

# Дух і Літера

ТОТАЛІТАРНА СПАДЩИНА  
УКРАЇНА СЬОГОДНІ  
ЕТОС  
ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ  
СВІДКИ ЕПОХ  
SYNDESMOS  
КИЇВСЬКЕ КОЛО  
ОСОВИСТІСТЬ  
ТОПОС ЧОРНОВИЛЯ  
ДІАЛОГИ  
ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО  
ЖЕНЕВСЬКІ ВУСТРІЧІ

КИЇВ

Перше, з чого хочеться розпочати, - це наші спроби випростатися і перейти до природного прямоходіння. Чи справді є надія, що ще трохи - і кожен досягне нарешті свого природженого зросту? Чи справді є надія, що ми цілковито розучимося удавати, нібито ми дурніші, ніж насправді? Все це заняття досить-таки небезпечне - удавання швидко стає другою натурою. Я аж ніяк не іронізую: мені, як і моїм сучасникам, не до іронії. Ми стали заклопотаними й стривоженими, тому що в нас з'явилася надія. Тільки б випростатися на повен зріст, поки ще не пізно, - а про себе острах: може, вже пізно? Адже шкода сил, шкода кращих років життя, витрачених на набуття навички - невимушено пересуватися й жестикулювати, пригнувшись. Невже все було марно? А в зовсім уже лукаву хвилину шкода втраченої можливості мовчки припускати, що і ти сам, і твої приятелі необмежено високі на зріст: розігнувся - і вже тут скільки є, стільки є, а зверх цього не додаси, як сказано, ні на лікоть, і звинувачувати нікого... Отже, хоч який ти вільнолюбець, а випростатися - на ділі не тільки безхмарна радість, а й випробування. І це ще якщо дадуть: а то почати випростуватися - і нашттовхнутися на перешкоду - куди болючіше й прикріше, ніж звично ходити, не розгинаючись. Ми, люди, щодо цього невиправно невдячні - ніяк не хочемо радіти тому, що розігнулися трохи. Не визнає наш хребет ніякого "трохи". А один раз випростаєшся - і знову вже не пригнутися, навіть якщо захочеш. (Правду кажучи, тільки на таку властивість людської природи - вся надія).

Національний університет  
«Києво-Могилянська Академія»



# Дух і Літера

## № 7 — 8

СПІЛЬНИЙ ВИДАВНИЧИЙ ПРОЕКТ  
ТЕЛЕКАНАЛУ «1+1» ТА ВИДАВНИЦТВА «Дух і Літера»

КИЇВ  
2001

Національний університет «Києво-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           | Жорж Ніва (Швейцарія)     |
| Сергій Кримський           | Ютта Шеррер (Німеччина)   |
| Володимир Кулик            | Роман Шпорлюк (США)       |

Михайлина Коцюбинська

Співредактори

Костянтин Сігов                      Леонід Фінберг

Редакційна колегія

Віктор Малахов                      Вадим Скуратівський  
 Марина Ткачук                      Олег Сидор-Гібелінда

Редакція

Літературне редагування:            Петро Кравчук  
 Художнє оформлення:                Іван Григор'єв  
 Комп'ютерне макетування:            В. Залевський, Т. Жук

ДУХ і ЛІТЕРА

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

адреса: 04070, м. Київ-70, вул. Волоська 8/5

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.*

Видання здійснене за сприяння  
 Міжнародного фонду «ВІДРОДЖЕННЯ»



## ЗМІСТ

### ТОТАЛІТАРНА СПАДЩИНА

|  |   |
|--|---|
| <i>Сергій Аверинцев. Подолання тоталітаризму як проблема:<br/>спроба орієнтації.....</i> | 6 |
|--|---|

### УКРАЇНА СЬОГОДНІ

|  |    |
|--|----|
| <i>Міждисциплінарний семінар ім. І. Лисяка-Рудницького<br/>Словник Аверинцева як альтернатива<br/>словнику радянської епохи.....</i> | 16 |
| <i>Після комунізму. Зустріч із Адамом Міхніком.....</i>  | 47 |

### ЕТОС

|  |    |
|--|----|
| <i>Сергій Аверинцев. Коли рука не стиснеться в кулак .....</i> | 67 |
| <i>Поль Рікер. Акт судження.....</i>                           | 74 |

### ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

|   |     |
|---|-----|
| <i>Чарльз Тейлор. Етика автентичності.....</i>            | 80  |
| <i>Елесеа МакІнтайр. За чеснотою.....</i>                 | 92  |
| <i>Ханна Арентс. Розлам між минулим та майбутнім.....</i> | 111 |
| <i>Ханна Арентс. Ідеологія і терор.....</i>               | 122 |

### СВІДКИ ЕПОХ

|   |     |
|---|-----|
| <i>Михайлина Коцюбинська. Лист як художній феномен.....</i>               | 146 |
| <i>Дмитро Наливайко. Рільке і Русь.....</i>                               | 181 |
| <i>Александр фон Плато. Свідки епохи та гільдія істориків.....</i>        | 206 |
| <i>Конрад Пол Лісман. Естетика в Австрії.....</i>                         | 233 |
| <i>Віра Агєсва. Інтелектуальна біографія Соломії Павличко.....</i>        | 248 |
| <i>Наталія Лисюк. Поняття архетипу в народній культурі.....</i>           | 262 |
| <i>Микола Горбаль. Якими нормативними актами це<br/>передбачено?.....</i> | 277 |

**До 100-ЛІТТЯ від дня народження  
праведника миру прот. О.О. ГЛАГОЛЄВА**

*Прот. О. Глаголєв. За други своя.....*282

**SYNDESMOS**

*Калліст Уер. Начала.....*296

*Калліст Уер. Святе Передання: джерело православної віри.....*301

*Олександр Шмеман. Життя світу.....*312

*Тарас Андрусевич. Syndesmos: зв'язок єднання.....*320

**КИЇВСЬКЕ КОЛО**

*Євген Спекторський. Кант і соціальна філософія.....*326

*Валентин Асмус. Про велике полонення російської  
культури.....*350

**ОСОБИСТІТЬ**

*Вілен Горський. Філософія як смислотворчість життя.  
(До ювілею Сергія Кримського).....*358

*Ігор Мойсейв. Шлях людяності і надії Сергія Кримського.....*362

*Костянтин Сігов. Софія як етос: герменевтика  
С.Б. Кримського.....*367

**ТОПОС ЧОРНОБИЛЯ**

*Фредерік Лемаршанд. Зруйнований простір.....*372

**ДІАЛОГИ**

*Юрій Табак. Криза в нинішніх католицько-іудейських  
відносинах.....*383

*Мирослав Маринович. Сучасні підходи до проблеми  
“колективної вини” євреїв за страту Христа.....*391

*Роланд Піч. Майстер Екгарт і Маймонід.....*397

## ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

|   |     |
|---|-----|
| <i>П'єр Аснер. Франсуа Фюре та пристрасті ХХ століття.....</i>        | 421 |
| <i>Євген Рашковський. В. Соловйов і громадянське суспільство.....</i> | 438 |

## ЖЕНЕВСЬКІ ЗУСТРІЧІ

|   |     |
|---|-----|
| <i>Жорж Ніва. Європа після 1989 року, розбита мрія.....</i> | 448 |
|---|-----|

## БІБЛІОГРАФІЯ.....465

С. С. Аверинцев. Софія – Логос. Словник. \*\*\* Френсіс Дворнік. Слов'яни в європейській історії та цивілізації. \*\*\* "L"Ukraine, nouvel acteur du jeu international", sous la direction d'Anne de TINGUY. \*\*\* Патрик де Лобье. Три града. Социальное учение христианства / Пер. с фр. \*\*\* Патрик де Лобье. Социологическая альтернатива: Аристотель – Маркс. \*\*\* Paul Ricoeur. La memoire, l'histoire, l'oubli. \*\*\* Андрей Плахов. Всего 33: Звезды мировой кинорежиссуры. \*\*\* І. Незалежний культурологічний часопис. \*\*\* Реалізм та соціалістичний реалізм в українському живопису радянського часу: Історія. Колекція. Експеримент. \*\*\* Девіс Норман. Європа. Історія. \*\*\* Антуан Аржаковський. Журнал "Путь"(1925-1940). \*\*\* Imaginaires du mal. Etudes réunies et présentées par Myriam Watthee-Delmotte et Paul-Augustin Deproost. \*\*\* Енциклопедія політичної думки. \*\*\* Соціологія: теорія, методи, маркетинг. \*\*\* Критика. \*\*\* Георгій Касьянов. Теорії нації та націоналізму. \*\*\* Jews and Slavs. Vol. 7. Jews and Eastern Slavs.

## CONTENTS.....515

# ТОТАЛІТАРНА СПАДЩИНА

Сергій АВЕРИНЦЕВ

## ПОДОЛАННЯ ТОТАЛІТАРИЗМУ ЯК ПРОБЛЕМА: СПРОБА ОРІЄНТАЦІЇ

“Vergangenheitsbewältigung”, “подолання” тоталітаристського минулого, – це завдання, що теоретично стоїть перед усіма народами з тоталітаристським досвідом, хоча на практиці, як бачимо, береться до відома далеко не всіма.

Один з уроків, що їх винесли з аналізу тоталітарних безумств, полягає в тому, що безумством є будь-яка система розмірковувань, коли вона стає некритичною щодо себе. Для будь-якого критицизму справа честі передусім – тверезий погляд на себе.

1. Слід зазначити, що сам собою імператив “подолання” свого минулого, тобто систематичної критики поведінки не тих або тих провідників нації, але цієї нації в цілому, і при тому в її власній свідомості, є цілковито новим явищем, для якого немає аналогій в усій людській історії.

Коли Карл Ясперс виступив 1946 р. зі своєю славнозвісною працею “Die Schuldfrage”, він справді формулював задачу, яка досі ніколи не обговорювалася; я маю на увазі, звичайно, не спеціальний казус Німеччини, але саму логічну структуру питання про спектр різних ступенів колективної провини.

Ідея, згідно з якою виконавець воєнного наказу, і притому такого, який не стосується безпосередньо справи ката у буквальному розумінні, все одно винен перед людством і собою, якщо вердикт світової громадської думки і його сумління не визнають цю війну справедливою, чужа попереднім століттям. “Узурпатор” Наполеон міг бути винним і з погляду традиційного монархізму, і з більш ліберального погляду, як поневолювач народів; але цього не можна було всерйоз поширити на воїнів “Grande Armée”, і не даремно російський полководець Багратіон за хвилину до своєї загибелі на полі Бородінської битви встиг вигукнути похвалу ворогові –

французьким гренадерам, які безстрашно наступали, – “Bravo, bravo!”” Вже початок I світової війни сильно стимулював тип дискурсу, в контексті якого не тільки правляча еліта ворожої сторони, а й уся пов’язана з нею цивілізація ставала предметом систематичних нападок, до яких вдавалися подекуди кращі уми країн, що воювали між собою, включно, наприклад, з Томасом Манном з німецького і Шарля Пегі з французького боку. Такі не схожі один на одного Т. Манн і Честертон дивовижно однаковим чином доводили, що саме Німеччина або, навпаки, саме Англія репрезентують в конфлікті шляхетність органічної культурної традиції, а противна сторона щоразу – мертво технічну цивілізацію; це було схоже на суперечку двійників, що дзеркально відтворюють жестикуляцію один одного (причому ніхто з них не знав про другого...). Становлення тоталітаризмів утилізувало для своїх потреб цю тенденцію і різко посилювало її: для нацистського дискурсу всі противники були за самою своєю природою “нелюдьми”, Untermenschen, для радянського дискурсу винним морально був у принципі кожен іноземець, що не доклав спеціальних зусиль до того, щоб стати “другом Радянського Союзу” і таким чином спокутувати свою провину. А всіх “своїх” тоталітаризм прагнув всіма силами втягнути у відповідальність за кожну зі своїх дій, в чому, власне, й полягала його тоталітарність, тобто його відмінність у гірший бік від більш архаїчних видів деспотизму, які задовольнялися безсловесною покірністю підданих і не вимагали квазі-спонтанної співучасті у вигляді імітації виборів, демонстрацій з вимогами розправ і т. ін. Це створило специфічний контекст для наступного.

Слід вести мову не про якийсь позачасовий імператив, але, навпаки, про його становлення на нашій пам’яті.

2. Не буде ніякою мірою ані деструкцією, ані компрометацією самого морального принципу, що лежить в основі ідеї “подолання” минулого, якщо ми відмовимося від ідеалізуючої міфологізації обставин, за яких ця ідея вперше, тобто в момент закінчення II світової

---

\* Тому Лермонтов, співчуючи волелюбності кавказьких народів і демонструючи скепсис щодо програми “слави, купленої кров’ю”, висловлюючись про війну як про криваве безглуздя у вірші “Валерик” (“Різались жорстоко / як звірі, мовчки, з груддю грудь”) не бачав ніяких внутрішніх труднощів в тому, щоб як офіцер діючої армії виконувати свої обов’язки якомога краще; культура, до якої він належав, не передбачала таких моральних проблем. Його вишукана хоробрість на війні, яка не імпонувала йому, як і похвала Багратіона, адресована ворожим воїнам, передбачала майже спортивне ставлення до бою.

війни, увійшла в політичну реальність. Наскільки така міфологізація можлива, прикро свідчить хоча б знамення запитання, що його ставили деякі російські дисидентів пору кінця радянської ідеології: чому не влаштовують Нюрнберзького процесу над злочинами комуністичного тоталітаризму? Для того, щоб всерйоз ставити таке запитання, треба було начисто забути про емпіричну реальність цього процесу і бачити лише певну абстрактну моралістко-юридичну парадигму. Ясна річ, передумови Нюрнберзького процесу було підготовлено всесвітньою моральною рефлексією, в якій брала участь, між іншим, й "інша Німеччина" (das andere Deutschland), Німеччина еміграції і опору, і без цієї рефлексії вони були б неможливі. Але для того щоб перетворити передумови на реальність, недосконалу, як кожна реальність, але наділену правами реальності, потрібні були зовсім інші чинники. Прагматики, виявившись у союзі з моральними мотивами, лишалася прагматикою. Воєнна перемога союзників (до яких, не забуваймо, належав і сталінський Радянський Союз, що переживав саме тоді апогей свого тоталітаризму) і тільки вона й уможливила Нюрнберзький процес і програму денацифікації, що здійснювалася окупаційною владою. Така була прагматична реальність, що неминуче включала в себе різного роду негативні ексцеси: і британські бомбівлі німецьких міст, і ті розправи радянських властей над німецьким населенням, за протест проти яких Лева Копелева було запроторено до ГУЛагу, і прояви безглуздої дріб'язковості в ході денацифікації (коли, наприклад, великого диригента В. Фуртвенглера було тимчасово усунено від виконання своїх обов'язків), не кажучи вже про тоталітарний проект радянської окупації, в ході якої конструювалася та сама DDR, проблема "подолання" спадщини якої обговорюється в доповіді колеги Манфреда Бірвиша. Чи не була та половинчастість, яку доповідь колеги Ганса Моммзена помічає в ранньоаденауерському періоді, не в останню чергу зумовлена також і неминучою психологічною реакцією (аж ніяк не виключно экс-нацистів або філонацистів) на одіозні дії окупаційної влади? Але згодом вже не тільки саме минуле як таке, а й недавні підходи до розрахунку з ним ставали об'єктом дедалі різкішої критики, що мала в свою чергу не тільки моральні мотиви, а й суто ситуативні контексти моментів, що змінювали один одного.

Зовсім інша річ Радянський Союз, одна з тодішніх країн-переможниць. Ситуація, яка призвела до того, що по-німецькому позначається словом *die Wende*, була породжена складним

комплексом внутрішніх причин. Не без прикрасі зазначу, що західна громадська думка, свого часу, можливо, надміру схильна сприймати кожен поступок горбачовського СРСР як без домішок чистий акт доброї волі, керований т. зв. “новою свідомістю”, згодом надто швидко обернулася на 180° і стала так само беззастережно сприймати те, що сталося, як звичайну поразку, аналогічну поразці у війні. Якщо ж говорити серйозно, реальність аж ніяк не зводиться ні до одного, ні до другого одномірного уявлення – ні рожевого, ні чорного. Докладна характеристика всіх мотивів, присутніх у тому, що відбулося, від найбільш прагматичних до спонук, пов’язаних із сумлінням становить самостійну тему, і обговорювати її тут не маємо на меті. Як би то не було, роль морального протесту проти тоталітаризму незаперечна. Протест цей досягнув такої сили, що з ним не можна було не рахуватися, не починаючи нового витка нічим не стримуваного терору, чого Горбачов не захотів; але він був не настільки сильним, щоб здобути незаперечну перемогу. Відбувся компроміс між радянською елітою і опозиційною частиною суспільства, умови якого не такі й вже далекі від програми, запропонованої колись Солженіциним у “Листі вождям Радянського Союзу”: ми звільняємося від тоталітарної ідеології, але як заплата за таке мирне й безкровне звільнення колишнє начальство, загалом, лишається на своєму місці. Ми прийняли цей компроміс; я досі не бачу йому ніякої альтернативи, крім серії кривавих катастроф. Але він ставить для нас питання про зміну еліти в особливий контекст: доводиться рахуватися з тим, що колишній лад не було переможено ні зовнішньою силою, ні повстанням знизу, його було демонтовано представниками самої партійної еліти. Згідно з давньою морально-юридичною аксіомою, *pacta sunt servanda*, угод слід дотримуватися.

Дозволю собі зауважити, що якщо й від Німеччини, й від Росії їхнє власне сумління, а також і світова громадська думка вимагає все нового обговорення своїх злочинів, на світі є країни, від яких ніхто цього не вимагає: ні світ, ні голос їхнього власного сумління. Один з багатьох прикладів – Туреччина, досі не схильна йти на анінайменші поступки в запереченні самого факту геноциду 1914–1915 і наступних років, внаслідок якого загинула більша частина вірменського населення. Недавнє офіційне визнання цього факту французькою державою викликало з боку Анкари люту реакцію. Інші країни мовчать – Туреччина надто потрібна як союзник; вже порушується питання про прийняття до Європейського Співтовариства. В середині самої Туреччини також все німус...

Очевидно, не кожна культура приймає саме уявлення, за яким нації конче потрібно розмірковувати про свою колективну відповідальність за гріхи і злочини її минулого, сповідатися перед усім світом за гріхи й злочини. Ця ідея або є, або її немає. Якщо вона є, вона, як будь-яка моральна ідея, може бути тимчасово витіснена або придушена, але продовжує своє підспудне життя. Очевидний її зв'язок з тією високою оцінкою навернення і покаяння, яке безпосередньо або не прямо сягає християнської традиції. У відомій класифікації, пов'язаній Рут Бенедикт, все це позначається як *культура сумління*. Навпаки, цивілізації Сходу традиційно визначаються *культурою сорому*: там людина повинна "зберігати лице", і саме для цього їй краще не оприлюднювати свої прикрі таємниці. Сучасний лібералізм подекуди віддає перевагу *культурі сорому* як такої, що запобігає надто негативним емоціям; однак очевидно, що майбутнє європейської традиції свободи пов'язане з *культурою сумління*. Остання являє собою особливий феномен. Звичайно, сьогодні і в країнах Сходу ми бачимо певну кількість правозахисників; але не здатен уявити, скажімо, китайського Солженіцина, який з такою ж силою і такою ж відкритістю, як його російський побратим, виступив би перед усім світом як натхненний обвинувач, що називає перед усім світом всі злочини своєї Вітчизни, яку він гаряче любить! І мені досі не доводилося чути про будь-яку спробу поміркувати над тим самим винищенням вірмен в якого-небудь турецького романіста або есеїста, навіть опозиційного. А та обставина, що Солженіцину властиве, як ми знаємо, національне почуття, що доходить до пристрасті, тільки посилює контраст: навіть це свого часу не завадило йому відкрито сказати, серед іншого і про неправду щодо пригнічених народів, що творилася за Сталіна.

Звичайно, надто часто й ми, як індивідуально, так і колективно, виявляємо готовність думати не про сумління, а про те, як *врятувати лице*. Але ми не можемо чинити так *bona fide*, мовби нічого й не було, і ця внутрішня неможливість об'єднує нас, росіян, з людьми Заходу. Для мене особисто немає сумнівів, що в цьому проявляється, хай і в секуляризованих вимірах, дія спільної для нас християнської спадщини.

3. Програма *Überwältigung* постає (природно й переконливо) як програма перевиховання мас; їй потрібен цей аспект, щоб перетворитися на одну із безсилих і нереальних ігор освіченого суспільства у своєму вузькому колі. Але це відразу ж небезпечно зближує її з тим



самим тоталітаризмом, який конче потрібно подолати і який сам являв собою тотальний проект перевиховання, як казали в Радянському Союзі, “перековування” людської ідентичності, створення “*нової людини*”. При всій моїй щирій повазі до Карла Яс перса, яку я висловлював ще у радянську пору, повинен зізнатися, що розумію (хоча й не схвалюю) відому реакцію Ернста Роберта Курціуса, спрямовану саме проти педагогічної претензії діяти як “*praesceptor Germaniae*”, наставник Німеччини, який нарешті всіх виховає і все поставить на свої місця. Саме досвід тоталітаризму створює особливу алергію проти тактик, надто часто властивих вихователям мас, що пропонують учням формули для заучування й повторення.

Колись відомий науковець і мислитель Карл Керень сказав, що двері націонал-соціалізму відчинив дух абстракції, коли євреї як особи були підмінені безособовою категорією “єврейства”; “убивати євреїв” звучить страшно, а “ліквідувати єврейство” – мовби формула логічної операції. Я боюся, як би у практику виховання нових поколінь не проникло щось від схематизму, що зіграв таку фатальну роль в тому самому минулому, яке ми долаємо.

Поділюся двома з моїх віденських вражень. Як відомо, після аншлюсу більшість історичних синагог Відня було зруйновано. Стратегія, що впливає із співробітництва найбільш впливових єврейських організацій зі світом mass-media, вибирає для нагадування про цю катастрофу такі акції, як, наприклад, установлення грандіозної тимчасової копії фасаду однієї із зруйнованих синагог поверх житлового будинку, що постав на цьому місці. Одночасно ж занедбується і руйнується скромна за розмірами, але справжня будівля колишньої синагоги при т. зв. Всезагальній лікарні, в цьому будинку було влаштовано транспортну будку, а нині розташований склад, – утилізація, яка нам, росіянам, мимоволі нагадує радянську практику поводження з місцями “*відправлення релігійного культу*”. Цей конкретний казус видається мені симптоматичним за ступенем упевненості, з якого ефектній пропагандистській акції, що змушує згадати радянсько-тоталітарне поняття “*монументальної пропаганди*” і маніпулює подобою театральної декорації, тобто одвертому “симулякрові” віддається перевага нашим медіальним часам перед справжньою пам’яттю про реальні жертви минулого. Мені видається, що це аж ніяк не локальна проблема Відня, і тільки тому я згадав епізод у цьому контексті. Друге враження – демонстрація, аж ніяк не пронацистська, навпаки, цілковито “ліва”, присвячена останнім арабо-ізраїльським конфліктам; хлопці й дівчата марширують під

простенький ритм нескінченно повторюваного викрику: “Eins, zwei, drei – Palästina frei”. Я добре розумію, що одна і та ж людина може беззастережно співчувати стражданням євреїв в час Шоа, відчувати історичний зв’язок між ними і народженням держави Ізраїль – і одночасно робити спроби співчутливо зрозуміти проблеми тієї ситуації, в якій при цьому опинилися араби. Я з досвіду знаю це хоча б завдяки знайомству з деякими з моїх ізраїльських друзів. Але саме цей досвід підказує мені, що такі складні почуття чутливості до злигоднів і потреб обох сторін ніяк не можуть бути виражені у самовпевненій напівдитячій формулі: “Eins, zwei, drei...” І я відчуваю в собі тривогу щоразу, коли зустрічаю в молодого покоління, що виросло в умовах, далеких від тоталітаризму, так багато, здавалося б, чуло про несправедливість саме до євреїв, – ту саму готовність надто довірливо, без найменшого відчуття особистої відповідальності, підхоплювати і хором вигукувати підказані медіальним механізмом істини, якою свого часу так широко користувалися тоталітарні системи, створюючи і Hitlerjugend, і комсомол. Недарма вираз “співати хором” стає таким похмурим символом в устах героя написаної ще в 1925 р. повісті Михайла Булгакова “Собаче серце”. Якщо погодитися з булгаковською критикою ранньорадянського тоталітаризму, його біди походять саме від надмірної схильності “співати хором”. І чи перестала ця схильність бути небезпечною після кінця класичного тоталітаризму? Чи можемо ми заспокоїтися на тому, що сьгоднішні хорові вигуки, за винятком яких-небудь скандальних маніфестацій неонацистів, за своїм вербальним смислом не схожі на тоталітаристські гасла і перейнятися ліберальною *political correctness*? Зауважу, що нас, росіян, досвід радянського часу привчив з особливою недовірою ставитися до надій на *political correctness*; в найгірші часи пізньосталінського антисемітизму, коли систематично нищилася єврейська еліта, на т. зв. політінформаціях слухачам офіційно, але таємно повідомлялись найдикіші версії, аж до “кривавого наклепу” про використання євреями крові дітей, і готувалися заходи, порівнянні за масштабами з Шоа, – радянська преса лишалася бездоганною в частині *political correctness*, не згадуючи ні “євреїв”, ні тим більш “жидів”, ведучи тільки мову про “мерзенних космополітів”. В наш час розумові моди змінюються з особливою швидкістю, кожне нове покоління вступає в генераційний конфлікт з попереднім, а отже, зміст хорових декламацій все одно змінюватиметься. Я не хочу пророкувати похмурі перспективи, однак в одному я певен: якщо, не дай Боже, знову прийде, висловлюючись

класичною мовою німецької думки, *das radikal Böse*, сила, абсолютна неприйнятна з моральних міркувань, їй не важко буде знайти словесну машкару, суто зовнішньо не схожу на жоден з видів уже відомого нам тоталітаризму. Розумова звичка спонукає нас очікувати повернення того, що вже було, хоча ще Геракліт сказав, що двічі увійти в одну й ту ж річку неможливо. (Так свого часу острах перед реставрацією царського самодержавства завадив російським лібералам на кшталт Керченського побачити куди страшніше самовладдя Леніна, що насувалося на них). Тому навряд чи можна задалегідь спорудити проти можливих майбутніх небезпек загородний мур з надто заокруглених добромисних формул, повторюваних *хором*, з казуїстики *political correctness* і подібного будівельного матеріалу. Сьогоднішній лібералізм є надто мало ліберальним, надто нечутливим до всього, що не вкладається у медіально повідомлювані гасла. Тим часом єдиним щепленням, що дає імунітет проти можливості нового тоталітаризму, лишається чуття особистої відповідальності за кожне своє слово і чин, а тому – недовірливість до навіювання, до гіпнотичних пасів масових впливів, та й до того духу абстракції, про який мовив Кереньї.

4. Я вбачаю небезпеку для справи подолання минулого у двох настроях, які не подібні між собою, але дуже часто доповнюють один одного, – в сентиментальності і цинізмі. Візьму для прикладу казус не російський і не німецький: те, як ведеться контроверза про знищення євреїв у польському селі Єдваб не 10 липня 1941 р. Досі це вважалося справою німецьких окупантів; професор з Нью-Йорка Ян Томаш Гросс (Jan Tomasz Gross) твердить, що це вчинили місцеві жителі – поляки. Я не поляк і не спеціаліст з польської історії, тому не можу сказати нічого про саму тезу Гросса, як видається, не досить доведену. Мені прикро тільки, що цей висновок то з патріотичним обуренням, то, навпаки, з генераційною зловтіхою сприймається як спростування образу Польщі як країни-страдниці. Як можливо після всіх “подолань” нацизму продовжувати поділяти народи на “добрі” і “погані”, причому вважати гідними співчуття тільки перші? Якщо це не расизм, то що таке расизм? Як можна вбачати в заподіяному провину не тих людей, які заподіяли це, але всього “польського суспільства”? хіба не так само розмірковували гітлерівці?

5. Як виглядають сьогодні перешкоди щодо морального подолання тоталітаристського минулого і розбрату між народами? З мого

погляду, вони розташовуються у двох протилежних напрямках. З одного боку, це реліктові, але живучі войовничі анти ліберальні тенденції націоналістичного й ізоляціоністського характеру. З другого боку, це схильність сучасного лібералізму, що взяв на себе завдання перевиховання народів, функціонувати подібно до будь-якої іншої ідеології, редукуючи себе до гасла, до примітивного жесту, нав'язуючи ці гасла і жести як єдину можливість: це вже не стільки захист свободи особистого вибору, скільки позбавлення такого вибору сенсу. Щодо жестів, то вони надто часто не тільки негарні, а й не розумні з найпрагматичнішого погляду, оскільки саме вони дають шанс противникам будь-якого діалогу. 1996 р. до Росії приїхали представники Green Peace, щоб агітувати за ядерне роззброєння Росії, предмет під кожним оглядом серйозний – і от, бажаючи, як було невинно заявлено, залучити до благого діла молодь, вони не знайшли нічого кращого, як учинити непристойні, на грані порнографії, естрадні танці. Тоді будь-який російський неонацист або неокомуніст мав змогу сказати: от за який бруд вони хочуть купити нашу молодь! Подібних епізодів надто багато, зрозуміло, аж ніяк не тільки в Росії. Це вже не пермісивізм, не толерантність до індивідуального інтимного життя, це ідеологічно мотивоване нав'язування певного способу життя всьому мирові без розбору, і притому саме як квазі-сакрального символу цінностей демократичної цивілізації. Вчинок індуса, який спалив себе в знак протесту проти конкурсу краси, який чомусь потрібно було будь-що влаштувати в Індії, не можна схвалити, але його можна і необхідно зрозуміти. Якщо б не такі приводи, ні у неокомуністів, ні у неофашистів і неонацистів, ні у фанатиків ісламізму не було б шансів. Саме демократ не може дозволити собі обмежитися вираженням презирства й люті проти людини маси, коли та прислухається до найодіозніших речників анти лібералізму, віддає їм свій голос на виборах і т. ін. Щоразу ми повинні запитувати себе: чим ми довели їх до того, що вони голосують за будь-кого, аби лише повідомити нам, користуючись своїм демократичним правом, – до чого вони нами не задоволені?

б. У зв'язку з усім цим варто пам'ятати, що тоталітаризми не були простим бунтом підсвідомості з її "архетипами"; вони здобули свій історичний шанс лише остільки, оскільки були абсолютно хибною відповіддю на цілковито реальні запитання, породжені кризою колишніх автентичностей. Кінець тоталітаризмів і наступне розвінчування їх дають нам повною мірою відчутти реальність самих

запитань. Тільки повна відкритість назустріч запитанням, повна чесність і тверезість щодо них може насправді відняти шанс у повернення тоталітарних тенденцій в майбутньому. Виховання інтелектуальної чесності не замінить тренування “найправильніших” готових реакцій на слова.

*Із російської переклала Михайлина КОЦЮБИНСЬКА*

## УКРАЇНА СЬОГОДНІ

### МІЖДИСЦИПЛІНАРНИЙ СЕМІНАР ІМ. І. ЛИСЯКА-РУДНИЦЬКОГО

#### СЛОВНИК АВЕРИНЦЕВА ЯК АЛЬТЕРНАТИВА СЛОВНИКУ РАДЯНСЬКОЇ ЕПОХИ

Питання для обговорення:

1. Як, на вашу думку, характерні ознаки історичної доби та її ідеологій віддзеркалюються у мові? Як розвивалися ці процеси в європейських культурах ХХ століття?

2. Що являє собою тезаурус тоталітарної доби? Якими особливостями відзначалися словник і мовлення радянської людини? Які етапи розвитку цієї мови можна визначити (починаючи від 20-х років і закінчуючи 80-и)? Які українські тексти та тексти інших народів СРСР слід вважати класичними для цієї доби?

3. Словник С. Аверинцева, мова його статей — які вони? Що найбільше їх характеризує? У чому можна вбачати їх альтернативність мові попередньої доби — ідіомам “наукового” комунізму, атеїзму тощо? Як співвідноситься словник С. Аверинцева з іншими словниками сучасного світу?

**Леонід Фінберг**

Ми зробили певну перерву після наших 20-и попередніх семінарів. Хочеться трохи змінити алгоритм, прив'язавши його до блискучих видань, які виходять сьогодні в Україні. Ми починаємо з книжки, що побачила світ у Центрі європейських гуманітарних досліджень, видавництві “Дух і літера” — “Словник Аверинцева”. Нагадаю присутнім, що автор концепції цього видання Костянтин Сігов. Це була його ідея — зібрати статті Аверинцева для різних енциклопедій, розмістити їх за алфавітним порядком, вибудувавши один із найкращих словників сучасності — Енциклопедію Сергія Аверинцева.

**Вадим Скуратівський**

Шановне товариство, чесно кажучи, я перебуваю в певному інтелектуальному сум'ятті. Це питання настільки складне, навіть

трагічно складне, що у цьому зв'язку, я вирішив коротко викласти бодай кілька об'єктивних характеристик світового мовного процесу, а вже на основі цього потім робити якісь висновки.

Із XVII – XVIII століть, у розпалі нового часу, в Європі дуже інтенсивно розпочинається творення національних мов.

Зрозуміло, виникає питання: а що ж було раніше? А раніше були ніби “етнічні мови” і система якихось абсолютно авторитетних світових мов. Взагалі їх можна порахувати – дець близько дванадцяти. По суті, це були колишні “етнічні мови”, які, внаслідок певної своєї історичної долі, згодом увійшли у світовий контекст, оволоділи його досвідом, і внаслідок цього, здобули таку семантику, таку граматику і такий синтаксис, що наш сучасник може тільки мріяти про одне, друге і третє. Я маю на увазі латину, грецьку і, зрештою, мову, якою витворювався Старий Заповіт. І от, упродовж кількох тисячоліть, ці мови набули абсолютного значення для всіх тогочасних цивілізацій. А на їх тлі розгортаються мови місцеві, “перед-національні”. Цей процес надзвичайно цікавий, але у нас немає часу на те, щоб його висвітлювати.

Найголовніше для нас із вами інше. Умовно, з XVI – XVIII століть починається процес інтенсивного творення національних мов. Давайте виходити із дуже простої історичної мовної ситуації: цьому творенню історія або дуже сприяє, або сприяє помірковано, або не сприяє зовсім... А упродовж якогось часу заважає.

Ідеться, власне, ось про що. Приблизно в XIV – XVI століттях в Італії, коли вже людський досвід надзвичайно розширився, з'ясувалося, що авторитетні, давні мови, у змозі семантично акумулювати цей самий досвід. І що ж “робить” Відродження? Воно намагається знайти якісь нові мовні ресурси із авторитетних давніх мов, відповідно – виникає інтерес до давньогрецьких, латинських і давньоєврейських текстів. Минає час і, виявляється, що хоч би скільки рукописів віднайшли у старовинних монастирях, це вже не допомагає: необхідне творення того, що пізніше назвуть – національними мовами.

Ну що ж, Італія, це країна, в якій, з одного боку, історія надзвичайно складна і драматична, а з іншого, можна говорити про те, що оце саме творення національної мови, починаючи від Данте й закінчуючи XX століттям, є вкрай характерним, попри свої трагічні моменти. Як на мене, творення сучасної італійської мови ще не закінчилося. Якось, зустрівши одну італійську сценаристку, питаю про славнозвісного актора Ренато Сальваторе (ви, певне, бачили його у фільмі “Рокко і його брати”).

— Що ж він зараз робить?

Вона відповідає:

— На превеликий жаль, помер: не зумів пристосуватися до нової кінематографічної ситуації.

— А чому?

— Розумієте, він не вивчив італійську мову.

Ренато Сальваторе — родом із Луканії (південь Італії) і, зрештою, італійська літературна мова так для нього і залишилася неподоланим бар'єром. Уявіть собі складність ситуації у творенні національної мови, від Данте до цього самого трагічного моменту.

Але, є національні мови, яким пощастило більше.

Творення англійської мови на початку ХХ століття певною мірою вже закінчується (читайте і дивіться славнозвісного "Пігмаліона"). Франція, починаючи з кардинала Рішельє, а потім із кінця ХVІІІ століття, інтенсивно працює над цілісною мовно-національною структурою. І зовсім ідеально випрацювала цю проблему германська культура, починаючи з доби Відродження і закінчуючи великими вітчизняними поетами початку ХХ століття.

Але, так склалося лише у лоні цих "зразкових" національних мов. У інших регіонах світу аналогічне мовне творення мало надзвичайно драматичний вигляд. Можна говорити про мовну катастрофу в Росії на початку ХVІІІ століття: з'явився новий суспільний досвід, а мова була ще не в змозі оволодіти цим досвідом. І вона, ніби "на ходу", користуючись нескінченною кількістю запозичених з інших мов лексем, намагається цю проблему вирішити. Текст великого філолога і видатного письменника Юрія Тинянова "Восковая персона" геніально відтворює цю мовну ситуацію. Він написаний саме отією дивною, штучною мовою. І упродовж ХVІІІ століття триває процес мовного творення. Суто естетично, воно завершується надзвичайно цікаво: явищем Пушкіна, який скористався і церковнослов'янською стихією, і розмовно-російською, і літературою, яку нагромадила російська культура до доби Карамзіна. Так виникла ніби національна літературна мова.

Але 1918 року Олександр Блок запитав самого себе і своїх сучасників: що ж робиться з російською мовою?! По суті, її немає. От французька мова, — зауважує він, — перебуває зовсім в іншому естетичному стані. Де-небудь у "Фігаро" маленький журналіст може говорити те, чого російський журналіст ще не може сказати, "потому что либо "Красная газета", либо "Новое время" поражает дремучей безграмотностью". А вслід за тим, у 20 – 30-і роки — відбувається



нова катастрофа російської мови, що її геніально передає у своїй прозі Андрій Платонов. Ну, немає, перепрошую за різкість, російської мови, як такої, у 20 – 30-х роках.

Тут ідеться не про історію власне російської мови, а про ту ситуацію, коли з різних ділянок національно-культурного простору назустріч одна одній плинуть різні мовні стихії й поступово та неухильно об'єднуються у просторі однієї національної мови. Не було в Росії такої мовної структури, “якотурую мы потеряли” (як сказав відомий наш земляк-кінорежисер)! Але не було її й поготів у пореволюційній Росії. Звідси – трагедія російської мови, що її дуже своєрідно зафіксувала російська “відлигова” літературна ситуація 60 – 70-х років. Письменники Василь Аксьонов і Василь Белов певний час навіть навчалися під одним дахом, але ж вони розмовляють у своїх творах зовсім різними мовами. Більше того, для них ці мови ніби є альтернативними...

Згодом виникає необхідність питання: що ж відбувається тоді з нашою українською мовою? Як система певних “мовних” “етнічних” сигналів, вона вже була в XI столітті приблизно такою, як і в епоху Нечуя-Левицького. Згадаємо видатного російського історика Ключевського, державника, абсолютного антисепаратиста, у якого ніяких українофільських симпатій ніколи не було. Так от, коли його спитали: “А якою мовою говорили в Києві і поблизу Києва в XI столітті?”, він відповів: “Ну примерно на том же языке, на котором сейчас говорят под Киевом селяне”.

Ідеться про те, що в добу абсолютно авторитетних, давніх мов, до яких зовсім несподівано, але геніально, увійшла мова церковно-слов'янська, обов'язково треба було творити всю текстуру тогочасної цивілізації на основі, абсолютно альтернативній мові, якою “побутово” розмовляв тогочасний світ. Це настільки просто і, водночас, очевидно, що на такій основі і треба вирішувати саму проблему національної мови. Мови, яка з великими зусиллями, упродовж століть свого творення пробивається до мови, якою власне розмовляють народи.

На початку 1950-х Пастернаку принесли російськомовні тексти, записані англійським мандрівником наприкінці XVI століття. І видатному (може, навіть найбільшому на сьогодні) мовознавцю В'ячеславу Всеволодовичу Іванову сказав: “Оказывается, русский язык ничем не отличался от современного. А почему он переменялся? Да просто слишком много в русской истории было ссорящихся между собой бояр, и они всё испортили”. Отже, є якась стара мовна

першооснова, до якої має обов'язково пробитися й національна мова. І замість того, щоб дивитися “в небо”, національна мова починає дивитися на цей світ. На перший погляд, в Україні так усе й відбувалося. Надзвичайно цікава тема: як проривалася тогочасна, демократична, “етнічна” мовна стихія в українські тексти XVI – XVII століть? А в 1798 році маленький полтавський “джентрі” геніально зафіксував оту саму мовну стихію. І пізніше один коментатор “Енеїди”, професор Агапій Шамрай, скаже на диво точно: “Необмежені мовні ресурси поеми”.

На початку 1840-х, у шевченківських місцях два шевченківських родичі, серед них Варфоломій Шевченко, почули, що їхній близький родич, який тепер далеко, став паном. Їм дуже хочеться познайомитися з ним, і вони, нарешті, виходять на спілкування з Тарасом Григоровичем, і він надсилає їм листа тією мовою, якою вони гомонять. А вони були дрібненькими конторниками, і коли отримали цього листа, то наче на все життя образилися на Тараса: як він може писати мужицькою мовою? вони ж справжню мову знають (тогочасний російський канцелярит)! ну чому ж він не написав нею листа? І коли Тарас приїхав до них у гості, то вони спочатку зустріли його агресивно. Можна уявити, яких зусиль Шевченкові коштувало пояснити їм, що він їх зовсім не ображав...

Історія не тільки не допомагає творенню національної літературної мови упродовж XIX століття, вона на кожному кроці зупиняє його! Особливо мене вразили різні імперські рецензенти 1890-х – 1900-х років, які рефлексували на спроби створення українських, власне інтелектуальних текстів. Не на народницьку літературу, – тут вони ще мовчали, – а говорили натомість, що в Галичині виникає якась математична українська термінологія. “Звідки вона в українській? Цього бути не може”. Нікому з них не спадало на думку: а наприкінці XVII – початку XVIII століття в Росії – була ця сама математична термінологія на рівні тогочасної французької чи італійської?! Не було. Але потім вона все ж таки з'явилася. Тобто, це особливість історичного процесу. Процесу, який, передовсім, є розгортанням. І йому або допомагають, або не допомагають. І мушу вам сказати, що при всіх моїх анархістських симпатіях, думаю, що держава тут може допомогти. Зрештою, у більшості так званих “нормальних” країн (хоча, звичайно, немає жодної країни з “нормальною” історією), держава таки допомагала мовному творенню. А ми з вами увійшли в абсолютно унікальну ситуацію, адже отримали державність, яка справді допомагає згаданому творенню більш-менш “нормально”,

тільки з 1991 року. У 20-і роки існувало так зване “червоне відродження”, — але ще треба пояснити, чи це було справді “відродження”, а чи то була якась особлива централістська провокація, яка використала ті чи ті українські інтенції.

Одне слово, що таке національна мова? Наприкінці 60-х Шереха запитали діаспорні українці — що ж таке національна мова? А він відповів: “Діалект, який має військо і флоту”. Взагалі це троп Вернера Зомбарта. Але дуже гарно сказав і добродій Шерех.

Як же насправді відбувається мовне творення з участю держави? Проходжу повз військовий ліцей імені Богуна, біжить хлопчик-ліцеїст, щось говорить літньому офіцеру, а він на нього як гаркне на весь бульвар Лесі Українки: “Па-чч-ему не на государственном языке?!” Оце і є оце саме творення. Бачите, воно трагічно запізнилося.

Мені сказали: “Вадиме, будь ласка, кілька слів про словник Аверинцева”. Так я, власне, про це і говорю!

У Росії було, по суті, те ж саме. Починаючи з 20–30-х, російський інтелігентський діалект остаточно руйнується, бо на ньому просто небезпечно було розмовляти. Згодом руйнується і російський бюрократичний діалект, — мова, що нею розмовляв чиновник Олексій Каренін. І після 1945 року — не розумію, якою мовою почали розмовляти у тій країні взагалі! І от раптом, на початку 1960-х, я відкриваю “Філософську енциклопедію” і читаю там підрозділ статті про Кіркегора, і ніби — російською мовою, і ніби — не російською... Придивився — автор якийсь С.С. Аверинцев. І відтак я почав шукати все те, що він писав.

Якщо одверто, то для мене зустріч з Аверинцевим носила, скоріш за все, характер саме лінгвістичного шоку. Нинішній завідуючий кафедрою культурології в Могилянці Олександр Іванович Погорілий говорив мені в 60-х: “Це якась зовсім інша російська мова”. Йдеться про те, що саме в цей час Аверинцев починає працювати — над новим варіантом російської мови. Власне, що він зробив? Узяв усю суму інтелігентського жаргону, який виникає в Росії, починаючи з Карамзіна, з того самого Карамзіна, який у 1790-і роки імплікував в російську мову, скажімо, слова “личность”, “промышленность”, “пустынный” і таке інше. Це тільки у наївному фільмі “Вперёд, гардемарины” герої кричать: “Скачем через пустынные края! Каждый из нас — личность!” Не було таких слів у 1740-х роках, вони з’явилися завдяки Карамзину, потім завдяки Пушкіну і завдяки надзвичайно цікавому інтелігентському діалекту російської культури, який остаточно формується наприкінці XIX століття. Аверинцев усе це

“згадав”, але вслід за тим він увійшов у церковнослов’янську стихію, яку відчуває, як ніхто, але прямо не цитує її, а лінгвістично перетворює. І, нарешті, він використав усі зусилля німецької, французької, італійської мов. Усе це він спочатку виклав у своїй геніальній енциклопедичній серії 60-х років. І коли в 70-х роках уже казали про семантику Аверинцева: “Як усе це просто! Як усе це геніально просто!”, то я й переконувався, що скоріш за все тут річ не тільки в абстракціях великого вченого, у його, сказати б, “отвлеченных построениях”, але і в його дивовижній мові. У мові, яку він сам творить.

Давайте замислимося — у кого в Росії є ще така мова? У В’ячеслава Всеволодовича Іванова? Так він сам жартома каже: “Не умею писать и говорить”. Трохи різкувато, але що є, то є. Пошукаєм якихось інших авторів. Подивіться, що таке новітні інтелігентні російські газети нині, наприклад, “Известия”: спочатку ніби нормальна мова, а далі виповзає якась дивовижна вульгарність. Я маю на увазі не тільки лексику, але й лінгвістичну побудову. Тобто, поряд із нами теж відбувається ще одна мовна катастрофа. І на тлі цієї катастрофи феномен Аверинцева справді вражає. Але ж Токвіль казав колись, що у світі будуть хазяями, з одного боку, — Сполучені Штати, а з іншого — Росія. Нині господарюють тільки Сполучені Штати. Але що таке англійський “саундтрек” в американських фільмах? По-моєму, це — сто мовних катастроф! Таке враження, ніби шимпанзе навчили англійської мови і вони раптом дуже жваво заговорили. Але це вже інша ситуація, зумовлена тим, що формально на Заході давно вже зупинено процеси, внаслідок яких виникає висока формальна структура національної мови. А тепер має бути певне, ніби онтологічне, наповнення мови. Та, як сказав Пушкін в “Медном всаднике”: “Где будет взятъ?”. Це вже інша тема, тема, яку висвітлив академічно-поетично, дуже абстрактно і водночас дуже лірично — Гайдеггер. І її неможливо переказувати, настільки все це складно.

На превеликий жаль, у цій країні драма цього національного мовотворення особливо інтенсивна, а часом — навіть просто страшна. Але, як сказано в російському радянському фільмі “Председатель”:

— Так что ж делать?

— Продолжать пахоту!

Дякую.

**Леонід Фінберг**

Дякую, пане Вадиме, за те, що ви повторюєте цю останню фразу на наших семінарах. Я думаю, що це може бути нашим девізом, бо

щоразу, коли ми приходимо до чергового песимістичного висновку, звучить ця фраза, і хочеться й далі щось робити. Дуже дякую.

### Олег Сідор-Гібелінда

На мій погляд, радянському дискурсу властиві такі ознаки: по-перше, гіперемоційність, по-друге, нездатність до комунікації; власне, одне впливає з іншого. Фраза, як правило, не розрахована на відповідь, а лише на пригнічення фрази опонента, для чого вона переводиться в емоційно вищій реєстр: викрикується! Обміну думок не відбувається. Проста одна думка виявляється авторитетнішою, або у випадку тимчасового торжества злих сил, фізично сильнішою за іншу. Наприклад, неголений, похмурий куркуль каже комсомольському агітатору:

— Ну, ми з тобою ще зустрінємось!

А потім зникає. (Екранізація роману “Кров людська – не водиця”).

“Інше” пригнічує; розчавлює праведним гнівом, випорскнутим у розгублений простір. Так, у “Клятві” М. Чіахрелі одна з перших сцен фільму відбувається в сибірському засланні, де “недолугий” меншовик, що наслідуються процитувати Троцького, не заперечений, а буквально перекрикнутий дзвінким юнацьким голосом: “Ти Леніна називай, Сталіна!”. Ім’я друге – після коми у фразі – є зовсім не другим за змістом, а навпаки – вищою сходинкою на умовній драбині аргументації.

Дискурси соцреалістичного мистецтва є по суті умовними ланцюжками, що дуже умовно сполучаються між собою, заповнюючи прогалини піснями, краєвидами, метушнею, сміхом, аж ніяк не ідеологічними суперечками. Для прикладу процитую мовою оригіналу діалогічні кліше з одного радянського фільму, запозичені з різних епізодів. Наприклад:

— Вернулся.

— Вот это решило мою судьбу.

— У меня же дети.

— А работать надо!

— Ну с чем ты пришел к нам? Кому нужно твоё геройство?

— Ну, что ж, только осторожно.

І таке інше. Ця ситуація була блискуче спародійована двома авторами російського постмодерну Володимиром Сорокіним і Львом Рубінштейном у двох текстах, які, як на мою думку, вони написали, між собою ніяк не змовляючись. У Сорокіна це – оповідання “Соловьиная роща”, зразок фразових колажів. У Рубінштейна конкретна репліка введена на простір його традиційної картки. У

Сорокіна вона вживлена у тло мікроепізоду, породжуючи паузу, за якою йде наче відповідь на цю репліку, а насправді – прикмета абсолютно іншої ситуації (відбувається в іншому просторі, в іншому місті, і належить іншим персонажам). Якщо, одна сцена взята із сімейного життя, то інша може бути фрагментом історико-революційного епосу.

У всіх цих ланцюжках ми бачимо питання, які не потребують відповіді (так звані риторичні). Палке запрошення до суперечки, русло якої уже визначено. Докори, перед лицем яких лише можна схилити голову. Благі поради, якими вимощено шлях до пекла.

На жаль, дискурс нашого пострадянського часу успадковує від дискурсу радянського його нездорову категоричність і категоричну антикомунікаційність. Так, майже парадигматичним для новоросійського/новоукраїнського дискурсу є вислів, який у перекладі звучить як “не зрозумів” — “не понял”, звісно, сенс його – не благородне визнання власної обмеженості, а навпаки – агресивне торжество над суперником. Якось чув у коридорі гуртожитку, як між собою сперечалися діти. Один каже іншому: “Не понял! Я маме расскажу”. Блискучий символ радянського інфантилізму, запозичений сьогоденням.

Дві фрази промовляє один і той самий суб’єкт. Висловивши свою вищість, він одразу зникає, показуючи своє небажання вступити хоча б в агресивну фазу діалогу. Краще зникнути, закарбувавши противника вбивчою фразою, аніж наразитись на небезпеку діалогу (а отже, можливої поразки).

Дивно, що в певний час в інтелігентських колах побутовало уявлення, ніби альтернативним до радянського дискурсу може бути дискурс блатний. Володимир Сорокін каже, як на нього вплинув останній. Це упередження частково позначилося і на думці про Аверинцева. Віктор Єрофеев порівняє виступ Аверинцева (навіть із відтінком якогось хамства, адже сам Аверинцев свого часу згадав Єрофеева у своїй статі про Лосева, в коректному і незлому контексті) “с юродивым блатным в ментовке, что уходит в глухую несознанку по поводу своих культурологических диверсий”.

Я не витрачати часу на заперечення цієї думки. Скажу тільки, що лиха доля зіграла лихий жарт із творчістю Єрофеева і Сорокіна саме тоді, коли вони звернулися до блатного матеріалу. Твори, збудовані на обігруванні певних кримінальних реалій, не належать не те що до здобутків сучасної російської літератури, а й навіть власної їхньої творчості.

Нарешті, ще одну важливу особливість підмітив наприкінці 50-х років у класичному есеї “Что такое социалистический реализм” Абрам Терц (Синявський). Він знайшов тут принциповий стильовий кентавриз, гібридність, яка з’явилася у 30-і роки, бо ми ж мистецтво соцреалізму асоціюємо з 30-и роками (зла магія 37-о року). Насправді, за спостереженням одесита Євгена Добренка, класичний соцреалістичний текст оформився наприкінці 40-х на початку 50-х років. Окремі гібридні тексти справляють враження “чорного гумору”. Дозволю зачитати невеличкий абзац, з якого починалася в 1938-у році одна із статей журналу “Малярство і скульптура”, а саме – рецензія на художню виставку. Один абзац, одна фраза. “Незважаючи на шкідницькі дії ворогів народу, художники під проводом більшовицької партії Леніна–Сталіна, яка розгромила троцькістсько-бухарінських і націоналістичних наймитів фашизму, до 20-річчя Великої Жовтневої революції відкрили виставку “Квітуха соціалістична Україна”. А далі іде все нормально, з’являються професійні спостереження над картинами, над технікою виконання. Автор кричить над картиною, яка називається – страшно сказати! – “Ворошилов і Сталін”, тавруючи їй мляву композицію — і йому це сходить з рук!

Резюмуючи усе сказане: соцреалістичний дискурс найгірше позначився саме на науковій практиці. Адже в літературі, малярстві, кінематографі можна “виїхати” на якійсь спонтанності почуттів. А в науковій практиці (це відчуваю ще як мистецтвознавець, – людина, причетна до гуманітарної дисципліни) необхідна рівновага між раціо і почуттям. А коли рівноваги не було, виникали мовні потвори, зразок якої я вам щойно зачитав. Дякую за увагу.

### Максим Стріха

Вельмишановні колеги, я хотів би почати зі згадки про один ювілей, який, здається, був абсолютно не помічений ніким, а як на мене, він був вельми неординарною подією. Річ у тому, що 1993 року ми мали шанс відзначити сторіччя з виходу першої статті з вищої математики українською мовою. Надрукована вона була в “Записках НТШ”. Невдовзі після того почала виходити у світ спеціальна математично-природописна-лікарська серія. Коло читачів цього видання, очевидно, тоді було дуже вузьке, але симптоматично, що цей, автопереклад, мабуть що, професора Левицького – зроблений, гадаю, з німецької мови (бо в монархії цісаря Франца-Йосифа годилося писати наукові праці саме так), вивів мову українську в ряд нечисленних тоді європейських мов, якими писалися математичні тексти. Ідеться про

наукові розвідки, а не лише про гімназійні підручники. Я не певен, що аналогічний статус мала тоді, скажімо, цілком державна іспанська, але хотів би звернути увагу на ще одну обставину: безумовно, це був так само автопереклад, бо математик, який розраховував на визнання праць колегами, міг серйозно послуговуватися українською мовою, а не лише з бажання зробити патріотичний жест і надрукувати працю, яку в цьому мовному варіанті ледве чи хто і прочитає за відсутністю попиту. Це, можливо, найекстремальніший варіант побутування українського перекладу, вже зовсім жертвний і самозречений.

Я хотів би трохи поговорити про явище українського перекладу, яке внаслідок низки причин було важливим для формування мови, мені здається, суттєво більше, аніж аналогічні явища в сусідніх європейських мовах і в сусідніх європейських літературах. Справді, ми можемо тут виявити силу-силенну надзвичайно цікавих і повчальних фактів. І від того, що відомими указами 63 – 76 років заборонялася, безумовно, не мова як така, а переклад заборонявся абсолютно, аж до нерозуміння нашої власної публіки. Навіщо, мовляв, Старицькому творити якесь слово “мрія” яке в народному побуті не існує, навіщо звертатися до “всіх Байронов и Мицкевичей”, коли освічена людина прочитає це все по-російському, а то й в оригіналі, а для простої людини це все непотрібно і ледве чи коли знадобиться. Якщо ми простежимо розвиток мови, то побачимо, що окремі дуже важливі прориви були пов’язані саме з перекладом за тих умов, коли мова не могла повноцінно функціонувати в усіх сферах, в усіх зрізах тільки переклад і міг до цього надаватись. На жаль, наші філологи якось дуже мало розвинули ідею Миколи Олексійовича Лукаша, яка, здається, і не була артикульована в його статтях, вона існує лише в запису Марини Олексіївни Новикової: в кожній мові є все, але у вигляді дуже тонких прошарків, як у дереві, що росте за сприятливих умов, але з тих кілець, за бажанням, чимало можна реконструювати. Зрештою, це робили наші перекладачі, це робив сам Микола Олексійович, це робив Григорій Порфірович Кочур, їхні попередники. І цими перекладами вони дуже успішно протистояли навалі тоталітарного *newspeak*’а, який існував за законами тоталітарної доби. На жаль, знов таки, – можливо, через те, що не філолог за фахом, я не бачив досліджень українського варіанту *newspeak*’а, який був цікавий принаймні з двох причин. Перше – будь-який *newspeak* є потворним. Нова румунська мова, якою користувався геній Карпат, налічувала десь близько 400 слів, але генієві Карпат румунська мова все ж таки була потрібна для здійснення якихось управлінських функцій в межах його держави.



Український newstreak ніяких таких функцій не здійснював, він виконував, з одного боку, якусь ритуальну роль, а з іншого боку – роль заперечення тієї ж таки самої національної культури. Це тривало до часу кристалізації тоталітарного дискурсу, новомови, а коли, нарешті, було відсіяно, то лишилося тільки те, що мало прямі відповідники у відповідних текстах інституту марксизму-ленінізму. Наскільки подолано це тепер? Лунають заклики – “продовжувати оранку”. Але, слава Богу, багато хто робить це на практиці, зокрема й людина, яка сьогодні виголосила цей заклик. Але ознаки іншого, вони трапляються на кожному кроці. Останній приклад я хотів би навести з політичної практики. Не далі як днів зо три тому в мої руки потрапив один дуже симпатичний документ. Ішлося про доповідь на раді регіонів при Президентові, надіслано його було депутатам, зміст-виклад нової концепції регіональної політики, а під кінець – приписка: звертаємо вашу увагу на те, що доповідач висловився щодо недоцільності розпуску Верховної Ради в період до 2002 року. За цим формальним канцеляритом мається насправді дуже глибоке значення, знак ментальності цієї доби. Говорилося не про конституційність, чи антиконституційність, законність чи незаконність, – а про недоцільність, очевидно, уже не революційну, а реформаторську. Але поки ми живемо за законами реформаторської доцільності (чи недоцільності), предмет для таких розмов, як у нас сьогодні, існуватиме. Дякую.

### Євген Сверстюк

Я задумався над машиною, яку ми успадкували. Одного разу мене запросили в педінститут. Ніколи не запрошували, а тут раптом на семінар Огієнка. А тоді попросили і до слова. Я послухав так години зо дві, і виступив: “У мене таке враження, що я потрапив на семінар Макаренка, але семінари Макаренка вже не проводяться, а проводяться семінари Огієнка, а так — жодної різниці”. Яка величезна сила механізму, який ми успадкували. Сила механізму над людиною.

Якщо ми говоримо про Аверинцева, це особа однозначна, напрямок абсолютно однозначний, джерела абсолютно однозначні. І звичайно, це подія, яку ми помітили ще тоді, коли з’явилися його статті в 70-х роках, зокрема з історії релігії. Це було щось зовсім нове. Я не знаю чи він причетний до словника атеїстичного, якого я хотів викинути за саму його назву, а потім почав гортати і бачу — це прекрасний словник, хай виданий у 80-і роки. Я навіть сумніваюсь, чи зараз можна було б видати кращий словник із релігієзнавства... Ну, ніякого порівняння з нинішніми київськими атеїстами.

Я думаю, що словникова робота саме почалася в руслі, визначеному Аверинцевим і колом, близьким до нього, тобто тією інтелігенцією, яка зберегла культуру, знання джерел, і розуміння джерел.

Я пригадую, як із цікавістю читали в “Комсомольській правді” відповіді Аверинцева на питання про християнські мотиви, про вартісність євангельських версій, присутніх у “Мастере и Маргарите”, що ми всі тоді читали. Навіть для мене дуже цікавою було його різке судження з приводу того, що це не має жодного відношення до інтерпретації євангельського тексту. Це є лише використання його у своїх цілях, — і то людьми, які мало володіють вузловими поняттями і мало розуміються на джерелах.

Аверинцев входить у наш світ зі своїм великим “Словником”. Він пропонує нам свою мову. Якщо коротко сказати, то це мова посправжньому культурної людини, яка орієнтується на джерелах і яка хоче на своєму рівні говорити у світі, де люди виховані на брошурах. Чи багатьох читачів він матиме? Ясна річ, що він іде проти вітру, тому що ті брошури й формували дух тоталітарної епохи. І я думаю, якщо говорити про дух ХХ століття, він мав, можливо, не словниковий, як сказано, не лінгвістичний характер. У вузьколінгвістичному плані, може, його добре й не охопиш. Це теж цікава й широка тема — мова ХХ століття. Власне, він має дуже глибоке філософське підґрунтя, коли всіма попередніми століттями було підточено той наріжний камінь, на основі якого, зрештою, побудовано всю європейську культуру. Та, мабуть, найвище сягнуло ХХ століття до цього наріжного каменя і взагалі заманіфестувало своє тверде рішення обійтися без нього. А там, де не можна його висмикнути, просто його не помічати.

Я думаю, що в основі цієї філософії лежать оці знамениті євангельські речі, які даються на одній сторінці євангелія. Про три спокуси від диявола. Перше — перетворити каміння на хліб, і зродить усе те, що колись в історії символізувало це каміння і чим воно було. І друге — створити раптове чудо: впасти і не розбитися. Тобто кинути виклик божеству: хай воно мене рятує для підтвердження своїх абсолютів. Ну, і третє, перед чим не встояли вожді ХХ століття — це спокуса влади — один тільки поклон дияволу. Власне, в цих трьох спокусах був накреслений демонтаж того усього, що творилося протягом тисячоліть. І він був досить легким для виконання. Я пригадую в щоденнику Винниченка такий аргумент: “Ну що говорити про релігію, вона завжди ставила цілі недосяжні”. А, отже, і непотрібні, раз вони недосяжні. А тим часом усе те, що було створене протягом

тисячоліть, було прагненням до недосяжної цілі. Але все було створено саме у прагненні, пориванні до цієї високої цілі. Нещодавно, я пригадую, один науковець мав розмову з вундеркіндом і запитав його: “Чи в тебе є якась вища мета, якої неможливо досягти?” І хлопчик, який умів на все відповідати, на це питання відповісти не зумів, бо ті заняття, які складають зміст його життя, не дали йому підстав для цього. Він про це не думав. І я хотів би сказати, що ця вища ціль, це є логос, це є слово, яке було початком усього. І вся культура будувалася на прагненні піднятися до слова. І бували завойовники, які з усім награваним відчували, що вони втратили щось головне, і тоді вони віддавали все це на храм.

Я вважаю, завдяки таким поняттям і творилася мова, та мова, яку демагоги ХХ століття використали просто як непотрібний завойований храм з утилітарними цілями. Цікаво було б на семінарі простежити девальвацію вартостей, які разом упали, бо упав базис, а отже, впала й надбудова. І всі побудови і всі слова теж упали, втратили всякий сенс. Етика, мораль, релігія, філософія, все це було використано лише, як камені в чужому замку, і наповнено своїм змістом. Як говорили діалектики, що нас учили: спадщина Канта, кенігсберзького чи то калінінградського філософа, заговорила до нас по-новому. А між іншим, чому був особливо ненависний цей калінінградський філософ (я цитую секретаря калінінградського обкому): там ішлося про основне кантівське поняття і про те, де починається справжній обов’язок, де починається справді етичне. А воно починається там, де людина щось робить усупереч своїм корисливим потребам, своїм нахилам, своїм інтересам. І тоді накиннулися на нього особливо, ну, майже як на юродивого. “Як можна, справді, з матеріалістичної точки зору, немає ж нічого святішого, ніж потреби, мої потреби, потреби трудящого”. (Мої потреби то і є потреби трудящого). Було переосмислено всі великі слова зі зруйнованого храму. Правда, якою було названо найбрехливішу з газет. Любов, яка була zdegradована до прислужництва, бо навіть в інтимному світі, здається, вона не користувалася пошаною. Істина, яка була, як відомо, відносною, а то і зовсім сезонною та тимчасовою. Усі слова були фактично переосмислені в тоталітарному словнику. Вони стали пласкими, вони стали спримітивізованими.

А якщо повернутися до того, з чого я і почав, то вся суть виховання і окультурення світу людини полягала в тому, щоби підняти її до тих джерельних великих понять. У цьому якраз і полягали навчання й історія. І тоталітарна філософія оголосила це все непотрібним і

задекларувала, або, не декларуючи, використала всі слова, що були сходишками вгору в утилітарних цілях, для дрібної демагогії, аби не сказати правду людям, а щоб їм сподобитися, щоби збити їх в юрбу за допомогою дешевого гасла, дешевого слова. Я назвав би це розвином великих цінностей і при режимі советському, і при режимі націонал-соціалістичному, хоча там це все давалося набагато важче, там охоплювало менше коло носорогів, ніж у нас і воно було не настільки тотальним, як було у нас, тут оголосили лікнеп і на першій лекції дали гасло: “Ми не раби, раби не ми”. Навчили таким чином читати, а потім уже ці грамотні хлопці зупиняли старого біля церкви і: “Вот сегодня, — каже академік Павлов, — выхожу я из храма, подошёл ко мне солдат, похлопал меня по плечу и сказал: “Темнота, старичок, темнота”. І я сказав би, що мова цього солдата, і мова цього календаря, якого він як аргумент Павлову навів: — я, — каже, — у відривному календарі читав, що Бога нема, а ти все ще у церкву ходиш. Власне кажучи, це і є ота календарна, брошуркова, підручникова мова трафаретів, штампів, це є той спадок, який ми маємо і проти якого зараз висуваються люди віри, які хочуть відродити джерела.

### Костянтин Сіров

Словник Аверинцева справді іде проти течії трафаретних “брошурок” та псевдо-народних календарів. Він запрошує критично переглянути такі спрощені протиставлення як “прогрес/реакція” або “ліві/праві”. Він невтомно нагадує і попереджає про хибність спокуси примітивних протиставлень. Мовляв, якщо ти не лівий, то ти вже правий і нема чого вибирати, і навпаки. Йдеться не просто про третій вимір проблеми, річ у тім, що взагалі ця складність пов’язана із складною природою людини...

Перед цим семінаром “Словник Аверинцева як *альтернатива* словнику тоталітарному” я погортав роман Джорджа Орвела “1984 рік”. І зокрема фінальний розділ книги про новомову. Сьогодні, пан Скуратівський казав про те, що господарювання американської мови ніби підказує не говорити про “новомову”, а просто називати її за Орвелом newspeak.

Але ж не менш важливо згадати: в геніальній книзі “1984” все не закінчується 84-м роком, тому що, згідно з пророцтвом Орвела, тріумф новомови (newspeak) заплановано на 2050 рік, коли, звичайно, newspeak пануватиме над традиційною забутою мовою, яка пам’ятає про джерела, про ті дивно складні речі, про які не пишуть у календарі, газеті чи брошурі.

Що є властивим для слова ідеологічної мови?

По-перше, це для Орвела слово без пам'яті, це словник забуття, який не пам'ятає ані про Афіни, ані про Єрусалим, не кажучи вже про Київську Русь. Це слово, якому заперечено пам'ятати себе, саме в цьому полягає “мовна катастрофа”, і ми недалеко від її епіцентру... Нашу актуальну пам'ять переповнює цей нелюдський словник. Сьогодні ми розповідаємо дітям та посміхаємось – тому, як вони не розуміють анекдотів: що таке “Слава КПРС”? Чому КПРС – це новомова, адже і “слава” це також новомова? Подібне словосполучення повністю спотворює слово “слава”. Там уже нічого не лишається ні від слави Перікла в грецькому полісі, ні від біблійної слави Давида в Єрусалимі. Зрозуміло, коли Аверинцев нагадує про те, що мозаїка, золото Софії – це саме і є *слава*, то він руйнує ілюзії новомови. І просто відкриває віконце в абсолютно інший, реальний простір.

Інша характеристика цієї новомови – претензія на “останнє слово”, на своє споконвічне слово, якому не загрожує майбутнє. Ілюзія словника, контролюючого історію. Модель такого слова – Мавзолей, або монумент над Дніпром. Хибні претензії на вічну пам'ять та засоби містифікації справжньої мінливої історії. І знов-таки словник Аверинцева свідомо чинить опір першій і другій спокусі. Він спростовує надто спрощені схеми: “або-або”, “ліве-праве”, слово без пам'яті – слово міфологізоване. Свою інтелектуальну позицію він називає рефлексивним традиціоналізмом. Не “тільки рефлексія”, і не “тільки традиція”, не їх суміш, а розум, відкритий до невичерпних джерел. Коли йдеться про архіпелаг Аверинцева, про “еллінське” сузір'я острівців, то це також пов'язано з його класичним початком. І як його античні вчителі, він підіймає палець: “треба розрізняти”, робити дістинкції, невтомно відокремлювати, порівнювати та чинити опір зміщенню понять.

Таким чином, він допомагає нам звільнитися від того подвійного акценту, що є властивим для новомови. Перший акцент уже тут згадували, це акцент загрози насильства, те саме “не понял”, яке провокує фізіологічний страх. А другий акцент, – навпаки, така собі обіцянка ілюзії та мавзолейна омана ідеологічного безсмертя, вже після того, як налякали. Колективна ілюзія забуття про особисту смерть, яка нібито більше не торкається кожного, не стосується маленьких чи великих лєнінців, бо вони тепер “живеє *всех живых*”. Свою відповідь на цей подвійний акцент – загрози насильства і омани колективного безсмертя – Аверинцев тут у стінах Києво-Могилянської академії висловив дуже чітко. Відкриємо словник “Софія-Логос”:

“Безперечно, ми повинні – кожна людина має знати і щомиті пам’ятати, що вона помре. Але вона повинна також робити свою справу так, наче б виходила з хисткого припущення, що її життя триватиме. У певному сенсі вона повинна бути готсвою щосекунди піти, а в певному сенсі, що, можливо, найлегше, вона має істотно, серйозно, з якоюсь наївною впевненістю продовжувати справу. Я вважаю, що таким самим має бути наше ставлення до згаданих універсалій” (стор. 421).

### Андрій Мокроусов

Мені здається, коли ми говоримо про Словник Аверинцева, поперше, про його мову, по-друге, про мову тоталітаризму і про Аверинцева в контексті мови тоталітаризму – варто згадати, що у російському гуманітарному контексті Аверинцев існує у двох дуже важливих позиціях: і як класичний філолог, і взагалі, як постать гуманітарного суспільства. Аверинцев — Лосев, Аверинцев — Гаспаров. Мені здається, що з аналізу цих двох опозицій можуть впливати дуже корисні спостереження, які – сам не знаю, але просто пропоную подумати про них. І ще до цих двох опозицій належне додати – згори вийшов аналогічний ретроспективний Лосевський словник. А зовсім нещодавно, майже водночас із виходом “дух-і-літеровського” Аверинцевського словника, словник Гаспарова. Ці три книги, ці три постаті і ці три типи мислення і осмислення дійсності можуть поєднуватися в дуже цікавий лінгвістичний контекст. Дякую.

### Віктор Малахов

Спершу – коментар до того, що я уже чув сьогодні. У своїх спробах порозумітися Сергій Сергійович якось казав, що його збірка присвячена актуальним питанням політичного повсякдення, а коли його запитати один полюс він обстоює чи інший, що тоді існували на той час у Росії, то його в такій ситуації весь час тягне спитати: “А нет ли у вас чего-нибудь получше?”

Перед тим як говорити про “Словник” Аверинцева, я хотів би висловити загальніше зауваження. Гадаю, що всі сьогодні, так чи інакше, торкалися і Аверинцева, і того в якому контексті він пише. У Новаліса можна знайти думку про те, що будь-яке слово є, по суті, словом-закляттям, а той хто вживає слова, той викликає відповідних духів. Мені здається, що онтологія мови пов’язана не тільки із тим, що слово, як та Психея, обирає для себе улюблене тіло і в ньому живе, але і з тим, що слово, розмова, дискурс, speaking викликають із небуття

певну реальність. Можна говорити про людську культуру, людську історію, як відповідний набір, чи відповідний плин таких реальностей, які у всіх відношеннях пов'язані з людською мовою, становлять її онтологічний пласт. Мені здається, що Сергій Сергійович Аверинцев у цьому плані виказує дуже тонке розуміння ось цієї вимовливості і відповідальності людського висловлювання. Водночас, якщо ми говоримо про те, що слово в цьому сенсі тягне за собою певне буття, то зрозуміло, що тут може бути передусім буття, яке, так би мовити, постає за плечима кожного конкретного мовника і найбезпосередніших акцій нашого мовлення. І тому, можливо, при аналізі мови певної культури, зокрема й мови найтоталітарнішої доби, надзвичайно важливо те, що виходить за межі суто емпірико-прагматично-гуманістичного виміру мови, те що є в ній, даруйте, понад людиновимірним. Та привабливість, яка може переростати в історичну або культурну звагу, яка чатує на людей, вона ж і таїть у собі певні неповторні цінності. Саме через те, що для мене найцікавіше в аналізі мовної онтології, що виходить за межі її гуманітарної прагматики, то мені б не хотілося обмежуватися при тім рамками практично-гуманістичних її оцінок. Вона, як і будь-яка інша мова, очевидно, могла прижитися і прищепитися до людського буття і якое там існувати, тому що при всіх ідеологічних і всіляких там репресивних силах, все ж таки вона імплікувала неявну позитивну ціннісну перспективу. Що ж це був за ціннісний позитив, з яким ми жили, заради чого? Звичайно, це велика проблема ідеологічних, політичних, соціальних маніпуляцій з мовою. І це предмет окремих аналізів, що саме відбуваються в наших мас-медіа. І чи вже ми так остаточно подолали наслідки тоталітаризму. І очевидно, що мова розкриває для нас якоесь таке самоцільне буттєве тло, глибину, яка потребує якихось самостійних герменевтичних зусиль, а не тільки ідеологічних рефлексій. Усе ж таки мені здається, що будь-яке мовлення можна оцінювати за певними критеріями відповідності сталим чинникам людського буття. Коли ми кажемо про правдиву чи неправдиву мову, то за цим стоїть певна дуже суворая реальність. Або, скажімо, чи мова, якою ми користуємось, зорієнтована на повагу людської гідності, культивування якихось людських чеснот, чи ні? Ось те саме "не поняття", воно якраз демонструє нам, що в слово могла вкладатися зовсім неправдива, неприродна патетика і робила слово брехливим. Але, якщо це відбувалося без будь-якого врахування обставин, ніхто цього не сприймав серйозно, і всі розуміли, реальний стан речей. І в тому вже зневага до людей, які мають усе це вислуховувати. Крім того, ми

можемо говорити про те, якою мірою мова примітивізує старі екзистенційні цінності буття, а якою вона вивільнює їх і дозволяє висловитися нюансованості, неповторності, особистості людського існування. Мені здається, що до “Словника” Сергія Сергійовича Аверинцева все це має досить пряме відношення. Згадайте, як увійшла його мова у контекст 60–70-х років, де справді це було щось принципово нове. Можливо, воно не так впадало в око, порівняно з тодішнім гуманітарним лексиконом, таким самовитим і дуже яскравим словом того ж Олексія Федоровича Лосева. Там читаєш і відчуваєш — це зовсім інша мова, ніж у тих книжках із філософії, які ми тоді штудіювали.

Що ж характерно було для Сергія Сергійовича в цьому плані? Те саме почуття відповідальності за реальність, яку зумовлює слово, коли його вимовляє людина. В одній із його статей “Ответственность перед Целым” він, як людина, що пише, дуже чітко уявив собі усю свою відповідальність перед Цілим. А якщо говорити про всілякі новоязи і блатний жаргон – ну, це зовсім з іншого світу, але цікаво, що сам Аверинцев про це казав. У нього є стаття про Бахтіна, де він докоряв Бахтіну за те, що він у своїй відомій книжці про Франсуа Рабле так легітимує всілякі непристойності. Він висловлював припущення – що це було спробою Бахтіна відгородитися від бруталних моментів радянської дійсності.

Що ж до альтернативи, яка винесена в назву нашого сьогоднішнього семінару, то мені здається, що вона добра як дуалістична назва, яка провокує на роздуми. Але мабуть, краще говорити не про альтернативу тоталітарному мовленню, а про якісь тонші речі. Слово Аверинцева завжди було словом інтелігентним, не інтелігентським, це різні речі, а інтелігентним, націленим на пошук і виявлення певних органічних сенсів людського буття, на те, що могло б надати цьому буттю цінності і вартості. У цьому розумінні воно – завжди слово-пошук, слово-антена. Не дуже впевнений у самому собі, я згадую, дуже характерну для Аверинцева назву, “Спроби порозумітися”, так він назвав збірку своїх політичних нотаток. Це просто було знайомство із християнською культурою, її цінностями, її лексикою, її способами самовимовлювання, людського спілкування, порозуміння і таке інше. Звичайно, ті старі культури, що їх унаочнювало оприлюднювало аверинцевське слово, це, передусім, шари християнської, європейської культури, але не тільки так. Якщо ми звернемося до “Словника”, який щойно вийшов з друку, то побачимо, що там є статті з античної міфології, присвячені найрізноманітнішим духовним течіям Європи



за дві з половиною тисячі років, а до того ж – статті про певні екзистенційні моменти людського буття, як то любов і віра. Це є яскравим феноменом християнської культури у російському її засвоєнні та розумінні. Це все так. Але водночас і дуже гармонійний внутрішній прояв загального людського засвоєння духовних цінностей, як вони склалися у Європі протягом одного тисячоліття. Аверинцев, наскільки я помітив, любить отаке пояснення слова, що таке “современный”, “сучасний” — це те, що розвивається “со временем”, стає у часі собою. І мені здається, втішним є те, що твори Аверинцева засвідчують життєздатність ціннісного, духовного позитиву, який складається і формується у європейській культурі саме “со временем”, “з часом” і певна можливість бути ідентичним собі.

І останнє, якщо говорити про цю онтологію, яку можна певним чином окреслити або відчутти зі словом Аверинцева. Ця онтологія – є буттям людини як культурно-історичної і, водночас, духовної істоти. Звичайно, це і почесний для російської культури її феномен. Але ми не можемо зрозуміти Аверинцева, не враховуючи певні референції до полюсів культури, і які для нього позначені як Афіни і Єрусалим. Нагадаю, що це назва однієї з перших і захоплюючих студій Аверинцева, які на початку 70-х років читали буквально всі.

Можна просто побачити, як у людини з’являється можливість висловитися завдяки текстам Аверинцева. Які людські якості дістали тут свою вербальну кваліфікацію. Тут і сором, співчуття, і радість, і радісне піднесення, яке невіддільне від людських страждань і зростає з них.

Дуже складно характеризувати мову і словник Аверинцева але, на мій погляд, це не тільки одне з найзначніших явищ в гуманістиці останніх десятиліть, а й одне з найсвітліших.

### **Наталія Яковенко**

Я хочу повернутися до першого питання про характерні ознаки історичної доби та її ідеологію, виражені у мовленні. Я хочу запропонувати три тези. Про що йдеться? Щоб чіткіше висловитися, почну з Вавилонської вежі, тому, що саме тоді, як відомо, з’явилися ті самі 73 мови замість “общепонятного языка” Адама і Єви, й далі ті 73 мови множилися до невідомої кількості і прекрасно обслуговували соціум, і не було ніякої потреби в їхній якійсь інтернаціоналізації чи, точніше – артикуляції, адже поруч із ними існували “рівніші серед рівних” – мови, які вам нагадали (це не шевельовський, а загально-мовознавчий анекдот), які тоді мали армію і військовий флот і тому

стали не діалектами, а писемними мовами. Отже, до XIV століття ми маємо ситуацію відсутності внутрішнього конфлікту між мовами, тому що на нашій європейській щасливій ойкумені домінувало всього дві писемні мови (і всі із цим погоджувались) – латинська і староболгарська, яка потім раптом була піднесена до рівня церковнослов'янської. Але двері цього гармонійного дому в XIV столітті були уперше зруйновані. Гармонія упала, молоді варварські мови вдерлися в покої, куди їх раніше ніхто не пускав, бо вони, ці молоді мови, смерділи гноєм. У XIV столітті вони вважали, що їм теж пора стати писемними. Вони заговорили, їх записали, спершу це була найближча і найстарша дочка латини — італійська мова, далі найстарша дочка католицької церкви — французька мова, це теж сталося в XIV–XV століттях, а далі вже, як та перманентна революція, процес тривав і тривав аж до середини XVI століття, коли по-польськи стали розмовляти навіть поляки, до того міцно прив'язані до латини. Це не було з мовної точки зору прекрасно і відбувалося не надто гладенько. Якщо ми порівняємо двох видатних письменників-стилістів першої половини XVI століття, Еразма і Лютера, то побачимо найвишуканішу, найчудовішу латинь, рівну якій важко знайти — це латинь Еразма і досить примітивну німецьку мову Лютера. Але це був період зародження і до нього не може бути надмірних претензій. Так от те, що відбулося, ви, пане Вадиме, пояснюєте в такий спосіб (цитую майже дослівно) що національна мова (так вважаєте ви) мусить пробитися до своєї основи, подолавши давню, авторитетну мову. Мені важко уявити національну чи етнічну мову в образі такої пані, яка сама собою керує і сама вирішує, що їй на даний момент робити. І тут якраз ми підходимо до питання, що є ознаками історичної доби і що є комплексом причин чи ідей, які привели до зміни цих ознак. У XIV столітті відбувається те, що можна назвати першою революцією у мовному світі: вони записані. Ясна річ, що ними розмовляли й раніше, але ними почали писати. Чому це сталося? Тому, що національна мова себе усвідомила такою, що мусить пробитися до першооснови. Це певна метафізика, з якою мені важко погодитися. В XIV столітті згадана ситуація склалася з тої простої причини, що соціум уперше нагромадив культурний та ідеологічний досвід, який мусив реалізувати, а засобів, як йому здавалося, можливо, помилково, було мало. Еразм це доводить, тільки мало хто володів латиною так, як Еразм. Принаймні соціуму здавалося, що латинської мови для цього недостатньо, треба йому бачити свою рідну мову. І так відбулася перша мовна революція, яка спричинила масу інших

перманентних революцій. І якщо ми далі простежимо наступний досвід розгортання таких мов, то можемо знайти ще дві аналогічні мовні революції в цьому процесі. Друга мовна революція аналогічна попередній — це революція другої половини XVIII століття, коли під впливом ідеалів Просвітництва, тобто вже під впливом цілком сформованої ідеології через механізм школи із розрізнених, чудових національних мов, твориться одна найчудовіша, вона ж державна. Державна, вона і є завжди найкраща, ми самі це зараз знаємо. Твориться одна найкраща державна і на її шліфування, на її вдосконалення залучаються всі можливі і неможливі сили. І так відбувається аж до початку XX століття. Всі сили кинуті на те, щоб ця одна єдина державна, наша дорогоцінна французька, чи наша дорогоцінна російська, була найкраща, найдосконаліша, найточніша, найвиразніша, найемоційніша і всі-всі “най”, які тільки може вигадати фантазія. Натомість, на початку XX століття відбувається те, що передрік Хосе Ортега і Гассет: повстання мас, рішуча вульгаризація мови, відбувається рішуче приниження авторитетів культури. Відкидається все, що визнавалося самоцінним і високим естетикою кінця XVIII і всього XIX століття. В культуру приходить хам. Я не вкладаю в це слово той зміст, яке вкладають у трамваї, коли хтось когось ненароком штовхне, і той відповідь. Певний такий абстракт: в культуру і в мову приходить хам, йому зручно говорити його хамською мовою, яка відкидає гармонійність, авторитети і всі попередні досягнення. Звідси впливає катастрофа російської мови, на це накладаються супутні причини, зокрема й тоталітарні ідеології, антиестетичні течії в культурі і таке інше. Але погодьтеся, що це явища одного порядку і це не є проблемою тільки російської мови, тому що ті п'ять слів, якими послуговуються герої американських фільмів на наших екранах — це явище тотожне. Американська англійська мова знає доволі вишукані форми, але герої на екрані послуговуються п'ятьма словами, з яких три нецензурні. Я згодна з колегою-політологом, — не демагогія була обернена, а взагалі не було демагогії як такої. Демагогія послуговувалася словником хама, який не знав, не хотів знати риторики, і принципово відкидав риторичку (тобто гармонійну мову, як таку). І що відбувається на цьому деструктивно-антиестетичному тлі? Звичайно, що існують острівці інтелігентів-інтелектуалів, звичайно, що їм душно, тісно, гидко і неприємно бути в морі хамів і в морі їхньої хамської мови, і ці інтелектуали творять свою нову мову. І в цьому випадку феномен словника новомови Аверинцева не є феноменом. Це один із острівців. Я такі острівці

класифікувала б як реакцію соціуму. Тільки не всього соціуму як це відбувалося в XIV столітті, а як реакцію певних соціальних груп на існуючу вульгарність, намагання протиставити свій словотвір існуючій мові, вкладаючи в поняття мови весь комплекс комунікативних засобів, протиставити мові хама свою власну, інтелектуальну, очевидно, почасти герметичну мову. І це є не що інше, як спосіб опору режимові тоді, коли інших засобів не існує, або я не можу, чи боюся їх застосувати. Це своєрідна реакція на режим, протиставлення себе режимові. І таких острівців у різних сферах інтелектуальної діяльності і на різних точках нашої колишньої “необъятной родини” можна, очевидно, знайти багато, а не тільки у словнику Аверинцева.

Словник Аверинцева – це справді архіпелаг. Якщо архіпелагом називати зібрання острівців, то можна говорити про архіпелаг оцієї герметичної новомови інтелектуалів, протиставленій мові хамів.

### Тетяна Чайка

У мене малесеньке алаверди до тих проблем, які сьогодні були поставлені, але з точки зору вислову Гайдеггера, який мене вразив давно і на все життя. Він сказав: мова — це дім буття. І я насмілюся трошечки поексплуатувати цей образ дому, і з того обрїю сказати, що коли ми кажемо чи то про зародження національної мови, чи то про її певний стан, скажімо, в тоталітарному суспільстві, то ми повинні враховувати оцю структуру дому, яка дуже багатоманітна. У домі є передpokій, вітальні, приміщення різного призначення, спальні, і є своя кухня. Так само і з мовою. Вона є такою ж багатовимірною. Справді, це загадка, що так пізно ми формували свій дім. Може, саме тому, що була це ситуація, коли людина живе по чужих квартирах, і їй дуже важко в цих умовах створити свою власну оселю.

Що ж до стану мови в тоталітарному суспільстві, ви дуже добре знаєте, що на зміну нормальному дому в такий час з’являються так звані комунальні квартири, і цей образ для мови мені здається дуже влучним. Справді, ота мова, де по-перше всі кімнати “змішані” в одну і є кухні, де триває основне суспільне життя, і є приміщення, де розмовляють пошепки, проте люди знають, що ці стіни мають вуха, це дуже добре віддзеркалено в нашій мові. Тепер дітям і не поясниш що це таке... Коли їм говориш “партія”, вони питають: “Яка?” А для радянської людини це було зрозуміло як комунальна квартира. А діти питають: “А що це таке?”

І можна багато наводити таких прикладів. Про розмови в комунальній кухні, де є дядя Ваня, який все чує і все передасть куди слід. Про те, що

“ми з тобою комуністи”. Чи такий кумедний вислів, який лишився і зараз: виходить державний діяч на трибуну і перед великим залом він, після банальних речей, раптом каже: “Скажемо відверто”. Тобто, потягло на “раптову відвертість”, як на щось таке, що зовсім було неможливим. Це справді такі мовні штампи, які цілком симптоматичні, і цей перехід у мові відбувався так, як перехід від комунальної квартири до “хрущоб” і далі. Це теж можна простежити в нашій мові. І ось цим я із цією парадигмою дому хочу повернутися до словника Сергія Сергійовича Аверинцева і сказати: що його дім? Це храм? Це не храм. Але це та оселя, дім його мови, в якій високо і осяйно, і затишно по-людському, дім його мови — це світлиця. І, як у будь якого інтелегентному домі немає великої різниці між вітальною (якщо тільки це не купецька оселя, а справді помешкання інтелегента) та іншими кімнатами. Там завжди є природність буття. Отак і мова Сергія Сергійовича, як і він сам, є глибоко природні. Воно може бути доволі високим за змістом, але за формою і за комунікативністю воно цілком природне і невимушене. Тут я згадую, з твору Екзюпері: льотчик-мільйонер одружився з дівчиною аристократичного роду, і от він хоче їй щось подарувати, щось новомодне і дуже престижне, а вона, аристократка, звикла до тих речей, серед яких народилася, до того дивана і комода, яким було 200–300 чи 400 років, і вона не розуміє як це можна кожні 2 місяці міняти меблі. Так і Сергій Сергійович Аверинцев, я думаю, не зовсім розуміє оці мовні “новізми”. І тому я не зовсім згодна з тим, що його мова — це витвір нової мови. Це не є витвір нової мови, це природна, інтелектуальна, інтелегентна мова, до якої ці поняття нової чи не нової не мають жодного відношення. Там просто інший вимір.

Якщо, кажучи про нашу мову, наш дім можна зараз назвати новобудовою, побажала б нам усім, щоб оселя наша була хоч трохи схожою на оцей осяяний, теплий, високий дім мови Сергія Аверинцева. Дякую.

### Юрії Макаров

У мене одне зауваження, щодо жанру цього твору, книжки, про яку ми сьогодні говоримо. Я хотів би віддати належне її упорядникам, а також ініціаторам цього заходу саме за те, що вони знайшли цю щасливу ідею видати її як словник. На відміну від пані Наталі мені здається, що якраз словник — це та досить продуктивна на сьогодні модель існування тексту, як альтернатива брошурі чи відривному календарю, про який згадував пан Євген. І тут є два аспекти: граматичний і прагматичний. Для текстів новітньої доби, які мають

бути пристосовані до процедури комп'ютерного зберігання і власне, читання з комп'ютера, і які можуть бути побудовані як гіпертекст, вся ця схема словника, на мій погляд, принаймні здається продуктивнішою, ніж та класична, звична для нас конструкція ієрархічної побудови тексту великими шматками. Це фрагменти, які перетинаються між собою, і набагато більші і, знов-таки набагато, продуктивніші, ніж той ієрархічний виклад класичного тексту, який існує уже кілька тисяч років. Це з точки зору граматики. Із точки зору прагматики ми можемо подивитися на вибір книжок на Петрівці, який віддзеркалює дуже добре нашу ситуацію. Він значно відрізняється від вибору в якійсь нью-йоркській чи паризькій книгарні, де такої кількості словників, очевидно, немає, але у нас вони є, і, очевидно, що попит на них теж існує. Можна гадати, з чим це пов'язано, чи це ситуація неопітства і це *tabula rasa*, яку треба заповнювати, чи залучення нових агентів до цього діалогу, або просто вся попередня доба настільки скомпрометувала вживання тих чи тих лексем, що треба відновити і прийти до джерел. І не тільки на книжковому ринку. Я не хочу говорити про CD-ROM-и, тому що зазвичай, якщо це не оригінальні, а перекладні зразки, то зараз це такий рідкісний звір, що я його майже не тримав у руках. Щодо російських перекладних CD-ROM-ів, то вони просто зроблені "кривими руками". Постійно з'являються ці нові словники, останній для мене був великим сюрпризом, в індексі "Словарь культуры" – словника Вадима Руднева.

Наостанок я хочу сказати, що, оскільки, все ж таки, ми говоримо про словник, написаний російською мовою, і, оскільки, російська мова весь час залишається для нас ресурсом запозичення або впливу, то мені дуже приємно відзначити, що словник Аверинцева до певної міри морально реабілітує цей ресурс, який останнім часом постачає нам зовсім інші вислови на зразок "мочить в сортире". Із цієї точки зору це є, все ж таки, гідна противага тому потоку останнього newspeak'a, який насувається на нас відомо з яких джерел.

### Володимир Кулик

Мій виступ почав зріти в моїй голові, коли я почув репліку пана Сверстюка про Огієнка, який обернувся Макаренком. Але добре, що я можу говорити вже після пані Наталі Яковенко, яка легітимізувала тут право говорити не тільки про Аверинцева. І друге – про "український випадок".

Я не аналізуватиму причини — "чому ми так запізналися". Для мене це доконаний факт. Можна порефлексувати про способи

“продовження оранки” за цих обставин. Дивним чином, так вплинула на нас парадигма мислення, світосприйняття Аверинцева, що хоч ми тут усі достатньо державники, аби не погодитися на шлях, запропонований Андрієм Мокроусовим (тобто розглядати Аверинцева в суто російському контексті: Аверинцев між Лосєвим і Гаспаровим). З іншого боку, ми нічого не говоримо, навіть у сенсі тоталітарного словника і подолання тоталітарного словника, про ту особливість українського подолання тоталітаризму, яка пов’язана з російським обличчям тоталітаризму. Це дуже складна ситуація за умов того, що ми зараз не маємо так багато вибору – чи утверджувати українську мову як дім буття, чи використовувати мову в PR-технологіях. Здобуття незалежності, здобуття держави, здобуття інститутів держави приречло нас на стрибкоподібне розширення сфери вжитку української мови. Українською мовою говорять не тільки ті, для кого вона “дім буття”. Ми маємо враховувати, миритися, жити з тим фактом, що ця мова більше може бути розвинута завдяки перекладу українською отих от слів із голівудських фільмів, а не рефлексіям на слова, якими послуговуються Аверинцев чи Гайдегер.

Розбудова держави поставила питання: що брати з нашого минулого, як відповісти на виклик запізнення, коли ми не маємо часу, щоб утверджувати гуманістичні стандарти нашої нації. Ми не мали змоги утвердити такий досконалий термінологічний словник, а потім спокійно і гуманістично впроваджувати його в усі сфери суспільства. Пізно. Це треба робити одночасно. Ця дилема одночасності обертається для мови особливо загрозливими тенденціями. І нас примусили вибирати собі з органів державницького імперативу героїв, і там, природньо, опинялися послідовні, незламні і однолінійні, як казав Андрухович, прямі, як одна звивина, герої. І таким чином прагнення мови “як дому буття” несподівано обертається прагненням заграбованого дому. Тобто не випадково, що Олену Телігу легше було сприйняти і легітимізувати в назвах вулиць, ніж Петлюру, не випадково, що Іван Драч каже десь у вчорашньому інтерв’ю, що перше, що його вразило в кабінеті, в який він прийшов, це брак прапора і портрета президента. Ось такий дім буття з портретом президента. Тобто, що за цих умов робити?

*Репліка: Це за смаком.*

Питання в тім, чи вільні ми у виборі цього смаку, питання в тому, що ми можемо робити за умов, коли мова утверджується як мова президентських виступів, інтерв’ю на тему, як парламент відірвався від народу, і технологій у вигляді хіт-парадів. Можна утверджувати

мову як той острівець, архіпелаг, архіпелаг фаховий, архіпелаг регіональний. Ми не пускаємо хама, ми собі існуємо, ми бережемо ту українську мову, як берегли латину гуманісти, які бачили наступ варварських мов. Це, може, не так бездержавність завинила в нашому запізненні, а природне спочивання нашої еліти в церковно-слов'янщині, латині, грецькій водночас. Чи можемо ми утверджувати свій словник, свій світ і свій дім відокремлено від наступу хама, у вигляді держави і демократії? Що можемо робити в такому разі?

Я думаю, треба бути у змозі “відтоталітаризувати” мову високого словника, яка б була гідна словника Аверинцева.

### Вадим Скуратівський

Зрозуміло, куди ж втечеш от тієї самої топології. А от, принаймні, не треба її і багато. А вслід за тим, перепрошую, результат. Пані Наталя говорила про хама у ХХ столітті. Ішов я вночі Парижем і назустріч мені ідуть молоді хами. Ну хами, що ж тут поробиш? І раптом один з них до мене наблизився (а я вже злякався), і каже: “Життя важке, мсьє, чи не так?..” і йде далі. І все. Тобто майже цитата із Паскаля. Ситуація неможлива на інших лінгвістичних ділянках сучасного світу. Та не Париж, а французька глуха провінція і 16-річний хлопчик Рембо на схилку 60-х позаминулого століття раптом пише найкращі французькі вірші. Ось у режимі отієї самої французької мови, яка розпочинається навіть не з XIV, зрозуміло, століття, а десь із святої Євлалії. У нас, на превеликий жаль, не було отаких конвенцій, отаких умов для нашого з вами мовного становлення. І це справді величезна проблема. Але не треба перетворювати її на загадку. Йдеться не тільки про інтриги міністрів внутрішніх справ, а і про якусь граничну конкретику. Пані Наталя дуже точно сказала про українську мову: під кінець XVIII століття чомусь все ж таки залишається тут патронат церковно-слов'янської мови. Але він уже не був тотальним! Уже з'являється “Богогласник”, у якому релігійний поет Достоевський, дід Федора Михайловича пише українською, власне, простою мовою, свою релігійну лірику, і то – надзвичайно високого гатунку. А от вслід за тим треба було зробити так історії, щоб залишився син того самого священника, Михайло Достоевський. А він втік до Росії, потім хотів повернутися до батька, але не зміг. А вже для Достоевського-онука ця проблема взагалі не існувала. Патологія, яка триває аж до нашого часу. Тут говорили про того самого “джентрі” Котляревського – масон. Який масон? Що за хронологічні “переверзії” добродія Андруховича? Основний корпус “Енеїди” був написаний Котляревським ще до того,



як він став масоном. Ну що було, то було. Але услід за тим, приміром, Срезневський приїджає в гості в 30-х роках до Котляревського, починає з ним розмову російською мовою. Він хоче заговорити з ним українською, і – не зважається. І Котляревський очевидно теж хоче, і теж не зважається. Три години вони розмовляють і тільки на четвертій годині заговорили українською мовою. Саме ота патологія. Тут, звичайно, можна говорити про державне хамство скільки завгодно. Але, ось він щасливий шанс української мови у XVIII столітті: імператор Йосиф вирішив перевести діловодство у Віденській імперії рутенською мовою, власне, галицьким діалектом української мови. Ну, що ж – не вийшло. Інші етноси стали на шляху до цих самих його зусиль. Із другого боку, ми можемо знайти десятки інших сюжетів. Тут пан Василь нагадував про лінгвістичну ситуацію 20-х років, про те, як академіки сперечалися довкола часточки “ся”, доки вони сперечалися, прийшло ГПУ і все вирішило. Розумієте, ми почали вирішення цієї проблеми після 1991 року, і в цьому сенсі ми є модельним явищем для всього світу всіх без винятку національних мов. Там теж було скільки завгодно патологій, і водночас ті національні історії, ту патологію все ж таки намагалися так чи інакше подолати. І проблема, шановні колеги, тільки одна. У цій ситуації, ці нескінченні історичні бар’єри у тисячах і мільярдах їхніх історичних жанрів треба прибрати з річища нормального мовного розвитку. Віктор Аронович подав просто чудесне українське слово, яке я раніше не чув – “мовляне” – ну хоч Хлебникову подаруй це саме слово! А з іншого боку, бачите, був колись один такий російський (високого класу) філолог Трубачов, який з Андрієм Олександровичем Білецьким розмовляв українською мовою. Це було десь у середині 60-х, і це була рідкість. Він добре володів українською, яку вивчив у Москві (це, по-моєму, був єдиний випадок на всю імперію). А вслід за тим, усе ж таки, він безперестанку вживав слово “гадість”, говорив “гадість, гадість”. І коли закінчилася розмова, я кажу Андрію Олександровичу Білецькому:

— Йому треба сказати, що нема такого слова в українській мові.

— Хай залишається, — сказав Андрій Олександрович, — хай залишається.

Так от, є з одного боку “мовлянин”, а з другого боку є “гадість”. І оці самі два начала світу вступають у безперестанний конфлікт одне з одним. Ну що залишається “мовлянину”? Продовжувати відповідним чином свої онтологічні операції.

І водночас я хочу ще раз підкреслити плінний характер мови. Найголовніше, що цей процес ще не зупинився. Кафедра Аверинцева,

ще студента Аверинцева, студента класичної філології початку 1960-х років. Сидить професор Оболенський і його питають:

— Вы говорили, что современный студент совершенно не похож на предыдущего?

— Не похож, не похож.

— А почему?

— Современные студенты совершенно не занимаются политикой.

— А что вы понимаете под словом “политика”?

(Професор, власне – уже академік!)

— Как что? Политика – это ниспровержение существующего строя.

Ну що ж, в дусі XIX російського століття все це дуже точно, але на той час, бачите, і політика була іншою, і мова була іншою. І тече, і тече мова. Що залишається? Залишається все робити для того, щоб було більш-менш нормальне річище цієї самої мови. А інакше буде те, що буде з італійською мовою, яку ви, пані Наталю, згадали як контраргумент. Але, перепрошую, були і блискучі італійські письменники, починаючи з Данте до XIX століття. А хто їх чув? Ота сама італійська маса, вона їх не чула. Як історик у вас нагадує, наприкінці XVIII століття темна селянська маса пішла на ліберально-демократичний Неаполь, окупований французами. Звернулися італійські адвокати до тієї самої маси зі словами про рівність, свободу і так далі. Італійськими словами, зрозуміло. І не зрозуміла їх маса. І вирізала їх. І коли ж навчився масовий італієць італійської мови? У 1860-х роках, коли пішов до італійського війська. Нічого з ним не поробиш, з тим хамом, який зветься державою, треба спілкуватися, і власне, це один із інструментів становлення цієї самої мови. Про це, шановне товариство, можна говорити дуже багато. Але я вам запропоную одного віршика. Є такий поет Ліпкін, блискучий перекладач із багатьох мов так званих “народів СРСР”. Близько 1951 року він написав твір, який був опублікований лише на початку 90-х років. Написав його у Молдавії:

Степь молчит, приближаясь к ночлегу,  
Загоняя закат за курган,  
И тяжёлую тащит телегу  
Ломовая латынь молдаван.

Слышишь медных глаголов дрожанье?  
Это римские речи звучат.  
Сотворили-то их каторжане,  
А не гордый и грозный сенат.

Отгремел, отблистал Капитолий,  
И не стало небесных святынь,  
Только ветер Днестровских раздолий  
Ломовую гоняет латынь.

Точно так же блатная музыка.  
Со словесной порвав чистотой,  
Сочиняется вольно и дико  
В стане варваров за Воркутой.

За последнюю ложку баланды,  
За окурок от чьих-то щедрот  
Представителям каторжной банды  
Политический что-то поёт.

Что мы знаем, поющие в бездне  
О грядущем своём далеке.  
Будут изданы речи и песни  
На когда-то блатном языке!

Ах, Господь, я прочёл твою книгу,  
Оттого мне недаром дано  
На рассвете доест мамалыгу  
И допить молодое вино.

Ну цієї книги ми ще не прочитали, але читати її належить саме в такому напрямі.

### Костянтин Сігов

Після Скуратівського має бути велика пауза, особливо після віршів. Я думаю, що важливо для нас тут пам'ятати, що йдеться про живу справу, не про перевидання якогось допотопного словника. "Словник", власне, уже частково є на сайті "Дух і літера" в Інтернеті, і далі він буде дороблятися. Ми запросили Сергія Сергійовича доповнювати словник, щоб він зростав. "Дух і Літера" дбає про перевидання книги та доповнення статей.

На відміну від Французької Академії, у нас опікуються словом не академії, а такі окремі дивовижні академіки як Аверинцев чи знов-таки кожен з мовлян. Давня мудрість каже: дбати про мову це

перекладати. Всі, хто звертав увагу на розділ перекладів бібліографії Аверинцева, могли бачити дивовижний обсяг перекладацької праці, яка й будує гостинність власної мови, приймає інші мови. Таким чином філологи чинили Опір ізоляціонізму кордонів суспільства і кордонів мовних. Досвід такого Опору зближує, наприклад, методологію Аверинцева та Чижевського. Праці Чижевського також певною мірою ілюструє метафора Архіпелага. Цікаво було б послідовно порівняти праці і методи цих двох Майстрів, їхні точки зору, їхній дар бачити конкретну деталь, подію, постать у безмежній історичній перспективі, на перехресті традицій та стилів мислення... Гарна тема для магістерської роботи чи дисертації. І непогана школа висвітлення і прояснення вічно нових слів нашого словника.

Наразі сподіваймося, що незабаром знову приїде до Києва Сергій Сергійович і діалог з Аверинцевим буде продовжено.

## ПІСЛЯ КОМУНІЗМУ. ЗУСТРІЧ ІЗ АДАМОМ МІХНІКОМ.

Костянтин Сігов, директор Центру європейських досліджень Києво-Могилянської академії.

Я дуже радий привітати Адама Міхніка в Києво-Могилянській академії. Коли на форумах в Україні чи за кордоном йдеться про Києво-Могилянську академію, то завжди кажуть: «Просвіта просунулася на схід і після Краківської академії виникла у світі Києво-Могилянська академія». Думаю, дуже важливо, щоб саме тут продовжилася бесіда з Адамом Міхніком, яку ми започаткували в Женевському університеті, коли професор Роман Шпорлюк розповідав нам про століття стосунків між Україною і Польщею, а Адам Міхнік констатував: «Уперше в історії між Україною і Польщею немає проблем».

Я не розповідатиму «від Адама» про славу Києво-Могилянської академії. Президент її, Вячеслав Брюховецький, просив привітати нашого гостя, а ми, записавши цю бесіду, надрукуємо її в аналах академії – часописі «Дух і літера».

### Адам Міхнік

Я розумію українську мову, бо чув її ще дитиною. Мій батько народився у Львові, й він із матір'ю, коли не хотіли, аби я розумів, про що вони між собою розмовляють, переходили на німецьку чи на українську. Розмовляти мені важко, але розумію майже все.

У Києві не був 11 років. Коли я приїхав до вас на І-ий з'їзд Руху, там сиділи разом Горинь, Чорновіл, Кравчук, Лук'яненко, Драч. А я не міг нічого втямити... І коли мені дали слово, то я згадав батькові слова – він був членом ЦК КПЗУ, а під час розколу партії пішов проти «шумськістів»: «Це була найбільша помилка в моєму житті. І тобі треба підтримувати українців повсякчас». Так я і чиню.

### Леонід Фінберг

Дякую. Колеги, я розумію, що всім нам приємно буде послухати А. Міхніка. А зараз спробуємо у традиціях наших кращих семінарів сформулювати питання, певним чином спрямувати бесіду. Адам запропонував тему: «Осмилення останнього десятиліття в Східній та Центральній Європі». Нагадаю, що, може, один із наших найпровальніших семінарів Лисяка-Рудницького був присвячений саме їй.

Ми нині збагнули, що дуже важко зрозуміти те, що відбулося за цей час, не будемо зараз цього торкатись. Але, якщо Адам захоче виступити із цього приводу, то ми із задоволенням послухаємо його.

### Адам Міхнік

Пам'ятаю день (точніше ніч), коли було проголошено незалежність України, до мене зателефонував тодішній прем'єр-міністр Кшиштоф Білецький і запитав: чи реальною є незалежність України? Я відповів: «Не знаю. Але якщо так, то ми тоді повинні бути першими, хто її визнає, – інакше навіщо ми всі були свого часу в Солідарності?».

На Женевській конференції, за участю Жоржа Ніва і багатьох росіян (зокрема О. Архангельського, М. Чудакової), я, поляк, був останньою ланкою в цьому ланцюгу. Ні поляки, ні росіяни тоді взагалі не вірили у можливість незалежності України. А першим у неї повірив польський радикал Домбровський, який загинув у часи Паризької комуні. Сьогодні стосунки між Польщею і Україною такі приязні, якими вони ще не були за весь період історії.

Серед польських еліт у цьому питанні існує консенсус. Усі переконані, що потрібно зробити все, аби стосунки з Україною були якнайкращими.

А для початку – запитання, для порівняння з польськими проблемами. Я не раз чув від своїх друзів, що в Україні немає українських комуністів – а ті, які є, – або так звані радянські, або російські комуністи. Адже в Польщі з комуністами відбулося справжнє диво: вони обрали собі лідером президента Квасневського і пережили справжню еволюцію. Навіть якщо в багатьох із них лишається “апаратне мислення”, то, водночас, вони є щирими прихильниками ринкових реформ, демократичного парламентаризму, а також підтримують необхідність добросусідських стосунків із найближчими сусідами, зваженої політики щодо національних меншин, зокрема – українців. А у президента Квасневського взагалі у цьому – пунктик!

### Мирослав Попович

Підкреслю, що у нас існує ситуація, яку не зрозуміють ні в Польщі, ні в жодній західній країні – хіба що серед націй колишньої Австро-Угорської імперії (крім поляків).

Україна не розвивалася в одному просторі, навіть суто географічно. Для демократії українських лібералів було немислиме звільнення від деспотизму лише в рамках України. Для Вернадського, Василенка, чи

когось із діячів 18 року доля України в сенсі її демократії вирішувалась у Петербурзі. Власне національний рух був зосереджений тут, в Україні.

Стосовно українських комуністів, то я чимало слухав їх. Українські комуністи можуть бути демонстративно російськоорієнтовані, але Гуренко вголос цього не скаже, а Мороз (він не комуніст, а застряг десь на півдорозі між соціал-демократією і комунізмом) – і поготів. Так само як Грач із Криму не зізнається, що він за московську орієнтацію, бо для його електорату цього питання не існує. І Мороз не скаже привселюдно: «Я за самостійну Україну». Якщо ж він це скаже, то це означатиме, що він порвав із комуністами, і це буде інший електорат. Он позавчора в Донецьку із червоними прапорами, ті дядьки і бабці, які кричали – ми хочемо державної російської мови! – та вони плювати хотіли на ту російську мову! Вони не за Москву, вони просто не приймають цього режиму.

Висновок звідси такий: Україна розширюється на різні політичні простори.

### **Михайло Кірсенко**

Є відмінність між українською компартією і компартією України. Українська компартія була розстріляна на рубежі 20-х — 30-х років. Компартія України існувала та існує й досі як територіальна структура КПРС, попри те, що КПРС уже немає.

### **Вадим Скуратівський**

Я був свідком того, як виступав український комуністичний лідер, а поряд зі мною стояв представник партії Зюганова. І зюгановець мовив, наче звертаючись до всіх: «От сволота, хоче стати при Зюганові секретарем Київського обкому партії».

### **Михайло Погребінський**

Комуністи не є впливовою політичною силою, хоч і мають найбільший електорат. Із часом і їхній електорат зменшується. Стосунки з Росією, насправді, дуже складні і неоднорідні серед самих комуністів. Зіграти чисто проросійську карту навіть усередині комуністичної української партії неможливо. Це означає, що не може стати лідером комуністичної партії України за сьогоднішніх обставин людина, яка скаже, що ми повинні поступитися суверенітетом. Це навіть серед комуністичного загалу вже неможливо.

## Репліка

Українські комуністи з комуністичного руху пішли і до комуністичної партії України не належать. Вони стали соціалістами, пішли в ліберали, демократи і таке інше...

## Адам Міхнік

Проблема самоідентифікації властива і польським елітам. Зараз і ліві сили не є лівими, і праві не є правими, і навіть центристи не є центром...

Ось ми стоїмо напередодні президентських виборів, і, згідно з опитуваннями, президент Квасневський має 60% підтримки. Це можна було б зрозуміти, якби подібне діялося в Казахстані. Але в Польщі...

Отже, ми маємо приклад повного заміщення суспільної свідомості. Нещодавно я опублікував у газеті два фрагменти: один із книжки лідера виборчої фракції «Солідарність», інший – Квасневського, обидва стосуються польської опозиції. Перший із авторів пише, що в КОРі (комітет оборони робітників), який тоді був стрижнем дисидентського руху, переважали масони, троцькісти і взагалі невідомо хто. А насправді існувала інша опозиція, католицька, національна, але про неї ніхто не знав. (Але якщо ніхто не знав, очевидно, її не було?) І водночас, Квасневський запевняє, що КОР-івці врятували честь і гідність Польщі. І це пише посткомуніст! Ну, просто якась божевільня...

Якщо сьогодні запитати що таке польські ліві, це, фактично, нічого не означатиме. Бо найлівішу програму, тобто спротиву приватизації, опору ринковим реформам, висунула селянська партія, так звана ПСМ. А водночас їх усіх можна купити за півлітра горілки.

Отже, наразі в політичному житті Польщі практично є два блоки. Один із них – «Солідарність», що називає сама себе правою. І другий — блок посткомуністичних сил. Насправді це тільки коаліція різних партій, і в кожній із цих двох коаліцій є абсолютно різні між собою сили, так, наприклад, лівий блок має такого ліберального лідера як Квасневський, але, водночас, – і советських комуністів, які найкраще проявили себе під час кризи в Косово, і теж мають відвертих фашистів у своїх рядах. І це ж стосується так званого правоцентристського блоку виборчої фракції «Солідарність... А між ними посередині – «Унія свободи» – остання з формацій, яка ще має опозиційне коріння і намагається поєднувати демократичний етос і раціонально-економічну політику. Коли я думаю, чому вона нині програє, чому



втрачає свій вплив, то приходжу до висновку: тому що дозволила зашантажувати себе антикомуністичною риторикою.

Отже, у мене до вас два запитання. Перше: чи мають сенс в Україні такі поняття як «ліві» і «праві». І друге: яким є основний конфліктний пункт українських дискусій?

### Леонід Фінберг

Я хочу запропонувати і тобі, Адаме, і всім присутнім не суто політологічний діалог, бо в ньому ми мало що зрозуміємо. Тут зібралися історики, філософи, політологи, соціологи, кожен з яких має свій кут зору на ситуацію в Україні. Ти хочеш це зрозуміти, ми теж хочемо це зрозуміти. Краще надати кожному із присутніх (за бажанням) 5 хвилин для висвітлення власного бачення домінуючих проблем і причин того, що відбувається в Україні. А потім ти прокоментуєш, і ми разом із тобою. Якщо із цим погоджено, тоді обличимо проблеми комуністів, яких фактично не існує. Буде ще багато важливих питань, але я хотів би, щоб був і історичний, і геополітичний контекст, будь-який, що запропонують присутні.

### Олександр Пасхавер

Чому ви саме через партійні структури хочете зрозуміти Україну? Справді ключова суперечність — це ставлення до Росії. Тут є два дуже важливих моменти. Перший: кожен третій в Україні має близьких родичів у Росії. А в південних і в східних областях це – дві третини населення. А другий фактор такий: за якістю життя росіяни живуть краще, ніж українці, може, й не набагато, а за рівнем — таки краще. Як економіст, можу сказати: якщо ця різниця зростатиме, то дедалі менше людей захищатимуть власну незалежність. І тому моя теза така: українці не довели собі, що вони можуть бути незалежними як нація. Це питання є проблематичним.

### Олександр Кривенко

Думаю, те, про що говорив наш гість, засвідчує: партійна система громадсько-політичного державного життя – це вже учорашній день, бо ні назва, ні соціальне опертя не означають, не характеризують структуру і не означають її впливовості. І це є демократичною традицією, бо в Штатах, мабуть, теж нічого не означає чи ти республіканець, чи демократ. У постінформаційному суспільстві повертаються до середньовічних стандартів: закритих товариств, лобістських груп. І те, що ми чіпляємось в Україні за партійні

структури, не наближає нас ні до Царства Божого, ні до вирішення наших проблем. А як діяти за іншими технологіями у нас ще не знають, і таке враження, що не особливо і задумуються; система так званих олігархів є інстинктивним виходом із ситуації, який теж не гарантує чітких правил гри (нам засвідчує це приклад Росії).

### Юрій Макаров

Я не певен, що це нове середньовіччя — наше майбутнє. Усе ж таки політичні партії, так чи інакше, принаймні в громадській думці допомагають структурувати якісь політичні напрямки. Але хочу констатувати відрив ідеології, як такої, від політичного руху, як такого. Тут присутні люди, які набагато краще знаються на українському політичному житті і вони можуть засвідчити, що нова парламентська партія спочатку з'являється, виходячи із суто економічних інтересів, доступності дорозподілу тих рештків національного багатства, які ще не встигли вкрасти попередні політики. А потім вони вже винаймають собі журналістів, політологів, які формулюють їхню ідеологічну платформу. Цей процес має до певної міри езотеричний характер: тобто, всередині формулюються якісь там політико-ідеологічні настанови, потім, коли ці неофіти виходять на вибори, то на перший план виступають суто виборчі технології, а політичне забарвлення («праві», «ліві») перетворюється на функцію відхаризматика того чи іншого лідера, успішності цих технологій, наявності грошей на політичну боротьбу. І я не певен, що політичні гасла пана Мороза чи пана Ткаченка на останніх виборах мали більше значення, ніж те, скільки та чи інша політична команда могла дати конкретному виборцю кілограмів гречки, ковбаси, пляшок горілки, аби завоювати його прихильність. А та ідеологічна боротьба, яку ми фіксуємо в засобах масової інформації, носить, до певної міри, віртуальний характер. І коли комуністи після останнього розподілу влади в парламенті продемонстрували свій інтерес до того, аби прилучитися до цієї годівниці, то всі зацікавлені переконалися, що ідеологія сьогодні не вирішує долі жодного політичного руху.

Мені здається, що, сформувавшись на корпоративному рівні, еліти вирішили домовлятися між собою, не звертаючи уваги на те, що відбувається на решті простору із рештою народу.

Суспільство, у свою чергу, з'ясувало, що їй мало цікаві процеси, які нуртують у тих високих сферах. І кожна група намагається виживати так, як може. Це стосується і національного, і регіональних рівнів. Тільки, може, оскільки на останньому рівні це все помітніше, то воно відбувається в карикатурніших формах.

**Олександр Пасхавер**

Україна, як і всі країни Східної Європи, природньо, проходить процес трансформації, але стартові соціальні умови в Україні гірші, ніж у них, бо це відбувається за складніших умов. Водночас вона повинна нарощувати еліту як етнос, котрий не мав державності. Ось ця одночасність і не типова для інших країн. І наявність низьких стартових умов пояснює чимало особливостей українського розвитку, а якщо це поєднання деструктивних і конструктивних змін, то перші поки що переважають. Та я хотів би відрадити усіх, хто спостерігає за Україною, від визначення її як нездалого учня. Всі експерти, котрих я знаю, нею не задоволені. Питають: “Ну, чому ж ви розвиваєтеся гірше, ніж Польща? Гірше, ніж Естонія?”

**Адам Міхнік**

Та краще, ніж Білорусь...

**Олександр Пасхавер**

Ні, не краще, та й не гірше. Бо до входу у міжнародне співтовариство ми були за його межами – країною “другого світу”, а наразі маємо стати країною “третього світу”. Деструктивні процеси переважатимуть, а Білорусія їх уникає, вони ще в неї не почалися. До того ж, оцінки наших інтелектуалів і західних експертів – оцінки, властиві людям, які звикли до великої і блискучої бюрократичної культури. І для нас вони не придатні, бо тут народжується нова громадянська нація, тому наші недоліки – цілком природні. Скажемо так: Україну не варто оцінювати як десятикласника, бо вона вчиться у третьому класі. А враховуючи наші низькі стартові умови, то наш розвиток є дуже успішним, можливо, успішнішим, ніж в інших країнах, бо кількість завдань, поставлених перед нами історією, значно перевищує ті завдання, які є актуальними для Росії чи Польщі.

**Адам Міхнік**

Я з вами цілком згоден. Та не розумію одного: чимало людей 7–8 років тому запевняли, що в Україні виникла напруженість між Сходом і Заходом. Та нічого такого не відбулося.

**Олександр Пасхавер**

Мені здається ніякого розвалу не буде, бо суспільство вміє вмикати механізми самозбереження. Але не можна повністю заспокоюватись, адже Україна з Радянського Союзу взяла складні індустріальні системи

забезпечення, і вони в умовах різкого ослаблення державності можуть бути доведені до катастрофічного стану. Цього поки не відбулося – а відбудеться – справді виникне катастрофа. Та вона не виникне сама собою, якщо населення адаптується до умов перехідного періоду. Але ж у нас немає самозабезпечення енергетикою, немає кількох тисяч сільських електростанцій... Із точки зору соціальних систем, чи можуть бути українці голодними? – Ні. – А ось чи можуть обходитися без енергетики? – Загалом, так. – Чи буде це катастрофою? – Так...

### Оксана Забужко

Ще в середині 80-х років, Мераб Мамардашвілі у своїх щоденниках записав таку тезу: “Незалежність нам потрібна і для того, щоб себе побачити”. Після революційна криза, спад національної ейфорії – те, що, врешті-решт, скінчилося декларацією незалежності, усе це, як на мене, пояснюється тим загальним розчаруванням у суспільстві, яке вперше не просто за десятиліття, а за століття, справді, побачило себе, і дуже собі не сподобалося. Це власне те, що характеризує нинішнє українське суспільство. Послухаємо на рівні анекдотів, що українці розповідають про себе. Нині з’явилася нова анекдотична парадигма: американець, поляк і українець — а українець традиційно найдурніший, найжадібніший, найбезпорадніший, і завжди падає в калюжу. Ну що зробите, коли ми такі дурні, вічно ця українська примовка: — Чого дурний? — Бо бідний. — Чого бідний? — Бо дурний. Ну і таке інше. І так ми вступили в оцю фазу незалежності з суспільством, як нація, практично неструктурованим. Ще Маланюк поставив діагноз українській нації: у нас ослаблене почуття ієрархії, зокрема й ієрархії вартостей. І суспільство ніколи не було гомогенним, однак вибудована ієрархічна структура тут ніколи не існувала, чи то в класовому сенсі (тому так болісно пішов процес соціальної стратифікації за останнє десятиліття), чи то в культурному сенсі, тут абсолютно “повний розгардіяш”. Алгоритмом сьогоденного українського буття стала (я, правда, не знаю, чи є цьому слову якийсь еквівалент польською мовою) тусовка. Тобто наші політичні партії, про які тут так багато говорили присутні, – це так само тусовки, які вся наша множинність так званих еліт (я не знаю жодної групи, яка б не називала себе елітою: еліти політичні, еліти економічні, еліти культурні... Щоразу, коли мене запрошують на якесь зібрання еліти, я кажу: “Дякую, я — народ”.

### Репліка

...Є в академії наук така назва: «Елітарна світлиця». Там сидять прибиральниці і водії.

### Адам Міхнік

Це ж стосується і Польщі, Росії, Чехії, Східної Німеччини. Всі вони кажуть те ж саме і всі гадають, що вони такі унікальні. І питання: що сталося зі світом після падіння Радянського Союзу? Поглянемо на Захід: немає ідеології і політики, сама техніка. Чи є цікаві політики в сьогоднішній Європі? Є, це колишній крайній лівий радикал Йошка Фішер, ось йому є що сказати. Отже, після комуністичного краху ми бачимо на Заході ренесанс “правих” – в Італії, Норвегії, невідомо, що буде у Франції з Лепеном. І моє питання таке: де вихід із глухого кута, коли корупція, соціальні групи маргіналізовані й немає рецепта від безробіття? А питаю я тому, що в Польщі ми маємо і ваші, і західні проблеми.

### Олександр Пасхавер

У нас тотально корумповані бідні люди, а щодо західних чиновників, то їх корупція є просто вужчою і дорожчою. Ось, наприклад, як вирішується практичне питання: “Варто запросити західну компанію. Чому? Дорожчим буде хабар. І, отже, рівень чесних рішень буде забезпечений”. Тож, будемо розрізняти: ви заробляєте не так багато, щоб у вас був західний тип корупції.

### Адам Міхнік

Чистокровний зразок західної корупції передбачає великі, неймовірні гроші, і в нас вони вже є. Гадаю, що корупція радянського типу – це просто мафія, вона, звісно, існує і в нас, та лише не мафія при владі.

### Вадим Скуратівський

А ваш телесеріал «Екстрадиція»?

### Адам Міхнік

Так це ж у кіно, не в житті. З іншого боку, як громадянин, не можу втямити, як це могло так статися, що чимало моїх колег повходило до усіх цих Наглядових рад, і для них політика – це лише техніка і гроші. А відповідь на питання про пошук духовних цінностей ми отримуємо мовою крайньо правих.

### Георгій Касьянов

Від Міхніка я почув цікаве зауваження: у Польщі є апаратники, які розуміють необхідність ринку. У нас також колишнім комуністичним апаратникам це стало зрозумілим тільки після так званого процесу «великого перерозподілу» колишньої державної власності, який тепер, сподіваюся, уже закінчується.

Мені здається, що ми не зовсім з'ясували суть питання про комуністів, про лівих і правих, перевівши його в партійний контекст. Дискутувалося, чи є ліві впливовими в цій країні. Мені здається, що вони є надзвичайно впливовими. Згадаймо останні вибори: питання про "ліву загрозу" привело до влади нинішнього президента на новий термін.

Мені також не подобається слово "еліта" – воно надто біологічне. Але у нас є еліти, і у них: найбільша вада керівної еліти, яка не дозволяє їм відповідно діяти в сучасних умовах, це брак відчуття часу і простору. Вони не сприймають час, живучи в ритмі, який Україну постійно виводить за межі темпів нормального розвитку – у часі, який характерний для аграрно-традиційного суспільства. Я хотів би простежити походження верхівки нашої влади. Мабуть, тут потрібен соціологічний аналіз. Певен, що більшість її – перше покоління вихідців із села. Ці люди генетично пристосовані до певного ритму і часу, і до певного світогляду, тому в індустріальній модерній культурі вони залишаються маргіналами. І діють відповідно до того часу. І звідси – ця аграрно-патріархальна ментальність з любов'ю до цяцьок, звань і таке інше.

Що останнім часом відбувалося із суспільством? Мені здається, на початку цього десятиліття воно атомізувалося як суспільство, бо раніше було структурним, принаймні біологічно. А зараз починається процес його реструктуризації, і знову інституалізації, але поки що громадянського суспільства в Україні не існує. Розпочався тільки початковий процес його формування.

### Леонід Фінберг

Усі 10 років, протягом яких відбуваються фантастичні зміни на цьому пострадянському просторі, мене бентежить одне, як на мою думку, фундаментальне питання: у нас майже не існує глибоких аналітичних текстів, які б давали відповіді на елементарні питання, які задаєш собі щодня. Нам бракує досліджень процесів, що відбувається в суспільстві. Еліти ще трохи аналізують. А що ж відбувається в суспільстві? Близько 80–90% працездатного населення за цей час

змінює власні ролі, 40–50% – свої професії, і це лише експертні оцінки. Як ці люди тепер почуваються? Наскільки психологічно для них це стало новим вибором? При тому що йдеться не тільки про самосприйняття, як вони це розуміють, а що ж насправді відбулося, бо вони охоплені тривогою, бо у них виникає інше почуття відповідальності, нові ролі домінують над ними. Вони кажуть, що їм стало гірше, хоча, якщо аналізувати об'єктивно, часто це пов'язано з вищим рівнем життя. Нові соціальні цінності, нові стандарти їхнього життя ніхто практично не аналізує.

І це дуже бентежить. Ось Пасхавер говорив про можливість техногенних катастроф. Ми не знаємо їх можливих масштабів, ми не знаємо тієї загрози. Хто її досліджує? А ніхто. Він заспокійливо сказав, що в Україні не голодують, а потім – що голодують. Наскільки я зрозумів, як правило, не голодують у місцевостях, наближених до сільського господарства. У шахтарських селищах живеться гірше. Про це у нас немає досліджень; якщо і з'являється одне на 5 років, то вже застаріле. Бо в українській державі не склалася та система інституцій, які б могли подавати адекватну інформацію інтелектуалам, чи тим, хто хоче щось осмислити. Був такий за брежневських часів анекдот про вагон із закритими вікнами, де пасажирам здається, ніби вони перебувають у русі. Ми зараз їдемо в такому потязі, де завішані вікна, і ми не знаємо, що відбувається, і ми кудись рухаємося. І кожен із нас інтуїтивно робить для себе висновки. Як у цьому сенсі в Польщі? В інших центральноєвропейських країнах? Адаме, з твоєї точки зору – вони теж розвиваються інтуїтивно і це просто неможливо досягнути, що відбувається?

### Адам Міхнік

Я думаю, що в Польщі існує серйозна інформація про стан суспільства. Та й наш прем'єр отримує на свій робочий стіл дуже глибокий аналіз ситуації. Тільки це ще нічого не означає. У нас немає, на жаль, механізму застосування цих знань до політичних рішень. Був випадок, коли уряд вирішив вислати із країни дев'ятьох російських дипломатів, звинувачених у шпигунстві. Через кілька днів керівник безпеки Польщі заявив: ми боротимемося із цими шпигунами. Я запитав тоді прем'єра: «Як ти думаєш, якщо про це буде сказано на прес-конференції, то російські шпигуни припинять шпигувати? Узагалі, дипломати перестануть бути шпигунами? Коли б то був ефективний метод, то на світі давно б перевелися шпигуни». Я потім перевіряв, який був механізм прийняття такого рішення. Не

вдаючись у деталі, скажу, що будь-які експертизи, аналітичні цидулки не мали на нього впливу.

Другий приклад: нині наш парламент проголосував за тотальну приватизацію. Усі до одного експерти резюмували: це абсолютний ідіотизм, це викличе в країні хаос. Але парламент прийняв це рішення тому, що воно означало добру передвиборчу гру. І перед президентом Кваснівським постала дилема — що робити: чи накласти вето на це рішення, чи ні. Треба йому віддати належне, він усе-таки наклав вето. Але інший міг би злякатися суспільної думки. Я вважаю, що Польща сьогодні досягла успіху. І його важко пояснити – важче, ніж можливу катастрофу.

У ваших країн, та й у цілому світі, на сьогодні відсутня теорія, яка б могла пояснити механізм посткомуністичної трансформації. Ми, як пан Журден, не знаємо, що розмовляємо прозою.

### **Михайло Погребінський**

Чи хто згадає приклад новітньої соціологічної науки, здатної передбачити хоча б найближче майбутнє?

Щодо України, то усі приклади абсурдних волевиявів еліт – скоріш винятки, аніж правило.

### **Репліки**

Ні, це правило, а не виняток.

### **Михайло Погребінський**

Наші рішення в іншому вимірі уявляються неадекватними. У нас чимало приймається рішень, які не відповідають нічийим інтересам.

### **Адам Міхнік**

А наприклад?

### **Михайло Погребінський**

Наприклад, приймається рішення: керівники місцевих органів влади мусять публічно оголосити, що вони ніякого відношення не мають до партій.

### **Адам Міхнік**

Гадаю, інтерес є. Скажімо, у президента. Для нього – це інструмент у боротьбі із цими людьми.



**Вадим Скуратівський**

Адаме, 1994 року в Женеві, після моєї доповіді, ви підійшли до мене і сказали: “Друже, ви – етнічний націоналіст, це непристойно, так і до антисемітизму, до фашизму скотитися можна.” Не скотився... За цей час навіть став юдофілом...

**Адам Міхнік**

А тому, що ти сказав, що всю історію Російської імперії організували українці.

**Вадим Скуратівський**

Аякже?

Однак, хочу звернути вашу увагу на один напрочуд важливий український сюжет, з яким я мав би звернутися, скажімо, до українського секретаря Ради Національної Безпеки. Позаяк це колишній генерал КДБ, котрий мене колись допитував в якості українського націоналіста, – цього я зробити не можу. І ось я звертаюся до вас. Річ у тім, що головною каузальністю всіх українських процесів, на превеликий жаль, лишається абсолютна фізична присутність нашого східного сусіди. Ось він – Куяльник. З іншого боку, ось ця сама, лірично кажучи, українська людська маса, що живе фантастично погано, гірше, ніж албанці в Албанії, молдавани в Молдові. Тобто гірше від усіх в Європі.

У нашої еліти дуже свосередна ідеологія: за часів комунізму жилося значно краще. Водночас, вона міркує, що комунізм закінчується, але ним іррадіюваний Куяльник, отже, маса знов дивиться в його бік. А відбувається ось що: там просто краще живеться, порівняно з нами, і маса починає це розуміти. І виникає якась гіпотетична Росія, авторитарна Нагорі, але з досить високим життєвим рівнем. І тоді присутність цього латентного центру в українському політичному житті стає абсолютною, Росія перетворюється на магніт, що притягує до себе цю масу. На жаль, сучасна українська еліта не може завадити цьому процесові через власні фундаментальні дефекти. Їй наче властивий синдром бельгійського короля: 1848 року, побачивши барикади, той сказав, що протягом 24 годин став лібералом. І ось і ця, комуністична, бюрократична еліта за 24 години оголошує себе ліберально-демократичною, ринковою і т.д. Які вона у майбутньому може приготувати нам сюрпризи, я не знаю, та, зрозуміло, здатна до найнесподіваніших, найцинічніших інтерпретацій. І ось ця Росія, що політично стає дедалі авторитарнішою, змішується в економічному

плані в певному позитивному напрямку. З іншого боку, – наша маса, котра, повторюю, живе гірше за всіх у Європі. Результат може виявитися нищівним. Скажімо, років через десять побачимо в Парижі український готель Ламбер з українським Домбровським. Це дуже серйозна небезпека, яку зайве і прогнозувати, бо вона лежить на поверхні. Достатньо поїздити київськими електричками, щоб наслухатися жажливих, погромних, фашизоїдних сюжетів. І наша еліта нічого не робить, щоб зупинити цей негативний процес – а зробити це можна напрочуд просто: люди мусять жити трохи краще! Яюсь після української аграрної реформи, оголошеної суто бюрократично, я сказав панові Погребінському: це ж велика подія, це 1861 рік в історії українського селянства. А він у відповідь: а знаєте чому? Річ у тім, що селянство на останніх виборах всуціль голосувало проти Леоніда Кучми (за прямим наказом голів колгоспів), а той у режимі свого політичного реваншу оголосив ту саму бюрократичну аграрну реформу. Ось так ми і живемо.

**Адам Міхнік**

На вашу думку, що варто зробити Польщі у політиці, аби блокувати такий сценарій?

**Вадим Скуратівський**

Йй треба відстоювати свої східні кордони.

А що робити політиці українській? У 44-му році ваш люблінський ужонт влаштував аграрну реформу, і чомусь де Голь поставився до неї лояльно, сказавши, що у Франції така вже відбулася наприкінці XVIII століття. Ось і зараз Україна повинна влаштувати автентичну аграрну реформу – навіть на рівні люблінського уряду. Іншого виходу я не бачу. Щось треба робити із масою, яка входить у нескінченно драматичний, погромний стан. Ось я спитав свого дядька: “Що робити в такій ситуації?” – Він подумав і відповідає: “Треба розстріляти увесь уряд. А потім знову розстріляти уряд. Може, наступне покоління буде поводитись краще.” Так кажуть ці селяни. На їхніх очах Росія починає жити краще, і ті кілька мільйонів листів, що приходять із Росії від їхніх російських родичів, можуть із часом спрацювати як динаміт.

**Олександр Пасхавер**

Формально офіційний рівень життя в Росії суттєво вищий. Але тіньова економіка в Україні, по-перше – найпоширеніша, по-друге – більш народна. У нас народна тіньова економіка, в Росії – елітарна.

Щодо рівня життя, то він визначається усією сукупністю умов життя. А українські якості життя не гірші, як на мене, за російські. Треба ж враховувати і клімат, відсутність воєн, ставлення людини до держави (очікування від неї в українця значно менші, ніж у росіянина). Тобто є цілий ряд факторів, який засвідчує, що самовідчуття українця нічим не гірше за самовідчуття росіянина.

**Адам Міхнік**

То що ж діяти Польщі?

**Олександр Пасхавер**

Мій досвід показав, що польські експерти – найкращі з усіх, яких ми знаємо: вони розуміють наш дух. За словами одного мого приятеля, вони такі ж совки як і ми, тільки західніші. І це так. Є відомий дореволюційний анекдот про двох мандрівників, один з яких їхав з Москви в Париж, а інший – у зворотньому напрямку. Обидва зупинилися у Варшаві, і коли прокинулися, то один вирішив, що він уже в Парижі, а другий – що в Москві. Загалом же, власне західне навчання – порівняно з польським – дає менше користі, нав'язує стиль, який ми не в змозі адаптувати. Щодо польського уряду, то він може активно стимулювати цей процес. Коли б із кожним відповідальним чиновником, – а таких дуже мало, близько тисячі – поряд сидів польський експерт – це було б запорукою видимого успіху.

**Зіновій Кулик**

Очевидно, Польщі варто допомагати Україні зміцнювати її східні кордони. Це справа принципова з багатьох точок зору. По-перше, із приводу чергової загрози. Був чіткий прогноз 94–96 років, що у нас виникне внутрішній розкол, міжрегіональні війни, нині існує загроза приєднання до Росії, хоча вона реально слабша, ніж звично вважають. Але було б великою стратегічною помилкою якби в результаті наших економічних реформ ми мали вищий рівень життя, ніж у Росії. Адже при відсутності реальних кордонів ми б отримали масову незаконну міграцію з Росії. На відміну від інших народів, народи Росії шукають де краще жити, і через те вони нас би просто витоптали. І ми щезли б як нація і держава. По-друге, зміцнення нашого східного кордону пов'язане із ситуацією в Росії. Так чи інакше, іде об'єктивний розвал самої Російської імперії. Отже, є два варіанти розвитку подій: або ми житимемо краще і нас витопчуть незаконні мігранти, або в Росії загостряться деструктивні процеси, і до нас першою хвилею нахлинуть

4–5 мільйонів біженців, це теж створить ситуацію, згубну для української держави і української економіки. Питання, отже, зусібч досить складне. Я не став би усе зводити до родинних листів, тим більше, що родичів не так багато, як ми звикли про це говорити. Родичі кримських військових пенсіонерів (реальні близькі родичі) і частини масових переселенців, особливо фахівців радянської доби в промислових східних та південних областях України. Плюс реальні родичі із західних і центральних регіонів, скажімо, із Закарпаття, які виїхали на роботу в Сибір, але всі вони в масі своїй, маючи російське громадянство (це викликано бажанням отримувати пенсію), за своїм менталітетом і вихованням є українцями в Росії; їх можна навіть розглядати як певну проукраїнську діаспору.

До того ж ми маємо ту саму біду: навіть найсерйозніші, найкоректніші експертні оцінки не є гарантією для прийняття політичних рішень на рівні президентської адміністрації чи урядових постанов. Часто ми говоримо, що в нас немає відповідної теорії, чи мережі експертних оцінок. Це не зовсім відповідає дійсності. Вони є, але не знайшли свого втілення у просторі владних структур.

### Леонід Фінберг

Дякую, пане Зіновію. Я мав на увазі, що досліджень немає в суспільстві, вони є на столах урядовців. Які вони? Ми зовсім не знаємо цього. І це теж загроза для майбутнього.

...Повертаючись до питання про дискусії нашої політичної еліти. Обговорюють: чи Бакай повернеться “до труби”, чи коли, нарешті, піде з уряду Юлія Тимошенко...

І такі проблеми, мабуть, є головним болем президента і його оточення. Вирішується: хто, кому, як, куди і таке інше. Це, зрозуміло, є і в Польщі. Тільки у нас на першому плані – міркування наших політичних партій. Цікаво, що вони зветься приблизно, як у Туреччині — «Істинний шлях», «Батьківщина», адже ніхто не хоче визначатися, йдеться зовсім не про батьківщину чи про істинний шлях, а, самі розумієте, про що... Мене хвилює, що і в Польщі, і по всій Європі – з часів поразки Ллойд Джорджа – лібералізм як течія зійшов із політичної арени. Я читав статтю одного польського студента, де було сказано: Партія Геншера, Кінкеля має шанс лише бути десь там суддею, бо їй не вистачило голосів. Така доля чекає Пинзеника і всіх наших лідерів. Тому що відбувається процес розмивання у двох напрямках: у “правому” і “лівому”. Втім, наші “праві” – ще менш

“праві”, ніж “праві” у Польщі, а вже про наших “лівих” і зовсім говорити не доводиться. Що спільного мають ті діди, що тремтячими руками підіймають червоні прапори, із європейськими інтелектуалами-ліваками – для мене залишається загадкою. І проблема не в тому, щоб визначити де “ліві” чи “праві”, а в тому, щоб сформувати політичний простір. Тобто мають існувати речі, про які соромно говорити вголос... Ось у газеті «День» автор зі Львова пише: «Які ми львів'яни?» Я читаю і думаю, що зараз йому бракує одного: сказати, як ми любимо Хайдера — він цим і закінчує свою статтю. «Ми всі любимо Хайдера», — пише він приблизно у такому дусі. Я знаю що це не так, що Львову і Києву на це начхати. Але має бути соромно публічно визнавати свою любов до Хайдера. Інтелігент не може собі цього дозволити, це повинно вважатися за велику зухвалість.

А не так давно, у Швейцарії після наради я був свідком ситуації, коли одна дуже інтелектуальна і поважна людина (не називатиму її прізвища) з Росії сказала, що вона любить Хайдера, і це викликало шок у всіх присутніх.

**Адам Міхнік**

...Піночета!

...Наш Кучма сказав: «А що таке? А чому Піночет це погано? Він там багато чого зробив». Громадська опінія в цьому сенсі мусить бути силою, яка б давала нам відчутти, що можна робити, а що ні. Не навчить Польща нас ні лібералізму, ні лівизні, але вона може нас навчити як по-європейськи реагувати на непристойність.

**Адам Міхнік**

По-перше, в Польщі є кандидат у президенти, колишній шеф генштабу, генерал Вілецький; він сказав, що Гітлер зробив багато корисних вчинків, – наприклад, реформу в соціальній сфері.

**Вадим Скуратівський**

І особливо для пруського генштабу.

**Адам Міхнік**

Так. По-друге, в Польщі є кандидат у президенти, що відверто каже, ніби польський шлях в ЄС – це зрада вітчизни. Тому не будемо ідеалізувати польської політичної опінії, бо у нас є все. Не забуду ніколи, як 15 чоловік у Познані увійшли до російського консульату і

зчинили там неймовірний скандал. І коли я написав про це в газеті, висловивши до цього своє негативне ставлення, наші праві мені відповіли, що з мого боку це є жестом солідарності з російськими людожерами в Чечні. Польська демократія, як і польська громадська опінія, є ще дуже слабкою. Два наших табу – це антисемітизм і комунізм.

Будь-яка непростя тема одразу стає заполітизованою. Українські журналісти, які були в Польщі, мене запитували: чому ми не критикуємо Кучму? А ми критикуємо Лукашенка, а не Кучму. Відповідь полягає в тому, що польсько-українські і польсько-білоруські стосунки є різними. І ми не можемо собі дозволити писати про українського президента таким чином, щоб це призвело до розпалювання антиукраїнських настроїв.

Ми відкидаємо комунізм, бо він є диктатурою. Але і через те, що він не є національним. І коли затримали в Англії Піночета, то політики правого крила в Польщі їздили в Лондон, щоб особисто його вшанувати. Коли польська "Солідарність" відзначала своє 20-річчя, то, як ви думаєте, хто був головним почесним гостем на цих святкуваннях? Маргарет Тетчер. От як у польському прислів'ї: чуже хвалимо, а свого не знаємо. Коли я був у Естонії, в Таллінні мені розповіли анекдот про латвійсько-естонські стосунки. Латиші кажуть: у нас все краще, ніж в Естонії, а естонці їм у відповідь: так, так, у вас все краще. І сусіди у вас кращі...

#### Костянтин Сігов /до Адама Міхніка /

У Женеві в нас виникла суперечка навколо питання: що тепер є важливішим у суспільстві – справедливість чи мир? І ти захищав мир, стверджуючи, що люди прагнуть не справедливості, а миру. Можливо, це є наслідком екзистенційної тривоги, відчуття крихкості миру, реакції на праві ксенофобські виступи. Індивідуальні катастрофи пов'язані з такою фундаментальною структурою тоталітарного режиму як ВПК: військово-промисловим комплексом – мережею великих і малих Чорнобилів, які не знають ні східних, ні західних кордонів, усі в цьому добре переконалися. Для нас було б важливо дізнатися, як у Польщі оцінюють 15 років, які минули з часу Чорнобильської катастрофи.

Адже 10 років тому сюди приїздив Андре Глюксман разом із міністром охорони здоров'я Франції – і вони дивувалися: чому українська інтелігенція не оприлюднить якогось маніфесту з нагоди Чорнобиля? Понад 12 років ми, так чи інакше, мовчали про нього. Закривають станцію, виникає безліч інших проблем. Нова артикуляція

відповідальності – нагальна справа найближчого майбутнього. Кажуть, що покоління 25-літніх, потягнулося до залізної, “сильної”, ксенофобської руки. Можливо, це пов’язано з їхньою екзистенційною тривоною. Вони розуміють, що про розпад цього військово-політичного монстра сигналізують, наприклад, пожежа в Останкіно, катастрофи на атомних підводних човнах чи у Чорнобилі; що процес цей держави не контролюють. І на цю тривогу шукають відповіді. Роман Шпорлюк писав, що значною мірою результат українського референдуму – більш ніж 90% опитаних були “за незалежність” – був пов’язаний із надією, що локальна влада щільніше і крутіше, ніж Москва, візьметься за Чорнобиль. Ці надії лишилися нездійсненими, влада не займалася цими проблемами – невже хтось інший візьметься за них, маленькі хайдери, наприклад. Що ти думаш про це?..

### Адам Міхнік

З одного боку, в Польщі є дикий страх, ніхто не розуміє як контролювати усе це і ніхто не вірить, ніби Росія може щось контролювати. З іншого боку, усі ці маленькі хайдери є відповіддю на страх перед глобалізацією. 1989 рік – це розпад усього світу, кінець Радянського Союзу і кінець біполярності.

Що було свого часу властивим Польщі – усі ми були ейнштейнами і фройдами, а подіяти нічого не могли, бо існував Радянський Союз. А тепер його немає, і ми всі бачимо, що Ковальський – не Альберт Ейнштейн, а Малиновський, скажімо, не Чарльз Дарвін, а безталанний дурень...

У Польщі існує проєвропейська тенденція, і її дотримується більшість людей. У нас немає “чорної ідеї”. Років чотири тому я написав есе, де висловив таку думку: революції полюбляють різкі барви – червону, чорну, зелену, білу. А демократія – сіра, з огріхами. Боюся, тепер настав час знудженості усією “сірятиною”. Я був на Кубі, слухав кастровських апаратників – ну, ніякого вогню, лише жадоба влади і більш нічого. А люди очікують дива. Наша католицька церква має сильну тенденцію до фундаментальності, у нас є радіо “Марія”, є проект для старих, німецьких людей, і це дуже добре. Але, водночас, за релігією іде крайньоправа католицька ідеологія. Польща для католиків-поляків і таке інше. І сила їхня – не політична, а культурна – гадаю, наслідок духовного вакууму, що виник після падіння комунізму. Немає іншої відповіді, крім ліберальної, а вона означає корупцію, виборчі ігри... Надію шукаю в новому мисленні про європейську інтеграцію. І, звісно, якщо ми не вирішимо економічних

проблем, мир виявиться під загрозою катастрофи. Але маю і привід для оптимізму. Колись я боявся, що після падіння комунізму ми побачимо в Польщі антиросійські погроми. Жодного! Був лише вокзальний інцидент між однією російською мафією та іншою російською мафією. А Черномирдін сказав, що в Польщі б'ють росіян. Так, б'ють, але самі росіяни.

### Вадим Скуратівський

Найстрашніший польський сюжет 1992 року: в грудні місяці вбили українську вчительку, бо вона розмовляла російською мовою – вбили біля підніжжя костелу, на Різдво.

### Адам Міхнік

Я не чув про це. Пригадую, у Кракові вбили одного німецького водія. Але щоб таке було нормою – ні! І ще одне. Усі партії, які йдуть у Польщі на вибори з гаслами шовінізму, антисемітизму тощо, – програють. Вони просто не потрапляють до парламенту. Практично в Польщі їм “погода не сприяє”. Але що відбудеться, як піде хвиля іноземців, не знає ніхто. Адже у людей є страх перед змінами у житті і вони не здогадуються, що, може, буде й краще.



## ЕТОС

Сергій АВЕРИНЦЕВ

## КОЛИ РУКА НЕ СТИСНЕТЬСЯ В КУЛАК\*

Дуже важливо зрозуміти, що нетолерантність і ксенофобія в ХХ столітті (принаймні, у нас і далі на захід – про Схід радше не говоритиму) мають певні якості, що роблять їх принципово непорівнянними з нетолерантністю і ксенофобією в суспільствах і недавніх, і давноминулих часів. Із тієї ж причини, з якої тоталітаризм не можна порівнювати зі старовинним деспотизмом, і нову нетерпимість подумки зіставляти зі старою лише за суто зовнішніми ознаками. Бо ж люди ніколи ще не були так відірвані від коріння, а тому влада ностальгії за «грунтом» не ставала такою ірраціональною. У минулому всюди зберігалось певне природне розмежування між закритістю і відкритістю етносу або культурно-конфесійної групи, між консервативною силою інерції і прогресом тощо. В усіх суспільствах ні той, ні інший принципи не могли стати абсолютними, бо кожен із них мав під собою конкретне, життєве підґрунтя. Люди, насправді, належали до певної не втраченої побутової традиції. Це завжди давало їм певний мінімум закритості стосовно «чужого».

Ще Томас Манн, якого ніхто не запідозрить у тому, що він був поганим європейцем, казав: як це мої діти можуть так легко потоваришувати із французькими молодими людьми – я в молодості так легко потоваришувати із французом не міг, я надто відчував, що він зовсім інший. Однак саме об'єктивно дана приналежність до життєвої традиції давала людині певний спокій у цьому питанні, вводила в межі його дратівливості щодо чужинців: у мене і так є свої, для своїх я свій, і мені немає чого дратуватися через те, що ті – чужі. Чужі – вони і є чужі.

“Почвенники“ дев'ятнадцятого століття й у нас, і по всій Європі повторювали один за одним фразу Жозефа де Местра, який сказав, що він знає з особистого досвіду національні типи, але «шодина взагалі» йому невідома. Володимир Соловйов міг заперечити де Местру,

\* Вск ХХ и мир. 1990, № 7.

вказуючи на образ Ісуса Христа, як Вселюдини. Що правда, то правда: твердження де Местра не на рівні християнських ідеалів, як і філософських ідей. Вони – на рівні певної реальності, яку ми можемо назвати обивательською. Але ця обивательська реальність свого часу здавалася непохитною: вона могла викликати гнів своєю зашкарублістю, однак у ній була правда факту.

У ХХ столітті все це скінчилося. Коли німці перестали достатньою мірою природно почувати себе німцями, то вирішили, що вони раса. Ось класичне нацистське гасло щодо балтійських німців: ви втратили Heimat (конкретну вітчизну), але знайшли Vaterland (абстрактна ідеологічна батьківщина).

Що стосується нас, не слід забувати, що один із найважливіших рецептів сталінського терору реалізувався в граничній атомізації кожної людини. Ми усі знаємо, як москвичі і лєнінградці, рятуючи своє життя, забиралися якнайдалі в провінцію. Але ж і там відбувалося щось подібне, із провінції тікали не лише розкуркулювані – усі тікали в Москву і Ленінград; не просто тому, що в столицях легше жити, але тому, що залишатися на тому місці, де про тебе можуть сказати жакливу фразу: «Це шановна людина, я ще його батька знав, і той був чесною людиною» – занадто часто було смертельно. Смертельно бути людиною, яку абсолютно безвідносно до ідеологічних приписів шанують в її природному середовищі перебування. Такі не повинні були залишатися.

Глибинні наслідки того, що відбулося, починають виявлятися лише тепер. Одна з таких речей, болісна, сумна істина, в якій ми, однак, повинні зізнатися, – це те, що в ранньому більшовику, який ламав церкви, на рівні несвідомих життєвих навичок залишалося часом більше від тисячоліття руського християнства, аніж у теперішньому неофіті, який приходив до церкви і молиться там, але всі його життєві навички сформовані тим безбожництвом, яке насаджували його батько або дід. І цьому треба подивитися у вічі.

Перш ніж розглядати ідеологічно вмотивовану злобу – етнічну, політичну, конфесійну або псевдоконфесійну тощо, – слід, мабуть, звернути увагу на феномен безмотивної злоби. Ми живемо в місті, де у своєму дусі вбивають ближнього, навіть не доходячи до спеціальної, персональної злоби проти нього, не помічаючи його як особистість, хоча б негативно. Спробуйте притримувати двері для того, хто йде за вами в метро. Адже зрозуміло, що кожен, хто входить у метро, повинен притримувати двері для наступного, інакше неможливо. Але люди йдуть, не помічаючи, що ви тримаєте для них

двері, не здогадуючись притримати двері для наступного, а це означає, що вони в душі своєму оголосили ближнього – того фізично найближчого, що йде за ними, – неіснуючим. Кожна людина – сама в натовпі, у тисняві. Вона відмела буття всіх, хто перебуває навколо неї. На рівні духовному вбивства починаються з цього.

Мені мій грузинський друг казав: «Чому мені в Москві буває тяжко? Що, ти гадаєш, через брутальність? Ні. Брутальності в нас теж вистачає. У моєму Тбілісі мене можуть побити; але той, хто б'є, буде уявляти, що в нього є підстави мене ненавидіти. А тут у мене таке почуття, що мене можуть навіть і вбити, так і не помітивши, що це я».

Я думаю, на рівні ідеологічному це добре поєднується з тим, що філолог Карл Керень описував як роль абстракції у практиці масових убивств: одна річ сказати: вбити кожного сврея, інша річ – ліквідувати єврейство. Єврейство – це абстрактна категорія, вона – ліквідується. Одна річ сказати: убити всіх людей у місті – дорослих, дітей, чоловіків, жінок, старих, навіть домашніх тварин, що перебувають у місті (про домашніх тварин міста сам Господь Бог говорив у Книзі пророка Іони). Інша річ сказати: стерти місто з лиця землі. Ви берете лезо і зішкрібаєте кружок на карті. Ви ліквідуєте певну абстракцію. Із абстракціями чинити розправу простіше. Це нагадує епізод із книги Оруелла про іспанську війну: неможливо стріляти в людину, у якої спадають штани. Ця деталь одразу конкретизує абстракцію. «Фашист» – це абстракція, але людину, у якої спадають штани, уже не можна повернути до статусу абстракції.

Згадаймо слова Карла Ясперса: двері націонал-соціалізму відчинив дух ненауковості. Коли я, задумуючись про ментальність ось цієї атомізованої верстви, що компенсує втрату коріння ілюзорною, як фантомний біль, гіперболою ґрунту, мені уявляється важливим мати на увазі те нехтування логікою, яке для цього виду ментальності просто неминуче. Тільки не варто говорити ні про невігластво, ні про дурість. Нехтування логікою не завжди пов'язане з неуцтвом. Націонал-соціалізм спалахнув у країні, яка стояла чи не попереду європейської цивілізації – і за рівнем розвитку наукової думки, і за рівнем школи.

Є одна проста обставина, яка присоромлює. Якщо ви розмірковуєте, вас завжди можна спростувати. У будь-якому ланцюжку логічних міркувань можна знайти слабку ланку. І тільки якщо ви будете ваші висловлювання на суверенному презирстві до логіки, якщо кожний наступний хід відверто не впливає з попереднього, якщо все являє собою комбінацію правди і брехні в яких завгодно пропорціях, із таким текстом неможливо сперечатися. За правилами

інтелектуальної етики найнедосконаліше логічне висловлювання чесніше і, отже, вище знування над логікою. Це не означає, що саме знування не може бути блискучим. Закрив рота своїм опонентам, вони нічого не можуть заперечити, – отже має рацію, він завершив суперечку, швиргонув пилюкою в очі всім, і всі смішні, а він не смішний. Для інфантильної свідомості той, хто смішний, завжди неправий, а той, хто не смішний, а всіх інших зробив смішними, завжди має рацію, це переможець.

У цьому сила всіх умонастроїв, що орієнтуються на ненависть; зовсім не через невігластво, не через відсутність інтелектуального розвитку... Мені згадується один виступ на науковій конференції. Якщо хочете, це була перемога. На нього усі сердилися, тільки іноземці, котрі не зовсім довіряли своїй російській мові, були розгублені – може, не так зрозуміли? А хто зрозумів, був у сказі, але заперечувати ніхто не взявся. Віртуозно-алогічний текст спростувати неможливо. Це ж перемога! Уявімо собі людину з душею хлопчиська на цій конференції. Він буде в захваті. На його очах усім кинутий виклик – ніхто на цей виклик не вліповів.

Я не належу до людей, яких схиляє на бік толерантності той доказ, що чорне, мовляв, не таке вже й чорне, біле – не таке вже й біле. Насправді контраст білого з чорним дуже великий. (Він, щоправда, не збігається з межами ідеологічними). Що стосується різних світоглядних традицій, зокрема й релігійних, я не вірю ні в можливість, ані в бажаність приведення всіх традицій до простого злиття. Читаючи одну книгу про іудаїзм, написану іудаїстом, я був наприкінці вражений таким міркуванням: усі християни та іудаїсти – або ортодокси, або ліберали. Ортодокси обох релігій вважають, що розходження між християнством та іудаїзмом занадто серйозні, й через те ставляться один до одного дуже вороже. Ліберали вважають, що розходження не такі вже й істотні, й через те ставляться один до одного доброзичливо. Я почав розмірковувати, який же я християнин при такій розкладці. Не ортодоксальний, водночас я упевнений у своєму обов'язку ставитися до іудаїстів (і до послідовників інших учень, суті яких не поділяю) доброзичливо. (Христос недаремно для притчі про милосердя вибрав образ іновірця, та ще якого – самарянина! Це якщо б який-небудь панотець у 60-і роки XIX століття виголошував проповідь про милосердного поляка, а ксьондз – про милосердя російське). Але я за тією ж розкладкою – і не ліберал, тому що сприйняв би за певну образу як для християнства, так і для іудаїзму вважати розходження несуттєвими. Поза будь-яким сумнівом, вони дуже важливі.

Ідеться не про припинення конфліктів між ними, а про зміну стилю конфліктів. Імовірно, задуму провидіння суперечить, щоб духовне життя наше стало вже зовсім нетрагічним. Трагізм вибору робить людське духовне життя, людський вибір серйозним. Ось у нашому столітті люблячі батьки назавжди прощаються зі своєю люблячою донькою Едіт Штейн, тому що вона буде католицькою черницею, а вони залишаються суворими іудаїстами. (Е. Штейн – та сама учениця Гуссерля, що набула ім'я у філософії й загинула від рук нацистів.) Це прощання – жорстокий сюжет, але його жорстокість – іншої якості, ніж жорстокість тривіальних конфліктів. Кожна сторона бере страждання насамперед на себе.

Незгода людей – це дуже серйозна річ, але незгода і ворожість вельми різні поняття. Трагізм повинен бути трагізмом любові. Толерантність індиферентна і толерантність віри – настільки несхожі на світі речі. Де індиферентизм, там згасає трагедія, вогонь, що робить людину людиною. Але там, де ненависть, трагедія теж припиняється, перетворюючись на жорстоку мелодраму. Там теж все просто. Люди вибирають ненависть не в останню чергу тому, що вона рятує від трагедії.

Я гадаю, що одна з причин цієї нової хвилі нетолерантності – втрата почуття історії. Ідея, що світова історія є вираження Божої волі, суд над світом, *Weltgericht*, як казав Шіллер, може сприйматися по-різному. Гегельянські й аналогічні їм спроби це витлумачити, я вважаю – є духовним злом, і від них ми повинні рішуче відмовитися. І саме історіософія – це, напевно, найбільша протилежність історії й історичному почуттю. У наш час немає іншої такої руйнівної для почуття історії сили, як історіософія. Але от що мені згадується.

Єврейський філософ Мартін Бубер, іудаїст, що досить непримиренно сперечався з християнством, був, однак, відкритою людиною. Якось один із його кореспондентів йому сердито написав, ось, мовляв, я, єврей, був у свого єврейського вчителя Бубера. Як я про нього думав! Як я до нього йшов! І от я прийшов до нього і що я побачив у його кабінеті? Хрест!

Зрозумійте правильно: у Бубера не було на стіні розп'яття; будучи іудаїстом, він не міг ставитися до хреста як до предмета шанування, а будучи серйозною людиною – як до дрібнички. Просто – на стіні висіла гравюра, що зображувала вигляд римського гетто: і там, поруч із гетто, височіла церква, увінчана хрестом. Треба сказати, що ця церква протягом століть діяла на нерви євреям: вона була навмисно збудована біля самого входу до гетто як виклик, як вербування прозелітів, «вихрестів».

І що відповів Бубер? «Так, я повісив на стіні цю гравюру, тому що в конкретній реальності історії і гетто, і церква були поруч, і гравюра нагадує про те, як насправді влаштував Бог. Можна вигадувати яку завгодно історію, але справжня одна, і в ній усі разом, поруч один біля одного».

У студентські роки, у розпалі найпершої хвилі захоплення Індією, я відповів своєму співрозмовнику: «Ви розумієте, що не так цікаво любити індусів, тому що ми, росіяни, ніколи нічим індусів не скривдили. І вони ніколи нічим нас не скривдили. Я краще використаю своє маленьке життя на спробу любити ті народи, з історією яких реально переплелася історія мого народу, так що нам є що прощати один одному».

Недаремно в Євангелії велено любити тих, що ненавидять. Це не просто означає, що потрібно уникати ненависті, що було б, скоріше, буддистською темою. Насправді людина, яка нас ненавидить, – це дуже близька людина, із якою ми нерозривні, в одному сюжеті. Єдине, що можна зробити, – це любити. Насправді – єдиний вихід. Не просто для того, щоб запобігти кровопролиттю, не просто для практичної, у цьому випадку – утилітарної, хоча й доброї мети – згладити гострі кути.

Ненавість насправді дуже тісно зв'язує. У Честертона навіть сказано, що вона уніфікує, тим часом як любов – диференціює. Справедливість такого судження особливо відчувається тепер, коли всі види етнічної та конфесійної нетолерантності мають, скоріше, фантомну психологію, ніж реальну. Справді, люди, котрі люблять одне одного, стають кожен сам собою: це багатоголосся, де музичні партії розділені. Це не унісон. А люди, що ненавидять одне одного, починають, як у дзеркалі, копіювати дії ворога і рухи його тіла.

На завершення можу сказати про себе, що сам я дуже живо відчуваю свою ідентичність як російської людини. Якби в мене не було друзів серед євреїв, латишів, грузинів, німців, англійців, кого ще? – я ніколи б по-справжньому не пізнав, наскільки я росіянин. Відмінність національних типів уможливорює взаєморозуміння, яке завжди містить у собі елемент люблячої усмішки, навіть доброго глузування – і над собою, і над іншим. Нескінченні, цілковито невичерпні можливості гумору, пов'язані з тим, що людські породи такі різні... Давно помічено, як чоловік і жінка, що справді люблять одне одного, котрим добре разом, безупинно видобувають можливості гумору з того, що він чоловік, а вона – жінка. Ці можливості притаманні й етнічним відмінностям людей. А от

психологія й ідеологія злоби – це жажлива мертва серйозність, та точка, де вже неможливо сміятися інакше, як саркастичним, злим сміхом, що, насправді, корчі, а не сміх.

Проста істина, банальний трюїзм, який усе-таки не зайво повторювати: будь-яка людина, що в душі своєму вбиває іншу людину, вбиває себе. Їй дана влада, власне, над собою. І національний екстреміст має владу заподіяти справжнє лихо тільки своєму народу. Кінцевим виходом гітлеризму була ліквідація єдиної німецької держави, не кажучи вже про ліквідацію німецької культури в її традиційних формах. Ненависть завжди врешті-решт повертає на своє. Здається, один із найпереконливіших доказів того, що історія керується все ж таки духовними законами, – неодмінність, з якою це відбувається. Тому мої власні мотиви, коли я не можу прийняти російського варіанта «нової нетерпимості», – національно російські, до егоїзму. Стосовно інших народів я маю природні почуття: провини, сорому, співчуття. Але страшно за Росію. Кожна одиниця енергії злоби, виробленої в її надрах, зашкодить врешті-решт лише їй. Лише нам.

А в моєму власному житті дуже сильним мотивом, який завжди утримував мене від почуття ненависті до кого-завгодно, слугує цілком егоїстичне усвідомлення: якщо я коли-небудь дозволю собі це почуття, то вже не зможу думати і писати у свій спосіб і такою ж мірою. Якщо рука піаніста лежить на клавішах, як їй належить, їй не стиснутися в кулак, – два положення несумісні.

*Із російської переклав Вадим ЗАЛЕВСЬКИЙ*

Поль РІКЕР

## АКТ СУДЖЕННЯ\*

Момент завершення обміну аргументами є, власне, тією точкою, від якої мені хотілося б почати розгляд запропонованої теми: адже саме наприкінці обговорення й відбувається акт судження. Таку феноменологію цього акту пропоную взяти за предмет дискусії.

Я розрізнятиму «ближчу» мету, яка пояснює судження як певний підсумок, що має покласти край невизначеності; їй протиставлено «далекосяжну» і, безумовно, ширшу мету, суть котрої полягає у впливі судження на встановлення суспільного спокою. Розгляд обидвох і запропоновано нижче.

Отже, почнемо з того, що *судити* або ж висловлювати судження — означає підводити певний підсумок; ця перша мета нехтує актом судження як юридичним чинником, тобто заперечує його здатність виступати в ролі судді, залишаючи в межах нетехнічного, неюридичного розуміння, про складові та критерії котрого я зараз коротко нагадаю.

У повсякденному сенсі термін *судити* охоплює спектр основних значень, які я пропоную класифікувати відповідно до того, що я волів би назвати порядком зростаючої напруги. Передусім, у «слабкому» сенсі — *судити* — означає висловлювати думку; ця думка висловлюється із приводу чогось. У другому, «сильнішому» сенсі *судити* — означає оцінювати; таким чином, додається ієрархічний елемент, який виражає преференцію, поцінування, апробацію. Третій ступінь посилення значення відображає зустріч між суб'єктивним і об'єктивним полюсами судження; об'єктивний полюс: хтось вважає певне висловлювання істинним, добрим, справедливим, законним; суб'єктивний полюс: він погоджується з ним. Насамкінець, на глибшому рівні, висвітленому Декартом у *Четвертій Медитації*, судження виступає як наслідок поєднання розуміння й волі: при цьому розуміння визначає, що є істинним, а що — хибним, а воля — приймає рішення. Таким чином, ми підійшли до «найсильнішого» значення слова *судити*: не лише мати думку, вважати щось істинним, але й, у кінцевому підсумку, обирати позицію. Саме це повсякденне значення ми візьмемо за основу, щоб дійти до власне юридичного сенсу акту судження.

\* Надрукований текст є розділом книги Paul Ricoeur. *Le Juste*. — Editions Esprit, Paris, 1995.



У сенсі юридичному судження втручається в соціальне життя на рівні обміну дискурсами, зарахованого Юргеном Габермасом до комунікативної активності – центрального феномена тієї соціальної практики, що конститує судовий процес. Саме в рамках процесу акт судження виявляє всі свої відомі значення: мати думку, оцінювати, вважати істинним чи справедливим і, зрештою, приймати рішення.

Питання, отже, полягає в тому, за яких умов акт судження в його юридичній формі може вважатися обґрунтованим чи компетентним. У своїй статті «Справедливе поміж законним і добрим» я розглянув чотири умови: 1) існування писаних законів; 2) наявність інституційних рамок: трибунал, суди тощо; 3) втручання кваліфікованих, компетентних, незалежних осіб, на яких покладена відповідальність за прийняття судового рішення; 4) врешті, заданий вищезгаданим процесом характер дії, завершенням чого стає виголошення рішення.

Звісно, після виголошення рішення завжди є можливість продовжити обговорення з тієї причини, що кожне із суджень припускає певне «але»; у будь-якому випадку для судження, в юридичному розумінні, властиве переривання гри і контргри аргументів, крапка ставиться навіть після проміжної обставини, принаймні до того часу, поки шляхи до перегляду залишаються відкритими; але, зрештою, настає момент остаточної зупинки в обговоренні, яка санкціонує застосування суспільної сили.

Перш ніж пояснити, чому нас не може задовольнити подібне визначення акту судження, цілковито обмеженого умовами процесу, важливо підкреслити соціальну необхідність, пов'язану з тією метою, яку ми назвали «ближчою» і котра полягає у припиненні стану невизначеності. У жорстких рамках процесу акт судження виступає як кінцева фаза своєрідної драми з багатьма персонажами: сторони або їхні представники, громадський засідатель, суддя, рада присяжних і т.д. Крім того, цей кінцевий акт стає закриттям конкретного процесу; це дуже нагадує розгортання шахової партії: правила гри відомі, але невідомо, як завершиться певна партія; у сфері права процес можна порівняти з тим, що являє собою конкретна партія в шахи стосовно правил гри: в обидвох випадках необхідно йти до кінця, щоб дізнатися, чим усе завершиться. Саме в такий спосіб припинення обговорення покладе край його віртуальній невизначеності. Всупереч певним обмеженням, про які йтиметься далі, акт судження, припиняючи хід процесу, виступає виразником сили права, більше того, він проголошує право в конкретній ситуації.

Однак акт судження виражає силу права через подвійну причетність до закону. І справді, з одного боку, застосування закону до окремого випадку видається доволі простим; Кант називав це «детермінуючим» судженням. Втім, акт судження виявляється також в інтерпретації закону, позаяк жоден випадок не є простою екземпліфікацією правила; дотримуючись кантівської термінології, можна сказати, що акт судження є похідним від «рефлексивного» судження, суть якого полягає в пошуку правила для нового випадку. Із цього погляду, припинення судочинства не означає закінчення процесу; внаслідок обговорення прецеденту відкривається перспектива для наступного розвитку юриспруденції загалом. Аспект призупинення акту судження в момент завершення процесу обговорення, таким чином, не вичерпує сенсу цього акту.

Перед тим як продовжити тему, хочу зазначити, що розглянуте у вузьких рамках процесу здійснення акту судження органічно входить у загальне функціонування суспільства, потрактовуване за Роулзом як широка система розподілу «часток». Справді, саме під егідою ідеї справедливого розподілу уявлення про акт судження є досить виразним. Тобто, скажімо окреме суспільство, встановлює певну схему розподілу «часток», з-поміж яких аж ніяк не всі мають грошове вираження, властиве для товарно-грошової системи. Розподіл різноманітних благ здійснюється як товарним, так і нетоварним чином.

Отже, акт судження, у ширшому розумінні, полягає в перерозподілі сфер активності та перерозмежуванні вимог кожної зі сторін і, зрештою, в корегуванні несправедливих дистрибуцій у випадку, коли активність однієї сторони зазіхає на сферу дії інших сторін. Із цього погляду акт судження полягає, власне, у відокремленні: це влучно відображає німецьке поняття *Urteil* (де *Teil* – означає частку); йдеться про те, щоб визначити «частку», належну одному, і «частку», належну іншому. Акт судження, відтак, є тим, що роз-поділяє, від-окремлює. Дані міркування не є чимось надзвичайним, згадаймо хоча б давньоримську дефініцію: *suum cuique tribuere* – кожному своє, – котра імпліцитно орієнтувала в напрямку пропонованого тут аналізу. Філософія права Канта також спирається на розрізнення між «моїм» і «твоїм», на акт, який проводить лінію між одним та іншим.

Ці останні роздуми щодо визначення акту в сенсі відокремлення уможливають подальший їх розгляд, якого ми торкнулися на самому початку цієї теми. Чому не можна зупинитися на тому, що ми назвали «ближчою метою» акту судження, тобто покласти край невизначеності? Тому що сам процес є лише кодифікованою формою значно

ширшого феномена – конфлікту. Тож буде цілком доречно перенести процес із усіма його точними процедурами на другий план значнішого соціального феномена у функціонуванні громадянського суспільства, який є визначальним для розвитку суспільної дискусії.

Слід керуватися саме цим: за лаштунками процесу необхідно бачити існування конфлікту, незгоди, суперечки, змагання; а за конфліктом – реальне насильство. Місце судочинства визначається на перетині того, що складає частку сукупності альтернатив, які суспільство протиставляє насильству і які є визначальними для Правової Держави. У книзі «Навколо політики» я віддав належне Еріху Вайлю, котрий подає у вступі до своєї ґрунтовної праці *«Логіка філософії»* розлоге міркування про зв'язок між дискурсом і насильством. Певною мірою всі операції, про які ми згадували, починаючи від обговорення й завершуючи прийняттям рішення та припиненням процесу, маніфестували вибір на користь дискурсу всупереч насильству.

Ми зможемо сповна оцінити значення подібного вибору лише тоді, коли усвідомимо розмах феномена насильства. Було б хибним потрактовувати насильство тільки як агресію, навіть якщо не зводити останню до фізичного насильства – ударів, покарань, смерті, позбавлення волі, майна тощо; слід також враховувати найістотнішу із форм насильства, тобто помсту, чи, інакше кажучи, намагання індивіда самоправно чинити справедливий суд. За своєю природою справедливість протилежна не лише насильству в прямому значенні цього слова, як, приміром, непряме насильство, а й усім тим субтильним формам насильства, про які вже йшлося, а також і симуляції справедливості, якою є помста, акт самостійного судочинства. З огляду на це, фундаментальний акт, на підставі якого можна стверджувати, що справедливе судочинство зумовлюється характером суспільства, є фактом, за допомогою якого суспільство відбирає в індивідів право і владу самовільно чинити суд, – себто акт, завдяки якому суспільна сила привласнює владу виголошувати і застосовувати право; однак саме внаслідок такого привласнення найцивілізованіші прояви судочинства, зокрема у сфері карного права, ще зберігають видимі ознаки первісного насильства, яким є помста. Із різних поглядів, покарання, особливо, якщо в ньому є дещо від давньої ідеї спокутування, залишається хоч і ослабленою, очищеною, цивілізованою, але все-таки формою помсти. Цей постійний зв'язок насильства із помстою призводить до того, що ми можемо підійти до сенсу справедливості тільки через форму протесту проти несправед-

ливості. Вигук: «Це несправедливо!» – є вираженням далекогляднішої інтуїції щодо істинної природи суспільства і тієї ролі, яку відіграє насильство, порівняно з будь-яким раціональним дискурсом із приводу справедливості.

На цьому етапі нашого розмірковування постає питання про граничну мету акту судження. Якщо повернутися до аналізу акту судження, починаючи від тієї значної події, коли Держава перебрала від індивідів пряму помсту судочинства і, передусім, суду-помсти, виявиться, що горизонтом акту судження є, зрештою, дещо більше, ніж безпека, а саме – *соціальний мир*. Тож, яким же чином «гранична» мета відображається на початковому визначенні акту судження через його «ближчу мету», тобто намагання покласти край непевності шляхом загострення конфлікту? Окреслити конфлікт, як було сказано, – означає розділити, провести розмежувальну лінію між «твоїм» і «моїм». Мета соціального миру виявляє ту найглибшу основу, котра стосується взаємовизнання; тут не йдеться ні про примирення, ні про любов чи прощення, які не є юридичними величинами, – а йдеться радше про *визнання*. Але в якому сенсі? Гадаю, що акт судження досягає своєї межі тоді, коли той, хто має, як кажуть, виграти процес, почуває себе у змозі сказати: мій супротивник, – той, хто програв, – залишається, як і я, суб'єктом права; його справа заслуговує на те, аби її вислухали, і він має присутні аргументи, які будуть почуті. Але визнання стане повним лише тоді, коли той, хто програв, хто помилився, кого засудили, зможе повторити сказане, коли в нього буде можливість задекларувати, що вирок, який визнав його винним, був актом не насильства, а визнання.

До якого ж погляду на суспільство підводять нас ці міркування? Як на мене, вони сягають значно далі, ніж концепція розподілу «часток», у межах якої завжди йдеться про розподіл із метою визначення, що є «часткою» одного і що є «часткою» іншого. Цей погляд на суспільство можна було б дефініювати як *схему кооперації*; зрештою, на такий вираз ми натрапляємо вже з перших рядків *Теорії справедливості* Джона Роулза, – праці, в якій, однак, превалює аналіз суспільства як системи розподілу. Є сенс задатися питанням: що саме робить суспільство чимось більшим, ніж система розподілу? Чи краще так: що робить розподіл органом кооперації? Тут слід враховувати радше субстанційну складову, ніж суто судову процедуру, тобто, щось на зразок суспільного блага, яке полягає у спільних цінностях; тут ми зустрінемось із комунітерним виміром, що підпорядковується суто процедурному виміру суспільної структури. Звісно, можна було б

відшукати в самій метафорі розподілу ті два аспекти, які я намагаюся тут скоординувати; в розподілі існує «частка», тобто те, що нас розділяє: моя «частка» не є вашою; але розподіл є також тим, що примушує нас вдаватися до розподіляння, тобто, в «сильнішому» значенні цього слова: брати участь...

Гадаю, що акт судження має своїм горизонтом хистку рівновагу між складовими розподілу: те, що відділяє мою «частку» від вашої, й, з іншого боку, те, що зумовлює участь кожного з нас у суспільстві.

Такою є чітка дистанція між параметрами, які опиняються занадто близько один від одного у конфлікті й надто далеко – в їхньому невігластві, ненависті й зневазі, що досить влучно резюмує, на мою думку, обидва аспекти акту судження: з одного боку – визначати, покладати край непевності, розборонювати сторони в конфлікті; з іншого боку – змушувати кожного визнавати «частку», яку інший отримує в тому ж суспільстві, що й він, внаслідок чого той, хто виграє, і той, хто програє процес, мали б отримати, за загальним визнанням, свої справедливі «частки» в тій схемі кооперації, якою є суспільство.

*Із французької переклала Олена СИРЦОВА*

## ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Чарльз ТЕЙЛОР

### ЕТИКА АВТЕНТИЧНОСТІ

*ТЕЙЛОР (Taylor) Чарльз – канадський філософ, спеціаліст із соціальної та політичної філософії. Народився 1931 року в Монреалі, вивчав історію в університеті Мак-Гілла, політичну філософію й економіку в Оксфорді, де в 1961 році отримав докторський ступінь за працю "Пояснення поведінки" (The Explanation of Behaviour. L., 1964). Викладав у кількох університетах, тепер професор університету Мак-Гілла, віце-президент Інституту наук про людину у Відні. У філософії соціального пізнання вивчав проблеми пояснення, інтерпретації, міжкультурного розуміння, відмінності між природничими та соціальними науками. Із цими науковими студіями межують дослідження Тейлора в галузі політичної теорії, історії та сучасного розуміння свободи, прав людини, природи демократії, націоналізму, культурного плюралізму.*

*Однією з наскрізних тем його праць є критика епістемологічної традиції, що йде від Декарта і Локка. Ця традиція усе ще справляє значний вплив на сучасну філософію, вона ж складає, згідно з Тейлором, основу неадекватних моделей пояснення соціальних дій, а також поширеного уявлення про те, що процес людського мислення може бути аналогічним до роботи комп'ютера. Спираючись на ідеї Гегеля, Хайдеггера, Мерло-Понті, Тейлор здійснює реконструкцію цієї традиції, в якій прагне показати не тільки її неадекватні елементи, але й пояснити, чому вона для багатьох і далі залишається такою популярною. Ця остання тематика переросла у Тейлора у значно ширший проект висвітлення джерел того типу самопізнання, що став загальноприйнятим, сам собою зрозумілим для західної цивілізації останніх століть. Йдеться про розуміння феномена Я, природи мислення й емоцій людини, її ставлення до суспільства, довкілля, часу. Тейлор започаткував обговорення цього "конструювання сучасної ідентичності" у книзі про Гегеля (Hegel. Cambridge, 1975), а потім*

повернувся до цієї тематики у "Джерелах Я" (*Sources of the Self*. Harvard Univ. Press, 1989), де аналізує філософську антропологію, яка лежить в основі як згаданої епістемологічної традиції, так і сучасного розуміння свободи, оцінок повсякденності та етики благодійності.

В останні роки Тейлор вивчає зв'язок цього типу ідентичності з генезисом західного розуміння громадянського суспільства, народного суверенітету, націоналізму. Для сучасної історії наскрізними й принциповими є стосунки між теїзмом і секуляризацією. Інтелектуальна культура, що йде від Просвітництва, має багато позитивних якостей, але її ж відрізняє неспроможність зрозуміти релігійний вимір людського життя. Наївність і редукаціонізм більшості пояснень релігійної віри, запропонованих за останніх двісті років, можуть викликати тільки посмішку. Тейлор прагне знайти глибші пояснення природи і джерел різноманітних сучасних традицій благочестя, стосунків віри і насильства, дивовижно стійкої потреби атеїстів в релігії як мішені для критики й мірила для оцінки та протиставлення власних дій.

*Pattern of Politics*. Toronto, 1970; *Hegel and Modern Society*. Cambridge, 1979; *Social Theory as Practice*. Oxford, 1983; *Philosophical Papers*. 2 vol. Cambridge, 1985; *Negative Freiheit*. Fr./M., 1988; *The Malaise of Modernity*. Toronto, 1991.

## ВІДКРИТТЯ АВТЕНТИЧНОСТІ

Книга Чарльза Тейлора "Етика автентичності" – це одна з тих помітних аналітичних праць кінця другого тисячоліття, в яких сучасна філософська думка прагне окреслити характер модерної епохи. Як і інші відомі критики модерності, Тейлор пише про втрату людиною широких моральних обріїв у сучасному ліберальному індивідуалізмі, про експансію інструментального розуму і про обмеження свободи, обумовлене тиражуванням життєвих стандартів. Однак, специфічність погляду Тейлора полягає в тому, що він бачить глибокий творчий потенціал у модерному ідеалі самореалізації. Подібно до того, як Е.МакІнтайр в основу своєї реконструкції традиційної етики чеснот у відомій праці "За чесною" покладає ідею спільного блага, ідея свободи як раціональної автономії приводить Чарльза Тейлора до "етики автентичності".

*Звертання Тейлора до етичної термінології не випадкове. Арістотелівська філософська традиція, в якій сучасні критики модерності знаходять потужну інтелектуальну підтримку, розглядає людину не у вузьких межах каузального світобачення і не на релятивістичному тлі соціальних конвенцій, а, насамперед, – у власне людському просторі, створеному напругою між особистісною свободою і особистою відповідальністю. Інакше кажучи, Тейлор, як і Арістотель, вважає, що людина входить до космосу насамперед як моральна істота. У чому полягає моральна специфіка модерної людини?*

*На думку Тейлора, вона пов'язана з ідеалом особистої автентичності, що його виробила європейська інтелектуальна традиція. Згідно із цим ідеалом, кожен із нас має свою власну моральну конфігурацію, свій особливий спосіб бути людиною, який тільки він і може висловити та реалізувати. Таким чином, автентичність – це характеристика взаємних стосунків людини з її власними потенційними можливостями. Автор детально досліджує першоджерела ідеї автентичності та її розвиток і розглядає крізь призму цієї ідеї відомі занепокоєння критиків модерного суспільства.*

*Ми наводимо два уривки із цієї книги. Повне видання українською мовою готується до друку у видавництві "Дух і Літера".*

*Андрій ВАСИЛЬЧЕНКО*

## ТРИ ХВОРОБИ

Я хочу тут розповісти про деякі хвороби сучасності. Під хворобами я розумію ті особливості нашої сучасної культури та суспільства, котрі сприймаються людьми як втрата або занепад, навіть у той час, коли наша цивілізація «розвивається»... Інколи люди відчувають, що значний занепад відбувався за останні роки чи десятиліття – з Другої світової війни чи, скажімо, з 1950-х років. Інколи втрату визначають тривалішим історичним періодом: усю сучасну епоху, починаючи із сімнадцятого століття, часто бачать як часову шкалу занепаду. Незважаючи на те, що ця часова шкала може мати суттєві відмінності у своїх елементах – усе ж таки, є певні подібності в тематизації занепаду. Часто існують варіації навколо декількох центральних тем. Я хочу тут



позначити дві такі центральні теми і потім увести третю, що походить переважно із цих двох. Ці три теми в жодному разі не вичерпують проблему, але вони справді багато в чому зачіпають те, що турбує і бентежить нас у сучасному суспільстві.

Занепокосня, про які йдеться, усім відомі. Нікому не треба про них нагадувати; їх обговорюють, оплакують, заперечують та постійно інтерпретують в усіх засобах інформації. Ця обставина немовби дає підстави не згадувати про них зайвий раз. Але я впевнений, що за цією великою обізнаністю з проблемами прихована плутанина, що ми, насправді, не розуміємо тих змін, які нас хвилюють, що звичайний перебіг їхнього обговорення зображує їх у фальшивому світлі, – і через це дезорієнтує нас у справі їхнього вирішення. Зміни, що визначають сучасність, є загальновідомими, але вони аж ніяк не прості, тому про них варто говорити ще й ще раз.

(1) Перше джерело занепокоснь – індивідуалізм.

Звичайно, індивідуалізм також певною мірою уособлює те, що багато людей схильні вважати найбільшим надбанням сучасної цивілізації. Ми живемо у світі, де люди мають право обирати для себе власний спосіб життя, свідомо вирішувати яких переконань дотримуватись, визначати – якими шляхами йти, чого не могли контролювати їхні предки. І ці можливості в основному захищені нашими правовими системами. У принципі, людей більше не приносять у жертву вимогам вищих священних порядків.

Дуже мало людей, які могли б відмовитися від цього надбання. Щоправда, багато хто вважає – воно ще не довершене, а економічні порядки чи то моделі сімейного життя, або традиційні уявлення про ієрархію поки що надто обмежують нашу свободу, аби ми залишалися самими собою. Але чимало з нас також дивляться на це питання неоднозначно. Сучасну свободу було здобуто шляхом звільнення від старих моральних засад. Раніше люди уявляли себе часткою більшого порядку. Певною мірою це був космічний порядок, «великий ланцюг Буття», в якому людські створіння перебували на своєму належному місці водночас із ангелами, небесними тілами й нашими братами меншими. Цей ієрархічний порядок у всесвіті відбивався в ієрархіях людського суспільства. Людині часто визначалося певне місце, з її власною роллю та статусом, і було майже немислимо від цього відхилитися. Завдяки відмові від цих порядків настала сучасна свобода.

Коли ці порядки нас обмежували, вони водночас надавали смислу нашій діяльності в соціальному житті. Речі та явища, котрі нас оточували, були не лише потенційною сировиною або інструментами

для наших проектів, вони також мали значення, надане їм їхнім місцем у ланцюгу буття. Орел був не просто одним із птахів, а царем усіх володінь тваринного світу. Так само звичаї й норми суспільства мали більше ніж суто інструментальне значення. Відмова від таких порядків отримала назву «розчаклування» світу. Із нею ці речі втратили дещо зі своєї магії.

Кілька століть тривала палка дискусія, чи було це справді добре. Але зараз я не на цьому хочу зупинитися. Я хочу звернутися до наслідків, які вважаються важливими для людини і людського життя.

Неодноразово висловлювалося занепокоєння, що із розширенням соціальних і космічних горизонтів діяльності особа втратила дещо важливе. Про це писали як про втрату героїчного виміру життя. Люди, мовляв, уже не мають почуття вищої мети, чогось такого, за що варто вмирати. Алексіс де Токвіль у минулому столітті інколи говорив щось подібне, звертаючись до "petites et vulgaires plaisirs"<sup>1</sup>, що їх люди прагнуть знайти за демократичної доби. Інакше кажучи, ми страждаємо від браку пристрасті. Так змалював К'еркегор «теперішню добу». А «останні люди» Ніцше перебувають на найнижчій точці цього занепаду; вони не мають жодних прагнень у житті, окрім жадання «окалюгідного комфорту».

Втрата мети пов'язана зі звуженням. Люди втратили ширше бачення, бо зосередилися на своєму приватному житті. Демократична рівність, стверджує Токвіль, звертає особу до самої себе, «et menace de le renfermer enfin tout entier dans la solitude de son propre coe»<sup>2</sup>. Інакше кажучи, темний бік індивідуалізму полягає в зосередженості на власній особі, що, водночас, знецінює і звужує обрії нашого життя, робить їх менш причетними до інших чи суспільства в цілому.

Це занепокоєння нещодавно знову сплигло на поверхню у зв'язку з плодами «суспільства, яке дозволяє», діями «я-покоління» або пануванням «нарцисизму», якщо взяти лише три з відомих сучасних формулювань. Відчуття, що життя вирівнялося й звузилося, і що це пов'язано з аномальним і гідним жалю самозаглибленням, повернулось у формах, специфічних для сучасної культури. Це перша тема, яку я хочу розглянути.

(2) Розчаклування світу пов'язане з іншим феноменом неабиякої ваги для сучасної доби, який також дуже турбує багатьох людей. Ми можемо назвати це пріоритетом інструментального розуму. Під «інструментальним розумом» я маю на увазі різновид раціональності, який ми залучаємо, коли обчислюємо найекономічніші засоби для досягнення певної мети. Мірою його успіху є максимум

ефективності, найкраще співвідношення між витратами та результатом.

Немає сумніву, що відкидання старих порядків значно розширило сферу інструментального розуму. Відтоді суспільство вже не має сакральної структури, відтоді соціальні порядки та способи діяльності вже не ґрунтуються на порядку речей або волі Бога, вони, певною мірою, стають відкритими для привласнення. Їх здобутки можна переорієнтувати, спрямувати на досягнення мети – щастя й добробуту окремої особи. Критерій, що відтепер застосовують, належить до інструментального розуму. Подібним чином, коли істоти, які оточують нас, втрачають своє значення, відведене їм у ланцюгу буття, з ними можна поводитися як із сировиною або інструментами для наших проектів.

Якоюсь мірою, ця зміна була вивільненням. Однак поширилося також занепокоєння, що інструментальний розум не лише розширив свою сферу, а й загрожує заволодіти нашим життям. Страх, що речі, які мають визначитися за іншими критеріями, будуть оцінюватися з точки зору ефективності або аналізу «витрат-прибутку», що незалежні цілі, які мають спрямовувати наше життя, будуть затьмарені вимогою максимізувати здобуток. Можна вказати на багато речей, що дають підстави для такого занепокоєння: згадаймо, наприклад, як використовуються вимоги економічного зростання, аби виправдати дуже нерівномірний розподіл багатства та прибутків, або як ті ж вимоги роблять нас байдужими до потреб довкілля, навіть призводять до можливої катастрофи. Або ж, ми можемо поміркувати над тим, як у значній частині нашого соціального планування, у таких критичних галузях, як оцінювання ризику, превалюють форми аналізу витрат-прибутку, що включає абсурдні підрахунки, за якими людське життя оцінюється в доларах.

Пріоритет інструментального розуму також присутній у тому престижі та тій аурі, які оточують технологію, змушуючи нас вважати, що нам слід шукати технологічних рішень навіть тоді, коли потрібно щось зовсім інше. Як Белла та його колеги переконливо доводять у своїй новій книзі, ми досить часто помічаємо це у сфері політики<sup>3</sup>. Однак інструментальний розум зазіхає також і на інші галузі, наприклад, такі як медицина. Патріція Беннер довела у низці важливих праць, що технологічний підхід у галузі медицини часто відсуває на другий план той вид лікування, якого вимагає поведіння з пацієнтом як із цілісною особистістю, котра має свою історію життя, а не як із осередком технічної проблеми. Суспільство та медичні установи

часто недооцінюють внесок медсестер, які частіше виявляють до пацієнта по-людськи чутливу турботу та піклування, ніж спеціалісти, обізнані з високими технологіями.

Вважається, що панівне місце технології посприяло звуженню і нівелюванню нашого життя, це розглядалося у зв'язку з першою темою. Заговорили про втрату резонансу, глибини чи багатства у нашому людському оточенні. Майже 150 років тому Маркс у «Маніфесті Комуністичної партії» зазначав, що одним із результатів капіталістичного розвитку є те, що «все ґрунтовне тане в повітрі». Йдеться про те, що, ґрунтовні, тривкі, часто значущі, об'єкти, котрі слугували нам у минулому, відкидаються заради нетривких, штучних товарів, якими тепер ми оточуємо себе. Альберт Боргман веде мову про «парадигму приладів», у межах якої ми дедалі більше відмовляємося від «різнобічної причетності» до нашого оточення і замість цього вимагаємо й отримуємо товари, розраховані задовольняти певні зазначені блага. Він протиставляє обігрівання нашого помешкання, із використанням сучасних печей центрального опалення, тому, що вимагала та ж функція за часів перших поселенців, коли уся сім'я змушена була займатися заготівлею дров і підтримуванням вогню в печі або в каміні. Ханна Арендт підкреслювала дедалі більшу ефемерність сучасних об'єктів споживання й доводила, що «реальність і надійність людського світу базується насамперед на тому факті, що нас оточують речі більш сталі, ніж діяльність, продуктом якої вони є». У світі сучасних товарів ця сталість ставиться під загрозу.

Це відчуття загрози посилюється знанням того, що цей пріоритет є не лише питанням тієї, можливо, несвідомої, орієнтації, до якої зваблює нас і спонукає сучасна доба. Із нею, як такою, досить складно боротися, але, принаймні, вона може піддаватися переконанню. Однак також зрозуміло, що могутні механізми соціального життя спрямовують нас саме у цьому напрямку. Будь-який менеджер, незважаючи на свою власну орієнтацію, може бути примушений умовами ринку прийняти стратегію максимізації, яку вважає руйнівною. Будь-який бюрократ, незважаючи на своє особисте розуміння, може бути примушений правилами, згідно з якими він діє, прийняти рішення, що, і він це знає, спрямоване проти людства й здорового глузду.

Маркс, Вебер та інші великі теоретики дослідили ці безособові механізми, які Вебер позначив разюче точним терміном «залізна клітка». І окремі люди прагнули зробити із цих досліджень висновки,

що ми цілком безпорадні перед такими силами, або, принаймні, безпорадні доти, доки повністю не демонтуємо інституційні структури, під владою яких ми діяли протягом останніх століть – ринок та державу. Це прагнення здається таким нездійсненим сьогодні, що рівнозначне проголошенню нашої безпорадності.

Я хочу повернутися до цього нижче, але переконаний, що ці впливові фаталістичні теорії є абстрактними і неправильними. Наш ступінь свободи не дорівнює нулю. Є сенс обговорити, що повинно стати нам за мету і чи інструментальний розум має відігравати меншу роль у нашому житті, ніж тепер. Але правда у цих дослідженнях та, що річ не лише у зміні людського світогляду, це не просто битва «сердець і голів», бодай і важлива. Зміна у цій сфері має бути також інституційною, навіть якщо вона не може бути такою радикальною і повною, як пропонували великі теоретики революції.

(3) Це виводить нас до політичного рівня і до небажаних наслідків для політичного життя та інструментального розуму. Один такий наслідок я вже представив. Він полягає в тому, що інституції й структури індустріально-технологічного суспільства суворо обмежують наш вибір, що вони змушують суспільства, так само, як і окремих людей, надавати вагу інструментальному розумові, чого б ми ніколи не зробили у серйозному етичному розгляді, і що може навіть бути дуже руйнівним. Вдалим прикладом цього є наші великі труднощі у відверненні навіть життєво небезпечних загроз для нашого життя з боку таких природних лих, як потоншення озонового шару. Можна бачити, що суспільство, структуроване навколо інструментального розуму, нав'язує велику втрату свободи як особам, так і групам – бо ці сили формують не лише наші соціальні рішення. Індивідуальний стиль життя також важко підтримувати проти загальної течії. Наприклад, громадський устрій та облаштування певних сучасних міст перешкоджає пересуванню без автомобіля, зокрема там, де громадський транспорт поступово прибрали на користь приватного автотранспорту.

Але є інша категорія втрати свободи, що також широко обговорювалася, зокрема в Алексіса де Токвіля. У такому суспільстві, де люди перетворюються на осіб, «замкнених у своїх серцях», мало хто захоче брати активну участь у самоуправлінні. Вони вважатимуть за краще залишатися вдома і насолоджуватися перевагами приватного життя доти, доки їхній уряд продукуватиме засоби для цих переваг і задоволень й повсюдно поширюватиме їх.

Це відкриває небезпеку нової, специфічно сучасної форми деспотизму, яку Токвіль називає «м'яким» деспотизмом. Це не буде тиранія терору і гноблення, як за колишніх часів. Уряд буде помірним і патерналістським. Він може навіть підтримувати демократичні форми існування суспільства за допомогою періодичних виборів. Але насправді усім керуватиме «безмежна опікунська влада», над якою люди матимуть незначний контроль. Єдиним захистом проти цього, вважає Токвіль, є сильна політична культура, у якій цінуватиметься участь, як на кількох рівнях уряду, так і в добровільних об'єднаннях. Але атомізм самозаглибленої особи повстає проти цього. Відколи зменшується участь, відколи первісні об'єднання, що були її рушіями, відмирають, окремий громадянин залишається сам на сам із неосяжною бюрократичною державою і почувається справді безпорадним. Це демотивує громадян навіть більше, і таким чином замикається зачароване коло м'якого деспотизму.

Можливо, подібне відчуження від громадської сфери і викликана цим відчуженням втрата політичного контролю відбуваються в нашому надзвичайно централізованому і бюрократизованому політичному суспільстві. Чимало сучасних мислителів сприйняли працю Токвіля як пророчу<sup>4</sup>. Якщо це так, то ми наражаємося на небезпеку втрати політичного контролю над нашою долею, який ми могли б здійснювати спільно як громадяни. Токвіль називає це «політичною свободою». Тобто, тут ставиться під загрозу наша гідність як громадян. Вищезгадані безособові механізми можуть зменшити наш ступінь свободи як суспільства, але втрата політичної свободи означатиме, що навіть вибір, котрий залишився, робитимемо не ми самі як громадяни, а безконтрольна опікунська влада.

Отже, це і є три хвороби сучасного суспільства, які я хочу розглянути в цій книзі. Перше занепокоєння пов'язане з тим, що можна було б назвати втратою смислу, нівелюванням моральних горизонтів. Друге – стосується затьмарення цілей перед сутністю нестримного інструментального розуму. Третє – пов'язане із втратою свободи.

## ДЖЕРЕЛА АВТЕНТИЧНОСТІ

Етика автентичності – явище відносно нове, характерне саме для сучасної культури. Народжена наприкінці вісімнадцятого століття, вона спирається на ранні форми індивідуалізму, такі, як індивідуалізм звільненої раціональності, започаткований Декартом, згідно з яким

— думка є надійним джерелом самопізнання, або політичний індивідуалізм Локка, що прагнув поставити особу та його чи її волю над соціальним обов'язком. Проте автентичність також певною мірою суперечила цим раннім формам. Це дитя періоду Романтизму, який критично ставився до звільненої раціональності та атомізму, які не визнавали уз спільноти.

Розвиток етики автентичності можна описати, пов'язавши її відправний пункт з уявленням вісімнадцятого століття про те, що людські істоти наділені моральним почуттям, яке дозволяє їм інтуїтивно відрізнити правильне від хибного. Ця доктрина виникла у боротьбі з іншим поглядом, який стверджував, що знання про добре і погане є питанням підрахунку наслідків, зокрема тих, що стосуються божественної винагороди та кари. Нова ідея полягала в тому, що розуміння добра і зла не є питанням сухого підрахунку, але воно вкорінене у наших почуттях. Мораль певною мірою є внутрішнім голосом.

Уявлення про автентичність розвивається зі зміщення морального акценту у цій ідеї. За оригінальною точкою зору, внутрішній голос є важливим, бо він говорить нам, як правильно чинити. Зв'язок із нашими моральними почуттями тут має значення як засіб для досягнення мети чинити правильно. Те, що я називаю зміщенням морального акценту, відбувається, коли цей зв'язок набуває незалежного і вирішального морального значення. Він стає чимось, чого ми повинні досягти, аби бути справжніми і повноцінними людськими істотами.

Щоб зрозуміти, що в цьому нового, ми маємо побачити аналогію з ранішими моральними поглядами, де зв'язок із певним джерелом — скажімо, Богом, або ідеєю Добра — вважався суттєвим для повноцінного буття. Тільки тепер джерело, з яким ми маємо сполучитися, перебуває глибоко всередині нас. Це частина важливого повороту сучасної культури, нова форма спрямованості в середину, в якій ми починаємо вважати себе істотами із внутрішньою глибиною. Спочатку ідея, що джерело перебуває глибоко в нас, не виключає нашого зв'язку з Богом або Ідеями; це джерело можна вважати нашим справжнім шляхом до них. Певною мірою цю ідею можна бачити як продовження й розвиток починання Святого Августина, який вважав, що шлях до Бога проходить крізь наше власне рефлексивне самоусвідомлення.

Перші варіанти цього нового погляду були теїстичними або, принаймні, пантеїстичними. Тут можна згадати Жан-Жака Руссо — найви-

датнішого із філософів, який допоміг викликати це зрушення. Я вважаю Руссо непересічним не тому, що він розпочав цю зміну; скоріше, я переконаний, що його велика популярність частково викликана тим, що він артикулював речі, які вже були присутніми в культурі. Руссо часто представляє проблему моральності як проблему нашого слідування голосу природи всередині нас. Цей голос найчастіше глушать пристрасті, спричинені нашою залежністю від інших, з яких головною є «amour propre» або гордість. Наше моральне спасіння залежить від відновлення автентичного морального контакту із собою. Руссо навіть уводить назву для цього внутрішнього контакту із самим собою: «le sentiment de l'existence»<sup>5</sup>. Це почуття суттєвіше за будь-які моральні погляди, воно складає джерело радості і задоволення.

Руссо також переконливо висловив іншу тісно пов'язану із цим ідею. Це є уявлення про те, що я пропоную назвати свободою, яка визначає сама себе. Згідно із цим уявленням, я вільний, коли я сам для себе вирішую, що мене стосується, замість того, щоб бути орієнтованим зовнішніми впливами. Ясна річ, що такий стандарт свободи виходить за межі негативної свободи, при якій я вільний робити, що хочу, без втручання інших, оскільки це не суперечить моїй орієнтованості суспільством і залежності від суспільства та його законів, що вимагають від мене підпорядкованості. Самовизначальна свобода вимагає, щоб я розірвав пута усіх таких зовнішніх нав'язувань, і самостійно приймав свої рішення.

Я зазначаю це тут не тому, що це суттєво для автентичності. Очевидно, ці два ідеали є відмінними. Але вони розвивалися поряд, інколи у працях одних і тих же авторів, і їхні відносини були складними, інколи вони суперечили один одному, інколи тісно перепліталися. Відтак – їх часто змішували, і це було, як я покажу далі, одним із джерел спотворених форм автентичності. Пізніше я до цього повернусь.

Самовизначальна свобода була ідеєю, що отримала надзвичайну владу в нашому політичному житті. У Руссо вона набуває політичної форми у понятті про державу суспільного договору, засновану на всезагальній волі, яка саме через те, що вона є формою нашої спільної свободи, не може дозволити існування жодної опозиції в ім'я свободи. Ця ідея була одним з інтелектуальних джерел сучасного тоталітаризму, що починається, як можна показати, з якобінців. І хоча Кант заново проінтерпретував таке поняття свободи із суто моральної точки зору як автономію, з Гегелем та Марксом воно повністю повертається до політичної сфери.

Але повернімося до ідеалу автентичності: він стає гранично важливим завдяки розвитку, який відбувається після Руссо і який я



пов'язую з Гердером, ще одним, скоріше важливим раннім інтерпретатором, аніж творцем цього ідеалу. Гердер висунув ідею, що кожен із нас має свій власний спосіб бути людиною. Він висловив її таким чином: кожна особа має свою власну «міру». Ця ідея дуже глибоко увійшла в сучасну свідомість. Вона також є новою. До завершення вісімнадцятого століття ніхто не вважав, що відмінності між людськими істотами мали подібне моральне значення. Є певний спосіб людського буття, який є *моїм*. Я покликаний прожити своє життя у цей спосіб, не уподібнюючи його до чийогось іншого. Але це надає нового значення поняттю чесності щодо самого себе. Якщо я нечесний, я втрачаю смисл свого життя, я не знаю, що ж для мене значить бути людиною.

Цей могутній моральний ідеал дійшов до нас. Він надає визначального морального значення певному контакту із собою, зі своєю власною внутрішньою природою, яка перебуває у небезпеці втрати, частково завдяки вимогам підпорядкуватися зовнішнім обставинам, але також і тому, що, стаючи на інструментальну позицію щодо самого себе, я можу втратити можливість чути цей внутрішній голос. І тому ідеал автентичності надзвичайно підносить важливість цього контакту із собою, вводячи принцип самотності: кожен із наших голосів має щось своє, має що сказати. Я не тільки не повинен пристосовувати своє життя до вимог зовнішнього середовища, я не можу навіть знайти поза своєю особистістю взірць, за яким жити. Я його можу знайти лише у глибині свого єства.

Бути чесним із собою – означає бути чесним зі своєю самотністю, яку лише я можу артикулювати й відкрити. Висловлюючи самотність, я також визначаю себе самого. Я реалізую потенціал, що належить виключно мені. Ця ідея лежить в основі сучасного ідеалу автентичності і мети здійснення себе або самореалізації, в якій він зазвичай втілюється. Ця ідея надає моральної сили культурі автентичності, зокрема й абсурдним та тривіалізованим її формам. Вона надає сенсу уявленню про те, що можна «робити свою справу» або «відбутися».

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> “маленьких і простих задоволень” (фр.).

<sup>2</sup> “і загрожує замкнути її назавжди у самотності свого власного серця” (фр.).

<sup>3</sup> R. Bellah et al., *The Good Society* (New York: Knopf, 1991), chapter 4.

<sup>4</sup> Йдеться про працю “Про демократію в Америці”, див.: Алексіс де Токвіль. Про демократію в Америці. – К.: Видавничий дім “Всесвіт”, 2000.

<sup>5</sup> “почуття існування” (фр.).

Елесдеа МАКІНТАЙР

## ЗА ЧЕСНОТОЮ

Ім'я британського філософа Елесдеа МакІнтайра (Alasdair MacIntyre) останнім часом дедалі частіше з'являється на сторінках вітчизняних видань. Проте основні його твори, попри їх першорядне значення, все ще лишаються невідомими для українського читача. Із метою розпочати заповнення цієї прогалини, видавництво "Дух і Літера" нині готує до видання переклад книги Е. МакІнтайра "За чеснотою" ("After Virtue", 1981) – однієї з найвідоміших у сучасному світі праць з етики, що справила істотний вплив на розвиток гуманітарної думки Європи й Америки, на характер дискусій зі стрижневих питань філософії моралі. Нижче увазі читача пропонуються два розділи цієї книги.

Елесдеа МакІнтайр народився 1929 р. у м. Глазго, в Шотландії. В одному зі своїх інтерв'ю мислитель згадує: "Моя рання уява була насичена гаяльською усною культурою фермерів і моряків, поетів і оповідачів... Найважливішим у цій культурі були особлива прихильність і зв'язок з рідними й землею". Згодом ця вкоріненість у рідній культурі і її традиціях надала МакІнтайрові визначальний світоглядний орієнтир, що допоміг йому, здолавши неминучі вагання юнацьких і молодих років (свого часу МакІнтайр був навіть членом Британської компартії), сформувати чітку позицію опонента індивідуалістичного лібералізму й прихильника морального руху людських спільнот та історичної традиції. Саме начало традиції, вкоріненої в історичному житті конкретної спільноти, надає, на думку МакІнтайра, цілісного смислу існуванню людської особистості, визначає її духовні й моральні цінності; саме воно, це начало, формує смислові парадигми, згідно з якими ми тільки й можемо зрозуміти справжню суть тієї чи іншої теорії, віднайти критерії для її раціонального виправдання або спростування.

Найважливішою для ідентичності європейської моральної культури Е. МакІнтайр вважає традицію чеснот, що виникла в процесі становлення давньогрецького поліса, знайшла теоретичне втілення в етичних і політичних творах Арістотеля і згодом, вже у християнському світі, дістала продовження і розвиток у вченні св. Томи Аквінського – так само як у євреїв вона продовжується

Маймонідом, а в мусульман Ібн Рушдом. Дійовість і життєздатність цієї традиційної концепції чеснот забезпечуються внутрішньо узгодженим і придатним до розуміння характером "троїстої структури" людської моральності, що її вона висуває: співвідношення, по-перше, людської природи, якою вона є, по-друге, людської природи, якою вона могла б бути, якби реалізувала свою справжню мету, й по-третє, приписів раціональної етики як засобу переходу від першого із зазначених станів до другого. Саме на такій цілісній триєдиній структурі й трималася, на думку МакІнтайра, традиційна європейська моральність.

Дискредитація аристотелівської традиції у новочасній Європі (десь у проміжку від XV до XVII ст.) призводить до розпаду зазначеної цілісності. Люди втрачають безпосередню свідомість морального авторитету, так само як і сенсу власного існування. Більше того, моральний устрій суспільства загалом поступово перетворюється на безладну суміш неузгоджених і неспівставних фрагментів, а найзначущіші етичні концепції даного часу – від Д. Юма до І. Канта або С. К'єркегора – постають марними спробами відновити втрачену єдність життєвого смислу і її моральну дійовість. Зрештою, філософом, що найвиразніше усвідомив і змалював неспроможність усіх таких спроб і зробив з їхнього краху найрадикальніші, найдалекосяжніші практичні висновки, виявився ніхто інший як Ф. Ніцше. Відтак стає зрозуміло, що вся історія європейської моральної свідомості, з погляду МакІнтайра, є грандіозною, принциповою альтернативою: Арістотель – або Ніцше. Й знаменно, що попри всю моральну деструкцію і безлад останніх століть, попри розгул сучасного "емотивізму" в широкому розумінні, себто прагнення накинути іншим власні суб'єктивні оцінки і настанови й на цих засадах маніпулювати своїми ближніми, – все ж таки, як твердить британський філософ, Ніцше "не виграє". Не виграє тому, що етична позиція Арістотеля, на переконання МакІнтайра, все ще зберігає свою позитивну творчу силу і може бути виправдана для нашого сучасного світу.

Послідовний розвиток і обґрунтування викладеної концепції Е. МакІнтайра й складає істотний зміст його праці "За чеснотою". Перший із поданих тут її розділів змальовує в душі своєрідної антиутопії реальний стан сучасної етики і моралі, що втратили, на думку філософа, свій цілісний життєвий смисл, другий – містить тонкий, прискіпливий аналіз специфіки основних моральних філософій доби Просвітництва і причин їх невдачі.

*Гадаємо, що із цих небагатьох сторінок читач усе ж зможе скласти певне уявлення про проблематику, погляди і характер аргументації одного з відомих філософів сучасного Заходу.*

*Віктор МАЛАХОВ*

## ТРИВОЖНЕ ПРИПУЩЕННЯ

Уявіть собі, що природничі науки зазнали катастрофи. Громадськість звинувачує вчених у низці екологічних катаклізмів. Усюди поширюються заколоти, лабораторії спалюються, фізиків лінчують, книги та інструменти знищують. Зрештою, політичний рух неуків переймає владу й успішно скасовує вивчення науки в школах та університетах, ув'язнюючи та страчуючи рештки науковців. Пізніше виникає опір цьому деструктивному рухові й освічені люди прагнуть відродити науку, хоча вони вже здебільшого забули, що це таке. Але вони володіють лише фрагментами: експериментальними знаннями, відокремленими від будь-якого знання теоретичного контексту, що надавав би їм значення; частинами теорій, не пов'язаними ні з іншими уламками та шматками теорії, які до них стосуються, ні з експериментом; інструментами, спосіб використання яких забуто; уривками з книжок, окремими сторінками статей, які не завжди можна повністю розібрати, бо вони розірвані й обгорілі. Однак, усі ці фрагменти знову втілюють у набір практик, що одержують відроджені імена "фізики", "хімії" та "біології". Дорослі сперечаються поміж собою щодо відповідних переваг теорії відносності, еволюційної теорії та флогістонної теорії, хоча вони мають лише вельми поверхові знання про кожну з них. Діти вчать напам'ять уцілілу частину періодичної таблиці та декламують як заклинання окремі з теорем Евкліда. Ніхто чи майже ніхто не усвідомлює, що те, що вони роблять, узагалі не є природничою наукою в будь-якому сенсі. Бо все, що вони роблять і говорять, пристосовано до певних канонів сумісності та послідовності, але ті контексти, які були б потрібні, щоб надати сенс тому, чим вони займаються, вже втрачено і, можливо, назавжди.

У такій культурі люди б використовували такі вирази, як "нейтрино", "масово", "питома вага" систематичним та складним чином, що більшою або меншою мірою скидалося б на спосіб використання таких виразів у попередні часи, до того, як наукове знання зазнало таких великих втрат. Але багато переконань, що їх передбачає використання цих виразів, було б втрачено й з'явився б

елемент довільності і навіть вибору в їхньому вжитку, що нас дуже б здивувало. З'явилися б і рясніли суперечливі конкуруючі засновки, для яких не можна було б дати жодних аргументів. З'явилися б суб'єктивістські теорії науки і їх критикували б ті, хто б уважав, що поняття істини, втілене у тому, що вони вважали наукою, несумісне із суб'єктивізмом.

Цей уявний світ дуже схожий на той, який створюють деякі письменники в жанрі наукової фантастики. Ми можемо описати його як світ, у якому мова природничої науки, принаймні частково, і далі використовується, але у стані великого безладдя. Можна зазначити, що, якщо б у цьому уявному світі процвітала аналітична філософія, вона б ніколи не виявила факту цього безладдя. Бо техніки аналітичної філософії є насправді описовими і при цьому опис здійснюється мовою теперішнього. Аналітичний філософ міг би пояснити концептуальні структури того, що вважали за наукове мислення і дискурс в уявному світі, так само, як він пояснює концептуальні структури природничої науки в тому вигляді, в якому вона існує зараз.

Йі ні феноменологія, ні екзистенціалізм не змогли б помітити, що щось не гаразд. Усі структури інтенційності були б такими, як зараз. Завдання забезпечення епістимологічної бази для цієї хибної подоби природничої науки не було б, із феноменологічної точки зору, відмінним від такого завдання, як його бачать нині. Гуссерль чи Мерло-Понті були б так само введені в оману, як і Стровсон чи Квайн.

Якою ж є мета створення цього уявного світу, населеного вигаданими псевдонауковцями і справжньою реальною філософією? Гіпотеза, яку я хочу запропонувати, полягає в тому, що в справжньому світі, де ми живемо, мова моралі перебуває в такому ж великому безладі, як і мова природничої науки в уявному світі, що його я описав. Те, що ми маємо, якщо ця точка зору є правильною, – це фрагменти концептуальної системи, частини, яким зараз бракує того змісту, з якого постало їхнє значення. Ми справді володіємо подобою моралі, ми й далі використовуємо багато ключових виразів. Але ми – значною мірою, якщо не цілковито – втратили наше, як теоретичне, так і практичне, розуміння моралі.

Проте, як могло таке статись? Імпульс відкинути все це припущення буде, звичайно, дуже сильним. Наша здатність використовувати мову моралі, керуватися моральними підставами, визначати взаємодію з іншими з точки зору моралі є настільки центральною для нашого погляду на себе, що навіть розглянути можливість радикальної неспроможності щодо цього – означає вимагати змін у

нашому погляді на те, чим ми є і що ми робимо, чого буде важко досягти. Але ми вже знаємо дві речі про цю гіпотезу, які є надзвичайно важливими для нас, якщо збираємося досягти такої зміни кута зору. По-перше, ми знаємо, що філософський аналіз нам не допоможе. У справжньому світі основні філософії сучасності, аналітичні або феноменологічні, будуть настільки ж безсилими розпізнати безлад у моральній думці і практиці, наскільки вони були безсилими перед безладом у науці уявного світу. Проте неспроможність цього різновиду філософії ще не робить нас безсилими. Бо передумовою розуміння сучасного безладного стану уявного світу було розуміння його історії, історії, яку потрібно було написати у трьох окремих розділах. Перший стан був, коли природничі науки процвітали, другий – коли вони зазнали катастрофи, і третій – коли вони були відроджені, але в пошкодженій та безладній формі. Зауважте, що ця історія, будучи історією занепаду та загибелі, визначена стандартами. Це не ціннісно-нейтральна хроніка. Форма оповіді, поділ на етапи передбачають стандарти досягнення та невдачі, порядку та безладу. Це те, що Гегель називав філософською історією, а Коллінгвуд вважав ознакою усіх успішних історичних праць. Тому, якщо ми шукаємо ресурси для дослідження гіпотези про мораль, яку я запропонував, хоч би якою дивною і неймовірною вона вам зараз видавалася, нам потрібно буде спитати, чи не зможемо ми віднайти в типі філософії та історії, запропонованому такими мислителями, як Гегель і Коллінгвуд – звичайно, дуже відмінними один від одного, – ресурси, які ми не можемо знайти в аналітичній або феноменологічній філософії.

Але це припущення відразу ж наптовхує на думку про вирішальне утруднення для моєї гіпотези. Бо одне заперечення стосовно погляду на уявний світ, який я створив, вже не кажучи про моє бачення світу реального, полягає в тому, що мешканці уявного світу досягли межі, після якої більше не усвідомлювали природу катастрофи, від якої потерпали. Однак, напевне, подію таких усесвітньо історичних розмірів не могли залишити поза увагою настільки, що вона була стерта з пам'яті, і її не можна було відновити з історичних записів? І, безперечно, те, що стосується вигаданого світу, ще більше стосується нашого власного реального світу? Якщо катастрофа, достатня для того, щоб призвести мову і практику моралі до повного хаосу, вже сталася, безперечно, ми всі повинні знати про це. Це, насправді, стало б одним із центральних фактів нашої історії. Але наша історія, сказати б, лежить відкрита для ока, а жодного запису про таку катастрофу не збереглося. Отже, мою гіпотезу просто потрібно відхилити. Щодо цього

я мушу принаймні визнати, що мою гіпотезу потрібно буде розвинути у такий спосіб, який зробить її, якщо це можливо, ще менш правдоподібною. Бо ця катастрофа повинна була бути такого гатунку, що її тоді і навіть зараз – окрім, можливо, дуже небагатьох людей – не визнавали і не визнають катастрофою. Нам потрібно буде простежити не декілька короткотривалих та яскравих подій, характер яких є безперечно зрозумілим, а набагато триваліший та складніший процес, який важче ідентифікувати і сама природа якого, можливо, передбачає суперечливі інтерпретації. Однак початкова неправдоподібність цієї частини гіпотези може бути трохи зменшена іншим припущенням.

Досі під історією в нашій культурі розуміли академічну історію, а академічній історії менше двох сторіч. Припустімо, що катастрофа, про яку йдеться в моїй гіпотезі, трапилася раніше або набагато раніше започаткування академічної історії, тож моральні та інші оцінювальні припущення академічної історії постали з різних форм безладу, який вона спричинила. Тобто припустімо, що позиція академічної історії така, що з її ціннісно-нейтральної точки зору моральний безлад повинен залишатися здебільшого невидимим. Усе, що історик, – а що є правильним для історика, є правильним для соціолога, – зможе збагнути за допомогою канонів і категорій своєї дисципліни, буде наслідування однією мораллю іншої: пуританство сімнадцятого століття, гедонізм вісімнадцятого століття, вікторіанська трудова етика тощо, але сама мова порядку і безладу буде для нього недоступна. Якби було так, це принаймні пояснило б, чому те, що я вважаю реальним світом і його долею, лишилося непоміченим академічним світом. Бо вийшло б, що форми академічного розкладу – це симптоми того лиха, якого цей розклад не визнає. Більша частина академічної історії й соціології – історія Нам'є або Гофшtedтера та соціологія Мертонна або Ліпсета – настільки ж, зрештою, далека від історичної точки зору Гегеля і Коллінгвуда, наскільки більша частина академічної філософії – від їхньої філософської перспективи.

Багатьом читачам може видатись, що тоді, як розвивав свою початкову гіпотезу, я крок за кроком позбавив себе майже усіх можливих аргументів за. Але чи не цього потребує сама гіпотеза? Бо якщо гіпотеза істинна, вона обов'язково здаватиметься неправдоподібною, оскільки єдиний шлях сформулювати частину гіпотези, – це саме заявити, що ми перебуваємо у стані, якого майже ніхто не усвідомлює й, можливо, ніхто взагалі не здатен усвідомити повністю. Якщо б моя гіпотеза від початку видавалася правдоподібною, вона, безперечно, була б хибною. І, принаймні, навіть, якщо прийняття цієї

гіпотези приводить мене до антагоністичної позиції, то вона вкрай відмінна від позиції, наприклад, сучасного радикалізму. Бо сучасний радикал настільки ж упевнений у моральному вираженні своєї позиції й, отже, у стверджувальному використанні риторики моралі, як і будь-який консерватор. Хоч би там що іще він засуджував у нашій культурі, він упевнений, що вона все ще володіє моральними ресурсами, які йому потрібні для її засудження. Все інше може бути, на його погляд, у безладі; але з мовою моралі, саме як вона є, все гаразд. Думка, що він також може бути уведений в оману самою мовою, яку він використовує, не може й виникнути в нього. Метою цієї книги і є зробити цю думку доступною для радикалів, лібералів, та й консерваторів так само. Я, однак, не можу очікувати, що вона буде приємною, бо, якщо це правда, ми всі вже перебуваємо в такому важкому стані, проти якого немає правильних засобів.

Не думайте, однак, що висновок, який я збираюся зробити, буде висновком відчаю. *Страх* час від часу стає модною емоцією, і неправильне прочитання екзистенціалістських текстів уже перетворило сам відчай на різновид психологічної панацеї. Але якщо ми насправді в настільки поганому стані, наскільки я вважаю, то песимізм також буде ще однією культурною розкішшю, без якої нам доведеться обійтись, аби вижити в ці важкі часи.

Я не зможу, звичайно, заперечувати і моя теза насправді це передбачає, що мова й різні прояви моралі все ще існують, навіть якщо цілісна сутність моралі була великою мірою фрагментована і потім частково зруйнована. Через це, немає ніякої непослідовності в тому описові сучасних моральних позицій і аргументів, що його я зроблю. Я просто сплачую сучасності борг ввічливості, використовуючи її власний словник для розмови про неї.

## ЧОМУ ПРОСВІТНИЦЬКИЙ ПРОЕКТ ВИПРАВДАННЯ

### МОРАЛІ ПОВИНЕН БУВ ЗАЗНАТИ НЕВДАЧІ?

Досі я представляв невдачу проекту виправдання моральності суто як невдачу окремих аргументів; і якщо б це було все, що стосувалося справи, могло б здатися, що проблема просто в тому, що К'єркегор, Дідро, Юм, Сміт та інші їхні сучасники були не досить вправними у вибудовуванні аргументів, тому відповідною стратегією було б зачекати, доки якийсь могутніший розум не займе себе цими проблемами. І лише це було стратегією академічного



філософського світу, навіть, незважаючи на те, що чимало професійних філософів мали приймати її не без певного збентеження. Але припустімо, справді, що є дуже правдоподібним, що невдача проекту вісімнадцятого і дев'ятнадцятого століть полягала зовсім в іншому. Припустімо, що аргументи К'єркегора, Канта, Дідро, Юма, Сміта та подібні ним зазнали невдачі через певні спільні властивості, які походили з їхнього вельми специфічного спільного історичного тла. Припустімо, що ми не можемо зрозуміти цих філософів як співучасників позачасової дискусії про мораль, а лише як спадкоємців дуже специфічної і особливої системи моральних переконань, системи, внутрішня непослідовність якої гарантувала невдачу цього спільного філософського проекту із самого початку.

Врахуймо чіткі переконання, що їх поділяли учасники проекту. Усі вони, як я зазначав вище, на диво сходяться щодо змісту і характеру приписів, що становять справжню мораль. Шлюб та сім'я є *au fond* як незаперечні в раціоналістичного *philosophe* Дідро, як і в к'єркегорівського судді Вільгельма; дотримання обіцянок та справедливість є для Юма так само непорушними, як і для Канта. Звідки вони отримали ці спільні переконання? Вочевидь, від їхнього спільного християнського минулого, у порівнянні з яким розходження між кантівським і к'єркегорівським лютеранством, пресвітеріанством Юма та католицтвом янсеністського напряму в Дідро, є відносно неважливими.

Погоджуючись значною мірою щодо характеру моральності, вони, водночас, також доходять згоди щодо того, яким мало б бути її раціональне виправдання. Її ключові засновки мали б характеризувати певну рису або риси людської природи; і правила моралі тоді пояснювалися б і виправдовувалися б як такі, що їх, як можна припустити, могла б прийняти істота, що має таку саму людську природу. Для Дідро та Юма релевантними рисами людської природи є характеристики пристрастей; для Канта релевантною рисою людської природи є універсальний і категоричний характер певних правил розуму. (Кант, звичайно, заперечує, що мораль "базується на людській природі", але те, що він розуміє під "людською природою", є суто фізіологічною нерациональною ознакою людини.) К'єркегор більше взагалі не намагається *виправдати* мораль, але його думка має точно ту саму структуру, як і думки Канта, Юма і Дідро, за винятком того, що там, де вони апелюють до характеристик пристрастей або розуму, він звертається до того, що вважає характеристиками фундаментального прийняття рішень.

Таким чином, усі ці мислителі мають спільний проект вибудови переконливих аргументів, що рухалися б від засновків, стосовно людської природи, як вони її розуміють, до висновків про авторитет моральних правил і приписів. Я хочу довести, що будь-який проект такого гатунку був приречений на невдачу, через нездоланну розбіжність між їхньою концепцією, концепціями моральних правил та приписів, з одного боку, і тим, що було спільного – незважаючи на значно більші розходження – у їхній концепції людської природи, з іншого. Обидві концепції мають свою історію, і їхні стосунки можна зробити зрозумілими лише у світлі цієї історії.

По-перше, візьмемо до уваги основну форму моральної системи, що була історичним попередником обох концепцій, моральної системи, що у розмаїтті різних форм і конкуруючих варіантів домінували упродовж тривалого періоду європейського Середньовіччя, починаючи з дванадцятого століття, системи, що включала і класичні, і теїстичні елементи. Зasadничою для неї є структура, що її аналізував Арістотель у «Нікомаховій етиці». У рамках цієї телеологічної системи існує фундаментальна протилежність між людиною-як-вона-є і людиною-якою-вона-могла-би-бути-якби-усвідомила свою-сутнісну-природу. Етика є наукою, призначення якої робити людей здатними зрозуміти, як вони здійснюють перехід від першого стану до останнього. Відтак етика під цим кутом зору передбачає певний розгляд можливості і дії, певний розгляд сутності людини як раціональної тварини і, насамперед, певний розгляд людського *telos*. Заповіді, що приписують різноманітні чесноти і забороняють вади, які є їхніми антагоністами, вчать нас, як рухатися від можливості до дії, як зрозуміти нашу справжню природу і досягти нашої справжньої кінцевої мети. Нехтування ними веде до фрустрації й недосконалості, невдачі в досягненні того блага раціонального щастя, якого ми повинні прагнути, призначеного для нас як для виду. Бажання й емоції, які ми маємо, слід впорядковувати та виховувати, застосовуючи ці заповіді й культивуючи ті навички дії, що їх приписує наука етики; розум вчить нас і тому, що є нашою істинною кінцевою метою, і тому, як досягти її. Таким чином ми маємо троїсту систему, в якій людська-природа-як-вона-є (людська природа у її ненавченому стані) є первинно розбіжною й неузгодженою з приписами етики і потребує перетворення через навчання практичного розуму і досвіду на людську-природу-якою-вона-могла-б-бути-якби-усвідомила-свій-*telos*. Кожен із трьох елементів системи – концепція ненавченої людської природи, концепція заповідей раціональної етики і концепція людської-природи-якою-вона-могла-

б-бути-якби-усвідомила-свій-*telos*, вимагає посилання на інші два, якщо його статус і функція мають бути зрозумілими.

Ця система є складною і розширюється, але суттєво не змінюється, коли її поміщають у рамки теїстичних переконань, чи то християнських, як з Аквінатором, чи то єврейських, із Маймонідом, чи то ісламських з Ібн Рушдом. Заповіді етики тепер слід розуміти не лише як телеологічні приписи, але також як вирази божественно визначеного закону. Таблиця чеснот і вад має бути виправлена й розширена, і до аристотелівського поняття помилки додається поняття гріха. Закон Божий вимагає поваги і благоговіння нового типу. Справжня кінцева мета людини не є цілком досяжною у цьому світі, але тільки в іншому. А проте троїста структура ненавченої людської-природи-як-вона-є, людської-природи-якою-вона-могла-б-бути-якби-усвідомила-свій-*telos* і приписів раціональної етики, як засобу для переходу від однієї до іншої, залишається центральною щодо теїстичного розуміння оцінювальної думки і судження.

Таким чином, період, в якому теїстична версія класичної моральності переважає моральне висловлення мав і двоєдину ідею та мету, і подвійний стандарт. Сказати, що хтось повинен робити, водночас означає сказати, який спосіб дії за цих обставин насправді веде до справжньої кінцевої мети і людини. А також, що наказує закон, визначений Богом і осягнутий розумом. Моральні сентенції таким чином використовуються в рамках цієї структури, щоб висувати твердження, які є істинними або хибними. Більшість середньовічних прихильників цієї системи, звичайно, вірила, що вона сама була частиною об'явлення Божого, але також і відкриттям розуму, придатним для раціонального захисту.

Щоправда, ця велика царина згоди не втрималася, коли протестантизм і янсеністський католицизм – та їхні безпосередні останні середньовічні попередники – з'явилися на сцені. Адже вони втілювали нову концепцію розуму. (Мій аргумент у цьому та інших пунктах і глибоко завдячує, і доволі відрізняється від Anscombe 1958.)

Розум не може забезпечувати, стверджують ці нові теології, аніякого справжнього осягнення істинної кінцевої мети людини; ця здатність розуму була зруйнована гріхопадінням. «Si Adam integer stetisset», з погляду Кальвіна, розум, може, відігравав ту роль, яку Арістотель приписав йому. Але тепер розум безсилий виправити наші пристрасті (те, що погляди Юма є поглядами особи, вихованої в дусі кальвінізму, непозбавленого значення). Однак контраст між людиною-якою-вона-є і людиною-якою-вона-могла-б-бути-якби-

усвідомила-свій-*telos* залишається, і моральний божественний закон все ще є наставником, який просуває нас від першого стану до останнього, навіть якщо лише благодать дає нам здатність відповідати й виконувати його заповіді. Янсеніст Паскаль стоїть на особливо важливій точці у розвиткові цієї історії. Бо ж це Паскаль, той, хто визнав, що протестантсько-янсеністська концепція розуму у важливих аспектах постає у згоді з концепцією розуму найбільш новаторської філософії й науки сімнадцятого століття. Розум не досягає сутностей або переходів від можливості до дії; ці поняття належать до нікчемної концептуальної схеми схоластики. Отже, антиарістотелівська наука обмежує можливості розуму. Розум є калькулятивним; він може оцінювати істини факту і математичні відношення, але не більше. Тому в царині практики він може говорити лише про засоби. Про мету він повинен мовчати. Розум навіть не може, вважав Декарт, спростувати скептицизму; і, отже, головним здобутком розуму, згідно з Паскалем, є визнання того, що наші переконання ґрунтуються зрештою на вдачі, звичаї та звичці.

Паскалівські разючі антиципації Юма – відколи ми знаємо, що Юму були знайомі твори Паскаля, можливо, є підстави вважати, що тут був безпосередній вплив – вказівник шляху, на якому це поняття розуму зберегло своє значення. Навіть Кант зберігає його негативні характеристики; розум для нього, тією ж мірою, що й для Юма, не розпізнає ані суттєвих природ, ані телеологічних рис в об'єктивному всесвіті, доступному для дослідження фізикою. Отже, їхня незгода щодо людської природи співіснує з дивовижними і важливими узгодженнями, і, що є справедливим стосовно них, є справедливим також стосовно Дідро, Сміта і К'єркегора. Усі вони відкидають будь-який телеологічний погляд на людську природу, будь-який погляд на людину як на те, що має сутність, котра визначає її істинну кінцеву мету. Але розуміти це – означає розуміти, чому їхній проект пошуку основи моральності мав зазнати невдачі.

Моральна система, що формує історичне тло їхньої думки, мала, як ми побачили, структуру, яка передбачала три елементи: ненавчену людську природу, людину-якою-вона-могла-б-бути-якби-усвідомила-свій-*telos* і моральні приписи, які надають їй здатності перейти від одного стану до іншого. Але сукупний ефект секулярної відмови, як від протестантської, так і від католицької теології, як наукового, так і філософського відкидання арістотеліанізму, повинен був виключити будь-яке уявлення про людину-якою-вона-могла-б-бути-якби-усвідомила-свій-*telos*. Коли загальною метою етики – і як теоретичної,

і як практичної дисципліни – є зробити людину здатною переходити від наявного стану до її справжньої кінцевої мети, унеможливлення будь-якого поняття про сутнісну людську природу, водночас із відмовою від будь-якого поняття про *telos*, відкидає моральну систему, створену з двох елементів, що залишилися, й чие відношення стає зовсім неясним. З одного боку, існує певний зміст для моралі: низка приписів, позбавлених свого телеологічного контексту. З іншого боку, існує певний погляд на ненавчену-людську-природу-як-вона-є. Оскільки моральні приписи первинно були на своєму місці в системі, в якій їхньою ціллю було виправляти, поліпшувати і освічувати людську природу, зрозуміло, що вони не стануть такими, щоб їх можна було вивести з істинних тверджень про людську природу або виправдати у якийсь інший спосіб, апелюючи до її характеристик. Приписи моралі, досягнуті таким чином, скоріше є тим, що людська природа, така зрозуміла, має сильну тенденцію не виконувати. Тож моральні філософи вісімнадцятого століття брали участь у тому, що неминуче мало виявитися невдалим проектом; бо вони, насправді, намагалися знайти раціональний базис для своїх моральних переконань в особливому розумінні людської природи, водночас успадковуючи низку моральних приписів з одного боку і концепцію людської природи з іншого, які були спеціально створені, аби суперечити одна одній. Ця суперечливість не була усунута їхніми зміненими переконаннями про людську природу. Вони успадкували розрізнені фрагменти послідовної колись системи думки і дії, проте, не визнаючи своєї власної особливої історичної та культурної ситуації, вони не могли визнати й неможливий і дон-кіхотський характер завдання, яке поставили перед собою.

Однак, можливо, «не могли визнати» звучить надто категорично; бо ми можемо класифікувати філософів моралі вісімнадцятого століття у тому відношенні, як близько вони підійшли до такого визнання. Якщо ми так зробимо, то виявимо, що шотландці Юм та Сміт найменш аналізують самих себе, мабуть тому, що вже знайшли задоволення і втіху в межах епістемологічної схеми британського емпіризму. Юм насправді мав щось дуже подібне до нервового розладу, доки зміг владнати стосунки із цією схемою: але у його творах про мораль не залишається жодної вказівки на цей розлад. Також не з'являється жодного сліду занепокоєння у тих творах, які публікував Дідро упродовж свого життя; однак у «Племіннику Рамо», одному з рукописів, який по смерті філософа потрапив до рук Катерини II, тож його треба було контрабандою вивозити з Росії, аби

опублікувати у 1803 році, ми знаходимо критику цілого проекту моральної філософії вісімнадцятого століття, гострішу і проникливішу, ніж у будь-якого зовнішнього критика Просвітництва.

Якщо Дідро набагато ближчий до визнання невдачі цього проекту, ніж Юм, Кант до цього ще ближчий. Він справді шукає основу моральності в універсалізованих приписах того розуму, що виявляє себе і в арифметиці, і в моральності; і, незважаючи на його сувору критику фундування моральності на людській природі, його аналіз природи людського розуму є основою для його власного раціонального розгляду моралі. Однак у другій книзі другої «Критики» він по суті визнає, що поза телеологічними рамками увесь проект моралі стає незрозумілим. Ці телеологічні рамки представлені як «припущення чистого практичного розуму». Їхня поява у кантівській моральній філософії здавалася його читачам дев'ятнадцятого століття, таким, як Гейне, а пізніше неокантіанцям, довільною і невиправданою поступкою позиціям, які він уже відкинув. Однак, якщо моя теза є правильною, Кант мав рацію; моральність у вісімнадцятому столітті справді включала в себе щось дуже подібне до телеологічної системи, що складалася з Бога, свободи і щастя, як вінця добродітності, що її обстоює Кант. Відокремте моральність від цих рамок, і ви вже не будете її мати; або, щонайменше, ви корінним чином змініте її характер.

Така зміна характеру, спричинена зникненням будь-якого зв'язку між заповідями моралі і дійсністю людської природи, вже з'являється у творах самих моральних філософів вісімнадцятого століття. Бо, хоча кожен із мислителів, котрих ми розглядали, намагався у своїх аргументах побудувати моральність на людській природі, так само кожен у своїх негативних аргументах просувався до дедалі необмеженішої версії заяви, що немає жодного переконливого аргументу, який міг би вести від цілком фактичних засновків до будь-якого морального або оцінювального висновку – до принципу, який, так би мовити, становить епітафію усьому їхньому проекту, як тільки його приймають. Юм ще висловлює цю тезу радше у формі сумніву, ніж позитивного твердження. Він відзначає, що у «кожній системі моралі, з якими я досі зустрічався», автори роблять перехід від тверджень про Бога та людську природу до моральних суджень, тож замість звичайних зв'язків тверджень, *є і не є*, мені не трапляється жодне твердження, яке б не було пов'язане з *повинен* або *не повинен* («Трактат III, розд. 1»). І потім він продовжує вимагати: «має бути наведена підстава того, що здається взагалі незбагненим, а саме, як

це нове відношення може бути дедукцією з інших, які цілком від нього відрізняються». Той самий загальний принцип, уже більше не висловлений у формі запитання, але як ствердження, з'являється у кантівському наполяганні стосовно того, що приписи морального закону не можуть бути виведені з жодної низки тверджень про людське щастя або про волю Божу, і потім ще знову у к'єркегорівському розгляді етичного. Яке значення має це загальне твердження?

Окремі сучасні філософи моралі просунулись настільки далеко, що сформулювали тезу, за якою з низки фактичних засновків законним чином не впливає жодного морального висновку як «логічної істини», розуміючи цю тезу як похідну від більш загального принципу, що його окремі середньовічні логіки формулювали як твердження, що у чинному аргументі ніщо не може з'явитися у висновку, чого не було у засновках. Тож, як вважали такі філософи, в аргументі, в якому робиться будь-яка спроба вивести моральний або оцінювальний висновок із фактичних засновків, щось, чого не було в засновках, а саме – моральний або оцінювальний елемент, з'являється у висновку. Отже, будь-який такий аргумент повинен зазнати невдачі. Однак насправді цей начебто необмежено загальний логічний принцип, в залежність від якого ставиться все, є фікцією і заявленим схоластичним загальником, вживаним лише щодо аристотелівських силогізмів. Існують декілька типів чинного аргументу, в яких певний елемент, не присутній у засновках, може з'явитися у висновку. А.Н. Пріора до цього позірному принципу – контрприклад – адекватно ілюструє його крах; із засновку: «Він морський капітан» можна законним чином висновити: «Він повинен робити все, що повинен робити морський капітан». Цей контрприклад не лише показує, що немає жодного загального принципу заявленого типу; але й сам засвідчує те, що є принаймні граматичною істиною, – засновок «є» при нагоді *може* спричинити висновок «повинен».

Проте прихильники погляду «жодного «повинен» з «є» могли б легко вирішити частину утруднення, піднятого прикладом Пріора, заново формулюючи свою власну позицію. Те, що вони мали намір заявити і, мабуть, сказали б, це те, що з фактичних засновків не можна вивести висновку з істотним оцінювальним і моральним змістом, а висновку в прикладі Пріора насправді бракує будь-якого такого змісту. Однак для них залишилася б проблема стосовно того, чому хтось мав би прийняти їхнє твердження. Бо вони припустили, що його не можна вивести з будь-якого необмежено загального логічного принципу. Втім їхнє твердження ще може мати зміст, але зміст, що

виходить з особливої, і нової у вісімнадцятому столітті, концепції моральних правил і суджень. Тобто воно може стверджувати принцип, чия чинність походить не з певного загального логічного принципу, а зі значення вжитих ключових термінів. Припустімо, що упродовж сімнадцятого і вісімнадцятого століть значення і контекст ключових термінів, вживаних у моральних висловлюваннях, змінили свій характер; тоді могло б виявитися, що те, що колись було чинним висновком з або до певного окремого морального засновку або висновку, вже більше не буде чинним висновком з або до того, що, як уявляється, є тим самим фактичним засновком або моральним висновком. Тому що ті самі вирази, ті самі речення тепер могли б мати інше значення. Але чи маємо ми насправді будь-який доказ такої зміни значення? Щоб відповісти на це питання, корисно розглянути інший тип контрприкладу до тези «Жодних висновків «повинен» із засновку «є». Із таких фактичних засновків, як «Цей годинник дуже неточний і безладний у відліку часу» і «Цей годинник надто важкий, щоб його зручно було носити» законно впливає оцінювальний висновок «Це поганий годинник». Із таких фактичних засновків, як «Він отримує кращий врожай цієї культури з акра, ніж будь-який інший фермер у цьому районі», «В нього найефективніша з відомих програм оновлення ґрунту» та «Його молочне стадо виграє усі перші призи на сільськогосподарських виставках» закономірно впливає оцінювальний висновок, що «Він добрий фермер».

Обидва ці аргументи є дійсними завдяки особливому характеру уявлень про годинник і фермера. Такі поняття є функціональними концептами; інакше кажучи, ми визначаємо і «годинник», і «фермера» з точки зору мети або функції, якій, як очікується, вони властиво слугують. Звідси впливає, що ані поняття годинника не можна визначити незалежно від поняття доброго годинника, ані поняття фермера – незалежно від поняття доброго фермера; і що критерій чийогось буття годинником і критерій чийогось буття добрим годинником – і так само для «фермера» й для інших функціональних концептів – не є незалежними один від одного. Тепер очевидно, що обидва ряди критеріїв – як доведено прикладами, поданими в цьому параграфі – є фактичними. Отже, будь-який аргумент, який просувається від засновків, котрі стверджують, що відповідні критерії задовільнені, до висновку, який стверджує, що «це добрий такий-то-і-такий-то», де «такий-то-і-такий-то» охоплює предмет, визначений функціональним концептом, буде чинним аргументом, що просувається від фактичних засновків до оцінювального



висновку. Тоді ми можемо впевнено стверджувати, що, якщо певна виправлена версія принципу «Жодного висновку «повинен» із засновків «є» повинна мати силу, вона мусить виключити зі своєї сфери аргументи, які залучають функціональні концепти. Але це вочевидь передбачає, що ті, хто наполягав, що усі моральні аргументи потрапляють у межі сфери дії такого принципу, могли це робити тому, що приймали без заперечень, що жодні моральні аргументи не залучають функціональних концептів. Однак моральні аргументи в межах класичної, аристотелівської традиції – чи то в її грецьких, чи то у середньовічних версіях – залучають принаймні один центральний функціональний концепт, концепт людини, осягненої як така, що має сутнісну природу і сутнісну ціль або функцію; тоді, і тільки тоді, коли класичну традицію в її цілості було реально відкинуто, моральні аргументи змінюють свій характер таким чином, що вони потрапляють у сферу дії певної версії принципу «Жодного висновку «повинен» із засновків «є». Тобто в межах класичної традиції «людина» відноситься до «доброї людини», як «годинник» відноситься до «доброго годинника» або «фермер» до «доброго фермера». Арістотель бере як початковий пункт для етичного дослідження те, що відношення «людина» до «доброго життя» є подібним відношенню «арфіста» до «доброї гри на арфі» («Нікомахова етика», 1095a 16). Але вживання «людина» як функціонального концепту є набагато давнішим, ніж Арістотель, і не походить від початку з аристотелівської метафізичної біології. Воно вкорінене у формах соціального життя, якому надали вираз теоретики класичної традиції. Бо, згідно з цією традицією, бути людиною – означає виконувати низку ролей, кожна з яких має свій власний смисл і ціль: член сім'ї, громадянин, солдат, філософ, слуга Божий. Лише тоді, коли про людину міркують як про індивіда, попередньо і незалежно від усіх ролей, ця «людина» перестає бути функціональним концептом.

Якщо це так, інші ключові моральні терміни мусили також, принаймні частково, змінити своє значення. Відношення зв'язку між певними типами речень повинні були змінитися. Отже, не лише моральні висновки виявляється неможливим виправдати у той спосіб, як колись; але втрата можливості такого виправдання сповіщає про корелятивну зміну у значенні моральних ідіом. Так принцип «Жодного висновку «повинен» із засновків «є» стає непозбутньою істиною для філософів, чия культура має у своєму розпорядженні лише жалюгідний моральний словник, який є наслідком епізодів, про які я розповідав. Те, що цей принцип сприймали як вічну логічну істину, було ознакою

глибокого браку історичної свідомості – тенденції, що потім сповнила і навіть тепер заражає надто велику частину моральної філософії. Бо його початкове проголошення саме по собі було вирішальною історичною подією. Воно позначило водночас остаточний розрив із класичною традицією і вирішальний крах висунутого вісімнадцятим століттям проекту виправдання моралі в контексті успадкованих, але вже розрізнених фрагментів, що залишилися після традиції.

Але не тільки моральні поняття і аргументи з цього історичного моменту корінним чином змінюють свій характер так, стаючи впізнавано безпосередніми попередниками непевних, нездатних до довершеності аргументів нашої власної культури. Річ також у тому, що моральні судження змінили свій смисл і значення. У межах аристотелівської традиції назвати *x* добрим (де *x* може бути поза іншим особою або твариною, або політикою, або станом справ) означає сказати, що це той тип *x*, який обрав би хтось, хто потребував *x* для цілі, для якої *x*-си потрібні. Назвати годинник добрим означає сказати, що це той тип годинника, який хтось, хто хоче, щоб годинник відраховував час точно (радше, ніж, скажімо, кидати ним в ката), обрав би. Передмова такого вживання терміна «добрий» полягає в тому, що кожен тип предметів, підхожий для того, щоб назвати його добрим або поганим – має, безперечно, певну дану особливу ціль або функцію. Таким чином, назвати щось добрим – означає також висловити фактичне твердження. Назвати конкретний вчинок справедливим або правильним – означає сказати, як би вчинила добра людина в такій ситуації; отже, цей тип твердження також є фактичним. У межах цієї традиції моральні й оцінювальні судження можна називати хибними або істинними саме у той спосіб, в який можна так називати інші фактичні твердження. Але відколи уявлення про суттєві людські цілі або функції зникає з моралі, ставлення до моральних суджень як фактичних тверджень починає викликати недовіру.

Ба більше, секуляризація моралі Просвітництвом поставила під питання статус моральних суджень як видимих донесень божественного закону. Навіть Кант, який ще розуміє моральні судження як вираження універсального закону, навіть якщо це буде закон, що його кожна розумна особа висловлює стосовно самої себе, не потрактовує моральні судження як донесення того, чого вимагає закон, або накази, але як імперативи самі по собі. А імперативи не припускають істинності або хибності.

Досьогодні у повсякденному дискурсі і далі існує звичка говорити про моральні судження як про істинні або хибні; але на питання, що

є в доброчесності, якої стосується конкретне моральне судження, істинним або хибним, уже бракує якоїсь чіткої відповіді. Те, що так повинно бути, цілком зрозуміло, якщо історична гіпотеза, яку я окреслив, є правильною: що моральні судження є лінгвістичними пережитками практик класичного теїзму, пережитками, що втратили контекст, забезпечуваний цими практиками. У тому контексті моральні судження були водночас гіпотетичними і категоричними за формою. Вони були гіпотетичними, бо виражали судження про те, яка поведінка буде телеологічно підходящою для людської істоти: «Ви повинні чинити так-то-і-так-то, якщо і оскільки ваш telos є таким-то-і-таким-то» або, можливо, «Ви повинні чинити так-то-і-так-то, якщо не хочете зірвати здійснення своїх суттєвих бажань». Вони були категоричними, оскільки повідомляли зміст універсального закону, заповіданого Богом. «Ви повинні чинити так-то-і-так-то: це те, що приписує закон Божий.» Але заберіть від них те, через що вони були гіпотетичні і те, через що вони були категоричні, і що вони собою являтимуть? Моральні судження втратять будь-який чіткий статус, а вислови, що їх виражають, подібним же чином втратять будь-яке незаперечне значення. Такі вислови стають формами вираження. Придатними для емотивістичної самості, що через брак вказівок контексту, в якому вони первісно були на своєму місці, втратила свій як лінгвістичний, так і практичний шлях у світі.

Однак викладати справу таким чином – означає невинувато випереджати наше подальше обговорення. Оскільки я, вочевидь, не піддаю сумніву, що ці зміни насправді слід характеризувати мовою таких понять, як виживання, втрата контексту і, як наслідок, послідовна втрата чіткості; тоді як, як я зазначав раніше, багато з тих, хто жив упродовж цієї зміни в культурі, яка передувала нашій, бачили її як визволення від тягарів традиційного теїзму і плутанини телеологічних способів думки. Те, що я описав з точки зору втрати традиційної структури і змісту, найвиразніші з їхніх філософських-речників побачили як досягнення самістю належної автономії. Самість звільнилася від усіх тих застарілих форм соціальної організації, які ув'язнювали її, як у рамках віри у теїстичний і телеологічний порядок світу, так і в рамках тих ієрархічних структур, які намагалися узаконити себе, як частину такого світового порядку.

Однак, чи ми простежимо цей вирішальний момент зміни як втрату, чи як звільнення, перехід до автономії або ж аномії, слід наголосити на двох її рисах. Перша – це соціальні та політичні наслідки цієї зміни. Абстрактні зміни в моральних поняттях завжди втілюються

у реальних, конкретних подіях. Ще слід написати історію, в якій принці Медічі, Генріх VIII і Томас Кромвель, Фрідріх Великий і Наполеон, Уолпол і Уїлберфорс, Джеферсон і Робесп'єр постануть як такі, що виразили у своїх діях, часто із пристрасною однобічністю і в багатоманітні різних способів ті самі концептуальні зміни, які на рівні філософської теорії висловлювали Маккіавеллі і Гоббс, Дідро і Кондорсе, Юм і Адам Сміт, і Кант. Тут не повинно бути двох історій, однієї – політичних та моральних вчинків і іншої – політичного і морального теоретизування, тому що не було двох минулих, з яких одне населене лише діями, інше – тільки теоріями. Кожна дія є носієм і виразом більш або менш теоретично навантажених переконань і уявлень; кожен фрагмент теоретизування і кожен вияв переконання є політичною та моральною дією.

Отже, перехід до сучасності був переходом і в теорії, і на практиці, і в цьому єдиним. Через те, що звички розуму, породжені сучасною навчальною програмою, відокремлюють історію політичних і соціальних змін (яку вивчає під однією низкою рубрик один колектив науковців) від історії філософії (яку вивчає під цілком відмінною низкою заголовків на кафедрах філософії зовсім інший колектив науковців) і ідеї, з одного боку, наділяються уявно незалежним власним життям, а політична і соціальна дія постає на диво бездумною, з іншого. Цей академічний дуалізм, звичайно, сам по собі є виразом ідеї, що почувається на своєму місці майже усюди в сучасному світі; це до такого ступеня так, що марксизм, найвпливовіша альтернативна теорія сучасної культури, представляє лише ще одну версію того самого дуалізму в розрізненні базису й ідеологічної суперструктури.

Однак нам також потрібно пам'ятати, що, коли самість рішуче відокремлює себе від успадкованих способів як думки, так і практики в перебігу єдиної й уніфікованої історії, вона робить це різноманітними способами і непросто, ігнорувати що було б шкідливо. Коли було винайдено власне модерну самість, її винайдення вимагало не лише значною мірою нового соціального оточення, але такого оточення, що визначається різноманіттям не завжди послідовних переконань і уявлень. Що було тоді винайдено, то це індивід, і тепер ми мусимо звернутися до питання, що означало це відкриття і якою є його роль у створенні нашої власної емотивістської культури.

Ханна АРЕНДТ

## РОЗЛАМ МІЖ МИНУЛИМ ТА МАЙБУТНІМ

*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament* (“Наша спадщина дісталася нам не за заповітом”) – це, мабуть, чи не найдивовижніший з усіх напрочуд лаконічних афоризмів, у який Рене Шар, французький поет і прозаїк, умістив усю суть того, що означали чотири роки участі в *Русі Опору* для всієї генерації європейських письменників та інтелектуалів<sup>1</sup>. Катастрофічна поразка Франції, подія абсолютно несподівана для них, майже за один день спустошила політичну сцену їхньої країни, віддавши її під владу маріонеткових фіглярів або повних недоумків, а їх самих, людей, які фактично ніколи не брали участі в офіційних справах Третьої Республіки, засмоктало в політику, мовби у якийсь вакуум. Таким чином, не будучи заздалегідь попереджені, і, мабуть, усупереч власній волі та власним уподобанням, вони створили таку собі осібну сферу громадського життя, в якій без офіційних атрибутів та потай від друзів і ворогів розв’язували словом і ділом усі питання, що стосувалися державних справ.

Та це тривало недовго. Після кількох років, які швидко промайнули, вони звільнилися від того, що від самого початку сприймали як “тягар”, і знову опинилися в полоні, як вони тепер вважали, марної суєти своїх особистих проблем, знову ж таки відокремленої від “світу реальностей” такою собі *épaisseur triste*, “прикрою непрозорістю” приватного життя, що обертається лише навколо себе. Та навіть у тих випадках, коли вони відмовлялися “повернутися до [свого] першопочатку, до [свого] мало чим наповненого способу життя”, вони могли тепер прилучитися лише до давньої, позбавленої глузду боротьби конфліктних ідеологій, яка після поразки спільного ворога знову заповонила політичну арену, щоб розділити колишніх товаришів за зброєю на численні угруповання, що не були навіть якимись політичними фракціями, і затягти їх у нескінченні полеміки та інтриги паперової війни. Справдилося те, що Шар передбачав, чітко передчував, коли справжня боротьба ще точилася: “Якщо я виживу, я знаю, що мені доведеться розлучитися з духом цих незабутніх років і мовчки відмовитися від свого скарбу (а не схвати його)”. Вони втратили свій скарб.

Що ж то був за скарб? Як це розуміли вони самі, він складався із двох, так би мовити, взаємопов'язаних частин: вони відкрили, що той, хто “приєднався до Опору, знайшов себе”, що він перестав перебувати у стані “пошуків [самого себе], не маючи перед собою чітко видимої мети, а лише скоряючись примітивному почуттю вдовolenня”, бо відтепер він уже не підозрював себе в “нещирості”, в тому, що він лише “прискіпливий, вічно всім невдоволений імітатор життя”, й міг дозволити собі “ходити оголеним”. У цій оголеності, з якої було зірвано всі маски – і ті, що їх приписує носити своїм громадянам суспільство, і ті, які індивід самохить одягає у своїй психологічній реакції, спрямованій проти суспільства, – вони вперше за все своє життя побачили видиво свободи, й не тому, безперечно, що виступили проти тиранії та речей, гірших за тиранію, – це можна було б сказати про кожного солдата союзних армій, – але тому, що вони стали тими, хто “кинув виклик”, відважився взяти на себе ініціативу й тому, не відаючи або навіть не помічаючи цього, почав створювати таке суспільне середовище, в якому було місце для свободи. “Щоразу, як ми спільно трапезуємо, ми запрошуємо за наш стіл і свободу. Її стілець залишається вільним, але стіл для неї накрито”.

Учасники європейського Опору не були ані першими, ані останніми з тих, хто втратив свій скарб. Історію революцій – від літа 1776 року у Філадельфії та літа 1789 року в Парижі й аж до осені 1956 року в Будапешті, – яка в плані політики відбиває найістотніші події новітньої доби, можна було б розповісти в алегоричній формі як казку про стародавній скарб, який за найрізноманітніших обставин раптово й несподівано з'являється і знову зникає, немов якась фата-моргана, за всіляких загадкових обставин. Існує, певна річ, багато поважних причин вважати, що цей скарб ніколи не був реальністю, а лише міражем, що ми маємо тут справу не з чимось субстанціональним, а з примарою, і найголовнішим аргументом на користь цього припущення є той факт, що цей скарб досі не має назви. А чи існує щось таке, не в космічному просторі, а в нашому світі земних людських справ, що навіть не має назви? Єдинороги та чарівні феї, мабуть, наділені більшою кількістю реальних характеристик, аніж утрачені скарби революцій. А проте, якщо ми звернемо наші погляди до початку цієї епохи, а надто до десятиріч, що їй передували, ми можемо з подивом виявити, що вісімнадцяте століття по обидва боки Атлантики мало назву для цього скарбу, назву, давно після того забуту і втрачену (є велика спокуса сказати: навіть до того, як було втрачено сам цей скарб). Цією назвою в Америці було “громадське щастя”, назвою, яку, з її підтекстом “добročесності” та “слави”, ми навряд чи розуміємо краще,

ніж її французький аналог, “громадську свободу”; складність для нашого розуміння полягає в тому, що в обох прикладах наголос робиться на слові “громадський” (public).

Проте, можливо, саме безіменність втраченого скарбу має на увазі поет, коли стверджує, що наша спадщина дісталася нам не за заповітом. Заповіт, повідомляючи спадкоємцеві, що належить йому по праву, передає майбутньому надбання минулого. Без заповіту, або, якщо ми розкриємо метафору, без традиції (яка добирає і називає, яка передає і зберігає, яка вказує, де саме перебуває скарб і чого він вартий), мабуть, не може бути заповіданої спадкоємності в часі й відтак, говорячи людському, – ані минулого, ані майбутнього, а можуть бути лише віковічні зміни, властиві нашому світу, та біологічні цикли живих істот у ньому. Отже, скарб було втрачено не внаслідок історичних обставин та негарздів дійсності, а через те, що ніяка традиція не передбачила ані його появу, ані його реальність, оскільки жоден заповіт не передав його майбутньому. Ця втрата, – либонь, неминуча, принаймні з огляду на політичну дійсність, – була прискорена через те забуття, через ті провалини в пам’яті, які спіткали не лише спадкоємців, а й самих дійових осіб, свідків, тих, хто протягом одного швидкоплинного моменту тримав скарб у своїх долонях, одне слово, й тих, хто тоді жив. Бо спогад, який тільки і є єдиним, хоч і одним із найважливіших, видом думки, безпорадний поза межами заздалегідь визначеної системи посилянь, а людський розум лише в дуже рідкісних випадках здатний зберегти цілісність того, що не є безперервним. Тому першими, кому не вдалося пригадати, яким був скарб, були саме ті, хто ним володів і вважав його чимось таким незвичайним, що навіть не знав, як його назвати. Тоді це їх не турбувало; якщо вони й не знали нічого про свій скарб, то дуже добре усвідомлювали значення ними зробленого, значення, яке було поза перемогою чи поразкою: “Дія, яка щось означає для живого, має цінність тільки для мертвого і знаходить завершення тільки в умах, які її успадковують і досліджують”. Трагедія почалася не тоді, коли визволення країни в цілому зруйнувало, майже автоматично, маленькі потаємні острівці свободи, які були так чи інак приречені, а тоді, коли з’ясувалося, що немає умів, які змогли б успадкувати й дослідити, обміркувати і запам’ятати. Суть проблеми в тому, що “завершення”, як кожна реалізована подія, мусить мати в умах тих, які потім повинні розповісти про неї і передати її значення, залишилося поза їхньою увагою; а без такого розумового завершення післядії, без артикуляції, здійсненої пам’яттю, взагалі не залишається історії, яку можна було б розповісти.

У цій ситуації немає нічого, що було б абсолютно новим. Ми аж надто добре знайомі з періодичними вибухами палкого обурення інтелектом, думкою та раціональним дискурсом, що є природною реакцією людей, яким з їхнього власного досвіду відомо, що думка та дійсність розходяться, що дійсність стала непрозорою для світла думки і що думка, не прикута більше до події, як ото коло прикуте до свого центра, приречена або на те, щоб стати абсолютно незначущою, або на те, щоб повторювати старі істини, які втратили будь-яку конкретну слушність. Навіть уміння заздалегідь передчути цю загрозу було чимось уже знайомим. Коли Токвіль повернувся з Нового Світу, який він зміг так чудово описати й проаналізувати, що його праця досі залишається класичною і пережила понад сторіччя радикальних змін, він добре усвідомлював, що процес, який Шар згодом назвав “завершенням” дії та події, він так і не зміг осмислити; і слова Шара: “Наша спадщина дісталася нам не за заповітом”, – прозвучали як варіація токвільського: “Відтоді, як минуле перестало осявати майбутнє, розум людини блукає в темряві”<sup>2</sup>. Проте єдиний точний опис цієї загрози можна знайти, наскільки мені відомо, в одній із притч Франца Кафки, яка, будучи, мабуть, унікальною, із цього погляду, в літературі, є справжньою  $\lambda\alpha\rho\alpha\beta\omicron\lambda\alpha\acute{\iota}$ , що відкидає на подію яскраве світло, яке, проте, не освітлює її зовні, а ніби потужний пучок рентгенівських променів оголює її внутрішню структуру, яка у даному випадку є прихованою діяльністю.

Ось як звучить притча Кафки<sup>8</sup>:

*У “нього” два супротивники: один тисне на “нього” заду, від самого початку. Другий перекриває йому дорогу попереду. “Він” змагається з обома. Перший супротивник, зрозуміло, підтримує “його” в боротьбі з другим, адже він хоче проіттовхнути “його” вперед, і так само другий підтримує “його” в боротьбі з першим, оскільки він іттовхає його назад. Але так відбувається тільки в теорії. Бо тут присутні не лише ці двоє “його” супротивників, а й “він” сам, – а кому достеменно відомі “його” наміри? Хоча “він” мріє про те, як одного разу в найнесподіваніший момент (а для цього буде потрібна ніч, найтемніша з усіх, які були досі) “Він” вислизне за лінію боротьби і “його” настановлять, узявши до уваги “його” досвід у боротьбі, третейським арбітром, який судитиме супротивників у їхньому змаганні одного з одним.*

Сюжет, який ця притча оповідає й осмислює, йде за внутрішньою логікою подій, суть яких ми знаходимо й у афоризмі Рене Шара. Він починається, власне, саме з тієї точки, в якій наш вихідний афоризм залишає послідовність подій підвішеною, так би мовити, в повітрі. Боротьба Кафки починається, коли дія вже відбулася і коли оповідь, що є її результатом, чекає на своє завершення “в умах, які успадковують її



і досліджують”. Завдання інтелекту – зрозуміти, що відбулося, а таке розуміння, як вважає Гегель, – для людини спосіб примирити себе з дійсністю; а в кінцевому підсумку – і зі світом. Проблема в тому, що коли розум неспроможний примиритись і не схильний до порозуміння, його відразу ж затягує у свою особисту війну.

Проте, якщо розглядати проблему в історичному світі, цій стадії розвитку новітнього інтелекту передували, принаймні у двадцятому столітті, радше дві, а не одна, попередні події. До того, як генерацію Рене Шара, якого ми обрали тут її представником, було витіснено зі сфери літературних занять у сферу дієвих зобов'язань, інше покоління, лише трохи старше за віком, звернулося до політики для розв'язання складних філософських проблем і спробувало було втекти з царства думки у царство дії. Це була саме та старша генерація, яка стала потім генерацією пропагандистів і творців того, що самі вони назвали екзистенціалізмом і що, принаймні у французькій версії, є насамперед втечею від ускладнень новітньої філософії до безумовних зобов'язань дії. А оскільки, за обставин, що склалися в двадцятому столітті, так звані інтелектуали – письменники, мислителі, художники, вчені тощо – могли знайти доступ до громадської сфери тільки під час революції, остання стала відігравати, як зауважив якийсь Мальро (у “Долі людини”), “ту роль, яку вже колись відіграло вічне життя”: “...вона спасає тих, хто її творить”. Екзистенціалізм, бунт філософів проти філософії, виник не тоді, коли філософія довела свою неспроможність застосувати правила до сфери політики; ця невдача політичної філософії, як сказав би Платон, не менш давня, аніж сама історія західної філософії та метафізики; і він виник навіть не тоді, коли з'ясувалося, що філософія так само неспроможна виконати завдання, поставлені перед нею Гегелем та філософією історії, тобто зрозуміти й концептуально осмислити історичну дійсність та події, які зробили сучасний світ таким, як він є. Ситуація, проте, стала розпачливо безнадійною, коли було показано беззмістовність давніх метафізичних питань, тобто, коли до розуміння новітньої людини дійшло, що вона мусить жити у світі, в якому її інтелект та її традиція думки не спроможні навіть на те, аби поставити адекватні, змістовні запитання, не кажучи вже про те, щоб знайти відповіді на свої заплутані проблеми. Але той, хто був по-справжньому заангажований (*engaged*) в цю боротьбу з труднощами, яка накладає на людину свої умови та зобов'язання, здавалося, все ж таки подавав надії, якщо й не на те, що він зуміє розв'язати якісь проблеми, то принаймні на те, що він спроможний жити з ними без того, щоб перетворитись, як висловився одного разу Сартр, на *salaud*, лицеміра.

Відкриття того факту, що людський розум припинив, із якихось загадкових причин, функціонувати в належних формах, є, так би мовити, першим актом драми, яку ми тут розглядаємо. Я згадала про це тут, хоча й коротко, тому що без цього ми не зможемо збагнути дивовижну іронію подальших подій. Рене Шар, пишучи в останні місяці Опору, коли визволення (яке в нашому контексті означає визволення від дій) уже вимальовувалося на обрії, завершив свої роздуми закликком до тих, хто житиме в майбутньому: він закликав їх думати не менш палко та не менш наполегливо, аніж свого часу закликав діяти тих, які були їхніми попередниками. Якби хтось писав інтелектуальну історію нашого століття не у формі поколінь, які змінюють одне одне, коли історик повинен із буквальною точністю описувати послідовність теорій та напрямів думки, а на тлі біографії якоїсь однієї особи, прагнучи досягти не більш як метафоричного наближення до того, що справді відбувалося в умах людей, то розумова діяльність цієї людини була б представлена як вимушене описування повного кола, причому не один раз, а двічі, першого разу, – коли вона перейшла від думки до дії, а потім, – коли дія, або, точніше, завершена дія, змусила її знов повернутися до думки. Тобто буде цілком доречним відзначити, що заклик думати народився у дивний проміжний період, який уклінився в історичний час, коли не тільки пізніші історики, а й самі дійові особи та свідки починають усвідомлювати, що живуть вони в часовому інтервалі, який повністю визначається речами, що вже не існують і речами, яких іще немає. В історії вже було не раз, що саме такі часові відрізки вміщували в собі момент істини.

Тепер ми можемо повернутися до Кафки, який за логікою згаданих питань, хоча й не за їхньою хронологією, займає найсучаснішу й, так би мовити, найпрогресивнішу позицію. (Загадка Кафки, який протягом понад тридцяти п'яти років своєї посмертної слави утвердив себе як один із найвизначніших наших письменників, іще не розгадана; вона полягає, передовсім, в оберненні встановлених відношень між досвідом і думкою, оберненні, яке захоплює дух. Якщо ми вважаємо самозрозумілим асоціювати багатство конкретних деталей та драматизм дії з досвідом, який дає нам задана реальність, і наділяти ментальні процеси абстрактною невиразністю, як ціною, що її треба платити за порядок і точність, яку вони забезпечують, то Кафка, тільки завдяки силі свого інтелекту й нестандартної уяви, створив із чистого, “абстрактного” мінімального досвіду своєрідний пейзаж думки, який, без шкоди для точності, вмістив у собі все багатство, розмаїття і драматичні елементи, котрі характеризують “реальне” життя. Через те, що мислення було для

нього найважливішим і найживотворнішим елементом дійсності, він розвинув у собі оту надприродну здатність передбачення, яка навіть сьогодні, після майже сорока років, заповнених безпрецедентними та вкрай несподіваними подіями, не перестає нас захоплювати.) Наведена вище оповідь із досконалою простотою й стислістю фіксує ментальний феномен, так би мовити, думку-подію. Його ареною є поле битви, на якому сходяться в двобої сили минулого й сили майбутнього; між ними ми бачимо людину, яку Кафка називає “він”, того, хто, якщо він прагне відстояти свої погляди, повинен дати бій обом силам. Отже, одночасно відбуваються дві чи навіть три битви: Битва між “його” супротивниками й битва людини з кожним із них. Але той факт, що взагалі має місце битва, спричинений, як здається, лише завдяки тому, що тут присутня людина, без якої сили минулого й майбутнього, як можна припустити, давно нейтралізували б або знищили одна одну.

Насамперед треба відзначити, що не тільки майбутнє (“хвиля майбутнього”), а й минуле тут розглядається як сила, а не, всупереч усім нашим метафорам, як тягар, що його людина має нести на своїх плечах, і чиєї мертвої ваги живі в майбутньому можуть або навіть повинні позбутися. За словами Фолкнера, “минуле ніколи не вмирає, воно навіть не є минулим”. Крім того, це минуле, яке сягає до своїх витоків, не тягне назад, а штовхає вперед, і, всупереч тому, чого можна було б сподіватися, саме майбутнє штовхає нас назад у минуле. Із погляду людини, яка завжди живе в інтервалі між минулим та майбутнім, час не є чимось суцільним, таким собі потоком безперервних послідовностей; він уривається посередині, в тій точці, де стоїть “вона”; і місцем “її” розташування є не сучасність, як ми це зазвичай розуміємо, а радше той часовий проміжок, який існує завдяки “її” постійній боротьбі, “її” протидії минулому та майбутньому. Тільки тому, що людина вклинилася в час, і лише до тієї міри, до якої вона обстоює свої погляди, плин індиферентного часу розпадається на минулий, теперішній і майбутній часи; саме це вклинення (за Августином – початок початків) є тим фактором, що розщеплює безперервність часу на сили, які потім, оскільки вони сфокусовані на тому окремому або головному предметі, який визначає напрям їхньої дії, починають боротися одна з одною і діяти на людину, як це описує Кафка.

Не ризикуючи спотворити головну його думку, можна, на мій погляд, зробити й крок далі. Кафка описує, як втручання людини руйнує односпрямований потік часу, але, що досить дивно, він не відступає від традиційного уявлення, згідно з яким ми думаємо про час як такий, що рухається по прямій лінії. Оскільки Кафка дотримується традиційної

алегорії прямолінійного плину часу, “він” навряд чи має досить простору для маневру, і щоразу, коли “він” прагне вийти за межі відведеного йому місця, “його” опановує мрія про простір десь над лінією сутички, – а чим іще може бути ця мрія і цей простір, як не відомою давньою мрією західних метафізиків від Парменіда до Гегеля про те, що думка має свою власну сферу – поза часом, поза простором, поза чуттям? Очевидно, те, чого бракує в даному Кафкою описі думки-події – це просторовий вимір, у якому мислення може проявити себе без необхідності повністю вийти за межі людського часу. Головною вадою його притчі, при всій її блискучій переконливості, є те, що навряд чи можливо дотримуватися гіпотези про прямолінійний плин часу, якщо його односпрямований потік руйнується антагоністичними силами, які спрямовані у бік людини й діють на неї. Поява людини, яка руйнує континуум часу, не може не примусити антагоністичні сили відхилитися бодай трохи, від початкових напрямів їхньої дії, і коли це відбувається, то вони сходяться вже не в лобовому зіткненні, а під якимсь кутом. Інакше кажучи, проміжок, у якому перебуває “він”, є, принаймні потенційно, не просто відрізком часу, а чимось схожим на те, що фізики називають паралелограмом сил.

В ідеальному випадку дія цих двох сил, що створюють паралелограм, у якому “він” Кафки знайшов для себе поле бою, має спричинити виникнення третьої сили, підсумкову діагональ, що виходитиме з точки, в якій згадані сили зіштовхуються і на яку вони діють. В одному відношенні діагональна сила відрізнятиметься від тих двох, що її створюють. Обидві згадані антагоністичні сили необмежені щодо свого витоку; одна виходить із нескінченного минулого, а друга – з нескінченного майбутнього; але, хоча початок кожної з них невідомий, вони мають певне закінчення, точку, в якій вони зіштовхуються. Діагональна ж сила, навпаки, буде обмеженою в розумінні свого походження, її стартова точка – це точка зіткнення антагоністичних сил, але вона буде необмеженою щодо свого кінця, оскільки вона завдячує своєму походженню концентрованої дії двох сил, які виходять із нескінченності. Ця діагональна сила, початок якої відомий, напрям якої визначений минулим та майбутнім, але евентуальний кінець якої лежить у невизначеності – це досить точна метафора діяльності думки. Якби “він” Кафки був спроможний докласти своїх зусиль уздовж діагоналі, на рівній відстані від минулого й майбутнього, мандруючи по діагональній лінії, так би мовити, назад і вперед повільними ритмічними рухами, притаманними рухові плину думок, він не вийшов би за межі лінії сутички й не міг би опинитися поза боротьбою, як того

вимагає притча, бо ця діагональ, хоч вона й спрямована у нескінченність, залишається прикутою до теперішнього часу й закорінена в ньому; але він мав би відкрити (фактично виштовхнутий його супротивниками в тому єдиному напрямку, з якого він міг би добре бачити й досліджувати те, що складає саму його сутність, що прийшла в буття з лише його власною, самостверджувальною появою) – величезний, постійно мінливий час-простір, створений і обмежений силами минулого та майбутнього; він знайшов би таке місце в часі, яке достатньо віддалене від минулого й майбутнього, щоб зіграти роль “третейського судді”, місце, з якого він міг би судити боротьбу протилежних сил між собою неупередженим оком.

Проте існує спокуса додати, що це так “лише в теорії”. Бо набагато ймовірніше (і Кафка часто описував це в інших своїх оповідках та притчах), що отой “він”, неспроможний відшукати діагональ, яка вивела б його за межі лінії сутички в простір, ідеально сконструйований паралелограмом сил, “помре від перевтоми”, виснажений тиском постійного протистояння, забувши про свої початкові наміри й упевнений лише в існуванні того розламу в часі, який, доки він житиме, буде позицією, що її він мусить обстоювати, хоч вона, мабуть, є для нього лише полем битви, а не домівкою.

Щоб уникнути непорозуміння: образи, які я тут використовую, аби позначити метафорично та в порядку спроби сучасні умови діяльності думки, можуть бути чинними лише в межах сфери ментальних явищ. Застосовані до історичного або біографічного часу, жодна із цих метафор, мабуть, не матиме сенсу, бо в цих часах розламу в часі не існує. Лише тією мірою, якою людина мислить, і тією мірою, якою вона вічна – якийсь “він”, як слушно називає цього індивіда Кафка, а не якийсь “хтось”, – вона живе, в повній актуальності свого конкретного буття в тому проміжку між минулим і майбутнім. Цей проміжок, як я підозрюю, не є новочасним явищем, він не є навіть історичною даністю, а існує відтоді, відколи людина живе на Землі. Цілком можливо, що це – сфера духу чи, радше, дорога, прокладена мисленням, та вузька стежка в проміжку між часами, яку робота думки прокладає в часі й просторі смертних людей і на якій плін думки, спогадів та передбачення зберігає все, що зустрічається їй на руїнах історичного й біографічного часу. Цей вузький міжчасовий простір у самому серці часу, на відміну від світу й культури, в середовищі яких ми народилися, може бути тільки позначений, але не може передатися майбутнім поколінням від минулого; кожна нова генерація, буквально кожна жива людина, коли вона опиняється в розламі часу між нескінченним минулим та

нескінченним майбутнім, мусить заново відкривати й невпинно торувати цей шлях.

Проблема, однак, у тому, що ми, мабуть, ані не споряджені, ані не підготовлені до такої роботи думки, до занурення в проміжок між минулим і майбутнім. Протягом тривалого часу нашої історії, а точніше упродовж тих тисяч років, які минули після заснування Риму й були позначені впливом римських концепцій, цей розлам замошувався тим, що ми від римських часів називаємо традицією. Що ця традиція дедалі більше й більше занепадала в міру того, як розвивався новітній час, ні для кого не таємниця. А коли нитка традиції нарешті урвалася, розлам між минулим та майбутнім перестав бути лише якоюсь особливою умовою для роботи думки і доступним як досвід тільки для тих небагатьох, хто зробив мислення своєю головною справою. Він став відчутною дійсністю і проблемою для всіх, тобто фактором політичного значення.

Кафка згадує про досвід, войовничий досвід, набутий “ним”, який захищає свою позицію серед розбурханих хвиль зіткнення минулого з майбутнім. Цей досвід є досвідом мислення (оскільки, як ми бачили, вся притча стосується ментального феномена) і його можна набути, як і досвіду, пов’язаного з якоюсь діяльністю, тільки через практику, через спроби. (Тут, як і в інших аспектах, цей вид мислення відрізняється від таких ментальних процесів, як дедукція, індукція та умовивід, для здійснення яких можна раз і назавжди вивчити логічні правила, що ґрунтуються на несуперечності та внутрішній зв’язності, після чого залишиться тільки їх застосовувати.) Вісім нарисів, які подаються нижче є такими спробами, єдина мета яких – набути досвід у тому, як треба мислити; вони не містять приписів, про що мислити або яку істину обстоювати. Менш за все вони прагнуть зв’язати розірвану нитку традиції або винайти якісь новостворені сурогати, щоб заповнити проміжок між минулим та майбутнім. В усіх цих спробах проблема істини залишається невизначеною; предметом дослідження є виключно те, як проникнути в цей розлам, мабуть, єдиний простір, де, можливо, з’явиться істина.

Специфічнішим є те, що це спроби в галузі політичної думки, в тому плані, в якому вона виникає з повсякденності політичних колізій (хоча такі колізії згадуються лише мимохідь), і я виходжу з того, що думка сама по собі живиться подіями живого досвіду і має залишатися прив’язаною до них як до єдиних орієнтирів, що допомагають знаходити правильний напрямок. Оскільки ці спроби здійснюються між минулим і майбутнім, вони містять у собі й критику,

й експеримент, але наші експерименти не мають на меті намалювати картину якогось утопічного майбутнього, а критика минулого, традиційних понять, не прагне їх “розвінчати”. Більше того, критична та експериментальна частини наступних нарисів не мають чіткого розмежування, хоча, приблизно кажучи, перші три з них є радше критичними, ніж експериментальними, а останні п’ять – радше експериментальними, ніж критичними. Поступовість у зміні акцентів не є випадковою через наявність елементу експериментального дослідження в критичній інтерпретації минулого, інтерпретації, головною метою якої є відкрити справжнє походження традиційних понять, щоб заново виділити з них їхній первісний дух, який так прикро випарувався з найбільш ключових слів політичної мови (таких як, свобода і справедливість, авторитет і здоровий глузд, відповідальність і добросовісність, влада й слава), залишивши після себе порожні оболонки, в які можна помістити що завгодно, незалежно від феноменальної реальності, що лежить у його основі.

Мені здається, і я думаю читач погодиться зі мною, що нарис як літературна форма має природну схожість зі спробами, які я маю на увазі. Як будь-які збірки нарисів, ця книжка могла б, очевидно, вміщувати більше або менше розділів – без того, щоб це змінило її характер. Їхня єдність, – яка є для мене виправданням публікації їх у вигляді книжки, – це не єдність цілого, а послідовність ритмів, які, подібно до музичної сюїти, написані в одному й тому самому або у спорідненому з іншими ключі. Ця послідовність визначається її змістом. У цьому плані книжка ділиться на три частини. Першу присвячено новочасному розриву традиції та поняттю історії, якими новітня епоха сподівається замінити поняття традиційної метафізики. У другій частині обговорюються два центральні і взаємопов’язані політичні поняття – влада й свобода; це передбачає обговорення питань першої частини в тому розумінні, що такі елементарні й прямі запитання як “Що таке влада?” та “Що таке свобода?”, можуть виникнути тільки тоді, коли ми або не знаходимо більше відповідей, які передала б нам традиція, або вони вже не можуть задовольнити нас. І нарешті, чотири нариси останньої частини є щирими спробами застосувати певну модель мислення, випробувану у двох перших частинах, до найближчих актуальних проблем, з якими стикаємося щодня, не для того, безперечно, щоб знайти їх однозначне розв’язання, а лише сподіваючись прояснити ці проблеми і досягти деякої впевненості при обговоренні конкретних питань.

*Із англійської переклав Вілен ЧЕРНЯК*

Ханна АРЕНДТ

## ІДЕОЛОГІЯ І ТЕРОР: НОВА ФОРМА ПРАВЛІННЯ\*

У попередніх розділах ми неодноразово наголошували, що не тільки засоби здійснення тотального панування набагато жорсткіші, але й сам тоталітаризм істотно відрізняється від інших форм політичного придушення, відомих нам як деспотизм, тиранія чи диктатура. Хоч би де тоталітаризм приходив до влади, він виробляв цілком нові політичні інституції й руйнував усі соціальні, правові й політичні традиції країни. Незалежно від специфічно національної традиції чи конкретного духовного джерела своєї ідеології, тоталітарне правління завжди трансформувало класи у маси, замінювало партійну систему не однопартійною диктатурою, а масовим рухом, переносило точку опору влади з армії на поліцію і проводило зовнішню політику, відкрито спрямовану на світове панування. Сучасні тоталітарні режими розвинулися з однопартійних систем; щойно вони ставали по-справжньому тоталітарними, вони починали діяти за системою цінностей, настільки радикально відмінною від усіх інших, що жодна з наших традиційних утилітарних категорій права, моралі чи здорового глузду більше не могла допомогти нам якось домовитися з ними, зрозуміти їх чи передбачити їхні дії.

Якщо правильно, що елементи тоталітаризму можна виявити, заново простежуючи історичний процес та аналізуючи політичні наслідки того, що ми зазвичай називаємо кризою нашого століття, то неминучий висновок, що ця криза не лише пов'язана із загрозою іззовні, не просто результат якоїсь агресивної зовнішньої політики Німеччини чи Росії, і що й вона припиниться зі смертю Сталіна нітрохи не більшою мірою, ніж припинилася з падінням нацистської Німеччини. Цілком можливо навіть, що справжні труднощі нашого часу набудуть своєї справжньої (хоча й не обов'язково найжорстокішої) форми тільки тоді, коли тоталітаризм уже відійде в минуле.

В руслі таких міркувань доречно поставити питання, чи не є тоталітарний спосіб правління, породжений цією кризою, і водночас її найяскравіший і єдиний недвозначний симптом, просто тимчасовим пристосуванням, що запозичує свої методи залякування, свої способи



організації та засоби насильства з добре відомого політичного арсеналу тиранії, деспотизму й диктатур? Чи не зобов'язаний він своїм існуванням всього-на-всього прикрий, але, можливо, випадковій невдачі традиційних політичних сил: ліберальних чи консервативних, національних чи соціалістичних, республіканських чи монархічних, авторитарних чи демократичних? Чи, навпаки, на світі є така річ, як *природа* тоталітарного правління, і чи має вона власну сутність, чи можна її порівняти з іншими формами правління, відомими західній думці з часів стародавньої філософії, і чи можна її так само визначити. Якщо це справді так, то цілком нові й безпрецедентні форми тоталітарної організації і дії повинні спиратися на один із небагатьох базових типів досвіду, який люди здобувають завжди, коли живуть разом і займаються громадськими справами. Якщо існує якийсь базовий досвід, що знаходить свій політичний вияв у тоталітарному пануванні, то з огляду на новизну тоталітарної форми правління, це має бути такий досвід, який з якихось причин ніколи раніше не правив за підвалини держави і загальний дух якого (хоча, можливо, і знайомий у всіх інших відношеннях) ніколи раніше не пронизував суспільні справи і не визначав підхід до їх упорядкування.

Якщо ми розглядатимемо все це в рамках історії ідей, то предмет розгляду видаватиметься украй неправдоподібним. Таке враження складається тому, що форм правління, за яких жило людство, було дуже мало; їх відкрито давно, класифіковано греками, і виявилися вони надзвичайно живучими. Якщо ми застосуємо ці дані, провідна ідея яких, попри численні варіації, не змінилася за дві з половиною тисячі років від Платона до Канта, то ми відразу ж відчуємо спокусу тлумачити тоталітаризм як певну сучасну форму тиранії, тобто як протизаконне правління, за якого владу має одна людина. Свавільна влада, не обмежена законодавством, використовувана в інтересах правителя і ворожа інтересам підвладних, з одного боку, а з іншого — страх як принцип дії, тобто страх народу перед правителем і страх правителя перед народом, вважала ознаками тиранії вся наша традиція.

Замість проголошення тоталітарної форми правління безпрецедентною ми могли б також сказати, що вона руйнує саму альтернативу, на яку спиралися всі визначення сутності правління в політичній філософії, — альтернативу між правовим і беззаконним правлінням, між свавільною і легітимною владою. Те, що правове правління і легітимна влада нероздільні так само, як беззаконня і свавільна влада, ніколи не ставилося під сумнів. Проте тоталітарне

правління ставить перед нами цілком інший вид урядування. Справді, воно нехтує всіма реальними законами, до тієї навіть міри, що ігнорує ним самим і встановлені (як у випадку з Радянською Конституцією 1936 року, якщо взяти тільки найяскравіший приклад) чи такі, про скасування яких не подбав (як у випадку з Веймарською конституцією, яку нацистський уряд ніколи не скасовував). І все-таки не можна сказати, що тоталітарне правління не керується жодними законами законів, чи є абсолютно свавільним, бо воно претендує на сувору й недвозначну покору тим законам Природи чи Історії, з яких, як вважається, випливають усі реальні закони.

Це химерна, але позірно неспростовна претензія тоталітарного режиму на те, що він зовсім не «беззаконний», що він походить із джерел повноважень, з яких діставали свою остаточну легітимацію реальні закони. Претензія на те, що зовсім не будучи свавільним, він ще більшою мірою покірний цим надлюдським силам, ніж будь-який уряд будь-коли раніше. Претензія на те, що, далекий від утримування влади в інтересах однієї людини, він цілком готовий пожертвувати безпосередніми життєвими інтересами будь-кого для виконання чогось такого, що він має за закон Історії чи закон Природи. Його нехтування реальними законами претендує на роль найвищої форми легітимності, бо ж інспірована самими джерелами і може позбутися другорядної законності. Тоталітарне право претендує на те, що воно знайшло шлях до встановлення всезагального царства справедливості, чого ніколи не досягла законність реального права. Невідповідність між законністю і справедливістю ніколи не можна буде прибрати. Адже норми правди й кривди, якими реальне право тлумачить власне джерело повноважень — «природний закон», керуючий цілим всесвітом, чи Закон Божий, розкритий в людській історії, чи звичаї і традиції, що виражають загальний закон для почуттів усіх людей, — з необхідністю загальні й мають бути дійсними для незліченних і непередбачуваних випадків. Тож кожний конкретний окремий випадок з його неповторним збігом обставин так чи інакше виходить за їх межі.

Тоталітарна законність, ігноруючи легальність і претендуючи на встановлення безпосереднього всезагального царювання справедливості, виконує закон Історії чи Природи, не тлумачачи його нормами правди й кривди для індивідуальної поведінки. Вона застосовує цей закон безпосередньо до людства, не піклуючись про поведінку окремих людей. Очікується, що закон Природи чи закон Історії, виконаний належним чином, має виробити людство як свій кінцевий

продукт. Саме це очікування криється за претензією всіх тоталітарних режимів на світове панування. Тоталітарна політика прагне перетворити рід людський на активного й вірного носія закону, якому в іншому випадку людські істоти підлягали б лише пасивно й мимоволі. Якщо істинно, що зв'язок між тоталітарними країнами і цивілізованим світом урвався через жахливі злочини тоталітарних режимів, то істинно й те, що ця злочинність пояснюється не просто агресивністю, жорстокістю, войовничістю чи віроломством, а й свідомим руйнуванням того *consensus iuris*<sup>1</sup>, який, за Ціцероном, творить «народ» і який у якості міжнародного права за нових часів витворив цивілізований світ, остільки, оскільки залишався наріжним каменем міжнародних відносин навіть в умовах війни. І моральний осуд, і покарання за законом передбачають це основне погодження; злочинця можна судити справедливо тільки тому, що він бере участь у *consensus iuris*, і навіть явлений Закон Божий може діяти між людьми тільки тоді, коли вони прислухаються до нього і погоджуються з ним.

Ось тут і виявляє себе фундаментальна відмінність між тоталітарною і всіма іншими концепціями права. Тоталітарна політика не замінює одну систему законів іншою, не встановлює власного *consensus iuris*, не створює революційним актом нову форму законності. Нехтування тоталітарної політики усіма, навіть своїми власними реальними законами свідчить про те, що вона переконана у своїй здатності обійтися без *consensus iuris* узагалі, але все одно не визнати свій зв'язок із тиранічною державою беззаконня, сваволі й страху. Вона може обійтися без *consensus iuris* тому, що обіцяє позбавити виконання закону будь-якого впливу дій і волі людини, а всезагальну ж справедливість обіцяє, бо прагне зробити втіленням права людство саме по собі.

Це ототожнення людини й закону, позірно ліквідуючи ту невідповідність між законністю й справедливістю, що дошкуляла правничій думці з часів античності, не має нічого спільного з *lumen naturale*<sup>2</sup> чи гласом совісті, через які, як вважається, виявляють свій авторитет у самій людині Природа чи Божественність як джерела повноважень для *ius naturale*<sup>3</sup> чи історично явлені Заповіді Господні. Це ніколи не робило людину живим утіленням закону, а, навпаки, зберігало дистанцію між нею і законом як владною силою, що вимагала згоди й покорі. Природа чи Божественність як джерела влади реальних законів вважалися незмінними й вічними, реальні ж закони — мінливими і змінюваними відповідно до обставин, але відносно сталими порівняно зі значно швидшими змінами в діях

людини. Цією стабільністю реальні закони були зобов'язані вічній присутності їхнього джерела влади. Тому вони насамперед призначені слугувати факторами стабілізації для вічно мінливих рухів людей.

У тлумаченні тоталітаризму всі закони перетворилися на закони руху. У нацистських розумуваннях про закони природи чи в більшовицьких про закони історії як природа, так і історія вже не є стабілізуючими джерелами повноважень для дій смертних, вони суть рухи самі по собі. В основі віри нацистів у расові закони як вираз закону природи в людині лежить ідея Дарвіна про людину як продукт природного розвитку, що не обов'язково зупиняється на нинішньому виді людських істот, а віра більшовиків у класову боротьбу як вираз закону історії ґрунтується на Марксовій ідеї суспільства як продукту колосального історичного процесу, що точиться за своїми законами руху в напрямку до кінця історичного часу, коли сам себе заперечить.

На відмінність між історичним підходом Маркса і натуралістичним підходом Дарвіна вказували досить часто, зазвичай і по праву на користь Маркса. Це змушувало нас забувати про велике й позитивне зацікавлення Маркса теоріями Дарвіна; Енгельс не знайшов кращого компліменту для наукових досягнень Маркса, ніж назвати його «Дарвіном історії»<sup>4</sup>. Якщо розглянути не реальні досягнення, а базові філософські принципи Маркса й Дарвіна, то виявиться, що в кінцевому підсумку рух історії і рух природи одне й те ж саме. Упровадження Дарвіном ідеї розвитку в природу, його твердження, що принаймні в царині біології природний рух не круговий, а однолінійний, спрямований у напрямку нескінченного прогресу, фактично означають, що природа, як вона є, відкидається в історію, що природне життя вважається історичним. «Природний» закон виживання найприспособаніших тією ж мірою є історичним законом, як Марксів закон виживання «найпередовішого» класу, і в цій якості може використовуватися расизмом. З іншого боку, Марксова класова боротьба як рушійна сила історії — не більш, ніж зовнішній прояв розвитку продуктивних сил, які, у свою чергу, беруть початок із природної «працездатності» людей. Праця, за Марксом, є не історичною, а природно-біологічною силою, що вивільняється через «обмін речовин із природою», за допомогою якого людина зберігає своє індивідуальне життя і відтворюється як вид<sup>5</sup>. Енгельс бачив цю спорідненість між головними ідеями Маркса й Дарвіна дуже чітко, тому що усвідомлював вирішальну роль поняття розвитку в обох теоріях. Величезне інтелектуальне зрушення, що мало місце в середині ХІХ століття, полягало у відмові від розгляду будь-чого «як воно є» і

в послідовному тлумаченні всього тільки як стадії на шляху певного подальшого розвитку. Чи природа вважалася рушійною силою цього розвитку, чи історія — питання відносно другорядне. У цих ідеологіях сам термін «закон» змінював своє значення: замість того, щоб виражати стабільний каркас, у рамках якого можуть знаходити прояв людські дії і рухи, він ставав вираженням самого руху.

Тоталітарна політика, що продовжувала дотримуватися приписів ідеологій, викрила справжню природу цих рухів, бо чітко продемонструвала, що це процес нескінченний. Якщо закон природи в тім, щоб усувати все шкідливе і непристосоване до життя, то неможливість знайти нові категорії шкідливого і непристосованого до життя означала б кінець самої природи. Якщо закон історії в тому, що в класовій боротьбі певні класи «відмирають», це означало б, що самій людській історії настав би кінець, якби не формувалися нові рудиментарні класи, аби, у свою чергу, «відмерти» від рук тоталітарних правителів. Інакше кажучи, закон убивства, за яким тоталітарні рухи захоплюють і здійснюють владу, залишився б законом руху навіть тоді, коли б їм коли-небудь вдалося підкорити своїй владі все людство.

Під законною владою ми розуміємо державу, в якій для тлумачення й усвідомлення незмінного *ius naturale* чи вічних Заповідей Божих нормами правди й кривди потрібні реальні закони. Тільки в цих нормах, у сукупності реальних законів кожної країни *ius naturale* чи Божі Заповіді набувають своєї політичної реальності. У тоталітарній державі це місце реальних законів посідає тотальний терор, покликаний утілити в життя закон руху історії чи природи. Подібно до того, як реальні закони хоч і визначають правопорушення, не залежать від них (відсутність злочинів у будь-якому суспільстві не робить закони зайвими, а, навпаки, означає їх цілковиту владу), так і терор за тоталітарного правління перестає бути просто засобом придушення опозиції, хоча використовується і з цією метою. Терор стає тотальним, коли він стає незалежним від будь-якої опозиції; він верховний правитель, коли ніхто вже не стоїть на його шляху. Якщо законність є сутністю нетираничних правлінь, а беззаконня — сутністю тиранії, то терор є сутністю тоталітарного панування.

Терор — це здійснення закону руху; його головна мета полягає в забезпеченні силам природи чи історії вільної течії крізь людство, без перешкод із боку жодних спонтанних людських дій. Як такий, терор прагне «стабілізувати» людей, щоб вивільнити сили природи чи історії. Саме цей рух відбирає ворогів людства, проти яких розв'язується терор, і жодній вільній дії опозиції чи прихильників не можна

дозволити втручатись у знищення «об'єктивного ворога» історії чи природи, класу чи раси. Провина й невинність стають безсенсовими поняттями: «винний» той, хто стоїть на шляху природного чи історичного процесу, який уже виніс вирок «неповноцінним расам», «неприсосованим до життя» індивідам, «класам, що відмирають, і народам, що вироджуються». Терор здійснює ці вироки, і під його судом усі притягнені суб'єктивно невинні: замордовані, тому що вони нічого не робили проти системи, і вбивці, тому що вони насправді не мордували, а виконували смертний вирок, винесений якимсь вищим трибуналом. Самі правителі претендують не на те, щоб бути справедливими чи мудрими, а лише на виконання історичних чи природних законів; вони не застосовують закони, а здійснюють рух відповідно до притаманного йому закону. Терор — це законність, якщо законом є закон руху певної надлюдської сили — природи чи історії.

Терор як виконання закону руху, кінцева мета якого — не благо людей чи інтереси окремої людини, а витворення людства, знищує індивідів в ім'я роду, жертвує «частинами» на благо «цілого». Надлюдська сила природи чи історії має свій власний початок і свій власний кінець, і перешкодити їй можуть тільки новий початок і окремий кінець, якими життя кожної людини власне і є.

Реальні закони за конституційного правління призначені для позначення меж і налагодження каналів зв'язку між людьми, чий спільноті постійно загрожують нові люди, народжені в ній. Із кожним новим народженням у світ приходить новий початок і потенційно постає новий світ. Стабільність законів узгоджується з безнастанним рухом в усіх людських справах, рухом, який не може припинитися, поки люди народжуються і помирають. Ці закони вводять у певні рамки кожне нове починання і водночас забезпечують свободу його розвитку, потенційну появу чогось цілком нового й непередбачуваного. Обмеження реальних законів для політичного існування людини те ж саме, що пам'ять для її історичного існування: вони гарантують передіснування звичайного світу, реальність якоїсь тягlosti, що виходить за межі індивідуальної тривалості життя в кожному поколінні, всотує усі нові починання й живиться ними.

Тотальний терор тому так легко хибно сприймають як прояв тиранічного урядування, що тоталітарне правління на своїх початкових стадіях мусить поводитися як тиранія й усувати обмеження створених людиною законів. Однак тотальний терор не залишає свавільного беззаконня, він лотує не заради чийогось свавілля чи деспотичної влади

однієї людини над іншими і найменшою мірою — заради війни всіх проти всіх. Він замінює межі й канали зв'язку між окремими людьми сталевими обручами, які так тримають їх укупі настільки щільно, що людська множина наче зникає в Одній Людині велетенських вимірів. Прибрати всі обмеження законів між людьми — як за тиранії — означає відібрати в людини її вільності й зруйнувати свободу як живу політичну реальність, тому що простір між людьми, який обгороджують закони, саме і є життєвим простором свободи. Тотальний терор використовує цей старий засіб тиранії, але водночас руйнує і беззаконня, розгнудану пустелю страху й підозри, що її залишає по собі тиранія. Та пустеля, певна річ, вже не є життєвим простором свободи, але все ще залишає дещо простору для викликаних страхом рухів і керованих підозрою дій тамтешніх мешканців.

Притискаючи людей одне до одного, тотальний терор нищить простір між ними; порівняно з умовами в його залізному обручі навіть пустеля тиранії, оскільки вона все ще є своєрідним простором, видається гарантією свободи. Тоталітарний режим не просто урізує вільності чи скасовує основні свободи. За нашою обмеженою поінформованістю, йому також не вдається витравити з людського серця любов до свободи. Він руйнує єдину істотну передумову будь-якої свободи — саму здатність до руху, якої не може бути без простору.

Тотальний терор, ця квінтесенція тоталітарного правління, здійснюється ні заради людей, ні проти них. Він покликаний надати силам природи чи історії незрівнянний інструмент для прискорення їхнього руху. Цьому рухові, що триває за власними законами, не можна перешкодити на довгому перегоні. У кінцевому підсумку його сила завжди виявиться потужнішою, ніж найбільші сили, що постали з дій і волі людей. Але він може бути сповільнений, і майже неминуче сповільнюється через свободу людини, яку не в змозі заперечувати навіть тоталітарні правителі, бо ця свобода — з їхнього погляду недоречна і довільна — ідентична факту, що люди народжуються, а тому кожна людина є новим починанням і в певному сенсі починає світ заново. Із тоталітарної точки зору, факт народження і смерті людей слід вважати лише прикрою перешкодою для вищих сил. Тому терор, як покірний слуга природного чи історичного руху, має прибрати з цього процесу не тільки свободу в будь-якому сенсі, а й саме джерело свободи, яка впливає з факту народження людини та криється в її здатності починати щось нове. Залізний обруч терору, що знищує множинність людей й перетворює багатьох на Одного, який діятиме безпомилково, ніби сам він був частиною плину історії чи природи,

виявився засобом не тільки вивільнення історичних і природних сил, а й прискорення їх до швидкості, якої вони ніколи б не набули, якщо полишити їх напризволяще. На практиці це означає, що терор у скрутному становищі виконує смертний вирок, який природа нібито виголосила расам чи індивідам, «не пристосованим до життя», або ж історія — «відмираючим класам», не чекаючи, поки повільніші й менш ефективні процеси природи чи історії впораються самі.

Може здатися, що в такій концепції, де сутністю самого правління постає рух, знайдено розв'язання однієї дуже давньої проблеми політичної думки, подібно до вже згадуваної проблеми розбіжності між законністю і справедливістю. Якщо визначати сутність правління як дотримання законів, і якщо розуміти ці закони як стабілізуючі сили в суспільному житті людей (таке розуміння й справді усталилося з часів апеляції Платона у «Законах» до Зевса, бога меж), то постає проблема руху політичного організму і дій його громадян. Законність упроваджує обмеження для дій, але не інспірує їх; велич, але водночас і вразливість законів у вільних суспільствах полягають у тому, що в них ідеться тільки про те, чого не слід робити, але аж ніяк не про те, що робити належить. Необхідний рух політичного організму ніколи не можна виявити в його сутності, хоча б тому, що ця сутність — знову ж таки з часів Платона — завжди визначали з погляду її незмінності. Сталість здавалася одним із найпевніших мірил доброякісності правління. Ще для Монтеस्क'є головний доказ негідності тиранії полягав у тому, що лише тиранії надаються до руйнування зсередини, занепадають самі собою, тоді як усі інші форми правління руйнуються внаслідок зовнішніх обставин. Тому визначення форм правління завжди потребувало того, що Монтеस्क'є називав «принципом дії» — свій для кожної форми правління, цей принцип однаково надихав би уряд і громадян у їхній суспільній діяльності і правив би не лише за негативне мірило законності, а й за критерій оцінки будь-якої дії у сфері суспільних справ. Такими керівними принципами й критеріями дії постають, за Монтеस्क'є, честь у монархії, гідність в республіці й страх у тиранії.

За довершеного тоталітарного правління, коли всі люди стали Однією Людиною, всі дії спрямовані на прискорення руху природи чи історії, а кожен поодинокий акт є виконанням смертного вироку, вже виголошеного природою чи історією, — тобто за умов, коли можна цілком покластися на терор для підтримки сталості руху, жодного принципу дії поза сутністю руху взагалі не потрібно. Однак, поки тоталітарна влада ще не підкорила всю землю і залізним обручем



терору не перетворила кожну окрему людину на частину єдиного людства, терор у своїй подвійній функції — сутності правління і принципу не дії, а руху — не можна здійснити повною мірою. Як законності за конституційного правління недостатньо для спонування й спрямування людський дій, так за тоталітарного правління самого терору недостатньо для спонування й спрямування людської поведінки.

Хоча за нинішніх умов тоталітарне панування все ще так само потребує настанов для поведінки своїх громадян у суспільних справах, як і інші форми правління, воно не потребує принципу дії, а, точніше кажучи, навіть не змогло б із нього скористатися, оскільки знищить саму здатність людини діяти. За умов тотального терору навіть страх більше не може бути порадицею у виборі лінії поведінки, тому що терор обирає свої жертви безвідносно до індивідуальних дій чи думок, керуючись винятково об'єктивною необхідністю природного чи історичного процесу. За тоталітаризму страх, імовірно, набагато поширеніший, ніж будь-коли раніше; але він утрачає будь-який практичний сенс, коли спонукувані ним дії більше не можуть допомогти людині уникнути небезпек, що викликали цей страх. Це ж саме стосується співчуття чи підтримки режиму, бо тотальний терор не тільки обирає свої жертви за об'єктивними критеріями, а й своїх катів-виконавців добирає з усією можливою байдужістю до переконань і симпатій кандидата. Послідовне вилучення особистих переконань з мотивів дії стало засвідченим фактом в Радянській Росії та країнах-сателітах. Метою тоталітарного виховання завжди було не прищеплювання переконань, а позбавлення здатності набувати їх взагалі. Запровадження цілком об'єктивних критеріїв у систему відбору кадрів для військ СС було великим організаційним винаходом Гімлера: він добирав кандидатури за фотокартками, керуючись чисто расовими ознаками. Природа сама вирішувала не тільки кого слід знищити, а й кого вчити на ката.

Жоден керівний принцип поведінки зі світу людських дій, — гідність, честь чи страх — не є потрібним чи корисним для приведення в рух політичного організму, що вже не просто застосовує терор як засіб залякування, а є терором за сутністю. Замість них терор запровадив у громадському житті цілком новий принцип, який взагалі обходиться без людської волі до дії і апелює до нагальної потреби якогось інтуїтивного проникнення в закон руху, за яким терор саме й функціонує, і від якого, таким чином, залежать усі окремі долі.

Мешканців тоталітарних країн укинута до пастки природного чи історичного процесу заради його прискорення; вони можуть бути

лише виконавцями чи жертвами його внутрішнього закону. Цей процес раптово може вирішити, що тих, хто сьогодні винищував раси, окремих людей, чи представників відмираючих класів, назавтра самих слід принести в жертву. Для керування поведінкою своїх підданих тоталітарному режиму потрібно однаково добре підготувати кожного з них і на роль ката, і на роль жертви. Цю двобічну підготовку, що замінює принцип дії, здійснює ідеологія.

Ідеології — «ізми», які на радість своїм прихильникам можуть пояснити всі речі і випадки, виводячи їх з єдиного передбачення, — суть явище досить нове і багато років відігравали незначну роль у політичному житті. Лише в ролі мудрих зі шкоди ми можемо виявити в них певні елементи, що зробили їх настільки тривожно придатними для тоталітарного правління. До Гітлера і Сталіна величезний політичний потенціал ідеологій ніхто не відкрив.

Ідеології славляться своїм науковим характером: вони поєднують науковий підхід із висновками філософської значущості і претендують на звання наукової філософії. Саме слово «ідеологія», схоже, натякає на те, що ідея може стати предметом науки так само, як тварини є предметом зоології, і що «-логія» в слові «ідеологія» так само, як і в «зоології», вказує саме на *logoi* — наукові судження про предмет. Якби це було так, то ідеологія виявилася б псевдонаукою і псевдофілософією, що враз переступила і межі науки, і межі філософії. Деїзм, наприклад, був би тоді ідеологією, що розглядає ідею Бога, якою займається філософія, але в науковій манері теології, для якої Бог є явленою реальністю (теологія, заснована не на одкровенні як даній реальності, а на тлумаченні Бога як ідеї була б такою ж безглуздою, як і зоологія, більше не впевнена у фізичному, відчутному існуванні тварин). Однак ми знаємо, що це тільки частина істини. Деїзм, хоч і заперечує божественне одкровення, не просто висловлює «наукові» судження про Бога, який є тільки «ідеєю», а й використовує ідею Бога для пояснення шляхів світу. «Ідеї» різних «ізмів» (раса в расизмі, Бог у деїзмі тощо) ніколи не становлять предмет ідеологій, і складник «-логія» ніколи не позначає просто сукупність «наукових» тверджень.

Ідеологія є буквально тим, що означає її назва: це логіка ідеї. Її предмет становить історія, до якої застосовано «ідею»; в результаті цього застосування постає не сукупність тверджень про щось таке, що є, а розгортання процесу у безупинній зміні. Ідеологія розглядає перебіг подій так, начебто він дотримувався того ж «закону», що й

логічний виклад його «ідеї». Ідеології претендують на пізнання таїнств усього історичного процесу — таємниць минулого, плутанини сьогодення і непевностей майбутнього, через те, що їх відповідні ідеї мають внутрішню логіку.

Ідеології ніколи не цікавляться таїнством буття. Вони історичні, мають справу із становленням і загибеллю, піднесенням і занепадом культур, навіть якщо намагаються пояснювати історію за допомогою якогось «закону природи». Слово «раса» в расизмі зовсім не свідчить про справжній інтерес до людських рас як царини наукового дослідження, а позначає «ідею», за допомогою якої рух історії пояснюється як один послідовний процес.

«Ідея» в ідеології — це не осягнена розумом вічна сутність Платона і не регулятивний принцип розуму Канта, але вона стала інструментом пояснення. Для ідеології історія не висвітлюється ідеєю (це означало б, що історія розглядається *sub specie*<sup>6</sup> якогось вічного ідеалу, який сам перебуває поза перебігом історії), а є чимось таким, що можна вирахувати за допомогою ідеї. «Ідея» придатна на цю нову для себе роль завдяки своїй власній «логіці», за якою рух є наслідком самої «ідеї» і не потребує жодного зовнішнього чинника, щоб його розпочати. Расизм — це гадка, начебто існує рух, притаманний самій ідеї раси, як деїзм — це гадка, що рух притаманний самому поняттю Бога.

Передбачається, що рух історії і логічний розвиток цього поняття відповідають одне одному, тож все, що відбувається, трапляється відповідно до логіки однієї «ідеї». Але єдино можливий рух у царині логіки — це процес дедукції із засновку. Діалектична логіка (з її рухом від тези через антитезу до синтезу, що у свою чергу стає тезою наступного діалектичного руху), принципово нічим не відрізняється, коли за неї хапається якась ідеологія. Перша теза стає засновком, і переваги діалектичної логіки для ідеологічного пояснення полягають у тім, що цей діалектичний інструмент здатний пояснити фактичні суперечності як стадії одного й того ж самого послідовного руху.

Як тільки до ідеї застосовують логіку як рух думки, а не як необхідний засіб контролю над мисленням, ця ідея перетворюється на засновок. Ідеологічні пояснення світу проробляли цю операцію задовго до того, як вона виявилася настільки плідною для тоталітарних умовисновків. Чисто негативне насильство над логікою — заборона суперечностей — виявилось таким «продуктивним», що стало можливим започаткувати цілий напрямок мислення і нав'язати його розуму, роблячи логічні висновки на зразок простого доведення. Цей

логічний процес не можуть перервати ні нова ідея (яка могла б стати іншим засновком з іншими наслідками), ні новий досвід. Ідеології завжди виходять з того, що однієї ідеї досить для пояснення будь-чого в процесі із засновку, і що жоден досвід не може чогось навчити, бо цей послідовний процес логічної дедукції містить уже геть усе. Небезпека підміни неминучої ненадійності філософської думки тотальним поясненням ідеологією та її *Weltanschauung*<sup>7</sup> полягає не стільки в ризику скочужання до якихось зазвичай тривіальних і завжди некритичних припущень, скільки в підміні притаманної здатності людини до свободи мислення гамівною сорочкою логіки, якою людина може сама себе гамувати майже так само жорстоко, як якась зовнішня сила.

*Weltanschauungen* та ідеології XIX століття самі по собі не тоталітарні, і хоча расизм і комунізм набули вирішального значення серед ідеологій XX століття, вони, в принципі, були не «більш тоталітарні», ніж інші. Це сталося тому, що елементи досвіду, на яких вони спочатку ґрунтувалися — боротьба між расами за світове панування і боротьба між класами за політичну владу у відповідних країнах — виявилися політично важливішими, ніж підґрунтя інших ідеологій. У цьому сенсі ідеологічна перемога расизму й комунізму над всіма іншими «ізмами» визначилася ще до того, як тоталітарні рухи схопилися саме за ці ідеології. З другого боку, усі ідеології містять тоталітарні елементи, але саме ці дві повністю розроблено тільки тоталітарними рухами, і це створює хибне враження, начебто тільки расизм і комунізм тоталітарні за характером. Правда скоріше в тому, що справжня природа всіх ідеологій розкривається тільки в тій ролі, яку дана ідеологія відіграє в механізмі тоталітарного панування. У цьому аспекті можна виділити три специфічно тоталітарні елементи, притаманні будь-якому ідеологічному мисленню.

По-перше, у своїх претензіях на тотальне пояснення ідеології мають тенденцію пояснювати не те, що є, а те, що перебуває на стадії становлення, що постало або зникає. В усіх випадках вони цікавляться самим лише елементом руху, тобто історією у звичному сенсі слова. Ідеології завжди орієнтовані на історію, навіть тоді, коли, як у випадку з расизмом, вони позірно розгортаються із засновку природи; природа тут слугує лише для пояснення історичного і зводить це історичне до природного. Претензії на тотальне пояснення обіцяють пояснити всі історичні події, надати повне пояснення минулого, повне розуміння сьогодення і надійне передбачення майбутнього. По-друге, ідеологічне мислення у цьому відношенні стає незалежним від будь-

якого досвіду, з якого воно не здатне довідатися нічого нового, навіть якщо йдеться про щось щойно постале. Тим самим ідеологічне мислення звільняється від реальності, яку ми сприймаємо своїми п'ятьма чуттями, і наполягає на «істиннішій» реальності, що криється за всіма відчутними речами й керує ними із цієї схованки і потребує шостого чуття для свого розпізнавання. Цим шостим чуттям наділяє саме ідеологія, те особливе ідеологічне виховання, яке здійснюють освітні установи, створені виключно для цієї мети — готувати «політбійців» у нацистських *Ordensburgen*<sup>8</sup> чи школах Комінтерну й Комінформу. Пропаганда тоталітарного руху також слугує для звільнення думки від досвіду й реальності; вона завжди намагається упорснути якийсь прихований зміст у кожне реальне суспільне явище і підозрювати приховані наміри за кожним суспільно-політичним актом. Прийшовши до влади, рухи не припиняють змінювати реальність відповідно до своїх ідеологічних декларацій. Концепцію ворожості замінює ідея змови, і це породжує ментальність, яка дійсність — справжню ворожнечу чи справжню дружбу — переживає й усвідомлює вже не у власному сенсі слова, а сприймаючи їх автоматично як позначення чогось іншого.

По-третє, оскільки ідеології безсилі змінити реальність, вони досягають цього звільнення думки від досвіду певними методами демонстрації. Ідеологічне мислення впорядковує факти в абсолютно логічну процедуру, яка починається з аксіоматично сприйнятого засновку й виводить з нього все інше. Таким чином, ця процедура відбувається з послідовністю, якої не існує ніде в реальному світі. Ця дедукція може розвиватися логічно чи діалектично; в обох випадках вона включає в себе послідовний процес доведення, який, оскільки мислить термінами процесу, вважається здатним досягнути рух надлюдських, природних чи історичних процесів. Розуміння досягається розумовим відтворенням, логічним чи діалектичним, законів «науково» встановлених рухів, з якими через процес імітації розуміння зливається в одне ціле. Ідеологічне доведення, що завжди є різновидом логічної дедукції, відповідає двом згадуваним раніше елементам ідеологій — елементові руху й елементу звільнення від реальності й досвіду — по-перше, тому що рух її думки не розгортається з досвіду, а самогенерований, а по-друге — оскільки воно перетворює один-єдиний момент, узятий і прийнятий з відчутної реальності, на аксіоматичний засновок, залишаючи після цього наступний процес доведення цілковито ізольованим від будь-якого подальшого досвіду. Після того, як засновок, вихідний пункт

ідеологічного мислення встановлено, воно більше не залежить від досвіду й нічого не пізнає з реальності.

Засіб, використаний обома тоталітарними правителями для перетворення своїх відповідних ідеологій на зброю, якою кожен із підвладних їм міг змусити себе примиритися з терористичним рухом, був позірно простий і непримітний: вони ставилися до цих ідеологій украй серйозно. Один пишався своїм найвищим обдаруванням «холодного, наче крига, розрахунку» (Гітлер), інший — «безпощадністю своєї діалектики», доводячи ідеологічні висновки до крайнощів логічної послідовності, які сторонньому спостерігачеві здавалися безглуздо «примітивними» й абсурдними: «відмираючий клас» складається із приречених на смерть людей; «неприспособані до життя» раси слід винищити тощо. Визнавати існування таких явищ, як «відмираючі класи», але не виводити із цього необхідність убивати їхніх представників, або ж погоджуватися, що право на життя має щось спільне з расою, але не робити висновку про необхідність винищувати «неприспособані раси», міг лише цілковитий дурень чи боягуз. Ця сувора логічність як керівництво до дії пронизує всю практику тоталітарних рухів і режимів. Це виняткова заслуга Гітлера й Сталіна, які хоч і не внесли жодної нової думки в ідеї та пропагандистські гасла своїх рухів, уже з однієї цієї причини мають вважатися найзначнішими ідеологами.

Нові тоталітарні ідеологи відрізнялися від своїх попередників саме тим, що їх найбільше приваблювала не «ідея» ідеології (боротьба класів та експлуатація робітників чи боротьба рас і турбота про германські народи), а сам логічний процес, який з неї можна було розвинути. За Сталіним, ленінську аудиторію цілковито опановувала не ідея і не красномовство, а «непереможна сила логіки». Сила, що, на думку Маркса, виникає, коли ідея оволодіває масами, була виявлена не в самій ідеї, а в її логічному процесі, схожому на «якісь всесильні щупальці, які охоплюють тебе з усіх боків кліщами, і з обіймів яких не сила вирватися: або здавайся, або зважуйся на повний провал»<sup>9</sup>. Ця сила змогла повністю виявити себе тільки тоді, коли розпочиналося здійснення ідеологічних цілей: безкласового суспільства чи панівної раси. У процесі цього здійснення та первісна сутність, на якій ґрунтувалися ідеології, доки мали апелювати до мас, — експлуатація робітників або національні прагнення Німеччини — поступово втрачалася, ніби поглиналася самим процесом: у повній згоді з «холодним, наче крига, розрахунком» чи «непереможною силою логіки» робітники за більшовиків втратили навіть ті права, якими

користувалися за царського гніту, а німецький народ пережив таку війну, коли не бралися до уваги мінімальні умови збереження німецької нації. Не просто у зрадництві заради корисливих інтересів чи жадоби влади, а в самій природі ідеологічної політики треба шукати пояснення тому, що реального носія ідеології (робітничий клас чи германські народи), який спочатку здійснював певну «ідею» (класової боротьби як закону історії чи расової боротьби як закону природи), поглинула логіка втілення цієї ідеї в життя.

Підготовка жертв і катів, якої тоталітаризм потребує замість принципу дії Монтеск'є, це не ідеологія як така (расизм чи діалектичний матеріалізм), а її внутрішня логіка. Найпереконливіший у цьому стосунку аргумент, яким дуже пишалися і Гітлер, і Сталін, полягає в наступному: не можна сказати А, не сказавши Б, В і так далі, до кінця вбивчого алфавіту. Тут, очевидно, криється джерело сили примусу логічності: вона виникає з нашого побоювання суперечити самим собі. Коли за більшовицької чистки вдалося змусити її жертв зізнаватися у злочинах, яких вони ніколи не скоювали, то покладалися головним чином на цей глибинний страх. Міркували приблизно так: усі ми згодні із судженням, що історія — це боротьба класів, і визнаємо роль партії в керівництві цією боротьбою. Тому вам відомо, що, з історичного погляду, партія завжди має рацію (за словами Троцького: «Можна мати рацію тільки разом із партією і через партію, тому що історія не надала іншого способу мати рацію»). У даний історичний момент, відповідно до закону історії, неминучі певні злочини, за які партія, знаючи закон історії, повинна карати. Для цих злочинів партії потрібні злочинці. Може трапитися, що хоча партія і знає про злочини, не знає з певністю їхніх винуватців. Важливіше покарати за злочини, ніж викривати справжніх злочинців, тому що без такого покарання історія не просунеться вперед, а тупцюватиме на місці. Тому в будь-якому разі — чи ви справді скоїли злочин, чи були покликані партією зіграти роль злочинця — ви об'єктивно стали ворогом партії. Якщо ви не зізнаєтеся, то тим самим ви відмовляєтеся допомогти історії через партію і стаєте справжнім ворогом. Сила примусу цього аргументу полягає в тому, що, відмовляючись зізнатися, ви самі собі суперечите і цією суперечністю позбавляєте сенсу все своє життя; один раз сказане вами А невблаганно визначає все ваше життя через породжувану ним логічну послідовність Б і В.

Для все ще їм потрібної обмеженої мобілізації людей тоталітарні правителі покладаються на нашу здатність до самопримусу. Цей внутрішній самопримус полягає в тиранії логічності, опиратися якій

неспроможне ніщо, крім великої здатності людей починати щось нове. Тиранія логічності починається з підпорядкування розуму логіці як нескінченному процесові, якому людина довіряє продукування своїх думок. Цим підпорядкуванням людина зраджує свою внутрішню свободу так само, як вона зрікається свободи пересування, скоряючись зовнішній тиранії. Свобода як внутрішня здатність людини ідентична здатності щось починати, подібно до того, як свобода в якості політичної реальності ідентична простору для руху між людьми. Початок не підвладний ні логіці, ні неспростовній дедукції, тому що їх логіко-дедуктивний ланцюг передбачає початок у вигляді вихідного судження. Оскільки терору потрібно, щоб із народженням кожної нової людської істоти у світі не з'являлося і не заявляло про себе нове починання, то самозмушуючу силу логічності пускають у хід, щоб ніхто ніколи навіть не почав мислити: мислення, як найвільніший і найчистіший вид людської діяльності є прямою протилежністю примусовому процесу дедукції. Тоталітарний режим може почуватися в безпеці лише тією мірою, якою він здатний мобілізувати силу Волі самої Людини, щоб змусити її влитися до того велетенського руху історії чи природи, який вірогідно використовує людство як свій матеріал і не знає ні народження, ні смерті.

З одного боку, примус тотального терору, що залізним обручем стискає маси ізольованих людей до купи і підтримує їх у світі, що перетворився для них на пустелю, а з іншого боку — самозмушуюча сила логічної дедукції, яка налаштовує кожного індивіда в його самотності й ізоляції проти всіх інших, відповідають одне одному і потребують одне одного для запуску керованого терором руху і забезпечення цього руху. Як терор навіть у передтотальній, просто тиранічній формі руйнує всі взаємини між людьми, так і самопримус ідеологічного мислення руйнує всі зв'язки з реальністю. Підготовку до терору слід вважати успішною, коли люди втратили контакт зі своїми ближніми і з реальністю навколо себе, тому що разом із цими контактами людина втрачає здатність мислити і вчитися на досвіді. Ідеальний підвладний тоталітарного режиму — це не переконаний нацист чи переконаний комуніст, а людина, для якої більше не існує різниці між фактом і фікцією (тобто реальності досвіду), і між істиною і неправдою (тобто норм мислення).

Питання, поставлене нами на початку цих міркувань, і до якого ми тепер повертаємося, — це питання про те, який тип основного досвіду зі сфери спільного життя людей пронизує таку форму правління, сутність якої — терор, а принцип дії — логічність



ідеологічного мислення. Очевидно, що така комбінація ніколи раніше не використовувалася в мінливих формах політичного панування. І все-таки той основний досвід, на який спирається тоталітаризм, повинен бути відомий і не чужий людям, тому що навіть цей «найоригінальніший» з усіх політичних організмів вироблений людьми і певним чином відповідає їхнім потребам.

Як часто зауважували, терор може володарювати абсолютно тільки над тими людьми, яких ізольовано одне від одного, і тому одне з першопочаткових завдань усіх тиранічних урядів — домогтися такої ізоляції. Ізоляція може стати початком терору; вона з певністю є для нього найпліднішим ґрунтом і завжди постає як його результат. Ця ізольованість сама по собі передтоталітарна. Її ознака — безсилля, оскільки сила завжди виходить від людей, «діючих узгоджено» (Берк); роз'єднані люди — безсилі за визначенням.

Ізольованість і безсилля, тобто суттєва нездатність діяти взагалі, завжди були характерні для тираній. За тиранічного правління політичні контакти між людьми обірвано, а людські здатності до дії і вияву сили розладнано. Але не всі контакти між людьми обірвано, як і не всі людські здатності знищено. Залишається недоторканою вся сфера приватного життя зі здатностями відчувати, продукувати й мислити. Ми знаємо, що залізний обруч тотального терору не залишає простору для такого приватного життя, і що самопримус тоталітарної логіки руйнує людську здатність до засвоєння досвіду і мислення так само певно, як і її здатність до дії.

Те, що ми називаємо ізольованістю в політичній сфері, у сфері міжлюдського спілкування називається самотністю. Ізольованість і самотність — не одне й те ж саме. Я можу бути ізольованим (тобто бути в становищі, за якого я не можу діяти, тому що нема нікого, хто діятиме зі мною), не будучи самотнім; я можу бути самотнім (у становищі, коли я як особа відчуваю себе покинутим усіма), не будучи ізольованим. Ізоляція — глухий кут, до якого людей заганяє руйнація політичної сфери їхнього життя, де вони діяли разом у спільних інтересах. І все-таки ізоляція, хоча і руйнівна для міцї й здатності діяти, не тільки не шкідлива, а навіть потрібна для всіх видів так званої продуктивної діяльності людей. Людина як *homo faber*<sup>10</sup> схильна ізолюватися, усамітнюватися зі своєю роботою, тимчасово залишаючи царину політики. Продуктування (*poiesis*, виготовлення речей) на відміну від дії (*praxis*), з одного боку, і самої по собі праці, з іншого, завжди відбувається в певній ізоляції від загальних справ, незалежно від того, що саме продукується: ремісничий виріб чи твір

мистецтва. У такій ізоляції людина зберігає контакт зі світом як із людським витвором; лише коли зруйновано найпростішу форму вияву творчої здатності людини — її здатність додавати щось своє до спільного світу, ізоляція стає зовсім нестерпною. Це може статися і в такому світі, де головні цінності диктує праця, інакше кажучи, де всі види людської діяльності зведено до процесу праці. За таких умов людині залишено самі трудові зусилля, тобто зусилля зберегти життя, а зв'язок зі світом як людським витвором обірвано. Ізольовану людину, яка втратила своє місце в політичній царині дії, залишає і світ речей, бо її більше не визнають *homo faber*, а розглядають як *animal laborans*<sup>11</sup>, чий необхідний «обмін речовин із природою» нікого не цікавить. Тоді ізоляція стає самотністю. Тиранія, що спирається на ізоляцію, загалом залишає продуктивні здатності людини недоторканими; але тиранія над «трудящими», як, наприклад влада над рабами за античності, автоматично стала б владою не тільки над ізольованими, а й над самотніми людьми й тяжіла б до тоталітаризму.

Якщо ізоляція стосується тільки політичного боку життя, самотність зачіпає людське життя загалом. Тоталітарний режим, як усі тиранії, безперечно, не міг би існувати, не руйнуючи суспільний бік життя, тобто не занепащуючи ізоляцією політичні здатності людей. Однак тоталітарне панування як форма правління вперше не задовольняється цією ізоляцією і руйнує також приватне життя. Воно ґрунтується на самотності, на відчутті відчуження від світу взагалі, яке належить до найглибших і найвідчайдушніших переживань людини.

Самотність, звичайний ґрунт терору, сутності тоталітарного правління, а також для ідеології чи логічності як підготовки його катів і жертв, тісно пов'язана зі знекоріненням і непотрібністю, що перетворилися на прокляття сучасних мас від початку промислової революції і набули особливої гостроти з розвитком імперіалізму наприкінці XIX століття й катастрофою політичних інституцій та суспільних традицій за нашого часу. Бути знекоріненим означає не мати місця у світі, визнаного й гарантованого іншими; бути непотрібним – означає не належати до світу взагалі. Знекорінення може бути попередньою умовою для стану непотрібності, так само як ізоляція може (але не повинна) бути попередньою умовою для самотності. Сама по собі, без урахування її актуальних історичних причин і нової ролі в політиці, самотність водночас суперечить основним умовам людського існування і є одним із найглибших переживань кожного людського життя. Навіть сприйняття світу, даного матеріально і чуттєво, залежить від нашого перебування у контакті з

іншими людьми, від загального здорового глузду, що регулює і контролює всі інші смисли і без якого кожен із нас був би обмежений лише даними власних органів чуття, ненадійними й оманливими. Тільки тому, що ми маємо *спільне відчуття* — здоровий глузд, тобто тільки тому, що не одна людина, а безліч людей населяє землю, ми можемо довіряти нашому безпосередньому чуттєвому досвіду. Однак щоб зрозуміти самотність, пережити покинутість всіма і всім слід лише нагадати собі, що однієї днини ми залишимо цей спільний світ, який і далі триватиме, і для тривкості якого ми не потрібні.

Самотність — це не усамітнення. Для усамітнення потрібно бути самому, тоді як самотність найгостріше виявляється в товаристві. Якщо не враховувати кількох випадкових зауважень — зазвичай у формі парадоксів, як вислів Катона (про нього сповіщає Цицерон у «*De Re Publica*», 1.17): *Numquam minus solum esse quam cum solus esset* («Ніколи він не був менш самотній, ніж коли він був сам» чи краще: «Ніколи він не був менш самотній, ніж усамітнівшись»), — то, схоже, першим, хто побачив відмінність між самотністю й усамітненням, був Епіктет, вільновідпущеник-філософ грецького походження. Його відкриття певною мірою було випадковим, тому що головний інтерес для нього становила не самотність чи усамітнення, а можливість бути одному (*monos*) у сенсі абсолютної незалежності. За Епіктетом (*Dissertationes*. Кн. 3, р. 13), самотня людина (*eremos*) перебуває в оточенні інших людей, з якими вона не може налагодити спілкування або перед чією ворожістю вона беззахисна. Усамітнена людина, навпаки, не оточена іншими і тому «може перебувати разом із собою», тому що люди мають здатність «розмовляти самі із собою». Інакше кажучи, в усамітненні я перебуваю «із власної волі», разом із моїм «Я» і тому ніби удвох-в-одному, тоді як у самотності я справді сам, покинутий усіма. Прямо кажучи, будь-яке мислення здійснюється в усамітненні і є моїм діалогом із самим собою; але цей діалог двох-в-одному не втрачає контакту зі світом моїх ближніх, бо вони представлені в тому моєму «Я», з яким я веду розумовий діалог. Проблема усамітнення полягає в тому, що ці двоє-в-одному потребують інших для того, щоб знову стати одним — однією незмінною індивідуальністю, яку не можна сплутати з жодною іншою. У підтвердженні своєї ідентичності ми цілком залежимо від інших людей; і саме в тому велика рятівна благодать товариськості для усамітнених людей, що вона знову робить їх «цілісними», рятує від розумового діалогу, в якому один завжди залишається двозначним, відновлює ідентичність, яка змушує їх говорити єдиним голосом незмінної особи.

Усамітнення може стати самотністю; це трапляється, коли цілковито на самоті людину залишає її власне «Я». Самітники завжди перебували під загрозою самотності, коли більше ніде не знаходили спокутного милосердя побратимів, що врятувало б її від роздвоєності, двозначності й сумніву. З історичного погляду, схоже, що тільки у XIX столітті ця небезпека настільки зросла, щоб її помітили інші й занотувала історія. Небезпека заявила про себе з усією виразністю, коли філософи, для яких і тільки для яких усамітнення — це спосіб життя й умова роботи, більше не задовольнялися фактом, що «філософія існує для небагатьох», і почали наполягати, що їх узагалі ніхто «не розуміє». Показово у цьому сенсі, що Гегель на смертному одрі за переказом мовив таке, що навряд чи міг сказати будь-який інший великий філософ доти: «Ніхто мене не розумів, крім одного, та й той зрозумів не так». І навпаки, завжди є ймовірність, що самотня людина знайде себе й розпочне розумовий діалог усамітнення. Схоже, це трапилося з Ніцше в Зільс-Марія, коли він задумав «Заратустру». У двох поемах («Sils Maria» і «Aus hohen Bergen») він оповідає про даремні чекання і велике томління самотнього, як раптом: «*um Mittag war's, da wurde Eins zu Zwei... / Nun feiern wir, vereinten Siegs gewiss, / das Fest der Feste; / Freund Zarathustra kam, der Gast der Gäste!*» (Був полудень, коли Один став Двома... Упевнені у спільній перемозі, ми відзначаємо свято зі свят; прийшов друг Заратустра, гість усім гостям).

Зовсім нестерпно стає самотність, коли втрачається власне «Я», яке можна усвідомити в усамітненні, але підтвердити ідентичність якого може тільки надійне співтовариство рівних. У цьому становищі людина втрачає віру в саму себе як внутрішнього співрозмовника і ту елементарну довіру до світу, без якої взагалі неможливо набувати досвіду. «Я» і світ, здатність мислити й відчувати втрачаються водночас.

Єдиною здатністю людського розуму, яка для свого функціонування не потребує ні «Я», ні іншого, ні зовнішнього світу, і яка так само незалежна від досвіду, як і від мислення, є здатність до логічного міркування, чий вихідні умови самоочевидні. Елементарні правила безперечних доказів, той трюїзм, що два і два — чотири, неможливо похитнути навіть за умов абсолютної самотності. Це єдина надійна «істина», на яку ще можуть покластися люди після того, як вони втратили взаємні гарантії і здоровий глузд, необхідна людині, щоб відчувати й жити, знати свій шлях у спільному світі. Але ця «істина» порожня чи взагалі не істина, тому що нічого нам не відкриває (визначати логічну послідовність як істину, що робить дехто із сучасних

логіків, означає заперечувати існування істини.) Тому за самотності самоочевидність перестає бути лише засобом інтелекту і стає продуктивною, починає розвивати власні лінії «мислення». Те, що процес мислення, характеризований суворою самоочевидною логічністю, від якої на перший погляд немає порятунку, якое пов'язаний із самотністю, одного разу згадав Лютер (чий досвід у феноменах самотності й усамітнення, імовірно, незрівнянний ні з чим іншим, і який дозволив собі одного разу сказати, що «Бог має бути, бо людині потрібна хоч одна істота, якій вона може вірити») у маловідомій примітці до тексту Біблії «Недобре людині бути самій». Самотня людина, говорить Лютер, «завжди виводить одне з іншого й усе додумує до найгіршого»<sup>12</sup>. Відомий екстремізм тоталітарних рухів, що не має нічого спільного зі справжнім радикалізмом, справді складається із цього «додумування всього до найгіршого», у цьому процесі дедукції, що завжди доходить найгіршого з можливих висновків.

Людину в нетоталітарному світі готує для тоталітарного панування саме те, що самотність, колись лише маргінальне відчуття, якого зазнавали зазвичай за певних маргінальних соціальних обставин на кшталт старості, у ХХ столітті стала повсякденним відчуттям дедалі ширших мас. Безжальний процес, до якого тоталітаризм спрямовує та організовує маси, має вигляд самозгубної втечі від цієї реальності. «Холодний, мов крига, розрахунок» і «всесильні щупальці» діалектики, які охоплюють людину «з усіх боків кліщами», видаються останньою опорою у світі, де ні на кого і ні на що не можна покладатися. Тільки цей внутрішній примус, єдиним змістом якого є повне уникнення суперечностей, ніби підтверджує ідентичність людини поза всіма стосунками з іншими людьми. Він кидає людину в залізний обруч терору, навіть якщо вона сама, а тоталітарне панування намагається ніколи не залишати її наодинці, крім екстремальної ситуації одиночного ув'язнення. Руйнуючи увесь простір між людьми і притискаючи їх одне до одного, тоталітаризм знищує і всі творчі потенції ізоляції. Навчанням і звеличенням логічного пояснення самотності, коли людина знає: якщо відступить хоч на йоту від першого судження, з якого починався весь процес, то усе втратить, тоталітаризм начисто знищує найнезначніші шанси на те, що коли-небудь самотність зможе перетворитися на усамітнення, а логіка — на мислення. Якщо цю практику порівняти із практикою тиранії, нам видасться, що тоталітаризм знайшов спосіб надати руху самій пустелі і тим вивільнити піщану бурю, що здатна вкрити всю населену землю.

Умовам, за яких сьогодні ще триває наше політичне життя, і справді загрожують ці спустошливі піщані бурі. Їхня небезпека не в тому, що вони можуть витворити сталий світ. Тоталітарне панування, як і тиранія, несе в собі зерна власного знищення. Як страх і безсилля, з якого цей страх виростає, суть антиполітичні принципи, і вкидають людей у ситуативну протилежність політичній дії, так і самотність із логіко-ідеологічною дедукцією найгіршого, яка з неї випливає, створюють антисуспільну ситуацію і містять принципи, руйнівні для будь-якого людського співжиття. Проте організована самотність набагато небезпечніша, ніж неорганізоване безсилля всіх керованих тиранічною і свавільною волею однієї людини. Її небезпека в тому, що вона загрожує спустошити відомий нам світ — світ, що всюди, здається, підійшов до кінця — перш ніж новий початок, що постає з цього кінця, встигне утвердитися.

Незалежно від подібних міркувань — що в якості пророкувань малокорисні та ще менш утішні — залишається фактом, що криза нашого часу і її головне відчуття висунули цілком нову форму правління, яка, схоже, в якості можливості й постійної небезпеки залишиться з нами назавжди, як залишилися з людством, попри тимчасові поразки, інші форми правління, які постали в різні історичні моменти й ґрунтуються на різних основних видах досвіду, — монархії, республіки, тиранії, диктатури і деспотизм.

Але залишається також істиною, що кожен кінець в історії неминуче містить новий початок; цей початок є обіцянкою, єдиною «звіткою», що кінець здатний породжувати. Починання, перш ніж стане історичною подією, є найвищою здатністю людини; у політичному сенсі воно ідентичне людській свободі. «*Initium ut esset homo creatus est*» — «Початок покладено, людину створено було», — сказав Августин<sup>13</sup>. Це починання забезпечується кожним новим народженням; воно і справді — у кожній людині.

*Із англійської переклав Вілен ЧЕРНЯК*

## ПРИМІТКИ

<sup>\*</sup> Надрукований текст є розділом 13 книги Hannah Arendt. *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt, Brace & World, Inc., New York, 1966.

<sup>1</sup> Злагода у питаннях права (лат.) — (Прим. пер.).

<sup>2</sup> Природний світоч (лат.) — (Прим. пер.).

<sup>3</sup> Природне право (лат.) — (Прим. пер.).

<sup>4</sup> У своїй промові на похороні Маркса Енгельс сказав: «Як Дарвін відкрив закон розвитку органічного життя, так і Маркс відкрив закон розвитку людської

історії». Подібну ж думку можна знайти в передмовях Енгельса до видання «Маніфесту Комуністичної партії» 1890 р. і до «Походження сім'ї, приватної власності і держави», де він ще раз ставить поруч «теорію еволюції Дарвіна» і «теорію додаткової вартості Маркса».

<sup>5</sup> «Праця, — пише Маркс, — є вічною природною необхідністю: без неї не був би можливий обмін речовин між людиною і природою, тобто не було б можливе саме людське життя» (Маркс К. Капітал. Т. 1., ч. 1 // Маркс К., Енгельс Ф. Твори. — Т. 23. — С. 51).

<sup>6</sup> З погляду (лат.) — (Прим. пер.).

<sup>7</sup> Weltanschauung — світогляд; мн. Weltanschauungen (нім.) — (Прим. пер.).

<sup>8</sup> Орденських замках (нім.) — (Прим. пер.).

<sup>9</sup> Сталін Й. В. Про Леніна. Промова на вечорі кремлівських курсантів 28 січня 1924 р. // Твори. — К., 1952. — Т. 6.— С. 56. Цікаво відзначити, що Сталінова «логіка» була серед небагатьох його позитивних якостей, які похвалив Хрущов у своїй викривальній промові на XX з'їзді партії.

<sup>10</sup> Людина творча (лат.) — (Прим. пер.).

<sup>11</sup> Тварина трудяща (лат.) — (Прим. пер.).

<sup>12</sup> «Ein solcher (sñ. einsamer) Ęlensch folgert immer eins aus dem andern und denkt alles zum Ārgsten» (ăcă.: Luther M. Warum die Einsamkeit zu fliehen? // Luther M. Erbauliche Schriften).

<sup>13</sup> Augustinus Aurelius. De Civitate Dei. 12. 20.

## СВІДКИ ЕПОХИ

Михайлина КОЦЮБИНСЬКА

### ЛИСТ ЯК ХУДОЖНІЙ ФЕНОМЕН

Я знаю, що таке час,  
і знаю, що таке вірш,  
знаю також, що таке *лист*.

Марина Цветаева –  
Райнеру Марія Рільке

У плані історичному й стильовому про епістолярну літературу – один з найдавніших видів літературної продукції – написано дуже багато. Опубліковано й досліджено епістолярну спадщину багатьох і багатьох окремих авторів від античності до наших днів – філософів, письменників і митців, науковців, громадських діячів. Вона розглядається як суттєве доповнення й поглиблення їхнього доробку. Принагідних спостережень-характеристик (з погляду історико-фактографічного, біографічного, психологічного, естетичного тощо) також не бракує. Проте поетика епістолярного жанру в усій глибині й “багатовекторності” (якщо вдатися до сучасної фразеології) по-справжньому ще не опрацьована, хоч маємо поодинокі спроби теоретичного осмислення цього складного багатолікого феномену. Тут хотілося б зупинитися передусім на такому аспекті, як *художність*, художнє значення епістолярної спадщини. Певним чином виокремити її художній компонент, приглянутися йому ближче й у різних вимірах – психологічному, стилістичному, мистецькому.

Йдеться, передусім, про листи письменників, митців, загалом людей творчих – в царині науки, громадської діяльності тощо. Та цей художній компонент як найголовнішу прикмету мистецтва листування можна спостерігати і за межами такої специфічної категорії авторів, у кожного, хто має жвавий розум і розвинену уяву, спостережливість і здатність художнього бачення, хто здатен “вилити себе” на папері, звертаючись до уявного співбесідника, хто дорожить можливістю бесіди на відстані з близькою або просто цікавою тобі людиною.



Загалом, мабуть, можна говорити про своєрідний гуманітарний тип ментальності, що яскраво виявляється подекуди в листах людей, далеких від художньої творчості, зокрема у представників точних і природничих наук (варто згадати хоча б потужну філософсько-гуманітарну ауру листів Володимира Вернадського), не кажучи вже про вчених-гуманітаріїв, таких, приміром, як Олександр Білецький з його блискучим і різноманітним епістолярним доробком, опублікованим, на жаль, лише фрагментарно. Повною мірою демонструє цей тип гуманітарія глобального масштабу нещодавно виданий солідний том епістолярного доробку Юрія Лотмана з його гуманітарним енциклопедизмом, артистизмом, імпровізаційністю, чим зумовлені виразні й оригінальні художні “вкраплення” й акценти. В епістолярній спадщині такого типу, як справедливо зазначено в передмові до цього видання, “завжди особистість проникатиме у відповідний текст, завжди освітлюватиме об’єкт унікальним промінням особистого підходу. [...] Особливо якщо цей автор – не масове явище, а яскравий унікум” (1; 8).

Листи як неповторні творчі прояви потребують пильної уваги, нових підходів, нового інструментарію аналізу, заслуговують на окрему жанрову “нішу” в мистецькому доробку людства. Не лише як матеріал для характеристики автора, епохи, духовного середовища, а як самостійне художнє явище особливого роду, як специфічний мистецький феномен. Адже ця форма криє в собі безліч специфічних можливостей художньої виразності і навіть, наважуся сказати, переваг порівняно як з безпосередньою бесідою “наяву”, так і з власне художньою творчістю.

### Художній потенціал листа

В чому “сила” і художній потенціал листа як жанру? Передусім в його неоднозначності, полістилевості, в його межовому характері (на межі стилів і жанрів). У спеціальній літературі (В. Турбін, М. Бахтін) існує погляд на лист як на первинний (простий) жанр, як на джерело літератури. Найточніше схарактеризувати лист як жанр “протеїчний” (мінливий). З цим визначенням І. Паперно солідаризується В. Кузьменко, який вважає, що “з терміном “епістолярний стиль” можна погодитися лише за умови, якщо комплекс різних стилів прийняти за одне ціле” (2; 34).

Якщо говорити про лист в сучасному розумінні, поминаючи давніші інтерпретації з їхньою суворою жанровою регламентацією, саме в цьому, очевидно, й слід шукати секретів принадності і можливостей художнього звучання листа – саме в “протеїчності”, неоднозначності, переходовості, здатності переливатися одне в одне й відсвічувати різними гранями. Монологічність і водночас своєрідний “віртуальний” діалог з адресатом, інформативність і разом з тим сповідальність, фактографічна визначеність, прив’язаність до певних реалій – і нічим не стримувана рефлексивність, гра уяви, тематична і жанрова свобода (елементи щоденника, художнього твору, трактату, побутового повідомлення – все існує в єдиному потоці і творить специфічну єдність).

“Лист може бути літературним твором, а може й не бути”, – читаємо в “Теорії літератури” М. Томашевського (3; 4). Справді, тут все можливо. Лист як нестійка *мінлива незадана динамічна побудова*, яка щораз заповідає нові можливості. Він таїть у собі різні іпостасі, може виступати і виступає в них. Внутрішньо, потенційно приваблива для художніх шукань форма – і вони вдячно й рясно проростають на родючому епістолярному ґрунті.

Природа листа двоїста: він є явищем життя і водночас “вдирається у світ літератури”, як влучно висловила ся теоретик епістолярного жанру і автор єдиної у своєму роді книжки “Теорія листа” Стефанія Скварчинська, закликаючи “стати віч-на-віч з листом як літературним жанром” (4; 8). Причому тут ідеться не про лист як специфічний літературний традиційний жанр (новела у формі листа чи роман у листах тощо), а про лист як такий, хоч між цими проявами писемної діяльності – передусім у плані історичному – не завжди можна провести чітку демаркаційну лінію.

Лист обертається до зацікавленого читача чи дослідника різними гранями залежно від завдання чи характеру інтересу. Одні видобувають з листів переважно біографічний матеріал, інші шукають в них дух часу, для декого це документи лінгвістичні, ще для інших – матеріал для вивчення творчості певного автора, його світогляду і т. ін. Та з якого боку, під яким кутом зору не розглядався б лист, він завжди є актом певною мірою творчим – за словами Скварчинської, це своєрідна “творча маніфестація життя” (4; 41). Чи не в кожному, якщо це не суто діловий документ – “лист з обов’язку”, різною мірою присутні такі ознаки творчості, як імпровізація, емоційна насиченість, елементи образотворення тощо.

Лист – це специфічна мобільна комунікативна система, що передбачає наявність і взаємодію мовця, автора (Я) і слухача або читача

(Ти). Це певною мірою штучно створений простір. “Написати листа означає немовби позначити на мапі чийсь координати – часові, просторові, емоційні, інтелектуальні, – зазначає теоретик епістолярного жанру Дж.Г.Альтман. – Між цими точками на мапі, між Я і Ти створюється спільний простір, спільний світ автора і адресата (виділення мое. – М.К.)” (5; 119), об’єднаний спільною пам’яттю і спільним досвідом. Мовби спеціально сконструйована, як у художньому творі, дійсність.

Виникає специфічна, певною мірою закодована мова, де код зумовлений специфічним зв’язком між Я і Ти: “Написати листа означає не тільки визначити своє Я відносно того чи того Ти, тут закладена можливість перетворення Ти на Я у тексті-відповіді” (с. 121). Багато що лишається “за кадром”, без пояснення, реальне й живе тільки для втаємничених. Лист мобілізує уяву, активізує сприймання, включаючи ті ж рецептори, що й при сприйнятті художнього твору.

Можна говорити про певну темпоральну, часову “полівалентність” листа, синтез позірно непокінчених часових пластів: час, коли лист писався; про який ідеться в листі; коли лист було одержано; коли перечитано – адже до листа, як і до художнього твору, звертаються не один раз, іноді через значну часову відстань; нарешті, час, коли лист осмислено як літературний жанр, в системі історичних, літературознавчих, психологічних досліджень тощо (див. с. 117–118). Та головною умовною часовою віссю цієї системи взаємодії Я – Ти є *теперішній час листа*, який акумулює в собі і минуле і майбутнє.

Теперішній час листа – цей “головний, стрижневий час, який випромінює всі інші [...], час, про який оповідається, може відноситися до оповіді в листі як минулий до теперішнього, теперішній до теперішнього або майбутній до теперішнього” (с. 122–123). Це створює таку принадну й суттєву особливість листа, як “відчуття моменту” (“sense of immediacy”, за Альтман).

Теперішній час у листі вібує між минулим і майбутнім, вбирає їх у себе. “Епістолярний дискурс – це дискурс, позначений прогалинами (hiatuses) різного характеру: між подією і відтворенням її; між наданням повідомлення і його одержанням; просторова відокремленість автора і адресата” (с. 134). Це сприймається як щось самозрозуміле і зумовлює особливу природну динаміку листа, збуджує уяву.

Твориться те “політемпоральне” неповторне *тепер* листа як специфічна притаманна лише йому “зафіксована і нетлінна” (так Герцен схарактеризував епістолярну спадщину) реальність, та аура автентичності, відчуття моменту, те “мовби” (англ. as if) – звернення

до відсутнього як до присутнього – мовби діалог, можливість передбачити реакцію співбесідника. (“Уявний діалог має переваги порівняно з реальною розмовою: можна маніпулювати своїм партнером” – с. 132). Цей елемент “уявності”, “фіктивності” (“мовби”) тут дуже сильний: аромат вимислу, творчої сваволі (до речі, в англійській мові словом *fiction* позначають белетристику).

Лідія Гінзбург, тонкий і вдумливий критик, писала: “Лист – цілковито штучна структура. Стилізація й стилістичні ремінісценції, гра з власним відображенням, сміливість вираження, породжена впевненістю в тому, що пряма й миттєва відповідь не переріже потік монологічного мовлення – все це змінює і переміщує в листі співвідношення дійсності. В листі штучно ізолюється й фіксується якась ділянка фактів і певна тривалість настроїв” (6; 171).

Епістолярне *тєнер* спресовує час і конденсує цілі часові й події в пласти. Провокує роботу думки, уяви. Недаремно листи апріорі, за своєю природою, потребують коментаря, органічна для них “закодованість” стимулює внутрішню потребу розсувати рамки написаного.

Видання листів обростає, як правило, обширним і змістовним коментарем. Відомі такі видання листів Шевченка, Франка, Пушкіна, Чайковського, Блока тощо. Взяти хоча б коментарі Марти Скорупської до листів українських діячів з американських архівів (7). Текст коментарів подекуди займає чи не більше місця, ніж сам лист (не слід забувати, що це коментар англійською мовою, розрахований на читача, недостатньо обізнаного з українською реальністю). Це переконлива перспектива епістолярного тексту – часова, подієва, вписаність в історико-культурний, національний, психологічний макрокосм. Цю перспективу відчуваєш як історичне й особистісне “дихання” листа. Адже лист у згорнутому вигляді зберігає колосальний масив різноманітної інформації, яка готова вибухнути, розквітнути, як з бутона квітка, – безліччю фактів, деталей, емоцій, характеристик.

Працювати над коментарем до листів – захопливе і воістину *творче* заняття. Почуваєш себе, з одного боку, співавтором, а з другого – першовідкривачем. Знаю це з власного досвіду. Буквально “вростаєш” в іншу реальність. Кожен натяк (навіть абсолютно незрозумілий на перший погляд) здатен обрости плоттю і перетворитися на живе об’ємне зображення.

Дозволю собі маленький приклад. Працюючи над виданням листів Василя Стуса, я спочатку ніяк не могла зрозуміти, про що йдеться в

одному з листів до дружини, де Стус нагадує, що сподівається на “фартового парня”, який читає Петрарку при багатті” (8; 92). Виявилось, що це перифраз рядків дуже популярої в ті часи авторської пісні Юза Алешковського “Товарищ Сталин, вы большой ученый”. Цю пісню залюбки співали у близькому Стусові товаристві біля вогнища в лісі або на Прип’яті під час літнього відпочинку. Там було, зокрема, таке:

На вас сияют ордена, медали,  
И Исаковский пишет оды вам,  
А у костра читает нам Петрарку  
Фартовый парень Йоська Мандельштам.

Отже, езоповою мовою це означало: Стус сподівається, що йому в листі надішлють вірші Мандельштама... І війнуло атмосферою тих далеких років, ожили картини мандрів по лісу і дружніх прип’ятських сходинок, коли при багатті читалися вірші і, впереміж з народною піснею, співався дотепний і задержуватий “неформальний” бардівський фольклор, такий популярний серед молодої інакодумної інтелігенції. Це давало змогу “випустити пару”, зняти напруження: іронія допомагала нейтралізувати гніт офіціозу. І ще одне підтвердження того свідомого самоутвердження поета в умовах несвободи, уміння не зважати на свою “вертикальну труну” і перетворювати зону на “Парнас”, таке характерне для Стуса і його однодумців...

Отже, перспектива – часова, смислова, настроєва – і водночас все те ж “відчуття моменту” як запорука експресії і художньої виразності листа.

Лист мобілізує уяву і творчі можливості реципієнта. Розсуває простір і час. Генерує живі картини – людей, епохи. Здійснює зв’язок часів. Як мобільна мінлива система криє в собі різні смислові й настроєві пласти. Настроює на співпереживання, мобілізує досвід читача, активізує його сприймання. Відкриває простір для думання, для вимислу, для роботи уяви, для співтворчості й творчості.

Письменники, митці, особливо ті з них, кому близька епістолярна форма спілкування, вповні усвідомлюють значення своїх листів як таке, що виходить далеко за межі комунікативного. Значення листів як унікального творчого документа, як інструменту осмислення і підбиття підсумків свого – і не тільки свого – життєвого і творчого шляху. Як послання майбутнім поколінням. Як цінність не тільки

моральну, а навіть і матеріальну. Свого часу П.В'яземський у листі до дружини просив її зберігати цей свій лист і напівжартома зауважував: "Він дивиться у безсмертя, і якщо через сто років не дадуть за нього тисячу рублів, то дам себе висікти на тому світі" (9; 183).

Недаремно Гоголь відчував потребу скласти своєрідну автоантологію листування наприкінці життя – "Вибрані місця з листування з друзями". Відомо, що книга ця опинилася на перехресті ідеологічної боротьби, завдавши стількох прикрощів самому письменникові, зазнавши стількох суперечливих, часом полярних оцінок. Лишилася переконливим документом автовідображення письменника: як бачив він себе сам, що цінував у собі над усе, і водночас – як бачили його інші, що "прочитували" в ньому, яке місце відводили йому в суспільному і художньому розвитку. "Мені жаль Гоголя, якого після сповіді розтерзали облудні благодійники і ревні поклонники, – пише Роман Іваничук, "позичаючи" в Гоголя форму для свого оригінального есею "З моїх маргіналій: Над старими листами", – але ми не знали б його справжнього, якби він не залишив нам "Выбранных мест..." (11; 75). З листа П.Куліша до М.Павлика: "От би хто зробив хороше діло: той, хто позбирав би мої листи не ради мого я, а задля того, про що се ж писано..." (10; 5).

Багато фактів свідчить про те, що свою славнозвісну монументальну епістолярну споруду – листи до Н.фон-Мекк – Чайковський творив великою мірою свідомо як автохроніку свого творчого і життєвого шляху.

Як згадує син Василя Стефаніка Юрій, на початку 30-х років хворий письменник у розмові з синами звернув їхню увагу на важливість збереження свого епістолярного архіву, вказавши їм спеціально місце, де ті листи зберігалися. Характерно, що з великої кількості листів чи не найголовнішого кореспондента Стефаніка Вацлава Морачевського в архіві письменника не збереглося нічого, натомість виявилися всі листи самого Стефаніка до нього. "Секрет, здається, в тому, – писав Юрій Клиновий (псевдонім Юрія Стефаніка. – М.К.) у своїх спогадах про Юрія Морачевського, – що вони, вважаючи своє листування з тих чи інших причин важливим, помінялися: Морачевський забрав свої листи, а Стефанік – свої. Листування з Морачевським дає повне уявлення про те, як розкривався талант письменника, як поширювалася його літературна освіта, як помалу, не без тяжких страждань, творився його стиль" (12; 39). Характерно, що в останні роки свого життя, хворий, в лещатах матеріальної скрути, письменник, намагаючись віддячити митрополитові А.Шептицькому за його

щедру і постійну допомогу, збирався передати йому свій, передусім епістолярний, архів: “Як це можна, ексцеленціє, то хочу Вас просити о таку річ: хотів бим зібрати до купи всю свою кореспонденцію разом і всі мої папери, в яких є багато не дуже цікавої балакучості, і передати до Вашого розпорядження, аби принайменше цим способом заплатити мій довг, який я винен Вам і мої діти винні” (лист від 10 грудня 1934р.; 13; 314–315).

Як найцінніший скарб берегла Цветаєва листи Рільке, не дозволяючи публікувати їх за свого життя (“Не можна друкувати, поки адресат тут, а відправник – там” – 14; 35). Під час Другої світової війни перед від’їздом з Москви в серпні 1941 р. віддала пакет з оригіналами листів Рільке на зберігання вірній людині в Гослітіздат. В аналогічній ситуації Пастернак віддав листи самої Цветаєвої на зберігання до Скрябінського музею. Завдяки цьому їх було врятовано, адже помешкання самого поета було розграбовано.

У взятих як епіграф до цієї статті словах Марини Цветаєвої з її листа до Рільке поетеса спеціально виділяє курсивом слово “лист”, підкреслюючи особливе значення цього чинника (поруч з такими поняттями як “час” і “вірш”) в її життєвому і творчому просторі.

### Стилістична єдність

Осмишлюючи листи як феномен художній, слід передусім звернути увагу на стилістичну єдність листів і художнього доробку автора. Епістолярій – вдячне поле для роздумів і спостережень над *стилістичною органікою* письменника. Адже листи і власне художній доробок – це різні прояви творчої енергії однієї і тієї ж людини. З цього погляду листи становлять особливий інтерес. В них сконденсовано на обмеженому і водночас суб’єктивно наснаженому просторі основні стилістичні домінанти автора. Маємо епістолярну квінт-есенцію його стилю.

Кілька промовистих прикладів.

Таким епістолярним аналогом творчості Сквороди – філософа і письменника, дуже виразним, просто-таки вичерпним, є його відомі листи до учня й молодого друга Михайла Ковалинського. Основні “напрявні” – як стилістичні, так і тематичні – його творчості тут набувають інтонаційної безпосередності, теплоти й конкретики, перейняті живим чуттям автора до свого улюбленого учня, бажанням зігріти його, наставити на праведну путь, наділити своїми інтелектуальними і моральними скарбами. Думки, моральні постулати,

філософські роздуми – все це певним чином “адаптовано”, “обернено лицем” до конкретного співбесідника, перейняте щирою зацікавленістю в тому, щоб бути почутим.

Тут домінує дидактика, але не холодна, не офіційна, вона щораз розквітає образом і афоризмом, зігріта щирістю й інтонаційною безпосередністю. Повчання, моралізування образно освоєне у специфічно сквородинському дусі – тому зрима, відчутне, доступне для сприймання: “скільки зла криється всередині, під красивою зовнішністю: змія таїться в траві. *Пурпурова тога жерця ховає надуту шию*” (15; 274); “Ти постиш? [...] Зменшуй зайву їжу, щоб осел, тобто плоть, не розпалювався, з іншого боку, не мори його голодом, щоб він міг нести вершника. [...] найпрекрасніше і божественне правило: нічого *надміру*” (с. 267).

Сила поетики Сковороди – афоризми у формі порівнянь і паралелізмів; також зримість, опуклість, житейський ґрунт, характерний для нього асоціативний ряд.

“Отже, наслідуй пальму: чим сильніше її стискає скеля, тим швидше і прекрасніше здіймається вона догори” (с. 229).

“Подібно до того, як купці вживають застережних заходів, щоб під виглядом хороших не купити поганих і зіпсованих товарів, так і нам треба найретельніше дбати про те, щоб, обираючи друзів, цю найліпшу окрасу життя, більше того – неоціненний скарб, через недбальство не натрапити на щось підроблене, мнине...” (с. 232).

Деякі з цих порівнянь-паралелізмів напрочуд точні й оригінальні, як-от порівняння лету вільної душі з дельфіном, що “мчить у небезпечному, але не безумному русі” (с. 234).

До речі в паралелістично-порівняльному ряді постійно присутні персонажі тваринного світу (осел, змія, лев, дельфін тощо) – це зраджує байкарські зацікавлення автора, відповідне художнє бачення світу.

Вражає риторична відточеність епістолярного тексту – злива повторів-градацій, риторичних запитань, побудованих за принципом наростання:

“Хіба не любов усе поєднує, будує, творить, подібно до того, як ворожість руйнує? Хіба не називає Бога *любов’ю* його найулюбленіший учень Іван? Хіба не мертвою є душа, позбавлена істинної любові, тобто Бога? Хіба всі дарунки, навіть ангельська мова, не є ніщо без любові? Що дає основу? – Любов. Що творить? – Любов. Що зберігає? – Любов, любов. Що дає насолоду? – Любов, любов, початок, середина і кінець, альфа і омега. Завершу коротко: від тебе початок, у тобі ж і кінець” (с. 264–265).



В таких риторичних пасажах відчутні публіцистична тональність, подекуди й присмак інвективи: автора явно “заносить”, коли він торкається болючих моральних деформацій (така, зокрема, характеристика підлесника – лист 12, с. 241).

Використовує форму сну (с. 304–305) – дидактичні висновки мовби “розчиняються” у безпосередності вражень, в автентичності переживань.

Листи до М.Ковалинського – класична для свого часу епістолярна дидактика. Сентиментальна чуттєвість у дусі стилю епохи виявляється виразно у своєрідному культурі звертань до адресата. Вони різноманітні й винахідливі, в них – ціла гамма почуттів і ціннісних характеристик, алюзії-перегуки з художніми персонажами притч і байок: “вихованцю божественних муз”, “найдорожча мені істото”, “сило занять моїх”, “друзе еллінів і любителю муз”, “найдоброзичливіша істото”, “найщасливіший філолог”, “втіха душі моєї”, “улюблена моя цикадо і найдорожча мурашко” і т. ін. Свого учня називає іменами літературних персонажів, зокрема Батге (один з героїв буколік Теокріта).

В ці ж стилістичні рамки органічно вписується і густа інтелектуально-книжна насиченість листів, наповненість їх цитатами і філософсько-літературними ремінісценціями. Зрима присутність в листах класичних моральних і літературних авторитетів. Щедро дає їм слово – Плутарх, Менандр, Горацій...

У звертаннях – виокремлення, піднесення якостей, які найбільше цінує в молодому другові, чуттєво-інтелектуальна рафінованість, емоційна афектованість – все це відповідає стилістичному кліматові сентименталізму.

В листах Шевченка відбиваються різні стилістичні іпостасі автора, еволюція його поезики. В листах, писаних російською мовою, – виразні стилістичні перегуки з його ж таки російськими повістями, написаними в річищі романтичного прозового побутописання в стилі Бестужева-Марлінського (зокрема лист до М.Осипова з 20 травня 1856 р.). Неквапливе, “старосвітське” письмо, вигуки, дещо афектована чуттєвість.

У листах українською мовою Шевченко, відштовхуючись від стилізації “простацької” бесіди (лист до Кухаренка від 1–10 квітня 1954 р.), іде до вироблення більш нейтрального інформативного епістолярного письма. Та в цьому його листуванні домінує інтонаційний колорит автора “Кобзаря” з його неповторним ліризмом, поєднаним з “натуральними” штрихами, з питомими для нього емоційними градаціями-гіперболами типу “Не знаю, чи зраділа б так мала

ненагодована дитина, побачивши матір свою, як я вчора, прийнявши подарунок Твій щирий” (16; 52); “Мені здається, що якби сам Рафаель воскрес отут, то через тиждень умер би з голоду або найнявся б у татарина кози пасти” (с. 59).

Таке типове для Шевченка поєднання екстрем, зіткнення полярностей, що водночас і взаємовиключають, і “вичерпують” одна одну. Це власне той самий тип екстремальної образності, що й у славнозвісній шевченковій формулі “за шмат гнилої ковбаси у вас хоч матір попроси...”.

Загалом листи дають винятково багато для розуміння стилю письменника, усвідомлення *коріння* його стилю. Це одне з найбуквальніших підтверджень загальновідомого, навіть утертого афоризму про те, що стиль – це людина. Епістолярний стиль письменників **внутрішньо** перегукується зі стилем їхніх творів, дає відчуття його витоків, його зумовленість як індивідуальною характеристикою, так і “стилем епохи”, мистецького напрямку або школи, психологічним типом людини, специфікою її емоційних реакцій та естетичних уподобань, широтою і спрямованістю її ерудиції і т. ін.

Одним з найяскравіших свідчень епістолярного стилю письменника як аналога стилістики його творів є оригінальний епістолярний масив з архіву Аркадія Любченка (листи Хвильового, Яновського, Куліша, Дніпровського, самого Любченка), представлений у виданій Ю.Луцьким збірочці “Голубі диліжанси” (Н.–Й.; Слово, 1955).

Неповторна стилістика цих листів єднає їх зі стилем товариського спілкування цих неординарних людей, з характером української прози 20-х років з виразними (подекуди дещо еклектичними) елементами-вкрапленнями модерних стилів – імпресіонізму, конструктивізму, експресіонізму.

Певна імпресіоністична уривчастість “кадрів”, широке використання ненормативної лексики, вульгаризмів, неприйняття пригладженості, заокругленості вислову. Модельована “несерйозність”, елементи гри, своєрідної буфонади, пародії, каламбуру (взяти хоча б “Чітри Сашкі” замість “Чотири шаблі” Яновського), парафрази, сленг.

Широке використання русизмів, свідомий “макаронізм” мови, такий характерний для Хвильового, та й Яновського – причому не лише в іронічному, а й у ліричному контексті. В такому тоні написано навіть листи смертельно хворого Дніпровського з тубсанаторію. Вслухаймося у цю химерну суміш іронії, пародії, езопової мови, тамованого болу, крику душі.

З листів Івана Дніпровського до Арк. Любченка:

“А ти, ти, як то це ти, юній чоловік, ти, сталінська енергія і дисципліна, як ти дійшов до поганючого катару кишок” (17; 218).

Треба “помогти моїм добрим кров’яним шарикам погасити розбурхані кубла коховських паличок, поки вони ще не продовжали (у них теж своєрідна індустріалізація) одного або двох тунелів” (с. 221)...

Аналізуючи листування Євгена Маланюка з Наталею Лівичською-Холодною, Юрій Шерех звертає увагу на подібність його епістолярних творів до любовного листа з “Патетичної сонати” М.Куліша, що його пише до Марини поет Ілько. “Куліш схопив стиль, типовий для покоління двадцятилітніх у перші роки революції, молодого покоління УНР” (18; 155).

Нещодавно, до речі, було запропоновано незвичний експеримент моделювання гіпотетичних поетичних текстів М.Куліша на основі образної системи його листів. Дослідник епістолярної спадщини письменника А.Крат дійшов висновку, що аналіз цієї спадщини дає підстави для твердження про нереалізований творчий потенціал драматурга в галузі поезії. У розвідці “Як перший полиск світанку...” (Кур’єр Кривбасу. – 1996. – № 53–54. – С. 60–66) він спробував відтворити, вірніше сконструювати, змоделювати потенційно можливі поетичні твори М.Куліша, виходячи з образно-поетичної системи його листів. Для цього з листів було виписано, вибрано найбільш влучні й специфічні конструкції, потім з цих окремих “цеглинок” зроблено поліваріантний добір їх на сумісність, далі утвореним формулам надано певної логічної послідовності, верлібрової форми. Так внаслідок новітньої комп’ютерної технології з образної матерії листів було сконструйовано шість поетичних творів, які гіпотетично могли б належати М.Кулішеві...

Листи як *своєрідний стилістичний аналог творчості* – це дуже плідний і вдячний ракурс дослідження епістолярного доробку. На цьому шляху не забракне матеріалу, оригінальних і суттєво важливих спостережень, зокрема з психології творчості. І стосується це не тільки письменників, чийм інструментом є слово, а й художників, загалом людей творчих. Взяти хоча б листування Алли Горської і Панаса Заливахи. Кредо Заливахи-митця, чітко висловлене в листовному діалозі з другом-однодумцем, – “... ритмів, одкритих очам і серцю вкраїнця, шукаю, жерців архаїчне надбання, забуте нащадками пізнього стилю сучасного” (19; 48) – знаходить свій стилістичний образно-словесний аналог у специфічному авторовому потоці свідомості. Так, зокрема, лист від 30 серпня 1969 р. стилістикою нагадує

картини Заливахи-художника: нерозчленованість реалій дійсності і внутрішніх візій; читане, бачене, пізнане, уявлюване химерно переплавляється, національна символіка “уживається” з модерними експресіоністичними деформаціями; реальне й міфологічне взаємопереростає, трансформоване уявою, творячи єдину змістоформу.

### Збурення художньої енергії в епістолярних текстах

Автор листа – як людина і як митець – розкривається в ньому різною мірою. Повнота такого розкриття, інтенсивність збурення художньої енергії залежить головним чином від двох чинників: *від адресата і від ситуації*.

Багатий матеріал для роздумів у плані залежності від адресата, зумовленості адресатом дає інтимне листування, зокрема листи письменників до коханої, до дружини. Творча енергія тут природно й радісно, без найменших гальм і загат, переливається в лист.

Так, у листах Павла Тичини до Лідії Папарук буквально чуєш голос поета, його неповторну мінливу інтонацію, підтриману глибокою інверсією, уривчастість називних речень, специфічні тичининські афери ( “проковтування” сусідньої голосної), модуляції-спади голосу – своєрідні *diminuendo*, якщо вдатися до музичної термінології.

“А ввечері, Лідо, на дзвіниці (йдеться про Покровський монастир у Харкові. – М.К.) (вона чи не вища від Лаври) на всі чотири сторони світом м’яко світить і, головне, мовчить. Ні дзвони, ні перегри – мовчить. А дзвіниця, я ж кажу, висока, а Харків на “дне око темний, особливо під самим собором – зовсім невидючий” (20; 19).

“Драстуйте, наш любий носку, вушку, ротку! Так я Вас давно не бачив! Сині шпалери неба подекуди поодставали, а ще осінь: попідгоряли сади і так собі садочки – а ще осінь; поруділи дні, пошерхлоглухли – осінь, осінь; і коло вікон щось стоїть, і в хату не охотиться. Ось і нам аж надто від тієї тиші, від того стояння, від тієї руди, коливання – ось і нам аж надто. Ось –

А ввечері помовчить добре місяць, а уночі помовчить він ще й зійде з глузду, так якомсь незручно він засне, що тіні аж через увесь той світ як на картині? Гойя, що тіні... аж гавкають собаки –

Лист до Лідусі. Його писав з місяця півтора тому.

Так і не закінчив. Та так і не послав” (с. 95).

Де ще так повно й безпосередньо розкривається особистість людини, як в інтимному листуванні?! Розкривається навіть у потаємних,

потенційних своїх можливостях, які реалізуються на найвищому напруженні емоційної енергії.

Наталя Кузякіна у своїй публікації невідомих листів М.Куліша до коханої “Друже мій Ладушко...” показала “фрагменти одного кохання, що породило в душі письменника збурення поетичної енергії, яке “так чи інакше мусило прорвати мури тверезо-об’єктивного обсервування життя, поет у Кулішеві душі не міг не відродитися” (21; 200). “Ви будете жити в мені до смерті моєї, спалахуючи яскраво і сильно, збуджуючи і хвилюючи...”, – писав Куліш своїй Ладушці (с. 201). Переживши розлуку з коханою, переїжджає до Харкова, поступово одужує, як після тяжкої хвороби. “Повертається до життя – і не тільки з відчутними втратами, а з чималими здобутками. – твердить Кузякіна. – Найвагомим дарунком тих років стала поетична розкутість його душі, глибина пізнання любові і біль за неї, які народять кращі сторінки “Патетичної сонати”. Могутня лірична хвиля, стихійно прорвавшись у листах до коханої, понесе на собі “Народного Малахія”, і “Патетичну сонату”, і “Вічний бунт” (с. 201).

Письменник “розквітає” художньо не тільки в інтимному листуванні, а загалом у листах до людини близької за духом, може, в чомусь і конгеніальній, коли автор і адресат на одній хвилі – чи то емоційній, чи то інтелектуальній. Ми вже говорили про неповторні епістолярні “дуети” наших класиків: Леся Українка – Кобилянська, Кобилянська – Стефаник. В таких “дуетах” виникає взаємна художня індукція, творче взаємостимулювання на хвилі особливого взаєморозуміння.

В епістолярній спадщині письменників часто простежуються своєрідні “зони особливого сприяння” в плані емоційно-художньому, що утворюються в процесі листовного спілкування людей, які взаємно “провокують” один одного на особливу щирість, на лет фантазії, на образні спалахи.

Так, дослідники епістолярної спадщини Гоголя спеціально виділяють листи до його учениці М.Балабіної, в яких він щедро розкриває комізм прихованих щоденних житейських ситуацій. Елементи пародійності, блискучі комічні діалоги в цих листах змушують згадати твори Гоголя-драматурга. А в листах з Рима, з колоритними зарисовками італійського побуту і звичаїв, дослідник вбачає “цілком закінчені художні начерки” (22; 302).

З епістолярної спадщини Пастернака особливою емоційною розкутістю, психологічною достовірністю відзначаються його листи до улюбленої кузини Ольги Фрайденберг, не кажучи, звісно, про листування поета з Мариною Цветаєвою. Загалом листування поетів між

собою – цілковито самоцінний феномен. Текст високої емоційної і поетичної напруги. Це – розмова між рівними, повне взаємо- і все-розуміння, адекватність зустрічної реакції. “З рівних собі по силі, – писала Цветаєва, – я зустріла тільки Рільке і Пастернака” (14; 34). Недаремно епістолярне “тріо” (Цветаєва – Рільке – Пастернак) – явище унікальне.

Світ листів Пастернака позначений могутнім вторгненням специфічного, пастернаківського, художнього мислення. Це поєднання ліричності, сповіді, філософічності у притаманній лише йому манері. Мовби “вгризається” в те або те поняття, образно вичерпує його в оригінальних вигадливих асоціаціях, дошукується його генези, поєднуючи поетичну вишуканість з тим, що сам називає “житейщиною”. Твориться химерний “незбалансований двосвіт” (“несбалансированное двоемирие”, за висловом М.Гольдберга (23)), і подібний до романтичного, і водночас антиромантичний.

Епістолярну стилістику Цветаєвої, слідом за Л.Гінзбург, можна розглядати як “сумарний романтизм, перероблений досвідом ХХ ст. з його мовою, розкріпаченою від будь-яких норм” (24; 8). Її епістолярна іпостась – гранично виразна, досконала в своєму роді.

Невимушене органічне проникнення у внутрішню форму слова, з якого виростає цветаєвська афористичність. Експресивна ламаність мови (мовби переривчасте дихання, коли слово не встигає за думкою і чуттям), виразний пунктир, кореляції між звучанням слова і смислом. Початок першого листа Цветаєвої до Рільке: “Райнер Марія Рільке! Чи смію я так називати Вас. Адже Ви – втілена поезія, повинні знати, що вже саме Ваше ім’я – вірш. Райнер Марія – це звучить по-церковному – по-дитячому – по-лицарськи. Ваше ім’я не римується з сучасністю, – воно – з минулого або майбутнього – *здаєка*. Ваше ім’я хотіло, щоб Ви його вибрали” (14; 85).

Розкута, характерно модульована інтонація, поєднана з грою словом, інверсивні конструкції, різноманітні повтори, постійні перебої ритму, незбіг ритмічних і синтаксичних одиниць, переривчастий синтаксис... Прикметно, що листи Цветаєвої, зокрема до Рільке і Пастернака, поділяються на виокремлені графічно єдності – абзац або два – мовби строфи (“Помічаєш, що я тобі дарую себе *вроздріб*” (25; 491).

Характерна зітканість епістолярно-поетичної тканини з окремих цитат-ремінісценцій – власних і адресатових, – самозрозумілих для обох, які живуть у свідомості і невіддільні від думки, що народжується. Так, лист Цветаєвої до Рільке від 26 травня 1926 р. – це перифраз її поеми “З моря”, яку вона писала в ці дні. Мовби потрійне пере-

творення: реальність, що оточувала поетів; процес перетворення реальності в явище художнього світу, відображений у листуванні; поема як “образ світу, у слові явлений” (23; 23).

Недаремно листування Пастернак – Цветаєва – Рільке було названо трійстим епістолярним романом, що в історії літератури давно вже посів своє особіне місце як класичний літературний факт в епістолярії Поетів, для яких світ поетичний є чи не сдиною, принаймні головною, реальністю. Для яких життя – безперервний творчий акт, а листування – один з важливих, а то й визначальних його епізодів. Навіть більше, це певною мірою їхній спосіб життя (“життя віршем”, за висловом Пастернака; Цветаєва – Пастернаку: “І тобі і мені треба ЖИТИ І ПИСАТИ” – 25; 352), спосіб бачення, самовираження й самоутвердження. “Важка форма... – писала Цветаєва про поезію Б.Пастернака. – Не важка форма, а важка суть. Його листи, написані з ходу, аж ніяк не “легші” за його вірші” (25; 27). В такій системі координат листи сприймаються як органічне продовження поетичної творчості, як її alter ego.

Не тривіальна формула “життя і творчість”, яка мовби передбачає можливість їх відокремленого існування, а взаємопроникнення. В листах це відчувається особливо чітко. Звісно, лист – необхідний буденний елемент побутового спілкування, але разом з тим він сприймається як живе уособлення автора, його матеріалізація (“Коли я виходжу у свою вітальню і бачу на столі конверт з таким знайомим милим почерком, – писала фон-Мекк Чайковському, – мене огортає відчуття, мовби від вдихання ефіру, яким тамується будь-який біль” (26; 158)). У Цветаєвої, як і в Рільке, – побожне ставлення до листа як до живої істоти.

Рільке – Цветаєвій: “мені, що прочитав твого листа, неймовірно важко бачити його знову в конверті (ще раз, іще!)” (с. 90).

Цветаєва – Рільке: “Без листа вже стало без тебе” (с. 126).

“Моя любов до тебе роздробилася на дні і ночі, години й рядки. [...] Лист сьогодні, лист завтра. Ти живеш, я хочу тебе бачити. Переведення із Завжди у Тепер. Звідси – терзання, лічення днів, знеціненість кожної години, година – може сходінка – до листа” (с. 126).

Лист мовби заперечує час, зводить його до вічно теперішнього часу, до нескінченного тривання моменту...

Рільке – Цветаєвій:

“Невже Ви щойно були тут? Або: де був я? Адже десяте травня ще не скінчилося, і дивно, Марина, М а р и н а, що над заключними рядками Вашого листа (вирвавшись із часу, здійснивши кидок в ту непідвладну часові мить, коли я читав Вас) Ви написали саме *це* число!” (с. 89).

Писати лист означає наблизитися, зустрітися, торкнутися один одного. Хворого Рільке лякає неможливість зробити це:

“раптова потреба написати листа (навіть внутрішня, навіть щаслива потреба) лякає мене як геть прямовисна перепона: непереборно” (с. 127).

Так творився троїстий епістолярний роман Пастернак – Цветаєва – Рільке.

В сюжетній лінії Цветаєва – Пастернак вбачається історія взаємного тяжіння й несподіваних відштовхувань, “розминувань” і “незустрічей” (в оригіналі – “разминовений” і “невстреч”).

У лінії Цветаєва – Рільке активно моделюється стан, наближений до кохання. Автори, особливо Цветаєва, творять його. Живуть і дишають ним. Творять поетичний любовний напій – і жадібно п’ють його. І листи – мовби місткість для цього напою. Допомагають реалізувати цю вигадливу навалу почуттів, образів, візій. Листи – матеріальний носій, свідок цих почуттів, цих модельованих, подекуди віртуальних стосунків. В листах вчуваються своєрідні надтонкі елементи еротизму (див. с. 191). Тим часом герої цього роману навіть ніколи не бачилися. Їх – також листовно – познайомив Пастернак. Цветаєва надсилає Пастернакові листи Рільке. Він захоплений ними (знову ж таки без тіні банальних ревнощів). На листах все й скінчилося. Та цей створений ними епістолярний Текст, цю створену ними поетичну реальність вони все життя носили в серці як найдорожчий дар долі.

У випадку Пастернак – Цветаєва – Рільке таке специфічне творче ставлення до листів набуло особливої викінченості, але воно не є чимось унікальним. Кілька років тому вийшов том листування Б.Пастернака з його першою дружиною Євгенією Лур’є, доповненого листами до сина Євгена і спогадами сина про батьків. Це також фактично епістолярний роман, тільки вже роман “родинний”. “Ступінь одвертості тут незвичайний, – підкреслює рецензент книги, – річ у граничному самооголенні, якого у віршах не було” (27; 18).

Крім художньої “індукції” від спілкування з відповідним адресатом можна говорити також про *ситуативне* збурення художніх потенцій листа. В особливі моменти напруження душевних сил, підбиття життєвих підсумків, великої радості чи великого горя. В цьому ракурсі варто, зокрема, поглянути на листи, умовно кажучи, передсмертні, нерідко особливо ваговиті в плані художньому літературні документи. Вживаю тут слово “передсмертні” не в буквальному значенні цього



слова – маю на увазі листи, написані в екстремальних ситуаціях, коли душить невиліковна хвороба, коли людина усвідомлює реальність і неминучість свого відходу, коли, так би мовити, “видно кінець” і це відлунне в тексті, задає тон. Написані перед лицем невилікової хвороби і смерті. Пригляньмося деяким з таких ситуативних спалахів художньої енергії в листах. Нерідко це людські й художні документи різючої сили.

Ось кілька пронизливо-щемких сторінок з епістолярної “книги життя” — листи Архипа Тесленка до Марії Загірньої, що сприймаються на рівні найкращих творів письменника. В них сконденсовано все визначальне й найбільш оригінальне в його творчій манері, що, за словами М.Євшана, “відслонює всю його психіку до дна”.

Невигадлива щирість і чистота, що межує подекуди з наївністю. Неквапливість оповіді, коли не оминається жодна варта уваги деталь. Навпаки, вона набуває особливої ваги, не лише відбиває ті або ті реалії, а й матеріалізує настрої. Мовби якась інша – східноукраїнська – іпостась Стефаніка. Причому в листах, повторюю, все це сконденсовано, стає гострішим і художньо переконливішим, ніж в оповіданнях, де воно “розбавлене” довготами, скроплене резонерством, надто явною тенденційністю.

“Диму, диму сьогодні в мене в хаті було. Щоб швидше витопить – затопив разом. У печі й у грубі. У печі гречаною соломою, а в грубі – листям. Тліє, курить. Не потовпиться в димар, то в хату.

А це причадів неначе, голова болить. Ну, нічого, одіткнув димар. Холодненько робиться. А воно нічого все-таки. Все так просто, до природи так близько. Листячко – таке було гарне літом воно. Солома гречана – цвіла так, пахла.

Руки померзли. Треба лізти димар затулять.

Хай йому абищо. Треба завтра буде хату обставлять. Гарні книги. Даю і селянам читать. Це й сьогодні дав трьом. Учителеві одному даю. О, знов чад і воня!” (з листа від 14 жовтня 1910 р.; 28; 492)

“... Наші новітні письменники не уміють так просто писати, як писав Тесленко, так без пози дивитися на світ Божий, як він, – зауважив М.Євшан у рецензії на збірку творів Тесленка “3 книги життя”. – [...] Тут немає “літератури”. Образи йдуть неначе хаотично, а властиво, “по черзі”, а прецінь не заслонюють одне другого, всі виразні, досадні, хоч лаконічні” (Микола Євшан. Критика, літературознавство, естетика. – К., – 1998. – С. 595).

“Дякую! Почуваю себе якось... от-от умру, здається все. Сердито часто буває чогось, страшно. Минулу ніч сова на берестку в нас

кричала, так: кугу-у, кугу-у! На вмируще, кажуть. У неділю дятел стукав на покуті. [...]

Вікна мерзнуть. Холодно. А ще ж не до літа й іде. Сиди в хаті, слухай, як борщ воняє, пилипівчаний, та в вухах дзвонить від чаду. [...]

А щось зашамотіло на двір. Чи мені, може, так здалося. А може, під вікном хто? Страшно. “Історії одного селянина” мені не прислали. [...]

А про місце мені не турбуйтеся. Мені не дуже хочеться й мати його.

Співають... десь... хтось... Парубки, мабуть. Таємні згуки, з домовини неначе. Тихо надворі, блимають зорі. Змерз. Нижче плеча так холодить – болить.

А це написав оповідання, та не знаю, де дить його.” (з листа від 23 листопада 1910 р.; с. 494).

Натуралістичні деталі побуту, настрої щемкої туги, усвідомлення нетривалості й нетривкості свого земного існування. І всупереч усьому – прориви в недоступні йому сфери “нормального” життя, конкретні творчі плани (хоча б те моторошне “варто буде послати їм марок”, щоб якось довідатись про долю своїх ненадрукованих оповідань).

“Скрізь сам. Ну, та не журюся. Яюсь аж гарно мов зробиться, як подумаю, що може, ось через рік-другий на кладовищі буду лежать.

Рве й рве кахикать. Хоча ще (при людях) можу здержуватися. Мабуть, що довго житиму.

Піду завтра в город – нічого робить. Розходжується вітер. Мороз і вітер.

А мої оповідання (двоє) не погодилися, значить, до “Ради” – були б надруковані й досі. Мине три місяці, ще знищать.

Треба буде послати їм марок, нехай пришлють їх мені. Якби були в мене кошти, я б їх видав. Обоє на теми, які мене цікавлять, – нікчемність буття” (з листа від 3 лютого 1911 р.; с. 496–497).

В листах цих – органічна, нервова імпресіоністичність малюнку. В той час як в оповіданнях над письменником подекуди тяжіє давня оповідна традиція. Листи мовби демонструють художній потенціал автора.

Інший, якоюсь мірою ситуативно подібний епістолярний епізод. Листи Івана Дніпровського з туберкульозного санаторію кінця 20-х – поч. 30-х років до А.Любченка і М.Куліша, опубліковані в “Голубих диліжансах”.

З листа до А.Любченка (21 квітня 1927 р.): “Уперше за своє многотрудне задумався я конкретно над смертю, і нічого не шкода, а смерть здається нечуваним коханням, якого я ніколи не знав... тільки йде вона до мене, собача душа, як мир ішов в окопи” (17; 26).

Химерна суміш болю-розпачу й самоіронії, надриву й глузування з ідеологічно-літературних реалій. Натуралістично-іронічні образні описи хвороби: “комбіноване очмаріння од наркотики пліус палаюча в грудях домна” (с. 27). Звичні для листа буденні інформативні вкраплення ще більше підкреслюють напругу, згущають тональність.

Особливо вражає лист з того ж таки тубсанаторію до Миколи Куліша від 28 червня 1927 р. – поетичний епюд високої проби. Епіграф з Тичининої “Фуги”, ремінісценції з неї вплітаються в ліричну тканину тексту – повторюються як музична тема. Все зібрано в кулак перед лицем неблаганної хвороби. На все дивиться мовби вже згори або збоку.

“І от стою я, любий, у Харкові серед крику сирен, а тут серед плювків туберкульозних і жду. Жду якогось, хоч малого, чуда, якоїсь невідомої любови, жду іскри тієї радості, що освітить ніч мою глибоку, жду і виглядаю чи потиску руки нелюдської, чи слова животворящого, не нашого...”

А його, сподіваного, нема.

І той протест, і той огонь, що був у них –  
Тепер він зелень, шум...” (с. 34).

Серед листів Павла Тичини до Лідії Папарук вражають своєю художньою довершеністю короткі відгуки на смерть Василя Блакитного і Миколи Хвильового. Чим не вірші в прозі?

“Лідусю, нема вже Василя нашого. Нема мого найближчого. Поховали ми його за Харковом, в степу за Харковом, де місяць холодний із неба. О, як я не люблю цього місяця зимового! Він у мою хату світить уночі, а я якийсь заплутаний тривогу тільки маю. Лампу прикручу отак із лампою і сплю. А тиша!.. А низька стеля!.. А могила!..” (20; 58).

“Ховаємо Миколу Хвильового. Що сталося? – ніяк не прийдемо до пам’яті. І як це швидко все... Уже й труну роблять, – уже й до Будинку Блакитного ось зараз вийдемо. А сонце – як на зло! На жаль, про все писати не можу я й не стану. Лежить він усміхнений, жовтато-червоно-спокійний. А сонце – як на зло...” (с. 125).

Невеликий компактний епістолярний масив – листи Драй-Хмари з колимського табору до дружини й доньки – художній документ надзвичайної ваги. Свідчення поступового повільного конання людини в гулагівському зашморгу, її борсань з метою виживання, досягнутих неймовірними зусиллями творчих перемог над умовами, намагання залишитися собою, залишитися людиною. Кричущі невігадані (вигадати таке неможливо!) деталі. Тихий, тамований вольовими зусиллями (щоб менше травмувати близьких людей) зойк...

Художня виразність тут помножена на функціональну інформативність листа. Ці дві якості, мовби полярні, насправді підсилюють одна одну і творять якусь нову, третю, якість. Крізь скутий небагатослівний пунктир листів рельєфно проступає, вимальовується реальність в її найсуттєвіших проявах – мовби сама собою, у своїй плоті, у своїй даності – без будь-яких спеціальних мудрувань. Цей пунктир увиразнює деталь, робить її особливо експерсивною і багатозначною. Всі ці різнопланові штрихи, інформативні і настроєві, мовби “рівноправні” між собою, їх не підкреслюють, не виділяють, а просто фіксують, а разом вони, кристалізуючись, творять вражаючу цілісність.

Фіолетові сопки... Збирає голубику... Закінчив біографію Галілея... Окремі пронизливо ліричні мазки. Короткі, мов переривчасте дихання. Невигадливі, аж ніби дитинні.

“Зробився ударником...” “стаханівський пайок: банька консервів з городини і півбаньки гороху з м’ясом...” (29; 382). Калюжі і болота. Виловлюють поліна, що пливають річкою, і палять у залізній пічці в бараці. В зв’язку з перевиконанням річного плану управа дістала поздоровлення від тов. Сталіна, Молотова і Берзіна (директора Дальстрою). “Бригада, де я працюю, дістала подяку” (с. 389).

Спокійний тон. Без надриву. Без скарг. Тільки констатація реалій, а в цілому – мовби моторошна візія. Мовби якийсь потойбічний світ.

Поєднання непоєднанного в одному ряді.

Невільнича праця... “Стаханівський пайок”... Занепад сил... Живлюща природа. Грає у виставі за чеховською “Свадьбой”. Співає в хорі (в репертуарі багато українських пісень). Читає “Життя Мікельанджело” Р.Роллана. На концерті виступав з двома своїми віршами (“Пісня комбайнера” і “Стахановець”).

“Тебе чомусь лякають назви – Оротукан і Неринга, – пише дружині в листі від 12 грудня 1936 р. – Це, здається, якутські назви, і нічого в них такого нема... Морози тепер доходять до 50 ступ. [...] Вчора був концерт, я читав свої “Соняшні марші” (с. 384).

Оротукан – морози 50° – “Соняшні марші”...

Листи – як згусток настрою, мовби відчутний на дотик. “Сьогодні мені сумно було, – це з листа від 8 березня 1937 р. – Я весь час згадував “Осеннюю любовь” Блока (з “Снежная ночь”, початок: “Когда в листе сырой и ржавой...”) Прочитайте, коли ще маєте Блока”. Свого роду езопова мова – відсилає адресата до похмурого Блокового вірша, співзвучного з його реальним настроєм. І тут же: “Среди упорной борьбы и труда...” співає патефон. Я закінчую листа” (с. 385).

В листі від 6 травня 1937 р. картинки лісопівалу, “беземоційний” опис того, як промокають валянки... І поруч рятівна природа. “Я сьогодні знайшов чотири ягідки! Які солодкі! Бурундук (звіроч з суслика завбільшки з рудавою шерстю і чорною смужкою на спині) вже бігає по снігу. Я бачив ведмежі сліди. Природа скрізь гарна. Вона, як мати, мене пестить і втішає” (с. 387).

Мимоволі згадуються листи Надії Суровцевої з таких же “курортів” з подібними вкрапленнями – описами природи (38). Ніколи не втрачала чуття краси. Недаремно, вже вільна, вирішила об’їхати на велосипеді місця свого заслання і таки здійснила цю подорож. У листах З.Красівського до А.Акагочі (37) – також поетичні зарисовки тайги.

Краєвиди Колими – “чужинецької землі” – оживають у ліриці Стуса періоду заслання: “Навпроти – графіка гори, і сніг, і чорні сланці”, “Червневий сніг – на безоглядній сопці, модрини граціозні де-не-де”, “Повзуть горби, – неначе птероптахи, Господні сфінкси, загадка буття”.

О передсмертні шепоти снігів  
напровесні, як Колима святкує  
свій першотравень – як вода струмує!

“Працюючи в лісі, я побачив метелика”, – повідомляє Драй-Хмара в листі від 12-18 травня 1937 р. І на крилах його переноситься до Києва... Примарна “друга дійсність” – батьківщина, рідні, поезія-творчість-краса-природа – постійно присутні в листах. Вимріяна, виплекана духом, вкарбована у підсвідомість – вона стає реальнішою, ніж справжня, реальна, дійсність.

Останні листи Драй-Хмари з Колими до дружини й дочки – епістолярний епізод воістину трагедійного звучання. Епістолярний щоденник фізичного занепаду людини при повній притомності й спокої духу. Все той же відсторонено-фіксуєчий виклад. Беземоційна, “уривчасто”-називна констатація жахних деталей.

Ноги промокають і дерев'яніють. Посівів. Фурункули. Ревматизм. Бурки й калози. Болять крижі, потріскалися п'яти, сверблячка по всьому тілі. На руках і ногах понадималися жили. Возить тачку з галькою і торфом, вивантажує автомашини. Грошей немає навіть на телеграму. "... не дуже м'яко спати на стружках, але по роботі швидко засинаєш і не почуваш, чи тверде, чи м'яке в тебе ложе" (29; 390).

Мовби аж фізично відчуваєш вагу деталі: обікрали, забрали все, від курців вдалося приховати лише два листи – від дружини і дочки.

В останніх листах несподівано з'являється і наростає тема їжі: від скарг на те, що немає за що викупити хліб у ларку, – до несподівано довгого докладного, з описом вигадливих рецептів приготування їжі "кулінарного" листа від 2 червня 1938 р. – моторошна фіксація голодних марень людини.

"Мені часто сняться смачні речі, і найбільше я про їжу думаю... Раніше я думав про філософські матерії, а тепер думаю про шлунок, – так усе міняється" (с. 392).

Чотири останні листи не збереглися. Остання телеграма – "Пришли сто"...

### "Моя література – в моїх листах"

Після оприлюднення унікальних за художньою виразністю і психологічними одкровеннями листів Катерини Білокур у критиці не раз висловлювалася думка про них як про неперебутній внесок в українську прозу і водночас підкреслювалося, що такі листи – це щось "більше за літературу"... Справді, такі листи – це "щось більше за літературу", зі своїм гостро специфічним ароматом. Синтез художнього мислення-відображення та інформативно-експресивних можливостей листа. Самоцінний літературний феномен. Щоб відчути силу, і неповторну експресію такого феномену, варто увійти в художній світ Стефаника, в якого епістолярна і власне художня творчість нерозривно пов'язані, творять єдність: він мав право сказати "Моя література – в моїх листах".

І.Денисюк у своїй статті "Белетристичний елемент у листах В.Стефаника" зазначав, що з опублікованої епістолярної спадщини Стефаника можна вибрати понад сорок невеликих самостійних художніх творів. Пропонував класифікувати їх на п'ять груп: 1. Автобіографічні новели. 2. Пейзажні поезії в прозі. 3. "... твори, про які можна сказати "підслухано, підглянуто". [...] Буде це підслуханий монолог діда, що йде вулицею, побачений на міській вулиці похорон убогих,

почута у тюрмі розповідь гуцула-арештанта, малюнок виборів чи клаптик життя в казармі – усі ті етюди показують нам Стефаніка як уважного обсерватора життя, розкривають його постійну звичку слухати життя і вдивлятися в нього якнайближче” (30; 26). 4. Дуже докладні сатиричні зарисовки. 5. Новели в листах, які були по суті першими редакціями його відомих новел.

Які з цих листів варто було б включити до вимріяної мною Антології епістолярних шедеврів? Насамперед лист до В.Морачевського від жовтня 1895 р. (31; 334). Побудований він мовби за законами музичного твору – розвиває в різних тональностях, в різних контекстах одну наскрізну тему. Розчарування у “львівській руській інтелігенції”, згадки, натяки на конкретні справи, констатація “Я перестав любити руську інтелігенцію”, що переростає у провідний мотив: “Ой, як болить у душі переставати любити!” Тим настроєм перейнятий навіть краєвид (“Сто хрестів деревляних падало поволі на полі і пропадали...”). І знов: “Ой, не ладно переставати любити!” Далі сентиментально-ідилічна картинка – трава і “зеркальце водички” (“ой, які вони приятелі собі”) – апологія любові, теплих дружніх стосунків. І експресивний “натуральний” образ, що прив’язує цей ідилічний пейзаж до людини, до стефанікових героїв: “І так собі та водичка з травичкою сріблом б’ють серед чорних нив (яскравий колористичний ефект. – М.К.), як маленьке зеркальце в стіні мужицькій тогди як дівчина заглядає до него”. Нарешті, “кода”, розв’язання наскрізної теми “як болить у душі переставати любити” – звернення до адресата: “Я ще більше тепер доконався, який я щасливий, що серед тих людей лиш Ви мій приятель. Я Вас буду шанувати за всіх них”.

Недаремно аналізую лист як твір музичний: “Я єї (ту музику) так чую, що все у мені грає”, – писав Стефанік В.Морачевському (с. 368).

Лист до В.Морачевського від 24 листопада 1895 р. сповнений тривоги про здоров’я матері, напруженого чекання страшної звістки про її смерть. Знов наскрізна тема, провідне motto: материнська любов – тривога – смерть. Обігрується в різному образному матеріалі, в різних тональностях: “Не раз, а сто разів на день я боюся своїх дверей, чи аби не розтворилися та аби мені не подано телеграми”. Тікає від цієї тривоги. За місто, до природи. Але смерть і тривога ідуть назирці: “Тут смерть. Зів’яле листя, одно мідяної краски, а друге синьої. Є ще і млаво-зелені листочки, та їх добивають небесні рої білих порошинок”. Далі: “Смерть, відай, грозить і готичному замкові разом з кадетами, що в нім навчаєся забувати рідну матір”. І, нарешті, катарсис: “В місті мати купила синові каштанів – які вони мусять бути щасливі!”

Це один з ранніх листів, що їх можна розглядати як школу художнього письма, що допомагали Стефаникові утверджуватися як митцеві в царині слова.

У листах Стефаника щедро розсипані, як маленькі перлинки, окремі фрагменти новел, в яких вбачаються образна зарисовка, обриси задуму, зерно фабули:

“Отим ранком їхав дід Михайло орати у поле. Чотири колеса від воза одно за другим йшло поволеньки за волами. Пільна дорога перед возом ще спала. За возом гойдалася, хиталася, і всі бодяки застрашені возом та й дідом Михайлом. Першому бодякові головку передне колесо урвало і викинуло аж на ниву, на жито. Другі відхилялися, пручалися, але багато їх впало. Вже віз діда Михайла далеко був, а бодяки ще зо страху тряслися. Виділи зеленого жука, як его роздавило на дорозі, як крильця зарив у порох і як умер.

Так їхав дід Михайло орати на ниву. Перед ним пільна доріжка спала, а за ним тряслася і боялася” (до В.Морачевського, квітень 1897 р.; с. 373–374).

Окремі образки – художні мініатюри в середині листа: опис емігрантів на краківському дворці (до В.Морачевського, 16 квітня 1896 р.; с. 348–349), про стару вірменку (до С.Морачевської, липень 1897 р.; с. 383).

“У Кракові є така деревляна будочка. У той будочці є булки, колачики, медівнички. А дозирає над ними старенька бабуся. Та будочка то так мені виглядає, як коли би єї вимів хто з великого skleпу. “А може, це ще здатне? – казав до себе мужик. – Ая, най машірує на сміте, мій пан за таким не стоїть”. Та й вимів. Йшла бабуся, підоймила тото нездатне, та й має свою будочку.

То сидить вона собі та й доглядає колачиків. На колінах у неї шнурок пацьорків. Вона їх перебирає і шепче, шепче, шепче [...].

А за плотом бабиним дітий купка. Коли схочуть, то перейдуть пліт бабин. Сонце дітям з пороху робить веселки сині, дощ їм камінчики сполокав. Забава.

Ой бабо, дивися, скрадася хлопчик, та й пропаде колачик. Та й баба все дивиться то на сльози свої, то на хлопчиків.

Вечір. Нема хлопчиків, баба лишень з пацьорками лишилася і шепче, шепче. Як то було бабі?

Ми би оба шкодували, чому тої будочки нема коло нас, бабусі було би блисше до неба, а дітям до анголів” (до В.Морачевського, червень 1897 р.; с. 380–381).

Іноді це образки з виразним сатиричним звучанням, як от враження після концерту Соломії Крушельницької з листа до



В.Морачевського (червень 1898 р.). Окремі монологи, що відтворюють людське багатоголосся, та передусім – авторські монологи (в них образ автора поетично модельований), що переливаються у вірші в прозі, як “Завтра великдень!” з листа до В.Морачевського від 22 квітня 1896 р. або відгук на звістку про смерть Євгенії Бачинської “Я нині дістав широкий папір у чорних берегах із хрестом...” з листа до В.Морачевського від 6 грудня 1897 р.

Вірші в прозі переростають у своєрідні авторські притчі, що мають самостійне художньо-символічне значення. Серед них маленькі шедеври:

“А на святий вечір мужицький я буду у мужиків” з листа до В.Морачевського (грудень 1897 р.; с. 398) або Притча про митця й мистецтво:

“Як Вам показувати чоловіка, що ходить коло великої мармурової брили? Ходить коло неї, потім падає на ню, потім нігтями її рве, – а брила мертва. Потім сльози падають на камінь, ще потім душа пожерла би камінь – і раниться.

Раз з тої брили стає хрест над могилою – і смуток; раз вибігає білий ангел, як з раю, і радість.

Часом видиться, що брила розпадаєся в порошок і трава на ній поростає; а другий раз, що голова витісуєся з білим язиком і з блудними очима, як голод.

Душа розуміє і чує плиту тоту і часом гаркне як пес, як її здаєся, що з плити зробили постіль і рубають на ній жовняра, що повісився. А як хто вчує гаркіт – то, п’ючи пиво, каже: “Досконала обсервація!” – і вдоволений, що хтось обсервує за него!

Часом йдуть “на прогульку” з пивом. Сідають на плиту, п’ють пиво і лишають шкірку з ковбаси. Відходячи, банують, що брила необтесана, як спінка від рукава!

Як Вам описати такого чоловіка, що ходить коло тої плити і видить, що в плиті живе мармурове жите?!” (до О.Кобилянської, липень 1898 р.; с. 410).

Для листів Стефаніка характерний своєрідний синтез кількох улюблених художніх складників, об’єднаних потоком свідомості: спогад – настрої – пейзаж (як правило не імперсональний, не описовий, а перейнятий настроєм) – візії дитинства. Власне, це ті ж складники, що творять і його новели. Яскравий приклад – лист до В.Морачевського, Нового року 1897 р.

Особливе місце займають візії дитинства, що подекуди межують зі сном. Дитинство як постійний символічний підтекст. Як єдино

можливий у житті оплот духовної стабільності, “місце, де все лишилося так і там” (за визначенням М.Цветаєвої, 14; 116). Вічний підсвідомий творчий імпульс, прообраз ідеалу, хай і сповнений тривожного передчуття, прообраз раю на землі...

“Але сів чорний мотиль на камінчику. Чи він відпочивав, чи холоду набирив у шовкові крила? А я сидів коло мами та й ланцюг робив зі стрівок, мама полола грядки та й співала пісню: “Ой їхали купці з гору, з гору, з-за Дунаю...” і далі з листа до В.Морачевського, травень 1897 р. (с. 376–377). Або новела-спогад “Насамперед то було так...” з листа до В.Морачевського, січень 1898 р.

Не відчувається ніякої чіткої грані між листом як інформативним документом і художнім узагальненням. Стан постійної дифузії об’єктивно-подієвого матеріалу листа і художнього переосмислення, специфічно художніх форм, образів, акцентів. Звичайні життєві епізоди й деталі, описи природи – олюднені, гостро експресивні, образно витончені, факти життя й продукти сприймання письменника підносяться до рівня художніх узагальнень.

Все це дуже виразно продемонструвала вистава Львівського експериментального Театру в кошику “Чорні мотилі”, зіткана з новел і листів Стефаніка, взятих як єдине ціле.

Як уже зазначалося, письменник був *свідомий* художніх можливостей, експресивного потенціалу, закладених у формі листа (внутрішній монолог, заглиблення у підсвідомість, панування теперішнього часу тощо – все це відповідало панівній стихії Стефанікової творчості). Надаремно щедро використовував цю форму у своїй новелістиці.

У листі до В.Морачевського (листопад 1897 р.) дослівно наводить лист з криміналу свого земляка Федора Котюка, що ліг в основу його новели “Лист”. Оригіналу Котюкового листа немає, тому не можна з абсолютною певністю сказати, чи моделював його у своїй новелі письменник якимось чином, а якщо так, то наскільки. Та є підстави гадати, що в листі до Морачевського він наводить автентичний текст Котюка. Що ж, можна сказати, що цей текст, так би мовити, гідний Стефаніка. Мав звідки черпати насагу для своєї неповторної експресії, значущі, з морально-естетичним підтекстом деталі. Хоча б отой пасаж з листа Котюка: “Підменша моя Ярина. Коби ти дбав, аби єї рукави не були білі, порожні, але аби вишивані були, аби вона дівка була” (с. 393).

Адже вже у самій мові, у самій говірці, від якої – свідомо! – ніколи не відмовлявся, яку вповні використовував як улюблений художній інструмент, – джерело експресії (про своєрідний “експресіонізм”

діалектизмів у Стефаніка див. у моїй статті “Безлично голі образки” і біле світло Абсолюту” // Слово і Час. – 1992. – № 5). Цінував “індивідуальне обличчя слова”. Мовна норма, загальнозрозуміле значення слова виразно проглядає крізь химерне відхилення від неї діалектизму, слово зазвичай зрозуміле чи напівзрозуміле – водночас у тому його індивідуальному виразі обличчя – експресивний наголос, часто великої сили. І не тільки в окремому слові як такому – в усій конструкції фрази, її мелодиці, породженій ними інтонаційній аурі. Незнайоме знайоме...

Характерно, що неповторний Стефаніків стиль, що з такою повнотою втілювався в його епістолярії (сама форма листа, очевидно, відкривала вдячні можливості для потоку поетичної свідомості, ліричної експресії), певною мірою “заражав” і близьких йому людей. Це відбулося, зокрема, в його листуванні з Кобилянською. Іноді здається, що ці листи писані однією людиною – настільки “поетичний космос” у них єдиний, спільний. Звісно, тут далася взнаки і суто регіональна близькість говірки й ментальності.

Епістолярна стилістика Стефаніка відлунує в листах не лише Кобилянської, а й інших близьких йому людей. Листи В. Морачевського, на жаль, не опубліковані, але щось підказує, що і в них вдалося б вчути інтонації його геніального друга. Нещодавно зіткнулася з таким безперечним перегуком у книзі творів і листів сина Вацлава Морачевського Юрія (12). Найцікавіше тут – саме листи, вивезені на Захід і збережені його дружиною і видані дочкою Софією Темницькою. Відомо, як Стефанік любив Юрія Морачевського. Не раз у листах до його батьків звертався з ласкавим словом до “малого дохторика”, а зі спогадів Стефанікового брата Луки, наведених сином Стефаніка Юрієм у його біографічному нарисі про Юрія Морачевського, довідуємося, що письменник, вже зовсім хворий, на порозі смерті відвідав могилу свого рано померлого молодшого друга (опис того, як письменник з останніх сил добрався до дорогої могили, сприймається як остання новела Стефаніка...).

Так от листи Юрія Морачевського змушують мимоволі згадати Стефаніка, в них звучить його голос, інтонаційно й стилістично вони дуже близькі (це відчувається навіть у перекладі з німецької мови оригіналу на українську). Це приклад Стефанікового типу листування – творення себе в листах. Людина скромна, інтровертивна, Юрій Морачевський розкривається, розквітає в листах. Біографічний нарис Ю. Клинового (псевдо Юрія Стефаніка) цілковито побудований на

цих листах, вони становлять вичерпний матеріал для портрета, бо в них, за словами Ю.Клинового, “замикається найбільша частина його творчого життя”.

Йдеться передусім про два листи Юрія Морачевського, що їх опублікувала вже після його смерті приятелька його матері Каміла Люцерна у загребському журналі “Morgenblatt” (1941р.). “Його листи, – писала вона, – належать до найкращих документів шляхетної людськості” (12; 21).

## До Антології епістолярних шедеврів

З епістолярного доробку можна виокремити поодинокі самостійні в змістовому й емоційному плані листи або тематичні ситуативні листовні діалоги з певним адресатом – як окремі епістолярні новели, мініатюри. Вони вихоплюють з плину буття якийсь момент, якусь грань взаємин між людьми, мовби висвітлюють прожектором з темені минулого певний епізод, наближають до нас як автора, так і адресата. Безпосередньо, незапрограмовано, незадано, без зайвих коментарів. Як миттєві фотографії – без підготовки й спеціального позування. Несподіваний театр тіней, де на кону оживає те, що вже давно взялося тліном. “Зафіксоване й нетлінне”...

Маю особливий смак до такої процедури виокремлення з епістолярної спадщини тих або тих більш-менш закінчених епізодів як своєрідних художніх текстів. Таких “новел” багато – треба тільки вміти й хотіти знайти їх. Можна запропонувати кілька таких мініатюр.

В архіві Олександра Олеся, який на початку 90-х років було передано з Праги до Інституту літератури НАН України, було виявлено епізодичне листування В.Стефаніка з О.Олесем (два Стефанікові листи і відповідь Олеся).

Перед нами невеличкий, але промовистий епізод листовного знайомства двох письменників. За скупими рядками прочитується багато. Уже саме прізвище героя Стефанікових клопотань – Дідух – мовби зійшло зі сторінок його оповідань. Тут і свідчення екзистенційної єдності письменника зі своїми персонажами, вірності його своїй заповіді “любити Русів і правду в собі”... І взаємний пієтет двох майстрів, і людяність, і така зворушлива дещо “старосвітська” інтелігентська стилістика, і колоритний образок з побуту і звичаїв “української Праги” 30-х років (32).

А ось інша епістолярна мініатюра з цього ж таки архіву – лист юної гімназистки з Дрездена Віри Селянської, добре званої сьогодні

під псевдонімом Віра Вовк, до метра української поезії і його відповіді несподіваній дописувачці (33).

Деякі тексти з епістолярної спадщини митців буквально “просься” виокремити їх як художні твори, сприймати їх як художні твори.

Як от, приміром, лист Шевченка до Марії Максимович від 22 листопада 1858 р., цей маленький шедевр епістолярного жанру, вимріяна ідилія – епістолярний “Садок вишневий...”

“Спасибі вам, моє серце єдине, за ваше щире ласкаве привітання. Я думав, що ви давно вже в Москві сумуєте, аж бачу, що ви тепер по Михайловій горі походжасте, на сині гори поглядаєте та й мене, сірому самотнього на чужині, не забуваєте. Спасибі ж вам ще раз, моє серце єдине.

Якби ще ви згадали про те, що я просив вас в Москві, та заходилися гарненько коло сего святого [діла], то ще було б так. А ви, мабуть, уже і забули мою просьбу? То я ж вам нагадаю. Я вас просив, щоб ви мене оженили. Оженіть, будьте ласкаві, а то як ви не ожените, то й сам бог не оженить, так і пропаду бурлакою на чужині. На те літо, як бог pomoже, я буду в Києві і на Михайловій горі, а ви там де-небудь під явором або під вербою і поставте мою завітчану княгиню, а я піду погулять та й зострину її. Полюбимось, то й поберемось. Бачите, як просто й гарно. Зробіть же так, моє серце єдине, а я вам тепер шлю замість парчового очіпка, мій невеличкий “Сон”, а літом привезу величнну поему, як зробите по моєму прошенню, а як же ні, то й ні” (16; 224).

З епістолярної спадщини Павла Тичини кілька його листів до Лідії Папарук сприймаються як повноправні тексти із збірки “Замість сонетів і октав” – вони органічно вписуються в цей художній організм. Судіть самі...

“Що то є, коли людина кричить “Я хочу жить!” і все ж таки вмирає? Так наче силою хто втопк її в землю!

І так обидно від почуття непотрібності людини, і так обидно від незнання законів.

Я хочу знать, всі хочемо знати, чого й заради чого людина відходить в землю, від дрібних своїх дітей, від братів, з якими по десять літ не бачились, від болю, від землі?

У моїм дворі весна. Собака бігає за дітьми, півень мружить під вікнами. І тільки десь там дрібні діти не бачать ні собаки, ні весни. Їх уресполох покинули – загуб, навіщо і для чого? Сестра моя Поля померла” (кінець березня 1925 р.; 20; 47).

“Чи й у Вас таке як тут? Що тільки робиться? Граки кричать цілий день; сонце з безпритульниками обідране та в пилюзі гасає цілий

день; цілий день жінки кудись спішать, дівчатка в ластовиннях... Цілий день!

Я так весну приймаю: широко руками, широко! А потім здригну. Листи від Жені, від Лідусі – і все боязко чогось. Або ж згадую Мишгу-брата, і він мені мов руки простягає із труни. Наталочка і Поля...

Весну я широко руками широко, – і так все боязко чогось” (кінець березня 1925 р.; с. 47–48).

До майбутньої антології епістолярних шедеврів я обов'язково включила б деякі з листів Олександра Довженка до Олени Чернової, зокрема листи п'ятий і шостий з відомої публікації Р.Корогодського (35).

Лист п'ятий – то не просто вилив почуття – маємо сюрреалістичну картину тієї інтелектуальної задухи, в якій борсався митець. Лист художньо сконструйований, так само, як і лист шостий (вигадливі звертання, суто довженківське, мовби “надлишкове” нагнітання риторичних запитань і повторів з варіаціями, каскад градацій).

А ось один з листів Євгена Маланюка до Наталії Лівницької-Холодної (від 31 січня 1924 р.). Лист-вірш, хоч і не класичної віршованої форми – мова не ритмізована, рими немає. Короткі уступи, мовби “задихана” інверсія. Вишукана образність. У вигуках вчувається щось тичинівське. Графічний поділ на певні текстові одиниці – на кшталт строф. Навіть можна добачити певний візуальний малюнок.

Сьогодні – сонце і Ваш лист.

І сонце й лист – про одне.

І сонце й лист – одне.

Боже мій! Як хочу до Вас хоч на півгодини. І не знаю як. Стільки праці – страшно.

Відкрити джерело радості в безлюдних  
(здавалося) степах душі – яке ж щастя!

От тепер ночами не сплю (зуби мене мордують) –  
і так натхненно мислю – конструюю.  
І мозок – ніби лук нап'ятий – і життя вже  
найшло свою стрілу, своє гостріє.  
Навіть інженером захотілося бути.

І хіба ж не чудо – Це?

Казко!

(лист від 31 січня 1924; 7; 233).

І вже зовсім виразний приклад такого свідомого художнього конструювання – лист Юрія Яновського до Аркадія Любченка, наведений у “Ваплітянському збірнику”, впорядкованому Юрієм Луцьким (з приміткою Яновського в кінці листа – “листомонтаж автора”). Такий собі характерний зразок візуальної словесної творчості (36; 141).

Подібний, хай і не свідомий “листомонтаж” вбачається й у листі Алли Горської до Панаса Заливахи 1968 року:

“На шаблях сидіти жорстко”  
Заливашенько,  
любимий!  
Незаплямоване сонечко!  
Святий Опанасе!  
Як Вам це вдалося?  
2 місяці – криза.  
Геніальність – авантюризм, шарлатанство.  
Серце розірвалося, знов зрослося.  
Пожмакане, криве, проте, дідько його забирай, б’ється.  
Потім 2 місяці – пекельна праця.  
Продовження.  
Ескізи.  
Цікаво.  
Працюємо в складі: Зарецький, Зубченко, Пришедько (її чоловік), я.  
(Пирого) – не вороги. Гасло багатьох монументалістів.  
Приховане.  
На поверхні словоблуд.  
Площинність, плаваюча пляма, зв’язок з архітектурою –  
площинність кольорів.  
Площинність має свою історію.  
Європейська перспектива – поверхова – момент.  
Ассирійська перспектива – суть подій.  
Спустошеність духовного життя – формальні пошуки.  
Мексиканці. Соціальна подія.  
Трагічність народного життя.  
Звернулись до образів, об’ємів.  
Суть, трагедія, народи, герої. Весь оркестр!”  
(19; 54).

Стрімкий, енергійний вибуховий текст, як і натура авторки. Виразний пунктир інформації про події, настроїв, мистецьких ідей. Немає послідовності, спокійної змістової лінії. Натомість окремі спалахи. Не вибирає, не сортує слів, не цурається ненормативної лексики (такою була й у житті, не варто малювати підсолоджений ідилічний портрет...). Категоричність, безкомпромісність, без плавних переходів, кутаста. Вся кидається в бій за ідею, за людину, вся до останку віддається людині, ідеї, справі. Такий і лист.

І тут мотто “на шаблях сидіти жорстко” – як наскрізна тема всіх листів. Мовби специфічна графічна побудова: окремі уступи, коротке речення, ударне слово, мотто. Художній контекст думання, настрою. Свого роду епістолярний “імпресіонізм”...

## СПИСОК ВИКОРИСТАНОЇ ЛІТЕРАТУРИ

1. Лотман Ю. М. Письма. – М.: Школа “Языки русской культуры”, 1997.
2. Кузьменко В. Г. Письменницький епістолярій в українському літературному процесі 20-50-х років XIX ст. – К.: Ін-т літератури НАН України, 1998.
3. Томашевський М. Теория литературы. – М.; Л., 1931.
4. Skwarczynska Stefania. Teoria listu. Львів, 1937.
5. Altman Janet Gurkin. Epistolarity: approaches to the Form. – Ohio State University: Columbus, 1967.
6. Гинзбург Л. Записки 20-30-х годов // Новый мир. – 1992, № 6.
7. Джерела до новітньої історії України. – Т.3. Листування з американських архівів. 1857-1933. – Н.-Й.: Укр. Вільна Академія Наук у США, 1992.
8. Стус Василь. Листи до рідних // В. Стус. Твори в чотирьох томах шести книгах. – Львів: Видавнича спілка “Просвіта”, 1997. – Т.6 (додатковий), кн.1.
9. Гинзбург Л. “Застенчивость чувства”. По поводу писем людей пушкинского круга // Красная книга культуры. – М.: Искусство, 1989.
10. Куліш Пантелеймон. Листи до Білозерського / Упорядкування, вст. стаття й коментарі Олеся Федорука. – Львів; Нью-Йорк: Вид-во М.П. Коць, 1997.
11. Іваничук Роман. З моїх маргіналій: Над старими листами // Кур’єр Кривбасу, – 1999. – Чч. 113, 114.



12. Морачевський Юрій. Листи // "Любов'ю кривди не вчиню". – Львів: Оріяна Нова, 1995.
13. Листи Василя Стефаника до Андрія Шептицького // Записки НТШ. – Т.ССХІ (Праці філолог. секції – Львів, 1996).
14. Райнер Марія Рильке, Борис Пастернак, Марина Цветаева. Письма 1926 года. – М.: Книга, 1990.
15. Сковорода Григорій. Листи до Михайла Ковалинського // Твори у двох томах. – Т.2 ( В серії: Гарвардська бібліотека давнього українського письменства. Корпус укр. перекладів, т.2), 1994.
16. Шевченко Тарас. Листи // Повне збір. творів у 6 томах. – К.: Вид-во АН УРСР, т.6.
17. Голубі диліжанси: Листування ваплітян (Матеріали з архіву Аркадія Любченка). – Нью-Йорк: Слово, 1955.
18. Шерех Юрій. Скарби, якими володієм // Сучасність. – 1993. – № 6.
19. Горська Алла. Листування з Панасом Заливахою // Червона тіль калини: Алла Горська: листи, спогади, статті. – К.: Спалах ЛТД, 1996.
20. Тичина Павло. Листи // Зібрання творів у 12 томах, т. 11. – К.: Наукова думка, 1990.
21. Кузякіна Наталя. "Друже мій Ладушко...": Фрагменти одного кохання // Вітчизна. – 1970. – № 3.
22. Переписка Н.В. Гоголя. В двух томах. – М.: Худож. литература, 1988.
23. Гольдберг М.Я. Диалог поэтов (о переписке М. Цветаевой и Б. Пастернака // Творчість Марини Цветаєвої в контексті культури срібного віку: Матеріали Міжнародної науково-практичної конференції, присвячені 150-річчю від дня народження М. Цветаєвої. – Дрогобич. Педінститут Івана Франка, 1998.
24. Переписка Бориса Пастернака / Вст. стаття Л.Гинзбург – М.: Худож. литература, 1988.
25. Цветаева Марина. Письма // Сочинения в двух томах. – М.: Худож. Литература, 1988.
26. Чайковский П.И. Переписка с Н.Ф. Фон – Мекк: Akademia. – Т.1, 2. - 193; Т.3, 1936.
27. Золотоносов М. "Исчерпанный ливень" // Столичная газета. – 1988. № 16 (Про книгу листів Б. Пастернака до дружини і сина: "Существенна ткань сквозная". – М.: Новое лит. обозрение, 1988).
28. Тесленко Архип. Листи // Повне зібрання творів. – К.: Наук. думка, 1967.

29. Драй-Хмара Михайло. Листи // ЗНТШ, т. СХСVII – Михайло Драй-Хмара: 3 літературно-наукової спадщини, – Н.-Й; Париж; Сідней, Торонто, 1979.

30. Денисюк І.О. Белетристичний елемент у листах В. Стефаника / Творчість Василя Стефаника: Тези доповіді міжвузівської наукової конференції. – Чернівці, Чернів. університет, 1961.

31. Стефаник Василь. Листи // Твори. – К.: Дніпро, 1964.

32. Невідоме листування В. Стефаника та О. Олеся // Сучасність. – 1994. - № 10. – С. 162–163.

33. Невідомі листи О. Олеся та Віри Вовк // Сучасність. – 1996. – № 3. – с. 137–139.

34. Лист Петра Ніщинського до актриси Єфросинії Зарноцької // Київ. Старовина. – 1996. – № 6.

35. Вісімнадцять листів про кохання. Олександр Довженко – Олені Черновій // Культура і життя. – 28 листопада і 4 грудня 1996.

36. Ваплітянський збірник. Вид. друге, доповнене / За ред. Ю. Луцька. – Видання Канадського ін-ту Укр. студій, 1977.

37. Перегук двох над прірвою. – Харків : СП Інарт, 1995.

38. Надія Суровцова. Листи, т.1. – К.: Вид-во ім. О. Теліги, 2001.

Дмитро НАЛИВАЙКО

ШУКАЮЧИ ЄДНОСТІ ЗІ СВІТОМ І ЛЮДЬМИ.  
РІЛЬКЕ І РУСЬ

*У цієї статті є своя історія, про яку слід сказати стисло – щоб пояснити децю в її змісті та його вислові. Ще десь 1968 року я написав статтю «Рільке і Русь», близько аркуша обсягом, для часопису «Вопросы литературы». У тому вигляді, в якому я її надіслав, редакція статтю відхилила, але запропонувала її доопрацювати, поставивши вимоги, з-поміж яких головними були: «уточнити» назву, замінивши «Русь» на «Росію», і доповнити її матеріалами про перцепцію поетом російської літератури. Переробляти статтю я не став, бо «уточнена» назва вимагала й таких змін її змісту, що втрачався сенс публікації. Адже тільки «Русь» може бути більш-менш відповідним означником тієї духовної реальності, котру Рільке відкрив і домислив, мандруючи по Східнослов'яниці, сприйнятої ним як цілісність, закорінена в народному світосприйманні й культурфілософії. Україна не є частиною Росії, тоді як Русь – це її давній етнонім, поширений і на Росію.*

*Через певний час я включив цю статтю під назвою, яка збережена в цій публікації, до книжки «З історії українсько-європейських літературних зв'язків /XIX – початок XX ст./», яку восени 1970 року подав до видавництва «Дніпро». В ті часи книжки просувалися до видання повільно, а ті, що викликали сумніви у видавництві, – роками, то ж моя книжка дійшла до друку тоді, коли у вищому ешелоні республіканського керівництва відбулися зміни і до керма став Щербицький. У 1973 році книжка була знята після другої верстки, набір розсипаний, а головний редактор видавництва Анатолій Янченко, поспівчуювавши авторові, потай подарував примірник верстки.*

*За цим примірником і подається стаття. Автор не став її переробляти, лише зробив деякі скорочення і водночас вніс деякі доповнення, власне, вилучення, зроблені ретельними редакторами книжки. Це справді публікація ненадрукованого у свій час, котра, сподіваюся, становитиме певний інтерес і нині.*

18.02.2001

Дмитро НАЛИВАЙКО

В історії українсько-європейських літературних зв'язків кінця ХІХ–початку ХХ ст. одне з найцікавіших явищ – українські мотиви у творчості Райнера-Марії Рільке (1875–1926), видатного австрійського поета, вплив якого на новітню європейську поезію дуже значний.

Як відомо, Рільке мав глибокі та тісні зв'язки зі слов'янським світом, і цей світ відігравав важливу роль в його духовному житті й творчій еволюції. І відповідно українські мотиви поезії Рільке з'являються в потоці його загальнослов'янських інтересів і захоплень, тем і мотивів, зрештою, філософсько-поетичних концепцій. Це той контекст, в якому розкривається дійсний зміст українських мотивів поезії Рільке, значною мірою "підтекстовий"; взяті ж поза ним, вони набувають вигляду розрізнених епізодів.

Зв'язки Рільке зі слов'янським світом мають глибоке біографічне коріння: народився він у Празі, тут же минули його дитинство та юність, тут же відбулося його становлення як поета. Відкритим лишається питання про віддалене чеське походження його батьків; принаймні, коли Р.-Г. Гейгродт, автор першої ґрунтовної монографії про Рільке, назвав його "напівслов'янином", це не викликало у нього заперечень, хоч на деякі інші твердження дослідника щодо його біографії й духовної еволюції він реагував гостро й рішуче їх відхиляв<sup>1</sup>. Втім, принципового значення це питання не має, набагато важливішим і цілком безперечним є той факт, що атмосферою чеської столиці пройнялися його свідомість і поетичний світ, що нею дихає його рання лірика, в якій Прага і загалом Чехія, її народне життя та історія, її «духовна сутність» — одна з провідних тем. Найповнішого вираження набула вона у збірці «Жертви ларам» («Lagenorfen», 1896), сама назва якої говорить про те, що це вдячний дарунок поета землі, на якій він народився, яка, власне, була його вітчизною.

Йдеться в цій збірці про минуле Чехії і про повсякденне життя сучасної Праги, про чарівну природу краю і його не менш чарівну народну пісню, але ведуть усі ці теми до єдиного центру і в своїй сукупності мають, за задумом поета, розкривати основне — самобутню духовну сутність чеського народу, неповторну мелодію його душі, в якій так примхливо переплелися смуток і веселощі, лірика і гумор. Центральна постать чеської історії для Рільке – Ян Гус, а ця історія загалом – це велич і слава, що обернулися жорстокою катастрофою, залишивши в душі народу глибокий трагічний слід. Однак це вже далеке минуле, що відбулося в камені Градчина, що витає в старих кварталах міста, – давні трагедії і страждання, які переплавилися в солодкий біль спогадів. Над фронтонами величних древніх палаців

звили гнізда голуби, на сувору готику нашарувалося, мов грим, легко-важно-життерадісне рококо, і на лиці Праги немов зайшла сумовита усмішка. Усміхається молодому поетові й природа Чехії, але це вже інша усмішка – не камінно застигла й сумовита, а м'яка, життерадісна, сповнена приязні й довірливості. У ландшафтах Чехії він знаходить відбиття душі народу, визначальними рисами якої, на його думку, є любов, приязнь і довірливість. Та найяскравіше вираження його душі – народна пісня, котра молодому Рільке здається чистим втіленням любові, відкритого й довірливого ставлення до людей і світу.

Не важко помітити, що ці уявлення Рільке про любов і миролюбність як визначальні риси душі чеського народу, своє походження ведуть від відомої концепції Гердера про слов'ян як націй мирних трударів, у характері, в мирній діяльності яких втілилася гуманність, котра притаманна людській природі, і є вищим законом та вищою метою буття. Ось ця гердерівська концепція слов'янства, як особливої духовної субстанції зі специфічною роллю в майбутті європейської культури, пустила в Чехії глибоке коріння, і не лише серед чеських письменників і вчених (згадаймо Шафарика, Колара та інших будителів), але й серед німецької інтелігенції Праги, яка становила безпосереднє оточення молодого Рільке.

Ця ж традиція орієнтувала його інтерес до слов'ян далі на схід, до Русі, в якій «гердеристи» вбачали серцевину слов'янського світу, «чисте втілення» слов'янської сутності. І справді, в плані пізнання поетом слов'янського світу Чехія була ніби прелюдією до відкриття Росії й України, котре стало, як відомо, переломною подією в його духовному житті й творчій еволюції.

Сам поет значення цієї події схарактеризував так: «Росія (і в цьому ви самі переконаєтесь, ознайомившись із моїми книгами, зокрема з «Часословом») стала, в певному розумінні, основою мого переживання й сприйняття світу, так само, як починаючи з 1902 року, Париж — Незрівнянний!— став для мене субстратом творчої волі».<sup>2</sup> Рільке називав Росію своєю «духовною вітчизною»; наприклад, 1904 року він писав Лу Андреас-Саломе, своїй супутниці в мандрах по Росії і Україні: «Росія — це моя вітчизна, вона належить до тих великих і сповнених таємничості реальностей, якими я живу»<sup>3</sup>. І вже незадовго до смерті він говорить в листі до Л. Пастернака: «Все, що стосується Росії, залишається для мене близьким, милим, святим», воно «назавжди увійшло до того, що є основою мого життя»<sup>4</sup>.

Тут необхідно внести важливе уточнення: те, що Рільке називав своїм «російським досвідом», «основою переживання й сприйняття

світу», засновувалося не тільки на його власне російських, а й значною мірою на українських враженнях. Центром його широких «російських інтересів» була проблема «народу Русі» як носія особливого світосприйняття, заснованого на органічних зв'язках із природою й людьми, на зовсім іншій системі духовних і моральних цінностей. Його поет відкрив під час мандрів по Росії й Україні, передусім у селян з берегів Дніпра і Волги, «прийомним братом» яких, за виразом французького дослідника Ж.-Ф. Анжело, «він тоді відчув себе»<sup>5</sup>. Ці враження Рільке й називав своїм «російським досвідом», причому Росія й Україна були для нього однією «святою Руссю», одним світом, сприйнятим в різкому контрасті з буржуазною Європою, однією історіософською й поетичною реальністю. Саме Русь і є найадекватнішим означником цієї реальності, що існувала в духовному світі поета.

Основне завдання цієї статті й полягає у з'ясуванні ролі, «питомої ваги» вражень, які виніс поет з України, і загалом українського елементу в його творчості 1899–1904 років, у становленні його нового світосприйняття, нової поетичної концепції буття, яка найповніше вираження знайшла у збірках зазначеного періоду.

Спонукуваний глибоким інтересом, Рільке на порозі нового століття, в 1899 і 1900 роках, здійснив дві подорожі по Росії. Під час першої, короткочасної (квітень–травень 1899р.) подорожі він побував у Москві й Петербурзі, знайомлячись в основному з російською культурою. Глибинна, народна Русь цього разу ще не увійшла в поле зору поета. Найбільш хвилюючою подією під час цієї подорожі були для нього відвідини Льва Толстого у його московській квартирі. Вже при цьому першому знайомстві Росія справила на Рільке глибоке враження. Але це був ще тільки перший поштовх, тільки зародження нового поетичного сприймання і передчування світу. «Світ поки що не пройшов другого дня творіння,— писав тоді Рільке в одному з листів із Москви.— Вода й суша ледь починають ділитися в мені»<sup>6</sup>.

Повернувшись до Німеччини, Рільке з головою поринає в ретельну підготовку до нової, тривалішої і ближчої зустрічі з Руссю. Посилено вивчає він російську мову, читає в оригіналі Лермонтова й Льва Толстого, Достоевського й Чехова, знайомиться з історією Росії й України (особливу увагу приділяючи історії Київської Русі), а також з російським і українським фольклором. Важливо зазначити, що в планах другої подорожі, як це видно з його листів до матері, Рільке почесне місце відводив Україні й Києву, сподіваючись знайти там вихідні джерела руської культури, втілення «сутності Русі»<sup>7</sup>. Про свій

намір відвідати Київ повідомляв він також у листі до Л. Пастернака (від 5 лютого 1900 року), зазначаючи при цьому: «Перед лицем цього прийдешнього я почуваюся, як дитина напередодні свят-вечора»<sup>8</sup>.

І під час другої подорожі, яка відбулася весною та влітку 1900 року, поет продовжує вивчати російську культуру, розширювати коло знайомств із російською артистичною інтелігенцією. Вдруге, цього разу в Ясній Полянні, відвідує він Льва Толстого після чого залишає в щоденнику широкий і цікавий опис цього візиту. В його уяві образ Толстого був невіддільний від образу Росії, більше того, через образ цього письменника, — «першої людини цієї нової країни», «вічного росіянина», — він значною мірою сприймав Росію і тлумачив її. З Ясної Поляни він їде в Україну і на початку червня 1900 року прибуває до Києва, де проводить понад два тижні. Безперечно, Київ належить до найсильніших вражень, що їх зазнав поет під час мандрів по Росії й Україні і загалом у своєму житті. Але сприйняття Києва у Рільке глибоко своєрідне: він цілковито відкидає в ньому те, в чому бачить породження нівелюючої буржуазної цивілізації, і безмежно цінує те, в чому відкривалася йому «одвічна руська сутність», насамперед пам'ятки культури давньої Русі й української культури XVI—XVIII ст. Із глибоким інтересом і любов'ю вивчав він «давні церкви і собори, в яких багато старих картин і дорогоцінних реліквій». Таку ж величезну зацікавленість викликали у нього натовпи прочан «з усієї святої Русі», які заповнювали київські церкви і собори: тут уперше поет зіткнувся з народною, селянською Руссю, яка постала перед ним в єдиному духовному пориві до Бога. Загальновідомо, якими глибокими й плідними стали для Рільке київські враження: саме з них виник його ушлявлений «Часослов». «Без Києва «Часослов» немислимий»<sup>9</sup> — писала німецька дослідниця С.Бруцер, виражаючи поширену серед літературознавців думку. Так, майже дослівно, повторює її польський учений А.Рогальський: «Можна допустити, що якби не Київ, Рільке ніколи не написав би «Часослова»»<sup>10</sup>.

На першому плані у Рільке під час другої подорожі — ознайомлення з глибинною, народною Руссю, спроба проникнути в її «езотеричний» духовний і моральний світ, який вабив поета обіцянкою подолання «механічності життя» і відчуженості людини, що породжувалися розвиненою буржуазною цивілізацією. Після Києва розпочалося його майже двомісячне паломництво по Україні і Волзі, зустрічі з простими людьми, які залишили глибокий слід в його поетичній пам'яті. Спустившись Дніпром до Кременчука і відвідавши могилу Шевченка в Каневі, він їде в Полтаву, а звідти в

навколишні села з тим, щоб «природу і людей зблизька побачити»<sup>11</sup>. Ці враження відбилися — на це поет вказує в щоденнику — в «Часослові», зокрема у вірші «В селі стоїть остання хата...», де маємо характерне для Рільке сприйняття українського пейзажу «під знаком вічності», на тлі безмежності часу і простору. Перебуванням у Полтаві нав'язні також дві його поезії із «Книги картин»: балада «Карл XII їде по Україні», пройнята фольклорними мотивами, і вірш «Буря», сповнена бурхливої експресії лірична варіація на тему байронівської поеми «Мазепа». Трохи згодом, у липні 1900 року, він провів кілька днів у невеликому селі під Ярославлем, а потім ще гостював у російського народного поета С. Дрожжина в селі Завидово біля Твері. Наприкінці серпня того ж року він «з тяжким серцем» залишив Росію, цього разу, всупереч його сподіванням, уже назавжди.

До цього необхідно додати, що Рільке не обмежувався безпосередніми враженнями від України, — він цікавився її історією, фольклором, а також певною мірою й літературою. Досить ґрунтовно вивчав він історію України, причому, як про це свідчать нотатки його студій (Studienhefte), найбільше його вабила історія Київської Русі. На все життя стала для Рільке одним з найулюбленіших поетичних творів перлина давньоруської літератури — «Слово о полку Ігоревім». У 1902—1904 роках він переклав його на німецьку мову, і цей переклад за глибиною проникнення в оригінал і тонкістю його відтворення залишається й на сьогодні одним із найкращих в німецькомовних країнах. «Слово...» Рільке переклав у тому ж ключі, в якому його перекладали українські чи російські поети ХХ ст., тобто сучасною німецькою мовою, не вдаючись до її архаїзації. А Боян, легендарний давньоруський співець, про якого йдеться у «Слові», став для нього символом справжнього поета, «поета вічності». І цікаво вказати, що образ Бояна, як це видно із запису Рільке в щоденнику, асоціювався у нього з кобзарями, яких він зустрічав під час мандрівки по Україні, — це «сивий сліпець», який «співає про неозору минувшину, вдаряючи по небагатьох віщих струнах», а «йогс брови вигинаються арками над незрячими очима», які, однак, прозрівають те, чого не бачать зрячі, — вічність і безмежність життя.<sup>12</sup> Слід сказати, в цьому асоціюванні Бояна з кобзарями нема нічого несподіваного: «Слово...» було сприйняте Рільке в нерозривному зв'язку з українським фольклором, для нього це були внутрішньо єдині поетичні реальності.

А фольклорові, українському і російському, він надавав значення цілком виняткового в пізнанні Русі. Він вважав фольклор тим вікном,



через яке можна заглянути в глибини народної душі, заглиблення в фольклор означало для нього проникнення в стихію її «органічного світовідчуття». І тому такі численні в його архівах виписки з фольклорних збірників, з наукових праць про слов'янську міфологію, про російський і український фольклор, а в його підході до російської і української поезії основним критерієм була близькість того чи іншого поета до фольклору, до вираженого в ньому народного світовідчування. Звідси, до речі, його повна байдужість до сучасників, російських символістів, холодно-шанобливе ставлення до Тютчева та Фета і великий інтерес до російських народних поетів від Кольцова до Дрожжіна, а також до творчості Шевченка.

Зародження зацікавленості Шевченком відноситься до часу, коли Рільке, готуючись до другої подорожі по Русі, знайомився з літературою про Україну. Зокрема, тоді він зробив виписки із історії літератури, писаної французькою мовою, про Шевченка, які збереглися в його архіві<sup>13</sup>. Як зазначалося, під час подорожі по Україні він відвідав разом з Лу Андреас-Саломе могилу Шевченка в Каневі. Лу зафіксувала у своєму щоденнику, що вони дивилися в Третьяковській галереї портрет Шевченка роботи Крамського. Як свідчить ще один її запис, знайомилися вони також із живописними творами самого Шевченка: «Шевченко Т.Г., автопортрет і малюнок сепією, присвячені його друзі, також кріпакові, з яким він заприятелював в Оренбурзі, куди був зісланий у солдати за малоросійську пропаганду свободи». Отже, Рільке був обізнаний з візуальним образом Шевченка. Перед від'їздом до Німеччини він придбав у Петербурзі видання «Кобзаря» в російських перекладах /видання І. Білоусова/; ця книжка, на титульній сторінці якої рукою поета позначено: St. Peterburg, am 13. August 1900, зберігалася в його бібліотеці до кінця життя.

Не входячи ґрунтовно в це питання /воно потребує окремої розвідки/, зазначу пунктирно, що відгомін Шевченкового «Кобзаря» присутній у творчості Рільке: в прозових «Розповідях про благого Бога», в поетичних збірках «Часослов» і «Книга образів». У названій прозовій збірці це передусім оповідання «Пісня про правду», де введено образ сліпого співця, кобзаря Остапа, в якому втілена могутня сила слова, якою він піднімає люд на повстання. Вплив Шевченка відчутний в пейзажі України, змальованому в «Пісні про правду». Його атрибутивними компонентами, що організують картину, виступають, як і в Шевченка, неозорий степ і високі могили: «...вдень можна було побачити постаті, які з'являлися на гребені

могил, що в чеканні височать серед плоскої даліни. Ці могили, поховання воїнів минулих часів, піднімаються по всьому степу, немов застиглий уві сні прибії”.

Цей же пейзаж спливає у вірші “Година край дня...”, яким завершується «Книга життя чернечого», перша частина “Часослова”, де поет звертається до своєї душі, охопленої ностальгійним смутком:

Sei Heide und, Heide, sei weit.  
Habe alte, alte Kurgane,  
Wachsend und kaum erkannt  
Wenn es Mond wird ber das plane  
Langvergangene Land.<sup>14</sup>

І тут в нічній тиші з’являється Старий, як з’явився в “Пісні про правду” сліпий кобзар, якого слухач розповідей, хлопчик-каліка Евальд, приймає за Бога, з чим оповідач згоджується. Цю ж конотацію маємо і в даному вірші:

Sei Heide, sei Heide, sei Heide,  
dann komt vielleicht auch der Alte,  
den ich kaum von der Nacht unterscheide,  
und bringt seine riesige Blindheit  
in mein ho iwrchende Haus herein<sup>15</sup>

Відгомін Шевченка, але в іншому контексті, знаходимо і в першому томі «Нових поезій» /1907/. Це вірш «Смерть поета», навіяний Рільке посмертною маскою Шевченка. Його зміст пов’язаний з медитаціями Рільке про «справжнього поета» і про його сутність, котру він схильний вбачати передусім в органічній єдності зі світом і людьми. Висловлюючи цю ідею, атрибутивну для його поетичного світогляду, Рільке звертається і до реалій українського ландшафту, до краєвиду, що відкривається з Чернечої гори:

Ті люди, що живим поета знали,  
Не відали, яким єдиним він  
Зі світом був, його лицем ставали  
Ці води, гори, ниви цих долин

/Переклад М.Бажана/

Слід тут вказати й на те, що великий інтерес у Рільке викликав також Гоголь, причому найбільше його вабили українські повісті великого письменника, в яких напрочуд поетично змальовано народне життя, народний побут і психологія. Цінував він «Тараса Бульбу», цю героїчну епопею української минувшини; сліди її читання помітні в тій же «Пісні про правду», де кобзар Остап, співаючи селянам про славні діяння козацьких ватажків, поряд з іменем Остряниці та Наливайка згадує ім'я Бульби («Слава Бульби, Остряниці та Наливайка здавалася непорушна, а відданість козаків – віковична»), а в іншому місці – ще й Кирдяги та Кукубенка, які теж є персонажами гоголівської повісті. Також цікавила Рільке особистість Гоголя, і в листі до Горького він характеризував його як «глибоко руську людину»<sup>16</sup>.

Отже, Рільке був досить широко обізнаний і з науковою, і з художньою літературою про Україну, але особливо вагомими й продуктивними для його творчості були безпосередні зустрічі з нею, її природою і народом, її древньою столицею Кисвом. Передусім ці враження, злившись в один потік із враженнями від подорожі по Росії, спричинилися до перелому в його духовному житті й творчій еволюції. До речі, дослідники на рідкість однастайні в думці, що саме мандрями по Русі завершилися «літа науки» Рільке й відкрилася пора його творчої зрілості, що «справжній Рільке» починається «Часословом» і «Книгою образів», в яких знайшло перше поетичне вираження його нове світовідчуття, винесене з мандрів по Україні й Росії.

Ранній Рільке був неоромантиком, який багато в чому повторював мотиви, настрої, форми романтизму початку XIX ст., особливо поезії гейдельбержців і «Книги пісень» Гейне. Домінуючі мотиви його перших збірок — природа, мрія і кохання, причому в ліричній інтерпретації поета вони постають як затишні пристановища душі, що їй нестерпні банальність і ницість навколишньої дійсності. У природі молодий поет ще шукає мальовничості, проїнятої елеґійним настроєм, природа його ранніх збірок — це квіти, верби, печальне згасання вечорів, дівоча голівка біля вікна, відкритого в сад, таємниче місячне сяйво, а її відчування ще надто традиційне й неглибоке — у порівнянні з його ж поезією 1900-х років. Це ще не «праландшафт», не «живий космос», тут ще нема занурення в її бездонні глибини, нема могутньої експресії, яка породжує враження повного злиття ліричного «я» зі стихіями природи і життя.

Важливо зафіксувати, що саме мандри по Україні, а далі по Волзі і були тим інтенсивним поштовхом, який пробудив у Рільке цілком

нове сприймання природи. Як нотував поет у щоденнику, тут уперше природа постала перед ним в усій своїй величі й безмежності, ніби звільнена з-під маскуючого покрову цивілізації, – природа в її стихійній первозданності. Серед українських і приволзьких степів його охопило відчуття зустрічі віч-на-віч із глибинними джерелами буття, з могутнім потоком стихійних творчих сил природи — вічного «становлення, буття і нового становлення». Ця природа, записав він у щоденнику, «вчить осягати безмежність. Те, що я бачив раніше, було лише образом краю, і ріки, і світу. Тепер же вони постали самі, в їхній сутності. Мені здається, ніби я став свідком творення світу. Якщо ж спробувати кількома словами виразити всю суть, то слід сказати: бачу речі очима Бога-Творця»<sup>17</sup>.

Ніби побачена «очима Бога-Творця», природа України й Поволжя стає для Рільке «праландшафтом» в усій його безмежності, вічності й первозданності. Віднині, як слушно зазначив польський літературознавець А. Рогальський, на кожний ландшафт і кожну землю він буде дивитися крізь призму цих вражень<sup>19</sup>. Водночас, його поетичному сприйманню української й російської природи, як засвідчують «Часослов» і «Книга образів», притаманна інтенсивна динамічність: ця природа була для нього не застиглими величними картинами, а немовби матеріалізоване пластичне втілення вічного руху, вічного становлення світу.

Та чи не найважливіше вказати на те, що українські й приволзькі рівнини пробудили у Рільке інтенсивне відчуття глибинного зв'язку із землею, з матеріально-почуттєвим світом, ту його уславлену «жадобу реального», яка посилюватиметься з кожною збіркою і, пройшовши школу нового французького мистецтва, школу Родена і Сезанна, завершене вираження знайде в «Нових поезіях» (1907—1908) з їхньою одухотвореною предметністю образів, з їхньою витонченою й динамічною пластичністю. Однак то ще майбутнє, а поки що Рільке, фіксуючи появу цього нового світовідчуття, цієї «жадоби реального», під час подорожі заносить у щоденник вірш із такими знаменними рядками:

...van allen ändern will ich abseits gehn  
 mein Leben will ich bauen Stein für Stein  
 nicht aus den Trummein fürstlicher Fassaden,  
 aus Quadern, welche noch in Wasser baden,  
 aus Bergen, welche noch in Wiesen stehn<sup>19</sup>.

Вірш звучить, як декларація зречення романтичних наслідувань і ремінісценцій, як запевнення у відданості предметно-чуттєвій реальності, яка віднині й має стати основним «будівельним матеріалом» поетичного світу Рільке. Це нове розуміння завдань і цілей поезії, що складалося у нього під час мандрів по «праландшафтах» України й Росії, поет сформулював також і прозою: «Я кажу: так, все те, що зримо, повинне стати поезією! О, як я зрадив, коли дійшов цього висновку! І все-таки я ще не можу остаточно повірити, що раніше помилявся — хоча...»<sup>20</sup>

Рільке відходить від неоромантизму і символізму, які перепліталися в його ранній творчості (явище, характерне також для Георге, Гофманстала й загалом німецькомовної поезії того періоду); в його зрілій творчості образи предметно-чуттєвого світу — не уособлення душевних станів, не символи надприродної реальності, а безпосередній предмет і мета поезії; в розкритті «забутої сутності» речей, їхнього «прихованого життя» тепер він бачить зміст і цінність поезії. Поезія Рільке стає вираженням злиття природи й душі як єдиного потоку буття — зовнішній світ стає внутрішнім і внутрішній зовнішнім. Суть поета в нерозривному зв'язку зі світом і речами, такому повному, що здається він взаємопроникненням, — проголошує Рільке у цитованому вірші «Смерть поета» із «Нових поезій».

Як уже було сказано, в природі України і Поволжя Рільке відчув дихання «живого космосу», і вона стала для нього «праландшафтом», грандіозним символом становлення світу. На тлі цієї природи і в органічному зв'язку з нею сприйняв він «Русь», народ України й Росії, його внутрішню, духовну сутність. Це його сприйняття знайшло яскраве вираження в уже згадуваній «Пісні про правду»: «Ті могили — погребіння минулих часів — розкидані по всьому степу, немов застигли, заворожені хвилі, — пише Рільке. — В цій країні, де могили ніби гори, люди немов безодня. Темні загадкові глибини несуть у собі цей мовчазний та зажурений народ, і його слова тільки слабкі та хисткі мости до його дійсного буття. Іноді піднімаються чорні птахи над могилами. Іноді вриваються несамовиті пісні і щезають в присмеркових глибинах цих людей, тоді як птахи зникають у небі. А навкруги все здається безмежним. Навіть хати не можуть захистити від безмежності: їхні віконця переповнені нею». На цьому малюнку, сповненому незвичайної ліричної експресії, лежить певний наліт екзотичності, але набагато важливіше тут інше, — характерне для Рільке прагнення проникнути в душу «народу степів» через природу, «праландшафт». І в ньому, зрештою, він знаходить ту ж «неза-

вершеність творіння», те ж становлення, ту ж невичерпність, що і в природі.

Наведений уривок характерний ще в одному відношенні. Його поетичний лад засновується на паралелізмі образів птахів і пісень, безмежності степових просторів і бездонності душевних глибин «людей степів», і цей паралелізм ненав'язливо і водночас експресивно передає єдиний ритм життя природи і людей, їх злитність. А це вже не що інше, як поетичне вираження чи не найціннішого відкриття, винесеного Рільке з мандрів по Росії й Україні, — відкриття того, що тут люди зберегли близькість до природи, здатність розуміти її і жити з нею одним життям. Для просвіщенної Європи, — каже поет в «Розповідях про благого Бога», — речі — тільки камені, іноді коштовні, але їхня душа для неї мертва, а на Русі «вони стають хлібом, яким живе народ». У просвіщенній Європі — «зречевлення душ», яке катастрофічно посилюється, а Русь була сприйнята поетом, як її антитеза, як світ із «живою душею», з одухотворено-пантеїстичним перечуванням речей і буття. Одне слово, як світ, в котрому людина ще не зазнала руйнівної дії процесів відчуження, цього неминучого породження високорозвиненої капіталістичної цивілізації. Чи не в цьому й полягає головна причина того, що Рільке пройнявся справді безмежною симпатією до Росії й України, до народного світовідчуття, котре прийняв як «основу свого сприймання й переживання світу».

Як відомо, відчуження — це спотворення зв'язків між людиною і предметом її праці, матеріальним виробництвом, що тягне за собою спотворення всіх її життєвих зв'язків і проявів. Розкриваючи суть відчуження, Маркс писав, що в капіталістичному світі людина стає в один і той же час *предметною* для себе і водночас чужою для самої себе..., що її прояви життя стають її відчуженням від життя, її прилучення до дійсності — виключенням її з дійсності, *чужої* для неї<sup>21</sup>.

Основну причину «неприродності життя» Рільке вбачав у тому, що сучасна людина втратила органічні зв'язки зі світом і людьми, відчуття нескінченності буття і свого злиття з ним, здатність розуміти речі, їх «приховане життя». Особливе місце в світосприйманні й естетиці Рільке відведено речам: речі були для нього не власністю, не утилітарними цінностями, в його поетичній філософії вони — згустки «живого космосу», які живуть одним життям з людиною, виступаючи ніби її продовженням, матеріалізованим вираженням її сутності. А сучасна цивілізація, вважав поет, перетворила світ речей у власність, встановила «тиранію над речами», яка руйнує природні зв'язки людини зі світом і породжує, зрештою, «видимість життя», — бо

«тиранія над речами» мститися тим, що людина сама «зречевнюється»: вона не відчуває більше себе частинкою «живого космосу», не знаходить у ньому й через нього відчуття «братерського зв'язку» з людьми і речами. «Тиранія над речами», руйнуючи природні зв'язки людини, прирікає її на трагічний розлад зі світом і людьми, на змертвіння душі.

Слід сказати, не тільки Рільке, але й інші визначні європейські поети, його сучасники, болісно відчували дію процесів відчуження і навколишню дійсність сприймали, як торжество «мертвої матерії», де людина зречевлена, зведена до «функціонуючої одиниці» виробничого процесу або «гвинтика» бюрократичної машини. Як реакція на цю дегуманізовану дійсність, європейську поезію охоплює «жадоба первозданного», що сприймалося як синонім «людського», як засіб протидії грубому натискові «механічної цивілізації». Так, Г. Аполлінер мріяв про відродження «античного реалізму» з його могутнім, повнокровним сприйманням і переживанням буття. Г. Тракль і загалом ліві експресіоністи волали до глибинних духовних і моральних потенцій людини, спроможних, як їм здавалося, перетворити її в самодостатню духовну силу, котра «сама кує свою долю». В. Ейтс звертався до світу давньої Ірландії, її міфів і саг, світу, в якому людина зливалася з вільними стихіями природи. Щодо Рільке, то він «свій світ», свою опору неприйняття механічної цивілізації знаходить в Русі, передусім у стихії народного життя й світо-відчування.

Вирішальна причина його справді безмежної симпатії до Русі й полягає саме в тому, що в ній він побачив особливу реальність, не — підвладну буржуазній цивілізації з її відчуженням людини і механізацією життя. Тут, вважав поет, немає «тиранії над речами», тут він відчуває, як встановлюється у нього «дружній зв'язок із речами, що веде вглибину, до великої простоти й чудової безпосередності»<sup>22</sup>. Саме Русь, як не раз він заявляв у своїх сповідях, повернула йому відчуття «братерської єдності зі світом і людьми», і за це він був їй вдячний протягом усього життя. Більше того, ця Русь, суб'єктивно сприйнята й витлумачена, стала для нього й надією на «оновлення світу», своєрідною проекцією в майбутнє, яка однак і самим поетом уявлялася неясно, ніби в містичному осяянні. «Русь була для мене реальністю, — писав він в одному з листів, — і водночас глибоким повсякденним усвідомленням того, що реальність — це щось таке, що, спершу дуже віддалене, повільно приходить лише до тих, хто має терпіння. Русь — країна, де люди замкнуті в собі, кожен носить у собі

цілий світ, кожен сповнений таємничості, як гора, кожен глибокий у своєму смиренні, без страху себе ним принизити, і тому кожен покірливий. Люди сповнені безмежності, незавершеності і надії: ті, що перебувають у становленні»<sup>23</sup>.

Те нове, «органічне», світовідчуття, яке поет вважав дарунком Русі, своє перше й найпотужніше вираження знайшло в його укладеній збірці «Часослов». Нагадаймо, що могутнім стимулом до створення цього збірника послугували Рільке київські враження. Чим же так вразила поета столиця України, що ж це були за враження, які вилилися в неповторну філософсько-ліричну симфонію «Часослова»?

Це старовинні церкви й собори, пам'ятники давньої й самотньої культури, сприйняті поетом в особливому контексті як матеріалізовані втілення одвічної «сутності Русі»; велична Лавра, її келії й печери, де жили анахорети, «охоплені священним безумством»; натовпи прочан, в які він кидався, як кидаються в таємничий вабливий потік і, охоплений незнаним досі відчуттям приєднання до «великого цілого», духовного злиття з ним, відвідував старовинні храми. А потім усе це вписалося у враження від мандрів по Україні та Волзі, вписалося в «праландшафт», посилюючи ілюзію зустрічі з «одвічною Руссю», з її особливою людською сутністю.

Насправді ж це була стара, патріархально-християнська Русь, яка безповоротно відходила в минуле, проте вона ще реально існувала на рубежі ХХ ст., ніби концентруючись у Києві, в його «святих місцях». Вона була сприйнята й пережита поетом глибоко суб'єктивно, в контексті його напружених філософсько-поетичних шукань, центральним пунктом яких було подолання відчуження людини й механічності життя. Очевидно, Київ саме тому викликав у Рільке такий яскравий поетичний спалах, що тут з особливою силою його охопило відчуття зустрічі з незнаним світом, який, на його погляд, високо піднісся над дріб'язковістю й суєтою життя «відчужених людей», світом, в якому злилися в дивовижну єдність душі тисяч і тисяч людей, що палають екстазом і тягнуться до «великого і серйозного у житті», – до того, що поет визначив поняттям «Бога», вкладаючи, однак, у це поняття зміст, що не має нічого спільного з Богом теологів і церковників; але про це трохи далі.

Хоч «Часослов», зокрема другий його цикл, «Книга прощ», і виріс на основі київських вражень, київські і загалом українські реалії зустрічаються в ньому рідко, до того ж здебільшого в «зашифрованому вигляді». Тобто поет уникає розгорнутого експлікованого



змалювання їх, навіть прямо – не називає, – він скоріше натякає на них, але у філософсько-ліричному контексті збірника ці натяки набувають неабиякої сугестивності. Роль реалій в «Часослові» зовсім не декоративна, – переведені в «площину душі» (яка напружено переживає вічну драму людського буття, породжену колізією між індивідуальною свідомістю й універсумом, що його вона екстатично й безуспішно прагне досягнути, «увібрати в себе»), ці реалії – собори, печери, натовпи прочан, рівнини, села і т.д. – виступають символічними сугестіями названої драми, і, приміром, степові рівнини починають виражати у Рільке і «праландшафт», «первозданність світу», і «початок великої самотності», а село, що серед них загубилося, стає «тільки переходом від однієї далини до іншої».

Певне уявлення про те, як із конкретних вражень від мандрів по Україні виростили поезії «Часослова» з його вселюдським змістом може дати вірш «В селі стоїть остання хата...»:

In diesem Dorfe steht das letzte Haus  
so einsam, wie das letzte Haus der Welt.  
Die Straße, die das kleine Dorf nicht hält,  
geht langsam weiter in der Nacht hinaus.  
Das kleine Dorf ist nur ein Übergang  
zwischen zwei Weiten, ahnungsvoll und bang,  
ein Weg an Häusern hin statt eines Stegs.  
Und die das Dorf verlassen, wandern lang,  
und viele sterben vielleicht unterwegs.<sup>24</sup>

Цей вірш теж позбавлений реалій, рис «місцевого колориту», теж переведений у план узагальненої філософсько-ліричної медитації, і лише із щоденника Рільке дізнаємося, що в ньому відбилося враження, пережите поетом одного літнього вечора десь на околиці Полтави. Це було закличне звучання далини й самотності, яке «залунало в мені одного разу в Полтаві, увечері, коли хатини були такі білі й самотні перед ніччю, що насувалася...»<sup>25</sup>. Наведеному віршеві, при всій «зашифрованості» реалій та «місцевого колориту», властива інша конкретність — конкретність переживання, настрою, і тому така відчутна в ньому лірична атмосфера українського пейзажу, його сконденсований «настрій».

У «Часослові» є поезії, в яких проглядають або й змальовуються кийвські реалії (наприклад, «Ти успадкував проминуші зелені сади...», «Чи знаєш, Боже, тих святих?» та інші), котрі важливі для нас і як

свідчення, сказати б, топографічної закріпленості основного духовного дійства другої частини «Часослова» за Києвом. Думається, сама назва другої частини «Книга прощ» не є нейтральною в цьому плані, це не паломництво загалом, а саме прощі до Києва, до його святих місць, тут є конотативний зв'язок із прочанами, в натовпі яких поет відвідував храми й печери Києво-Печерської лаври. Та, насамперед, «Часослов» є схвильоване, натхненне вираження нового, органічного світовідчуття, яке «відкрила» поетові Русь і яке він вважав її «дарунком». Звідси й поява в «Книзі прощ» своєрідного ліричного героя, голос якого влітається в екстатичний монолог, звернений до Бога, яким є вся збірка. Можна твердити, що древній Київ, суб'єктивно сприйнятий і пережитий, здавався Рільке відповідним локусом для розгортання грандіозної філософсько-ліричної драми людського буття, яка становить основний зміст «Часослова». Щоправда, ліричне дійство третьої частини, «Книги убозтва і смерті», переноситься в Париж, який виступає уособленням буржуазної цивілізації з її відчуженістю людини й дегуманізацією життя. Але і цей контрастний світ, зрештою, постає і як об'єкт переживання того ж ліричного героя, «київського ченця», носія органічного, не спотвореного відчуженням світовідчування.

Із сказаного ясно, яке велике значення для розуміння «Часослова» має з'ясування змісту, що його вкладав Рільке в поняття Бога. У науково-критичній літературі воно трактувалося по-різному, з ухилами чи то до теології, чи то до філософії. Окремі критики шукали певну релігійну доктрину і, зіставляючи її з церковними, приходили до висновку, що найближча вона до вчення гностиків<sup>26</sup>. У нас чути голоси про те, що Рільке було притаманне своєрідне «богошукання» чи «богобудівництво».

Думається, що всі ці тлумачення й аналогії лише відводять убік від справжнього змісту збірки, заводять у схоластичні нетрі, цілком чужі поетові. Коли проф. Г. Понгс, прагнучи з'ясувати «вихідні джерела» «Часослова», запитав у Рільке, яких містиків і філософів він читав, створюючи цю збірку, відповідь була категорична: «Ніяких містиків, так само як і філософів»<sup>27</sup>. До цього поет додав, що у нього немає нахилу «до систематизації», до абстрактно-філософського мислення. Варто тут нагадати й про те, що його релігійне виховання було суто формальне і до релігії та церкви він протягом усього життя ставився нейтрально, причому з роками таке ставлення посилювалося.

Ближчий до істини французький дослідник Р. Пітру, який твердить, що суто релігійні ідеї Рільке «ніколи не піднімалися вище школярського рівня» і його «темний бог» пов'язаний не з теологією, а з давньою

пантеїстичною традицією німецької філософії і поезії<sup>28</sup>. Справді, Бог із «Часослова» не має нічого спільного ні з іманентним Богом теологів і містиків, ні з трансцендентним Богом філософів-ідеалістів, а коли вже шукати його «родичів», то треба сказати, що найближчий він до пантеїстичного Бога Спінози, Гете, Гельдерліна і загалом пантеїстичної традиції в німецькій філософській ліриці. Найближчий до неї, але не збігається з нею.

Бог не вгорі, а внизу, не в небі, а в корінні,— цей мотив проходить у багатьох творах Рільке, починаючи з «Часослова» й закінчуючи «Дуїнськими елегіями». Це «темний бог», що затаївся «в глибині речей», «в корінні», власне, це та стихійна творча сила природи, яка породжує всю розмаїтість буття, він «ніби атом, що новою наукою сприймається як всесвіт у піщинці»,— пояснював Рільке в одному з листів 1923 року.<sup>29</sup> «Бог «Часослова» — не всемогутня зовнішня сила, а материнський хаос всього сутнього»<sup>30</sup>,— зауважувала Лу Андреас-Саломе, і до її голосу варто прислухатися, бо вона була не тільки супутницею мандрів поета по Україні й Росії, але й постійним повірником таємниць його духовного життя. А сам Рільке в «Часослові» дає таке узагальнене вираження «Бога»:

Du bist der Dinge tiefer Unbegriff,  
der seines Wesens letztes Wort verschweigt  
und sich den andern immer anders zeigt:  
dem Schiff als Küste und dem Land als Schiff<sup>31</sup>

Там же, де конкретизується ця абстрактна формула багатогранного ліричного переживання «Бога», Рільке нерідко приходиться до його прямого ототожнення з природою, з її життєтворними стихіями. Та й взагалі поняття «Бог» (Gott) і «життя» (Leben) були для Рільке взаємопроникні і взаємозамінні, про що яскраво свідчить хоча б такий випадок. Під час мандрів по Росії він записав у щоденник вірш, за змістом і стилем цілковито споріднений з «Часословом», і присвятив його Лу Андреас-Саломе. Вірш являє собою палкий схвильований монолог, з яким поет звертається до «сповненого таємничості життя»:

Geheimnisvolles Leben, du, gewoben  
aus mir und vielen unbekanntem Stoffen,  
geschien mir nur: mein Sinn ist allen offen  
und meine Stimme ist bereit zu loben<sup>32</sup>

Лу вірш дуже сподобався, і вона попросила Рільке включити його до «Часослова», що той і зробив, але, ідентифікації ради, скрізь слово «життя» (Leben) замінив словом «Бог» (Gott). Найцікавіше те, що ця операція не викликала ніяких мутацій в ідейно-художній структурі вірша, виявилася органічною. І це тому, що, за вдалим виразом німецької дослідниці Е. Кассіер-Сольміц, Бог «Часослова» «виріс із життя, що він має земне, а не небесне походження»<sup>33</sup>.

Із цією пантеїстичною природою «Бога» Рільке пов'язана чи не найважливіша особливість поезики «Часослова» — здебільшого образи й картини, в яких поет виражає «Бога», не перетворюються на абстраговані символи й алегорії, а залишаються й образами та картинами реальностей земного буття. І це тому, що «Бог» Рільке схожий, зрештою, на той «материнський хаос» античної натурфілософії, з якого породжується «космос», тобто «впорядкований світ», простір і час, світ форм і образів. «Життя» і «Бог» у Рільке поняття взаємопроникні і взаємозамінні, але при цьому, — що дуже важливо! — не «життя» символізує Бога, а Бог є своєрідною «універсальною метафорою», що виражає життєтворні стихії природи, внутрішню динамічну єдність світу.

Дослідники не раз вже констатували, що Бог «Часослова», складний і алогічний, не вкладається в жодну формулу, не вкладається тому, що це не філософська чи теологічна концепція, а поетично-інтуїтивне відчуття «абсолютного», «вічного становлення» світу й людини, їхньої внутрішньої динамічної єдності. «Символ абсолютного, до якого поет прагнув у своїх неспокійних шуканнях, цей Бог виривається з усіх дефініцій, — пише, наприклад, французький дослідник В. Гель... — Бог у Рільке — вічне становлення. Для того, щоб виразити цю ідею, чернець-поет (натяк на монологічну форму «Часослова». — Д. Н.) використовує курйозну формулу: Бог не є Бог-отець, він Бог-син, але не людини, а людей, наділених силою уяви і творчості, які прославляють і завершують творіння»<sup>34</sup>.

Лише тепер, з'ясувавши в загальних рисах справжній зміст «Бога» Рільке, можемо перейти до мотиву, що проходить крізь увесь «Часослов» та «Розповіді про благого Бога» і має принципове значення для висвітлення нашої теми — мотиву «близькості Русі до Бога». «Русь межує з Богом», — таке стисле формулювання дав йому сам поет у названій збірці оповідань, і ці його слова нерідко тлумачили (і тлумачать ще й тепер), як зізнання в тому, що в Росії він бачив країну релігійно-церковного благочестя, що росіяни (рівною мірою й українці) були для нього «народом-богоносієм». Насправді ж ці

слова стосуються не релігійно-церковного Бога, а шойно схарактеризованого «темного бога», який у творчості Рільке виступає передусім «універсальною метафорою» становлення світу й людини, їхньої внутрішньої динамічної єдності.

Це визнав Г. Марсель, чільний представник християнського екзистенціалізму в лекціях про Рільке, прочитаних на початку 1944 року в Парижі.<sup>35</sup> У цій опозиції поет був уже в час написання «Часослова», що засвідчує запис про Христа в щоденнику від 4 жовтня 1900 року, незабаром після повернення з Росії: «Він – той, хто поряд, хто заступає Бога. Він привчає підходити до Бога з людською міркою. Ми звикаємо лагіднішати у спілкуванні із Сином Божим, а потім потрапляємо в крижаний вітер з вершин вічності»<sup>36</sup>.

Судячи з усього, поета найбільше захопили в Києві не храми й реліквії самі по собі, як пам'ятки культури, а юрми прочан, їхнє перечування Бога, що було ним сприйняте як злиття з духовним, високим, універсальним. Чи не цим пояснюється те, що в коло його київських захоплень не увійшли Софія та інші старовинні храми, що ці захоплення сконцентрувалися на Лаврі та юрмах прочан, з якими він хотів би злитися:

Du Sott, ich möchte viele Pilger sein,  
um so, ein langer Zug, zu dir zu gehn  
und um ein grobes Stück von dir zu sein:  
du Garten mit den lebenden Alleen.  
Wenn ich so gehe, wie ich bin, allein,–  
wer merkt es denn? Wer *sieht* mich zu dir gehn?<sup>37</sup>

Пояснюючи під кінець життя в листі до Ільзи Яр свої «взаємини з Богом», Рільке писав: «Властивості відбираються у Бога, який вже не піддається вираженню, і знову переносяться на творіння, на любов і смерть; можливо, що вже почасти звершилося в «Часослові», це той Бог, що піднімається з животрепетних сердець, вкриває небо і спадає звідти дощем»<sup>38</sup>. Це «одвічний Бог», «поза яким не існує справжня спільнота», але й сам він поза нею не існує. Слід сказати, що й у київській Лаврі поет вловлював його присутність, його подих не в храмах і печерах, а в «спільноті» прочан, в їхніх «животрепетних серцях», звернених до Бога.

Цікавий в цьому плані вірш «Ти знаєш, Боже, тих святих?», в якому йдеться про печери київської Лаври й мощі святих, які «навіть у тісних монастирських келіях / відчували себе близько до суєтного світу / і

закопалися глибоко в землю». Таким шляхом вони прагнули наблизитися до Бога, але поет сумнівається, чи є то правдивий шлях. Вони «жили, як дім без вікон», без смерті, бо ніби померли давно, не розрізняючи світла й ночі, забувши свій вік і вигляд, їх ніби якась хвиля віднесла назад, в материнське лоно, і вони «сидять, ніби ембріони з великими головами й маленькими руками». Невипадково вірш починається питанням: «Ти знаєш, Боже, тих святих?», в якому вловлюється сумнів. І навіть те, що «тисячі прочан із міст і степу» прибувають поклонитися мощам святих, не стає для поета ствердною відповіддю. Завершується вірш каскадом запитань поета, звернених до Бога, з яких останнє, узагальнююче, звучить так:

Sind sie dir noch zu deinen Plänen gut?  
 Erhaltst du unvergängliche Gefäße,  
 die du, der allen Maben Ungemäße  
 einmal erfüllen willst mit deinen Blut?<sup>39</sup>

Із цих питань і особливо з останнього, напрошується висновок, що поки що поет не знаходить у цих святих присутності «одвічного Бога», який є невіддільним від життєтворчих сил, інкорпорованих у природі.

У контексті «Часослова» «пограниччя з Богом» означає насамперед те, що Русь — країна, яка теж перебуває у становленні, означає її близькість до «материнського хаосу», обіцяння інших, органічних форм людського буття. Сприйнята й пережита в такому плані, вона навіює Рільке чи не найоптимістичніший вірш у всій його поетичній спадщині. Цитую його в адекватному перекладі М. Бажана:

Все буде знов могутнє і велике, —  
 рівнинні землі, повноводні ріки,  
 великі дерева, малі тини,  
 і падоли просторі, де навіки  
 осядуть хлібороби й чабани.

І досить показово, що в цьому оновленому світі поет не залишає місця для церков, бо вони чужі стихії життя, вони — в'язниці для його «темного бога»: «І ніяких храмів, які судомно хапають Бога, що тікає від них, // а потім оплакують його, як ув'язнену поранену істоту». Вміщений в кінці другого циклу, вірш належить до поезій, в яких Рільке узагальнював враження від країни, що «межує з Богом», де, здавалося йому, він став віч-на-віч із глибинними життєтворчими силами. Саме

це й дало йому надію на «оновлення світу» і, завершуючи цей вірш, він пророкує майбутнє, коли, «не заграваючи більше з потойбічним і не виставляючи смерть напоказ», люди «будуть служити земному, мріючи про земне».

Отже, свого «Бога» Рільке знаходив не в храмах України і Росії, а в їхньому «праландшафті», в їхній близькості до «живого космосу», в їхніх лодях, «сповнених нескінченності, незавершеності і надії», лодях, що «перебувають у становленні». У «Часослові» й інших творах, навіяних мандрями поета по Росії і Україні, «Бог» і «праландшафт», якщо не ідентифікуються (тому що «Бог» у Рільке — складний комплекс змісту), то великою мірою зближуються. І вони стають тією силою, яка спроможна злити людину з речами й стихіями в один гармонійний і органічний світ. І, зрештою, ця сила, «Бог», мислиться поетом як така, що слугує єднанню людини зі світом і людьми, подоланню відчуження, на чому особливо наголошується в одному з його «автокоментарів»<sup>40</sup>.

У «Часослові» ці мотиви єдності людини зі світом дістали переважно музично-ліричне вираження, а згодом, у «Нових поезіях» — і об'єктивізоване, пластичне. «Часослов» сповнений витонченої музики, яка змушує згадати наймелодійніші вірші Верлена. Тут Рільке вдається до різних систем римування, створює, множачи рими, своєрідні музично-поетичні періоди, наповнює свої вірші звучними алітераціями й асонансами. Але якщо мелодійність Верлена нагадує сольну чи камерну музику, то «Часослов» — це, скоріше, симфонія зі складним філософсько-ліричним змістом і поліфонічною будовою. Могутні хвилі музики накочуються в ній одна за одною, несучи потік образів і асоціацій, активізуючи глибокий чуттєвий зміст слова.

Одне слово, мандри по Росії і Україні, знайомство з народним життям викликали глибинні зрушення у світогляді й творчості Рільке. Порівнюючи роль Італії і Русі у своєму духовному житті, він писав в одному з останніх листів: «Італію я знав і любив уже із семи років; завдяки промовистій розмаїтості і багатству форм, вона була, так би мовити, букварем для мого динамічного внутрішнього життя. Але вирішальна роль належить Русі: саме вона в 1899 і 1900 роках не тільки відкрила мені світ, ні з чим не зрівнянний, світ безмежних масштабів, але й завдяки своїй лодській сутності наділила мене почуттям братерського зв'язку з людьми»<sup>41</sup>. Поет був певен до кінця життя, що тоді, на порозі ХХ ст., відкрив нову й велику реальність, непідвладну буржуазній цивілізації з її відчуженням людини й дегуманізованістю життя, реальність, яка повернула йому втрачене відчуття органічного зв'язку зі світом і людьми.

Безперечно, в його сприйнятті України і Росії було немало суб'єктивно-однобічного, ілюзорного, а то й цілком хибного. Вище вже йшлося про ідеалізацію патріархально-селянського світу, у смиренні й покірливості якого він побачив лише наслідок його духовної органічності й самодостатності. Також його віра в особливу місію Русі аж ніяк не витікала з реалістичного розуміння її тодішнього стану. Дивовижно однобічний у підході до Русі, Рільке не хотів помічати буржуазних відносин, які вже на той час набули значного розвитку, або ж вважав їх чимось наносним, не пов'язаним з її глибинною «людською сутністю». Доречно тут згадати, що його драгував «новий», тобто буржуазний Київ, і, скаржачись на нього в листах до матері, він відрізняв його не тільки від «старого», «справжнього» Києва, але й від народного елемента — йому не хотілося бачити в ньому наносне породження «космополітичної цивілізації», вплив буржуазної Європи, несумісний з «руською сутністю»<sup>42</sup>. Одне слово, в Росії поетові хотілося бачити тільки повну антитезу європейській капіталістичній цивілізації, і звідси його затяте ігнорування буржуазних проявів і рис тогочасної російської і української дійсності. Ясна річ, це вело також до того, що й пролетарська Росія і пролетарська Україна, які визрівали для великої революції, пройшли повз його увагу, теж лишилися йому чужими й незрозумілими.

Суб'єктивна однобічність сприйняття поетом української дійсності, ілюзорність, а то й хибність багатьох уявлень про неї — річ цілком очевидна. Але ж не менш очевидно й те, що при всьому тому зустріч поета з Україною, почерпнуті на її землі враження, злившись у могутній потік із російськими враженнями, неабиякою мірою спричинилися до радикального зламу в його творчості, ввійшли, як він сам у цьому не раз сповідався, в основу його світовідчуття. Поезія Рільке — не ілюстрування метафізичних «прозрівань» та «істин», а конкретно-почуттєва образотворчість, яка вбирала й експресивно виражала розмаїття безпосереднього життя, його «стихійну» складність і суперечливість. І попри всю неповноту й однобічність його сприйняття України, найважливіше для нас те, що українські враження, українські елементи стали для Рільке складниками «великої реальності», не підвладної буржуазній цивілізації, опорою неприйняття й заперечення цієї цивілізації, надією, хоч і невиразною, на «оновлення світу» і водночас тим ґрунтом, на якому розпускалися паростки гуманістичних і реалістичних тенденцій його естетики й творчості.



Як відомо, саме Рільке серед поетів кінця ХІХ — початку ХХ ст. з найбільшою глибиною й експресією виразив трагедію людського існування у світі дегуманізованості й відчуження. Водночас, у жодного поета того часу не звучав такий пристрасний смуток за втраченою єдністю людини зі світом і людьми, за втраченою цільністю й органічністю світовідчуття. Більше того, поезія Рільке була не тільки вираженням трагедії відчуження, але й екстатичною спробою протидії цим процесам, породжуваній ними «неприродності життя». У його пізній творчості домінуючими стають мотиви життєствердження, глибокого взаємопроникнення людини і світу, їхнього органічного злиття. Тепер «йому здавалося, що в душах людей мають зникнути межі між людиною і речами, що всі аспекти людського буття, зокрема любов і смерть, втрачають свою полярність і включаються в якийсь єдиний «внутрішній простір світу» (Weltinnenraum)<sup>43</sup>. Яскраво виражено цей мотив у вірші «До всіх чуттів шепочуть тихо речі...» з такими його «кульмінаційними» рядками:

До всіх чуттів шепочуть тихо речі:  
“про нас згадай”, – мов молять про рятунок  
і день, що скнів в байдужій порожнечі,  
розкривши, віддасть себе в дарунок.

Хто зміряє набуток наш? Хто нас  
від днів минулих може відірвати?  
Для того нам себе даровано пізнати,  
щоб інших відкривать водночас.

Усі світи один єднеє простір:  
мене й зірки. Птах лине й крізь мене,  
і он те дерево шумливе і пружне  
там — і в мені свої колише брості.

*(Переклад мій.—Д. Н.)*

Та не буде перебільшенням сказати, що «внутрішній простір світу» пізнього Рільке — це, зрештою, не що інше, як трансформація, піднесення до філософсько-поетичної концепції того живого й інтенсивного відчуття єдності зі світом і людьми, яке вперше охопило поета під час мандрів по Росії та Україні, і перше, ще стихійне вираження, знайшло в «Часослові» і «Книзі картин». Отже, ця провідна

філософсько-поетична концепція пізнього Рільке теж певною мірою була «дарунком Русі», який допомагав поетові протистояти натискові антигуманістичних сил епохи імперіалізму.

### ПРИМІТКИ

\* Про рильківські переклади В. Стуса див.: "Всесвіт", 1991/1.

<sup>1</sup> R.-H. Heygrodt, Die Lyric Reiner-Maria Rilke. Versuch einer Entwicklungsgeschichte. Freiburg, 1921, 84.

<sup>2</sup> R.-M. Rilke, Briefe aus Musot 1921-1926. Leipzig; 1940, стор. 37.

<sup>3</sup> Lou Andreas-Salome. Reiner-Maria Rilke. Leipzig, 1928, стор. 21 4 p.

<sup>4</sup> R.-M. Rilke, Briefe auf Musot, стор. 363.

<sup>5</sup> J.F. Angelot, Reiner -Maria Rilke. L'evolution spirituelle du poete. Paris, 1939, стор. 120.

<sup>6</sup> R.-M. Rilke, Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit 1899 bis 1902, Leipzig, 1931, стор. 13.

<sup>7</sup> S. Brutzer, Rilkes russisches Reisen. Königsberg, 1934, стор. 4.

<sup>8</sup> R.-M. Rilke, Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit, стор. 23.

<sup>9</sup> S. Brutzer, Rilkes russisches Reisen, стор. 6.

<sup>10</sup> A. Rogalski. Rilke i Rosja // Zycie i myśl, 1 1950, № 11-12, стор. 38.

<sup>11</sup> R. M. Rilke, Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit, стор. 267.

<sup>12</sup> R. M. Rilke, Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit, стор. 394 – 395.

<sup>13</sup> С. Бруцер, яка працювала в архіві Рільке, говорить, що їй не вдалося з'ясувати хто автор цієї книжки. Див. S. Brutzer, назв. праця, с. 69.

<sup>14</sup> "Будь степом і степом будь широким. // Зі старими, старими могилами, // високими і ледь впізнаваними, // коли місячно над рівнинним // давноминулим краєм".

<sup>15</sup> "Будь степом, будь степом, будь степом, // тоді напевне з'явиться і старий, // якого я ледве відрізняю від ночі, // і принесе свою велетенську незримість // в мій нашорошений дім".

<sup>16</sup> Цит. з кн.: S. Brutzer, Rilkes russisches Reisen, стор. 44.

<sup>17</sup> R. M. Rilke, Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit, стор. 265 –266.

<sup>18</sup> Rogalski A. Rilke i Rosja // Zycie i myśl, 1 1950, № 11-12, стор. 38.

<sup>19</sup> "...хочу пройти мимо всього іншого, хочу будувати своє життя камінь за каменем не з руйн князівських замків – з каменів, що купаються ще у воді, з гір, що височать у лузі".

<sup>20</sup> R.-M. Rilke, Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit, стор. 266.

<sup>21</sup> К. Маркс, Ф. Енгельс Из ранних произведений. М., Госполитиздат, 1956, стор. 591.

<sup>22</sup> R. M. Rilke, Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit, стор. 16.

<sup>23</sup> R. M. Rilke, Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit, стор. 419.

<sup>24</sup> «У цьому селі стоїть остання хата, така самотня, мов вона – остання хата світу. Дорога, яку маленькому селу не спинити, йде повільно далі в ніч. Маленьке село — це тільки перехід від однієї далнини до іншої, сповнений передчуття й боязні шлях, яким так легко піти. А ті, що покинули село, довго бредуть і, можливо, багато з них померли в дорозі».

<sup>25</sup> R.-M. Rilke, Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit, стор. 267. Далі Рільке говорить, що таке саме враження він ще раз пережив у Саратові, на березі Волги.

<sup>26</sup> Наприклад, див.: М. Jastrun, *Życie, poezja i śmierć Reintera-Marii Rilkego*. – «Poezja i rzeczywistość». Warszawa, 1965, стор. 84–85.

<sup>27</sup> Анкета 1921 р. Див.: R. - M. Rilke, *Briefe aus Musot*, стор. 322.

<sup>28</sup> R. Pitrou, *Reiner-Maria Rilke. Les themes principaux de son oeuvre*. Paris, 1938, стор. 62–63, 73.

<sup>29</sup> *Briefe aus Musot*, стор. 195–196.

<sup>30</sup> Lou Andreas-Salome, *Reiner Maria Rilke*, стор. 20.

<sup>31</sup> «Ти речей глибинна сукупність, яка замовчує останнє слово про свою сутність і перед іншими завжди постає інакше: кораблеві як берег і суші як корабель» (ил.).

<sup>32</sup> «Сповнене тасмничості життя, ти, зіткане із мене і невідомих речей, явись скоріше: моя душа всьому відкрита і мої уста готові славити тебе». Цит. за кн.: E. Kassirer-Solmitz, *Das Stundenbuch...*, Heidelberg, 1962, стор. 18.

<sup>33</sup> E. Kassirer-Solmitz, *Das Stundenbuch...*, стор. 18.

<sup>34</sup> Victor Hell, *Reiner-Maria Rilke. Existence humaine et poesie orfique*. Paris, 1965, стор. 34–35.

<sup>35</sup> Marcel G. *Homo viator. Prolégomènes á une metaphysique de l'esperance*. – Paris, 1944.

<sup>36</sup> R.-M. Rilke, *Briefe und Tagebücher aus der Frühzeit* стор.377.

<sup>37</sup> «Боже, я хотів би бути юрмою прочан, // щоб так, довгою процесією, йти до Тебе, // і щоб бути великою часткою // того, хто є сад, в алях якого буває життя // Та коли я піду до Тебе сам – один // то хто це помітить? Хто побачить мене одного, як іду до Тебе?»

<sup>38</sup> Rilke R. M. *Briefe aus Musot*, S. 195.

<sup>39</sup> «Чи відповідні вони Твоїм намірам? // І чи є вони неминушими оболонками, // в які Ти, всім мірам безмірній, // одного разу захочеш влити свою кров?»

<sup>40</sup> R.- M. Rilke, *Briefe aus Musot*, стор. 195 –196.

<sup>41</sup> R.- M. Rilke, *Briefe aus Musot*, стор. 370.

<sup>42</sup> S. Brutzer, *Rilkes russisches Reisen*, стор. 5–6.

<sup>43</sup> История немецкой литературы. Т. 4. – М., «Наука», 1968, стор. 381.

Александр фон ПЛАТО

## СВІДКИ ЕПОХИ ТА ГІЛЬДІЯ ІСТОРИКІВ

Пам'ять, комунікативна передача переказів минувшини та колективна пам'ять в якісній історичній науці – проблемний нарис<sup>1</sup>

### Вступ: проста історія

Двадцять років тому я брав інтерв'ю в пана Кроненберга. Він народився в 1900 році, походив із сім'ї робітників, ще 1918 року був мобілізований до військово-морського флоту, як стверджує – брав участь в радянській революції у Вільгельмсгафені, в Каппівському путчі, був комуністом за часів Веймарської республіки та учасником руху Опору в період Третього рейху. Його представили мені як «автентичного свідка Листопадової революції» – в одній із шкіл, де він саме знайомив учнів старших класів із подіями Листопадової революції наприкінці Першої світової війни. Як свідок епохи у сімдесятих роках Кроненберг набув великої популярності спочатку на Заході, де боровся за визнання його учасником руху Опору в шістдесятих роках, а потім і на Сході, де вважався свідком епохи, а саме – Листопадової революції та руху Опору.

Мені знадобилися два інтерв'ю, аби з'ясувати, що дуже великі сумніви викликає твердження про те, що він, нібито, пережив Листопадovu революцію та був активним учасником руху Опору. Я пройшов слідами його реальної історії та історії, яку він розповідає про себе. Мені, як досліднику біографій, обидві вони здалися цікавими та гідними інтерпретації з позицій історіографії, однак я повинен був також з'ясувати, чи не вдався він у своїй історії до «неправди», та спитати себе, чому він розповідав свою історію інакше, ніж це постає з інших джерел, зокрема, з його власних листів. Але як «постачальник-дописувач» меморіальних закладів я мучився сумнівами: хіба має для екскурсій в музеях чи для шкільних учителів таке вже й важливе значення той факт, чи пан Кроненберг сам пережив те, про що розповідає? Хіба не була для педагогів важливішою та обставина, що він мав «кваліфікацію професійного свідка епохи» та міг у навчальних закладах, меморіалах і кабінетах традицій за 20 хвилин наповнити аурую автентичності, зобразити переконливо й так, щоб це викликало

емоційне співпереживання, те, що мало бути викладено школярам на уроці чи екскурсантам під час екскурсії?

Історія пана Кроненберга містить чимало елементів, які стосуються теми «Свідки епохи як природні вороги гільдії істориків»<sup>2</sup>. На перший погляд йдеться лише про питання правдоподібності, навіть про правдоподібність свідків епохи, що можуть по-різному бути означеними для завдань науки, меморіалів чи шкіл. Але вже ті проблеми, що постають, так би мовити, із постаттю самого пана Кроненберга, відзначаються глибшою комплексністю.

Історії, які він розповідає, вигадані чи ні, висловлюють дещо й про їх автора, про соціально-політичну ситуацію у 70-х і 80-х роках ХХ століття, але, насамперед, усе ж таки – про самого оповідача. А відтак вони вимагають історичної інтерпретації, а саме – через науковців, які самі зв'язані з колами сучасників, поколіннями, політично-світоглядними орієнтаціями тощо<sup>3</sup>.

Хоча б і тому, що пан Кроненберг уже помер, та й музеїв щодо Каппівського пучку, а також соціально-політичних подій у 70-х і 80-х роках більше не існує, наприклад, у школах та університетах, де він охоче й часто виступав – ні на Заході, ні, насамперед, на Сході Німеччини, де після 1989 року водночас із НДР зникли й практично всі відповідні «кабінети традицій».

Німеччина – характерний приклад того, що таким постатям як Кроненберг йдеться не тільки про питання правдоподібності. На перший план висувається значення суб'єктивних спогадів та суб'єктивних джерел узагалі, конструювання власних біографій в рамках сучасності, яка має певні проблеми стосовно минулого, значення минулого досвіду, набутого за умов колишньої соціально-політичної обстановки, для обстановки нової, конфлікти як у суспільстві, так і між поколіннями, щодо ставлення до минулого, оцінки чи навіть присутності минушини в сьогоденні. Якби я замість пана Кроненберга обрав людину, яка вижила в Освенцімі, відразу б з'явилися інші симпатії та ідентифікації, застороги та складності стосовно поводження із правдоподібністю проблемних спогадів, а якби я обрав людину, депортовану на примусові роботи в таборах, актуальність дебатів про відшкодування для таких людей відразу б набула ефективності; якщо б я зупинив свій вибір на вигнанцеві та його давніх переконаннях і прагненнях, то в інтерпретацію влились би політичні ідентифікації іншого роду. Який дослідник, котрий вивчає сучасну історію, почав би заперечувати той факт, що всі ці ефективності чи «політичні коректності» зачарували б і його щодо

вибору теми, забезпечення слушності тезисів або стосовно інтерпретації в цілому. Занадто часто протягом останнього століття вносилися корективи в сучасну історію чи переписували її заново.

Що це означає для історичних наук та для роботи з меморіалами? І як впливають одне на одне наука, узята в історичному контексті, загал свідків епохи, суспільне оточення, педагогічні цілі та медіальна презентація? У спробі відповісти на ці питання я не торкнуся не тільки принципів щодо суб'єктивних джерел індивідуальної та колективної пам'яті, а й також стосунків між пам'яттю та відношенням до дійсності в інтерв'ю та техніки проведення інтерв'ю.

### Суперечка щодо суб'єктивних джерел

Суперечка навколо Кроненберга не є чимось новим. Хто працює із суб'єктивними свідченнями-спогадами й зокрема з результатами опитування свідків епохи, той ступає по хитких дошках і лавірує між Сціллою та Харібдою, між двома великими групами критиків: з одного боку перебувають ті, хто так само принципово не визнає як питання щодо значення суб'єктивності в історії, так і суб'єктивні джерела спогадів, а також обмежується такими сучасними тим подіям «традиційними» джерелами як адміністративні акти, а з іншого боку – ті, хто хоча й користується такими джерелами, проте тільки як тогочасними моментальними знімками тих подій, причому заперечується будь-яка доказовість стосовно зв'язку з минулою дійсністю.

### Сцілла чи традиціоналісти

Із часів історизму серед істориків точиться суперечка щодо значення для історіографії суб'єктивних джерел, зокрема щодо суб'єктивних свідчень-спогадів. Під суб'єктивними свідченнями-спогадами розуміють дуже різні джерела: з одного боку – всі матеріальні свідчення щодо власного життя та діяльності, такі як щоденники, фотоальбоми, приватні фото- чи кіноплівки, оповіді про видатні події (такі як війни, [політичні] злочини, перебування у в'язниці, втеча чи перебування в полоні), листи, шкільні твори, автобіографії й тому подібне, що з'явилися на різній часовій відстані від подій, але створені відповідними особами самостійно. Крім того, існують свідчення та оцінки третіх осіб, оповіді свідків епохи, письмові та усні свідчення свідків постфактум, які також відзначаються різною

наближеністю до подій, тенденцій або осіб, котрі досліджуються. А часто йдеться і про джерела, створені у формі діалогу вже після того періоду, що є предметом дослідження, такі, наприклад, як інтерв'ю на носіях відео- чи аудіоінформації.

Багато критичних пунктів, які застосовуються проти суб'єктивних джерел, могли б також бути застосовані проти інших джерел, зокрема проти адміністративних актів, які закладаються суб'єктами в державних або адміністративних установах із специфічними інтересами. Головними пунктами критики, до яких слід ставитися серйозно, насамперед щодо суб'єктивних джерел, були і є такі:

– що як суб'єктивні джерела передають лише спогади окремих осіб і не дають можливості для обґрунтованого узагальнення щодо опитуваних осіб;

– що виникли внаслідок суб'єктивних інтересів;

– що є здебільшого джерелами, як, наприклад, автобіографії, записані через тривалий час після описаних подій і нерідко з наміром забезпечення легітимації.

Ніщо не є настільки оманливим, як спогади чи пам'ять, на які накладалися нові події та досвід.

Усні джерела виникають, крім того, здебільшого в діалозі з іншими, що в переважній більшості є також такими, що оцінюються – і таким чином створюють свої власні джерела; вони щонайбільше дають певні свідчення про відповідну сучасність і точку зору учасників або про коди їхнього порозуміння, чи відмову від нього, чи ідентифікації.

Я хотів би точніше розглянути ці критичні пункти та обговорити, принаймні для прикладу, ті проблеми, що регулярно виникають у процесі спілкування із цими джерелами, та ті результати, що були досягнуті в цій суб'єктивній перспективі.

### *Непорозуміння ?*

Частина критичних пунктів, які є в розпорядженні всіх тих, хто займався питаннями «досвіду», чи значення «суб'єктивності», ґрунтуються на двох грубих непорозуміннях: одне з них полягає в тому, що в роботах із ментальної історії первинним завданням нібито є точні спогади про певні події та їх відображення, а згідно з іншим непорозумінням, науковці, котрі досліджують ментальну історію, нібито ставляться до джерел спогадів некритично, занадто ідентифіковано та в наївній упевненості в їхній правдоподібності. Ця частина критики не призведе до жодних результатів, якщо розглянути напрям

дослідження та цілі таких досліджень: часто в таких випадках саме і йдеться про «суб'єктивність» в історії, а для цього необхідні особливі джерела, котрі зможуть розповісти нам дещо про цю суб'єктивність. Той, хто критикує суб'єктивність джерел, мав би насправді критикувати не джерело, а тематику як іррелевантну. Це, однак, було б більше ніж сумнівним, бо означало б нехтування одним, хоча й не суттєвим елементом історії, а саме – залишення поза увагою суб'єктів у їхньому ставленні до примусів та можливостей їхньої епохи, їхніх точок зору, їхнього досвіду та, зрештою, їхнього осмислення. Саме Німеччина стала майже екстремальним прикладом подібного явища, котре обмежить політичну культуру й призведе до втрат майбутньої історичної науки, якщо вона не зважатиме на суб'єктивний досвід і осмислення історії. Десятиліття після Другої світової війни та їхня політична культура визначалися також дебатами щодо націонал-соціалістичного минулого. І неможливо було б зрозуміти причин краху Веймарської республіки, підйому націонал-соціалізму та підготовки до Другої світової війни, якщо б, як пояснення, не бралось до уваги відчуття «національної ганьби» поразки в Першій світовій війні та неприйняття Версальської мирної угоди чи, наприклад, різних угод про репарації, що мало місце серед широких кіл населення. Чимало дослідників із галузі сучасної історії звернулися до таких тем, як на політично-адміністративному рівні про «політику щодо минулого» (Фрай, 1999, Райхель 1995), так і на інших рівнях передачі переказів із покоління в покоління, аж до суб'єктивного включно.

### *Осмислення та передача з покоління в покоління*

Отже, в більшості досліджень із галузі ментальної історії йдеться не про точні спогади щодо подій, а про осмислення колишніх життєвих подій та досвіду. Проте зазвичай саме пам'ять, і зокрема її неточні результати спогадів, є центральним пунктом, на якому робить свій основний акцент критика суб'єктивних джерел спогадів. Мовляв, пам'ять нібито є субстанцією, не гідною довіри, а її зміст перекривається та змінюється пізнішими пережитими подіями та результатами осмислення, іншими пізнішими оцінками та новим соціальним оточенням. І справді, саме про це і йдеться: пам'ять є дуже чутливим інструментом і її результати важко піддаються інтерпретації. Ми живемо у сплетінні старих і нових досвідів, які визначають наші сьогоденні позиції та оцінки. Ми хоча й не пригадуємо абсолютно точно, проте, все ж таки без досвідів, які нагромаджуються та



перекривають один одного, не маємо не тільки минулого, а й, напевне, також і орієнтації в сучасності, без здатності до ідентифікації, без емоційних емпатій і уваги. Тобто, незважаючи на недостатньо точні спогади, ми говоримо про пам'ять, маючи на увазі не тільки індивідуумів, а й про колективну пам'ять і навіть про колективні ментальності в цілих суспільствах. Кожен окремий індивідуум, політика, реклама та журналістика зважають на такі спогади та види ментальності. Закономірно? Чи такі феномени – в душі позитивістського висновку – не піддаються науковому аналізу? Відповіді на такі «прості питання» ставлять перед проблемами всю гільдію істориків, а не тільки науковців із галузі ментальної історії.

Насамперед: свідки епохи є не тільки свідками подій, пережитих по-різному залежно від особистості кожного окремого індивідуума, вони, свідки, ще й перебувають у відповідному актуальному контексті, що просто зветься «культурою пам'яті». Цей контекст також визначає переживання ними певних подій, структурис їхню презентацію, ймовірно, також їхні спогади, дає їм визнання та тепло, за що окремі з них по-своєму виявляють вдячність через свою поведінку – і пан Кроненберг являє собою в даному випадку особливий приклад.

Крім того, відбувається вербалізація спогадів за жанрами оповіді, яка, певною мірою, створює ливарні форми надіндивідуального зразка. До цього належить наше зростання серед казок і легенд, написання шкільних творів певного змісту та із основною думкою – чи наша манера розповідати анекдоти, зображувати чи стверджувати себе без занадто явного самовихваляння. Навіть манера створення досє чи написання статей орієнтується на спеціальні традиції щодо форми. Тому з часів діяльності Моріса Гальбвакса, який уже в 20-х роках розглядав питання соціальних умов для спогадів, кажуть не про індивідуальну, а про колективну пам'ять (1996 р., уперше – 1925 р.).

### *Від комунікативної до культурної пам'яті?*

Історичні науки (але також, і особливо, музеї та меморіали) пов'язані із свідками епохи міцніше, ніж це здається на перший погляд: концепції організаторів таких виставок, як, наприклад, на тему націонал-соціалізму, в багатьох випадках виникли в такому суспільно-політичному контексті, який ще був тісно пов'язаний із свідками епохи. Та й самі історики мовою, оцінками, визначенням пріоритетів тощо зв'язані з їхнім генераційним контекстом, специфічним для їхнього прошарку чи статі. Це призводить, щонайменше частину з них, до

того, що вони називають безпосередню передачу переказів про події їхніми учасниками та свідками – «комунікативною передачею переказів від покоління до покоління», як це було, наприклад, у випадку Елізабет Доманські та Гаральда Вельцера (1999 р.) у розвитку понятійності Алейди та Яна Асманив<sup>4</sup>. На відміну від цього поняття «комунікативної пам'яті» означає для них більше, ніж тільки передачу переказів про події свідками епохи, а саме: «Під «комунікативною пам'яттю» вони (Асмани) розуміють такі події, а також пов'язані з ними такі стратегії спогадів, про які домовляються колективи в рамках складного процесу дискурсивних стратегій». (Доманські / Вельцер, 20).

До колективів, про які тут ідеться, належать, наприклад, як сім'ї, середовища, партії чи навіть нації, так і певні групи людей, для яких дуже важливою є особлива пам'ять про страждання та переслідування чи досягнення та героїчні вчинки. Із наведених вище причин вони самі беруть участь у визначенні спогадів. Таким чином спогади – спочатку вони розуміються як спогади індивідуальні – заднім числом позбавляються тієї неупередженості, об'єктивності, що й робила їх чисто індивідуальною пам'яттю. Ми пригадуємо щось уже таким чином, який посилається на колективні соціалізаційні інстанції, в рамках колективів, що такі спогади чи уявлення сприймають, підтверджують чи відкидають, і ми розповідаємо про пережиті події в оповідальних формах, які, у свою чергу, структурують пам'ять.

У цьому й полягає глибша комплексність нашої проблеми, вона стане ще складнішою із плином часу, коли домінуючі колективи – не тільки свідки епохи – зміняться, чи коли виникнуть нові домінування, що на момент їхнього виникнення могли впливати на спогади тільки дуже слабо чи й зовсім не могли: наступні покоління не мають таких ціннісних взірців і досвідного горизонту, що були б повністю аналогічні ціннісним взірцям і досвідному горизонту свідків епохи. У кожної людини є відчуття того, що, старіючи, вона репрезентує автентичний досвід. Тим приголомшливішою є така ситуація, коли «справжня» історія, історія, що написана, представлена по телебаченню чи на виставках, тим особам, які цю історію пережили, являється як щось чуже чи навіть вороже. Для первісних свідків епох<sup>5</sup> це досить сумна ситуація. Для тих свідків епохи, для кого їхнє свідчення є справою звичною, знецінювання їхнього досвіду є, певною мірою, смерть перед фізичною власною смертю.

Наскільки має посилюватися пригнічений стан свідків епохи, коли наступні покоління приступають до оцінки нещодавнього минулого без традиційної прихильності до колишніх друзів, приятелів або нації

— прикладом цього є реакція на виставку «Злочини вермахту». Адже, як страждання, так і подвиги створюють самосвідомість буття особливими репрезентантами історичної дійсності. Через це в багатьох відношеннях свідки епохи дуже ускладнюють роботу меморіалів або історичних наук. Саме емоціональність свідків епохи, що може бути корисним елементом у дидактиці меморіалів, водночас ускладнює, як відомо, не тільки роботу наукових дослідників, а й діяльність меморіалів. Слід згадати хоча б конкуренцію між тими, хто пережив концтабори, та колишніми в'язнями радянських таборів стосовно виставочних площ меморіалів в тих місцях, де обидві групи мають документувати різне минуле. В'язні колишніх спеціальних таборів показують, крім того, як через вплив домінуючих загалів змінюється оцінка та як вона впливає на пам'ять. Якщо іще в п'ятдесятих роках ці в'язні були навіть для соціал-демократії тими свідками проти Радянського Союзу в холодній війні, страждання яких сприймалися з великим розумінням, то ця ситуація змінилася за часів політики розрядки настільки, що багато хто з колишніх в'язнів спеціальних таборів вже не розповідали про часи свого ув'язнення навіть своїм дітям, аби не бути запідозреними у приналежності до колишніх нацистів. Гіркота, спричинена такою обставиною, змінює їхню пам'ять: вони почуваються, навіть на Заході, як «група жертв», яку ніколи не брали до уваги, навіть в 50-і роки, хоча про багатьох із них багато писали в газетах і вони самі мали можливість виступати у засобах масової інформації. Дослідження цього феномена є, до речі, характерним прикладом дослідження з галузі ментальної історії, яке за допомогою порівняння суб'єктивних джерел з іншими джерелами досягло свої результати, і водночас є прикладом проблематичності ведення в Німеччині дискусії про «порозуміння» чи «домовленість» щодо «стратегій спогадів» колективів у комунікативній пам'яті. Скоріше це — і я сподіваюсь привезти свій самовар до Тули цих теоретиків — *суперечки та розлад*, які панують між різними колективами з відповідно власними традиціями та міфами, котрі стали самостійними, що так впадає в око у нас в країні, та *короткочасність і недовговічність* будь-якого порозуміння щодо стратегій спогадів, які відзначають Німеччину ХХ століття з різними картинами щодо Першої світової війни, націонал-соціалізму, розподілу Німеччини, обох диктатур чи холодної війни. Але, можливо, саме ця роздробленість і робить примусові заходи щодо домовленості, тиск щодо досягнення консенсусу всередині окремих колективів тільки ще нагальнішими, навіть якщо вони є дуже нетривалими, аби дійти до

маніфестації чи презентації об'єктів і ритуалів і, таким чином, крокувати вперед до «культурної пам'яті». «Як «культурну пам'ять» вони (Асмани) позначають такі об'єкти та ритуали, де здійснюється маніфестація подібних стратегій (спогадів).» (Див. Даманські та Вельцер (1999 р., 20).

Які часові рамки розглядаються в даному випадку? Про «домовленість» щодо такої «маніфестації» в пам'яті якоїсь культури можна вести мову хіба що тільки по завершенні тривалого періоду передачі переказів від покоління до покоління та ритуалізації, якщо ці маніфестації відзначилися також і тривалою стабільністю, що виходила за рамки поколінь. Слід згадати тільки спогади про Другу світову війну: й донині залежно від середовища та покоління мали місце тільки *змінні* домовленості та ритуалізації. Великі музеї та меморіали не змогли дійти згоди навіть щодо зображення розладу та непримиримості, що панують між спогадами. Мені особисто обидва різновиди пам'яті, як комунікативної, так, іще більшою мірою культурної, здаються, все ж таки, скоріше виразом теорії довгих хвиль в якомусь суспільстві чи в якійсь культурі.

Тому сама Алейда Асман, закономірно, описує культурну пам'ять, як «пам'ять, що виходить за рамки певних епох і яку підтримують нормативні тексти», а комунікативну пам'ять, як «пам'ять спогадів, переданих усним шляхом, яка, зазвичай, об'єднує три покоління» (Алейда Асман, 1999 р., 13). Вона цитує<sup>6</sup> Райнгарда Козелека (1994 р.), який писав, зважаючи на Шоах (поняття, що виникло у зв'язку з фільмом німецьких кінодокументалістів про злочини нацистів, скоєні проти євреїв): «Із зміною поколінь змінюється також і предмет спостереження. Із насиченого досвідами, сучасного минулого тих, хто вижив, виникає чисте минуле, яке вийшло з-під впливу досвідів. (...) Із вимираючими спогадами дистанція не тільки стає більшою, але й змінює також свою якість. Невдовзі розмовляють тільки досьє, насичені зображеннями, фільмами, мемуарами». (14).

Невідомо, чи Козелек тверезо описує цю «зміну якості» лише як певний перехід, причому в кожній якості залишається її власне право, чи він вважає тільки нову якість справжнім поступом у напрямку науки, що взагалі поставило б сучасну історію під сумнів. Останнє він, здається, має на увазі в наступній цитаті: «Моральна збентеженість, приховані захисні функції, обвинувачення та розподіл провини історіографії – всі ці стратегії опанування минулого втрачають своє політично-екзистенціальне відношення, вони “вицвітають” на користь наукового індивідуального дослідження та керованих гіпотезами аналізів»<sup>7</sup>.

Асман ставить питання, що є для мене добре зрозумілим, чи повинна «історія» спочатку “померти” в умах, серцях і тілах потерпілих, перш ніж зможе знову піднятися як фенікс із попелу досвідів» (14). Отже, на думку А. Асман, згідно із цією точкою зору, об’єктивність «є питанням не тільки методу та критичного стандарту, а й модифікації, вимирання, “вицвітання” – зникнення почуття страждання і потерпання» (14). По відношенню до Шоах нинішня ситуація здається майже зворотною. Вона продовжує: «Тоді як певні види пам’яті починають відступати на задній план, такі як навчальна пам’ять, освітня пам’ять і, по відношенню до Шоах, – досвідна пам’ять (свідки, які ще живуть – А.ф.П.), очевидно, набувають значення інші форми пам’яті, такі як пам’ять засобів масової інформації чи політики» (15).

До цього можна додати, що, навіть якщо прийняти уявлення Козелека, цей перехід від «насиченого досвідами, сучасного минулого» до «чистого минулого» сам має залишатися чи стати предметом історичних досліджень.

Уже в цьому стислому викладі стає зрозумілим, наскільки міцно пов’язані між собою «історія та пам’ять», «досвід і сучасна історія», наскільки принциповими є ті вимоги, що висуваються, особливо до сучасної історії, переходами від комунікативної до культурної пам’яті, і що можна було б втратити, якби це «насичене досвідами минуле» зі всіма його «стратегіями щодо подолання минулого» само не залишалося чи ставало предметом досліджень. До такого дослідження саме й належить документація та аналіз спогадів тих, хто ще живе, та їхня передача до «чистого минулого», яке тоді не зовсім було б таким уже й чистим: свідки епохи не вмирають простою смертю, як це було колись, у них тепер є довге масмедійне життя після смерті, їхні свідчення стають частиною масмедійної «культури пам’яті» та впливають на колективну пам’ять у Німеччині ще більше, ніж це було раніше.

Усе ж таки для гільдії істориків велике значення повинне мати також і питання стосовно ефективності спогадів, переданих переказів, традицій або навіть колективних міфів. Чому легенди щодо битви Германа набули такого впливу тільки в ХІХ столітті з виникненням почуття національної солідарності? Чому в 1923 році після окупації Рурської області французькими та бельгійськими військами навіть робочий рух був охоплений хвилею «національних заворушень», а комуністичного функціонера на прізвище Радек привело до могили німецького націоналіста-бомбиста на прізвище Шлагетер? Яке значення мало складне відношення Німеччини до євреїв і росіян після 1945 року і донині? Чому злочини націонал-соціалізму мають

настільки вирішальне значення для нинішніх дебатів політичної культури, хоча вже неодноразово пророкували кінець їхньої вірулентності, а організації були створені «всупереч безпам'ятству», так що «політика зі спогадами» може творитися й донині?

*Екскурс: приклади з дослідницької роботи –  
політичні розлами в Німеччині та їхнє опрацювання*

Із питання спогадів (ф.Плато, 1998 р.). Протягом останніх двох десятиліть ХХ століття дослідження в царині ментальної історії добре зарекомендували себе в різних сферах і продемонстрували особливі результати:

- так, наприклад, стосовно порушення міжгенераційних питань, тобто, коли йдеться про «трансфер досвіду» між поколіннями, як, скажімо, в питаннях безперервності та зламу щодо стилів виховання, систем цінностей, освітянських завдань тощо, чи, конкретніше: наслідків, які мали місце для наступних поколінь внаслідок репресій, втечі та вигнання чи взагалі великих потрясінь;
- стосовно питань осмислення політичних зламів, насамперед – націонал-соціалізму, денацифікації, перебування в полоні і тому подібного, та НДР у приватному житті;
- у розгляді індивідуальних чи колективних моделей осмислення минулого або значення колективних міфів;
- у дослідженнях міжстатевих стосунків, виникнення та значення характерного для певної статі розподілу праці чи внутрішньородинних стосунків у цілому;
- стосовно постановок питань щодо секуляризації, релігійності та побожності чи щодо біографічних зламів у політичних або світоглядних позиціях та орієнтаціях узагалі;
- у розгляді змін у перебігу та в історії життя в рамках певних історичних процесів, наприклад, із питань підйомів та спадів у певній сім'ї та їхнього значення, або стосовно отримання/підвищення кваліфікації в старих і нових професіях (наприклад, після 1945 року чи після подій 1989–1990 років<sup>8</sup>);
- чи з таких же загальних питань стосовно відмінностей у культурі спогадів, наприклад, на Сході та Заході та їхніх наслідків.

Не такими плідними були дослідження, спрямовані на реконструкцію подій і процесів у рамках розгляду Oral-History. Це справді

порушує питання про спогадову спроможність нашої пам'яті, про можливості вербалізації спогадів, а також їхніх образів та емоційних вимірів.

### Досвідна історія стосовно націонал-соціалізму

Після війни історичні дослідження про націонал-соціалізм, які провадилися у Федеративній республіці, спочатку перебували під домінуванням політичної історії, пізніше додалась «Ідеологія фашизму» (Нольте), потім соціально-історичні елементи, історія руху Опору майже водночас із дослідженнями про жертв націонал-соціалізму, та, нарешті, лише на початку 80-х років, в полі зору опинилися мовчазні більшості за часів націонал-соціалізму. У дебатах про безперервність та дискретність був відсутній – так майже програмно висловився тоді Лютц Нітгаммер – «народ», нібито люди народилися лише після 1945 року.

Тепер же саме *це* було виявлено завдяки пізнім усним опитуванням щодо життєписів та їхній інтерпретації, що, згідно з критикою, нібито не могло бути з'ясоване за допомогою цих свідчень про самих себе, покликаних виконувати «функцію виправдання», через «фальшиві» спогади чи Oral-History взагалі, а саме через елементи привабливості націонал-соціалізму для різних людей і груп того часу, поряд з елементами страху, тиску чи терору. Таким чином внутрішні механізми націонал-соціалізму, що саме лише через терор описані вкрай недостатньо, можна було тільки з часом точніше визначити<sup>9</sup>.

Лише за кілька років до того одна з телевізійних передач, яка описувала Шоах в дуже суб'єктивній, доступній для співпереживання манері, справила велике враження в Німеччині, а саме – телесеріал «Голокост». Серед інтелектуалів документальний фільм «Шоах» Ландсмана мав аналогічне значення, він також робить спробу творення досвідної історії, збирання та осмислення „testimonies» (свідчення) людей, які пережили ці події.

Протягом ХХ століття Німеччина вже неодноразово засвідчувала, що відбувається, якщо не надавати належної уваги осмисленню попередніх досвідів у політичній культурі та освіті. 50-і роки на Заході описуються не тільки через прозахідну тенденцію політики Аденауера або через роки «економічного дива», а цілком відмінно від більшості тодішніх сучасників – як часи тупого неприйняття осмислення також і злочинів націонал-соціалізму. Але 60-і роки описуються як період зрушень саме в цьому питанні. Німецькі історики того часу рішуче

заперечували б таку точку зору. Та й щодо НДР тематизується брехливість і фальшива героїзація в «офіційному антифашизмі», що також відкидалося б сучасними істориками колишньої НДР.

Після Германської імперії, Веймарської республіки, націонал-соціалізму, періоду окупації союзними військами та поділу на дві німецьких держави, після всіх цих політичних зламів люди повинні були переорієнтуватися. Значення такої переорієнтації для пізнішої політичної культури чи для колективної пам'яті в сучасній історії чи освіті завжди розпізнається вже заднім числом. Хто, як науковець із галузі сучасної історії, займався цими питаннями в той період, ставав, починаючи з дебатів щодо Лампрехта на рубежі ХІХ – ХХ століть, мішенню для докорів через те, що, нібито, працює на «суб'єктивістичний» кшталт і некритично використовує неточні джерела. І я припускаю, що опір, який чинився такому дослідництву, завжди якимось чином був пов'язаний з цією німецькою історією та з тим, що в політичній історії були «замішані» як головні представники гільдії істориків, так і великі прошарки населення, (ф. Плато 1998, б).

### Переорієнтація в Німеччині після 1989 року

Возз'єднання знову показало, що для істориків не може бути байдуже, який вигляд мають спогади про НДР і колишню ФРН і який їхній подальший вплив. Бо, починаючи з 1989 року, ми переживаємо з населенням НДР і відповідно ФРН ситуацію, подібну до тієї, що виникла після 1945 року: людям необхідно було переорієнтуватися після політичного зламу, і не тільки політично, а й, особливо, щодо норм повсякденного життя. «Внутрішня єдність», «стіна в умах» чи аналогічно проблематичні формулювання не мають жодного сенсу, якщо б вони не були наповнені різними досвідами на Заході та Сході, якщо б не була досліджена різна «колективна пам'ять» на Сході та Заході, якщо б не біографічні зміни, коли не зважати на досягнення переконання в самому собі після періоду прищеплення невпевненості в собі, зокрема у зв'язку з далекосяжними змінами в нормах повсякденного життя та осмислення всього цього.

Приклад: коли ми в Інституті історії та біографії Заочного університету Гаген почали наприкінці 1991 року працювати над тематикою «Сім'я та школа в НДР» і знімати фільми до неї, ми швидко дійшли висновку, що опитувані колишні вчителі НДР вже через рік після возз'єднання Німеччини, після першої симпатії до західнонімецької системи шкільної освіти знову (чи вперше) в рамках «прихованого



консенсусу» бачили школи НДР в дуже позитивному світлі. Крім того стало зрозуміло, що батьки, які свого часу ходили ще до школи в НДР, втратили свою компетентність щодо питань освіти у стосунках зі своїми дітьми-школярами, тому розглядали, наприклад, проблематику так званої загальної школи (певний тип шкільної освіти в НДР) зовсім інакше, ніж це робили західнонімецькі вчителі та батьки, оцінюючи досвід середньої загальноосвітньої політехнічної школи (в НДР). Водночас, завдяки цьому дослідженню з'ясувалося, що обидві сторони – сім'я та школа – стосовно проблем освіти періоду НДР доходили згоди таким чином, який ніколи не фіксувався в шкільних документах. На жодне із цих питань не можна було дати відповідь на основі самих тільки документів. Кожному науковцю, що працює в галузі «емпіричної науки», одразу зрозуміло, що в даному випадку, як і у випадках аналогічних дослідницьких питань, необхідно працювати на основі різноманіття методів, що концентрація на якомусь одному методі, а саме – тільки на дослідженні документів, було б ознакою обмеженості, бо вони не могли бути вивчені за допомогою інтерпретації чи тільки за допомогою інтерпретації інтерв'ю після анкетування<sup>10</sup>.

### Харібда – чи пуристи сьогоdnішнього дискурсу?

Інша фундаментальна критика, що зосереджує свою увагу на свідченнях-спогадах як історичному джерелі й при цьому також користується вже описаною принциповою критикою, розглядає такі сьогоdnішні опитування, як, наприклад, усні біографічні інтерв'ю, як артефакти, що відображають виключно історичний образ, повіданий в сьогоденні, та заперечує в ньому реальний зв'язок із минулою дійсністю чи вважає його таким, що не піддається науковому аналізу. Ця критика<sup>11</sup> здається спочатку переконливою, бо само собою зрозуміло, що кожне біографічне інтерв'ю, кожне сьогоdnішнє опитування щодо Oral-History є артефактами в сенсі новостворених джерел. І марно знову наголошувати на тому, що для більшості біографічних опитувань йдеться саме про досвіди, про їхнє осмислення та про пізніші погляди на історію. За цієї передумови я, насамперед, займусь аспектами критики, яка або відкидає конкретний зв'язок у спогадах із минулою дійсністю як джерело для історіографії, або якій байдуже, що міститься в цих свідченнях щодо «вірогідності» чи «зв'язку з дійсністю».

Можна було б спростити собі завдання й на першому рівні вдатися до вже зроблених зауважень: свідки епохи не вмирають сьогоdnі так,

як це було в минулому. У них тепер довге масмедійне життя, їхні свідчення зберігаються для майбутнього не тільки за допомогою письмових записів і протоколів, їхня автентичність зберігається також за допомогою магнітофонних плівок, телефільмів, «запуску» їхніх свідчень в Інтернет і через це вони швидко стають історичними джерелами для відповідного сучасного використання. Величезні обсяги інформації створюють великі архіви, доступні всім та усюди, й забезпечують свідкам епохи довге-предовге життя – як історичні джерела. Таким чином і певний артефакт «інтерв'ю» стає безпосередньо після його здійснення історичним джерелом, принаймні для розуміння часів його виникнення. Через це проблема критики переноситься в часі, до нового минулого. Інтерв'ю зможе використовуватись усіма критиками методів якісного опитування в історичній науці як джерело для часів, що вже минули.

Але проблема, природно, глибша: Фонд Спілберга «Survivors of the Shoah (ті, хто пережив Шоах)» є прикладом того, як загал свідків епохи, у висвітленні якої є зацікавлення, може визначати чи змінювати картини історії та їхню масмедійну презентацію на далеке майбутнє. І ця проблема не нова. Уже перша справді мільйонна масова публіка світових виставок ХІХ століття з її специфічними потребами змінювала погляди на історію: тепер, для того, щоб задовольнити потреби цієї масової публіки, професії, знаряддя праці та інструменти, одяг і житло, звичаї та обряди тощо – стали складовими презентації власної історії та історіографії, які до того часу поступалися в цьому на користь етнології та антропології<sup>12</sup>. Що це означає, коли сьогодні та в майбутньому – і набагато предметніше – мільйонна публіка вже не тільки бачитиме щось на виставках, а й взагалі отримає певне відношення до пам'яті та до науки через відповідні розважальні цінності, через „Infotainment» чи „Edutainment», що зможуть презентувати своїх давніх свідків епох у відповідно персоніфікованій та перекроєній формах, а також представити їх у рамках відповідно нових «контекстів» та заново структурувати? Історична наука наблизатиметься до цієї проблеми як до «жахливого видіння», але не зможе ігнорувати її і, навпаки, буде змушена розробити методи, щоб ці нові ставлення до історії та її джерел виразити в цій новій медійній ефективності. Погляди на історію будуть ще більшою мірою, ніж це було раніше, визначати не тільки спогади, а й створювати нову критику джерел: бо зафіксована в документах дійсність, що вже сьогодні виявляє чіткі відмінності від вирішальної дійсності, буде через інші форми пошуків рішень ще більше жити своїм власним життям.

*Спогад і його «міра істинності»*

Давайте розглянемо останню, найважчу, хоча й не вирішальну проблему ментальної історії, проблему точних спогадів у рамках опитування, що проводяться через більш-менш тривалий час після тієї події чи того процесу, що їх пригадують. На відміну від дисципліни (соціальної психології) чи школи, яка представляється в цьому номері Гаральдом Вельцером, істориків має цікавити, природно, також і достовірність чи міра істинності свідків епохи вже хоча б для того, щоб була можливість інтерпретувати «слухність» певного свідчення чи невідповідність між якоюсь «неправдою» та її причинами.<sup>13</sup>

Фрітц Шютце вважається прабатьком теорії про відображення минулої дійсності у свідченнях пізніших інтерв'ю. Майже немає таких соціологічних біографічних досліджень, які б не посилалися на нього позитивно<sup>14</sup> чи негативно. Сам Шютце надає можливості для нападів критикам механістичної теорії відображення, хоча він сам у вирішальних моментах говорить тільки про «гомологію» між минулою дійсністю та її відображенням у наративних (розповідних) інтерв'ю<sup>15</sup>. Але поняття «гомологія» не полегшує ситуації, бо в природничих науках воно має на увазі скоріше «погодження» або «узгодження», а у філософії – скоріше «відповідність». І саме поняття «відповідність» у його неточному визначенні більше підходить до нашого проблематичного предмета, проте тільки частково сприяє його з'ясуванню. На початку беруться – випадок із життя, подія, особа, розвиток певних подій або конфлікт, а з цього походить інформація в текстах чи біографічних інтерв'ю, які слід інтерпретувати – в даному випадку щодо їхньої міри істинності. Але як пов'язані між собою спогади та інтерв'ю? Чи є можливості для того, щоб за допомогою технік проведення інтерв'ю розширити свідчення та краще перевірити їх, чи навіть активізувати спогади?

*Приєднана до мережі пам'ять та мережні зв'язки в інтерв'ю*

Мистецтво проведення інтерв'ю полягає також і в тому, щоб суттєву подію чи навіть якусь подію, що визначала напрямок розвитку в житті особи, або ключову подію не залишати ізольованими, а в мережі, створеній із зв'язків, описів, епізодів та інформацій надати їм комплексності та зробити їх такими, аби їх можна було всіляко інтерпретувати та контролювати. Чому? Із власного досвіду я знаю, що в інтерв'ю існує певне співвідношення між кваліфікованим

розмаїттям певного інтерв'ю, що створюється особою, яка його проводить, чи партнером з інтерв'ю, та активізацією здатності до спогадів самого партнера з інтерв'ю. Із збільшенням кількості проведених мною інтерв'ю мені стало також зрозумілішим, що особи, які проводять інтерв'ю, можуть за допомогою технік і кваліфікацій підвищити результати спогадів, знизити рівень примусу щодо легітимації з боку партнера з інтерв'ю та створити розгалужену інформаційну мережу для пізніших інтерпретацій. Цю тезу необхідно роз'яснити, а саме – за допомогою певних прикладів, починаючи з найпростішого:

*Приклад А:*

Чоловік, який на запитання стосовно перебігу подій проведеної під керівництвом профспілок акції протесту, що відбувалася тридцять років тому, не міг назвати мені прізвищ учасників, зате був спроможний дуже точно описати мені перебіг подій конфлікту та його зміст. Під час своєї розповіді й уточнюючих відповідей, які він давав на мої додаткові запитання, прізвища учасників поступово почали спливати в його пам'яті. Вони частково знайшли своє підтвердження у протоколах ради трудового колективу, частково були доповнені партнером з інтерв'ю та навіть супроводжені такими історичними та біографічними подробицями з життя цих осіб, як офіцерське звання, членство в НСДАП або відношення до в'язнів, вивезених на примусові роботи. Отже, одразу виникають запитання до науки про пам'ять: чи відбуваються спогади в різних відділах нашої пам'яті по-різному? Чи можуть ці різні відділи взаємно активізовувати один одного? Чи мають місце особливі результати спогадів у похилому віці щодо подій молодості, гірші за якістю у порівнянні зі спогадами щодо подій, які відбувалися порівняно недавно?

*Приклад Б:*

Один підприємець, котрий займав високе становище у своєму галузевому об'єднанні за часів націонал-соціалізму, замовчував своє членство в НСДАП, проте міг дуже точно та сповнений гордості розповідати про те, якими корисними виявилися його контакти часів його колишньої діяльності як функціонера під час відродження фірми та виведення її із складеного британською окупаційною адміністрацією списку підприємств, призначених для демонтажу. Останнє вдалося йому завдяки розподілу повноважень в рамках власної сім'ї. Усе це дедалі більше підтверджувало існування обвинувачень, які висувалися проти нього в період денацифікації, що було помічено й ним самим, так що він, зрештою, під час проведення третього інтерв'ю,

все ж таки «визнав» своє членство в НСДАП. Створення мережі зв'язків у рамках вкрай насиченого інформацією інтерв'ю, яке стосувалося багатьох сфер особистого життя, повинно було врешті-решт зробити пролом в його власному «захисному мурі», що він сам вибудував і захищав за допомогою дотепних жартів і очевидної критики щодо НСДАП, а також в його соромі, котрий відчував через те, що приєднався до цієї «плебейської» неотесано-брутальної партії.

*Приклад В:*

Священик одного з міст (ще існуючої) НДР під час першої години нашого біографічного інтерв'ю з причин політичної обережності та дипломатичного такту не хотів торкатися теми переслідування та приниження його особи з боку партійного керівництва СЕПН й органів держбезпеки. Це йому і вдавалося, аж поки не відбулась розмова, яку я час від часу вів з його дружиною. Вона ж розповідала про те, наскільки ревнувала, коли секретарка священика, призначена йому міською адміністрацією, відкрито залицялась до її чоловіка – більше того: під час її (дружини священика) відсутності лягала в його ліжку (теж за його відсутності). Після цього священик звільнив цю жінку. Під час цього фрагменту розмови священик і його дружина дуже рознервувалися, що мені здалося проявом їхнього колишнього обурення та ревнощів, і розповіли потім про інші намагання вплинути на них, знуцання та обурливі спроби підриву їхньої репутації з боку місцевих органів СЕПН і Штазі. Греблю прорвало і вона вже не могла бути відновлена за допомогою наступних коректив, священик міг, звичайно, визначати тільки форму публікації, але не мої інтерпретації, здійснені із залученням інформації, отриманої мною пізніше. Ясна річ, що документальні докази цих маніпуляцій з боку керівних органів та держбезпеки вдалося отримати тільки після зрушень 1989 року. Звідси знову випливають запитання до науки про пам'ять або до моєї тези: самі по собі емоції, колишній емоційний стан можуть пригадуватися, вони сприяють іншим напрямкам спогадів і знижують перешкоджаючий поріг, а також поріг такту, що свідомо чи мимоволі обмежують пам'ять. Аналогічно ситуації із спогадами про емоції розвивається ситуація із спогадами про почуттєві досвіди: певний запах або смак їжі можуть пригадуватись і описуватись і, зі свого боку, активізувати інші спогади.

*Приклад Г:*

У моєму рідному селі, невеличкому населеному пункті в Нижній Саксонії різні співбесідники розповідали історію про падіння літака-бомбардувальника на початку 1945 року – в різних варіаціях. Суть

усіх цих розповідей: під час повернення з бомбардування Берліна один із британських літаків упав на околиці села. Перед його падінням окремі палаючі частини чи також і скинуті невикористані бомби упали вниз і влучили в розташовану осібно садибу. Тоді як багато мешканців села зібралися навколо місця падіння, та садиба почала палати, як смолоскип. Усі побігли туди та почали допомагати господареві рятувати добро. Під час розповіді я багато почув про «масу шинки, копченого сала та ковбас», які той селянин потай виготовив із нелегально забитої свині та приховав (а тепер мав усе це здебільшого розподілити між мешканцями села з метою «збереження таємниці»). Я також багато чого почув про обурення через бомбардування, здійснене союзниками, але ще більше про те, що вдалося врятувати з того бомбардувальника, починаючи від парашутного шовку до фрагментів фюзеляжу та крил, які були згодом використані для найрізноманітніших потреб, наприклад, для будівництва човнів і плотів. Але я мало що почув – і то лише як відповідь на додаткові питання – про британський екіпаж бомбардувальника.

Що сталося з ним? Пояснення, що мені давали, здебільшого утаємничено, а інколи й нетверезі свідки епохи під час, скажімо, таких народних гулянь як свято стрільців, були дуже різними: одні казали, що взагалі не було тих, хто врятувався, іноді йшлося про двох, а то й про п'ятьох живих. В одній історії їх, нібито, замкнули на ніч у пожежній частині, а потім передали «згідно з існуючим порядком» офіційним властям; в іншій історії – один «був ще живий, а потім помер» під час перевезення до села, згідно із третьою історією, було двоє пілотів, які врятувалися, згодом один із них помер, а другий пережив війну як військовополонений. У більшості інших історій свідки намагалися “тягнути” з відповіддю та взагалі нічого не розповідати. Я набув певного досвіду щодо «розмов та мовчання» в середовищі сільської громади, щодо нелегального забиття худоби та ще більше – про тодішнє ставлення до супротивників у війні, але, врешті-решт, так нічого і не дізнався про екіпаж збитого британського бомбардувальника.

Уже через багато років я опитував одну з мешканок села щодо робітників, вивезених на примусові роботи до Німеччини, які перебували в цьому селі. Вона повідала про те, наскільки різним було ставлення до іноземних робітників, як погано їм було в селянина (бауера), якому звільнені поляки помстилися в 1945 році, проте і як добре було іншим остарбайтерам, які, нібито, дуже раділи через те, що пережили війну за умов відносного спокою в Німеччині. Ось,

наприклад, Станіслав, його прозвали Стані, якому дуже симпатизувала особливо жіноча частина населення: гарному з вигляду, із зухвалою посмішкою та, насамперед, з його вмінням робити трюки верхи на коні та володінням мистецтвом вольтижування. Він, мовляв, якось, стоячи на одній руці, але на коні (на ваговозі) проскакав «верхи» через село, іншого разу, лежачи на спині, але курячи сигарку, і так далі, і тому подібне. Несподівано вона сказала: «Як йому добре малося в нас, ти можеш уявити хоча б з того, що він навіть своїх власних союзників затоптав до смерті». У мене просто відібрало мову. Тобто, згідно із цією версією цей Стані бив своїми, взутими в «грубі чоботи», ногами британських пілотів бомбардувальника, поки вони не померли. Це було для жінки, яку я опитував, доказом того, наскільки він себе ідентифікував із німцями. Жінка знала, що я цікавлюсь історією бомбардувальника, я вже раніше неодноразово розпитував її про це. Ніколи вона не згадувала про вбивства, скоєні Стані, навпаки, описувала його як симпатичного, навіть освіченого чоловіка років 25. Через 14 днів після інтерв'ю вона мене попросила не публікувати цієї історії. Мовляв, не впевнена, чи відповідає її розповідь дійсності, а тому не хотіла б комусь зробити боляче, бо вона ж згадувала й інших мешканців села, а також і себе, які, хоча й були присутні при цьому, але не втручалися.

Яка ж версія відповідала дійсності? Та спочатку про ще одну тезу, яка водночас є запитанням до науки про пам'ять: часто дізнаєшся в біографічних інтерв'ю про те, про що не запитував, дещо розповідається в іншому контексті, причому на пряме запитання щодо певної історії відповідь не була дана або навіть прихована. Очевидно, спогади функціонують таким чином, що стосовно певних подій із життя, незалежно від мотивів, виробилися й стали звичними обмеження пам'яті, які, проте, в інших контекстах спогадів без цього роду звичних обмежень менш ефективні й тому можуть розповідатися. У рамках цього інтерв'ю між двома особистими структурами легітимації виник конфлікт: одна, спрямована на виправдання від обвинувачення в злочинах, у даному випадку – у вбивствах, скоєних за часів Третього рейху, та наголос на доброму поведженні з більшістю іноземних робітників з боку «простих людей» села.

Якій версії варто було б віддати перевагу? Слід відзначити, в першу чергу, що завдяки цим різноманітним варіантам з'явилися нові засоби порозуміння, тобто матеріал, який інтерпретується, чи відкрився доступ до подальших інтерпретацій. Потім зростає контрольованість як за допомогою інших опитувань, так і через залучення інших джерел,

і, нарешті, додалося переконливості певним припущенням. У даному випадку інші свідки епохи завдяки цьому варіантові жінки-свідка стали відкритішими, приязнішими та підтвердили саме цей варіант (інші мовчали й далі або не могли пригадати). Один із тих, хто тепер також був згоден із цим варіантом, видавав себе за очевидця та порадив звернутися до інших, ще живих осіб, які, нібито, також були присутні при цьому і можуть підтвердити означені події. До цього моменту в такого роду селянській спільноті замовчування не було жодних подібних зрушень.

*Екскурс щодо «добрих» і «поганих» інтерв'ю.*

*Окремі принципи зауваження стосовно технік проведення інтерв'ю*

Із викладених вище тез випливають певні принципи припущення щодо якості інтерв'ю історичної спрямованості.

Інтерв'ю неодмінно мають бути біографічно спрямовані й торкатися різноманітних сфер і тем життя певної людини. Однією з причин наведених вище критичних зауважень і непорозумінь є така: чимало істориків проводять «експертні інтерв'ю» в сенсі опитування щодо точно визначених подій або обмежених тем. Потім вони зустрічаються з недостатньою результативністю пам'яті, а їхня критика щодо суб'єктивності посилюється, хоча вони, власне, й не зробили спроб вивчити цю «суб'єктивність», тобто питання досвіду та осмислення історії. Через це ми, тобто співробітники Інституту історії та біографії, принципово, включаючи також і ситуацію з обмеженою дослідницькою метою, проводимо біографічні інтерв'ю. Вони здійснюються з метою ініціювання виникнення розповідної мережі та її подальшого творення, яка б містила в собі також попередню та наступну історії, частини біографії, що сягають якомога далі, щоб таким чином з'явилися можливості для інтерпретації, аби пізніші точки зору та минулі події життя змогли бути пов'язані між собою – і все це із сподіваннями щодо активізації спогадів і виявлення у партнерів з інтерв'ю таких способів осмислення, які б дозволили, наскільки це можливо, всеосяжні інтерпретації.

Напіввідкрите розповідне біографічне інтерв'ю добре себе зарекомендувало з ідеально типовими трьома фазами, які я, наскільки можливо, доповнив би ще й четвертою: спочатку частина, що відбувається у вільній манері, коли особа, яка проводить інтерв'ю, ставить такі загальні питання, як, наприклад: «Чи не могли б ви



розповісти мені вашу біографію?»), а після цього поводитьься максимально стримано. Ця стриманість має той сенс, що таким чином уможлиблюється створення партнером з інтерв'ю розповідної конструкції всього свого життя. Як хтось конструює свою біографію та чому? Чи згадуються ключові події з життя для визначення головних напрямків, щоб зробити певний злам у житті очевидним? Чи присутні певні розповідні зразки, що в цій біографії свідомо чи мимоволі беруться за основу? Чи це, скоріше, професійні біографії або переживання якогось Вільгельма Майстера, котрі описують нинішній стан із певним перебільшенням як необхідний кінцевий пункт і факт цілеспрямованого життя? Чи, скоріш, як хаос, який визначається свавіллям і випадковістю, ривками в часі та фрагментами *a la Robbe-Grillet*? У чому полягають його основні акценти? Що розглядається, скоріш, як щось другорядне? Де про щось не згадується, що пізніше, після відповіді на додаткове питання, виявляється цілком значущим, і чому?

Отже, ця стриманість першої фази має певні цілі, що спочатку не обґрунтовані спробою інтерв'юера дотриматися «нейтралітету», проте цей уявний нейтралітет стає одним з основних елементів критики: не можна, мовляв, робити вигляд, ніби відразу з початком інтерв'ю не набуває дієвості діалогічна ситуація, що визначає все інтерв'ю в цілому. Усе це хоча й правильно, але при цьому забувається, що в даному випадку виникає ефект, який обмежує інтерпретацію, якщо постійно переривати висловлювання з приводу цього загального питання, через що це власне конструювання життя не відбувається. Більшість людей мають власне уявлення про себе та своє життя, що й цікавить досвідну історію як науку та про що ті, з ким проводять інтерв'ю, і хотіли б розповісти – незважаючи на більшу чи меншу різницю у віці між партнером з інтерв'ю та особою, яка проводить опитування, чи на довжину волосся, тобто зачіску, або на різну стать осіб, з ким проводиться інтерв'ю, що практично не дозволяє виникнути якомусь «нейтралітету». Переривання призводять до того, що вичерпується потік розповіді, який мав би значення для інтерпретації. Щютце має рацію, кажучи про «настирливе бажання розповісти», що виникає в партнерів з інтерв'ю, і яке так хочеться задовольнити. У цьому міг переконатися на власному досвіді кожен, хто взагалі проводив біографічні інтерв'ю. Цей досвід знаходить своє підтвердження ще й у тому, що ситуації розмови змінюються, коли інтерв'юер, грубо порушуючи всілякі уявлення про нейтралітет, таврує ганьбою, скажімо, антисемітизм партнера з інтерв'ю. Обережність партнера з інтерв'ю посилюється чи навіть заходить так

далеко, що даються лише такі відповіді, які не вступають у протиріччя з очікуваним сенсом «політичної коректності» – це основна помилка інтерв'юера, принаймні такого, котрий працює в історичному напрямку. Ситуація з відмовою від будь-якого уявлення про нейтралітет не така вже й проста, обґрунтування його мені інколи здається новим варіантом радикального початку дебатів щодо Oral-History двадцять років тому, коли навіть інтерв'ю називали «артефактом», що тоді, проте, завдяки прогресуючому досвіду швидко було диференційоване та навіть скореговане<sup>16</sup>. Тільки у випадку дуже обмежених дослідницьких намірів, наприклад, при вивченні впливу таких втручань і переривань – можна було б відмовитися від використання такого досвіду.

Друга фаза інтерв'ю слугує для безпосереднього уточнення незрозумілих окремих зауважень. Після цієї другої фази починається третя; в ній застосовується перелік запитань, складений заздалегідь – не в сенсі суворої послідовності на зразок анкети, а в залежності від ситуації, яка складається під час розмови. У даному випадку виникає головна проблема щодо з'ясування того, починаючи з якого моменту вважається відповідь на певне питання вичерпною чи, починаючи з якого моменту партнер з інтерв'ю вважає відповідь на певне питання, на його думку, вичерпною – це така проблема, що заслуговує на те, аби її обговорили в дослідницькій групі.

Я охоче б, якщо можливо, наприкінці інтерв'ю додав би ще й четверту фазу, фазу «суперечки». Під цим я розумію момент, коли обговорюються розбіжності між партнером з інтерв'ю та інтерв'юером, тобто, наприклад, якщо вже взяти тільки що наведений випадок, критика антисемітизму, що проявився в розповіді. Така суперечка про різні погляди, про відповідальність цієї особи взагалі чи конкретно в описаних ситуаціях звільняє інтерв'юера від відповідальності в ситуаціях захисту, наприклад, «злочинця», може також у ситуаціях надмірної ідентифікації, скажімо, жертв і тому подібне. Бо проблематичне завжди питання стосовно чесності інтерв'юерів щодо осіб, з якими проводяться інтерв'ю: якщо, особливо на початку, присутня стриманість щодо власних поглядів, оцінок, яка може сягати навіть рівня «підступної» замкнутості, коли навіть відбувається сварка, чи справді завжди вимикається магнітофон, якщо про це просять? Тоді в рамках подібних дилем інтерв'юери знають, що вони пізніше, а саме – в цій четвертій фазі, зможуть висловитися з приводу поглядів або оцінок, які є надто відмінними чи навіть спірні. Крім того, для пізніших інтерпретаторів цього інтерв'ю

буде легше інтерпретувати попередні позиції інтерв'юерів чи їхні недостатні/відсутні реакції на «обурливі» свідчення партнерів з інтерв'ю як «тимчасову мімікрію». Із власного досвіду я знаю, що в цій четвертій фазі може відбутися новий розвиток ситуації в розмові та виникнути нові засоби порозуміння – це є ще одним зауваженням про те, що так званий нейтралітет хоча й не може на попередньому етапі бути забезпечений повністю, але він, усе ж таки, має певну релевантність.

Часто такі проблеми взагалі не набувають актуальності, а саме – тоді, коли особам, які проводять опитування, вдається сигналізувати великий інтерес щодо зображення свідчень свідків епохи як дуже важливе джерело, продемонструвати своє зацікавлення конкретною біографією (абсолютно серйозно, а не «підступно») та, насамперед, через досягнення готовності спільно знайти стежку до минулого. Здатність до передачі/роз'яснення таких позицій здається мені такою ж суттєвою складовою кваліфікації інтерв'юера, як і (насамперед) соціальна компетентність, експертні знання в поєднанні з професійністю, зацікавленістю та емпіричною відкритістю щодо різноманітних поглядів, оцінок та інтерпретацій.

Ще деякі зауваження: слід тільки дуже рідко ставити питання щодо позицій або оцінок, дат певних подій тощо, а, насамперед, давати стимули, «провокувати» розповіді анекдотів та історій, описи людей, друзів, членів сім'ї, колег, начальників, рутинного режиму дня, конфліктів, стосунків або взагалі конкретні оповіді про певний час, коли, наприклад, уперше вийшов на роботу, вперше зустрів своє майбутнє кохання чи якраз був заарештований або депортований тощо. Як з'ясувалося, саме завдяки цим обхідним шляхам можна скоріше щось дізнатися про попередні погляди/відношення, ніж за допомогою прямих питань, відповіді на які часто-густо демонструють сьогоdnішні нашарування та точки зору.

Історії не слід переривати також і в тих випадках, коли вони розповідаються повторно, бо «повторні історії стають дедалі відточенішими й розповідаються з наголосом на основні моменти, («сіль») у них через те, що вони, вочевидь, мали «успіх» у слухачів. Тому вони створюють, на мою думку, можливість для висновків щодо попередніх поглядів, може, навіть, щодо попередньої «публіки». Приклад: у 1945 році дуже молодий солдат, який у 17-річному віці добровільно пішов до Ваффен-СС (військових підрозділів СС), розповідав мені протягом трьох інтерв'ю щонайменше тричі історію одного парі, яке він уклав влітку з одним із колег з ради трудового колективу одного підприємства.

Б'юсь об заклад, заявив він свосму колезі, що ми на цьому підприємстві не знайдемо жодного нациста, який визнає, що він був нацистом, Парі було укладене на ящик пива. Ви не повірите, додав він, звертаючись до мене, чого тоді був вартий ящик пива. І справді: вони не знайшли жодного нациста на цьому величезному підприємстві. При цьому він же сам чув, як кричали «Хайль!», коли в 1936 році Муссоліні разом із Гітлером був тут у Круппа. «Я ж знав майстра, що був нацистом і кривдив іноземних робітників, одного з яких він навіть розстріляв. Але я, я не міг сховатися. Мос татуювання залишилось.» Мені було дуже важко вислухати, не реагуючи, цю історію вп'яте, коли він мені її розповідав через кілька років. Але все ж таки з'явилася новація: це було татуювання та його неминучість.

Корисним є також використання таких інших особистих документів, як, наприклад, свідчення, особисті листи чи фотоальбоми. Саме останні з багатьох причин дають імпульси для наступних спогадів: фотографії мають іншу чуттєвість і викликають інші спогади; крім того підписи під фотографіями самі по собі є джерелами, здебільшого ті, що зроблені раніше; нарешті, проявляються відмінності чи збіги між попередніми розповідями та цими документами.

Це є підставою для того, аби вести розмову, якщо можливо, в помешканні партнера з інтерв'ю, щоб мати ці документи під рукою. Ще одна причина: партнери з інтерв'ю почуваються впевненіше, менше нервують, поводяться як господарі, що приймають гостей, тобто, здебільшого виявляють більшу готовність допомогти та щедрість, і сприймають інтерв'ю як власну справу.

Додаткові інтерв'ю, що проводяться з подружжями, сім'ями чи групами також зарекомендували себе з кращого боку, при цьому з'являються додаткові імпульси для оповіді, а також для створення «спільних спогадів» або для корегування одного за допомогою іншого й навпаки. Вони здаються мені особливо необхідними при вивченні питань або подій, до яких інших джерел немає.

У будь-якому випадку інтерв'юери мають складати протоколи інтерв'ю, аби можна було зафіксувати їхні позиції чи ставлення, що за інших обставин майже неможливо зробити видимими чи чутними, їхні оцінки партнерів з інтерв'ю, їхні думки щодо помешкань, умеблювання та облаштування чи атмосфери бесіди.

Етнографія відкрила безліч «зразків оповіді», вони дають імпульси як для інтерв'ю, так і для інтерпретації<sup>17</sup>. Ці зразки уявляються мені в історичних аналізах такими, що можуть записуватись і доповнюватись:

так, наприклад, оповіді та образи, що знов і знов виникають та слугують для «переконавання самих себе» в рамках сімей, груп або навіть цілих контингентів населення в ситуації, що є, скоріше, загрозливою, чи історії про те, як слабкі «перехитрили» тих, хто був при владі та могутності (наприклад, по відношенню до нацистів, до союзників після 1945 року чи до західних німців після 1990 року). На мою думку, вони особливо відзначаються тим, що відповідають загальній емоційній ситуації, через що швидко сприймаються та – часто як власний досвід – передаються: прикладом цього є так звані історії – «свідчення про невинність» (несподівано з'ясувалося, що кожен сховав у себе свого єврея, так, наприклад, пан XV, який був «золотим фазаном» [високопоставленим функціонером націонал-соціалістичної партії], але після 1945 року...) чи жарти про «невігласів» – союзників, яких можна було так само легко перехитрити, як і тупоголових західних німців після 1990 року в колишній НДР.

### Висновок

«Добре» інтерв'ю повинне, на мою думку, відзначатися тим, що воно має активізувати за допомогою різноманітних підходів різні спогади, збільшувати весь набір розповідей, посилянь, контролю та інтерпретацій і, таким чином, підвищувати переконливість певного припущення та поліпшувати можливості отримання за допомогою інших джерел спростувань чи підтверджень. Взаємний зв'язок («мережа») між різними рівнями, змістами та розповідями стосовно певних подій, процесів або осіб в інтерв'ю відповідають – згідно з моєю тезою – описові науки про пам'ять, про різні «типи пам'яті» в людини та їхній взаємозв'язок («мережу») між собою.

### ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Цей матеріал ґрунтується на доповіді, призначеній в якості проблемного начерку для конференції з проблематики свідків епох, яка відбулася наприкінці січня 2000 року в Інституті історії та біографії Заочного університету Гаген в Людешайдті.

<sup>2</sup> Такою була назва заходу, однак із знаком питання.

<sup>3</sup> Я також слухав тоді пана Кроненберга з великим інтересом, симпатією та спочатку з некритичним ставленням.

<sup>4</sup> Зауважте особливо: нову книгу Алейди Асман, яка нещодавно (1999 р.) вийшла та якої ще практично не торкнулася дискусія, що точиться тут. Крім того див.: Алейда Асман і Гарт, Дітріх 1991 р., Асман, Ян і Гьольшер, Тоніо 1988 р.

<sup>5</sup> Таких «незайманих свідків епохи» слід, на мою думку, для історіографії

відрізняти від професійних свідків епохи так само, як очевидців від «вторинних свідків епохи», чи опис, складений безпосередньо після події, від пізнішого опису.

<sup>6</sup> Її цікавить, насамперед, те, що сьогодні кажуть про кризу пам'яті, наприклад, те, що констатується Пером Нора (1990 р.) «як відокремлення сучасності від минулого» (13).

<sup>7</sup> Козелек, 1994 (цитується за Алейдою Асман, 1999 р., 14)

<sup>8</sup> Див. із цього приводу різні робочі звіти за результатами кількісних біографічних досліджень, насамперед, у рамках проекту «Перебіги життя та історичні переміни в колишній НДР» Інституту досліджень із галузі освіти імені Макса Планка, складені Гансом Ульріхом Манером, Мартіном Дівальдом, Йоганнесом Гуїнінком та ін. з початку 90-х років.

<sup>9</sup> Із часу здійснення проекту «ЖейУієП та соціальна культура в Рурській області в період 1930 – 1960 рр.» (LUSIR), який було розпочато в 1980 році, існує значна кількість відповідної літератури з цього питання: Нітгамер, Лютц (видавець) 1983 р., а також того ж автора та ф. Плато (видавець) 1985 р. Із цього ж проекту – ф. Плато 1984 р.

<sup>10</sup> Проте коли ми формулювали такі питання та проблеми для заявки на дослідження, яке обґрунтовувало різні методи доступу, починаючи від документів і закінчуючи анкетуванням, один з експертів заявив, що шкільна документація забезпечує достатній обсяг інформації, і ми мали б обмежитися цим джерелом. Це ще один приклад того, наскільки впертим та обмеженим є ставлення окремих представників гільдії істориків до питань ментальної історії та наскільки беззаперечно вони довіряють письмовим свідченням – і це, як навмисне, саме по відношенню до НДР, в якій між дійсністю згідно з документами та дійсністю на основі досвіду була різка невідповідність. Див. із цього питання: ф.Плато (видавець) 1999 р.

<sup>11</sup> Гаральд Вельцер вважає себе представником такої критики; через це ми обидва як представники різних підходів вирішили провести згадану спільну конференцію «Свідки епохи як природні антагоністи гільдії істориків?». Див. із цього приводу викладену нижче статтю.

<sup>12</sup> Про ці етнологічні та музеологічні «Обхідні шляхи історіографії» Алісф. Плато працювала 1999 року.

<sup>13</sup> Це було б також слушно й для досліджень Вельцера через те, що тільки тоді можна точніше визначити «коди», про які той, хто проводить інтерв'ю, і той, з ким проводять інтерв'ю, інколи домовляються щодо «певної» дійсності чи щодо пригаданої дійсності – про що і йдеться в окремих його роботах.

<sup>14</sup> Насамперед, через розроблені Шютце техніки проведення інтерв'ю.

<sup>15</sup> Шютце – 1976, 1981, 1984, 1989 рр.

<sup>16</sup> Див. методологічні статті Лютца Нітгамера: Запитання – Відповіді – Запитання в Нітгамер і ф. Плато, 1985 р., 392 – 445. Вони все ще вельми варті того, щоб їх прочитати.

<sup>17</sup> Як один із перших в історичних дослідженнях: Леман, 1978 р. та 1983 р.

Конрад Пол ЛІСМАН

## ЕСТЕТИКА В АВСТРІЇ

### 1. Попередні зауваження

Досліджуючи внесок австрійських учених та філософів у розвиток естетичної думки, нелегко дати сумарне зображення історії сучасної естетики та філософії культури<sup>1</sup>. Це дратливе становище ще більше вражає з огляду на те, що особлива роль мистецтва, літератури та музики видається одним із тих стереотипів, якими природньо живиться культурний ґрунт цієї країни: “Австрійська культура за своїм походженням була не звичаєвою, філософською та науковою, як культура німецької півночі, а передусім – мистецькою”<sup>2</sup>. Значення мистецтв для того, що в модному сенсі називають австрійською ідентичністю, парадоксально пояснює недостатню участь вітчизняних учених у розробці великих естетичних систем, які відбувалися і відбуваються тут не ізольовано від дискусії з мистецтвами, а в тісному зв’язку з ними. Так, естетичні проекти, які справді відбулися, походили не стільки від філософів, скільки від мистецтво-, літературо- та музикознавців, поетів і архітекторів, есеїстів і вчених неакадемічного штату, які працювали поза межами університетів. Тому саме щодо естетики не варто встановлювати надто суворі кордони між наукою, практикою та критикою мистецтва. Можна вести мову про антисистематичний, антиідеалістичний, радше емпірично-логічний характер австрійської філософії. А те, що ми розглядатимемо далі, є не науковою історією певної дисципліни (якої майже і не існувало в австрійських університетах), а спробою окремими штрихами окреслити питання і естетичні проблеми, які були, щонайменше, вирішально сформульовані австрійцями, хоч не ними зініційовані.

### 2. Мистецтво як чиста форма

Найвизначнішим австрійським естетиком XIX століття, безсумнівно, був майже забутий сьогодні філософ Роберт Цімерман<sup>3</sup>. Хоча він написав курс із загальної естетики, що охоплював усі традиційні види мистецтв і світ етичних суджень, але був, вочевидь, зорієнтований на парадигму зображення<sup>4</sup>, вплинувши на історію мистецтва. Завдяки

своїй “Антропософії”, що з’явилася у 1882 році, та своєму учневі Рудольфу Штайнеру, філософ посів чільне місце і в зовсім іншій галузі, відігравши важливу роль у розбудові віденської школи історії мистецтва.

Як і Герbart, Цімерман розуміє естетику в сенсі, який виходить далеко за межі теорії художнього мистецтва. У Герbartа предметна суть естетики полягає в тому, що може викликати задоволення або незадоволення; але подібні емоції уможливають лише відношення, тобто елементи, які започаткували стосунки, саме тому Герbart визначає звичаєве, як “відношення волі, які задовольняють або незадовольняють”<sup>5</sup>, і в такий спосіб підпорядковують етику естетиці. Цімерман успадковує цю претензію і розробляє систему, яка пояснює не лише твори мистецтва, а й соціальні взаємини, від шлюбу – кризь призму педагогіки, аж до теорії держави з естетичної точки зору. Але останню він визначає у вирішальному пункті, уточнюючи й доповнюючи свого попередника: “Просте не може подобатись або не подобатись естетично. У складному подобається або не подобається лише форма. Частини поза формою, матерія є естетично рівнозначущими. У цих трьох реченнях міститься основа естетики не лише як науки про форму, а як науки взагалі”<sup>6</sup>.

Передумови, виокремлені Цімерманом, становлять наріжний камінь “формальної естетики”, значення якої лише нещодавно стало зрозумілим<sup>7</sup>. Центральна думка Цімермана фундує, отже, визначення естетики як науки про формальні відносини, підпорядковані закономірності, що є аналогічною логічній закономірності. Ці відносини викликають у спостерігача задоволення або незадоволення, а саме в безумовному сенсі, який звільняє естетичне судження від суб’єктивності смаку, яку Кант, принаймні, додає до критики сили судження: “На питання про те, які поняття форми є естетичними поняттями, тобто формами образу, з якими пов’язане абсолютне задоволення або незадоволення, відповідає естетичне судження. Оскільки воно є нічим іншим, окрім необхідного і неминучого ефекту повного уявлення складного образу, завдяки якому суб’єкт не судить, а примушується до судження об’єктом, предикат, або відчуття задоволення чи незадоволення у цьому випадку є нічим іншим, як виразом напруги між частинами складного образу, тобто самою формою, завдяки чому суб’єкт стає ідентичним із предикатом, а судження очевидним”<sup>8</sup>.

Естетичне сприйняття, яке артикулюється в естетичному судженні, є, отже, нічим іншим, як відповідністю об’єктивних формальних відношень у свідомості суб’єкта сприйняття. Цімерман також стверджує, що зміст,



аспекти матеріалу, й положення суб'єкта не мають ніякого значення для цього естетичного судження. Все, що може подобатися – це форми, і лише форми можуть подобатися: “Естетика як чиста наука про форми є морфологією прекрасного. Показуючи, що лише форми можуть подобатися або не подобатися, вона доводить: те, що подобається або не подобається, мусить подобатися або не подобатися лише через форми... Зайвим є питання про те, чи може форма прикрашати також щось неестетичне; оскільки будь-який матеріал є неестетичним, форма не може робити нічого іншого крім того, щоб випромінювати своє сяйво у неестетичному. Байдуже, як сонце у вишині – над справедливим і несправедливим, так прекрасна форма – над мертвою матерією, яка завдяки їй здобуває прихильність душ”<sup>9</sup>.

У цих роздумах “янусоликий” Цімерман<sup>10</sup> фактично передбачає тенденції ХХ століття, в яке, свідомо не звертаючись до власне Цімермана, теоретично та практично інсценує та інтерпретує мистецтво як “прикрашування звичайного”<sup>11</sup>. Висновок, зроблений Цімерманом із цієї апіорної структури естетичного, вказує на далеке минуле, коли норми того, що подобається та не подобається, встановлювалися об'єктивним законом форми фактично ще до будь-якої суб'єктивності та історичності: “Естетичні форми – не накази та заборони. Вони самі є тим, що абсолютно подобається або не подобається. Те, що взагалі являє себе в естетичному судженні таким, що подобається або не подобається, може робити це лише через те, що його форми є віддзеркалюваннями естетичного. Хто хоче подобатися, мусить зробити естетичні форми нормою свого мистецтва, хто хоче викликати справедливе судження про себе, мусить зробити естетичні норми масштабом самокритики. Вони є основними формами, які подобаються або не подобаються, і саме тому також формами, які подобаються або не подобаються без будь-якого обґрунтування. Вони подобаються або не подобаються безумовно, оскільки є утворенням об'єднуючого уявлення”<sup>12</sup>. Те, що в теорії антиципує власне безпредметне мистецтво та ready-made, в практичному застосуванні Цімермана призводить до апології неокласичної мови форм.

Мистецтво, згідно з Цімерманом, врешті-решт виявляється спробою людського духу розкритися у цьому формальному відношенні перед собою і перед іншими таким, що подобається. Вимога такого явища, яку дух висуває до самого себе, є *вимогою мистецтва*; здійснення цієї вимоги, підпорядкованість явища нормуючому духу, отже, самому собі, і є мистецтвом”<sup>13</sup>. До цього

формулювання вже належить також те “прагнення мистецтва”, яке Алоїз Рігль<sup>14</sup>, найвизначніший учень Цімермана, зробив центральним поняттям своєї естетики. У іншому місці Цімерман саме етичне прагнення підпорядкував закону форми прекрасного<sup>15</sup>, цій вимозі мистецтва властивий прескриптивний характер: вона приписує, що власне має робити мистецтво: “Змістом цього явища (духу) може бути все що завгодно, вимога мистецтва зацікавлена лише в тому, щоб форми його були естетичними, мистецтво має єдине завдання, надати йому цієї форми. *Матеріал* явища не має значення, лише форма є естетично важливою”<sup>16</sup>.

### 3. Художнє прагнення

Ця воля до мистецтва набуває, зрозуміло, зовсім іншого характеру в Алоїза Рігля. У своїй праці “Питання стилю. Основи історії орнаменту”, 1893 рік, він намагається звільнити питання про форму твору мистецтва від нормативних імплікацій цімерманової естетики та визначити вирішальний елемент форми його оцінки. Рігль сподівається знайти це в понятті *стилю*. Саме стиль конфігурує і поєднує на поверхні твору мистецтва ті елементи, які є виразом “художнього прагнення” і через те відрізняють твір мистецтва від природної речі або артефакту. Поняття художнього прагнення, очевидно, слід розуміти не психологічно, а, скоріше, як колективну тенденцію культури до певної форми естетичної конструкції: “Загальне прагнення людини спрямовано на задовольняюче оформлення його відношення до світу (у найширшому сенсі слова). Конструююче художнє прагнення регулює відношення людини до явища речі, що чуттєво сприймається; при цьому проявляється спосіб, в який людина прагне бачити оформлення і забарвлення речей (так само, як у поетичному художньому прагненні проявляється спосіб, в який людина прагне наочно уявляти речі). Але людина є істотою, здатною не лише до пасивно-чуттєвого сприйняття, а такою, що активно прагне витлумачити світ так, щоб він розкривався її бажанню (яке для кожного народу може бути окремим та змінюватися відповідно до місця й часу). Характер цього прагнення полягає в тому, що ми називаємо відповідним світоглядом (знов-таки у широкому сенсі слова) – у релігії, філософії, науці, але також і в державі та праві, при цьому, як правило, одна із названих форм прояву переважає інші”<sup>17</sup>.

Завдяки поняттю художнього прагнення Рігль уникає всіх нормативних питань естетики про красу об’єктів мистецтва, про

задоволення та незадоволення, які вони викликають заради ненормативної, дескриптивної стратегії. Але із самого початку він прагне виключити функціональний зв'язок між стилями мистецтва та іманентними технічними вимогами художнього матеріалу, на якому перш за все наголошує Готфрід Земпер<sup>18</sup>. У цьому сенсі для нього стає можливим побачити художнє прагнення там, де до цього нормуюче художнє судження не бачило його і бачити не бажало. У своїй праці 1901 року "Пізньоримська індустрія мистецтва" Рігль зміг показати, що пізньоантичне мистецтво, яким протягом тривалого часу нехтували, виникає у цій перспективі як необхідний розвиток, що в жодному разі не поступається класичності щодо естетичної цінності. Поняття стилю не є у Рігля поняттям епохи; у стилях себе реалізують певні стратегії художнього прагнення. У важливій статті 1901 року "Твір природи і твір мистецтва" Рігль, на відміну від матеріалістичних і психологічних теорій, описує художнє прагнення як "позитивістський" підхід, котрий, зрештою, не хоче визнавати жодних інших мотивів художньої творчості окрім цього ж художнього прагнення. Але саме воно описується як спроба людей відобразити вже сприйняті "твори природи". Споглядання природи надає нам для цього дві можливості: концентрацію уваги на ізольованому об'єкті, на його контурах, пластичності та обмеженості, або сприйняття цілого та його зв'язків, відданність безмежним можливостям суб'єктивного враження<sup>19</sup>. Перший стиль Рігль зіставляє із почуттям дотику, а другий – із зором. Великі стилі, що з'являються як різноманітні результати художнього прагнення, можна, отже, класифікувати як тактильний та оптичний. Але прогресивність поняття художнього прагнення щодо естетики Цімермана полягає не лише в ігноруванні поняття краси та зверненні до поняття стилю, а також і в тому, що завдяки йому стає зрозумілим – "надання художньої форми не може відбутися без прийняття рішення"<sup>20</sup>. Лише в такий спосіб можна було дати автономне "історичне поняття мистецтва", яке залишило б позаду "нормативну естетику" так само, як і "функцію історично-естетичної конгруентності, що формує смак"<sup>21</sup>.

Навіть, якщо тут не місце детально розглядати різноманітні дискусії щодо поняття художнього прагнення Рігля<sup>22</sup>, слід, усе ж таки, пригадати принаймні одну нещодавню рецепцію. Філософ і анархістський теоретик пізнання, Пол Феєрабенд<sup>23</sup>, спробував зробити підхід Рігля до теорії мистецтва продуктивним для теорії науки. У своїй інавгураційній лекції в Технічній вищій школі Цюріха, яку Феєрабенд прочитав 7 липня 1981 року і яку назвав: "Наука як мистецтво. Обговорення теорії мистецтва Рігля у зв'язку зі спробою застосувати

її в науці”, – він відкрито відходить від поняття поступу в мистецтві у тій формі, в якій воно було сформульоване Джорджо Вазарі: “У мистецтві немає ніякого поступу і ніякого занепаду”. Але існують різні стилістичні форми. Кожна стилістична форма є по-своєму досконалою і підпорядковується своїм власним законам. Мистецтво є виробництвом стилістичних форм, а історія мистецтва є історією їх послідовності. Це розуміння було обґрунтоване й розвинуте Алоїзом Ріглем<sup>24</sup>. Вирішальним є той факт, що Феєрабенд інтерпретує тут Рігеля так, що відповідно до цього “мистецтва розвинули багатство стилістичних форм, і що ці форми рівноправно стоять поруч, поки їх не оцінюють із добровільно обраної точки зору певної стилістичної форми”<sup>25</sup>. Таке, можливо, й трохи вільне тлумачення поняття *художнього прагнення* Рігеля дає Феєрабенду можливість аналогічного висновку, який являє собою його центральну тезу: “Твердження Рігеля стосується також наук. І вони також розвинули багатство стилів, зокрема й стиль перевірки, і перехід від одного стилю до іншого, як на нашу думку, цілком аналогічний переходу від античності до готики”<sup>26</sup>. Наслідки для критика науки є очевидними: “Бути за чи проти наук означає те ж саме, що бути за чи проти панк-року”<sup>27</sup>.

#### 4. Критика візерунка

*Fin de siècle* вважається найпродуктивнішим часом для мистецтва та науки не лише у старій Австрії. Ця продуктивність реалізувалася все ж таки не в системно розробленій естетичній теорії, а в численних естетичних рефлексіях, що зазнали впливу різних течій мистецтва та науки. Тут ми можемо розглянути лише окремі з них.

Пов’язати критику декадансу, яка особливо загострилася передусім під впливом Ніцше, із визнанням естетичного модерну – в цьому полягала головна ідея архітектора Адольфа Лооса (1870–1933), завдяки якій він отримав світову славу. У своїй статті 1908 року “Візерунок і злочин” він обстоював строге історичне поняття мистецтва, яке у візерунку, в тенденції до оздоблення та розкоші вбачає лише явище занепаду, яке, врешті-решт, протистоїть вимогам самосвідомого модерну: “Дитина є аморальною. Папуас для нас є також аморальним. Папуас вбиває своїх ворогів і з’їдає їх. Він не злочинець. Але якщо сучасна людина вб’є когось і з’їсть, то вона злочинець або дегенерат. Папуас татує свою шкіру, свій човен, своє весло, одне слово – усе, чим володіє. Він не злочинець. Сучасна людина, яка татує себе, є злочинцем або дегенератом”<sup>28</sup>.

Лоос чітко й наполегливо намагається пропагувати модерн як стан зрілості, котрий не потребує прикрас, що залишив позаду всі форми інфантильної або природної креативності: “Культуру країни можна оцінювати з того, чи прикрашаються в ній стіни вбиральні. Для дитини це природне явище: її перший художній прояв – видряпування на стінах еротичних символів. Але те, що для папуаса і для дитини є природнім, для сучасної людини виявляється явищем дегенерації. Я зробив ось таке відкриття й подарував його світу: *еволюція культури полягає у звільненні предметів вжитку від візерунка*. Я сподівався тим самим принести у світ радість, але він мені за це не подякував”<sup>29</sup>. Воля до чистої, вільної від прикрас, функціональної форми у галузі предметів вжитку була для Лооса також внутрішньою естетичною передумовою розвитку справді сучасного мистецтва: “Відсутність візерунка підносить інші мистецтва надзвичайно високо. Сучасна людина використовує візерунки минулих та чужих культур такими, якими вони є. Свої власні винаходи вона концентрує в інших речах”<sup>30</sup>. Лоос чи не єдиний такою мірою загострив концепт культурного поступу і витлумачив його як суверенне подолання безпосередньої креативності. Водночас це означає, що модерність мусить являти собою не лише естетичний стиль, а й форму життя. “Архітектура як стиль, який знаходиться посередині між мистецтвом і життям є, здається, наперед визначеним полем реалізації претензій такої естетики.

## 5. Мистецтво та інстинкт

Дебати про нове мистецтво в Австрії першої третини ХХ століття зазнали впливу суттєвих імпульсів наукової теорії, яка сама по собі була досить суперечливою, але попри це може вважатися однією з найвпливовіших духовних інновацій, які виникли у колишні часи, а саме – психоаналіз Зігмунда Фрейда. Для естетики вона була значущою у багатьох відношеннях. І не лише тому, що сам Зігмунд Фрейд застосовував свій психоаналітичний метод до художників, із рецепції психоаналізу виник новий підхід до естетики, який суттєво визначив мистецький дискурс ХХ століття.

У своїх “Лекціях вступу до психоаналізу” 1915–1916 років він окреслив теорію естетичної продуктивності, яка дає загальний огляд психоаналітичного способу бачення естетичних проблем. Фрейд порівнює художників із божевільними, з невротиками: “Художник у своєму баченні життя є близьким до невроту інтровертом. Він

поневолений могутніми потребами інстинкту, він хотів би отримати повагу, владу, багатство, славу та любов жінок. Але йому бракує засобів для досягнення цього. Тому він так само, як будь-яка незадоволена людина, відвертається від дійсності і переносить усі свої інтереси, а також і лібідо на конструкції своєї фантазії, котра може спричинити невроз.” Але на відміну від невротика, котрий безнадійно губиться у світі своїх фантазій, художник знаходить шлях, на якому йому вдається зробити ці фантазії продуктивними у самій реальності. Творча продуктивність проявляє себе тут як форма самотерапії, яка, до того ж, здатна компенсувати той дефіцит життя інстинктів, який дозволяє художнику стати художником. Тому Фрейд мав серйозні підстави відмовлятися від лікування таких художників, як, наприклад, Густав Малер, оскільки розглядав невротичну схильність як передумову їхньої творчої продуктивності.

## 6. Проти кітчю

Віденський письменник, математик, філософ та підприємець Герман Брох<sup>31</sup> у 1933 видає славнозвісну статтю “Зло в західній системі мистецтва”, рефлектувавши в ній вимір естетики, який до цього не був тематизований. Брох виходив із того, що не можна розрізняти естетичне та етичне. Мистецтво має бути не *красивим*, а у специфічному сенсі *добрим*: “Творчий прояв часу слід розглядати у надзвичайному напруженні між добром і злом у мистецтві”<sup>32</sup>. Те, що мистецтво має бути “добрим”, свідчить про те, що воно “має існувати у гармонії з думкою про автономію”, і те, що “воно несе на собі відбиток внутрішньої істинності”<sup>33</sup>. У цих претензіях на самовизначення та автентичність виповнює себе позитивна етика естетичного. Що ж тоді є злом у мистецтві? Брох пропонує прозору відповідь: “Злом у мистецтві є кітч”<sup>34</sup>.

Наскільки радикально Брох розуміє цю єдність етичного та естетичного стає зрозумілим із того, що кітч для нього не є негативною ознакою, яка може бути зчитаною лише з його *продуктів*, а моральним дефіцитом, який характеризує *виробника* і дискваліфікує його *морально*, а не естетично: “Той, хто створює кітч, не просто створює низькопробне мистецтво, він не є профаном або дилетантом, його не можна оцінювати за масштабами естетичного, він має відповідати етично, він є злочинець, що прагне радикального зла. І оскільки тут себе маніфестує радикальне зло, зло-у-собі, що як абсолютний негативний полюс перебуває у зв’язку з будь-якою

системою цінностей, то кітч є злом не лише у межах мистецтва, а й у межах будь-якої системи цінностей, яка не є системою імітації”<sup>35</sup>.

Оскільки Брех використовує тут кантівську формулу радикального зла, кітч у нього має вигляд найпотворнішого із можливого у сфері естетики. При цьому кітч, пошук ефекту, пошук великого, але хибного почуття є водночас ознакою часу занепаду цінностей. Кітч як естетичне зло репрезентує занепад імперій та епох: “Оскільки доба остаточної втрати цінностей захоплена злом і страхом перед злом, а мистецтво, яке є їх сенсовим виразом, мусить бути також вираженням зла, яке діє у них”<sup>36</sup>.

## 7. Втрата середини

Естетичний дискурс II Республіки позначений різноманітними дискусіями. Очевидною залишалась дистанція між філософськи зорієнтованою університетською естетикою і актуальними процесами розвитку мистецтва, і це не в останню чергу проявлялося в тому, що філософські інститути не мали факультетів естетики. Естетика в науковому секторі залишалася дериватом, який розглядався філософами та мистецтвознавцями на маргінесі наукової проблематики. Попри це, дискусія щодо питань мистецтва в Австрії і далі мала центральне публічне значення, яке з 50-х років вихлюпнулося у численних дебатах про мистецтво, які тут ми не в змозі реконструювати. Слід, усе ж таки, вказати на окремі важливі моменти цих дискусій.

Безпосередньо після Другої світової війни в Німеччині та Австрії домінувала позиція протистояння модерну, який панував протягом років. Ключове слово для цієї дискусії дала книга “Втрата середини”, яка вийшла в 1948 році. Її автором був історик науки Ганс Зедлмайєр<sup>37</sup>. Ми не торкатимемося внеску Зедлмайєра в історію мистецтва, як і його політичного зв’язку із націонал-соціалізмом, а поговоримо про мистецько-філософський зміст його тези про сучасне мистецтво як про “втрату середини”. Розвиток і форми сучасного мистецтва є для Зедлмайєра симптомами, які вказують на історію занепаду цивілізації. У цьому сенсі він розуміє мистецтво як “символічний вираз”<sup>38</sup> загального розвитку. Аналіз мистецтва слугує йому просто ключем до критики проекту модерну.

Критика модерну Зедлмайєра спрямована, справді, не на ХХ століття, а на процес емансипації самої естетики: “Автономія мистецтва є необхідною передумовою його зникнення”<sup>39</sup>. Зедлмайєр не звертається безпосередньо до Гегеля, але його звинувачення є

варіацією гегелівської тези “кінця мистецтва”. У виокремленні мистецтв із загального суспільного функціонального зв’язку втрачається їх органічна єдність.

Ознаками цього зникання або ж кінця мистецтва є для Зедлмайера між іншим також і вилучення архітектонічного з матерії, загибель іконології, тенденції до абстракції, кінець загального твору мистецтва, стирання меж між мистецтвом та іншими сферами життя і загибель орнаменту. Завдяки цьому феномену, який вшановувався Лоосом як радикальне вираження модерну, можна, мабуть, прояснити поняття мистецтва Зедлмайера: “Справжню причину загибелі візерунка слід шукати в тому, що, зростаючи пластично та живописно, він зростає на тілесному носії, на архітектурі, приладі, первісно – на людському тілі, на матерії, а відтак – втрачає основу свого тут-буття, коли його носій, прагнучи “чистоти”, відмовляється від нього. *Візерунок – єдиний вид мистецтва, який не може існувати “автономно”*. І візерунок вмирає”<sup>40</sup>.

В усіх відзначених Зедлмайєром феноменах по-різному проявляється власна тенденція сучасного мистецтва: ігнорування людини. Те, що людина перестає бути предметом і масштабом естетичного виробництва, є тим гріхопадінням, якого Зедлмайєр не може пробачити модерну, його забуття середини, яку дає людина. Зедлмайєр вимірює модерн поняттям мистецтва, яке вбудовано в упорядковане ціле. Тому ідея чистого мистецтва в собі є для нього виразом структурної ворожості до людини: “Для оцінювання мистецтва не достатньо “суто” мистецького масштабу. Цей гаданий “суто” мистецький масштаб, котрий не враховує людського виміру (лише завдяки якому можна виправдати мистецтво), є насправді не мистецьким, а просто естетичним. А застосування суто естетичного масштабу само по собі є нелюдяною рисою цього часу, оскільки містить прокламування автономії твору мистецтва, який є самодостатнім без людини, тобто прокламування “l’art pour l’art”<sup>41</sup>.

## 8. Сенс і образ сенсу

Книга іншого австрійського історика мистецтва, яка вийшла майже водночас із “Втратою середини”, привернула менше публічної уваги, але має бути оцінена як досить суттєвий внесок до естетики: “Основні питання мистецтвознавства” Дагоберта Фрея<sup>42</sup>.

Твір мистецтва за Дагобертом Фреєм характеризується двома вимірами: *творчим і сенсо-образним*: “Будь-який духовний вчинок –



це пошук внутрішньої опори перед неосяжною проблематичністю життя, що завжди тікає від мислення: пошук внутрішньої опори у *творчій конструкції* релігійної віри, раціонального пізнання, чистого споглядання художнього оформлення. Загрозу з боку дійсності вільна воля може подолати лише у самоздійсненні, в якому вона підкоряє дійсність світу і робить її своєю власною дійсністю, як світ, якого вона прагнула і який створила. Кожен твір мистецтва с таким самостійно сконструйованим навколишнім світом, який утворює вільна воля самого Я... Лише у творчості людина користується необмеженою свободою. І все ж таки акт творчості сам по собі є примусово несвободою, вищим наказом, “дорученням”, як стверджує Рільке. У цьому примусі людина вільна тому, що це примусове с власним, примус, зрештою, с її прагненням”<sup>43</sup>.

Для Фрея мистецтво є творенням, “опорою в небезпечному та ненадійному житті”. В оформленні полягає його метафізична сутність. Будь-яке конструювання чуттєво даного матеріалу для Фрея вже є творчою перебудовою, і як таке – актом надання сенсу так само, як у будь-якому первинному акті надання сенсу міститься потенція творчості. Фрей, як це вже робив Ганслінк, порівнює творчі акти з обертанням калейдоскопа: із найменшим порухом складових завжди виникає інша конфігурація – думка, яка, до речі, з’являється також в “Естетичній теорії” Адорно<sup>44</sup>. Таким чином, у творчому акті для Фрея “стає самостійним суб’єктивно зв’язане переживання, воно звільняється від суб’єкта, протиставляється суб’єкту”. Тим самим твір мистецтва, як “об’єктивація творчої волі”, набуває самостійної реальності, але вона у жодному разі не є однозначною, оскільки може бути різних видів та рівнів: саме в цьому для Фрея полягає вирішальна проблема “характеру реальності” твору мистецтва<sup>45</sup>.

Він ґрунтується на напружених взаєминах об’єктивного “образу” та значення “представленого” змісту. Будь-який твір мистецтва, згідно із Фреєм, є не ставленням до чогось, що перебуває поза його межами, а образом-сенсом. Але образно-сенсове такого твору мистецтва також трансцендентує його. Образ сенсу не мусить бути твором мистецтва, хоча останній може діяти як образ сенсу завдяки зв’язкам значення, які не містяться лише у мистецькому. Тільки тому позаестетичні чинники, такі як релігія, історія, міфи набувають естетичного значення. А приймаючи вищу точку зору, ми і отримуємо можливість розглядати твір мистецтва не лише як чисто “естетичний об’єкт”, а й у загальному колі його позаестетичних зв’язків. Лише завдяки цьому він уперше визначається як “історичний об’єкт” у всій своїй повноті:

“Нумінотичні, магічні, релігійні, політичні, правові, соціальні зв’язки значення, які тією чи іншою мірою пов’язані з будь-яким твором мистецтва, навіть позаестетичного виду і визначають його сенсовий зміст, визнаються не просто акциденціями, а суттєвими ознаками, які вочевидь належать цілому. Ми переживаємо твір мистецтва у його історичній атмосфері.”<sup>46</sup> Тим самим метод мистецтвознавства мусить бути, висловлюючись по-сучасному, принципово інтердисциплінарно та історично орієнтованим. Суто формальне розуміння твору мистецтва ігнорує вирішальну обопільну гру між формуючою силою творчості та пов’язаного з нею культурно й духовно історичного матеріалу. Не так, як Зедлмайер, але Фрей теж наполягає на значенні позаестетичного для твору мистецтва – не для того, щоб оплакувати його втрату, а заради визнання цього як методичної умови можливості історії мистецтва.

## 9. Фантазія та соціально-партнерська естетика

Письменник, політик і філософ Ернст Фішер (1899–1972) належить до зовсім іншої, ніж Зедлмайер, духовно-історичної та політичної традиції. Фішер, комуністичний міністр освіти у першому післявоєнному уряді та депутат від КПА у Національній раді до 1959 року, протягом певного часу еволюціонував у недогматичного марксиста, який дедалі інтенсивніше займався питаннями культури. Фішер зробив непересічний внесок у дискусію про мистецтво, яку інспірував неомарксизм, і яка панувала в суспільному дискурсі 60-х і ранніх 70-років. Мистецтво не було для Фішера духовним відображенням суспільної реальності, як того вимагає марксистська ортодоксія, а, як раніше у Гансліка, Брентано та Фрейда, виразом та продуктом людської “фантазії”. Але фантазію Фішер визначає не так як його попередники, а цілком діалектично – як “продуктивний спогад”, що “може передбачати майбутнє”<sup>47</sup>. Естетична фантазія необхідна тому, що вона може, пригадуючи та конструюючи, досягти “безмежно можливе” і в такий спосіб доповнювати наукове пізнання та технічно-раціональне конструювання світу “видивом” та “міфологічною картиною”: “Без фантазії є світ фактів, станів, подій, але не *дійсність*”<sup>48</sup>. Таким чином мистецтво відмовляється бути відображенням економічних та соціальних стосунків і стає активно-конструюючою конституентою дійсності та досвіду дійсності. Хоча Ернст Фішер був далеким від переоцінки сили мистецтва, він усе ж таки вірив у те, що ангажоване та автентичне мистецтво, інколи навіть

у шоковій формі, може проектувати моделі нового і протистояти “диявольському лайну” індустрії розваг<sup>49</sup>. Мабуть, у цьому зв’язку слід було б наголосити, що висловлювання, яке охоче цитують австрійські політики культури усіх партій, належить Ернсту Фішеру: “Мистецтво нічого не мусить. Мистецтво може все”<sup>50</sup>.

Одна з перших спроб розгляду австрійської естетики, яка також прагне бути естетикою австрійського, належить романістові Роберту Менассе<sup>51</sup>. У книзі нарисів “Соціально-партнерська естетика”, з приводу якої виникло багато дискусій, він зробив спробу відповісти на давнє питання щодо специфіки австрійської літератури. Якщо для старого вітчизняного письменства як центральну парадигму Клавдіо Маргіс виокремлював *Габсбургський міф*, то, згідно з Менассе, найглибшим смисловим літературним міфом для нової австрійської літератури стає саме поняття *австрійського*. У II Республіці, згідно з цією тезою, функціонувало *соціальне партнерство*.

Отже, дух партнерства визначає не лише форми організації австрійських культурних закладів, а й свідомість художників. “Усі суттєві політичні рішення приймаються під час приязної розмови невеликої групи чоловіків за зачиненими дверима, без будь-якого демократичного контролю та публічних дискусій”<sup>52</sup>. Залагоджуючи конфлікти, австрійська свідомість гармонійно переживає реальність, але не в сенсі “солідарної спільноти”, а як співіснування із взаємним перебігом солідарності й конфлікту; при цьому вони залишаються без наслідків у великій системі того, що сприймається як дане”<sup>53</sup>. Менассе намагається показати, що ці форми свідомості у складноопосередкований спосіб вплинули також і на австрійську літературу: що саме “поети, які розробили авансуючу форму опису та критики стосунків панування, водночас здаються експліцитно деполітизованими”, тоді як автори, які виступають із претензією “творити політично експліцитно прогресивну літературу”, врешті-решт, зазнають невдачі внаслідок “відсталості своїх технічних засобів”<sup>54</sup>. Ця, мабуть, справді значуща для австрійської літератури та мистецтва після 1945 року суперечність між суспільно-політичною заангажованістю та формальною авансованістю розробляється і демонструється Менассе на прикладах окремих помітних авторів II Республіки. І знову визначається тенденція, типова для австрійської естетики: робота над конкретним.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Див. Harmut Scheibe Wahrheit und Subjekt – Ästhetik im bürgerlichen Zeitalter. Bern/München 1985; Götz Pochat Geschichte der Ästhetik und Kunsttheorie. Von der Ästhetik bis zum 19. Jahrhundert. Köln 1986; Terry Eagleton Ästhetik. Die

Geschichte Ihrer Ideologie. Stuttgart; Weimer 1994 Antoon A. van den Braembussche, Denken über Kunst. Eine Einführung in die Kunstphilosophie. Essen 1996; Brigitte Scheer, Einführung in die philosophische Ästhetik, Darmstadt 1997; Konrad Paul Liessmann, Philosophie der modernen Kunst. Wien 1998.

<sup>2</sup> Carl E. Schorske. Wien. Geist und Gesellschaft im Fin de siècle. Frankfurt/Main 1982, с. 7.

<sup>3</sup> Роберт Цімерман (1824–1898), народився у Празі і виховувався Бернардом Больцано, близьким другом батька. Цімерман, який ще у Празі познайомився з Едуардом Гансліком і з великим схваленням рецензував його твір про музично красиве, їде у 1844 році до Відня, де зазнає впливу філософа Гербарта. У 1858 році з'являється книга "Історія естетики як філософська наука", потім у 1865 році – центральна книга "Загальна естетика як наука про форму". Після професур в Оломоутці та Празі його запросили на посаду ординарного професора у Відні.

<sup>4</sup> Wiesing Die Sichtbarkeit des Bildes, с. 47.

<sup>5</sup> Johann Friedrich Herbart Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie. Hamburg 1993, с. 143.

<sup>6</sup> Robert Zimmermann Allgemeine Ästhetik als Formwissenschaft. Wien 1865, с. 21.

<sup>7</sup> Lambert Wiesing Die Sichtbarkeit des Bildes/ Geschichte und Perspektive der formalen Ästhetik. Reinbeck bei Hamburg 1997, с. 34.

<sup>8</sup> Zimmermann Allgemeine Ästhetik, с. 22.

<sup>9</sup> Zimmermann Allgemeine Ästhetik, с. 30.

<sup>10</sup> Wiesing Die Sichtbarkeit des Bildes, с. 47.

<sup>11</sup> Arthur C. Danto Die Verklärung der Gewöhnlichen. Eine Philosophie der Kunst. Frankfurt/Main, 1984.

<sup>12</sup> Zimmermann Allgemeine Ästhetik, с. 32.

<sup>13</sup> Zimmermann Allgemeine Ästhetik, с. 138.

<sup>14</sup> Алоїз Рігль (1858–1905) народився в Лінці, виріс у Галичині, у 1897 році – ординарний професор історії мистецтва у Віденському університеті, в 1901 році – член Центральної королівської комісії дослідження та підтримки культурних та історичних пам'яток.

<sup>15</sup> Zimmermann Allgemeine Ästhetik, с. 178 і наступна.

<sup>16</sup> Zimmermann Allgemeine Ästhetik, с. 138.

<sup>17</sup> Alois Riegl Spätromische Kunstindustrie. Darmstadt 1992 (репринт видання 1927 року), с. 401.

<sup>18</sup> Alois Riegl Stilfragen Grundlegung zu einer Geschichte der Ornamentik. München 1985, с. VI і наступні.

<sup>19</sup> Alois Riegl Naturwerk und Kunstwerk/Gesammte Aufgabe, Wien 1996, с. 58 і наступна.

<sup>20</sup> Wiesing Die Sichtbarkeit des Bildes, с. 71.

<sup>21</sup> Edwin Lachin Ästhetik und Kunstbegriff bei Riegl und Dvorak/ Bendikt/ Knoll Verdänger Humanismus – verzögerte Aufklärung 3, с. 737.

<sup>22</sup> Див. Erwin Panofsky Der Begriff des Kunstvollens/Aufsätze zu Grundlagen der Kunstwissenschaft, Berlin 1974.

<sup>23</sup> Пол Феєрабенд (1924–1994), народився в Австрії, викладав у США та Швейцарії.

<sup>24</sup> Paul Feyerabend Wissenschaft als Kunst, Frankfurt/Main 1984, с. 29.

<sup>25</sup> Paul Feyerabend Wissenschaft als Kunst, Frankfurt/Main 1984, с. 29.

<sup>26</sup> Paul Feyerabend Wissenschaft als Kunst, с. 76.

- <sup>27</sup> Paul Feyerabend *Wissenschaft als Kunst*, с. 78.
- <sup>28</sup> Adolf Loos *Ornament und Verbrechen/Trotzdem. Gesammelte Schriften 1900-1903*. Wien 1997 (перевидання 1931), с. 78.
- <sup>29</sup> Loos *Ornament und Verbrechen*, с. 79.
- <sup>30</sup> Loos *Ornament und Verbrechen* с. 88.
- <sup>31</sup> (1886-1951), емігрував у 1938 році до США.
- <sup>32</sup> Hermann Broch *Dichten und Erkennen. Essays. Gesammte Werke 1*, (вид. Ханною Арендт), Zürich, 1955, с. 315.
- <sup>33</sup> Broch *Dichten und Erkennen*, с. 326.
- <sup>34</sup> Broch *Dichten und Erkennen*, с. 315.
- <sup>35</sup> Broch *Dichten und Erkennen*, с. 348.
- <sup>36</sup> Broch *Dichten und Erkennen*, с. 348.
- <sup>37</sup> Ганс Зедлмайр (1896–1984) народився в Бургенланді, був ординарним професором у 1936–1945 роках у Відні, з 1951 року – у Мюнхені, з 1964 року – у Зальцбурзі.
- <sup>38</sup> Hans Sedlmayr *Verlust der Mitte. Die bildende Kunst des 19 und 20 Jahrhundert als Symptom und Symbol der Zeit. Mit einem Nachwort von Werner Hofmann*. Gütersloh, с. 169.
- <sup>39</sup> Sedlmayr *Verlust der Mitte*, с. 227.
- <sup>40</sup> Sedlmayr *Verlust der Mitte*, с. 102.
- <sup>41</sup> Sedlmayr *Verlust der Mitte*, с. 243.
- <sup>42</sup> Дагоберт Фрей (1881–1962), народився у Відні, з 1931 по 1945 рік був ординарним професором історії мистецтва в Бреслау, після війни – головою Інституту австрійських досліджень мистецтва федеральної служби пам'ятників у Відні, зібрав у цьому томі окремі статті, в яких намагався проаналізувати предмет і метод мистецтвознавства.
- <sup>43</sup> Dagobert Frey *Kunswissenschaftliche Grundfragen. Prolegomena zu einer Kunstphilosophie*. Darmstadt, 1992, (репринт видання 1946 року), с. 13.
- <sup>44</sup> Theodor W. Adorno *Asthetische Theorie. Gesammelte Schriften 7*, с. 294.
- <sup>45</sup> Frey *Kunswissenschaftliche Grundfragen*, с. 18.
- <sup>46</sup> Frey *Kunswissenschaftliche Grundfragen*, с. 21.
- <sup>47</sup> Ernst Fischer *Kunst und Koexistenz. Beitrag zu einer modernen marxistischen Aesthetik*. Frankfurt/Main, 1966, с. 183.
- <sup>48</sup> Fischer *Kunst und Koexistenz*, с. 182.
- <sup>49</sup> Fischer *Kunst und Koexistenz*, с. 285.
- <sup>50</sup> Ernst Fischer *Lob der Phantasie. Spaete Schriften zu Kultur und Kunst*. Frankfurt/Main, 1986, с. 195.
- <sup>51</sup> Народився в 1954 році у Відні та захистив дисертацію з германістики.
- <sup>52</sup> Robert Menasse *Die sozialpartnerschaftliche Aesthetik. Essays zum österreichischen Geist*, Wien, 1990, с. 20.
- <sup>53</sup> Menasse *Die sozialpartnerschaftliche Aesthetik*, с. 24 і наступна.
- <sup>54</sup> Menasse *Die sozialpartnerschaftliche Aesthetik*, с. 92.

Віра АГЕСВА

## ІНТЕЛЕКТУАЛЬНА БІОГРАФІЯ СОЛОМІЇ ПАВЛИЧКО

Вранці 31 грудня 1999 року, у передноворічній телепрограмі, Соломія Павличко ділилася планами на майбутнє. Підсумовувався цей бурхливий і неоднозначний кінець століття, кінець тисячоліття; магія круглої дати спонукала до роздумів, історичних аналогій і прогнозів... А ввечері усіх нас стрясла звістка про трагічну втрату. Біль цієї втрати ще, можливо, заважає вповні осягнути й оцінити усе, зроблене Соломією Павличко. Смерть Соломії поклала якийсь відбиток на ціле наше літературне покоління. Блискучий учений, літературний критик, перекладач, вона, поза всім тим, була самовідданим культуртрегером у найкращому сенсі цього слова, завжди витворювала навколо себе атмосферу творчого пошуку, прилучала до задуманих нею проектів багатьох і багатьох людей. Любила повторювати, що особистість визначається не її власними амбіціями й мріями, а лише тим, що реально нею зроблено.

Талант Соломії Павличко розвивався стрімко, й кожна нова книжка засвідчувала інтелектуальне зростання. В одному з інтерв'ю вона сказала: здається, що не я обрала літературознавчі науки, а вони обрали мене. Інтерес до письменства рано розвинувся і під впливом батьків, літературного оточення, в якому вона зростала. Із вдячністю згадувала факультет романо-германської філології Київського університету імені Шевченка. Тоді, в другій половині сімдесятих, Соломіїними професорами були Кіра Шахова, Дмитро Наливайко. І попри непомірну заідеологізованість радянської гуманітарної науки, університет усе ж дав ґрунтовну філологічну підготовку: добре знання європейських мов, історії й теорії літератури. Кандидатська дисертація присвячувалася американському романтизму – про це було написано дуже мало, і молода дослідниця свідомо ставить перед собою складне завдання, яке передбачало труднощі, але й радість самостійного творчого пошуку.

Перша книжка “Трансцендентальна поезія американського романтизму. Емерсон. Уїтмен. Дікінсон” вийшла 1988. Наступного року – в дніпрянській серії “Класики зарубіжної літератури” з’явився нарис життя і творчості Байрона”. Ці публікації, як і низка статей у “Всесвіті”,

“Радянському літературознавстві”, вже забезпечили дослідниці певний авторитет, засвідчили її професіоналізм. У ці ж роки публікується й низка перекладів з англійської, зокрема знаменитого роману нобелівського лауреата У. Голдінга “Володар мух”. Здавалося б, фахове становлення відбулося і наукова кар’єра більш-менш визначилася на багато років. Проте якраз у цей час і відбувається значущий перелом, переорієнтація дослідницького інтересу.

Кінець вісімдесятих, який був часом вибору для всього суспільства, ставив кожного перед необхідністю визначитися зі своїми індивідуальними цінностями й пріоритетами. Можна було – так робив багато хто – триматися ледь підретушованих в душі часу старих принципів і тішитися власною послідовністю у відстоюванні раз і назавжди визначених світоглядних, наукових орієнтирів. Можна було – і цей вибір був також прийнятним для багатьох – на хвилі національно-духовного піднесення звеличувати українських митців, вишукуючи добірні епітети, ставити їх врівень із найвизначнішими західними класиками і притьмом висувати на здобуття Нобелівської премії. Усе це можна було робити, якщо переконати себе, що стара методологія й далі працює, а узвичаєний канон зостається майже незрушним (його тільки бадьоро доповнювали новими й новими “відродженими іменами”).

Зауважу, що прощання з радянськими цінностями не було геть безболісним навіть для нас, тодішніх тридцятилітніх. Але все ж для молодих учених Академії наук методологічна криза була очевидною. Виходу з неї шукали по-різному. Мало знаючи сучасні напрями світової філософії й літературознавства, спрагло читаючи донедавна заборонені тексти, намагалися тим часом звертатися до визнаних авторитетів – російських формалістів, Бахтіна, структуралізму. Ці кілька років були позначені короткочасним, але, як на мене, дуже плідним для професійної переорієнтації й зростання – захопленням формалізмом і структуралізмом. Перечитувалися Шкловський, Ейхенбаум, Р. Барт, К. Леві-Строс. Сліди пильного читання “Структурної антропології” та бартівської “Смерті автора” помітні і в тодішніх Соломіїних роботах. Але і формалізм, і навіть структуралізм – це, все ж таки, була хай і шанована, але хронологічно досить далека традиція. Адже на рубежі дев’яностих, відкриваючи для себе книги сучасних західних дослідників, ми остаточно зрозуміли, що в закритому радянському соціумі відстали чи не на півстоліття.

Чи не найгостріше кризу відчували україністи: їхня освіта здебільшого передбачала мало виходів за межі “рідного” письменства

і порівняльні студії з'являлися нечасто. Якраз у ці, здавалося б, несприятливі для такої переорієнтації роки Соломія Павличко звертається до україністики. Їй було цікавіше, знов-таки, бути першо-прохідницею, застосувати нові інтерпретаційні підходи, нові методології до текстів, які майже ніхто досі не намагався так аналізувати. Вона насмілювалася говорити про речі, які вочевидь не толерувалися багатьма колегами, патріотичною старосвітською спільнотою українських літераторів. 1990 року на першому конгресі Міжнародної Асоціації Україністів у Києві вона виголосила доповідь "Український романтизм як естетичний тупик". А багатьом із нас так комфортно було тоді пишати й тішитись незмінною "сонячною" романтичністю вітчизняної літератури від Шевченка до Олеся Гончара...

В історії української літератури її цікавили імена та явища на позір маргінальні (точніше ж, відсунуті на маргінес творцями канону "народної", гуманістичної літератури на сторожі отого нещасного меншого брата!): Ігор Костецький, Віктор Домонтович, Михайло Орест (і загалом МУРівський період), Агатангел Кримський. Її публікаціям було зовсім не властиве пасеїстське замилювання й урапатріотична риторика. Навпаки, безбоязна переоцінка доморощених авторитетів у зв'язку із загальноновизнаними стильовими, художніми класифікаціями виявляла неспроможність багатьох шанованих концепцій, а отже, змушувала боліти не одне патріотичне серце. Авторці ж це спричиняло переважно прикрощі. Посипалися гнівні звинувачення у неповазі до святощів, національному нігілізмі тощо. (Ці звинувачення, до речі, якийсь собі добродій, що відрекомендувався кандидатом хімічних (!) наук, прокурорським тоном сформулював на докторському захисті Соломії Павличко. До честі Вченої ради Інституту літератури, вона на "хімічні" аргументи не зважила і висловила за присвоєння наукового ступеня.) Коли в "Сучасності" з'явилася стаття "Пристрасть і їжа" – нетрадиційне прочитання листування і загалом біографії Михайла Коцюбинського, – вона вважалася мало не блюзнірством і викликала досить таки гучний скандал у навколелітературних колах. Це трохи згодом Юрій Луцький назве її одною з найцікавіших публікацій у сучасній літературній критиці.

Найбільше вона, здається, не любила солодку українську перечуленість і сентиментальну плаксивість. "Ця старосвітчина, цей дикий смак", якими ще в двадцяті роки обурювався неокласик Зеров, на жаль, майже не поступилася своїми позиціями і наприкінці століття. Утім, і цілому молодому поколінню вісімдесятих – дев'яностих



замилювання моральними чеснотами незіпсутих цивілізацією українських селян майже не було властивим. Від неонародництва шістдесятників ця генерація свідомо дистанціювалася.

Соломія Павличко не раз закидала українській літературі брак інтелектуалізму, розгалуженої філософської традиції. Її симпатії до інтелектуальної прози відбилися у кількох працях. 1993 вийшли “Лабіринти мислення”, де вона цікаво досліджувала інтелектуальний роман сучасної Великобританії. У центрі книги – постаті чотирьох англійських постмодерністів: Айріс Мердок, Уільяма Голдінга, Лоренса Даррелла і Джона Фаулза. Феномен інтелектуалізму, складні колізії і взаємодії філософії та літератури визначають наскрізний сюжет дослідження. Сучасний роман аналізується, зокрема, як простір гри, процес “творення і розв’язання певних філософських ребусів”, як складне переплетення різноманітних інтертекстуальних відсилань і перегуків. І при цьому романи, скажімо, Мердок чи Фаулза ставали майже бестселерами, цікавими і для читача, якого захопить лише вибагливий сюжет, і для інтелектуальнішого інтерпретатора, котрий, окрім сюжету як зовнішнього ланцюга подій, відчитає, наприклад, у “Чорному принці” Мердок численні шекспірівські алюзії, а в романі Голдінга “Володар мух” – пародію на раціоналістські оптимістичну вікторіанську прозу.

Хоча тематично “Лабіринти мислення” ніби не пов’язані з наступною книжкою Соломії Павличко “Дискурс модернізму в українській літературі”, але ті ж проблеми ірраціоналізму, філософії кризи, екзистенційного вибору важливі й для останньої монографії. Вона унікальна вже тим гучним громадським, публічним резонансом, що його викликало суто наукове, теоретичне дослідження. Нечасто у нас обурені читачі наукових монографій, докторських дисертацій пишуть розвінчувальні листи до газети або погрожують авторові неунікним судом із парламентських трибун. Але ця новаторська, глибока й складна у свосму теоретизуванні праця була написана так легко, стилістично випрозорено, що стала доступною досить широкому читацькому загалові. І перше, і друге, доповнене, видання книжки розійшлися дуже швидко.

Наскрізний сюжет, навіть певну інтригу, можна розкрити й тут. Завдання модернізації української літератури, яке означилося наприкінці ХІХ століття, намагалися здійснити упродовж понад півстоліття кілька мистецьких поколінь. Можна говорити про часткові успіхи, припливи й відпливи, але все ж остаточно, незворотна модернізація так і не відбулася, від обтяжливої спадщини народників-

українофілів так і не вдалося відмовитися майже до кінця століття ХХ. Етапи модернізації, перипетії боротьби з народницькою спадщиною і визначили композицію монографії. Вона вирізняється ще й тим, що аналізувалися не художні тексти, а, власне, задекларовані наміри, програми, журнальні дискусії. (Докторська дисертація, на основі якої написано книжку, і називалася “Теоретичний дискурс українського модернізму”.)

Роком появи модерністського дискурсу, початку теоретизувань про потребу модернізації Соломія Павличко означила 1898. Святкування сторіччя “Енеїди”, ряд заходів і видань засвідчили зрілість українофільства як руху й філософської течії. Класичний реалізм другої половини ХІХ століття мав значні й цікаві здобутки. І саме цей момент розквіту, самоствердження став водночас і моментом кризи. Українські процеси авторка постійно співвідносить із західно-європейськими. Наші модерністи, устами молодомузівців, Миколи Вороного, Лесі Українки, Ольги Кобилянської, задекларували свої наміри на самому рубежі століть, коли європейський модернізм уже мав багато і блискучих здобутків, і неминучих втрат. Формування “нового естетичного простору” відбувалося в теоретичних суперечках на сторінках альманахів та журналів 900-х років. Йдеться про видання Вороного “З-над хмар і долин”, львівський “Світ”, київську “Українську хату”, а згодом – “Музагет”, “Літературно-критичний альманах”, “Мистецтво”.

Інтерес до попереднього *fin de siecle*, до гасел, проблем, захоплень, які принесло із собою нове ХХ століття, пов’язаний, зокрема, і з бажанням окреслити перспективу цілого століття, побачити зв’язок, неминучу схожість, але й відмінність, двох історичних рубежів, нашої сучасності – і дискурсу раннього українського модернізму. Тож нинішнє зростання дослідницького зацікавлення модернізмом Соломія Павличко вважає не випадковим: “Теперішній момент – черговий спалах, який можна пояснити не тільки тим, що в Україні це вже дозволено (бо ж українським авторам, які опинилися на Заході, це було дозволено завжди, а результатів виявилось обмаль), але й типовим для кінця кожного віку світовідчуттям, яке передбачає погляд у минулі сто років, їх оцінку, а часто й переоцінку. Так було наприкінці ХУІІІ століття, так завершувався ХІХ вік, так завершується і ХХ-й. Фінал українського ХХ століття здається не менш болісним і драматичним за своєю інтелектуальною проблематикою, ніж фінал попереднього ХІХ-го. І, крім того, два *fin de siecle* мають принаймні одну спільну проблему: модерність нації й модерність культури. Хоч

і не завжди названі прямо, ці проблеми знову стоять у центрі культурного дискурсу “нашого” часу”.

Дослідниця ставить досить контроверсійні питання. З одного боку: був чи не був в українській літературі модернізм (“може здатися, що маємо справу з літературою без модернізму”). З іншого: скільки було в нашій літературі модернізмів, і чи багато спільного, скажімо, між модерністами-хатянами та модерністами МУРу? Можна заперечити надто, як на мене, максималістське твердження, що обмеженими були не лише спроби теоретичного обґрунтування художньої практики різних стильових течій, але й – “обмеженою була сама практика”. Проте загалом переконливо доведено, що теоретичне самоусвідомлення українського модернізму справді не відбулося. Із цим частково пов’язана і ще одна болюча проблема вітчизняної літературної історії, окреслена Соломією Павличко. Йдеться про проблему дискретності, незасвоєння досвіду попередників. Це спричинилося й мізерними тиражами, і ускладненістю культурного обміну між Галичиною та “великою” Україною, і, найголовніше, табуванням модерністської ідеології та естетики у радянську добу. Ось чому модерністи 20-х погано знали концепції Лесі Українки і молодомузівців, а критики МУРу не завжди могли окреслити всю розмаїтість художніх експериментів 10–20-х років.

У загальний дискурс модернізму включається низка окремих дискурсів: європеїзму або західництва; сучасності (“адже модерність у першу чергу співвідносить себе з часом”); інтелектуалізму; антинародництва й індивідуалізму; фемінізму; зняття культурних табу; деканонізації; формалізму тощо. Кожен із цих дискурсів детально розглядається у роботі. Очевидно, найдражливішими і при цьому найцікавішими для ширшого читача були проблеми модерністської деканонізації й зняття культурних табу (зокрема, табу у сфері тілесності й сексуальності) – і розвиток феміністичного дискурсу в українському письменстві.

Проблема канону – загалом одна з найболючіших нині для нашого літературознавства. Соломія Павличко присвятила цьому питанню кілька теоретичних статей (зокрема, варто згадати роботу “Канон класиків як поле гендерної боротьби”). У “Дискурсі модернізму” деканонізація також стає одним із мікросюжетів. Авторка не вибудовує ієрархію талантів, репрезентантів різних стильових напрямів, не аналізує класичні художні тексти. Вона звертається до цих текстів лише у зв’язку з певною теоретичною проблемою. Такий підхід висвітлює часом несподівані ракурси. У добу модернізму було неймовірно

багато маніфестів, програм, декларацій. Проте вони іноді не так висвітлюють, як затемнюють справжні наміри авторів. Ці документи були часом адресовані цензорам і наглядачам чи не більше, ніж читачам, літераторам. Коли у двадцяті роки тисла цензура зовнішня, то на початку століття багато чого зоставалося між рядками внаслідок авторського саморедугування, боязні порушити патріархальні заборони, такі могутні в середовищі народницької інтелігенції. Ось чому, зокрема, і статті, й художні тексти ставали шифрами. Саме специфіку текстів-шифрів Соломія Павличко вважає значимою для аналізу естетичних поглядів, скажімо, В. Петрова-Домонтовича та В. Підмогильного. (На цю обставину, до речі, вказував свого часу і Ю. Шерех.) У листуванні Лесі Українки авторка "Дискурсу модернізму" відчитує одверте висловлювання тих поглядів, які в статтях пом'якшуються, завуальовуються з огляду на нетолерантне щодо "модерни" українське інтелектуальне середовище.

Ряд імен, який у монографії Соломії Павличко репрезентує модернізм, його філософські шукання й перипетії критичного, теоретичного самоусвідомлення, може видатися несподіваним у порівнянні, скажімо, з виданою кілька років тому академічною Історією української літератури і загалом із більш-менш узвичаєним сьогодні уявленням про художній процес першої половини століття. У добу раннього модернізму найбільше теоретизують щодо модернізації культури не так критики, як самі письменники – Леся Українка, Іван Франко, Микола Вороний. Найпоследовнішою у цей період була позиція Миколи Євшана. Це Євшан уперше висунув проблему боротьби мистецьких поколінь як неодмінної умови художнього розвитку. Наша література, писав він у статті "Боротьба генерацій і українська література", такої боротьби майже не знала: "Незамітно з'являлися нові покоління, незамітно проходили – так що навіть про зміну поколінь в повнім слова того значінню не можна говорити". У зв'язку із цим в літературі панує застій. Головною ознакою своєї доби Євшан і бачить боротьбу нової та старшої генерацій. "Заслуга "хатян", – вважає Соломія Павличко, – полягала в тому, що вони вперше в такому широкому обсязі й нюансах дали формулу народництва, остаточно визначили його параметри, назвали явище і вже самим цим називанням частково побороли"<sup>2</sup>. Естетизм і ніцшеанство провідного хатянського критика для нашої культури – з її майже незмінною традицією демократизму й оборони уярмленого народу, від імені якого вона хотіла говорити, – тривалий час було майже що неприйнятним. Із Євшаном та його однодумцями

полемізували обурені “батьки”, що репрезентували франківську генерацію. Згодом, щоправда, Хвильовий вважатиме хатян предтечею модернізму двадцятих. Але для соцреалістичних літературознавців його творчість знову стала чи не найжахливішим виявом усього зловорожого й “антинародного”. Яких тільки ярликів не навішували самотньому лицареві артистизму й вільної творчості... Ця тенденція, зауважує С. Павличко, зосталася незмінною аж до 90-х років. Навіть Валерій Шевчук 1990 року не міг вибачити Євшанові нелюбов до народу, натовпу й “аморальний” поділ культури на високу, аристократичну й масову. “Шевчук, як видно, – підсумовує Соломія Павличко, – підійшов до оцінки модерного явища з моралістичними мірками старого гуманізму. Тим часом модернізм був його запереченням”<sup>3</sup>. Посягання на “гуманізм” ревнителі українських святощів ще якось вибачили авторці “Дискурсу модернізму”. Але вже ніяк не могли вони змовчати, коли йшлося про, скажемо так, одвічну народну мораль. Адже досить комфортно вважати себе продовжувачем і оборонцем незрушних етичних принципів, які ніби аж вивищують патріархальних українців над зіпсутими цивілізацією західними сусідами. Це «у них» там – світоглядні кризи, самогубства, декадентська втеча від дійсності... “У нас” – здоровий, “мужицький”, за Франком, дух зажди “рвав до бою” оборонців народу. У “Дискурсі модернізму” деякі патріархальні читачі з жахом прочитали те, про що вони, коли не лукавити, почасті й знали, але... ну не можна ж отак усе друкувати для цнотливого загалу. Молода дослідниця одною з перших серед українотерених учених (бо західні про це писали давно) заговорила про сексуальність, про інверсію гендерних ролей в епоху *fin de siècle*, про феміністичний дискурс модернізму.

Саме Соломія Павличко найбільше причетна до розвитку того теоретичного напрямку, який найдинамічніше й найактивніше розвивається в українському літературознавстві 90-х років, – феміністичних і гендерних студій. 1990 вона організувала феміністичний семінар в академічному Інституті літератури. Нас було тоді лише троє-четверо, і, незважаючи на іронічні коментарі багатьох колег-чоловіків, ми спробували поглянути на українську літературу із феміністичної перспективи. Перші публікації з’явилися 1991 в тодішньому “Радянському літературознавстві”. (До речі, слід віддати належне толерантності й розумінню головного редактора Віталія Дончика, який згодився дати трибуну таким, як на тоді, надто сміливим новаторам.) У назву своєї статті Соломія Павличко винесла запитання: “Чи потрібна українському літературознавству феміністична школа?”

Упродовж наступних років вона робила все, аби цей теоретичний напрям утвердився. В українських перекладах видавництва "Основи" видало засадничі праці – "Друга стаття" Сімони де Бовуар та "Сексуальна політика" Кейт Мілет. Численні статті Соломії Павличко в українській та зарубіжній періодиці торкалися не лише жіночих студій як інтерпретаційної стратегії в літературній критиці, але й проблем розвитку феміністичного руху в Україні, його політичних перспектив. Вона писала про жінок в українській політиці, загалом про їхню роль у посткомуністичному перехідному суспільстві, про діяльність жіночих угруповань тощо. Багато публікацій пов'язано з участю в міжнародних конференціях. Скажімо, 1991 року в Торонто було виголошено доповідь "Фемінізм і націоналізм", а в університеті Іллінойса – "Фемінізм як можливий підхід до аналізу української культури", 1997 року в Інсбруку – "Виклик стереотипам: нові жіночі голоси в українській літературі 90-х". Численні виступи на престижних міжнародних конференціях дозволяють говорити про ще одну іпостась її діяльності – невтомну пропаганду української культури, введення українського матеріалу в широкий контекст славістичних, європейських гуманітарних студій. Мало кому з її колег вдавалося так успішно репрезентувати українське літературознавство у світі. Скажімо, для нью-йоркського видання "Російські жінки-письменниці" вона написала статтю про Марка Вовчка, де наголошено якраз українську специфіку творчості цієї авторки.

Простежуючи українську феміністичну традицію, Соломія Павличко аналізує концепції Наталі Кобринської, Мілени Рудницької, Софії Русової. Серед найважливіших опозицій, наявних у модерністському дискурсі, як-от "українськість" (патріотизм) / європеїзм, закритість культури / відкритість культури, реалізм (життеподібність) / естетизм, дослідниця виділяє і "ще одну ключову опозицію – жіночого і чоловічого, або феміністичного і патріархального, яку цілком чітко усвідомлювали всі учасники цього літературного дискурсу"<sup>4</sup>. Вона звертається, зокрема, до концепцій Сандри Гілберт і Сузан Губар про модернізм як "війну між статями" та до місткого символу Елейн Шовалтер, котра схарактеризувала рубіж століть як період "сексуальної анархії". Українські письменниці-модерністки, як Леся Українка, Ольга Кобилянська, Катря Гриневичева, Грицько Григоренко, Наталя Романович-Ткаченко, уже почувалися спадкоємицями "зрілої традиції жіночої літератури", традиції, закладеної Марком Вовчком, Наталею Кобринською, Оленою Пчілкою. (Про цих авторок Соломія Павличко у різний час опублікувала спеціальні статті,

проаналізувавши таким чином особливості українського літературного фемінізму і модерного жіночого письма.) У прозі Кобилянської й драматургії Лесі Українки Соломія Павличко вирізняла образи “нових жінок”, аналізувала колізію “жіночої сили й чоловічої слабкості”<sup>5</sup>. Для епохи *fin de siècle*, вважає авторка “Дискурсу модернізму”, була особливо притаманною інверсія гендерних ролей, шовалтерівська “сексуальна анархія”, яку американська дослідниця трактує в сенсі розмивання традиційних патріархальних визначень “чоловічого” й “жіночого”, руйнування узвичаєних стереотипів жіночої й чоловічої поведінки. Схожі тенденції Соломія Павличко відзначила і в українській модерній літературі. Матеріалом для аналізу тут стали, зокрема, листи, біографії Лесі Українки, Ольги Косач-Кривинюк, інших визначних жінок покоління рубежу століть. Дещо таємничі, езотеричні, “лінгвістично ексцентричні” листи Лесі Українки до Ольги Кобилянської, незвичайні документи дружби-любові двох визначних жінок епохи стали, як писала Соломія Павличко, “втіленням мрії про любов, яка не зреалізувалася в їхньому житті повною мірою. Лесбійською фантазією, для якої дають підстави й щоденники Кобилянської, і її попередні твори”<sup>6</sup>. У тогочасній українській літературі феміністичне, жіноче письмо часто ставало символом, знаком модерності.

Окремі опубліковані раніше статті й виступи, як-от “Жінконенависництво у посттоталітарній культурі” (1993), засвідчили тривале зацікавлення Соломії Павличко проблемами, які стали центральними в останній її незавершеній монографії “Література і насильство”. Тут аналізується “мова жорстокості в українській літературі XIX-XX століть”. Наше письменство, констатує дослідниця, часто представляється як романтичне, цнотливе і сентиментальне. Тим часом це була “література помсти”. Надмірна жорстокість, безпричинне насильство впадають в око навіть у багатьох класичних текстах, хоча пояснити їх майже ніхто не брався. Як інтерпретувати наскрізну криваву образність Шевченкових “Гайдамаків”? Що може бути виправданням страшного дітовбивства, вчиненого гайдамацьким ватажком Гонтою? З якими психологічними аспектами пов’язані мотиви жінконенависництва у прозі Костомарова? (Тут, до речі, Соломія Павличко надзвичайно вдало підключає до аналізу тексти Віктора Петрова-Домонтовича, зокрема його романізовану біографію “Аліна й Костомаров”.) Щодо двадцятого століття так само постає проблема ескалації жорстокості й помсти. Чому найтонші лірики 20-х років, Тичина, Сосюра, так пристрасно й безоглядно закликали стріляти “в

кожну жирну пику, в кожну шляпку і манто” і запевняли, що “будем, будем бить”? Чому брутальність соцреалістичних текстів із закликами викривати та вбивати ворогів, – чому ця брутальність не зникла, а скоріше розквітла у сучасній українській літературі, де так багато письменників вихлопують на книжкові сторінки майже істеричну злість і на суспільство, й на історію, й на себе самих? Ця проблематика й визначає структуру роботи, основним завданням якої Соломія Павличко вважала необхідність “проаналізувати риторику жорстокості і насильства в національному культурному дискурсі. Ця риторика має багато аспектів: ненависть до Заходу, ненависть до міста, ненависть до інтелектуалізму, ненависть до жінок, ненависть до “інших” (євреїв, гомосексуалістів тощо), нарешті мазохістська ненависть до себе”.

Книжка про Агатангела Кримського могла б видатися дещо несподіваною у її доробку. Після узагальнюючої теоретичної монографії про модернізм це була спроба іншого жанру, вживання в індивідуальний письменницький світ через детальний аналіз спадщини одного з найконтroversійніших, найплідніших (якщо мати на увазі не лише його белетристичний, але й науковий доробок) і водночас майже не вивчених українських модерністів. “Дозволю собі твердити, – писала Соломія Павличко, – що Кримський найменш прочитаний, найменш ясний і зрозумілий, найменш популярний український письменник серед тих, хто безперечно заслуговує цієї популярності”. Творчість Кримського, особливо його оповідання та роман “Андрій Лаговський”, відбиває багато автобіографічних нюансів. Надзвичайно одвертий у своєму листуванні (особливо як на тодішнє українське інтелігентне середовище, сковане страхом неписаних патріархальних заборон), Кримський не боявся описувати адресатам інтимні внутрішні проблеми, власні хворобливі стани, перипетії боротьби з нападами істерії, із суїцидальними настроями тощо. Вдаючись до психоаналітичної методології, авторка дуже цікаво простежує, як у долі надривних, невротичних персонажів Кримського відбиваються колізії його біографії, як пережите стає художньою фактурою. Характерний, чи не визначальний для епохи *fin de siècle* тип невротика, людини, яка стоїть на межі розуму й нерозуму, – “стає метафорою особистості нового модерного часу”.

У зв’язку із творчістю Кримського Соломія Павличко цікаво аналізує проблему орієнталізму, суперечність, не спостережену досі критиками. У своїй поезії, зокрема у збірці “Пальмове гілля”, Агатангел Кримський не виходить за межі узвичаєної в європейському



романтизмі екзотики Сходу. У цьому сенсі, вказував Едвард Саїд, інтерпретуючи європейський орієнталізм із постколоніальної перспективи, “орієнтальне”, “східне” майже не мало зв’язку з конкретним Сходом. І хоча Кримський був блискучим фахівцем-сходознавцем, його поезія zostавалася в колі уже розробленої попередниками образності. Натомість у наукових працях, у листах із Сирії й Лівану цей автор точний, раціональний і цілковито, сказати б, неромантичний. Він фіксує натуралістичні деталі вбогого побуту, недоладні, як на європейця, традиції, звичаї. Тобто, Схід бачиться Кримському все ж не так *іншим*, як *гіршим*, примітивнішим світом, позбавленим переваг європейської цивілізації. Соломія Павличко звертає увагу на дивну суперечність. Адже Кримський, фанатичний українофіл, націонал-радикал, палко заперечує колонізаційну політику Росії щодо своєї батьківщини. Але водночас він (зокрема у праці “Мусульманство і його будучність”) підтримує російську експансію на Сході і вважає “обрусительство”, загалом насильницьку “європеїзацію” благодатними для мусульманських народів. “Амбівалентність ідентичності Кримського, політичне роздвоєння його особи видно в його книзі про мусульманство, і в листах із Сирії та Лівану, – пише Павличко. – Він до патології ненавидить Росію як головного ворога України і українства, водночас він вважає ту ж саму колоніальну експансію, яка згубила Україну, в інші (мусульманські, тобто варварські) країни – благом для них. Здається, Кримський не бачить нічого спільного між окупацією Росією України і Росією – Туркестану чи Криму. Адже – Україна для нього стоїть у контексті тих держав Європи (Польщі, Чехії та інших), сепаратистські прагнення яких він вважає справедливими. А кримські чи казанські татари, турки, туркмени і такі інші належать до східних рас, для яких благом є втрата незалежності. (...) Жодної типологічної схожості між двома політичними феноменами він не спостерігає”. Постколоніальні студії видавалися дослідниці дуже плідними не лише для інтерпретації спадщини Агатангела Кримського, але й загалом для аналізу української культури.

У 90-і роки Соломія багато займалася педагогічною, організаторською роботою, і академічною, й видавничою. Викладала в Києво-Могилянській академії, була учасницею багатьох освітніх, наукових проектів, що здійснювалися в університеті. Представляла Україну в академічній раді Програми підтримки вищої освіти соросівського Інституту Відкритого Суспільства в Будапешті. Працювала у фонді “Відродження”. Але найбільше часу й сил віддавалося, звичайно, видавництву “Основи”. Їй завжди боліла провінційність української

культури. Людина європейської освіти, вона усвідомлювала цю загумінковість, цю колоніальну відсталість, може, гостріше, ніж будь-хто. Не плакала, не обурювалася тим, але шукала конкретних можливостей щось змінити. Якщо сьогодні згадати початок дев'яностих, економічний розвал, нестабільність, невміння більшості пристосуватися до нових умов, просто вражає відчайдушна сміливість, з якою ця жінка, зосереджена на академічних дослідженнях, взялася за грандіозну практичну справу – організацію видавництва, яке невдовзі стало визнаним лідером в Україні. “Основи” ніколи не видавали дешевої масової літератури, не підлаштовувалися під смаки неперекладного читача. Крок за кроком закладали справді *основи* модернізації української культури. Адже, зважаючи на багаторічну радянську (та й передреволюційну імперську) традицію нападництва, коли світові інтелектуальні набутки засвоювалися лише через російську мову, ми вперше маємо змогу читати в чудових українських перекладах десятки й сотні книжок світової філософської, художньої класики, праці найвизначніших сучасних політологів, істориків, культурологів. Це Соломія своїм авторитетом, своїм ентузіазмом і, без перебільшення, самозреченою працьовитістю уможливила такий унікальний феномен в українському культурному житті. При зустрічах вона ніколи не могла стримати сливе дитячу радість – показати основівську новинку. Любовно брала книжку в руки, розповідала про переваги обкладинки, про пригоди з отриманням копірайта чи специфікою наукового редагування із таким знанням деталей, такою професійною гордістю, що було зрозуміло, скільки праці й часу вона вклала у кожен том, виданий “Основами”. Іноді вона навіть скаржилася, що замість писати власну монографію або давно замовлену статтю, мусить перейматися такими дрібницями, як ціни на папір, друкарські шрифти чи рекламні оголошення. Але скаржачись, і далі систематично, щоденно працювала у видавництві. І при тому зоставалася однією з найактивніших серед українських критиків, співробітничала з усіма провідними часописами – із “Сучасністю”, “Критикою”, “Всесвітом”...

Жага самореалізації змушувала працювати й працювати, відмовляючи собі у якихось життєвих принадах, не зваблюючись легшими шляхами. Написане врешті виправдовувало все, творчість була самою суттю її існування. Зробила неймовірно багато. Але скільки ще було запланованих, задуманих тем, проектів, книжок...

Часом здається, ніби все, що я пишу про Соломію, тією чи іншою мірою стосується й мене самої, і багатьох наших спільних друзів,

ровесників. Її трагічна смерть так само ніби стосується й мене, всіх нас, змушує підвести якісь підсумки, усвідомити конечність людського тривання тут, у цьому світі, де ми приречені шукати, сумніватися й ніколи не знаходити остаточних істин. Шукати пояснень трагедії, винуватити себе ми ще будемо довго. І відчувати холодну порожнечу не те, щоб розумом, але якимось тілом, плечем, яке не торкнеться дружнього плеча, рукою, яка не зустрінє вже тепла її руки, невимовленим словом, яке завмирає, бо воно мало бути б зверненим до неї. Дивуючись тому, як багато вона встигла зробити, в якому тісному часі постійно жила, як цілеспрямовано йшла до власної мети, хочеться наперекір жаху, наперекір болю й скорботі усе ж ствердити, що так яскраво, так щедро й по-людськи гарно прожити відміряне вдається лише тим, хто має особливий талант. Соломія ніколи не любила сентиментів і перечуленості. І я над усе боюся зараз фальшивості високих слів, пастки неунікної риторики, вже кимось вимовлених слів, які перетворюють сехвилине переживання на загальник. Зміст життя визначається зробленим. Це так. Але й нашою вдячною пам'яттю про все, чим обдарувало нас спілкування з нею, такою неповторною й талановитою. Нам тут зосталося, над нашими буднями й клопотами, світло її імені, її слів, її любові й творчості.

### ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> С.Павличко. Дискурс модернізму в українській літературі. – К., 1997. – С.10.

<sup>2</sup> Там само. – С.143.

<sup>3</sup> Там само. – С.148.

<sup>4</sup> Там само. – С.69.

<sup>5</sup> Там само. – С.71.

<sup>6</sup> Там само. – С.86.

Наталя ЛИСЮК

## ПОНЯТТЯ АРХЕТИПУ В НАРОДНІЙ КУЛЬТУРІ

Нинішній вибух інтересу в суспільстві до міфології – і суто наукового, і буденного – зумовлений зміною культурних парадигм, власне, заміною соціоцентричної моделі культурного розвитку, що сформувалася на основі ідей Просвітництва і була підхоплена марксизмом, антропоцентричними (персоналістськими) вченнями, основою яких може слугувати філософська антропологія, екзистенціалізм, герменевтика, причому з певним ухилом у бік трансцендентного. Інтерес до міфології обумовлений не лише об'єктивними і суб'єктивними чинниками розвитку наукового пізнання в нашій країні, він, насамперед, відображає об'єктивний процес – міфологія раптово для НТР-цивілізації опинилася чи не на вістрі прогресу. Пов'язано це з історичною драмою *homo economicus*, *homo scientis*, *homo technologicos* – людини-творця, не залежної від жодних обмежень, крім матеріальних, яка перемогла і реалізувалася в цій своїй якості, створивши для цього відповідну «економіко-науково-технологічну цивілізацію». Однак у боротьбі зі знедуховленням за збереження своєї людської сутності «сама ця людина не тільки перестала боротися із цією трансценденцією, а освятила її, підносячи до рангу абсолюту»<sup>1</sup>.

У царині фольклористики та етномистецтвознавства зміна пріоритетів проявляється передовсім у зацікавленості психологічним аспектом фольклорних і мистецьких текстів, зокрема виявленням тих чи інших архетипів. Що ж, нічого дивного в цьому немає з огляду на непростий шлях розвою цієї науки, і, насамперед, на ідеологічні табу радянських часів. Та й варто нагадати, що розвиток гуманітарних наук у ХХ столітті, хоч би там як, а пройшов під знаком архетипу, про що свідчить наявність багатьох психоаналітичних шкіл не лише в царині психології, а й у багатьох гуманітарних дисциплінах. Останнім часом і ми маємо змогу познайомитися з досягненнями цього напрямку досліджень хоча б через російську мову, якою масово перекладаються твори зарубіжних дослідників міфології, у тому числі і психологів, які спиралися на юнгіанську концепцію (М. Еліаде, Дж. Кемпбелла, М.-Л. фон Франц, Е. Нойманна та ін.<sup>2</sup>).

Ставлення вітчизняних учених до концепції архетипів коливається в широкому діапазоні – від жорстко обумовленої позитивістською ідеологією та відповідним «вихованням» негачії або ж підозри-недовіри до безумовного і захопленого сприйняття в ролі останнього слова істини. Однак певних напрацювань на ґрунті вітчизняної фольклористики в рамках цієї теорії поки що майже немає. Адже на теренах колишнього Радянського Союзу психоаналітична теорія не користувалась у науковців популярністю, власне, фактично була забороненою, тож вважалось майже непристойним торкатися цього «забобонного» напрямку (з іншого боку, радянська культурологія широко відома у світі семіотичними, у т. ч. й психосеміотичними, дослідженнями московсько-тартуської школи, зокрема й у галузі міфології). В Україні ж склалось особливе становище: у зв'язку з панівними ідеологічними установками будь-які дослідження у сфері національної ментальності, а тим паче пов'язані з міфологічними структурами, були однозначно заборонені.

Але і ставлення зарубіжних учених до згаданої теорії аж ніяк не однозначне. Критики психоаналітичної теорії закидають її основоположнику К.Г. Юнгу необґрунтованість і ненауковість, а подеколи й просто звинувачують у чистих вигадках та суб'єктивізмі, доводячи, що його теорія «не є вираженою в науковій формі», а отже, не може бути «предметом наукового доказу або спростування»<sup>3</sup>. З іншого боку, поміркованіші вчені схиляються до сприйняття подібних одиниць, хоч і не безумовного. Із точки зору противників застосування теорії архетипів до гуманітарних наук, співвіднесеність їх зі сферою психіки дозволяє аналізувати індивідуальні міфи крізь призму колективних уявлень Л. Леві-Брюля і відповідних їм архетипів колективного несвідомого Юнга, що зручно і логічно, а от чи є сенс іти шляхом аналізу міфологічного підґрунтя різних колективних арте-та ментифактів – проблематично.

Аргументами проти застосування архетипів до міфології висувається їх статичність, репрезентація ними персонального рівня, що не допомагає висвітлювати механізм дій, описуваних міфом, оскільки є націленим на відносний міф індивідуальної душі, а не на міф як, передусім, соціальний феномен, укорінений в суспільстві і пояснюваний саме у зв'язку із соціальними структурами і функціями<sup>4</sup>. Отже, в такому розумінні все багатство міфів зводиться до наявності субстратних одиниць, причому одиниць розмитих, не обмежених формально, – які, за юнгівським же визначенням, подібно до осей кристала, окреслюють лише напрями оформлення й розвитку

тієї чи іншої форми, але жодним чином не визначають її конкретної конфігурації та меж варіативності<sup>5</sup>.

У науковому вжитку гуманітаріїв термін «архетип» утратив зв'язок із психологією, а натомість отримав досить розпливчате значення (це йде в руслі традиції самого Юнга, котрий, описавши архетипи і давши їм чимало різних визначень<sup>6</sup>, не спромігся на жодне остаточне – точне і несуперечливе). Це пов'язано з розширеним його тлумаченням як «загальних, фундаментальних і загальнолюдських міфологічних мотивів, початкових схем уявлень, які лежать в основі будь-яких художніх, у т. ч. міфологічних, структур»<sup>7</sup>, що дозволяє на практиці використовувати цей термін як синонім терміна «універсалія» – в дусі середньовічної загальної ідеї. Однак варто, все ж таки, розмежувати ці поняття: універсалії «в сукупності складають звід достатньо постійних і обов'язкових принципів, правил, установок, які діють у всіх сферах жанрової естетики, граматики, семантики, змісту, виконання»<sup>8</sup>. Архетип же не є ні принципом, ні правилом, ані установкою.

З іншого боку, інколи ця одиниця розглядається як «інваріантне архетипове ядро», метафорично виражене міфологічними сюжетами і мотивами<sup>9</sup>, і в такому розумінні стає синонімом загальноновживаного в структуралізмі терміна «інваріант». Останню одиницю, яка включає в себе всі можливі варіанти певної парадигми і визначає (обмежує) коло можливих реалізацій того чи іншого елемента певної системи, було запозичено з лінгвістики для того, щоб охопити все розмаїття наявних варіантів елемента будь-якого рівня. Тут теж слід провести розмежування термінів: інваріант є операційною категорією, смисл яких обмежується фіксацією парадигматичних зв'язків варіативних проявів досліджуваного об'єкта – у такому розумінні ближчим до архетипу є введений Б. Путиловим термін «замисел». На думку цього вченого, замисел зумовлюється генетично і відображає саме ідейний субстрат певного елемента<sup>10</sup>. Термін цей дуже важливий для фольклористики та етномистецтвознавства, однак у ньому не обумовлено контекстуального зв'язку із психологією людини, притаманного архетипу.

Досить часто архетип вважають якимось прообразом чи праобразом, що взагалі некоректно (бо будь-який образ уже є формою, котрої архетип не має). Зрештою, праобразів, тобто первинних образів, «прототипів» у прямому сенсі, у фольклорі і народному мистецтві взагалі не існує, а може існувати саме якась первинна схема, потенція.

Слід пам'ятати і про те, що в міфологічних шарах фольклору та народного мистецтва і в обрядах як вторинних семіотичних моделювальних системах ба навіть у сучасному політичному просторі функціонують, власне, не архетипи – ідеальні дообразні утворення, а символи, образи, теми, мотиви (міфологеми), сюжети. Термін «міфологема» теж часто вживається в розмитому значенні. Свій внесок у розуміння природи міфічного зробили міфосоціологи, визначивши міфологеми як одиницю, сказати б, ноосферного рівня, що об'єднує не лише всі сфери культури, але й усі рівні людини як соціокультурного феномена: це первісна ідея, що пронизує і центрує емоційну сферу, свідомість людини, у тому числі й національну, її поведінкові стереотипи, ідеологію і навіть соціальні структури. Саме у цьому зв'язку, як здається, і є сенс повернутися до вихідного значення терміна «архетип» як до феномена психічної і соціальної реальності, тобто до власне юнгіанства, і розглянути його якості.

Хоч як парадоксально, підсвідомо фольклористи та міфологи відчувають і недостатність таких одиниць, як універсалія, з одного боку, та інваріант – з іншого, розуміють, що вони не охоплюють повністю весь той матеріал, що його доводиться досліджувати, і, певною мірою, спонтанно прагнуть вживати поняття «архетип» для означення одиниці якогось вищого, більш інтегрального рівня. Вловивши цей ширший – психологічний – аспект, С. Кримський дає таке визначення архетипу: це «певні пресупозиції, тобто схильності, тенденції, які в різні епохи реалізуються образами, що можуть відрізнятися засобами вираження, але структурно утворюють певні прототипи або можуть бути реконструйовані як прототипи»<sup>11</sup>. У зв'язку з усвідомленням такої невід'ємної характеристики фольклору і народного мистецтва, як інклюзивність (термін Б. Путилова), та з кристалізацією розуміння спільної міфологічної основи і фольклору, де це проявлено експліцитно, й інших менти- та артефактів включно з соціально-правовими інститутами, звичаями, де вони отримують імпліцитний і опосередкований прояв, постає необхідність у застосуванні такої елементарної одиниці, яка б функціонувала на всіх рівнях культури. А такою одиницею якраз і може бути архетип.

За К. Г. Юнгом, архетипи – суть автономні, незалежні від людської волі феномени колективного несвідомого, які спонтанно – згідно зі своїми внутрішніми законами – впорядковують і вибудовують психічні елементи в певні архетипові структури у вигляді міфологічних символів, образів, мотивів, сюжетів тощо. Невід'ємні властивості архетипів – автономність і неусвідомлюваність, нумінозність (тобто

відчуття надособистісного, трансцендентного характеру), висока емоційна потенція. Архетипи як вихідні елементи психічних структур центрують інформаційно-почуттєвий космос людини, тобто людську свідомість та її емоційну сферу, і, зрозуміло, весь простір культури, тобто все те, що входить у життя людини і зсередини, і ззовні (але останнє для цього має ще й бути поміченим нею), причому центрують відповідно до психологічних механізмів структури людської особистості (Персона, Тінь, Аніма\Анімус, Самість), магістральних шляхів розвитку і становлення людини, насамперед процесу індивідуації (архетипи зачаття, зародкового розвитку із супутнім океанічно-острівним комплексом, – пор. пренатальну теорію

Ф.Б. Я. Кейпера<sup>12</sup>, архетипи розділення «я», капітуляції, містичної подорожі, боротьби із суперником і перемоги над ним, знаходження скарбу і визволення аніми-полонянки, священного шлюбу, трансформації і відродження), відповідно до її родових інтуїцій (Велика Матір, страшний Батько, Вічне Дитя, Діва) та інстинктів суперництва-агресії (трікстер, Звір), зрештою, трансцендентних (божественних) устремлень (Старий Мудрець-психопомп).

Найвищий ступінь архетиповості мали першотвори, тому доволі часто архетип як одиниця субстратного рівня претендує на системну універсальність, тобто на охоплення всіх елементів усіх вищих структурних рівнів народного твору. У результаті ми маємо архетипові матриці образів та окремих їх складових, структур, тем, мотивів, сюжетів тощо. Як правило, архетиповою є міфологічна *символіка* (скажімо, руйнівне начало часто втілюється в образах драконів, диких звірів, монстрів, мерців). Архетиповий *мотив* спасіння душі веде героя крізь страждання, біль, страх до самопожертви, оскільки архетиповою основою багатьох міфологічних сюжетів є процес індивідуації.

Первинна форма будь-якого архетипового образу є амбівалентною. Такий образ може включати позитивні і негативні риси сакральної – божественної чи демонічної – природи. Скажімо, Анімус у його позитивному аспекті зображається як богатир, романтичний герой, підприємець чи культурний діяч, нарешті, духовний проводир, а в негативному – як страшний і небезпечний мрець, розбійник, убивця тощо. У ході свого подальшого розвитку архетип остаточно розщеплюється на протилежності, одна з яких – позитивна – набуває антропоморфної форми, а інша – негативна – залишається у звіриній, тератоморфній подобі (або, «олюднуючись», зберігає певний зооморфізм – як, скажімо, хвіст і роги у чорта). Агресивні й деструктивні елементи певного архетипового образу можуть



відокремлюватися від нього і ставати його супутниками чи атрибутами. Можлива і фрагментація архетипових образів (русалки), однак ці фрагменти структурно залишаються частковими аспектами одного образу.

Будь-який архетип має внутрішню логіку свого розвитку, відповідно до якої і вибудовується його структура. Наприклад, архетип Аніми пройшов 4 стадії розвитку. Спершу Аніма втілювалась в образі Єви, символізуючи стихійну, сліпу й неусвідомлювану силу інстинктів, відображаючи первісну нерозрізнюваність добра і зла, – зрештою, природне біологічне життя у своїй цілісності. У наступному архетиповому образі на взірець Єлени Троянської чи Ізольди на перший план виступає краса, еротична привабливість, сліпе романтичне кохання, що наперед визначає жертвність героя і його загибель. На третій стадії постає прекрасна, душевно багата і щедра Діва Марія, символ піднесеної любові, у якій ерос злітає до висот духовності. І, нарешті, найвищим проявом цього архетипу є Софія, премудрість Божа, *Sapientia*<sup>13</sup>.

Досліджуючи архетипи, вчені-психологи наштовхнулися на цілковиту співвіднесеність загальних схем філо- і онтогенезу, тобто становлення людини як особистості, починаючи з її раннього дитинства, і людини як виду (в такому разі міфологічна доля героя уособлює архетипову долю Его і відображає процес розвитку людської свідомості загалом, тобто відтворює модель розвитку і колективу, і кожної дитини). Психоаналітики водночас дійшли висновку, що процес становлення людського Его паралельний і розвитку людського соціуму, принаймні на його ранніх стадіях. Архетипи як продукт психосоціального розвитку є явищем стадіальним, тобто кожен із них може співвідноситися з певною сходинкою як у становленні індивідуума, так і з певним етапом історичного розвитку соціуму, причому зміна стадій розвитку архетипів є не випадковим парадоксом культурного розвитку, а неминучою психологічною і соціальною подією. Ця концепція дозволяє уявити розвиток людини та людства і його культури як єдиний процес, неодмінним продуктом і *conditio sine qua non* якого є міфи. Отже, розвиток людства є взаємообумовленим міфопсихосоціокультурним процесом, який спричиняється до породження духовного шару ноосфери (у формі міфів) із психіки – колективного несвідомого через окрему особистість (М.-Л. фон Франц) – відповідно до етапів формування людської свідомості і людської особистості з паралельним відбиттям їх у формі соціальних інституцій (і знову-таки – з наступним віддзеркаленням цих інституцій

у формі міфу), причому наданий міфами імпульс дає поштовх переходу до наступного етапу розвитку індивідуальності, а водночас і людського суспільства загалом (Е. Нойманн). Таким чином, ця концепція постулює неперервність розвитку людини паралельно з розвитком культури і соціуму.

Цей “міфопсихосоціоеволюційний” процес розвитку людства та кожного окремого індивідуума став предметом уваги Е. Нойманна. Досліджуючи процеси формування свідомості та їх відображення в міфах, він у своїй ґрунтовній праці окреслив три глобальні міфопсихосоціальні стадії розвитку людства.

*На першому етапі* цього процесу, в добу формування родової общини, для людини і етносу характерна майже цілковита розчиненість у несвідомому і водночас безумовна психізація об’єктивної реальності, що отримало відбиття в уроборчих міфах. Замкнене коло уроборосу символізує первісне материнське лоно, Прабатьків світ, а водночас і місце міфологічного початку, місце смерті-перевтілення і трансформації. Як пише Е. Нойманн, на цьому етапі Еґо і людська особистість перебувають у стадії виникнення, отже, їх народження, страждання й відділення від батьків і складають фази уроборчого космогонічного міфу, а «панування світу й несвідомого» – утворює його предмет<sup>14</sup>. Головною героїнею уроборчих міфів є Богиня-Матір, а їх основним змістом – неминуха і покірна загибель-самопожертва юного героя, який символізує зародок Еґо, в зіткненні з нею, бо «уроборічне кровозмішення – це форма співіснування з матір’ю, злиття з нею»<sup>15</sup>, що у психологічному плані означає принесення Еґо в жертву всеосяжному і ворожому до індивідуума несвідомому. У соціальному плані цей етап відповідає стадії становлення людського суспільства – добі первісного людського стада і кровноспорідненої сім’ї.

*Другий етап* у психологічному плані позначений зрушенням процесу центроверсії, формуванням «я» і стабілізацією Еґо, його протистоянням несвідомому, що в соціальному плані відображається у становленні й розвитку матріархату в добу розвинутого первісного суспільства – в епоху землеробства і скотарства. Цей етап надзвичайно важливий для формування свідомості, оскільки людина вперше розколює світ і себе на протилежності. У міфах, що належать до цього етапу, Велика Матір актуалізується насамперед у своєму оргаїстично-страхітливому аспекті, і з’являється юний герой-коханець, часто вмираюче/воскресаюче божество. Тоді ж виникають міфи протиборства, символізуючи підкорення архетипу Матері синів, а потім і

союз із нею; спочатку, у своїй нарцисичній фазі, герой протистоїть матері пасивно – у різних формах відмовляючись або й утікаючи від неї, а зрештою наважується і на вбивство. «Поява вбивці чоловічої статі в циклі міфів про Велику Матір є еволюційним кроком уперед, оскільки вона означає, що син набув більшого ступеня незалежності»<sup>16</sup>.

Найважливішим у формуванні психіки і свідомості людини є *третьою етап*, пов'язаний із формуванням аніми та асиміляцією несвідомого, а соціально – співвідносний зі становленням патріархату в період розкладу первісного ладу, що мало місце в бронзовий і залізний віки. Із архетипу Матері кристалізується принцеса-аніма – жінка-ровесниця героя і його шлюбний партнер в *hieros gamos*. Его ототожнюється з чоловічою свідомістю, а несвідоме – із суперником-драконом, до якого дістатися надзвичайно важко, тож героєві доводиться вирушати в небезпечну подорож. Основними міфами цього етапу стають міфи трансформації – про пошуки і знаходження скарбу та принцеси-полонянки, перемогу над хтонічним суперником і поєднання з нареченою. «Об'єднання Его-свідомості героя з творчою сутністю душі, коли він «знає» і розуміє як світ, так і аніму, дає справжнє народження, синтез першого і другого»<sup>17</sup>. Водночас міф включає відтепер і соціальну проекцію – на боротьбу з чудовиськами, сподіваючись на його загибель, героя посилає «злий цар» або ж батько, який уособлює старий закон, стару правлячу систему. «Як порушниця старого закону людина стає противником старої системи, несучи із собою нову, котру вона дарує людству проти волі старого бога. Найтипівший приклад цього – викрадення вогню Прометеем...»<sup>18</sup>. Розвиток чоловічої самосвідомості спричиняється до зміни чоловічої ворожнечі дружбою у протистоянні з матріархатом і заміну принципу протилежності – принципом братства. Можливим архетиповим варіантом для міфів цього циклу є й аскетизм – «патріархальна кастрація», жертвопринесення земного начала людини на користь небесного, «знищення через дух», унаслідок чого «Его-герой втрачає усвідомлення своєї подвійної сутності»<sup>19</sup>. Отже, виявляючи архетипи, можна відновити стадії становлення свідомості і суспільства. Беручи за основу архетипи, міфологи вже пробували вибудовувати універсальні міфологічні метасюжети (М. Еліаде, Дж. Кемпелл).

Як бачимо, архетип як основа міфу в розумінні психоаналітиків є явищем інтегральним, тобто він проектується водночас й у власне вербальну форму міфу, і в соціум, і в індивідуальну сферу. Що ж дає

саме таке розуміння архетипу для фольклориста та етномистецтвознавця?

Варто усвідомлювати, що, досліджуючи міфи і сновидіння, психологи підходили до архетипів переважно із прагматичної точки зору. Вони мали насамперед практичну мету індивідуального рівня – виявити метастази гіпостазованого архетипу в пацієнта – конкретної людини з розладнаною психікою, тобто побачити витoki її психічної травми, визначити етіологію її душевної хвороби, щоб таким чином віднайти спосіб полагодити «психічну поломку». Однак потенціал архетипу для розуміння саме механізму розвитку людського суспільства в його етнічній своєрідності цим ааж ніяк не вичерпується. І тут для науковців, що займаються старожитностями, відкриваються широкі можливості – показати національну своєрідність утілення того чи іншого архетипу в окремо взятій народній творчості, виявити межі його варіативності, співвіднесеність його з певним етапом розвитку людської свідомості та суспільства. Уперше в Україні такий плідний підхід до гуманітарних наук (конкретно до літературознавства) продемонстрував академік С. Кримський, спробувавши окреслити коло сталих «національних архетипів». Термін цей, на перший погляд, видається еклектичним, суперечливим, оскільки архетип позірно є найширшою й універсальною одиницею. Але це не так.

Відштовхуючись від одвічної супутниці структуралізму – фонології, спробуємо уявити собі первинну класифікаційну мережу на кшталт універсальної системи фонем, яку утворюють у сукупності всі архетипи. За допомогою цієї мережі смислів людство може пізнавати світ, причому будь-яка класифікаційна мережа зокрема й система архетипів) визначає, тобто обмежує (рос. о-пределять – буквально «проводити межу») можливості сприйняття об'єктивної реальності. Культура, як стверджує С. Кримський, «розвивається так, що із самого початку закидається потенційна сітка цілого, а подальший поступ лише актуалізує окремі ланки...»<sup>20</sup> Оскільки в колективному несвідомому всі архетипи співіснують поряд, попри свою хронологічну співвіднесеність і власну ієрархію, то одні шари можуть стихійно виходити на поверхню, інші – опускатися вглиб. Тож і з-поміж усього універсального набору архетипів кожен етнос актуалізує лише певні одиниці, які й можна назвати «національними архетипами». Ці одиниці, корелюючи з певним етапом розвитку людини і суспільства, утворюють певну специфічну систему, вони мають своєрідний план вираження, окремий набір диференційних і недиференційних ознак, особливу внутрішньосистемну ієрархію

тощо. Актуалізація і збереженість саме тих чи інших архетипів свідчить про те, які ранні стадії розвитку психології людини і соціуму є на даний момент домінуючими для того чи іншого етносу. Навіть якщо ми розуміємо, що міфів було набагато більше, ніж нам про це відомо, то ті, що дійшли до нас, тобто залишились актуалізованими, свідчать про міфопсихічну акцентуацію того чи іншого етносу. Отже, якщо йти від загальної системи архетипів до побудови окремої етнічної їх ієрархії – тим шляхом, яким пішов С. Кримський, – це дозволить з'ясувати національну своєрідність цієї системи, виявити її доміанти і, зрештою, визначити ту ранню стадію, на якій «зациклена» етнічна свідомість, що дасть можливість принаймні поставити етнопсихологічний «клінічний діагноз». А це робити необхідно, оскільки в розвитку етносу, як і в розвитку людини, як здасться, можуть існувати певні «патогенні зони», про наявність яких свідчать константні, постійно повторювані сновидіння на індивідуальному рівні і стабільні, протягом тисячоліть відтворювані на етнічному рівні – в колективній формі, – міфи, причому в різних жанрах фольклору і видах народного мистецтва відповідно до структури їх жанрової системи. Однак саме лише зведення конкретного явища народної культури до його архетипу нічого не дає. Необхідно визначити не лише специфіку національного оформлення того чи іншого окремого архетипу, а, насамперед, — повний набір та ієрархію архетипів як системного утворення. Водночас слід чітко пов'язувати ті чи інші архетипи з певними психічними характеристиками етносу (людини) і з певними соціокультурними процесами його історичного розвитку, а за необхідності – і з певним етапом розвитку свідомості людини.

Приміром, у цьому аспекті було б цікаво розглянути ті фольклорні жанри, які не зникли, не перейшли в меморіальну або геронтологічну стадію, не законсервувалися, а й далі активно побутують і розвиваються, такі як демонологічні легенди, повір'я про нечисту силу, меморати про зустрічі з НЛО, з присутніми на Землі спостерігачами-інопланетянами, що їх зарубіжні дослідники називають «міською легендою» (цей феномен, на жаль, в українській фольклористиці, зачарованій жанровою системою XIX століття, майже зовсім не досліджується<sup>21</sup>). А ці жанри є свідченням цікавих зрушень в етнопсихології, проявом ексцесного – і досить-таки болісного – перебігу процесу розвитку нашого етносу. Якщо в перших двох жанрах акцентується здебільшого страхітливий аспект Великої Матері, а також і батька, проявлюваний в образах відьом, русалок і різного гатунку домашніх духів (серед них з'являються і нові трікстери на

кшталт барабашки), у міських легендах актуалізується образ інопланетянина-рятівника, Спасителя, набагато вищого від представника земної цивілізації за своїми можливостями, а насамперед принципами. Контакт із таким «гуманоїдом», супроводжуваний сталим міфологічним мотивом випробувань-спокус, дає людині можливість отримання трансцендентного досвіду й екстрасенсорних (власне, магічних) властивостей. У цьому ж річищі лежать і оповіді, що їх можна зіставити із середньовічними міракллями, про випадки чудесного зцілення, приписуваного сучасним знахарям-екстрасенсам.

Важливо й те, що система архетипів окреслює також діяльнісне річище, певною мірою визначаючи наперед і перспективи розвою того чи іншого етносу. Отож міфологія має і провидчий, детермінативний аспект, однією з її функцій є моделювання і понад те – програмування майбутнього. Існування «акаузальних зв'язків», направлених із майбутнього в минуле і з теперішнього в теперішнє, постулював ще К. Г. Юнг. Те ж саме пророчо стверджував Е. Кассіпер: «Не історією народу визначається його міфологія, а навпаки, міфологією визначається його історія, – або, скоріше, вона не визначається, а є сама його доля, його жереб, що випав йому із самого початку. Народ є міфологія, яка має над ним внутрішню владу і реальність якої проявляє себе...» Цю позицію поділяє і С. Кримський: «Перевагою методу архетипів є його здатність висвітлення найдавніших та майбутніх часів культурно-історичного життя етносів»<sup>22</sup>.

Тут необхідно зробити одне застереження. У зв'язку з особливою сконцентрованістю і направленістю на вивчення психіки та свідомості психоаналітики якраз і випустили з поля зору надзвичайно важливі для розвитку людського суспільства та ноосфери діяльнісні архетипи, зокрема й «архетип ставлення до природи»<sup>23</sup>, направлені не на внутрішню трансформацію особистості, а на перетворення навколишнього середовища (а можливо, якраз ці архетипи і не потребують ніякого психотерапевтичного «ремонту»? ). Про ставлення даного етносу до довкілля, про специфічний характер його творчого процесу найцінніші свідчення дають міфи творення і знищення – космо-, тео- й антропологічні, етіологічні та есхатологічні, – які, зрештою, найбільшою мірою зумовлюють і його подальшу долю.

Появу міфів творення, тобто міфів, у яких оповідається про створення-становлення об'єктів і явищ, що не існували раніше, спричинив нестримний потяг первісної людини до ургійності. І слід

сказати, що в епоху першотворення – епоху творення культури і цивілізації, тобто й епоху виникнення міфів, – уперше отримали відображення спроби осмислення шляхів розвитку людського суспільства. Із цієї точки зору власне міфи творення демонструють широкий спектр можливих шляхів розвитку людської цивілізації, причому не завжди актуалізованих у наступні епохи. Таких глобальних шляхів у міфах народів світу представлено чотири. Перший із них пов'язаний, сказати б, із «генною інженерією», тобто з природним фізіологічним шляхом народження собі подібних (а водночас і неподібних!) феноменів, другий – передбачає використання хіміко-фізичних процесів, специфіку третього визначають довиробничі і власне виробничі технології і, насамкінець, четвертий на чільне місце ставить мисленнєві операції.

Національним міфам творення притаманні не лише певні етнічні особливості залежно від конкретного ландшафту, але й наголос на якомусь певному способі творення, тобто ургійного впливу на середовище, що відображає і «зацикленість» етносу на певній стадії суспільного розвитку, і його традиційне ставлення до природи загалом: або як до сакральної нерукотворної даності, або як до рівноправного партнера, або ж як до пасивного об'єкта впливу. Отже, спосіб творення засвідчує водночас і систему етносоціальних цінностей.

Неродюча земля і несприятливий клімат Дворіччя і водночас високий рівень розвитку самосвідомості спородили технократичні шумерські міфи творення. У міфах шумерів на противагу традиційному тісному зв'язку людини і природного світу у світовій міфології божественне і людське середовище різко відділене від природного і навіть протиставлене йому, в них актуалізовані насамперед технології перетворення природи. Вихідним становищем всесвіту для цього етносу стає відсутність руху, тобто статика неживої природи (однак зовсім не абсолютна, як в інших міфологіях світу) – першоокеан із породженою ним першонебогорою або ж якась примарна існуючо-нефункціонуюча першокраїна. Життя-функціонування починається із вторгнення у природний світ божественного (тобто людського – боги шумерів виключно антропоморфні) елемента – або у вигляді сімені, що запліднює природне середовище, або ж унаслідок відкритого втручання людини в природні процеси, тобто перетворення тих чи інших природних вихідних матеріалів за допомогою людських рук чи певних примітивних землеробських інструментів (мотики). Виробничо-винахідницька спрямованість шумерської культури призвела до появи надзвичайно цікавої з точки зору ідеології (і поки що не

реалізованої остаточно людством) ідеї-міфологеми переведення виробничого процесу в самовідтворювальний цикл, однак вона наперед визначила і долю Шумеру – протиставлена навколишньому середовищу замкнута цивілізація, згідно з другим законом термодинаміки, що проголошує ентропію ізольованих систем, неминуче мала бути зруйнована...

Давніх слов'ян сприятливе природне середовище спонукало шукати шляхи взаємодії з природою, що водночас відобразило і несформованість самосвідомості, невичленуваність людського «я» з першоматерії несвідомого (а спрямованість на природний шлях розвитку й усвідомлення дуалістичної природи світу зумовлює рівноважність, сталість етнічної системи). Українські космогонічні міфи, що дійшли до нас у колядках – одному з найдавніших фольклорних явищ, є уроборчними, причому тут ідеться навіть не про розчленування першоматерії (а це вже свідомий акт втручання в природу), а про видобування її часточки (мулу, піску, землі) з первинного нествореного (тобто природного) середовища, причому деміургами виступають або ж птахи – представники вищого світу предків, або ж бог і його помічник(и) – це пізніша модифікація образу творця. Отже, за способом творення вони також співвідносяться з мисливсько-здобувальницькою цивілізацією. Засвідчені в них і початки формування мисленневих операцій, власне, процесу диференціації – фрагментації без різкого протиставлення: в колядках частенько представлено двійко (а то й трійця) деміургів.

Один із найдавніших уроборічних мотивів творення через розчленування першолюдини в українській космогонії став боковим, відійшовши в основному в балади про загибель дівчини і/або юнака, які перетворюються на природні предмети і явища (при цьому подеколи зберігається і співвіднесеність частин і субстанцій людського тіла з природними об'єктами). Побічним чином цей мотив реалізується і в різного роду ритуалах із розриванням зображень божества (опудал) або його субститутів – вінків тощо.

Мотиви українських космогонічних легенд беруть свій виток із колядних мотивів, однак сформувались вони на етапі розвиненого землеробства, хоча можуть бути обтяжені і середньовічними богомільськими впливами. Свідченням цьому є той спосіб творення космосу, що представлений у них: видобування першоматерії з води доповнюється типовою землеробською технологією – сівбою, засіванням водного простору землею, яка, до того ж, росте, як рослина, збільшуючись в об'ємі. Ця технологія уявляється вже



належною до сфери культури, тоді як фізіологічний спосіб творення відноситься до сфери стихійного, водночас набуваючи й аксіологічного акценту: за допомогою сівби творяться місцини, придатні для людини-землероба, а фізіологічним шляхом – неродючі простори (гори, болота тощо). Фізіологія антинародження водночас набуває відразливого ексцесного характеру – чорт вичхає, випльовує, відхаркус, вибльовус найгірший у сприйнятті землероба ландшафт. Водночас образ Бога-творця має виразний патріархальний характер, що виключає мотив протиборства двох начал, тому дуалізм цих творів обмежується утвердженням одного з них (Сатанаїла, представленого зазвичай у вигляді трікстера) як матеріальної сили, яка є виконавцем акту творення (адже не сам Бог добуває першоматерію), а іншого – як вищої духовної сили, ініціатора і рушія творення.

Ремісничі технології в космогонії українців представлені ремінісценціями в різних фольклорних жанрах – лише в антропогонічних легендах згадується про створення Адама спочатку з тіста (кулінарна технологія землеробської доби), потім – після невдачі – із глини, проте ці легенди варто розглядати як запозичення, що йдуть від біблійних коренів, зважаючи на їхню периферійність у парадигмі способів творення.

Отже, працюючи з архетипами, варто зважати принаймні на дві їх різнонаправлені проекції. Міфологічна одноманітність тем, ідей, сюжетів, героїв, зрештою, архітектоніки фольклорних творів зумовлюється втіленням у міфах певних архетипів, які відображають певний етап психічного розвитку людини та соціуму, а етнічне розмаїття їх форм в окремій народній культурі – «зацикленістю» того чи іншого етносу на певній стадії психічного розвитку і характером взаємодії його з довкіллям. Ці процеси отримали найяскравіший прояв у первісних міфах, цих колективних мареннях-сновидіннях, які мають потрійне підґрунтя і є психоментально-соціальним феноменом. Міф, побудований на архетипах – «культурі попереду нас» – проростає зсередини людини і, проектуючись на світ, програмує в остаточному підсумку сам цей окультурений світ, а зокрема наперед визначає долю етносу. Визначення ранніх національних архетипів матиме «діагностичне» і теоретичне значення для усвідомлення етнічної міфопсихоеволюційної ситуації й подальшої направленості еволюційного процесу окремого етносу.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Осипов Ю.М. Экономическая цивилизация и научная экономика. Приглашение к размышлению. – М.: Изд-во МГУ, 1998. – С. 30.

<sup>2</sup> Насамперед перекладались російською роботи К.Г. Юнга, наприклад, його «Архетип и символ» (М.: Ренессанс, 1991), «Воспоминания. Сновидения. Размышления» (К.: Airland, 1994), «Йога и Запад» (К.: Airland, 1994), «Либи́до, его метаморфозы и символы» (СПб.: Восточноевр. ин-т психоанализа, 1994), «О современных мифах» (М.: Практика, 1994), «Психология бессознательного» (М.: Канон, 1995), «Аналитическая психология» (М.: Мартис, 1995), «Структура психики и процесс индивидуации» (М.: Наука, 1995), «Дух Меркурий» (М.: Канон, 1996), «Душа и миф: шесть архетипов» (К.: Port-Royal, 1996), «Человек и его символы» (М.: Б.С.К., 1996) та ін. Див. також праці М. Еліаде «Священное и мирское» (М.: Изд-во МГУ, 1994), «Миф вечного возвращения» (М., 1994), «Аспекты мифа» (М.: Инвест-ППП, 1996), «Мифы. Сновидения. Мистерии» (К.: Ваклер, 1996), «Шаманизм: арханческие техники экстаза» (К.: София, 1998); Дж. Кемпбелла «Герой с тысячью лиц» (К.: София, 1997); М.-Л. фон Франц «Психология сказки» (СПб.: Б.С.К., 1998), та ін.

<sup>3</sup> Браун Дж. Психология Фрейда и постфрейдисты / Послесл. А.М. Руткевича. – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997. – С. 256.

<sup>4</sup> The New Encyclopaedia Britannica. 15<sup>th</sup> ed. – Chicago: Encyclopaedia Britannica. – 1994. – Vol. 24 – P. 720.

<sup>5</sup> Пор. визначення В. Топорова: архетип – це «така «форма без змісту», яка відкриває можливості певного її заповнення і певного типу сприйняття» (Топоров В.Н. Предисловіє // Евзлин Мих. Космогонія і ритуал. – М.: Радикс, 1993. – С. 12).

<sup>6</sup> Мелетинский Е.М. Поэтика мифа. М., 1976.

<sup>7</sup> Аверинцев С.С. Архетипы // Мифы народов мира. – М., 1997. – Т. 1. – С.111.

<sup>8</sup> Путилов Б.Н. Фольклор и народная культура. – СПб.: Наука, 1994. – С.164.

<sup>9</sup> Аверинцев С.С. Зазн. тв. – С. 110.

<sup>10</sup> Путилов Б.Н. Зазн. тв. – С. 199–200.

<sup>11</sup> Кримський С.Б. Архетипи української культури // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. Зб. наук. праць. – К., 1996. – С. 97.

<sup>12</sup> Кейпер Ф.Б. Я. Труды по ведийской мифологии. – М.: Наука, 1986. – С. 112–146, 176–182.

<sup>13</sup> Калина Н.Ф., Тимошук И.Г. Основы юнгианского анализа сновидений. – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1997. – С. 130–137. (Сер. «Актуальная психология»)

<sup>14</sup> Нойманн Э. Происхождение и развитие сознания. / Пер. с англ. – М.: Рефл-бук; К.: Ваклер, 1998. – С. 23.

<sup>15</sup> Там само. – С. 33.

<sup>16</sup> Там само. – С. 119.

<sup>17</sup> Там само. – С. 212.

<sup>18</sup> Там само. – С. 201.

<sup>19</sup> Там само. – С. 210.

<sup>20</sup> Кримський С.Б. Зазн. тв. – С. 94.

<sup>21</sup> Початок дослідженню цього жанру в російській фольклористиці був покладений статтею Т. Новичкової «Два світи – земний і космічний – в сучасних народних легендах», опублікованою в першому номері журналу «Русская литература» за 1990 рік.

<sup>22</sup> Кримський С.Б. Зазн. тв. – С. 112, прим. 6.

<sup>23</sup> Там само. – С. 94.

Микола ГОРБАЛЬ

## “ЯКИМИ НОРМАТИВНИМИ АКТАМИ ЦЕ ПЕРЕДБАЧЕНО?”

“Ціную здатність чесно померти”.

Василь Стус

Нещодавно я отримав із Російської Федерації перший номер Інформаційного бюлетеня Меморіального музею історії політичних репресій і тоталітаризму «Пермь-36». До цього знали про музей на місцях нацистських концтаборів у Європі і раптом... невеличкий острівце пам'яті про репресоване імперією вільнодумство, створений жменькою ентузіастів, є справді благою вістю з Росії.

Я був серед тих в'язнів, котрі останніми покидали цей політичний концтабір № 36 Пермської області. Сьогодні це – музей, покликаний просвітити, затаврувати, застерегти.

Директор музею Віктор Шмиров із цього приводу у бюлетені скаже: «Да, чтобы помнили. Да, чтобы не повторилось. Да, чтобы сохранить наиболее очевидные свидетельства преступности режима».

Знайомий мені до болю «участок особенного режима» в бюлетені описує людина, яка дивиться на це місце смутку вже іззовні:

«Многочисленные ряды охранных заграждений широкой полосой протянулись по всему периметру участка особого режима бывшего лагеря «Пермь-36». Высокие заборы, контрольно-следовые полосы, вышки охранников, хитроумные системы сигнализации, огромное количество колючей проволоки...

И все это для того, чтобы наглухо изолировать от мира политических заключенных, которые были упрятаны в камерах единственного на участке барака.

Этот барак в 80-е годы был единственным также и на всю страну. Здесь содержались “особо опасные рецидивисты” из числа “особо опасных государственных преступников”. Не убийцы и насильники, а люди, осмелившиеся говорить правду о том режиме. Писатели, поэты, журналисты, философы, юристы, психологи...

У кого-то из них это был второй срок. У кого-то третий, а у кого-то пятый... Сидели, выходили, снова продолжали свою “анти-советскую деятельность” и снова шли в лагерь...”

Ця моторозна логіка з часової відстані, на перший погляд, ніби й позбавлена трагізму. Якби не усвідомлення, що саме в карцері цього табору загинув Василь Стус. І саме у цьому таборі після виснажливих карцерів померли Олекса Тихий та Юрій Литвин, пішов у вічність Валерій Марченко. А якщо зважити, що у 80-х роках було там нас, в'язнів, трохи більше двох десятків (на весь Советський Союз), то сумною є ця арифметична пропорція втрат за такий відрізок часу.

Зараз у цих камерах експонати: фотографії, документи, книги, довідки про колись приречених. Усе це тепер виставлено для споглядання відвідувачами... Ніби, щоб заперечити тезу, згідно з якою, історія нічого не вчить. А, може, хоч цього разу щось буде усвідомлено?

У бюлетені зазначено, що тільки за минулий рік музей відвідало понад шість тисяч людей. Що вони всі винесли у своїх душах із цих камер?

Поза сумнівом, друзі з російського Товариства "Меморіал" роблять благородну справу.

Вони відшуковують в архівах, у тодішніх "Хроніках поточних подій" все, що стосується життя і побуту в неволі колишніх в'язнів сумління. Ініціатори створення музею приїжджали свого часу і в Україну спеціально, щоб зустрітися з колишніми політ'язнями, котрі вижили, з родичами тих, хто не повернувся, отримати нові матеріали, уточнити подробиці.

Із цікавістю переглянув складену ними на мене довідку. Багато-що вже стерлося з пам'яті, а тут усе детально датовано і занотовано: "10 декабря 1974 г. 20 заключенных 35 лагпункта, среди них — М. Горбаль, отправили в Президиум ВС СССР заявление с требованием признания за ними статуса политзаключенных. Свое требование они подкрепили двухдневной голодовкой". Або: "9 июня 1975 г. объявили голодовку протеста 14 политзаключенных. Среди них — М. Горбаль". Або: "С 16 по 21 сентября 1975 г. группа заключенных 35 лагпункта, в том числе М. Горбаль, послала на имя Н.В. Подгорного предупреждение о возможном отказе от советского гражданства", і т. ін. Із часової відстані це може видатися прикладом цілком нормальної боротьби політичної опозиції за свої права у недемократичному суспільстві. Але ж — система загалом не визнавала ніякої опозиції. Будь-який її противник автоматично ставав жертвою репресивних органів і був приречений на моральне чи фізичне знищення. Тоді який же сенс в усіх цих заявах, протестах, голодуваннях?

По-перше, щоб сказати королю, що він голий і що є люди, які це бачать. Утім, ми усвідомлювали, що на наше бачення безсоромному

королю наплювати. Це радше робилося для власного самоствердження — тим, хто не кається, втрачати більше було нічого.

По-друге — будь-яка масова акція політв'язнів, індивідуальний протест в'язня тільки тоді мали сенс, коли про них ставало відомо світовій громадськості, (совети завжди намагалися мати у світі пристойний вигляд. Покладаючись на "залізну завісу", вони з відвертим цинізмом заявляли, що в СРСР інакшодумство не переслідується, політв'язнів не існує, а тут на тобі...), і це вже була боротьба.

По-третє — у цих умовах, як ніде часто, засвічується перед людиною "Memento mori!" Для багатьох в'язнів табір спричинився до переосмислення сенсу буття у бік моральних вартостей, за яких ламаються звичні поняття житейської кон'юнктури. Гадаю, що саме за таких умов з'явилася Стусова строфа — "Як добре те, що смерті не боюсь я".

У цьому ключі один документ, що віднайшли працівники музею, вартий, аби його зацитувати повністю:

*"1974 г. М. Горбаль и С. Глузман написали прокурору г. Чусового (м. Чусова — районний центр Пермської області, на території якого містилися три політичних концтабори — М.Г.) заявление следующего содержания:*

*«Прошу разъяснить следующее:*

*1) В случае смерти осужденного во время отбывания им срока наказания предоставляется ли родственникам право получить тело умершего? Какие нормативные акты это предусматривают?*

*2) Если нормативные положения позволяют администрации мест лишения свободы отказать родственникам умершего в выдаче им тела для захоронения, то каков срок, спустя который возможно перезахоронение тела? Какие нормативные акты это предусматривают?*

*3) Сообщается ли родственникам место захоронения, если захоронение произошло по месту смерти осужденного? Какие нормативные акты это предусматривают?*

*4) Могу ли я распорядиться своим телом на случай моей смерти? Какие нормативные акты это предусматривают?»*

Це було ще за першого мого ув'язнення в таборі № 35. Відтоді минуло понад 25 років, через те не зовсім пригадую за яких обставин це писалося. Якось зателефонував Семену Глузману і він сказав, що писали ми це перед тривалим голодуванням на знак протесту і що відповідь прокурора була формальною відпискою. Щось на кшталт: «В случае смерти осужденного, администрация колонии поступает

согласно внутреннему распорядку ИТК». (ИТК — исправительно-трудовая колония).

Із розповідей в'язнів-“двадцятип'ятилітників” ми вже знали, що перед вивезенням небіжчика за межі зон, наглядачі проламують йому ломом череп (“на всякий случай”), та й у Солженіцина про це читали. Але чи триває така практика й надалі? Очевидно, що якоюсь таємною інструкцією таку процедуру було передбачено. Ми не мали ілюзій, що всі інструкції для репресивних органів належать до розряду таємних. Усі свої несправедливі діла імперія завжди огортала завісою секретності. Зрештою, й на наших вироках стояв відповідний гриф. І не було більш “антисовєтського документа”, ніж переданий на демократичний Захід текст власного вироку.

Ми наполегливо домагалися у влади: покажіть нам закон, згідно з яким ви чините! (Благородний парадокс правозахисного руху — домагатися закону в країні беззаконня.)

Гаразд, ви боїтеся нашої “антисовєтської діяльності”, але чому я не маю права розпорядитися своїм мертвим тілом? Чому мертвого політв'язня ви лишаєте власного імені? (На в'язничному цвинтарі на могилі в'язня ставили стовпчик із безіменним номером. Наприклад, Ю. Литвин був похований під номером 7, В. Стус під номером 9. А їхнє перепоховання стало можливим лише під час так званої «перестройки». Перепоховання не дозволялося, якщо термін за вироком суду ще не закінчився — ти і мертвий мусив відбувати покарання до «дзвінка». Але і після закінчення цього терміну отримати дозвіл у місцевої влади також, практично, було неможливо).

Не зрозуміло, як система, що сповідувала ідеологію матеріалізму і безбожництва, мала такий містичний страх перед своєю мертвою жертвою? Чим це пояснюється?

Гадаю, що питання, яке ми лиш частково порушили із Семеном Глузманом ще чверть століття тому, потребує і тепер окремого дослідження. Як у юридично-правовому, так і в морально-філософському аспекті.

Нещодавно в Україні скасовано смертну кару, але громадськість і понині не знає куди потрапляли тіла розстріляних за вироками суду. І яка потреба відкритому суспільству тримати в таємниці це й надалі? Очевидно, дається взнаки інерція секретності совєтської карної системи.

Після приїзду до Києва ентузіастів музею “Пермь-36”, довідка на мене, як колишнього політв'язня, поповнилася ще й таким записом (цитую у перекладі російською мовою): “Как стало известно только

недавно, Горбаль в лагере, (йдеться про перший термін, табір № 35 — М. Г.) с большим риском получить новый срок, записывал и прятал для дальнейшей отправки на свободу хронику лагерной жизни и другие сведения и документы узников. Был “общественным писарем”, как сказал о нем Семен Глузман. Вот, что об этом он говорит в статье “Уроки Светличного” (журнал “Сучасність”, № 2, 1995 г.):

“Пока наши надзиратели-чекисты одухотворенно боролись с присутствием в зоне теплого зимнего белья и пружинных механических бритв (“Не положено!”), тихие и внешне спокойные — до безразличия — Антонюк и Горбаль обкладывались множеством книг и журналов и... писали, писали, писали.

Их “ксивы” несли миру информацию о людях зоны и их жизни. И это было страшное оружие. Десятки, сотни тысяч чекистов и их стукачей выискивали крамолу на свободе, садили в тюрьмы, лагеря, психиатрические больницы, а здесь, в потустороннем месте совершенной неволи и изоляции, писали Самиздат!”

На жаль, світ і сьогодні далекий від досконалості. Де гарантія, що все не повториться? Memento mori! Бо нащо те життя, якщо воно не робить світ кращим, не пом’якшує закони.

Київ,  
19.01.2000

## До 100-ЛІТТЯ від дня народження праведника миру прот. О. О. ГЛАГОЛЄВА

2 червня 1901 року в Києві у сім'ї викладача, (а згодом ректора) Київської духовної академії Олександра Глаголева народився первісток – Олексій. Теперішня адреса будинку на Подолі, де народився майбутній Праведник Миру Олексій Глаголев (†22.1.1972) – вулиця Волоська 8/5, Києво-Могилянська академія.

У пам'ять людства та історію людяності ХХ ст. це ім'я – Righteous Rev. Alexej Glagolev – вписане восени 1941 р. у зв'язку з трагедією Бабиного Яру. Одним із найважливіших документальних свідчень із некла, на яке за декілька днів перетворився квітучий Київ, став глаголівський рукопис "За други своя".

Тоталітарні системи ХХ століття – і комуністична, і нацистська – намагалися знищити з лиця землі таких стійких праведників як прот. Олексій Глаголев, а слідом за тим – ім'я та пам'ять про них.

Вчитасмося в те, що він написав, зазирнемо в безодню поміж рядків... Тут відкривається шлях людини – крізь скорботно відоме, але ще, по суті, незнане ХХ століття – до людей, до Бога, до світу. Шанс і виклик нашому звичному сприйняттю історії: невже ж "це століття" – століття праведника?

Коли руйнуються світи і, здається, ніхто й ніщо не в змозі встояти від падіння, тут-то й оголюється сувора правда не забутого в Україні прислів'я: "Не стоїть місто без праведника". Без галасу, в глибині самітніх дум цей живий образ свідчить тихо, як совість, чим і ким стоїть наш світ та стіни Києво-Могилянської Академії.

К. Сігов

Прот. Олексій ГЛАГОЛЄВ

ЗА ДРУГИ СВОЯ\*

28 вересня 1941 року на всіх перехрестях Києва з'явився наказ про те, що "... всі жиди міста Києва повинні з'явитися 29 вересня, о 3 годині ранку, на Дегтярівську вулицю коло жидівського кладовища."

\* Переклад з рос. Михайлини Коцюбинської.

Текст повністю входить до книги "Неопалимая купина" (К.: Дух і літера, 2001). Підготовка публікації Павла Проценка.



Пропонувалося взяти з собою цінні речі і теплий одяг. Було оголошено, що не тільки ті євреї, які не підкорилися цьому наказові, а й усі особи, що насмілилися переховувати їх, будуть розстріляні. Жах охопив серця людей – не тільки тих, кого безпосередньо стосувався цей наказ, а й усіх, в кому збереглося хоч якесь людське почуття.

Ніхто не знав, що саме чекає на євреїв, але ясно було: нічого доброго чекати не доводиться. Вже саме призначення єврейського кладовища місцем збору і повне умовчання щодо того, чи брати з собою який-небудь запас їжі, не віщували нічого доброго. Приречені то впадали у повний відчай, то як потопаючі хапалися за соломинку, сподіваючись, що до єврейського кладовища буде подано ешелони, на яких їх повезуть куди-небудь з міста.

Вигнання, тяжка праця, навіть концтабір – все це не видавалося таким страшним, як насильницька смерть, адже “*dum spiro, spero*” (поки дихаю, сподіваюся). Поки людина дихає, в ній жевріє надія на визволення з цієї неволі, на врятування і свого життя, і життя своїх дітей і близьких.

Але йти на розстріл самим, та ще своїми руками нести або вести туди ж власних дітей і бачити перед смертю, як їх відірвуть від матері і убиватимуть на твоїх очах, – ця думка була настільки жахлива, що кожен якнайдалі гнав її від себе. Ось чому всім хотілося вірити, що на євреїв чекає тільки вислання з міста, більше нічого. Але вірилося погано, і ця доба зловісної невідомості була така нестерпно важка й страшна, що у всіх кінцях міста лунав дикий передсмертний зойк людей, приречених на загибель.

Після жахливої ночі настав ще похмуріший ранок.

У напрямі єврейського кладовища, покірні німецькому наказові, посунули безперервним потоком десятки тисяч євреїв. Тут були й квітучі, здорові юнаки і дівчата, і хворі, перелякані жінки, і діти різного віку, навіть немовлята.

Багато з них були розкішно вбрані і везли на ломовиках цілі гори дорогих речей, інші, бідніші, самі везли свої речі у візочках і дитячих колясках, треті тягли всі свої пожитки, навантаживши не тільки себе, а й своїх маленьких дітей, четверті вели або несли своїх хворих і калік.

Їх обганяли легковики, на яких вершили свою останню земну подорож найвідоміші київські професори, лікарі й адвокати-євреї.

І всі ці люди стікалися з різних кінців міста малими струмочками в один величезний, нескінченний потік, спрямований до єврейського кладовища.

Приголомшливе було видовище !

Що робити? Як відвернути зло, що готується? Ці питання

нуртували у змученій голові. І раптом до мене через спільних знайомих звернулася одна нещасна жінка, благаючи врятувати її і дитину. Це була Ізабелла Наумівна, уроджена Міркина, дочка дуже відомого в Києві зубного лікаря.

Якщо я поклопочуся за неї перед міським головою, – гадала вона – і засвідчу, що вона одружена з росіянином, то їй дадуть право не підкорятися німецькому наказові від 28 вересня. Я відразу ж написав листа, і моя жінка побігла з ним до міської управи. Всі ми сподівалися, що міський голова зважить на моє прохання, повіривши свідченню сина поважаного ним професора протоієрея Глаголева, в чийй парафії він народився і прожив усе своє життя. Але з цього нічого нічого не вийшло. Професор Оглоблин, який був тоді міським головою, вийшов у приймальню блідий і розгублений і сказав, що, на жаль, він нічого не може зробити. Німецька влада попередила його, що єврейське питання – особиста справа німців і він не має права в неї втручатися. Потрапити ж до когось із представників німецької влади було неможливо, бо в цей день всі двері було наглухо зачинено.

Втративши останню надію дістати право на легальне існування, Ізабелла Наумівна кинулася доганяти свою родину, щоб поділити з нею спільну долю, але ні батька, ні сестри, ні матері в умовленому місці біля кладовища не виявилось, та й не тільки їх, – всі вони вже переступили за ту грань, з-за якої вже нікому немає вороття, бо, як ми згодом довідалися, в цей день і в наступні дні у Бабиному Ярі за єврейським кладовищем було по-звірячому розстріляно понад 70 тисяч євреїв.

Нещасних ставили над урвищем, розстрілювали з кулеметів і засипали землею не тільки вбитих, а й живих, навіть не смертельно поранилих.

За іншими відомостями, дорослих убивали струмом, а дітей просто жбурляли в яму і закопували живцем.

Уже на початку першого дня багатьом євреям стало ясно, що ніяких ешелонів нема і що їх женуть просто на забій.

Страшні чутки швидко поширилися серед тих, хто зібрався біля єврейського кладовища, а звідси по всьому місту, і змусили всіх здригнутися від жаху. Кажуть, що багато хто в очікуванні своєї долі божеволіли і тут же, біля стін кладовища, починали танцювати або реготати шаленим сміхом. Дехто волів сам накласти на себе руки. Багато хто почали шукати порятунку в Церкві, благаючи священників негайно похрестити їх разом з дітьми і цим врятувати від смерті, на яку їх прирікали як євреїв. І дехто справді вихрещувався, але це їх не рятувало, бо німці вважали, що вони, хай і хрещені, лишуються все одно євреями і не заслуговують кращої долі.

\*\*\*\*

Був уже вечір, коли Ізабелла Наумівна вдруге підходила до єврейського кладовища. Раптом якась жінка гукнула їй: "Куди ви? Не йдіть туди, не йдіть, бо не вернетесь!"

Пізно ввечері, цілковито розбита, вона добралася до квартири, де мешкали мати й сестра чоловіка. Але що ж робити далі? В цьому домі і двірник і всі мешканці знали, що вона єврейка. Лишатися тут означало загинути і занепасти інших. І тоді родичі Ізабелли Наумівни знову звернулися до нас, благаючи врятувати її. Ми з дружиною всю ніч не спали, терзаючись і безрезультатно шукаючи способу її врятувати. Які ж ми християни, якщо відштовхнемо нещасну, яка з надією простягає до нас руки і благає про допомогу?

І раптом моїй дружині спала на думку відчайдушна ідея: віддати Ізабеллі Наумівні свій паспорт і метричне свідоцтво про хрещення і з цими російськими документами відіслати її в село до знайомих селян.

Це було, звичайно, дуже небезпечно і важко здійснити. Зрозуміло, яка небезпека чигала на мою дружину, що лишалася без паспорта в такий тривожний час, коли німці в кожному киянинові бачили втікача єврея. Крім того, на паспорт замість фотографії моєї дружини треба було наклеїти фотокартку Ізабелли Наумівни, зняту з її паспорта. Хіба це можливо? Але я твердо сподівався, що Бог допоможе нам у цій добрій справі. Так і сталося. На щастя, паспорт моєї дружини під час пожежі, що трапилася в нас, було залито водою і печатка на ньому зробилася цілковито нечіткою і розпливчастою. Це й дало змогу, підмочивши фотографію Ізабелли Наумівни, наклеїти її на місце колишньої.

Рано вранці дружина побігла розшукувати Ізабеллу Наумівну, яку ми ніколи в житті не бачили. Вона знайшла її в комірчині під сходами, замасковану дровами, де та оплакувала загибель свого батька, улюбленої сестри і мачухи і щосекунди чекала такої ж долі для себе і своєї дочки. Можна собі уявити, як вона зраділа несподіваній появі моєї дружини з російськими документами. Увечері вона вирушила на Злодіївку, де й прожила в селян два місяці.

А тим часом дружина моя ледь не поплатилася життям за свій відчайдушний вчинок. Гестапівці, що ходили по квартирах з метою реквізиції, вимагали в неї паспорт і, коли такого не виявилось, заявили, що відведуть мою дружину в гестапо як підозрілу особу. Ледве-ледве вдалося вблагати їх дати дружині спокій, засвідчивши показами свідків її особу.

У той час, як справжня Тетяна Павлівна Глаголева зазнавала в Києві таких небезпек, новоявлена Тетяна Павлівна досить мирно жила собі за 50 км від Києва в селі Злодіївка на правому березі Дніпра.

Проте, на жаль, місяця через півтора після того, як вона оселилася тут, сільська влада почала поглядати на неї з певною підозрою і розпитували про неї в селян, що жили по сусідству. В цьому не було нічого дивного, адже міська жінка, що раптом оселилася в селянській хаті, та ще не влітку, коли в Злодіївці з'являється багато дачників, а глибоко восени, коли всі звідти роз'їжджаються, без сумніву виглядала досить дивно. Закінчилось тим, що Ізабеллу Наумівну викликали в сільраду для встановлення її особи.

Сяк-так виплутавшись з цієї халепи, Ізабелла Наумівна якнайшвидше втекла до Києва і пізно ввечері 29 листопада з'явилася раптом до нас, як сніг на голову. З цього моменту вона, а згодом її десятирічна дочка Ірочка оселилися в нас як родички і впродовж двох років залишалися з нами. Ми скрізь мандрували разом.

Ховати їх доводилося і в себе вдома, і на церковній дзвіниці. Це було дуже важко, адже Ізабеллу Наумівну треба було ховати не тільки як єврейку, а й як жінку, що за віком підлягала відправленню в Німеччину або мобілізації на будівництво мостів та доріг, що було для неї рівноцінне загибелі, бо, по-перше, її розхитане здоров'я не витримало б тяжких робіт, а по-друге, там міг зустрітися хто-небудь з колишніх знайомих і виказати її, навіть всупереч своїй волі, одним необережним вигуком.

Крім Ізабелли Наумівни Міркіної та її дочки Ірочки нам вдалося врятувати ще кількох євреїв. Серед них Поліна Давидівна Шевелева та її мати Євгенія Якимівна Шевелева. Поліна Дмитрівна, молода жінка 28 років, була одружена з українцем Дмитром Лукичем Пасічним; жили вони у великому будинку під номером 63 по вулиці Саксаганського. Тут їх і знайшов фатальний наказ від 28 вересня. Відразу відчувши недобре, Дмитро Лукич вирішив, що його дружині й тещі нема чого поспішати на єврейське кладовище, і, зачинивши їх у помешканні, пішов на розвідку.

Він з'явився у призначений для євреїв час на Лук'янівку і в своїх розшуках зайшов так далеко, що був затриманий і ледь сам не загинув разом з євреями. Ледве вдалося йому звідти вирватися.

Йому стало зрозуміло, що відправити дружину і тещу на єврейське кладовище означало відправити їх на розстріл, і він вирішив будь-що сховати їх від німців. Це було дуже важко, адже в будинку знали, що вони єврейки.

Щохвилини до хати могли увірватися німці і забрати бідних жінок на розстріл. Такий жахливий кінець чекав на багатьох, хто в смертельному страху забився кудись у підвал; їх знаходили там і нещадно гнали на смерть до Бабиного Яру. Бідний Пасічний ламав собі голову, шукаючи хоч якогось виходу з цієї безнадійної ситуації.

На щастя, Пасічний зустрів дружину мого брата, співачку Марію Іванівну Єгоричеву, яка працювала раніше з його дружиною. Вона порадила йому звернутися по допомогу до мене, пояснивши, що я син покійного професора-гебраїста Олександра Глаголева, який впродовж своєї тридцятип'ятирічної священницької і професорської діяльності завжди виступав на захист гнаних і невинно засуджених людей, незалежно від їхньої національності і від того, якого вони віросповідання. Вона розповіла, як 1905 року під час єврейського погрому батько мій, незважаючи на свій м'який і навіть несміливий, на перший погляд, характер, не побоявся вийти на чолі хресного ходу назустріч розлюченому натовпу, переконуючи його припинити свій злий, нехристиянський чин; а 1913 року, коли його призначили експертом у справі Бейліса, виступив на захист євреїв від наклепів – звинувачень у ритуальних вбивствах.

Марія Іванівна висловила надію, що я буду вірний тим принципам, в яких виховував нас батько, і зроблю все можливе, щоб врятувати приречених жінок. Я перевірів усі зацілілі в паперах мого батька обривки старих церковних записів і, на щастя, знайшов бланк давно вже відміненого і такого, що втратив чинність, цивільного акту – свідоцтва про хрещення. На цьому бланку і було зроблено метричну виписку про хрещення Пелагеї Данилівни Шевелевої, що народилася 1913 року від православних батьків. Гербову марку для цього свідоцтва дістав сам Пасічний, відклеївши її від старого документа, виданого свого часу якомусь зубному лікареві на посвідчення його права на відкриття зубного кабінету.

На біду, рік випуску цієї марки абсолютно не відповідав рокові, що значився на виданому Поліні Давидівні свідоцтві про хрещення. З цим вельми сумнівним документом Поліну Давидівну з матір'ю було таємно приведено в церковну садибу, вони оселилися у маленькому будиночку, за № 6 по Покровській вулиці, що перебував у віданні нашої церковної общини. Цей відлюдний будинок в глибині саду було побудовано 1909 року для мого батька, настоятеля Добро-Микільської церкви. Тут я прожив з восьми до двадцяти дев'яти років: ріс, учився, одружився. Тут народилися мої старші діти. І коли (після тринадцятилітньої відсутності) я знову переступив поріг цього будиночка, мені

захотілося, щоб він, в пам'ять про мого покійного батька, послужив якимось добрим справам. Ось тут і вдалося сховати від рук убивць Поліну Давидівну та її матір.

В усіх діях, спрямованих на порятунок Ізабелли Наумівни з дочкою і Поліни Давидівни з її матір'ю, допомагав мені мій друг Олександр Григорович Горбовський. Він, не бажаючи працювати в німців, залишив свою колишню роботу в Академії Наук і числився в мене керуючим церковними будинками, що забезпечувало йому ініціальне становище під час німецької окупації. Ця людина, ризикуючи головою, зробила багато доброго людям, поставленим німцями поза законом. Він знав, що я ховаю в церковних будинках євреїв, і не тільки не заперечував проти цього, а й всіляко сприяв. Він не подавав відомостей про осіб, що підлягають відправленню до Німеччини або на місцеві непосильні роботи. А таких пожильців на нашій садибі, крім Ізабелли Наумівни і Поліни Давидівни, було ще близько десяти. Правда, їм не загрожувала смерть у Бабиному Ярі як євреям, але їх могли погнати до Німеччини.

Не раз бували надзвичайно гострі моменти, коли здавалося, що наш кербуд накладе головою, але він лишався вірним своїм принципам: що б там не було захистити від німців своїх підопічних.

Особливо важко було вберегти дітей і підлітків, які постійно забували про будь-яку обережність і у своїй легковажності, здавалося, робили все, щоб загинути.

– Рито! Та тебе ж схопили на роботі і відправили до Німеччини! Зрозумій нарешті, що ти зараз у Німеччині: Штутгарті або, принаймі, в Кенігсбергу. Так усі думають, і ніхто не повинен знати, що ти зіскочила в Боярці з потягу і ховаєшся в нас на дзвіниці. А ти, Іро? Адже ж ти, за офіційними відомостями, лежиш тепер мало не при смерті. А ти про що думаєш, Юро? Пам'ятай, що тебе немає в Києві!

Так вигукував у тривозі кербуд, а Рита, Юра й Іра, вирвавшись зі свого вимушеного усамітнення і бездіяльності, зовсім впадали в дитинство і, зібравши цілу зграю до себе подібних, з гуркотом катали один одного на візку по старих чавунних плитах церковного дворища або грали у волейбол, зчиняючи при цьому страшний вереск. І все це на церковному дворищі, а навпроти, у школі, розміщався німецький шпиталь, перед яким незмінно стояв німецький патруль.

– Діти! Ви коли-небудь читали “Хатину дяді Тома” Бічер Стоу?

– Ні! – безтурботно відповідали тоненькі голоси.

– Дуже шкода! Тоді б ви зрозуміли, що перебуваєте у становищі Елізи та інших негрів, за якими женуться розлючені работорівці!

Тепер, коли все це в минулому, можна уявити, наскільки великою була небезпека і який справжнісінький подвиг чинив Олександр Григорович Горбовський, що числився кербудом при Покровській церкві.

А моїм завданням як настоятеля цієї церкви було рятувати ... самого кербуда, який, зважаючи на його стать і вік, постійно перебував під ударом і часом навіть жив незаявленим. Правда, за станом здоров'я Олександра Григоровича військова комісія завжди визнавала непридатним до служби у війську і він мав квиток невійськово-зобов'язаного, але німці з цим мало рахувалися; тому я намагався не відпускати його надовго від себе і дав йому це звання псаломщика. "Ich bin ein Priester, und das ist mein Psalmensinger", – ця заява не раз рятувала нас під час облав і перевірок документів.

Було ще чимало осіб, які шукали в мене захисту як у священника. Я так чи так намагався їх врятувати. Бувши тоді настоятелем маленького зимового храму при церкві Покрови Пресвятої Богородиці на Подолі, я хотів, щоб під покровом цього храму знайшло захист якомога більше знедолених, і вважав допомогою цим людям своїм християнським обов'язком. Ось чому в нашому маленькому і бідному храмі виявилось так багато півчих, псаломщиків, сторожів, прибиральниць, проскурниць і двірників – їх, мабуть, вистачило б на п'ять кафедральних соборів. На щастя, німці мало розумілися на цьому, інакше мені б це так не минулося, та й моєму «штатові» дісталось б, – адже довідки про те, що ці особи перебувають на службі, звільняли їх від різних примусових робіт.

Та розповідати про всі наші спроби врятувати тих або тих людей від німців – надто довго.

Згадаю ще тільки про родину Миколи Георгійовича Гермайзе.

Це була родина єврейського походження, але ще за царату батьки Миколи Георгійовича з усіма своїми дітьми прийняли православ'я і відтоді перестали вважати себе євреями. Дружина Гермайзе перед одруженням також охрестилася. Син їхній, Юрко, надзвичайно обдарований, жвавий сімнадцятирічний хлопець, студент медінституту, навіть, здається, не підозрював, що він з євреїв. Всі вони за паспортом були українцями, але якщо Юрка ще можна було сьак-так прийняти за українця, то батьки його мали настільки яскраво виражений семітичний тип, що серце стискалося від жаху за них – адже ясно, що перший зустрічний німець відразу ж запідозрить їх в тому, що вони євреї, і вони загинуть. Так і трапилося. Через кілька днів після масового знищення євреїв у Бабиному Ярі до нас прибіг

знайомий студент-медик і повідомив, що його товариша по інституту Юрка Гермайзе разом з його батьком затримано на пункті, де мали проходити реєстрацію всі чоловіки міста Києва. Нещасних звинуватили у тому, що вони євреї, і почали нещадно бити.

Потрібно було якомога скоріше дати знати Юрковій матері про те, що трапилося, і, захопивши метричне свідоцтво про хрещення Юрка і церковне шлюбне свідоцтво батьків, доставити їх на реєстраційний пункт і туди ж привести побільше людей, які б засвідчили, що Микола Григорович і Юрко не євреї. Дочка побігла в Нестерівський провулок, де жили Гермайзе, а ми з дружиною – в ту школу, де Микола Григорович багато років викладав математику, щоб покликати на допомогу як свідків його колег.

Ми бігли швидко, але події відбувалися ще швидше. Сусіди Гермайзе, які прибігли на допомогу з необхідними документами, бачили тільки, як батька з сином вивели з будинку і, посадивши в автомобіль, повезли в бік Бабиного Яру, причому Юрко був страшенно блідий і ледь тримався на ногах, а Микола Георгійович – настільки спотворений побиттям, що очі його були залиті кров'ю і цілковито вилізли з орбіт. Він ішов, як сліпий спотикаючись і не пізнаючи ні людей, ні дороги. Коли ми із співробітниками Гермайзе вбігли до пункту, затриманих уже повезли, і наші спроби добитися їхнього повернення і звільнення було зустрінuto прокляттями і погрозами.

Ясно було – вони загинули, але треба було подумати про дружину Гермайзе, Людмилу Борисівну. Нещасна, переходячи від повного відчаю до слабкої надії на те, що чоловік і син, яких вона любила до самозабуття, живі, щохвилини чекала, що за нею прийдуть. Ми намагалися заспокоїти убиту горем жінку, підтримуючи в ній віру на повернення чоловіка і сина. Але те, що сталося, змінити вже не можна було, однак слід було запобігти новому нещастю, яке от-от могло трапитися з нею самою. Важко описати, що пережила вона в жакливі, нескінченно довгі жовтневі вечори і ночі у своїй спорожній квартирі, оплакуючи загибель сина і чоловіка і чекала з години на годину такого ж кінця і для себе. Ми намагалися якомога частіше провідувати Людмилу Борисівну, щоб хоч трохи прибадьорити її, відволікти від гнітючих думок і допомогти розібратися в родинних документах. На жаль, її паспорт і церковне шлюбне свідоцтво пропали разом із сином. Знайшлося тільки студентське посвідчення, видане їй свого часу Вищими жіночими курсами, в якому значилося, що вона перед шлюбом прийняла таїнство хрещення, при якому дістала нове ім'я – Людмила, та ще деякі другорядні документи.



Так минали для Людмили Борисівни сповнені муки дні і ночі. І раптом її сусіди принесли нам жахливу звістку, що її затримали як євреюку і забрали в гестапо.

Я відразу ж написав заяву, в якій доводив, що Гермайзе не євреї, і благав відпустити ні в чому не винну жінку. З цим листом моя дружина поспішила в гестапо, але там її прийняли так суворо, що в неї відразу ж пропала будь-яка надія на успіх. Дальші спроби звільнити Людмилу Борисівну також ні до чого не привели.

Як потім з'ясувалося, їй не давали їсти протягом п'яти днів, а на шостий, разом з іншими затриманими по місту євреями, що намагалися врятуватися, вивели у двір і збиралися везти до Бабиного Яру. Серед приречених були й діти, яких марно намагалися сховати в себе російські й українські родичі або сусіди. Коли євреїв почали вже вантажити до машини, щоб везти на розстріл, Людмила Борисівна раптом побачила слідчого, який її допитував і віднісся до неї краще від інших. І тут інстинкт життя, що прокинувся в ній, вивів її з того стану заціпеніння і збайдужіння до всього, навіть до насильницької смерті, в якій вона впала. Вона кинулася до слідчого і благала зглянутися на неї, тому що вона зовсім не єврейка, а українка, і сказала, що підтвердити це може дружина священника Глаголева, яка давно її знає. Слідчий записав нашу адресу і відправив нещасну назад до камери. І от до нас прийшов працівник гестапо, відрекомендувався і почав допитувати дружину. Поводив він себе брутально, тероризуючи і всіляко намагаючись залякати мою дружину. Якщо вона поручиться, що Гермайзе не єврейка, – заявив він нарешті, – ту буде випущено на волю, але якщо при дальшому розгляді справи виявиться, що це показання фальшиве, то накладе головою не тільки Гермайзе, а й моя дружина. Становище було жахливе. Людмила Борисівна, хоч і хрещена, але єврейка, та й за зовнішнім виглядом важко знайти яскравіше виражений семітичний тип. Та й розмовляє вона із сильним єврейським акцентом. Від необережного показання могли загинути двоє. Найлегше було сказати: “Я не знаю”. Але це було рівнозначне підписанню смертного вироку Гермайзе. Твердити, що вона не єврейка, однозначно підписати смертний вирок собі. Це була нестерпна мука, але чуття обов'язку і жалощів взяло гору, і дружина моя твердо заявила, що для неї навіть сумніву ніякого не може бути в тому, що Гермайзе не єврейка, адже вона і її чоловік постійно бували в церкві, де правив мій батько, і просили відправити молебні й панахиди, і це в радянський час, коли ніхто до цього змусити не міг. Пригрозивши ще раз моїй дружині відповідальністю за неправдиве

поручництво, працівник гестапо пішов, і в той же день Людмилу Борисівну випустили на волю, причому їй дали на руки довідку, що вона не єврейка, а українка.

Це була велика радість. Людмила Борисівна повернулася у свою розграбовану німцями квартиру. Вона була така змучена й страшна, що більше скидалася на привид, ніж на живу людину. Вдома на неї чекав ще один удар: звістка про те, що матір її, стареньку років сімдесяти, яка також не з'явилася 29 вересня на кладовище, а лишилася у своїй колишній квартирі в Киянівському провулку, німці виявили й відправили у Бабин Яр, де її розстріляли.

Одне було добре – те, що довідка, одержана Людмилою Борисівною в гестапо, давало їй змогу з'являтися на вулиці і навіть почувати себе безпечніше. Я видав їй церковну довідку про те, що вона православна за віросповіданням і українка за національністю.

Важко передати ті слова вдячності, якими зустріла Людмила Борисівна мою дружину при їхньому першому побаченні. Нам хотілося тільки одного, щоб нещасну більше не мучили і не переслідували, але, на жаль, з нашими бажаннями мало рахувалися і місяці через три Людмилу Борисівну вдруге забрали в гестапо, де вона й загинула. На цей раз у гестапо викликали мене самого і погрожували розправитися зі мною за те, що я, росіянин і православний священник, заплямував себе заступництвом за жидівку.

Все це було нестерпно тяжко й гидко, і мимоволі спадала в голову парадоксальна думка, що тим з євреїв, які слухняно підкорилися наказові і були розстріляні німцями в перший день, іще пощастило, адже вони загинули відразу і йшли на страту, навіть не знаючи, що на них чекає. Значно сильніше страждали ті, хто, переживши втрату близьких і страх безперервного очікування смерті, все ж були піймані й розстріляні. А таких виявилось чимало. Часто, навіть набагато пізніше за 29 вересня, можна було зустріти візника або просто двоколку, на яких везли, як непотрібний ненависний мотлох, як падаль на звалище, німечних старих євреїв або напівмертвих від хвороби й страху жінок і дітей. Це відправляли ще недобитих євреїв до Бабиного Яру.

Мені відомо, що в дитячі будинки було послано спеціальні комісії для відбору єврейських дітей, навіть найменшеньких, для розстрілу. Приречені на смерть були обрізані хлопчики, бо тут уже, при всьому бажанні, ніяка адміністрація не могла приховати їхньої національності.

Такі жахи творили німці з євреями України, але це було лише прелюдією, після якої ще в більших масштабах постраждало російське і українське населення окупованих міст і сіл. Не було хати, в якій не

оплакували б свого Грицька або Омелька, Параску або Оксану, забраних на каторжну роботу до Німеччини.

У місті люди все-таки могли постояти за себе і своїх дітей, добитися звільнення через хворобу або по роботі. Нарешті, тут легше було сховатися або сховати своїх близьких. Село ж щодо цього виявилось цілком беззахисним. І ось дівчат і хлопців, іноді ще зовсім дітей, не тільки шістнадцяти, а навіть п'ятнадцяти і чотирнадцяти років, які нічого ще в житті, крім свого села, не бачили, відривали від сім'ї і гнали в далеку, чужу, ворожу Німеччину, де їх мучили, морили голодом, непосильною роботою і холодом. З ними поводитися, як з невільниками-неграми на рабовласницьких плантаціях.

Скільки їх було і в селах, і на далеких хуторах, і в місті! Батько і чоловік на фронті, старші діти в Німеччині, а вдома мати з дрібними дітьми. Ось звичайна картина українського села в роки німецької окупації. І це ще в ті часи, коли німці спокійно і "планомірно" порядкували в країні. Як тільки їхні справи на фронті почалися погіршуватися, а в тилу їм почали сильно досаджати партизани, німці цілковито озвірили і жорстокості їх досягли свого апогею.

Осінь 1942 року і наступну зиму наша родина провела в селах за Дніпром. Спочатку в Тарасовичах, а потім у Нижній Дубечні. Змусила нас до цього тяжка хвороба старшої дівчинки і рекомендації лікарів вивезти її з міста на свіже повітря і забезпечити посилене харчування. У Києві я нічого для врятування життя хворої дочки зробити не міг. Ми перебували у дуже тяжких умовах і жили буквально надголодь. Тому я попросив дати мені тимчасове призначення на парафію в Тарасовичі, захопивши також як родичку Ізабеллу Наумівну з Ірочкою. Олександра Григоровича Горбовського я також взяв із собою як псаломщика. Так було для них безпечніше.

На цей час, тобто з осені 1942 року, за Дніпром, особливо в лісових районах, почали посилюватися партизанські дії. Звідусіль почали доходити до нас чутки, що то в одному, то в іншому селі з'являються по ночах, а то й серед білого дня, партизани, убивають німців, розправляються з поліціями, женуть у ліс худобу, приготовлену до відправлення до Німеччини. Не маючи змоги боротися безпосередньо з добре озброєними партизанами (для цього у них на периферії не було достатніх сил), німці вибрали інший метод. Вони прислали в села, що "завинили", свої каральні загони, намагаючись знищити якомога більше "підозрілих", застосовуючи для цього і розстріл, і повішення, і спалення людей живцем у замкненому приміщенні. Поступово останній, найбільш звірячий метод знищення, почав

преваловати. Багато великих квітучих сіл було перетворено на суцільні згарища. Так було спалено поблизу від Києва: Піски, Нову Басань, Новоселицю, а пізніше Ошитки, Дніпровські Новосілки, Жукин, Чернин та інші. Відчувалося, що ця хвиля докотиться й до Нижньої Дубечні, куди ми переїхали з Тарасовичів. Що було робити? Німцям нічого не варто зарахувати нас до підозрілого елемента і розправитися з нами по-своєму.

Раптом нас викликали в сільську управу і почали вимагати, щоб ми показали свої паспорти й посвідчення, а потім в дуже грубій формі заявили, що мені, матушці з дяком вони дозволяють жити в селі, а щодо "якоїсь там родички з дівчинкою, то їй нема тут чого без діла тинятися, а треба їхати до Києва і працювати".

Ледве вдалося дістати підводу і відправити бідну Ізабелу Наумівну з Ірочкою до Києва, під захист Покровської церкви, а через кілька днів, уранці, до сходу сонця, я таємно відправив до Києва свою дружину, яка ось-ось мала родити. Під сіно на дно саней завантажили з наших запасів 4 мішка картоплі, єдину гарантію від голодної смерті в місті, хоч на якийсь час. Тривожний і сумний це був від'їзд. Страшно було мені відпускати дружину; тривожилася й вона, залишаючи мене з дітьми в селі, якому загрожувала розправа карального загону. Але інакше чинити не можна було, бо нас усіх разом не відпустили б місцеві власті, які не хотіли, щоб я залишив село. Ми умовилися з дружиною, що через кілька днів, не пізніш ніж 16 лютого, ми з дітьми також залишимо Дубечню.

Дружина поїхала. Дорога була тяжка, а конячка така плохенька, що 25 кілометрів до Києва тарабанитися довелося понад десять годин. Бідній мандрівниці здавалося, що дорозі кінця не буде і родити їй доведеться десь на льоду. Вже пізно ввечері добралися вони нарешті до Києва. А через кілька днів після їхнього від'їзду, 31 січня, у Нижню Дубечню прибув німецький каральний загін. Приводом для розправи було те, що через село напередодні проїхав загін партизанів, хоча при цьому ніяких зіткнень з німцями не відбулося.

Приїхали карателі з вечора, зупинилися в школі, пиячили з поліцаями і горлали п'яних пісень, а на світанку сталося страшне: вони замкнули в одній з хат трьох чоловіків, молоду жінку і п'ятнадцятирічного хлопчика і, обливши її попередньо гасом, підпалили. Коли нещасні, задихаючись від вогню і диму, вибили шибки і хотіли висадити через вікно ошалілу від страху дитину, німці багнетами заштовхнули її назад у палаючу хату.

А навколо металися, кричали, заламували у відчаї руки і благали про порятунок батьки, матері і жінки тих, кого спалювали. Їх відганяли і били прикладами.

Коли мені повідомили про те, що сталося, я поспішив на місце страти. Важко собі уявити жахливіше видовище, ніж те, що відкрилося моїм очам. Кати вже пішли, і тепер на місці згарища рідні й сусіди загиблих розгрібали вуглини, які ще димілися, пересували обгорілі балки і з-під них витягали обвуглені трупи. Безугавний зойк стояв над селом.

Наступного ранку я оголосив у церкві, що відправлятиму панахиду по невинно замордованих, і запропонував усім узяти в ній участь. Присутні в церкві залишилися, щоб віддати останню шану загиблим односельцям. А через два дні ми поховали на кладовищі всі обвуглені рештки людських тіл, які вдалося розшукати. Волосся стає дибки від жаху тепер, через два роки, коли я згадую про німецькі звірства, свідком яких мені довелося бути. У сусідніх селах творилося те ж саме, тільки в більш грандіозних розмірах. Там спалених живцем лічили не одиницями, а десятками і навіть сотнями.

## SYNDESMOS

Каліст УЕР

## НАЧАЛА\*

“У селі глибоко під землею викопано каплицю, вхід до неї старанно замаскований. Коли таємний священник приїздить до села, він відправляє тут літургію та інші служби. Якщо селяни переконані, що немає міліційного нагляду, у каплиці збирається все село, за винятком сторожів, які залишаються назовні, щоб попередити про появу незнайомців. Наступного разу відправа відбудеться десь в іншому місці...”

Великодню службу правили у приміщенні офіційної державної установи. Увійти туди можна було лише за особливою перепусткою, яку я отримав для себе і для своєї малої доньки. Там було близько 30 присутніх, серед яких і кілька моїх знайомих. Старий священник відправляв службу, яку я не забуду ніколи. “Христос воскрес”, – співали ми голосами тихими, але сповненими радості... Радість, відчута під час тієї служби в катакомбній церкві, дає мені насагу до життя навіть сьогодні”.

Це дві ілюстрації<sup>1</sup> церковного життя в СРСР незадовго до другої світової війни. Але, зробивши деякі поправки, їх можна спокійно взяти для опису християнського богослужіння за часів Нерона чи Діоклетіана. Вони показують, як упродовж дев'ятнадцяти століть християнська історія пройшла повне коло. Нинішні християни набагато ближчі до ранньої церкви, ніж покоління їхніх предків. Християнство починалося як релігія невеликої меншини, що існувала у нехристиянському суспільстві, і таким воно стас знову. Християнська церква спершу була окремою і відособленою від держави; і тепер у більшості країн традиційному альянсові між Церквою та державою настає край. Християнство було спершу *religio illicita*, релігією, забороненою й переслідуваною владою; сьогодні переслідування вже не є фактом самого лише минулого, і можна впевнено стверджувати, що протягом тридцяти років – від 1918 до 1948 – за свою віру загинуло більше християн, ніж у перші триста років після розп'яття Христа.

Члени Православної Церкви знають це як ніхто, бо переважна їх більшість донедавна жила під владою антихристиянських комуністич-

них урядів. Перший період християнської історії, – починаючи від дня П'ятидесятниці до навернення Великого Костянтина, – має особливе значення для сучасного православ'я.

“І нагло зчинився шум із неба, ніби буря раптова зірвалася, і переповнила увесь той дім, де сиділи вони. І з'явилися їм язики, поділені, немов би огненні, та й на кожному з них по одному осіли. І всі вони сповнилися Духом Святим” (Діяння II, 2-4). Отак розпочинається історія християнської церкви – зі сходження Духа Святого на апостолів в Єрусалимі під час свята П'ятидесятниці, на першу Трійцю. Того ж дня після проповіді святого Петра охрестилися три тисячі чоловіків та жінок, і в Єрусалимі було створено першу християнську громаду.

Незабаром члени Єрусалимської церкви розпорошилися через переслідування, що почалися після каменування святого Стефана. “Тож ідіть, – сказав Христос, – і зробіть усі народи моїми учнями” (Матвія XXVIII, 19). Діставши такого благословіння, вони проповідували всюди, хоч би куди прийшли, спочатку іудеям, але незабаром і язичникам. Окремі історії цих апостольських мандрівок записані святим Лукою у книзі Діянь, інші – збережені церковним Переданням. Упродовж дивовижно короткого відтинку часу невеликі християнські громади утворилися в усіх великих містах Римської імперії і навіть поза її кордонами.

Імперія, котрою мандрували перші християнські проповідники, була імперією великих міст, особливо в її східній частині. Цей факт визначив адміністративний устрій ранньої Церкви. Одинцею, що лежала в її основі, була громада в кожному місті на чолі зі своїм власним єпископом; допомагали йому пресвітери, чи священники, і диякони. Довколишні осередки залежали від міської церкви. Така модель із трьома категоріями священнослужителів – єпископи, священники і диякони – була широко застосовувана вже наприкінці першого століття. Ми можемо в цьому пересвідчитись із семи коротких послань, написаних святителем Ігнатієм Антіохійським близько 107 року, коли він вирушив до Риму, де прийняв мученицьку смерть.

Ігнатій надавав особливого значення єпископам і Євхаристії; він розумів Церкву як ієрархію й таїнства водночас. “Єпископ у кожній Церкві, – писав він, – посідає місце Бога... Нічого не робить у Церкві без єпископа... Де буде єпископ, там має бути й народ, так само, як де Ісус Христос – там і кафолічна Церква... А найперше та визначне завдання єпископа – здійснювати Євхаристію, що є “ліками безсмертя”<sup>2</sup>.

Сьогодні люди схильні думати про Церкву, як про якусь всесвітню організацію, де кожна місцева спільнота становить частину великого цілого. Ігнатій мав інший погляд на Церкву. Для нього місцева громада і є Церквою. Він мав на увазі євхаристичну громаду, яка реалізується у своїй істинній сутності саме під час Трапези Господньої, отримуючи у таїнстві Тіло і Кров Господа. Але Євхаристія – це те, що може відбуватися тільки місцево, в кожній окремії громаді, яка зібралася навколо свого єпископа; і на кожній місцевій Євхаристії присутній *весь* Ісус, а не якась частина Його. Отож, кожна місцева громада, що святкує Євхаристію кожної неділі, і є Церквою у усій її повноті.

Учення Ігнатія постійно присутнє у християнській традиції. Православ'я досі вважає Церквою євхаристичну громаду, чия зовнішня організація, хоча й необхідна, є вторинною відносно її внутрішнього життя, життя у таїнстві; православ'я і досі наголошує на надзвичайній важливості місцевої громади в церковній структурі. Для того, хто був на православної архієрейській літургії<sup>3</sup>, коли на початку служби єпископ стоїть посередині церкви, оточений своєю паствою, ідея Ігнатія, чи Антіоха, про єпископа як про центр єднання в місцевій громаді постане з особливою яскравістю.

Та, окрім місцевої громади, є також ширша спільнота Церкви. Цей другий аспект розроблено у творах іншого єпископа-мученика, святителя Кипріяна Карфагенського († 258). У розумінні Кипріяна всі єпископи поділяють один єпископат, але поділяють так, що володіють не однією частиною, а всім цілим. “Єпископат, – пише він, – це єдине ціле, в якому кожен єпископ користується вичерпною повнотою володіння. Так і Церква є єдиним цілим, хоча вона виростає у безліч церков”<sup>4</sup>. Існує багато церков, але тільки одна Церква; багато єпископів, та лише один єпископат.

За перші три століття існування Церкви було багато таких, хто, як і Кипріян чи Ігнатій, прийняли мученицьку смерть. Переслідування, щоправда, часто були локальними за характером і зазвичай обмеженими за тривалістю. Але хоча й були тривалі періоди, коли римська влада виявляла велику терпимість щодо християнства, загроза гонінь завжди була присутня, і християни знали, що в будь-який час ця загроза може перетворитися на реальність. Ідея мучеництва посідала центральне місце в духовному світогляді ранніх християн. Вони бачили свою Церкву заснованою на крові – не тільки на крові Христовій, а й на крові “інших Христів”, мучеників. Протягом наступних століть, коли Церква стала узаконеною і більше не зазнавала гонінь, ідея мучеництва не зникла, а набула інших форм: чернече життя, наприклад, часто розглядається



грецькими авторами як еквівалент мучеництва. Такий самий підхід бачимо і на Заході. Візьмімо, наприклад, кельтський текст – ірландське повчання VII століття, – який прирівнює аскетичне життя до шляху мученика.

“Є три види мучеництва, що вважаються за хрест, який несе людина: біле мучеництво, зелене мучеництво і червоне мучеництво. Біле мучеництво полягає в тому, що людина заради Бога полишає все те, що вона любить. ... Зелене мучеництво полягає в тому, що через піст і працю вона уникає гріховних бажань або тяжко працює у послуху і каятті. Червоне мучеництво полягає у прийнятті мук за християнство або у смерті за Христа”<sup>5</sup>.

У багатьох періодах історії православ'я перспектива червоного мучеництва була досить віддаленою, й зелений та білий види переважали. Та все ж були й часи, зокрема в XX столітті, коли православні християни знову зазнавали мучеництва криві.

Цілком природно, що єпископи, котрі, як наголошував Кипріянін, поділяють один єпископат, повинні збиратися разом на раду (собор), щоб обговорити спільні проблеми. Православні завжди надавали великого значення цим соборам у житті Церкви. Вони вважали, що собор – головний орган, обраний Богом, аби керувати Своїми людьми, і розглядали кафолічну Церкву як Церкву за своєю сутністю *соборну*. (Справді, прикметник “соборний” водночас означає “всеохоплюючий” і “радний”, тоді як відповідний іменник “собор” означає “церква” і “рада”.) У Церкві немає ні диктаторства, ні індивідуалізму, є лише гармонія і однодушність; люди залишаються вільними, але не ізольованими, бо вони єдині в любові, вірі й в таємничому спілкуванні (communion). На соборі цю ідею гармонії і добровільної однодушності можна побачити втіленою на практиці. На справжньому соборі жоден його член не нав'язує свавільно свою думку решті – кожний радиться з іншими, і в такий спосіб усі сягають спільного без примусу. Собор є живим втіленням сутності Церкви.

Перший собор в історії Церкви описаний в Діяннях. На ньому були присутні апостоли, і він був скликаний, щоб вирішити, наскільки навернені з язичників повинні дотримуватися закону Мойсея. Апостоли, коли нарешті було прийняте рішення, вдалися до слів, які за інших обставин могли б видатися самовпевненими: “Зволилося Духові Святому і нам...” (Діяння XV, 28). Пізніші собори наважувалися говорити з тією ж упевненістю. Окрема особа дуже вагатиметься, перш ніж сказати: “Це видалося правильним Святому Духові й мені”, але, зібравшись на собор, члени Церкви спільно можуть претендувати на повноваження, яких жоден із них окремо не має.

Єрусалимський собор, який скликав керівників усієї Церкви, був винятковим, йому не було подібного аж до Нікейського собору 325 року. Але вже за часів перед Кипріяном стало звичним скликати місцеві собори за участю всіх єпископів певної провінції Римської імперії. Місцевий собор такого типу збирався зазвичай у столиці провінції під головуванням єпископа цієї провінції, якому давали звання *митрополита*. Упродовж III століття собори дістали розмаху, на них з'їжджалися єпископи не з однієї, а з багатьох провінцій. Такі великі ради тяжіли до зборів у головних містах Імперії, як, наприклад, Александрія чи Антіохія; отак і сталося, що єпископи окремих великих міст почали набувати більшої ваги, ніж митрополити провінцій. Але на той час точний статус таких єпископських "престолів" ніяк не було визначено. І протягом усього III століття таке постійне розростання соборів не дійшло до свого логічного завершення: за винятком Апостольського, собори були тільки місцеві, більшого чи меншого розмаху, але не скликався ще "загальний" собор єпископів-християн з усього світу, який міг би говорити від імені всієї християнської Церкви.

У 312 році сталася подія, що докорінно змінила зовнішнє становище Церкви. Ідучи зі своїм військом через Францію, імператор Костянтин, поглянув на небо та побачив вогненний хрест попереду сонця з написом: "*Цим переможеш*". Після цього видіння Костянтин став першим римським імператором, який прийняв християнську віру. Того дня у Франції було покладено початок цілій низці подій, що призвели до завершення першого періоду історії Церкви та утворення у Візантії християнської імперії.

## ПРИМІТКИ

\* Калліст Уер – професор Оксфордського університету та єпископ Діоклеї, Константинопольський патріархат. Надрукований текст с 1-м розділом книги Timothy Ware (Bishop Kallistos of Diokleia). *The Orthodox Church*. – Reprint in Penguin Books, 1991. Дивись розділ 12 (Церква Божя): "Дух і Літера", № 5–6.

<sup>1</sup> Взято з періодичного видання *Orthodox Life* (Jordanville, N.Y.), 1959, no.4, pp.30-1.

<sup>2</sup> *До Магнезійців, VI, 1; До Смирнян, VIII, 1 і 2; До Ефесян, XX, 2.*

<sup>3</sup> Літургія – це термін, що, зазвичай, вживається православними на позначення Євхаристії.

<sup>4</sup> *On the Unity of the Church, 5.*

<sup>5</sup> Наведено в J. Ryan, *Irish Monasticism*, London, 1931, p. 197.

Калліст УЕР

## СВЯТЕ ПЕРЕДАННЯ: ДЖЕРЕЛО ПРАВОСЛАВНОЇ ВІРИ

Бережи передане тобі.  
*І Послання до Тимофія, 6, 20*

Передання є життям Духа Святого у Церкві.  
*Володимир Лосський*

### ВНУТРІШНЄ ЗНАЧЕННЯ ПЕРЕДАННЯ

Православна історія зовні позначена низкою раптових катаклізмів: захоплення Александрії, Антіохії та Єрусалиму арабськими мусульманами; спалення Києва монголами; два пограбування Константинополя; Жовтнева революція в Росії. Проте ці події, змінивши зовнішній вигляд православного світу, ніколи не руйнували внутрішню цілісність Православної Церкви. Перше, що вражає сторонню людину, яка знайомиться із православ'ям, – це атмосфера старовини, її зовнішня незмінність. У православ'ї й досі охрещують трикратним зануренням, як за часів ранньої Церкви; й досі приносять немовлят та маленьких дітей до Святого Причастя; під час Літургії диякон і досі вигукує: “Двері! Двері!” – згадуючи ті часи, коли вхід до церкви ревно охоронявся і ніхто, крім членів християнської громади, не міг відвідувати богослужіння; Символ Віри й досі читається без будь-яких додатків.

Це лише декілька яскравих прикладів того, чим пронизано всі аспекти православного життя. Коли зараз на внутрішньоцерковних зборах православних просять підсумувати те, що вони вважають визначальною характеристикою їхньої Церкви<sup>1</sup>, останні, зазвичай, наголошують саме на її незмінності, її настанові залишатися вірною минулому, її усвідомленні *живого зв'язку* з Церквою давніх часів. На початку XVIII століття східні патріархи казали непряжникам<sup>2</sup> словами, які нагадують мову Вселенських Соборів, майже те саме: “Ми бережемо вчення Господнє незмінним та суворо дотримуємося віри, яку Він залишив нам, зберігаємо її неушкодженою та

неприменшеною, як царський скарб і пам'ятку величезної ціни, *ані додаючи, ані забираючи будь-що від неї*"<sup>3</sup>.

Ця ідея *живого зв'язку* зосереджується для православ'я в одному слові – *Передання*. "Ми не змінюємо вічних меж, які встановили отці, – писав Іоан Дамаскін, – а зберігаємо Передання таким, яким ми його отримали"<sup>4</sup>.

Православ'я завжди говорить про Передання. Що ж воно має на увазі під цим словом? Зазвичай розуміється, що передання, традиція означає точку зору, віру чи звичку, успадковану нащадками від прашурів. Християнське Передання в цьому випадку – це віра й звичаї, що їх апостоли прийняли від Христа та які від часів апостолів передавалися в Церкві<sup>5</sup> від покоління до покоління. Але у православному християнстві Передання означає щось конкретніше й специфічніше. Воно означає книги Біблії; воно означає Символ Віри; воно означає постанови Вселенських Соборів і писання Отців; воно означає Канони, богослужбові книги, святі ікони – фактично, всю систему вчення, церковного управління, богослужіння, духовності й мистецтва, які православ'я формувало упродовж століть. Сучасні православні християни бачать себе спадкоємцями та охоронцями багатого спадку, отриманого з минулого, й вірять, що передати цей спадок у майбутнє недоторканим, – їхній обов'язок.

Зауважимо, що Біблія теж є часткою Передання. Іноді Передання визначається як усне вчення Христа, не зафіксоване в писаннях Його безпосередніх учнів. Не тільки неправославні, а й багато православних авторів прийняли таку точку зору, вважаючи Святе Письмо і Святе Передання двома різними речами, двома окремими джерелами християнської віри. Але насправді є лише одне джерело, оскільки Святе Письмо існує в *самому* Переданні. Відокремити та протиставити їх – означає збіднити ідею їхньої близькості.

Православ'я, шануючи цей спадок, також добре усвідомлює, що не все, отримане з минулого, є рівноцінним. Серед різноманітних складових Передання найбільше значення надається Біблії, Символу Віри, догматичним визначенням Вселенських Соборів – ці речі православ'я сприймає як щось абсолютне й незмінне, таке, що не може бути скасованим чи виправленим. Інші частини Передання не мають такої ваги. Постанови соборів в Яссах чи Єрусалимі не стоять в одному ряду з Нікейським Символом Віри, так само, як писання Афанасія чи Симеона Нового Богослова не займають такого ж місця як Євангеліє св. Іоана.

Не все, отримане з минулого, є рівноцінним, так само, як не все, отримане з минулого, неодмінно є істинним. Як зазначив один з

єпископів на Соборі в Карфагені 257 року: “Господь сказав: Я є істина. Він не сказав: Я є звичай”<sup>6</sup>. Існує різниця між “Переданням” та “переданнями”: багато передань, успадкованих із минулого, є людськими та випадковими – благочестивими поглядами (або чимось іншим), але не дійсними частинами єдиного Передання, основної християнської звістки.

Підходити до минулого критично є вкрай необхідним. За візантійських та поствізантійських часів православ’я часто було аж ніяк не критичне у своєму ставленні до минулого, наслідком чого став застій. Тепер таке нерозбірливе ставлення не може тривати далі. Вищий рівень знань, пожвавлення контактів із західними християнами, навала секуляризму та атеїзму змусили православ’я у ХХ столітті пильніше придивитися до свого спадку й чіткіше розмежувати Передання та традиції. Завдання розрізнити їх ніколи не було легким. Необхідно уникати таких помилок, яких припустилися старовіри та “Жива Церква”: одні вдалися до надзвичайного консерватизму, що уникав будь-яких змін у традиціях, інші – до духовних компромісів, які підривали Передання. Отже, незважаючи на певні очевидні перешкоди, православ’я сьогодні, можливо, перебуває у кращій ситуації, щоб зробити правильне розмежування, аніж його попередники; і нерідко саме контакт із Заходом допомагає дедалі чіткіше усвідомити, що є справді необхідним у їхньому власному спадку.

Справжня вірність православ’я минулому має бути творчою вірністю; насправді православ’я ніколи не може заспокоїтись, вдоволене пустим “богослов’ям повторень”, що, як папуга, повторює прийняті формули, навіть не намагаючись зрозуміти, що за ними стоїть. Вірність Переданню, якщо вона розуміється належним чином, не є механічним, пасивним та автоматичним процесом передачі мудрості далекого минулого. Православний мислитель має бачити Передання *зсередини*, він має злитися з його духом, він має на власному досвіді зрозуміти значення Передання, і зробити це як дослідник, сміливо, із творчою уявою. Щоб жити за Переданням, недостатньо просто розумово погодитися із вченням, оскільки Передання є чимось значно більшим, ніж набір абстрактних тверджень, – це життя, це особиста зустріч із Христом у Дусі Святому. Передання не лише підтримується Церквою – воно живе у Церкві, це життя Святого Духа в Церкві. Православна концепція Передання не стала, а динамічна, це не мертво прийняття минулого, а живе відкриття Духа Святого в сучасності. Передання, хоча й внутрішньо незмінне (оскільки Бог не змінюється), постійно приймає нові форми, що доповнюють старі, не замінюючи

їх. Православ'я, зазвичай, постає таким, ніби період формулювання вчення вже повністю позаду, насправді ж це не так. Можливо, в наші дні буде зібрано новий Вселенський Собор, й Передання буде збагачене свіжими твердженнями віри.

Ця ідея Передання як чогось живого була гарно висловлена Георгієм Флоровським:

“Передання є свідченням Духа; неперервне одкровення Духа та проповідування доброї звістки... Щоб прийняти й зрозуміти Передання, ми маємо жити в Церкві, ми маємо усвідомлювати благодатну присутність у ній Всевишнього; ми маємо відчувати подих Духа Святого у ній... Передання не є тільки охороною, консервативним принципом; воно, головним чином, є причиною зростання та відновлення... Передання є місцем постійного перебування Духа, а не тільки пам'яттю слів”<sup>7</sup>.

*Передання є свідченням Духа*, згідно із словами Христа: “Коли ж прийде Він, Дух істини, то настановить вас на всяку істину” (від Іоана 16, 13). Це та Божя обіцянка, яка становить основу відданості православ'я Переданню.

## ЗОВНІШНІ ФОРМИ

Прослідкуємо різні зовнішні форми, в яких виражене Передання:

### (1) Біблія

(а) *Біблія та Церква*. Християнська Церква є Церквою Святого Письма: православні вірять у це так само глибоко, якщо не глибше, ніж протестанти. Біблія є найвищим вираженням Божого одкровення людському роду, й християни завжди мають бути “народом Книги”. Але якщо християни є людьми Книги, то Біблія є Книгою людей; вона не має вважатися як щось, встановлене *над* Церквою, але як щось, що живе та є зрозумілим *всередині* Церкви (ось чому не слід розділяти Святе Письмо та Передання). Саме від Церкви походить авторитет Біблії, оскільки саме Церква колись визначила, які книги входитимуть до складу Святого Письма; і лише Церква може авторитетно тлумачити Святе Письмо. У Біблії є багато висловлювань, що самі по собі аж ніяк не однозначні, й окремі читачі, хай навіть і щирі, легко можуть помилитися, якщо вони довіряють лише своєму власному тлумаченню. “Чи розумієш, що ти читаєш?” – спитав Філіпп ефіопського євнуха, і євнух відповів: “Як можу, якщо хтось не наставить мене?” (Діяння 8, 30-1). Православні, читаючи Святе Письмо,

приймають за наставника Церкву. Вступаючи до Православної Церкви, новонавернений обіцяє: “Я прийматиму й розумітиму Святе Письмо згідно з тлумаченням, якого дотримувалась й дотримується Свята Православна Східна Кафолічна Церква – Мати.”

(б) *Текст Біблії: біблійна критика.* Православ'я має такий самий Новий Заповіт, як і решта напрямків християнства. В якості найавторитетнішого тексту Старого Заповіту використовується давній грецький переклад, відомий як Септуагінта. Й коли спостерігаються відмінності від давньоєврейського першоджерела (що трапляється досить часто), православ'я вважає, що ці зміни в Септуагінті були натхненні Святим Духом та мають прийматися як продовження Божого одкровення. Найвідоміший приклад – це Ісаї 7, 14, де давньоєврейське джерело каже: “*Молода жінка* прийме в утробі та народить сина,” а Септуагінта перекладає: “*Діва* прийме в утробі” тощо. Новий Заповіт дотримується тексту Септуагінти (Матвій 1, 23).

Давньоєврейська версія Старого Заповіту має тридцять дев'ять книг. Септуагінта має ще десять книг, не включених до давньоєврейської версії, які відомі у православ'ї, як второканонічні книги<sup>8</sup>. Вони були проголошені Яським (1642 р.) та Єрусалимським (1672 р.) Соборами як “справжні частини Святого Письма”; проте більшість сучасних православних учених, услід за Афанасієм та Ієронімом, вважають, що второканонічні книги хоча і є частиною Біблії, але стоять нижче за решту Старого Заповіту.

Християнству насправді нема чого боятися відвертих питань. Православ'я хоча і вважає Церкву найавторитетнішим тлумачем Біблії, не забороняє критичного та історичного вивчення Біблії; щоправда досі православні вчені не відзначилися в цій галузі.

(в) *Біблія в службі Божій.* Іноді думають, що православ'я надає меншого значення Біблії, ніж західні християни. Проте насправді Святе Письмо постійно читається на православних службах: протягом тижня на утрнях та вечірнях прочитується весь Псалтир, а під час Великого посту – навіть двічі на тиждень;<sup>9</sup> читання Старого Заповіту приписані на вечірнях у переддень багатьох свят, а також на шостій годині й вечірні будніх днів Великого посту (на жаль, на літургії Старий Заповіт не читають). Читання Євангелія є кульмінаційним моментом недільної та святкової утрени; на літургії ж читають спеціально підібрані уривки з Послань та Євангелій, приписані на кожен день року таким чином, що на Євхаристії протягом року прочитується весь Новий Заповіт (за винятком Одкровення Іоана Богослова). “Нині отпускаєши” співають на вечірні, “Величить душа моя Господа”, “Благословен грядеш в

ім'я Господнє" та старозавітні гімни – на утрени; молитва Господня читається на кожній службі. Крім цих окремих уривків із Писання, весь текст кожної служби насичений біблійними висловлюваннями; було підраховано, що в літургії міститься 98 цитат зі Старого Заповіту та 114 – із Нового<sup>10</sup>.

Православ'я вважає Біблію словесною іконою Христа; сьомий Вселенський Собор затвердив, що святі ікони та книги Євангелія мають вшановуватися однаково. У кожній церкві Євангеліє займає почесне місце на престолах; його урочисто виносять на літургії та на утрени в неділю і на свято; вірні цілують його та вклоняються йому. Так у Православній Церкві виявляється повага до Слова Божого.

### (2) Сім Вселенських Соборів: Символ Віри

Догматичні визначення Вселенського Собору беззаперечні. Таким чином, в очах Православної Церкви правила віри, укладені сімома соборами, водночас із Біблією, мають незмінний та остаточний авторитет.

Найважливішим серед усіх вселенських положень віри є *Нікео-Цареградський Символ Віри*, що читається або співається на кожній Євхаристії та щоденно на Полунощниці та Повечір'ї. Два інших Символи Віри, що використовуються на Заході, – *Апостольський та Афанасіївський Символи Віри* – не користуються таким авторитетом, як Нікейський, оскільки вони не були проголошені на Вселенському Соборі. Православ'я шанує Апостольський Символ Віри як давнє твердження віри та приймає всі його повчання; але це просто місцевий західний хрещальний Символ Віри, який ніколи не використовується на службах східних патріархатів. Афанасіївський Символ Віри також не використовується під час православних служінь, але іноді його можна зустріти у Часослові (*без Філіокве*).

### (3) Пізніші Собори

Формулювання православного віровчення, як ми бачимо, не зупинилося на Сьомому Вселенському Соборі. Із 787 року існувало два головних шляхи, якими Церква висловлювала свою думку: (1) визначення помісних соборів (тобто це собори, де були присутні члени одного чи декількох патріархатів або автокефальних церков, але вони не заявляли, що представляють всю Православну кафолічну Церкву) та (2) листи чи правила віри, укладені окремими єпископами. Якщо постанови загальних соборів щодо доктрин є незаперечними, то рішення помісних соборів чи окремих єпископів завжди можна піддати



сумніву; хоча, якщо таке рішення підтверджується й рештою Церкви, то воно набуває вселенського значення (тобто такого ж значення, що його мають догматичні постанови Вселенського Собору). Догматичні рішення Вселенського Собору не можуть переглядатися чи виправлятися, а мають прийматися у повному обсязі; але до постанов помісних соборів Церква завжди ставилася вибірково: наприклад, у випадку соборів XVII століття їх твердження віри частково були прийняті всією Православною Церквою, а частково відкинуті чи виправлені.

Основні православні доктрини, укладені після 787 року:

- (1) Патріарше послання св. Фотія (867 р.).
- (2) Перший лист Михаїла Керуларія до Петра Антіохійського (1054 р.).
- (3) Рішення Константинопольських Соборів 1341 та 1351 рр. щодо ісихастських суперечок.
- (4) Послання св. Марка Ефеського (1440–1441 рр.).
- (5) Сповідання віри Геннадія, Патріарха Константинопольського (1455–1456 рр.).
- (6) Відповіді Єремії II лютеранам (1573–1581 рр.).
- (7) Сповідання віри Митрофана Крітопулоса (1625 р.).
- (8) Православне Сповідання Петра Могили у виправленій формі (визнане Собором в Яссах, 1642 р.).
- (9) Сповідання Досифея (визнане Єрусалимським Собором, 1672 р.).
- (10) Послання православних патріархів непряжникам (1718, 1723)
- (11) Відповідь православних патріархів Папі Пію IX (1848 р.).
- (12) Відповідь Константинопольського Синоду Папі Леву XIII (1895 р.).
- (13) Послання Константинопольського Патріархату про християнську єдність та “Єкуменічний Рух” (1920, 1952 рр.)

Ці документи – особливо пункти 5-9 – іноді називають “Символічними книгами” Православної Церкви, хоча тепер багато православних учених вважають цю назву помилковою та не вживають її.

#### (4) *Святі Отці*

Визначення соборів має вивчатися у значно ширшому зв’язку з Отцями. Але, як і з помісними соборами, так і з Отцями, рішення Церкви є вибілковими: окремі автори часом помиляються, а часом суперечать один одному. Зерно, що є в Отців Церкви, потрібно відрізнити від їхньої полови. Православні мають не просто знати та цитувати Отців; вони мають глибше розуміти внутрішній дух Отців та

досягти “Розуму Отців”, мають ставитися до них не просто як до реліктів із минулого, а як до живих свідків та сучасників.

Православна Церква ніколи не намагалася чітко визначити, хто такі Отці, як і класифікувати їх у порядку важливості. Хоча особливо шануються письменники IV століття, а найбільше з них ті, кого називають “Трьома Святителями”: Василій Великий, Григорій Назіанзин (відомий у православ’ї як Григорій Богослов) та Іоан Златоуст. Із погляду православ’я “Доба Отців” не закінчилася у V столітті, оскільки багато пізніших письменників також є “Отцями” – Максим, Іоан Дамаскін, Феодор Студит, Симеон Новий Богослов, Григорій Палама, Марк Ефеський. Насправді, було б небезпечно дивитися на “Отців”, як на замкнене коло творів, що цілком належать минулому, і чому не можуть у наш час виникнути нові Василії чи Афанасії? Сказати, що Отців більше не може бути, – це сказати, що Дух Святий покинув Церкву.

### (5) Літургія

Православна Церква не надає такого значення формальному визначенню догм, як Римська Католицька Церква. Але було б помилкою вважати, що якщо якесь твердження ніколи не було спеціально проголошене догмою православ’я, то воно і не є частиною православної традиції, а лише справою індивідуального до неї ставлення. Певні догмати, ніколи формально не визначені, все одно дотримуються Церквою з безпомилковою внутрішньою впевненістю, непохитною єдністю, і які є так само обов’язковими, як і ті, що чітко сформульовані. “Дещо ми маємо з письмових джерел, – казав св. Василій, – а щось отримали з передання апостолів, що передавалося нам у таїнстві; та усі вони мають однакову силу для віри”<sup>11</sup>.

Внутрішнє Передання, що “передається нам у таїнстві”, зберігається над усім на церковному служінні. *Lex orandi lex credendi*: наша віра виражається у нашій молитві. Православ’я сформулювало декілька чітких визначень щодо Євхаристії та інших таїнств, щодо іншого світу, Божої Матері, святих та тих, котрі спочили у мирі: наша віра стосовно цих питань міститься переважно у молитвах та гімнах, які використовуються на служіннях. Проте це не є просто словами служб, які є частиною Передання; різноманітні жести та дії – занурення у води Хрещення, різні помазання оліями, хресне Знамення тощо – все має певне значення, символ чи жест передає істини віри.

### (6) Канонічне право

Крім догматичних визначень, Вселенські Собори сформулювали Канони, що стосувалися церковної організації та дисципліни; інші

Канони склалися помісними соборами й окремими єпископами. Феодор Вальсамон, Зонара й інші візантійські письменники уклали збірки Канонів із поясненнями та коментарями. Стандартний сучасний грецький коментар, Pedalion ("Кормча книга"), надрукований у 1800 році, є роботою невтомного святого – Никодима Святогорця.

Канонічний закон Православної Церкви дуже мало вивчався на Заході і, як результат, західні письменники іноді помилково вважають Православ'я організацією без видимих чітких уставів. Хоча, навпаки, життя православних має багато правил, зазвичай дуже суворих та жорстких. Проте необхідно зізнатися, що багатьох канонів на сьогоднішній день важко чи неможливо дотримуватися й вони перестали широко застосовуватися. Коли – і якщо – збереться новий загальний Собор Церкви, одним з його головних завдань, можливо, буде перегляд і прояснення канонічного права.

Догматичні визначення соборів мають абсолютну й незмінну чинність, на яку канони як такі не можуть претендувати; якщо догматичні визначення мають справу з вічними істинами, то канони – із земним життям Церкви, де умови постійно змінюються й окремі ситуації є нескінченно різноманітними. Проте між канонами та догматами Церкви існує суттєвий зв'язок: канонічне право є просто спробою застосувати догмати до практичних ситуацій щоденного життя кожного християнина. Таким чином, канони, в певному розумінні, формують частину Святого Передання.

### (7) *Ікони*

Передання Церкви здійснюється не лише словами, не лише діями й жестами під час богослужіння, але також через мистецтво – лініями й кольорами святих ікон. Ікона – це не просто релігійна картина, створена, щоб викликати у глядачів відповідні емоції, це один із шляхів, якими Бог являється нам. Через ікони православний християнин отримує бачення світу духовного. Оскільки ікони є частиною Передання, то іконописці не можуть переробляти чи міняти щось за власним бажанням, бо їхня робота має відповідати не їхнім власним естетичним почуттям, а погляду Церкви. Мистецьке натхнення не виключається, але має виражатися в межах певних дозволених правил. Важливо, щоб іконописці були гарними митцями, але важливіше, щоб вони були щирими християнами, котрі живуть у дусі Передання, готуючи себе до роботи сповіддю та Святим Причастям.

Такими є головні елементи зовнішнього вигляду Передання Православної Церкви – Святе Письмо, Собори, Отці, літургія, канони,

ікони. Вони не можуть бути розділеними чи протиставленими, оскільки через них усіх говорить один Святий Дух, а разом вони формують одне ціле, кожна частина якого розуміється у світлі інших.

Іноді говорилося, що прихованою причиною розколу західного християнства у XVI столітті було розділення теології і містицизму, літургії і особистої молитви, що спостерігалось в кінці середніх віків. Православ'я, зі свого боку, завжди намагалось уникати будь-якого такого поділу. Усе справжнє православне богослов'я є містичним; як містицизм окремо від богослов'я стає суб'єктивним та еретичним, так і богослов'я, коли воно не містичне, зводиться до сухої схоластики, "академічності" у гіршому розумінні цього слова.

Богослов'я, містицизм, духовність, моральні правила, служба, мистецтво – вони не можуть існувати окремо. Учення неможливо зрозуміти без молитви: богослов, говорив Євагрій, це той, хто знає, як молитися, і той, хто молиться в душі й істині, той і є богослов<sup>12</sup>. І вчення, якщо ним потрібно молитися, має також проживатися: богослов'я без дії, як про нього каже св. Максим, є богослов'ям бісів<sup>13</sup>. Символ віри належить лише тим, хто живе ним. Віра і любов, богослов'я і життя є неподільними. У Візантійській літургії Символ віри починається словами: "Возлюбімо один одного, аби у єдинодумстві сповідати Отця, Сина та Духа Святого, Трійцю єдиносущну й неподільну." Це точно висловлює ставлення православ'я до Передання. Якщо ми не любимо один одного, то ми не можемо любити Бога; а якщо ми не любимо Бога, то ми не здатні на істинне сповідання віри й не можемо збагнути внутрішнього духу Передання, бо немає іншого шляху пізнати Бога, крім як любити Його.

## ПРИМІТКИ

\* Калліст Уер – професор Оксфордського університету та єпископ Діоклеї, Константинопольський патріархат. Надрукований текст є розділом 10 книги Timothy Ware (Bishop Kallistos of Diokleia). *The Orthodox Church*. – Reprint in Penguin Books, 1991. Дивись розділ 12 (Церква Божа): "Дух і Літера", № 5–6.

<sup>1</sup> Дивись, наприклад, Панагіотіса Братсіотіса та Георгія Флоровського у *Orthodoxy: A Faith and Order Dialogue* (Geneva 1960).

<sup>2</sup> Неприсяжники – частина Англійської Церкви, що після "Славетної революції" 1688–89 рр. та приходу до влади Вільгельма III Оранського та Марії II Стюарт відмовилися складати присягу на вірність новим правителям. Оскільки головою ієрархії в Англійській Церкві є король, відмова від присяги означала відлучення від Англійської Церкви. (Прим. ред.)

<sup>3</sup> Лист 1718 р., у G. Williams *The Orthodox Church of the East in the Eighteenth Century*, ст. 17.

<sup>4</sup> *Про ікони*, 11, 12 (Р. Г. хсiv, 1297В).

<sup>5</sup> Порівняйте з Павлом у I Посланні до Коринтян 15, 3.

<sup>6</sup> Про хрещення стріків, 30.

<sup>7</sup> "The Catholicity of the Church", в *Bible, Church, Tradition*, ст. 46-7. Порівняйте також його есе "Saint Gregory Palamas and the Tradition of the Fathers", у тому ж томі ст. 105-20; та В. Лосський "Tradition and Traditions", в Успенського та Лосського, *The Meaning of Icons*, ст. 13-24. Усім трьом цим есе я глибоко зобов'язаний.

<sup>8</sup> На Заході второканонічні книжки, зазвичай, називають "Апокрифами". Це такі книги: 2 та 3 книги Єздри, Товіт, Юдиф, 1, 2 та 3 книги Маккавеїв, Премудрості Соломона, Еклезіаста (або Премудрості Ісуса, сина Сірахова), Варух, Послання Єремії. Окремі православні видання Біблії також містять 4 книгу Маккавеїв. Всі ці роботи можна знайти в англійському перекладі у *The New Oxford Annotated Bible with the Apocrypha, Expanded Edition: Revised Standard Version*, ed. Herbert G. May and Bruce M. Metzger (New York, 1977).

<sup>9</sup> Так приписано у богослужбових книгах. На практиці ж у багатьох парафіяльних церквах утрєня й вечірня відправляються не щодня, а тільки напередодні неділі чи свята; але навіть тоді вказані читання із Псалтиря часто скорочуються або, ще гірше, зовсім пропускаються.

<sup>10</sup> П. Євдокимов, *L'Orthodoxie*, ст. 241, пункт 96.

<sup>11</sup> *Про Дух Святий*, XXVII (66).

<sup>12</sup> *Про молитву*, 60 (P.G. Ixxix, II80v).

<sup>13</sup> *Лист 20* (P.G. xcі, 601c).

Прот. Олександр ШМЕМАН

## ЖИТТЯ СВІТУ

«Так бо Бог полюбив світ,  
що дав Сина свого Однородженого, щоб кожен,  
хто вірує в Нього, не згинув, але мав життя вічне».  
(Ів. 3:16)

### 1

«Людина є тим, що вона їсть», – виголосивши це, німецький філософ-матеріаліст Фейєрбах був упевнений, що тим твердженням він покінчив з усіма ідеалістичними переконаннями про природу людини. Насправді ж ним він, може, чи не найкраще з'ясував релігійну сутність людини. Бо таке саме визначення людини ще до Фейєрбаха було дане у Святому Письмі. У біблійному оповіданні про створення світу людина показана, насамперед, як істота споживаюча, а весь світ – як її пожива. За змістом книги Буття, відразу після благословення множитись і владарювати Землею Бог наполягає, аби людина споживала з плодів землі: «Оце дав Я вам усю ярину, що розсіває насіння, що на всій землі, і кожне дерево, що на ньому плід деревний, що воно розсіває насіння, – нехай буде на їжу *це* вам!» (1 М. 1:29). Щоб жити, людина мусить їсти: вона повинна прийняти світ у своє тіло і перетворити його у собі на плоть і кров. Людина справді є тим, що вона їсть, а весь світ – святкова трапеза. Цей образ святкового бенкету, яким пройнята вся Біблія, і є центральний образ життя. Образ, що супроводжує життя при його створенні, кінці і сповненні: «...щоб ви в Царстві Моїм споживали й пили за столом Моїм» (Лк. 22:30).

Починаю з тієї, здавалося б, другорядної теми поживи, але другорядної саме у перспективі «релігійної проблеми» нашого часу. Адже основне завдання цього нариса, присвяченого питанням християнської місії у світі, полягає у спробі відповісти на запитання: про яке життя ми, християни, говоримо, яке життя проповідусмо, коли стверджуємо, що Христос віддав себе за життя світу?

Маємо дві відповіді на це запитання. Декотрі розуміють життя як релігійну дійсність, що розкривається у релігійних поняттях. Це релігійне життя с ніби «світ у собі», що існує окремо від секулярного

світу. Це світ «духовності» і, здається, сьогодні він стає дедалі популярнішим. Бо ця сучасна духовність сприймається, насамперед, як обіцянка допомоги. Розгублена, безглуздо метушлива сучасна людина із задоволенням приймає запросини зосередитися в самій собі, втекти в себе і насолоджуватися «духовною їжею» – духовною літературою. Вона вірить, що саме це допоможе їй відновити внутрішній світ і духовну рівновагу, допоможе перенести труднощі життя, словом, допоможе жити.

Ця перша категорія охоплює велику кількість «духовностей», починаючи з різного роду «духовних відроджень», закінчуючи вишуканим зацікавленням до «східних» езотеричних і містичних культів та сект. Але у своїй суті це одне і те саме вчення, в якому релігійне життя протиставлене життю «мирському», «секулярному», і тим останнє, позбавлене всякого автентичного значення, сприймається лише як випробування нашого терпіння та благочестя... Іншими словами, – ані мирські люди, ані їхнє життя не розглядаються тут як об'єкти християнської місії: воцерковлення, спасіння, повернення до Бога.

З іншого боку, ті, хто на відміну від перших у твердженні «за життя світу» зазвичай вбачає – за краще життя світу. Тут ми маємо справу з релігійними активістами. І хоч уже давно відкинуті наївні тріумфальні заклики «навернути світ до Христа за одне покоління», основна певність у тому, що «об'єкт» місії християнства – це світ і його життя, не лише не слабне, але навіть зростає. Християнство, як стверджують активісти, втратило світ через те, що втекло в релігію, в духовність і зрадило головній меті: турбуватися про людину, про її долю у світі. Тому мета християнства сьогодні – знову наздогнати світ, який відійшов від Бога. А це означає, що сама Церква повинна активно включитися у вирішення соціальних, політичних, економічних та інших проблем. Саме голодна і страждена людина є об'єктом християнської місії.

Але й тут ми не знайдемо відповіді на головне запитання: що це за життя, яке ми мусимо відвоювати для Христа, і до якого, як до свого сповнення, повинна прагнути наша «активність», наша «боротьба»? Іншими словами, в чому суть того життя, без благої вісті якого християнство просто не існує? Можна сказати так: коли всі цілі нашої активності у світі досягнуті, повинна прийти радість. Але радість з приводу чого? Поки ми не відповімо на це запитання, нам не здолати прірву між релігією та життям. Чи закликатимемо людей до духовної трапези, чи турбуватимемося про їжу матеріальну, – у кожному випадку те життя світу, за яке Бог віддав Сина Єдинородного, залишатиметься безнадійно недоступним для нашого релігійного сприйняття.

«Людина є тим, що вона їсть». Але що вона їсть і чому? Це питання залишається неістотним не лише для Фейєрбаха. Ще менш важливим воно видавалося його «релігійним» опонентам. Для них ще більше, ніж для самого Фейєрбаха, харчування мало виключно «матеріальну» функцію, а особливо важливим залишалося питання, чи є у людини якась духовна надбудова. Фейєрбах відповідав – «ні», «релігія» – «стаю». Проте обидві ці відповіді давались, та й врешті даються і тепер, у рамках підставного протиставлення «духовного» – «матеріальному», «природного» – «надприродному», «священного» – «профанному». Таким чином, і сам Фейєрбах з усім своїм матеріалізмом насправді був лише послідовником старої, як світ, «дихотомії»...

Але от де ця «дихотомія», де цей дуалізм «духовного» та «матеріального» відсутній, так це у Біблії, яка, як бачимо, також розкривається визначенням людини як істоти споживаючої, яка «є тим, що вона їсть». У Біблії – і це нескінченно важливо – цілковито відсутнє те протиставлення, яке для абсолютної більшості людей залишається єдиною можливим підходом до «релігії». У Біблії їжа, яку споживає людина, світ, до якого вона повинна пристосуватися, щоб жити, дані їй Господом, і дані, насамперед, як причастя Божого життя. Як харч для людини, світ не є чимось матеріальним, що обмежується фізичними потребами людини і тим самим протиставляється її духовним потребам. У Біблії все, що існує, все творіння є Даром Бога для людини, воно існує для того, аби людина могла пізнати Господа, щоб її життя стало причастям Богом створеного, Богом дарованого життя. Світ – це Божа любов, створений він заради людини, її життя. Бог благословляє все, що Він творить, а мовою Біблії це означає, що все творіння – це знамення та спосіб Божої присутності, мудрості, любові та одкровення: «скуштуйте й побачите, який добрий Господь» (Пс. 33:9).

Людина – істота потребує. Але потребує вона Бога. Кожна її потреба спрямована до Господа. Зрозуміло, що у цьому світі потребує не лише людина. Усе, що тільки існує, всяке творіння живе їжею і залежить від неї. Але в цілому Всесвіті лише людині дано складати подяку і благословляти за даровану їжу та життя. Тільки людина здатна на Боже благословення відповісти своїм благословенням, і в цьому її царське достоїнство: призначення бути царем для Божого творіння.

Створивши тварин на допомогу людині, Бог приводить їх до Адама, щоб «побачити, як він їх кликатиме; А все, як покличе Адам до них, до живої душі – воно ймення йому.» (1 М. 2:19) А в Біблії ім'я – це щось



незмірно більше, ніж просто засіб для відрізнення одної «речі» від іншої. У Біблійному світосприйнятті ім'я – це сама сутність речі, або, точніше, її сутність як Божого дару. Назвати річ – це означає в Біблії прийняти, розпізнати вкладений у неї Богом сенс і вартість, прийняти як Божий дар, пізнати її місце та призначення у Божій світобудові. Таким чином, назвати річ означає благословити Бога за неї і благословити Бога нею. Причому в Біблії – це не культовий акт, а сама сутність постійно дарованого Богом життя. Бог сповнив усе існуюче своєю любов'ю, своєю благодаттю, створивши все «добрим». А тому благословення – це природна, а не «надприродна» відповідь на цей дар.

Благословляти Бога, складати подяки Йому, бачити світ таким, яким бачить його Він, бути «співробітником» Богові, і в цьому почутті і прийнятті пізнавати світ, називати його, розпізнавати його сутність як потреби Бога – такі властивості людини, які відрізняють її від будь-якого іншого творіння. Homo sapiens – так, Homo adogens – так, але насамперед Homo faber, людина, яка здатна прославляти та розуміти...

Але не тільки царем творіння поставлена людина, ще й священником. Ставши самою серцевиною всесвіту, людина об'єднує його в акті благословення. Отримуючи світ, вона, водночас, віддає його Господові. Складаючи цю подяку, здійснюючи цю євхаристію, вона привносить своє життя – те, яке в їжі отримує від світу – в життя Бога, у причастя Божого буття. Світ був створений як матерія однієї всеосяжної євхаристії, а людина – як священник, котрий здійснює це космічне таїнство.

## 3

Не випадково біблійна оповідь про гріхопадіння знову ж таки зосереджена на їжі. Людина з'їла заборонений плід. Поряд з іншими трактуваннями, особливість саме цього райського плоду в тому, що він не був дарований людині. Не будучи ані подарованим, ані благословенним Господом, він був «їжею в собі», а «не в Бозі», таким чином, був образом світу, закоханого у самого себе. Любити – нелегко, і людина віддала перевагу тому, щоб залишити Божу любов без відповіді. Людина полюбила світ – але не в Господі, не як спілкування з Ним. І таке егоїстичне ставлення до світу поступово стало чимось самозрозумілим. Людина почала сприймати світ, обмеженим самим собою, не пройнятим присутністю Бога. Це і є світ, який в Євангелії називається «світ цей», світ, який живе собою і в собі ув'язнений. І вже звично стало жити, не складаючи подяки Господу за дарований ним

світ – а це, власне, і є втрата евхаристійного ставлення до Божого творіння. Наш світ – це світ гріха, бо він втратив усвідомлення, що «Бог ...у всьому все» (1 Кор. 15:28). Зневажити Господа – це і є первородний гріх, в якому захлинається життя. Бо ж навіть релігія у цьому грішному світі не може його ані зцілити, ані виправити з тої причини, що вона погодилася звести Бога до «священного», протиставивши Його «профанованому». Релігія – і це дуже страшно, – примирившись із «секуляризмом», Бога витіснила у сферу «священного». Першочергове призначення людини полягало в поступовому втіленні нею своєї природної залежності від світу в причастя божественного життя, яке було, відповідно до Євангелія, «світлом людей». Людина була створена священиком подяки. Приносячи світ Богу, вона – у цьому співвідношенні – отримувала дар життя. Але через гріх людина позбулася цього священства. Її залежність від світу стала цілковитою. Її любов заблукала. Але, як і колись, вона любить, як і колись, вона потребує Бога, усвідомлює свою залежність від Того, Котрий поза нею. Але і її любов, і її залежність співвіднесені зі світом, і тільки з ним. Людина просто забула, що цей світ, його повітря, їжа, не можуть дати нам життя, що вони – лише джерела життя тією мірою, якою їх приймаються «зради Бога» і в Бозі як носії Божого дару життя.

Проте у світі, що сприймається як самоціль, усе набуває характеру самодостатності а через те втрачає будь-яку цінність, адже значення і цінність усього – в Господі, і світ наповнюється значенням лише тоді, коли він стає таїнством Божої присутності. «Природний» світ, будучи відірваним від джерела життя, це світ, що помирає. Споживаючи цю тлінну їжу, людина насправді причащається смертю. Та й, врешті, наша їжа – мертвеччина, тож і доводиться зберігати її у холодильниках, ніби труп.

«Заплата за гріх – смерть» (Рим. 6:23). Обране людиною життя – ущербне і смертне. Бог показав їй, що споживання земної їжі, яку людина сама вибрала, приводить її у землю, з якої взяті і їжа, і людина: «Бо ти порошок, – і до пороху вернешся» (1 М. 3:19). Втративши справді евхаристичне життя, людина втратила життя самого життя. Вона перестала бути священиком усього світу. Вона стала його рабом.

Згідно з біблійною оповіддю, це сталося «у час, коли настав прохолода дня», іншими словами, – вночі. Коли Адам вийшов із райського саду, його життя перестало бути евхаристією, вдячним приношенням світу Богові. Разом із собою в темряву він завів і світ. У візантійському псалмоспіві є опис вигнання людини з раю: Адам сидить перед воротами раю, обличчям до нього, і плаче. Це і є образ людини у світі гріха.

Тепер забудьмо на якийсь час тему їжі. Розпочали ми з неї лише задля того, щоб поняття «сакраментальний», «евхаристичний» звільнити від тих пояснень нашарувань «шкільного» богослов'я, яке трактує їх виключно у рамках протиставлення «природного» – «надприродному», «профанованого» – «священному», тобто протиставлення, в якому, з одного боку релігія, а з іншого – життя. А це робить неможливим ані перетворення життя, ані переосмислення релігії. Однак «первородний гріх» полягає не в тому, що людина виявила свій непослух Богові, порушивши тим «релігійні правила». Гріх полягає в тому, що вона перестала потребувати Бога, перестала розпізнавати своє життя як Таїну спілкування з Богом. Гріх не полягає у зневазі «релігійних обов'язків», тобто релігії, а лиш у тому, що людина почала сприймати самого Господа у категоріях «релігії», тобто у протиставленні Його життю. Єдине справжнє гріхопадіння людини – неєвхаристичне життя у неєвхаристичному світі. Гріх людини полягає не лише в наданні переваги світові перед Богом, не в порушенні рівноваги між духовним і матеріальним, а лише в тому, що вона «дозволила» світові стати матеріальним, тоді як він мав стати осередком життя Бога, життя, сповненого сенсу і духу.

Християнство все ж благовістує, що Бог не залишив людину у вигнанні, але заклав у ній ту вічну тугу за справжнім життям... Господь створив людину «на подобу серця свого» і для Себе, і, властиво, сама свобода людини полягає у тому, щоб дати можливість зрозуміти цей голод, що постійно її мучить... І ці сутінки, цю тугу за втраченим раєм Бог освятив Своїм світлом. І це Він зробив не тільки для того, щоб спасти людину, а й задля здійснення предвічного задуму, аби вона була спроможною зрозуміти – Куди і до Кого відвіку кличе невгамовний голод. Послане Богом світло – це Син Його Єдинородний, який завжди, не згасаючи, світив у темряві світу, і ось тепер явився у повноті Своєї слави. Ще до приходу Христа Бог обіцяв Його світові. Про цю обіцянку свідчили старозавітні пророки, але не лише вони. Ми, християни, віримо, що цим свідоцтвом, обіцянкою, очікуванням Христа, так чи інакше, пронизана всяка істина, хоч би якою частковою та обмеженою вона була. Істина завжди веде до Христа. І тому, за словами Симони Вейль, навіть тоді, коли людина прагне Істини, уникаючи Христа, вона насправді все ж іде до Нього. Так і у довгій сумній історії релігії. Багато було явлено таких істин про Бога, які в усій своїй повноті розкрилися і вічно розкриваються у Христі. Ніби завжди, від самого початку, звучала у

світі, хоч і дуже приглушена, Божественна музика, повноту якої людині дано почути з появою у світі Ісуса Христа.

У найглибшому розумінні християнство означає кінець релігії. В оповіді з Євангелія про зустріч із самарянкою біля криниці Якова Христос не залишає жодної підстави сумніватися у цьому. «А жінка й каже до Нього: «Бачу, Пане, що пророк Ти. Отці наші вклонялися *Богу* на цій ось горі, а ви твердите, що в Єрусалимі *те* місце, де потрібно вклонятись». Ісус до неї: «Повір, жінко, мені, що час надходить, година, коли ні на горі цій, ані в Єрусалимі вклоняться Отцеві не будете ви». «Але наступає година, і тепер вона є, коли богомільці правдиві вклоняться будуть Отцеві в душі та правді» (Ів. 4:19 – 21,23). Самарянка запитала про культ, тобто про релігію, Ісус, відповідаючи їй, докорінно змінив саме запитання. Ніде в Новому Заповіті християнство не явлено нам як «культ» чи «релігія». Бо релігія необхідна там, де існує нездоланна перепона між Господом і людиною. Але Боголюдина Христос зруйнував цю стіну, бо повернув і дарував нам не нову «релігію», а нове життя.

У перших століттях ця свобода християнства від релігії слугувала добрим приводом для язичників, щоб звинувачувати християн в атеїзмі. Бо ж не захоплювала їх ані священна географія, тобто місця, де бував Христос у дні свого земного служіння, ані храми, ані культу. Вони не вдавались до паломництва в той час, коли в «старих релігій» були тисячі храмів, тисячі «святих місць», для християн усе це – в минулому. Вони не потребували «рукотворних» храмів: сама Церква – Тіло Христове, зібраний народ Божий – в усвідомленні віруючих була реальним храмом. «Зруйнують цей храм, – сказав Христос про єрусалимську святиню, – і за три дні Я поставлю його» (Ів. 2:19,21). Сама Церква була новим Небесним Єрусалимом – віра в те, що Христос невидимо приходить і залишається присутнім серед тих, хто любить Його, була для них достатньою. «Історичність» Христа, звичайно, – незаперечна основа християнської віри, але для віруючих значно важливішим за історичну пам'ять про Христа був досвід Його перебування серед них. Таким чином у Ньому був пред'явлений кінець релігії, тому що він Сам був відповіддю на будь-яку релігію і сповненням її, тамуванням усякої людської спраглості Бога, тому що в Ньому життя, втрачене людиною, було повернуте їй.

Праця моя – не богословський трактат і не спроба пояснити і дослідити всі аспекти відповіді. Я не маю жодної претензії на те, щоб

сказати щось більше ніж уже сказано в численних богословських фоліантах. Моя мета скромніша. Вона полягає у тому, щоб ще раз нагадати, що у Христі життя повернуто людині в усій його повноті. Воно знову дароване їй як *таїнство і причастя*. І ще моя мета полягає в тому, щоб бодай частково, нехай навіть поверхово, але все ж вказати на значення цього оновленого життя для християнської місії у світі. Західний християнин звикло протиставляє таїнство до проповіді і таким чином пов'язує місію не з таїнством, а зі Словом. Тому у відношенні до таїнств він зазвичай цікавиться формальними питаннями: кількість таїнств, умови їх звершення, освяченням, яке здійснюється таїнством... Моя мета також полягає в тому, щоб показати, що існує і завжди існував інший підхід до таїнства, інше його сприйняття, і що саме від цього підходу залежить пекуча проблема християнської місії у світі, що з кожним днем щоразу більше людей віддаляються від Бога.

Про що ж наше свідчення? Що ми бачили і чого торкалися наші руки? Причетними до чого ми стали? Куди ми кличемо людей? Ось головні наші питання, які ми насамперед звертаємо до самих себе. Нарис написав православний християнин. Проте це не просто книжка про православ'я, яким його зазвичай розуміють та описують сьогодні. На Заході Православній Церкві часто відводять місце Церкви, насамперед, «літургійної», духовної, більш-менш байдужої до місії та до «місійної» діяльності. Але все це неправда. На жаль, часто самим православним бракує автентичного розуміння таїнства. Проте це зовсім не означає, що православне таїнство слід сприймати як втечу, як позачасову духовність, далеку від надокучливого «активізму». Автору цього нарису хотілося б розкрити цей автентичний смисл і поділитися ним з читачем.

Величний храм з іконами, хресними ходами та всеношними бдіннями, богослужіння, для правильного здійснення яких потрібно понад двадцять богослужбових книг, – усе це, на перший погляд, суперечить розумінню християнства як «кінця релігії». Але чи це так насправді? І якщо ні, то яке значення всього цього світу, в якому ми живемо, і за життя якого Бог віддав свого Сина?

*Із англійської переклав Петро ДІДУЛА*

Тарас АНДРУСЕВИЧ

## SYNDESMOS: ЗВ'ЯЗОК ЄДНАННЯ

Невдовзі після позитивного досвіду започаткування Женевських Міжнародних Зустрічей (1946) неподалік від Женеви, у швейцарському містечку Боссе (Bossey) у 1949 році бере початок аналогічна плідна ініціатива: Syndesmos. Так виникає міжнародна асоціація православної молоді, яка сьогодні об'єднує 126 осередків у 42 країнах планети. Дух і назву Синдесмоса розкривають слова із послання ап. Павла: "Ради Господа, благаю вас поводитися гідно звання, до якого ви покликані, з усякою смиренномудрістю і лагідністю, з довготерпінням, підтримуючи один одного любов'ю, прагнучи зберігати єдність духу в союзі (sundesmos – syndesmos) миру..." (Ефес.4,1-3).

Виклик, на який відповідає Синдесмос, сформулював один із його засновників Георгій Ходр ще у 1947 році: "Провінціалізм, перекручення принципу автокефалії, відмінність у мовах і расах, конфлікти між Церквами і юрисдикціями є виразками (карами) Православного світу. Філетизм стає практичною ерессю. Церква постійно зростається з державою, з нацією, з расою. Церква не може виконувати свою місію на землі допоки не утверджена правдива єдність православних. Тільки коли Православ'я єдине, воно може свідчити свою віру перед світом інших конфесій. Ми повинні віддано боротися з недобрими речами, від яких страждає Вселенське Православ'я".

На конференціях християнської молоді з усього світу (45 представників зібралось в 1947 році в Осло) учасники обговорювали ідею створення координаційного центру молодіжних рухів. Цю тему розвинули в Амстердамі 1948 року. Прот. Олександр Шмеман, як віце-президент Молодіжного відділу ВРЦ, зафіксував пропозиції учасників: "Конференція міжнародної молоді повинна відбутися у січні 1949 року в Боссе. Відповідальність вирішено покласти на православних членів молодіжного комітету ВРЦ: прот. О. Шмемана (Париж), Н. Ніссіотіса (Греція, Женева) і Г. Ходра (Сирія, Франція). Теми: а) Православне богослов'я; б) міжконфесійний рух; в) молодіжна робота". Бюджет цього заходу був дуже скромним: 1270 швейцарських франків. Але потреба об'єднати молодіжні рухи помісних Православних Церков у безпосередній спільній роботі назріла велика.

“Що ми, православні, робимо, аби подолати нашу неміч, нашу хворобу, а саме – нашу байдужість одне до одного, однієї Православної Церкви до іншої? Коли ми подорожуємо до зарубіжних країн – чи щиро бажаємо зустріти православних людей з іншої Церкви? Чи гадасмо собі, що, оскільки ми вже об’єднані одним віросповіданням, немає значення, чи зустрінемося одне з одним? Так, поволі ми приходимо до дивної ситуації: кожна Православна Церква у свосму суспільстві краще розуміє спільноти інших віросповідань, аніж окремі Православні Церкви! Не лише це, але й різні політичні впливи нашаровуються на взаємини і створюють між православними людьми ситуацію недовіри, яка, безперечно, стає втратою нашої спільної віри. В Інституті Боссе, який гостинно прийняв нас, ми жили п’ять днів у суто православній атмосфері і маленька капличка бриніла в ці дні грецькими і слов’янськими піснеспівами. Звісно ж, це зібрання було неофіційним, але, напевно ж, це був добрий старт, бадьорий перший крок у невідоме завтра. Після кожного міжнародного зібрання ми звикли мріяти про майбутнє. Цього разу не будемо висловлювати своїх мрій. Краще дозволимо дійсності майбутнього говорити самій за себе.” – Такими словами 25-річний Нікос Ніссіотіс півстоліття тому змалював цю зустріч у Боссе, на якій ґрунтується Всесвітнє молодіжне братство “Синдесмос”. Серед засновників: прот. Василій Зеньковський (1918 року очолював комітет у справах релігії та культури в уряді гетьмана Скоропадського), прот. Олександр Шмеман, прот. Іоан Меєндорф – майбутні ректори семінарії Святого Володимира (ПЦ США), майбутній митрополит Сіліврії Еміліанос Тіміадес, Георгій Ходр (тепер митрополит гір Ліванських), архімандрит Мелетій (православний митрополит усієї Франції), Нікос Ніссіотіс – майбутній директор міжконфесійного інституту в Боссе, а також Петро Струве з Тетяною Лебедською, Лев Зандер, Іоаніс Лапас, Велізар Гаїч.

Прот. Олександр Шмеман із братчиками Синдесмоса розгорнув широку діяльність задля того, щоб між православними спільнотами різних народів не було всіляких дріб’язкових непорозумінь. 1949 року він пише: “Проблема єдності Православ’я між різними юрисдикціями у США найгостріше відчувається молодими християнами, які не зв’язують себе вузьконаціональними пережитками. – “Чи буде колись одна єдина Православна Церква в Америці?” – запитують мене молоді”. Як бачимо, питання стоїть гостро: чи зможемо ми зберегти спільне Передання, як живе життя Духа Святого в Церкві, не зважаючи на багатоголосе розмаїття місцевих “передань” та звичаїв помісних

Православних Церков? Згодом о. Олександр напише: “На Великдень 1951-го ми організували святкування Дня православної єдності. У кафедральному храмі в Парижі молилися і працювали молодіжні православні групи з Греції, Грузії, Росії та Франції. Сподіваємося, що після заснування товариством ACER французькомовного журналу SOP ми зможемо поширити наш досвід на Грецію та Сирію”. А в 1954 році перший президент Синдесмоса прот. Іоан Меєндорф на першій Асамблеї Братства запропонує молоді усіх Православних Церков святкувати День православної єдності в Неділю Православ'я. Синдесмос у ті післявоєнні роки надихав молодь діяти в передчутті випробувань інформаційної ери, з якими зустрілися ми на порозі третього тисячоліття.

У 1953–54 роках самостійні гілки Синдесмоса були засновані в Німеччині та Великобританії. Із 1956 до 1964 року секретаріат Синдесмоса перебував у Афінах. Прот. Іоан Меєндорф був президентом, а його помічником – Євфимій Стілос (сьогодні – єпископ-помічник архієпископа Христулоса Афіньського і всієї Греції). Протягом цих восьми років Синдесмос виріс чисельно, залучивши до роботи молодіжні спільноти з Далекого Сходу, Африки й Латинської Америки. Братства тримали між собою зв'язок завдяки “Інформаційному бюлетеню” та “Огляду Синдесмоса”, а головне – православного молитвослова, виданого різними мовами. Розуміємо, що саме в такій атмосфері творчі доробки майбутніх діячів та мислителів починали втілюватися в життя. На загальних зборах у Фесалоніках 1958 року прот. Іоан Меєндорф констатує: “Місія є наслідком єдності. Коротше кажучи, Правда є лише одна. Тому ми маємо об'єднуватися у вірі цієї Правди. Тож, якщо є одна Правда, ми мусимо дозволити іншим пізнати її, а не ховати за своїми егоїстичними негараздами... Православ'я завжди несло свою місію так, як воно свідчить її сьогодні... І в тому наш шанс послужити Церкві. Усі добрі ініціативи, пам'ятаймо це, належать Церкві, вони народжуються в ній; саме тому зараз ми є одним тілом, проголошенням одного духу єдності – і саме це є джерелом місії. Ми не маємо права втратити цю можливість, ми повинні просто реалізувати її. У кожній своїй суспільній місії Церква потребує матеріальної підтримки, але основне – відданих людей. Хіба ж ми тут не для того, щоб відповісти на цю потребу, браття?..”

Загальне зібрання сприйняло ці заклики – того ж року місійний комітет Синдесмоса на чолі із секретарем Анастасіосом Яннулосом (згодом віце-президент Синдесмоса, а сьогодні – архієпископ усієї



Албанії) активно задіяв молодіжні ресурси для видавничої справи. 1959 року вийшли два місійні часописи грецькою та англійською мовами.

1961 року на загальних зборах у Бейруті духівником був святійший Ігнатій, патріарх Антіохійський, а упродовж 1964–77 років секретаріат Синдесмоса мав свою резиденцію в Бейруті. На той час президентом був Альберт Лагам. Якраз тоді для сотень і тисяч молодих небайдужих дослідників і діячів великою радістю явилось порозуміння між громадами в діаспорі, заради якого працювали молоді богослови і священники на чолі з прот. Олександром Шмеманом: у грудні 1967 року після паломництва до Святої Землі (яке здійснював свящ. Лев Жиле) православні учасники міжнародної консультативної зустрічі констатували, що Церкви в діаспорі плідно співпрацюють. Духовні Академії Московська і Ленінградська стали членами Синдесмоса в 1971 році. Після цього багато духовних шкіл приєдналося до міжнародного молодіжного руху. Окремі зустрічі для представників духовних шкіл були організовані Синдесмосом у Нью-Йорку (1982), Ленінграді (1986), Супраслі, Польщі (1989), Константинополі (1994), Белграді (1997), Санкт-Петербурзі (1998) та Ужгороді (2000).

Неабиякі можливості взаємообміну культурно-освітніми проектами з'явилися у тих, хто вимолвив і виборов це нелегке право бути разом. Для кожного із православних викладачів з'явилася щедра можливість духовного збагачення й засвоєння кращого досвіду роботи. Тут і матеріальні, і соціальні проблеми, і суто психологічні, й культурологічні... Адже найважче – працювати спільно, громадою, коли кожен є неповторною особистістю, із своїм творчим баченням і неповторним внутрішнім світом. Тому молитва і спільне діяння стали невичерпним потенціалом для нових добрих справ Синдесмоса, серед яких – тижневі роботи в лісах на святій горі Афон, табори на Криті, Кіпрі. Там десятки молодих пошуковців практично прилучалися до того, чим жили такі святителі як Амвросій Медиоланський, Климентій Римський, Григорій Палама, Іоан Златоуст. А згодом, після зустрічей в Естонії, Польщі, Румунії, Словаччині, Росії настав час України.

УПЦ вперше приймала представників Синдесмоса в Києві 1995 року. А найпліднішими, за свідченням віце-президента Синдесмоса і безпосереднього організатора поїздок прот. Іоана Матусяка (Польща), стали семінари у Львові (1997–98). Завдяки енергійній підтримці молодих українців на чолі з архієпископом Львівським і Галицьким Августином учасники (з Варшави, Отави, Братіслави, Парижа, Мінська, Новгород, Москви, Херсона, Києва, Дніпропетровська,

Ужгорода та інших міст) спільно діяли для впровадження світового досвіду в Україні.

Делегати з Києва, Львова й Дніпропетровська відзначали, що Синдесмос допоможе молоді зрозуміти шлях до єдності українського православ'я. Учасники згадували влучний вислів прот. Іоана Меєндорфа: "Новий Заповіт змінив релігію нації на релігію особи – Ісуса Христа – через Якого і в Якому всі народи, всі нації знаходять сенс свого існування, отримують одкровення грядущого у Воскресінні Бога". Настає розуміння того, що не можна рятувати Церкву від ересей і розколів гучними мітингами та скандуваннями, галасливими статтями у пресі й на телебаченні – варто лише приборкати свої особисті амбіції, подолати своє злочинне невігластво і, як учать святі отці, брати свого хреста та й рости "від сили в силу, в міру зростання Христового".

"Нас мало, але ми є... А заповідь у нас одна – любити". Таким був лейтмотив міжнародного православного Синдесмос-семінару Ужгород-2000, кошти на проведення якого було пожертвовано фондом Альберта Лагама.

Дві закарпатські єпархії вітали нових представників Синдесмоса. Під покровом Хрестовоздвиженської громади в Ужгороді юнаки і дівчата разом із молодими священиками працювали над темами для педагогічних, соціальних молодіжних проєктів християн у суспільстві. Живе спілкування довело, що й у нас, в Українській Православній Церкві може бути міцний міжнародний міст для співпраці з молодими послухниками інших помісних Православних Церков. А всеукраїнське братство "Спілка православної молоді України" в ім'я преподобного Нестора Літописця, отримавши цього року офіційну реєстрацію, втілює сподівання молодіжних осередків, які з 1997 року підтримують ініціативи міжнародної співпраці. "Для багатьох, – діляться молоді учасники круглого столу із соціальної роботи віруючих, – оці наші спроби відродити молодіжний рух в епіцентрі економічної кризи України – суцільне юродство... Молоді інженери, будівельники, вчителі, науковці усіх напрямків емігрують через безробіття. Підлітків у містах і селах шматують віруси споживацтва, макдональдизації та псевдо-європейської розбещеності... Але хай собі сміються, навіть у сучасному хаосі таке юродство буде подолане". Скрутна сьогоднішня ситуація не зводить нанівець наших старань, адже християнин не відвертається, не ігнорує проблем суспільства. Він просто каже словами прп. Ісаака Сиріна: "Немає вже купи проблем. Є лише жменька прирастай". Бо всі проблеми суспільства

закумуляовані у хворобах кожної конкретної особистості. Про це на багатьох зустрічах Синдесмоса в різних регіонах планети чудово говорить визнаний молодіжним рухом духовний авторитет із Великобританії владика Калліст (Уер). А серед мостів міжнародного молодіжного спілкування вже намітилися такі магістралі:

<http://syndesmos.cjb.net/>; [www.syndesmos.org](http://www.syndesmos.org); <http://republika.pl/alikw/>; <http://vik.null.ru>; <http://www.oca.org./pages/youth/>; [www.compclub.lviv.ua/orthodox/](http://www.compclub.lviv.ua/orthodox/); [www.is.svitonline.com/diakon](http://www.is.svitonline.com/diakon); <http://wwwh.nsys.by:8101/bpbtvm>; <http://www.metropolit-anthony.orc.ru/>.

## КИЇВСЬКЕ КОЛО

Євген СПЕКТОРСЬКИЙ

### КАНТ І СОЦІАЛЬНА ФІЛОСОФІЯ

*Хоч би якими значними видавалися зрушення, що відбулись у вивченні історії вітчизняної академічної філософії упродовж останнього десятиліття, в уявленнях про неї ще й досі залишається чимало "білих плям". Однією з таких "плям" є, хоч як це прикро, і творчість Євгена Спекторського (1875 – 1951) – видатного філософа, культуролога, правознавця.*

*Євген Васильович Спекторський народився 1875 року в м.Острозі. Закінчив Радомську гімназію (1893) і юридичний факультет Варшавського університету (1898), де навчався у відомого російського правознавця Олександра Львовича Блока (батька поета О. Блока). 1898 року Є. Спекторський здобув ступінь кандидата права (за роботу "Жан-Жак Руссо як політичний письменник") і був залишений в університеті для підготовки до професорського звання. Після дворічного стажування в Німеччині та Франції (1901 – 1903) отримав посаду доцента кафедри енциклопедії та історії філософії права Варшавського університету. 1910 року захистив магістерську дисертацію в Юр'євському університеті.*

*У 1913 році Євгена Спекторського – на той час уже зрілого науковця й викладача, автора низки фундаментальних праць із соціальної філософії ("Органическая теория общества", "Очерки по философии общественных наук", "Проблема социальной физики в XVII в.", "Понятие общества в античном мире. Этуод по семантике обществоведения" та ін.) – обирають професором кафедри енциклопедії права Університету Св. Володимира. До історії університету він увійшов як останній його ректор і декан юридичного факультету (1918 – 1919). Київський період творчості Є. Спекторського виявився особливо плідним у розвиткові його студій з філософії права та правознавства – згадаймо лише такі його праці як "Естественное право у*

протестантских авторов XVII в.", "Номинализм и реализм в общественных науках", "Теория солидарности", "Происхождение идеи общего или универсального права", "Проблема социальной физики в XVII в." (Т. 2), "Что такое конституция", "Государство". Доктор державного права (1917), Є. Спекторський користувався серед колег авторитетом передусім філософа, про що переконливо свідчить факт його обрання головою Київського науково-філософського товариства (1914-1918).

Із початку 20-х років Є. Спекторський живе в еміграції, продовжуючи наукову й викладацьку діяльність (професор Белградського університету в 1920–1924 та 1927–1930 рр., декан юридичного факультету Російського університету в Празі (1924–1927), професор Люблянського університету (1930) і голова Словенського товариства філософії права і соціології, професор Свято-Володимирської православної духовної академії в Нью-Йорку (1947 – 1951), перший голова Російської академічної групи в США). У роки еміграції Є. Спекторський, як і раніше, чимало працює в галузі соціальної філософії та правознавства ("Начала науки о государстве и обществе", "История социальной философии" та ін.), втім основний інтерес мислителя зосереджується на проблемах культури (передусім християнської) та її історії, що переконливо засвідчують як видані праці (зокрема "Християнство і культура"), так і численні рукописи ("Опыт христианской этики и социологии", "Проблема будущего и христианство", "Религиозные мотивы в русской литературе" та ін.), що зберігаються у так званому Бахметьєвському архіві Колумбійського університету в Нью-Йорку.

Втім мало кому сьогодні відомо, що досить значна частина архіву мислителя доеміграційних часів залишилась у Києві. На майбутніх дослідників творчості Є. Спекторського в Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. В. Вернадського чекають автографи його статей і монографій, лекційні курси з філософії та правознавства, численні нотатки, бібліографічні матеріали, рецензії, особисті документи, надзвичайно цікаве листування – загалом близько 300 одиниць зберігання. Сподіваємося, що поданий нижче першодрук доповіді Є. Спекторського "Кант и общественная философия", виголошеної 1 (14) лютого 1904 року на урочистому засіданні Товариства історії філософії та права Варшавського університету, приверне увагу до творчості цього мислителя, несправедливо забутого на

*батьківщині, й стане початком нової сторінки у вивченні київської академічної філософії.*

*Переклад із російської здійснено за автографом (Інститут рукопису НБУ. – Ф. 43. – № 35). Правки олівцем, внесені Є. Спекторським, подано у квадратних дужках.*

*Марина ТКАЧУК*

*/Речь, прочитанная 1 февраля 1904 г. в О.И.Ф. и П. в заседании, посвященном столетней годовщине смерти Канта/ – на полях карандашом.*

*/На тетрадных листках в клетку. Черными чернилами. Правки карандашом/*

Еще недавно философия отвергалась как естественными, так и общественными науками. Теперь она начинает приобретать значительный авторитет в глазах ученых всевозможных специальностей. Всякий нынешний исследователь, который хочет отдать себе ясный отчет в том, *что* он делает и как он делает, тем самым вовлекает себя в круг философских проблем. И эти проблемы выдвигаются теперь на первый план.

Таково должно было бы, впрочем, всегда быть нормальное положение наук. Научное мышление о каких бы то ни было предметах тем именно и отличается от обиходного, житейского мышления о тех же предметах, что оно есть мышление вполне сознательное, отдающее себе отчет в своих целях и средствах. Всякому специальному научному исследованию предшествуют, если не психологически, то логически, общие принципы исследования. И чем яснее мы сознаем эти принципы, тем целесообразнее наши исследования. Но вопрос о принципах, как таковых, выходит за пределы отдельных специальностей. Он образует специальную и основную проблему научной философии. Только философия может внести единство в разрозненные знания, наметить им задачи в будущем и указать им их ошибки в прошлом. Эту задачу, конечно, может выполнить философия не метафизическая, т.е. более или менее фантастическая, а критическая, не принимающая никакого положения без строго логического доказательства. И если все нынешние науки более или менее сознают необходимость обратиться именно к критической философии, то это свидетельствует о том, что они начинают догадываться, как много было в них бездоказательной ненаучной догматики. Чтобы разобраться в ней и избавиться от нее, избрали

правильный путь: именно, вспомнили о величайшем, хотя и не первом по времени, критическом философе, о Канте.

Вот уже несколько лет, как Кант все больше и больше владеет современной научной мыслью, особенно германской. Владеет, надо признаться, иногда деспотически. Но виноват в этом не дух его философии — призывающей к умственной свободе и автономии — а дух большинства его нынешних последователей. Они сделали догмат из критицизма или, точнее, из того, что Кант писал на критические темы. К его книгам нередко относятся так, как в средние века схоластики относились к Священному Писанию, а юристы к *Cogrus Juris Civilis* Юстиниана. Многие кантианцы дорожат больше буквой, чем духом Кантовых идей, {заботливо комментируют каждое его слово} и делают тщательные филологические изыскания, чтобы разобраться в его запуганной терминологии. Философствовать для них — это *jurare in verbu magister* (*magistei?*) и комментировать сочинения Канта. Девиз их ретроградный: назад к Канту (*zurück auf Kant!*). Они забывают, что Кант был человек XVIII столетия, а мы — мы перешли уже в XX век.

Такой догматизм большинства нынешних кантианцев приводит и к другим отрицательным выводам. В содержании философии Канта выдвигаются на первый план не критические моменты, а наоборот, такие, которые можно истолковать в смысле догматическом и метафизическом. И в передаче иных достаточно авторитетных *quasi*-кантианцев (например, Паульсена) основоположник рациональной критики неожиданно оказывается догматиком и метафизиком.

Такое отношение к Канту может принести немало вреда делу философии в настоящее время. Не метафизики ждут от нее нынешние науки, а избавления от метафизики. Если они и обращаются к философии, то именно с тем, чтобы она помогла им сбросить иго материалистической метафизики и догматики. А философия зачастую протягивает им камень вместо хлеба, и вместо эмансипации предлагает новую умственную зависимость, вместо материализма предлагает спиритуализм. Не в этом, конечно, должно состоять призвание нынешней философии. Она должна дать отдельным наукам то именно, в чем они нуждаются: строго критические принципы объективного понимания и указать пути к их осуществлению. Задача эта выполняема только на почве идеализма, но не того мнимого идеализма, который проповедуется метафизиками наших дней, а идеализма критического и рационального, который образует наиболее непреходящий момент в философии Канта.

Прошло уже сто лет с того дня, как угасла его жизнь. И время это не прошло даром ни для его сочинений, ни для позднейших поколений. Много передумано за эти сто лет, да и жизнь научила многому. И мы не можем безусловно и рабски преклоняться перед авторитетом Канта. Мы можем и должны рассматривать его в исторической перспективе. Но не к умалению его философского значения должно привести такое отношение. Совсем напротив, оно помогает выделить моменты непреходящего значения из тех, которые хотя и имели в свое время более или менее значительный смысл, но для нас представляют лишь историко-литературный, иногда даже просто антикварный, интерес.

Что же образует наиболее существенный и непреходящий момент в философии Канта, такой момент, который, выдержав испытание целого столетия, может и должен быть воспринят нами и воплощен в науке и жизни? Это, повторяем, критический идеализм.

Что же такое идеализм? Термин этот весьма распространен не только в философии, но также и в житейском обиходе. В общем он пользуется немалым сочувствием. Ни для кого не считается постыдным, когда его называют идеалистом. И всякий охотно готов считать себя таковым. Вследствие этого, “идеалистов” чрезвычайно много. Однако, если подвергнуть ближайшей критике то, в чем принято видеть идеализм, то окажется, что большинство так называемых идеалистов — только воображаемые идеалисты, исповедующие воззрения не только не совместимые с настоящим, критическим идеализмом, но даже нередко враждебные ему.

Прежде всего, истинно критический идеализм не может иметь ничего общего с тем наивным оптимизмом, который в общезнании часто сходит за идеализм. Подобного рода воображаемые идеалисты верят в то, что все существующее идеально, закрывают глаза на хаотичность и драматизм эмпирической действительности и думают, что того, что они не замечают, не существует в действительности, зато существует все то, о чем они мечтают. К идеалистам подобного рода вполне применимы слова “блажен, кто верует, тепло ему на свете”.

С тем идеализмом, который занимает нас в данное время, с критическим, истинно философским, идеализмом такое состояние субъективного блаженства не имеет ничего общего. Не имеет с ним ничего общего также и воображаемый идеализм метафизиков. А метафизиков, заметим кстати, гораздо больше во всех областях мысли, чем принято думать. Критическая философия не признает в



существовании иного смысла, кроме того, который может быть установлен нашими собственными познавательными ресурсами и, не признает иных норм должного, кроме тех, которые могут вытекать из требований нашего собственного разума. Отказываясь от всего трансцендентного, критическая философия тем самым, отказывается и от всякой метафизики и от того мнимого идеализма, который основывается на ней. Но чем, в таком случае, она отличается от скептицизма? Тем, что не остается при сомнении ради сомнения, а стремится найти надежную, хотя и вполне критическую, опору в тех или иных человеческих идеях или сознательных принципах мысли, воли и чувства. Идея, в строго критическом смысле слова, не есть нечто реально существующее где-то вне нашей мысли, нечто данное ей извне. Это не более как принцип нашего сознания. Это цель и задача, которую оно само себе ставит и задает и которую стремится реализовать. Но как бы далеко мы ни подвигались в деле реализации идеи, критический ум никогда не признает ее вполне реализованной. Это сообщает всему, что делается во имя идеи, характер бесконечности. Она-то и заменяет для критической философии те эмоции, которые вызывают в нас всякого рода метафизические учения.

Чтобы стать действительно критическим, а не наивным и догматическим, идеалистом, необходимо много умственных и нравственных усилий и разочарований. Мы не рождаемся готовыми идеалистами. И, чтобы ими стать, необходимо, повторяем, немало разочарований. Особенно нелегко совершенно отказаться от метафизики всякого рода. Нам часто кажется, что мы от нее отказываемся. Но это по большей части означает лишь то, что мы отказываемся от одних догматов только для того, чтобы тем крепче привязаться к другим, новым догматам. Но остаться совсем без догмата не так легко, как кажется. Еще труднее не впасть при этом в скептицизм, а сохранить веру, – но уже не в метафизику, а в рациональную идею, и убеждение в ее реализации. Реализуется же идея не сама по себе и не по инициативе каких бы то ни было внешних нам благодетельных сил, а единственно постольку, поскольку мы делаем сознательные к тому усилия. Спрашивается теперь, откуда же у нас идеи?

Конечно, они не получают откуда-то извне в готовом виде, вырабатываются нашим собственным сознанием. Как они вырабатываются – это вопрос психологии и истории человеческой мысли. Первоначальное их происхождение, как и происхождение всего того, что входит в круг нашей мысли, конечно метафизическое. Но

философская критика очищает их от всякого метафизического содержания и превращает в формальные принципы и критерии для оценки и преобразования всякого существования. При свете истинно критического идеализма такая оценка всегда оказывается отрицательной: он никогда не удовлетворяется эмпирически данным и сознает его недостатки, т. е. как много еще не достает до совпадения действительности с идеалом. И этим он как нельзя лучше доказывает свою благодетельность.

Итак, напомним это еще раз, идея в критическом смысле — это не вещь, не нечто эмпирически данное, а принцип нашего ума, принцип, дающий не столько положительную, сколько отрицательную квалификацию всему эмпирически достигнутому, принцип, во-вторых, формальный, т. е. указывающий форму или направление, в котором должен быть реформирован или преобразован эмпирический материал. Такого рода реформа и составляет сущность науки, этики и искусства. Процесс научного познания состоит в том, что мы подвергаем теоретической реформе эмпирические данные в том направлении, которое нам указывает наша идея. [Без идеализма нет знания, но и без знания нет идеализма. И идеализм не есть знание]. В этике такое преобразование делается в направлении, указываемом идеей практической истины. Наконец, в искусстве мы ставим принципом идею красоты.

Бессмертную заслугу Канта составляет то, что он доказал, что идеализм, — конечно, если его понимать вполне критически, — не есть пустое фантазерство и туманные мечты, а напротив, необходимое условие всего мало-мальски прочного, что создается нами в мире мысли, воли, и чувства — т. е. науки, этики и искусства.

Вопрос об эстетике Канта не входит в нашу задачу. И мы остановимся только на науке и этике.

Что дает идеализм науке? На это мы находим ответ в «Критике чистого разума». Научный опыт или объективное знание получается из взаимодействия ума и эмпирического материала, который приобретает через чувства. Кто же руководит этим взаимодействием? Идеи разума. Разум (*Verunft*), как определяет его Кант, — это способность принципов. Функция его состоит в том, что он дает нашему рассудочному знанию руководящие принципы или идеи. Этим идеям, в конкретной действительности не соответствуют уже никакие вещи. Нового опыта, новых для него данных они не создают и поэтому имеют для него не конститутивное, а регулятивное значение. Такое значение имеет, например, для естествознания идея

природы как единого закономерного целого. Такое же значение имеет и идея настоящей вещи или, как Кант выражается, «вещи в себе» (*das Ding un sich*). Это принцип познания, но не познание. Какой бы объективности не достигало наше знание вещей, мы никогда не должны, во избежание догматизма и метафизики, утверждать, что обладаем их безусловным и окончательным знанием. В «вещи в себе», т. е. в совершенно законченном предмете знания, мы должны видеть не феномен, т. е. явление, данное наших чувств, а не более как задачу, принцип, постоянно руководящий или регулятивный помысел всякого нашего исследования. Такой помысел Кант обозначил греческим словом *νοησιον*, т. е. мыслимое; по-русски этот термин удобнее всего передается в форме ноумена. Так как «вещь в себе» представляет не более как наш помысел, нашу идею, то из того, что ее нет никогда в нашем опыте, нисколько не следует, что мы познаем не настоящую действительность, а какие-то призраки, иными словами, что весь наш опыт есть лишь иллюзия. Мы совсем недурно ориентируемся в мире. И он очень солиден, наш опыт. И, что формы восприятия и категории рассудка, в которые он укладывается, имеют не исключительно субъективное, психологическое, но также и объективное значение по отношению к чувственному миру: ведь человек не есть какой-то урод в мире — напротив, он тесно и органически с ним связан и поэтому то, что оказывается всеобщим и необходимо для его ума, оказывается таковым же и для познаваемого мира, с которым он образует единое целое. И, если мы утверждаем, что наш научный опыт еще не реализовал «вещь в себе», то это свидетельствует только о нашем упорстве в научных исследованиях, о нашей любознательности, о безграничности требований, предъявляемых знанию научным идеализмом. Из утверждения, что мы еще не познали ни одной «вещи в себе», никак не вытекает скептическое заключение, что нечего и производить дальнейшие исследования. Совсем напротив, потому именно и следует производить как можно больше исследований, что ни одно из сделанных до сих пор не может и не должно быть признано реализацией «вещи в себе». Пока идея все еще непознанной «вещи в себе», будет при нас, можно быть уверенным, что она не позволит науке погрузиться в догматический сон. Какое бы совершенство не вносили всевозможные новые исследования в наше знание вещей, мы всячески будем по-прежнему утверждать, что это все еще не «вещь в себе».

Наш опыт окажется не более как иллюзией только в том случае, если мы станем утверждать, что «вещь в себе» или иной руководящий

принцип нашего разума имеет бытие не такое как наша мысль, но и как нечто действительно существующее где-то вне нас. И если бы мы стали утверждать, что смысл таких абсолютных существующих вне возможного опыта, и выше его, вещей нам каким-нибудь чудом мог стать известным, то нам ничего больше и не оставалось бы как отбросить наши критические научные исследования, приводящие будто бы только к иллюзиям, и вместо них заняться разработкой нашего мнимого знания абсолютных вещей. Конечно, при этом нам пришлось бы уже как бы перепрыгнуть через границы возможного начального опыта и попасть в трансцендентную, иначе говоря, метафизическую область. Потеряв при этом твердую научную почву под ногами, ум начинает строить воздушные замки. Разумеется, всякая теоретическая разработка трансцендентных сюжетов представляет не более как логику иллюзий. Так как предметы, о которых она бы рассуждала, не входят в наш опыт, то нельзя было бы ни в положительном, ни в отрицательном смысле проверить критически, т. е. научно, ее соответствие материальной действительности. Но этой логике не хватило бы даже и основного признака всякой формальной логики, именно отсутствия самопротиворечий: при всякой попытке проверить внутреннюю последовательность высказываемых ею утверждений, она не могла бы не запутаться во внутренних противоречиях. И это как нельзя лучше убеждает, что о предметах трансцендентных, т. е. несуществующих в нашем опыте и превышающих его возможные условия, можно с совершенно одинаковой недостоверностью высказывать диаметрально противоположные мнения. Неспособная исключить противоречия, это была бы, конечно, не логика настоящего знания (греч.  $\sigma\pi\theta\iota\tau\eta\eta$ ); это была бы логика мнения ( $\delta\omicron\xi\alpha$ ), иными словами, пустая диалектика, вроде той, которой предавались софисты, и которая порождает не истинную философию, а филодоксию.

Итак, идеи объединяют материал нашего познания, но никак не расширяют его новыми эмпирическими данными. Зато они предохраняют теоретическую мысль от материализма, т. е. от утверждения, что материал нашего опытного знания есть последняя абсолютная истина. Они выводят разум из сферы теоретического познания на путь практических стремлений и, таким образом, открывают перед ним новые горизонты, дающие широкий простор для реализации идей. Критика познания, вводящая науку, несмотря на бесконечность ее задач, в известные границы, подготавливает, таким образом, и расчищает путь нравственному идеализму. Нельзя

поэтому, как это нередко делается, признавая Кантову “Критику чистого разума”, отвергать его “Критику практического разума”: первая представляет собой не более как подготовку второй, и практическому разуму или воле принадлежит даже, уверял Кант, примат, т. е. первенство, как психологическое, так и принципиальное, познавательной деятельности разума теоретического.

Как в “Критике чистого разума” Кант старался установить всеобщую и необходимую, иначе, обязательную форму для ума в процессе познания, так в “Критике практического разума” он стремится установить такую же форму для воли в ее разнообразных стремлениях. Такая форма, конечно, может быть только для одного чисто нравственного поступка. Быть может таких поступков не будет никогда. И тем не менее, категорические требования практического разума остаются во всей своей силе для всякого человека, желающего отдавать себе ясный и критический отчет в своих поступках. А это полезно уже тем, что не дает заснуть так называемой совести, вызывает сознание несоответствия поступков долгу.

Теперь спрашивается, имеет ли вся эта теоретическая и нравственная философия какое-нибудь общественное значение? Несомненно имеет: и очень большое. Общественный момент играет очень большую роль в философии Канта. Уже “Критика чистого разума” преследует, в сущности, социально-теоретическую задачу: выяснить всеобщие и необходимые, т. е. общечеловеческие, обязательные для всех людей, моменты в процессе познания.

Тем большую роль этот момент играет в “Критике практического разума”, которая ставит социально-этическую проблему. Знаменитый категорический императив подчиняет каждый индивидуальный поступок социальной идее. Только в том случае поступок приобретает квалификацию нравственного, когда он ей не противоречит. Человек не есть изолированное существо. Поэтому не может быть индивидуальной этики. Всякая этика социальна. И если критическая философия требует автономии всякого индивидуального поступка, то это нисколько не значит, что она ставит личные критерии выше общественных. Это значит только то, что она требует, чтобы каждый индивид свободно и сознательно приходил к убеждению в необходимости подчинять свое личное поведение всеобщей и необходимой, иначе говоря, общечеловеческой, нравственной идее. Всякие цели, которые преследует индивид, если только они вполне разумны, оказываются уже не эгоистичными, а нравственными, т. е. социальными целями. В чем же должны состоять для критической

философии эти цели? Отказываясь от всякой метафизики и гетерономии, она отказывается вместе с тем от всякой внешней — небесной или земной, безразлично — опоры. Ей остается тогда искать опоры только в человеке, человек как таковой — вот ее высшая цель. Но под человеком здесь следует понимать не эмпирических индивидов с их более или менее бесчеловечными или недостаточно человеческими влечениями, а тот идеал человека как свободного и вполне разумного существа, которого мы, строго говоря, никогда еще не наблюдали в эмпирической действительности. Недаром еще древний Диоген искал человека — и, как известно, его поиски не увенчались успехом. Словом, человечность, гуманизм — такова высшая задача критически понятой социальной этики. Она не знает цели выше, чем человек. Но человек для нее всегда есть именно цель, а не средство. Сообразно с этим она и ставит каждому требование: “действуй так, чтобы разумное существо всегда было для тебя целью, а не средством”, и в каждом эмпирически данном человеке следует видеть возможного идеального человека.

Каким же образом может и должно быть производимо это преобразование? Единственно путем рационального воспитания. *Der Mensch kann und Mensch werden durch Erziehung* — человек может стать человеком только через соответствующее воспитание. Не внешними воздействиями и не принуждением может быть реализован идеал человека, а единственно путем просвещения, и притом просвещения всеобщего, общественного. Только таким, т. е. социально-педагогическим, путем могут быть осуществлены высшие общественные идеалы критической философии, именно общество вполне разумных, автономно мыслящих, поступающих и чувствующих людей, т. е. можно довести людей до того, что они свободно и сознательно будут выполнять свои общественные обязанности. Этого требует от всякого вполне сознательного мыслящего человека его долг. И никакие отговорки, никакие ссылки на трудности и неосуществимость задачи здесь недопустимы: ты можешь, потому что ты должен.

Таково для критической философии царство целей, таково для нее идеальное будущее.

Как же она представляет себе прошедшее? Прошедшее для нее — это, так сказать, бывшее будущее. Поэтому смысл его такой же, что и смысл будущего: это процесс истории или, как сказал бы Гегель, становления — истории человеческой свободы как трудный и полный драматизма переход от первобытной инстинктивной жизни к жизни

культурной и вполне сознательной. Процесс этот весьма далек от природной идилической безмятежности. Умственная и нравственная автономия дается не легко. И только в идеальном будущем *vollkommene Kunst wieder Natur wird* – т. е. совершенное искусство стать опять как бы природой. И предмет наших невероятных усилий – именно автономная разумная свобода – может стать для человека чем-то вполне естественным, его настоящей природой. Таково прошедшее.

Как же смотрит, наконец, критическая философия на настоящее, на эту колеблющуюся и изменчивую грань между будущим и прошедшим? Она стремится, отправляясь от своих общих принципов, наметить ближайшие критерии для оценки и, следовательно, для преобразования текущей действительности. Такими критериями, насколько можно вывести из книги *“Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre”*, Кант считал для своего времени идею естественного права, как рационального принципа общечеловеческой индивидуальности, и в связи с нею – идею нравственного государства, как такого устройства человеческого общения, при котором личность обеспечивается от всяких посягательств на ее автономию, но и сама, в то же время, лишается возможности навязывать другим свой произвол. К межгосударственным отношениям критическая философия предъявляет требование вечного мира. Она решительно осуждает войну как институт неразумный и неправомерный. И категорический императив безусловно требует ее упразднения, хотя бы эмпирическая действительность еще долго этому противилась. В сочинении *“Zum Ewigen Frieden”* Кант признает недействительность статьи дипломатических трактатов и противопоставляет им идеальные статьи мира, т. е. такие условия, которые предписываются не интересом данного политического момента, а категорическим требованием разума. Таковы: запрещение заключать мир с тайным сохранением поводов к новой войне; запрещение одним государствам приобретать каким бы то ни было способом другие; упразднение постоянных войск, запрещение государственных займов для военных целей и т. п. Решительными статьями Кант считает невозможность повсеместного республиканского, в смысле его терминологии, т. е. правомерного государственного устройства и федеративного союза отдельных государств. Наконец, Кант присоединяет еще одну статью, которую почему-то называет тайной: готовясь к войне, правители должны поразмыслить относительно тех путей к миру, которые указываются отдельными философами. По-

видимому, Кант хотел этим сказать [то же], что говорил за более чем два тысячелетия до него Платон: именно, что государства дотоле будут бедствовать, пока цари не начнут философствовать, или философы царствовать. Иными словами, если взять эту мысль в более широком смысле, это значит, что вся наша общественная жизнь только тогда может быть организована на разумных началах, когда мы вполне осознаем необходимость и будем полагаться единственно на наш разум, а не на слепой рок или же на наши инстинкты или какие бы то ни было иные стихии внечеловеческой силы.

Имеют ли идеи Канта какое-нибудь значение для современного обществоведения? Имеют, и очень большое значение. XIX век был для общественных наук веком историзма по преимуществу. Этим он существенно отличался от века рационализма, именно XVIII века, когда философская мысль гордилась тем, что, как она по крайней мере воображала, совсем обходилась без каких бы то ни было эмпирических данных. Поворот к историзму был полезен тем, что обогащал мысль положительными сведениями о существующем. Но не обошлось дело и без крайностей. Стали придавать непомерно большое значение каждому факту, каждому эмпирически данному и ставить его выше нашего суждения о нем. Иными словами, если общественная философия XVIII века, увлекаясь должным, игнорировала существующее, то в XIX ст. стали поступать наоборот. Отвергли всякие самостоятельные рассуждения о должном и стали искать откровений единственно от существующего в эмпирической действительности. Это привело к утрате критического идеализма и к материализму, т. е. признанию эмпирического материала нашего познания последней и окончательной истиной. Односторонне возведенный в принцип, социальный материализм дал неблагоприятные результаты как для теории, так и для практики. Мысль впала в фатализм, в идолопоклонство перед эмпирией и почти совсем утратила свою автономию и независимость. Но ведь мы только тогда можем разобраться в хаотической груде фактов, только тогда можем ее действительно познать, а познавши — преобразовать, когда мы приступаем к этому с ясным сознанием наших собственных намерений и средств, которыми мы располагаем для их осуществления. Не эмпирический материал вносит смысл в наш ум, а, напротив, наш ум, и он должен быть возможно более полнейшим хозяином этого материала. До каких бы крайностей мы не доводили наши представления о том, что нет истины вне эмпирически данного, и что наш ум есть нечто совершенно пассивное, нельзя никак отрицать того, что такие утверждения суть все же



утвердження цього же самого нашого ума. Тут то і оказується необхідність критическої філософії. Она старається отдати *summi sique*, показати, що в нашом познанні належить емпірії, а що вноситься в него нашим умом. Таким образом она очищає познание от всяких догматических и метафизических примесей. Очищає она і общественную філософію от того натуралистического материализма, который до того овладел ею в течение XIX ст. Выполнивши эту отрицательную функцию, она, тем самым, открывает простор для положительного творчества, именно, для внесения в обществоведение регулятивных принципов социального идеализма. Тогда и наше прошлое становится для нас яснее, да и на будущее мы смотрим с большей уверенностью.

\* \* \*

Ще не так давно філософія відкидалась як природничими, так і суспільними науками. Тепер вона починає набувати значного авторитету в очах науковців різноманітних фахів. Будь-який сучасний дослідник, котрий воліє виразно усвідомити, що він робить і як він робить, тим самим залучає себе до кола філософських проблем. І ці проблеми висуваються тепер на перший план.

Таким завжди, мабуть, мав би бути нормальний стан наук. Наукове мислення про будь-які предмети тим саме й відрізняється від пересічного, буденного мислення про ті ж самі предмети, що воно є цілком свідоме, таке, що чітко бачить свої цілі й засоби. Кожному спеціальному науковому дослідженню передують, якщо не психологічно, то логічно, загальні принципи дослідження. І чим виразніше ми усвідомлюємо ці принципи, тим доцільніші наші дослідження. Але питання про принципи як такі виходить за межі окремих фахів. Воно складає спеціальну й основну проблему наукової філософії. Лише філософія може внести єдність у розрізнені знання, накреслити їм завдання на майбутнє й вказати їхні помилки у минулому. Це завдання, звісно, спроможна виконати філософія не метафізична, тобто більш або менш фантастична, а критична, така, що не приймає жодної тези поза строго логічним доказом. І якщо всі сучасні науки більш або менш усвідомлюють необхідність звернення саме до критичної філософії, то це свідчить про те, що вони починають здогадуватись, як багато було в них бездоказової ненаукової догматики. Аби розібратись у ній і, зрештою, позбавитись її, обрали правильний шлях: а саме – згадали про найвизначнішого, хоча й не першого у часі, критичного філософа, про Канта.

Ось уже кілька років, як Кант дедалі більше володіє сучасною науковою думкою, особливо німецькою. Володіє, зізнаємось, іноді деспотично. Втім винний у цьому не дух його філософії, – що кличе до розумової свободи та автономії, – а дух переконань більшості його сучасних послідовників. Вони перетворили на догмат критицизм або, радше, те, що Кант писав на критичні теми. До його творів нерідко ставляться так, як за середньовіччя схоластики ставилися до Святого Письма, а юристи до *Corpus Juris Civilis* Юстиніана. Чимало кантіанців більшою мірою шанують букву, аніж дух Кантових ідей, [дбайливо коментують кожне його слово] та здійснюють ретельні філологічні розвідки, аби розібратись у його заплутаній термінології. Філософувати для них – це *jurare in verbu magister* і коментувати твори Канта. Девіз їхній ретроградний: назад до Канта (*zurück auf Kant!*). Вони забувають, що Кант був людиною XVIII століття, а ми – перейшли вже у XX -е.

Такий догматизм більшості сучасних кантіанців призводить до інших негативних висновків. У змісті філософії Канта висувуються на перший план не критичні моменти, а навпаки, такі, які можна витлумачити у смислі догматичному та метафізичному. Навіть в інтерпретації окремих доволі авторитетних *quasi*-кантіанців (наприклад Паульсена) засновник раціональної критики раптово постає догматиком і метафізиком.

Таке ставлення до Канта може завдати чимало шкоди справі філософії нашого часу. Не метафізики очікують від неї сучасні науки, а визволення від метафізики. Якщо вони й звертаються до філософії, то саме з тієї причини, аби вона допомогла їм скинути ярмо матеріалістичної метафізики й догматики. А філософія часто-густо простягає їм камінь замість хліба і замість емансипації пропонує нову розумову залежність, замість матеріалізму – спіритуалізм. Не в цьому, звісно, має полягати покликання сучасної філософії. Вона повинна дати окремим наукам саме те, чого вони потребують – строго критичні принципи об'єктивного розуміння – й вказати шляхи до їхнього здійснення. Завдання це може бути виконане лише на засадах ідеалізму, але не того уявного ідеалізму, який проповідується метафізиками наших днів, а ідеалізму критичного й раціонального, що, власне, найсуттєвіший у філософії Канта.

Відтоді вже сто років, як згасло його життя. І час цей не минувся марно ні для його творів, ані для пізніших генерацій. Чимало передумано за ці сто років, та й життя навчило багато чому. І ми не можемо безумовно й рабськи схилитися перед авторитетом Канта.

Ми можемо й повинні розглядати його в історичній перспективі. Втім не до применшення філософського значення його вчення має призвести таке ставлення. Якраз навпаки, воно допомагає виділити у його творчості моменти неминущого значення з тих, які бодай мали свого часу більш або менш значний сенс і які тепер для нас складають лишень історико-літературний, інколи навіть суто антикварний, інтерес.

Що ж складає найсуттєвіший, непересічний момент у філософії Канта, такий, що витримавши випробування цілим століттям, може й повинен бути сприйнятий нами і втілений у науці й житті? Це, повторюємо, критичний ідеалізм.

Що ж таке ідеалізм? Термін цей досить поширений не лише у філософії, а й, так би мовити, і в житейському вжитку. Загалом до нього ставляться із чималою симпатією. Ніхто не вважає для себе образливим, коли його називають ідеалістом. І кожен радо готовий вважати себе за такого. Відтак, "ідеалістів" надзвичайно багато. Тим часом, як тільки-но піддати критиці те, в чому заведено вбачати ідеалізм, то виявиться, що більшість так званих ідеалістів – лише уявні, такі, що сповідають погляди не тільки не сумісні зі справжнім, критичним ідеалізмом, а й навіть нерідко ворожі до нього.

Передусім, справді критичний ідеалізм не може мати нічого спільного з тим наївним оптимізмом, який у співжитті часто править за ідеалізм. Такого штибу уявні ідеалісти вірять у те, що все існуюче ідеальне, заплющують очі на хаотичність і драматизм емпіричної дійсності й гадають, ніби того, чого вони не помічають, не існує насправді, натомість існує все те, про що вони мріють. До подібних ідеалістів цілком придатні слова: "Блажен, хто вірує, йому на світі тепло".

Із тим ідеалізмом, що ми масмо на увазі – з критичним, істинно філософським, такий стан суб'єктивного блаженства не має нічого спільного. Не має з ним нічого спільного також і уявний ідеалізм метафізиків. А метафізиків, доречі, набагато більше в усіх сферах думки, ніж заведено вважати. Критична філософія не визнає в існуванні іншого смислу, ніж той, що може бути встановлений нашими власними пізнавальними ресурсами, й не визнає інших норм належного, крім тих, що можуть впливати з вимог нашого власного розуму. Відмовляючись від усього трансцендентного, критична філософія таким чином відмовляється й від будь-якої метафізики й від того уявного ідеалізму, що ґрунтується на ній. Але чим, на разі, вона відрізняється від скептицизму? Тим, що не залишається із сумнівом заради сумніву,

а прагне знайти надійне, хоча, водночас, і критичне, опертя в тих або тих людських ідеях або свідомих принципах думки, волі й почуття. Ідея, у строго критичному смислі слова, не є щось реально існуюче десь поза нашою думкою, щось дане їй іззовні. Це не більш як принцип нашої свідомості. Це мета й завдання, які вона сама собі покладає і прагне реалізувати. Втім, хоч би як далеко ми просувались у справі реалізації ідеї, критичний розум ніколи не визнає її цілковито зреалізованою. Це надає всьому, що чиниться в ім'я ідеї, характеру нескінченності. Ось вона саме й заступає для критичної філософії ті емоції, які викликають у нас усякого роду метафізичні вчення.

Аби стати справді критичним, а не наївним і догматичним ідеалістом, потрібно багато розумових і моральних зусиль і розчарувань. Ми не народжуємося сформованими ідеалістами. І щоб стати, необхідно, повторюємо, чимало розчарувань. Особливо нелегко зовсім відмовитися від метафізики будь-якого зразка. Нам часто здається, що ми від неї відмовляємося. Але це, здебільшого, означає лиш те, що ми відмовляємося від одних догматів тільки заради того, аби міцніше прилучитися до інших, нових. Але залишитися зовсім без догмата не так легко, як видається. Ще важче не поринути при цьому в скептицизм, а зберегти віру, – але вже не у метафізику, а в раціональну ідею, і переконання в її реалізації. Реалізується ж ідея не сама по собі й не з ініціативи хоч би там яких зовнішніх щодо нас благодійних сил, а лишень остільки, оскільки ми докладаємо свідомих до того зусиль. Постає питання, звідки ж у нас ідеї?

Звісно, ми не отримуємо їх звідкись іззовні у готовому вигляді. Вони виробляються нашою власною свідомістю. Як вони виробляються – це питання психології та історії людської думки. Первісне їхнє походження, як і походження всього, що входить до кола нашої думки, ясна річ, метафізичне. Проте філософська критика очищує їх від будь-якого метафізичного змісту й перетворює на формальні принципи і критерії для оцінки й перебудови будь-якого існування. У світлі істинно критичного ідеалізму така оцінка завжди виявляється негативною: він ніколи не вдовольняється емпірично даним та усвідомлює його вади, тобто, як багато бракує дійсності до відповідності з ідеалом. І цим він щонайкраще доводить свою добродійність.

Отож, нагадаємо це ще раз, ідея у критичному смислі – це не річ, не щось емпірично дане, а принцип нашого розуму, принцип, що дає не стільки позитивну, скільки негативну кваліфікацію всьому емпірично досягнутому, принцип, по-друге, формальний, тобто

такий, що вказує форму або напрям, в якому повинен реформуватись або перебудовуватись емпіричний матеріал. Такого різновиду реформа й складає сутність науки, етики та мистецтва. Процес наукового пізнання полягає в тому, що ми теоретично реформуємо емпіричні дані в тому напрямку, який нам вказує наша ідея. [Без ідеалізму немає знання, але й без знання немає ідеалізму. Так само ідеалізм не є знанням]. В етиці така перебудова здійснюється в напрямку, вказаному ідеєю практичної істини. Нарешті, у мистецтві ми шануємо за принцип ідею краси.

Невмирущою заслугою Канта є те, що він довів, що ідеалізм, – звісно, якщо його розуміти досить критично, – не є марне фантазерство й туманні мрії, натомість він складає необхідну умову всього, хоч почасти тривкого, що створюється нами у світі думки, волі й почуття, – тобто науки, етики та мистецтва.

Питання про естетику Канта не входить до нашого завдання. Отож, зупинимось лише на питаннях науки та етики.

Що дає ідеалізм науці? Відповідь на це знаходимо у “Критиці чистого розуму”. Науковий досвід або об’єктивне знання отримується із взаємодії розуму й емпіричного матеріалу, набутого з відчуттів. Хто ж скеровує цю взаємодію? Ідеї розуму. Розум (*Vernunft*), як визначає його Кант, – це здатність принципів. Функція його полягає в тому, що він дає нашому знанню керівні принципи або ідеї. Цим ідеям у конкретній дійсності не відповідають уже жодні речі. Нового досвіду, нових для нього даних вони не створюють і, відтак, мають для нього не конститутивне, а регулятивне значення. Таке значення має, наприклад, для природознавства ідея природи як єдиного закономірного цілого. Таке саме значення має й ідея справжньої речі або, як висловлюється Кант, “речі в собі” (*das Ding an sich*). Це принцип пізнання, але не саме пізнання. Хоч би якої об’єктивності досягало наше знання речей, ми ніколи не повинні, запобігаючи перед догматизмом і метафізикою, стверджувати, що маємо їх безумовне й остаточне знання. У “речі в собі”, тобто у цілковито закінченому предметі знання, ми повинні вбачати не феномен, тобто явище, сутність наших почуттів, – а не більш ніж завдання, принцип, завжди керівний або регулятивний помисел усякого нашого дослідження. Такий помисел Кант позначив грецьким словом *νορσνον*, тобто мислиме; у нашому звучанні цей термін зручніше передається як – ноумен. Позаяк “річ у собі” є не більш ніж наш помисел, наша ідея, то з того, що її ніколи немає у нашому досвіді, анітрохи не впливає, що весь наш досвід є лишень ілюзія. Ми зовсім непогано орієнтуємось

у навколишньому світі. До того ж, він доволі поважний, наш досвід. Так само форми сприйняття й категорії розсудливості, в які він вкладається, мають не виключно суб'єктивне, психологічне, а також і об'єктивне значення щодо чуттєвого світу: адже людина не є якоюсь сторонньою істотою у світі – навпаки, вона тісно й органічно з ним пов'язана і, відтак, те, що є всезагальним і необхідним для її розуму, виявляється таким самим для пізнаваного світу, з яким вона утворює одне ціле. Отож, якщо ми стверджуємо, що наш науковий досвід ще не реалізував "річ у собі", то це свідчить лише про нашу впертість у наукових дослідженнях, про нашу допитливість, про безмежність вимог, що висуває знанню науковий ідеалізм. Із твердження, що ми ще не пізнали жодної "речі в собі", аж ніяк не впливає скептичний висновок, що нема чого й далі провадити дослідження. Якраз навпаки, тому саме й слід здійснювати їх якомога більше, оскільки жодне із досліджень, зроблених досі, не може й не повинно визнаватися реалізацією "речі в собі". Доки ідея все ще непізнаної "речі в собі" залишатиметься з нами, можна бути певним, що вона не дозволить науці впасти у догматичний сон. Хоч би якої довершеності вносили різноманітні нові дослідження до нашого знання речей, ми будь-що стверджуватимемо, що це все ще не "річ у собі".

Наш досвід виявиться лише ілюзією тільки тоді, коли ми стверджуватимемо, що "річ у собі" або інший керівний принцип нашого розуму має буття не таке як наша думка, а й як щось справді існуюче десь поза нами. І якщо б ми почали стверджувати, що смисл таких абсолютних, існуючих поза можливим досвідом і вищих за нього речей нам якимось дивом міг стати відомим, то нам нічого більше й не залишалося б як відкинути наші критичні наукові дослідження, що ведуть буцімто лише до ілюзій, і замість них взятися за розробку нашого уявного знання абсолютних речей. Звісно, тут нам довелося б уже немовби перестрибнути межі можливого початкового досвіду й потрапити до трансцендентної, інакше кажучи – метафізичної – сфери. Втративши при цьому надійне наукове підґрунтя, розум починає вимальовувати повітряні замки. Звісно, будь-яка теоретична розробка трансцендентних сюжетів є не більш ніж логікою ілюзій. Позаяк предмети, про які вона б розмірковувала, не входять до нашого досвіду, то не можна було б ані в позитивному, ані в негативному смислі перевірити критично, тобто науково, її відповідність матеріальній дійсності. Однак цій логіці бракувало б навіть основної ознаки очевидної формальної логіки, а саме – відсутності самосуперечностей: за кожної спроби перевірити внутрішню послідовність

висловлюваних нею тверджень, вона не могла б не заплутатись у внутрішніх суперечностях. І це щонайкраще переконує в тому, що про предмети трансцендентні, тобто не існуючі в нашому досвіді й вищі за його можливі умови, можна з цілком однаковою недостовірністю висловлювати діаметрально протилежні думки. Нездатна виключити суперечності, це була б, звісно, не логіка справжнього знання (грецьк.  $\sigma\upsilon\beta\acute{\alpha}\tau\eta\tau\eta\varsigma$ ); це була б логіка погляду ( $\delta\omicron\upsilon\lambda\alpha$ ), інакше кажучи, пуста діалектика, на кшталт тієї, якій віддавалися софісти, й яка породжує не істинну філософію, а філодоксію.

Отже, ідеї об'єднують матеріал нашого пізнання, але ніяк не розширюють його новими емпіричними даними. Зате вони застерігають теоретичну думку від матеріалізму, тобто від твердження, що матеріал нашого досвідного знання є останньою абсолютною істиною. Вони виводять розум із сфери теоретичного пізнання на шлях практичних прагнень і таким чином відкривають перед ним нові обрії, що дають широкий простір для реалізації ідей. Критика пізнання, що вводить науку, незважаючи на нескінченність її завдань, у певні межі, готує, таким чином, і торує шлях моральному ідеалізму. Не можна, відтак, як це нерідко робиться, визнаючи Кантову "Критику чистого розуму", відкидати його "Критику практичного розуму": перша є не більш ніж підготовка другої, й практичному розумові або волі належить навіть, стверджував Кант, примат, тобто першість, як психологічна, так і принципова, перед пізнавальною діяльністю розуму теоретичного.

Як у "Критиці чистого розуму" Кант намагався встановити всезагальну й необхідну, інакше, обов'язкову форму для розуму в процесі пізнання, так у "Критиці практичного розуму" він прагне встановити таку саму форму для волі в її різноманітних пориваннях. Така форма, звісно, можлива лише для суто морального вчинку. Мабуть, таких вчинків не буде ніколи. А втім, категоричні вимоги практичного розуму залишаються в усій своїй силі для кожної людини, що воліє чітко й критично скласти собі справу у власних вчинках. А це корисно вже тим, що не дає заснути так званій совісті, викликає усвідомлення невідповідності вчинків обов'язку.

Тепер виникає питання, чи має вся ця теоретична й моральна філософія якесь суспільне значення? Безсумнівно має, й дуже велике. Суспільний момент відіграє надзвичайно велику роль у філософії Канта. Вже "Критика чистого розуму" має на меті, власне, соціально-теоретичне завдання: з'ясувати всезагальні й необхідні, тобто загальнолюдські, обов'язкові для всіх людей, моменти у процесі пізнання.

Тим більшу роль цей момент відіграє у “Критиці практичного розуму”, яка висуває соціально-етичну проблему. Славетний категоричний імператив підпорядковує кожний індивідуальний учинок соціальній ідеї. Лише в тому випадку вчинок набуває кваліфікації морального, якщо він їй не суперечить. Людина не є ізольована істота. Відтак не може бути індивідуальної етики. Будь-яка етика соціальна. І якщо критична філософія вимагає автономії будь-якого індивідуального вчинку, то це анітрохи не означає, що вона шанує особисті критерії вище за суспільні. Це означає тільки те, що вона вимагає, аби кожний індивід вільно й свідомо набував переконання в необхідності підпорядковувати свою особисту поведінку всезагальній і необхідній, інакше кажучи, загальнолюдській, моральній ідеї. Будь-які цілі, які має індивід, якщо тільки вони цілком розумні, виявляються вже не егоїстичними, а моральними, тобто соціальними цілями. У чому ж мають полягати для критичної філософії означені цілі? Відмовляючись від будь-якої метафізики та гетерономії, вона відмовляється, водночас, від будь-якого зовнішнього – небесного чи земного, байдуже – опертя. Їй залишається тоді шукати опертя лише в людині, людина як така – ось її вища мета. Але під людиною тут слід розуміти не емпіричних індивідів з їхніми більш або менш нелюдськими або не досить людськими потягами, а той ідеал людини як вільної й цілком розумної істоти, якого ми, строго кажучи, ніколи ще не спостерігали в емпіричній дійсності. Недарма ще стародавній Діоген шукав людину – і, як відомо, його пошуки не мали успіху. Отже, людяність, гуманізм – таким є вище завдання критично зрозумілої соціальної етики. Вона не знає мети вищої, ніж людина. Але людина для неї завжди є саме мета, а не засіб. Згідно із цим вона й вимагає від кожного: “чини так, аби розумна істота завжди була для тебе метою, а не засобом”, і в кожній емпірично даній людині слід бачити можливу ідеальну людину.

Яким же чином може й повинна здійснюватися ця перебудова? Тільки шляхом раціонального сприйняття. *Der Mensch kann und Mensch werden durch Erziehung* – людина може стати людиною тільки через відповідне виховання. Не зовнішніми впливами й не примусом може бути реалізований ідеал людини, а лише шляхом просвіти, й до того ж просвіти всезагальної, суспільної. Тільки таким, тобто соціально-педагогічним, шляхом можуть бути здійснені вищі суспільні ідеали критичної філософії, а саме – суспільство цілком розумних, таких, що автономно мислять, чинять і відчують людей, тобто можна піднести людей до того, що вони вільно й свідомо



виконуватимуть свої суспільні обов'язки. Цього вимагає від будь-якої цілком мислячої людини її обов'язок. І жодні відмовки, жодні посилення на труднощі й нездійсненність завдання тут неприпустимі: ти можеш, адже ти повинен.

Такою для критичної філософії є царина цілей, таким для неї є ідеальне майбуття.

Як же вона уявляє собі минуле? Минуле для неї – це, так би мовити, колишнє майбутнє. Відтак смисл його такий само, що й смисл майбутнього: це процес історії або, як сказав би Гегель, становлення історії людської свободи як важкого і сповненого драматизму переходу від первісного інстинктивного життя до життя культурного й цілком свідомого. Процес цей досить далекий від природної ідилічної погідності. Розумова й моральна автономія дається не легко. І тільки в ідеальному майбутті *vollkommene Kunst wieder Natur wird* – тобто довершене мистецтво стати знову немовби природою. І предмет наших неймовірних зусиль, а саме – автономна розумна свобода – спроможний постати для людини чимось цілком природним, його справжньою натурою. Таким є минуле.

Як же сприймає, нарешті, критична філософія це теперішнє, цю хитку й мінливу межу між майбутнім і минулим? Вона прагне, виходячи зі своїх загальних принципів, накреслити найближчі критерії для оцінки і, отже, для перебудови наявної дійсності. Такими критеріями, як можна зробити висновок із книги *“Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre”*, Кант вважав для свого часу ідею природного права, як раціонального принципу загальнолюдської індивідуальності, а відтак – ідею моральної держави, як такого устрою людського спілкування, в якому особистість забезпечується від будь-яких зазіхань на її автономію, втім і сама, водночас, втрачає можливість нав'язувати іншим сваволю. До міждержавних зносин критична філософія висуває вимогу вічного миру. Вона рішуче засуджує війну як інститут нерозумний і неправочинний. І категоричний імператив безумовно вимагає її скасування, хоча б емпірична дійсність ще довго цьому суперечила. У творі *“Zum Ewigen Frieden”* Кант визнає недійсними статті дипломатичних трактатів і протиставляє їм ідеальні статті миру, тобто такі умови, які приписуються не інтересом даного політичного моменту, а категоричною вимогою розуму. Такими є: заборона укладати мир із таємним збереженням приводів до нової війни; заборона одним державам підкорювати у будь-який спосіб інші; скасування постійних військ, заборона державних позик у військових цілях тощо. Рішучими статтями Кант стверджує

неможливість повсюдного республіканського, в смислі його термінології, тобто правочинного державного ладу й федеративного союзу окремих держав. Нарешті, Кант додає ще одну статтю, яку чомусь називає таємною: готуючись до війни, правителі повинні поміркувати щодо тих шляхів запровадження миру, які вказуються окремими філософами. Певне, Кант хотів цим сказати [те саме], що казав понад два тисячоліття до нього Платон: а саме, – що держави доти будуть бідувати, доки царі не почнуть філософувати, або філософи – царювати. Інакше кажучи, якщо взяти цю думку в ширшому смислі, це означає, що все наше суспільне життя тільки тоді може бути впорядковане на розумних началах, коли ми цілком усвідомимо необхідність і покладатимемось виключно на наш розум, а не на сліпу долю або ж на наші інстинкти чи будь-які інші стихії нелюдської сили.

Чи мають ідеї Канта якесь значення для сучасного суспільство-знавства? Мають, і дуже велике значення. ХІХ століття було для суспільних наук століттям, переважно, історизму. Цим воно суттєво відрізнялось від доби раціоналізму, а саме – ХVІІІ століття, коли філософська думка пишалася тим, що, як принаймні вважалося, зовсім обходила без будь-яких емпіричних даних. Поворот до історизму був корисний тим, що збагачував думку позитивними відомостями про існуюче. Але не обійшлося й без крайнощів. Почали надавати надто великого значення кожному факту, кожному емпірично даному й ставити його вище за наше судження про нього. Інакше кажучи, якщо соціальна філософія ХVІІІ століття, захоплюючись належним, ігнорувала існуюче, то в ХІХ столітті відбувалося навпаки. Почали відкидати будь-які самостійні розмірковування про належне й шукати одкровенень виключно від існуючого в емпіричній дійсності. Це призвело до втрати критичного ідеалізму й до матеріалізму, тобто визнання емпіричного матеріалу нашого пізнання останньою й остаточною істиною. Однобічно зведений у принцип, соціальний матеріалізм дав несприятливі результати як для теорії, так і для практики. Думка вдалася до фаталізму, до ідолопоклонництва перед емпірією й майже зовсім втратила свою автономію й незалежність. Але ж ми лише тоді спроможні розібратись у хаотичному нагромадженні фактів, лише тоді спроможні їх справді пізнати, а пізнавши, – перетворити, коли беремося за це з чіткою свідомістю наших власних намірів і засобів, які маємо для їх здійснення. Не емпіричний матеріал вносить смисл у наш розум, а навпаки; відтак наш розум повинен бути якомога повноважнішим хазяїном цього

матеріалу. Хоч би до яких крайнощів ми доводили наші уявлення про те, що немає істини поза емпірично даним, і що наш розум є дещо цілком пасивне, ніяк не можна заперечувати того, що такі твердження, все ж таки, суть твердження цього самого нашого розуму. Ось тут і виявляється необхідність критичної філософії. Вона намагається віддати *sum suique*, показати, що в нашому пізнанні належить емпірії, а що вноситься до нього нашим розумом. Таким чином вона очищує пізнання від будь-яких догматичних і метафізичних домішків. Очищує вона й суспільну філософію від того натуралістичного матеріалізму, який володів нею упродовж ХІХ століття. Виконавши цю негативну функцію, вона, тим самим, відкриває простір для позитивної творчості, а саме – для внесення у суспільствознавство регулятивних принципів соціального ідеалізму. Тоді й наше минуле стає для нас виразнішим, та й на майбутнє ми дивимося з більшою впевненістю.

*Переклад українською, передмова та публікація  
Марини ТКАЧУК*

Валентин АСМУС

## ПРО ВЕЛИКЕ ПОЛОНЕННЯ РОСІЙСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

*Валентин Асмус (1894–1975) за своєю інтелектуальною генезою – очевидне похідне від “київського кола” світової філософії. Від київської філософської субкультури початку ХХ століття. Отож, від явища щонайвищого духовного класу.*

*Явища, що фактично закінчується вважай вимушеним від'їздом Валентина Фердинандовича із Києва до Москви є 1927 році.*

*Зрештою, ще і потому, у передвоєнні роки, професор Асмус незрідка відвідував Київ зі своїми лекціями в університеті, що його він закінчив 1919 року. Оповідають про його скромну київську квартиру, на завжди незамкнених дверях якої професор вивісив таке оголошення: “Шановні громадяни злодії, у квартирі нема нічого, окрім книг. Прохання не турбувати”.*

*Власне, на всій величезній філософській спадщині Асмуса можна побачити подібний напис, звернений до набагато небезпечніших “злодіїв”. Тих, що на цій землі геть узурпували історію – ХХ.*

*Призабутий текст Валентина Фердинандовича, що його ми тут пропонуємо, ніби варіює семантику того напису...*

*“Київське коло” від останніх генерацій професури Київської академії і далі, через славнозвісних київських класиків, скажімо так, передекзистенціалізму (Бердяєв, Шестов, Закржевський та інші) до ровесників того ж таки Асмуса (Сігізмунд Кржижановський, Яків Голосовкер, Дмитро Чижевський) – це дивовижний феномен, що у ньому високо фахове філософське знання якось аж несподівано поєднується зі стільки ж “простодушним”, скільки ж і героїчним почуттям особистої (ба навіть особистісної) відповідальності за це знання. Для всіх протагоністів “київського кола” філософія є наскрізним життєвим правилом і завданням. Філософствування тут – то не лише фах, але й доля. Можна навіть говорити про особливий екзистенційний знаменник цього “кола”, який об'єднував, скажімо, тих же Бердяєва – Шестова з їхнім “філософським журналізмом” (скептичний вислів Михайла Бахтіна, їм адресований) і Густава Шпета, лицаря підкреслено*

строгого філософського стилю, справді "фахового" мислителя, який із тих згаданих колег-земляків іноді просто аж кепкував...

Валентин Асмус унікальним чином, в умовах повсюдної варваризації культури, зберіг і те напружено цехове філософствування, яке він, серед іншого, вдосконалював у Марбурзі доби його інтелектуального розквіту, і той справді екзистенційний – київський! – пафос відданості філософському знанню.

Бібліотека першокласних і першорядних текстів, витворена Асмусом, – істориком філософії, від Платона, Декарта, Канта, від німецьких передромантичних містиків до Едуарта фон Гартмана, Володимира Соловйова й Анрі Бергсона – дивовижне свідчення тієї відданості.

Але ж поряд зі студіями "цехової" філософії В. Ф. Асмус залишив сотні блискучих етюдів, присвячених найбільш глибокодумним із найбільших репрезентантів світового красного письменства. Від Лермонтова до Томаса Манна. Етюдів, з яких особливо, аж лірично, проривається-прорізається асмусівський пафос людської думки як "моєї" підкреслено "особистої" долі...

А проте найвиразніше той пафос постає саме у пропонованій тут статті – "Про велике полонення російської культури" (київський часопис "Життя", 1919, 2, 8-14 серпня, с. 4-8; пер. із рос.). Статті-трагічного памфлету про уярмлення вільної думки всеприсутнім догматом. Стаття ця – стільки ж драматичний, скільки ж і переконливий діагноз та прогноз тоталітарної недуги цивілізації. Недуги, що її загострення професор Асмус долав як віртуозністю свого аналізу, так і своїм щиросердям...

Пропонована стаття – дивовижний екзистенційний коментар-епіграф до всього подальшого явища Асмуса.

Статтю нашому часописові запропонував відомий киевознавець добродій М.А. Рибаків.

Вадим СКУРАТІВСЬКИЙ

Душа наша яко птица  
 избавися от сети ловящих:  
 сети сокрушися, и мы  
 избавлени быхом.

(Псалтырь)

О жертвы мысли безрассудной!  
 (Тютчев)

Geheimnisvoll am lichten Tag  
 Lasst sich Natur des Schleiers  
 nicht berauben,  
 Und was sie deinem Geist  
 nicht offenbaren mag,  
 Das zwingst du ihr nicht  
 ab mit Hebeln und mit Schrauben.

(Goethe)

Історія людських спокушань давно вже знає спроби зрозуміти весь рух і розвиток духовної культури, як наслідок сліпої, механістичної взаємодії матеріальних сил. Великі науки сучасності: фізика, механіка та хімія охоче поширюють на всю дійсність, у вигляді “робочої гіпотези”, умовне допущення, згідно з яким усе, що відбувається в навколишньому світі, може бути розглянуто виключно з матеріальної точки зору, так, ніби окрім матеріальних процесів нічого більше не існує. У цьому методологічному самообмеженні природознавства – джерело його великих успіхів, а також тієї точності висновків, яка так непереборно полонить людський розум, нашу логіку твердих речей, згідно з висловом Бергсона.

Однак механістичний аспект світобудови дуже швидко почав розширюватись і вийшов далеко за межі скромного умовного самообмеження. Уже фізицизм XVII століття, зачарований успіхами нової науки, почав виразно мріяти про всеосяжний механістичний світогляд, який повинен був, під кутом єдиної ідеї осягнути і космос, і світ людської культури. Природознавство XIX століття пішло в цьому напрямку ще далі. Матеріалістичний монізм новітньої епохи з усією самовпевненістю догматичного самоствердження заявив свої права на вичерпне тлумачення усієї світової дійсності, в усьому розкішному квітуванні її барв, в усьому, як сказав поет, “движеньи, блеске жизни дольной”. Перед ним виникла непереборна спокуса – поширити свою владу на цілий космос і весь генезис космосу, зрозуміти всю незбагненну драму буття, як пасивне відображення в якійсь – над світом речей розпростертій – площині тих самих сліпих механістичних рухів матеріальних сил, на які він розкладав усі видимі фізичні явища.

Коли визріла ця гордовита воля до одностайного механістичного витлумачення буття, прийшов великий спокусник, який всю величезну напругу розумової енергії поклав на те, щоби довести, ніби все, що в людській культурі й історії дихає, живе, бореться, прагне й розвивається, – позбавлене істинного буття, існує не саме по собі, не від повноти властивої йому сили внутрішнього розвитку, але, навпаки, отримує цю силу іззовні, від матеріальних – економічних – відносин і процесів, які одні лише володіють істинним буттям і дійсністю. Карл Маркс був цим спокусником, і, воістину, шкода, заповідяна його вченням, була незмірна. Під тьмяним склом теорії економічного матеріалізму жива, тремтлива плоть культурного процесу почала перетворюватися на мертвотний, скутий залізними ланцюгами механістичного визначення феномен. Духовна культура, духовна творчість, “свідомість” стали не довічним, не головним, а чимось вторинним, похідним, реальністю другого порядку, покірним відбитком на восковій табличці, квітами, які зростають над темною цілиною, де в п’їтмі та глибині – відбуваються визначені механістичні синтези й розпади хімічної взаємодії.

Механістична по суті й догматична за методом, теорія економічного матеріалізму, полонивши уми головним чином соціал-демократичної інтелігенції та напівінтелігенції, оселившись на руїнах інших ідеологій, набула невдовзі рис свосрідної релігійної догми чи секти, застигла у вогняному колі нетерпимості й фанатичної впевненості у цілковитій своїй непогрішимості.

Це скорботне вчення про культурний процес, від якого віс сумовитою спекою східного фаталізму, що зазнав своєрідного сполучення з раціоналізмом сучасного природознавства, викликало різку відсіч з боку всіх тих умів, для яких сутність культурної еволюції полягала саме у творчості, тобто непередбачуваному, неосяжному сплетінні даного, визначеного, заповіданого попереднім розвитком, – з новим, несподівано знайденим у творчому злеті й тому неповторним, свосрідним, індивідуальним. Прагнення відстояти самобутність і автономну цінність духовного начала, котре творчим втручанням своїм, творчою активністю організує, пластично перетворює стихію культурного досвіду, боротьба за індивідуальність, за творчість стали повсюдними в Європі упродовж останніх десятиліть.

Бергсон, Ріккерт, Ласк та багато інших започаткували великий визвольний рух, сенс якого полягав у створенні нового поняття культурного досвіду, а також індивідуальної й соціальної активності, поняття, заснованого на вдумливішому аналізі феноменів культурної творчості.

І ось, водночас, коли хвилі великого філософського руху докотилися до скромних сходинок російської культури й вступили у живу взаємодію із глибоко спорідненими по суті течіями, які йшли із глибин самобутніх традицій російської релігійно-філософської думки, у цей час історія неблаганним порухом своїм явила певний простір для діяльності тих, хто вперто й далі проголошував доктрину економічного матеріалізму з усіма наслідками, які випливали з неї щодо духовної творчості.

Захопивши у свої руки державну владу, більшовизм заходився докладати величезних зусиль до того, аби в межах комуністичного режиму духовна культура не тільки не була нижчою за “буржуазну”, але, навпаки, щоби далеко залишила її за собою, як за широтою побутування, так і за внутрішньою суттю. Були відпущені шалені, запаморочливі суми, була розвинута надзвичайно галаслива і вперта культурно-просвітницька агітація, були “мобілізовані” чи, принаймні, були намічені до державної експлуатації найкращі духовні сили країни (за винятком, звісно, “неблагонадійних”, якими відали скоріше “надзвичайки”, аніж “пролеткульту” та “колегії мистецтв”). Більшовицька влада виявила стільки своєрідної завзятості у справі насадження своєї духовної культури, що ми вже давно в праві підбити підсумки.

Основний сенс незвичайного експерименту, проведеного комуністичними естетиками та kulturträger'ами, не виходить за задушливі рамки механістичної доктрини економічного матеріалізму. Було б наївним вважати, що бурхлива, на перший погляд, діяльність “комісарів науки й мистецтва” несла в собі запоруку звільнення від догматично зневажливого ставлення до духовної творчості, яким наскрізь пройнята теорія Маркса.

Оскільки висхідною точкою комунізму була “незаймано-недоторканна”, ні в чому суттєвому не змінена механістична теорія економічного матеріалізму, то й саме створення нових – “пролетарських” – цінностей було задумане, не як організація здорових та вільних умов для творчості, не як розкриття творчих, актуальних сил, що були приховані в охоплених віковою дрімотою неучтва масах народних, не як любовне причащення великого темного народу до великої світлої культури, створеної його геніями, але як, хоч і шалене, сповнене пекучої ненависті і вузької класової нетерпимості, однак, в сутності своїй недуховне, нетворче, пасивне, механістичне відображення тих економічних і класових відносин і протиріч, котрі в згубній загостреності розгорнулись у надрах народного життя в роки революції.



У катехізисі комуністичних “оглашених” перший і головний член символу віри сповіщає зовсім не про те, що настає й буде велика творчість, велике народження і саморозкриття духу, а про те, що настав час, коли повинні, за фатальним зчепленням матеріальних сил буття, змінитись економічні та класові відносини, а тому, неминуче, сама собою, механічно повинна якось змінитися й культура: як гриби на просякнутому вологою ґрунті, зростають нові – “пролетарська” – наука – “пролетарське” – мистецтво тощо. Тому все напруження своєї руйнівної роботи та всю тяжку неміч позитивної – більшовизм спрямував, хоч як це дивно, не на саму науку і не на саме мистецтво, але на дещо інше. Комунізм, сподіваючись, що створювані ним нові економічні відносини точно збігаються з фатальними приреченнями історичного процесу, не йшов далі монотонної пропаганди класових ідей, котрі повинні були “надбудовою” здійснитися над новою економічною базою, над новою економічною структурою державного тіла. “Дайте нам добру комуністичну економіку, добру класову боротьбу, тобто абсолютне розшарування суспільства на два стани, які нещадно пожирають один одного, і, сама собою, незалежно від волі нашої, зросте “духовна” культура, у слухняному дзеркалі якої непогрішимо точно відобразяться “духовні” (тобто “класові”, а зрештою – ті ж економічні – матеріальні) цінності пролетаріату”.

Так склалася ця безмежна у свосму фаталістичному оптимізмі віра – не в чудо (бо чуда немає в тому, що невідворотно йде з лона матеріальної данності буття), не у творчість (бо творчості немає в тому, що механічно породжується іззовні), але в “розумне”, те, що відповідає реальним умовам економічної дійсності “улаштування” культурної творчості.

Тільки враховуючи цей момент, можемо зрозуміти той справді олімпійський спокій, з яким керманічі комуністичної духовної культури дивилися на жакливу, ще на Русі небачену, бездарність усіх цих незлічених “пролетпоетів”, “пролетхудожників” і “пролетмузикантів”, які жадливою сараною нищили сірі сторінки радянського паперу, а також радянські кредитні білети.

Та й справді, що було їм до того, вся ця горезвісна “пролеткультура” у кращому випадку не підіймалася вище вбогого, дитячого наслідування великих зразків культури “буржуазної”: адже для них уся суть справи була не в творчості, як такої, але в тій організації – економічній і класовій, – яка сама лише повинна була механічно породити все невимовне багатство сподіваної “пролетарської” культури.

Але тут перед нами раптом розкривається одне з найразючіших протиріч переможеного радянського режиму<sup>1</sup>. Річ у тім, що із суворого смислу матеріалістичної теорії Маркса, логічно випливала пасивна, фаталістично покірна й терпляча практика соціальної, політичної та культурної творчості. Адже, згідно з ученням Маркса, навіть так звані класова психологія та класова ідеологія мали бути функцією економічних зв'язків, тобто позбавленими самостійного буття і недосяжними для вольових зусиль людської активності. У затишку глухої боротьби за хліб насущний самі собою мають визріти у світі невідворотні грізні сили, які одного чудового дня принесуть повсюдний тріумф нового економічного (комуністичного) ладу й нову пролетарську ідеологію. Так провіщає сповідання віри. Але ж не такою була сумної пам'яті практика комунізму. В ній не було й сліду фаталістичної резиньяції перед великими економічними силами, які, згідно з ученням Маркса, тримають у своїх невмолимих руках долі світу. Навпаки, вся робота комуністів була проінята скаженим нетерпінням, божевільним, гарячковим сподіванням того, що із самого смислу їхньої віри повинно було прийти само по собі, "грою зовнішніх, сторонніх сил", незалежно від напруження людської волі, любові й ненависті – цієї сліпої іграшки могутніх економічних сил, які правлять світом. Розпаленим нетерпінням більшовицької психіки пояснюється весь пережитий нами, далекий від будь-якого узгодження з реальними умовами, політичний і соціальний максималізм; ним же пояснюється і максималізм у сподіваннях незнаної нової пролетарської культури.

Але через те, що сподівання не виправдались, і на ланах, залитих кров'ю розлітованої класової боротьби, не зросло ніяких квітів, окрім кривавих квітів "Червоного Євангелія", то мимоволі більшовикам довелося створювати штучні теплиці, де під опікою державної комуністичної ідеології повинно було штучно прорости те, що не мало змоги утворитися природним шляхом органічного розвитку.

Так, через усвідомлення власної духовної немочі, виникла неосяжна й неймовірна система державного протекціонізму над творчістю, система декретизації, штучного запліднення духовної культури. Поступово ідея механістичного визначення культурного процесу почала витискатися зворотною ідеєю повної влади людського (більшовицького, зрозуміло!) розуму над усім безмежним морем духовної творчості.

Із часів раціоналістичних вихователів людства епохи Просвітництва світ ще не бачив такого фанатичного напруження віри у всемогутність людської розумної свідомості!

І цей запізнілий рецидив раціоналізму якимось незбагненим чином повинен був співіснувати з центральною моністичною ідеєю

марксизму – з ідеєю механістичного “нашарування” цінностей, яке визначається зовсім не людським розумом, але іманентною логікою буттєвого матеріального процесу!

Ніколи ще симбіоз Гегеля і Маркса не давав таких миршавих, жахливо анемічних, позбавлених творчого насіння плодів. На все мистецтво, науку впала важка рука бузувірства, що розсипала сухий дощ із мільйонів декретів, інструкцій та листівок. У мертвій тиші, яка запанувала над колись повнозвучним світом російської духовної культури, лунало тихе шелестіння паперу та скрипіння казенних пер.

І як несподівано й надзвичайно яскраво сяйнули в цій задушливій темряві ліричні одкровлення Олександра Блока, Клюєва та Єсеніна! Живе спростування “державного комуністичного раціоналізму”, тісними узами пов’язане з усім багатовіковим минулим російської поетичної культури, чудові творіння цих поетів були, проте, негайно експропрійовані більшовицькою державою й використані для жахливої ідеї державно-комуністичного продукування культури. А по всіх усядах покvapливі Іванови-Розумники написали “філософські” статті, з яких російське суспільство мало дізнатися, що синиця вже запалила море і що настала й упевнено вселилася у світ нова – “пролетарська” культура.

Але в міру того, як хмара “декретів про творчість” дедалі темнішала над руїнами російської культури, а назустріч їй знизу вище й вище здіймалася гора списаного “пролетпоетами” паперу, ставало зрозумілим, що вся ця велетенська машина одержавлення духовної культури приречена в самому її корінні на невдачу, що вона перебуває в найрізкішому протиріччі з тим поняттям про творчість і про культуру, до якого дедалі ближче й ближче підступає допитлива філософська думка сучасності.

Із цієї точки зору ми і проголошуємо свій нещадний суд над усіма тими явищами, котрі так буйно звершувалися на наших очах у фатальну годину великого полонення російської культури.

Зацікавлення творчістю як такою, вільне від забобонів раціоналістичного й механістичного світогляду дослідження, що йде від поверхні розкішного й таємничого феномену культури до внутрішнього, прихованого його змісту, ідея органічної структурності всієї духовної творчості – ось першооснова обраного нами шляху.

І перше, невідкладне завдання – розкріпачення всієї духовної культури із згубного, смертного полонення, в яке її вкинуло божевілля сучасного комуністичного раціоналізму й механістичного марксистського ідолослужіння.

Київ, серпень 1919 р.

*Публікація М. А. Рибаківа*

# ОСОБИСТІТЬ

Вілен ГОРСЬКИЙ

## ФІЛОСОФІЯ ЯК СМИСЛОТВОРЧІСТЬ ЖИТТЯ (До ювілею Сергія Кримського)

Серед подій у житті філософської громадськості Києва, що відбулися впродовж 2000 року, безумовно однією з помітних було відзначення 70-річного ювілею Сергія Кримського – особистості добре знаної і шанованої у середовищі інтелектуалів не лише України, але й далеко за її межами. Святування відбувалося згідно з усталеною традицією. Не було жодного вільного місця у великій залі Інституту філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України, в стінах якого розпочинався в 1953 році творчий шлях Сергія Кримського, вірність якому зберігає він і понині. Ювіляра ледь видно було з-за гори привітальних адрес та квітів, що їх дарували йому. Промовці говорили різне. Але всіх, хто виступав, єдиною визначенням неординарності героя зібрання, “ненормальності” в тому високому сенсі, що характеризує справді творчу особистість, яка не вміщується в будь-які усталені норми, яка діє на межі можливого, виразно прагнучи до подолання встановлених кордонів.

Таким, як згадували його колишні однокурсники, він був у роки навчання на філософському факультеті Київського університету ім. Т.Г. Шевченка, заживши серед студентів славу як той, що до вступу на факультет прочитав “усього Гегеля”. Погодьтеся, що таких не багато й серед покоління нинішніх студентів. Але йшлося про роки, коли взагалі заведено було вчити діалектику “не за Гегелем”, обмежуючись, здебільшого, розділом “Про діалектичний та історичний матеріалізм” в короткому курсі “Історії ВКП(б)”, а для найзавзятіших – “Філософськими зошитами” В.І.Леніна, де цитати з Гегеля та окремих інших класиків світової філософії супроводжували глибокодумні ремарки на зразок “сволочь идеалистическая”.

Таким “поза межовим” лишався Сергій Кримський і в стінах Інституту філософії, де, не обмежуючись плідною діяльністю в колі репрезентантів школи П.В. Копніна, зосереджених на розробці проблем логіки та методології науки, він активно займався

дослідженням питань і філософії культури, й історії філософії, соціальної філософії тощо.

Не зрадив собі Сергій Кримський і під час ювілею. Якщо, зазвичай, цей день позначений врученням дарунків, які шанувальники підносять ювілярові, то цього разу найвагомим був дар, що його приготував нам сам ювіляр. Йдеться про видану завдяки сприянню видавництва “Курс” монографію Сергія Кримського “Философия как путь человечности и надежды”. Книга певним чином підсумовує пройдений шлях у філософії і в цьому сенсі вона носить виразно особистісний характер, демонструючи органічну належність її автора до тієї традиції в європейській філософії, що так яскраво була репрезентована у вітчизняній культурі.

Із часів Київської Русі – доби, яку Сергій Кримський добре знає й до якої часто звертається у своїх публікаціях, усталилось розуміння філософа як “любомудра”, що не лише виявляє здатність до осягнення істини, а й, передусім, будує власне життя відповідно до цієї істини. Філософія в цьому сенсі й виступає як глибоко інтимний шлях осягнення цінності й смислу життя відповідно до власного єства. Саме такий підхід до розуміння філософії й стверджується в монографії Сергія Кримського.

Шлях від пріоритетної спрямованості філософського дискурсу на проблеми методу пізнання, яким визначено було ранній етап творчості Сергія Кримського, до обґрунтування погляду на філософію як на “осягнення шляху людини в душі, долі і надії”, який стверджує щойно видана праця, – це не лише підсумок індивідуальної творчої еволюції автора. Суттєвим чином він відтворює ті кардинальні зміни, що характеризують глобальний процес розвитку філософії. На межі тисячоліть особливо відчутною стає вичерпаність можливостей методологоцентризму і нагальна потреба переорієнтації предмета філософії на “сенсожиттєве усвідомлення сутнього”.

Власне обґрунтуванню такого нестандартного розуміння філософії як “смыслотворчості життя” й присвячено книгу.

Перший розділ її “Гнозис людського шляху” обґрунтовує необхідність розширення погляду на пізнання, що в класичній новоєвропейській традиції обмежувався аналізом сциентистського аспекту, підходом екзистенційним. У цьому сенсі пізнавальна діяльність розуміється не лише як шлях до відкриття об’єктивної істини, незалежної від людини і людства, а як подія самоідентифікації людини, не лише як акт відкриття істини, а, переживання усвідомлення її.

З огляду на таке розуміння, Сергій Кримський обґрунтовує необхідність суттєвого перелаштування предметного поля філософії,

в центрі уваги якої виявляється не обговорення проблем первинності чи вторинності матерії і духу, а "ціннісно-смисловий Універсум".

Такий підхід дозволяє авторові актуалізувати велике коло кардинальних філософських проблем, що донині перебували на периферії дослідницького інтересу. Ці проблеми передусім пов'язані з розумінням особистості як уособлення світового процесу, проблемою долі, духовності, аналізом таких феноменів духовно-практичного освоєння світу як семіозис, міф, етос, мистецтво, мудрість. Окремо розглядається філософсько-світоглядний статус розуміння, принципів класичної раціональності, специфічних процедур інтерпретації. Розуміння філософії як смислотворчості життя, зміна у цьому зв'язку підходу до пізнавального процесу, що здійснюється не абстрактним суб'єктом, який протистоїть об'єкту, а реальним представником світу, що досягається, зумовлює особливу вагу в пізнавальному процесі врахування особливостей культури як сфери опредмечування сутнісних сил людини.

Тому-то другий розділ книги спеціально присвячено аналізу комплексу проблем, пов'язаних із визначенням культурних горизонтів пізнання. Відкривається розділ всебічним розглядом поняття культури як світу людини. У подальшому окремо аналізуються архетипи, що утворюють глибинний ґрунт, який визначає напрямки і особливості перебігу пізнавального процесу й результатів пізнавальної діяльності. Враховуючи вже обґрунтоване розуміння обмеженості класичної новоєвропейської гносеології як лише одного з можливих варіантів теорії пізнання, що спирається на певну модель культурно-історичної системи пізнання, автор розглядає багатоманіття такого типу моделей і образів пізнання, кожна з яких відіграла провідну роль на певному історичному етапі.

Погляд на характер пізнання в контексті культури дав можливість предметом самостійного аналізу в книзі зробити розуміння пізнавальної діяльності як драми ідей і доль – теми вкрай важливої і такої, що в межах теорії пізнання або взагалі ігнорувалась чи, в кращому випадку, перебувала на далекій периферії її дослідницького інтересу. Теж саме можна сказати й про розгляд іконічного способу пізнання, яким завершується другий розділ. Автор тут не обмежується аналізом ікони як специфічного явища європейської духовності, а суттєво розширює його, розглядаючи як умову сходження в процесі пізнавальної діяльності до Абсолюту. Такий підхід дозволяє подолати традиційне для новоєвропейської філософії розуміння пізнання як засобу одержання практично значущих результатів. Усупереч

абсолютизації прагматичної функції пізнання Сергій Кримський обґрунтовує підхід, що спирається на розуміння “шляху подолання конечності людського існування, намагнічування його вічністю, величчю справжніх звершень Духу, безумовністю результатів утвердження Істини, Добра, Краси, тобто духовної функції пізнання”. (с. 251-252).

Тим-то логічним стає гасло третього розділу, що завершує книгу, – “Біля порогу вічності”. Тут, з огляду на вихідні засади, на яких ґрунтується підхід до філософії як усвідомлення світожиттєвих підстав сутнісного, обґрунтовується неординарний підхід до історії як не лише того, що минає, а й того, що із плином часу виявляє присутність вічного, що не підвладне руйнуванню.

“Сучасний досвід, – резюмує Сергій Кримський, – переконує в тому, що головні цінності історії складає не те, що змінюється в горнилі соціально-економічного руху, а інваріанти історичної діяльності, те, що зберігається, хоча й може збагачуватися в цьому процесі. Тому питання зараз ставиться не про те, як змінити людину, а відносно того, як, згідно з формулюванням А. Печчеї, жити, не гублячи самого себе, як жити, не гублячи природу, жити, щоб зберегти минуле (традиції і культуру), як жити, щоб не вступати в конфлікт з іншими спільнотами людей?” (280 с.).

Відповіді на ці вкрай актуальні питання повинен шукати кожний, а добрим порадиником йому стане книга “Філософія як шлях до людяності і надії”.

Ігор МОЙСЕЇВ

## ШЛЯХ ЛЮДЯНОСТІ І НАДІЇ СЕРГІЯ КРИМСЬКОГО

(С.Крымский. Философия как путь человечности и надежды. — К.: Курс, 2000.— 308 с.)

«Шлях людяності і надії»... Така назва добре пасувала би євангелічній проповіді. «До чого тут слово «філософія»? – запитають ті, хто пам'ятає нудоту від науки про буття і свідомість. А прочитавши книгу із захватом, додадуть: «Та це ж музика!» – і будуть праві: логіка послідовності розділів симфонічно варіює певну наскрізну тему, що у фіналі вибухає грандіозною кодою — зіткненням абсурду і надії.

Текстура оповіді зберігає джазову імпровізаційність колишніх лекційних викладів: чітке окреслення проблеми і вільні варіації ефектних прикладів із факірною вправністю підхоплювані з будь-якої доби світової культури. (На ті лекції для аспірантів НАНУ, пам'ятаю, приходили і кандидати, і доктори, гості з інших міст...)

Стихія віртуозного розмірковування надає розділам есеїстичного стилю та етюдної композиції. Тут дається взнаки тренувальна школа від марксистського теоретизування, коли з ортодоксально дозволених термінів доводилося вимайструвати неомарксистські і аж ніяк не марксистські смисли і конструкції. Завдяки тій сутузі — тепер необмежена повинь слів-концептів слухняно завузлюється у стрункі, емнісні й граціозні формулювання.

Вражає інформативна насиченість. Кожне речення вщерть наляте масштабною думкою і лягає завершеною цілісністю в монументальну будову. Крок між реченнями сягнистий і пружний: читач має мобілізувати всі свої ресурси, щоб устигнути за розвитком інтелектуального сюжету. Автор, котрому нещодавно виповнилося 70, поспішає висловити те, що давно визріло і вимагає вияву. Геть осторонь бризкають несуттєвості, «розжовування», з яких ретельний дисертант надбав би тлустий том. Автор сповнений відповідальності і покликання виголосити найістотніше, головне, вирішальне — його хода нагадує кроки велетня.

Уже назви 16 підрозділів справляють враження могутнього маршу: 1. Ціннісно-смысловий Універсум; 2. Особистість як уособлення світового процесу; 3. Метафізика долі; 12. Пізнання як драма ідей і доль; 13. «Принцип ікони» й умови сходження до абсолюту;



15. Фіналізм історії і далечінь метаісторії; 16. По той бік страшного суду.

Будьте певні: ці та інші не без пафосу маніфестовані тези присутньо розгорнуті в панораму планетарного буття, напруженого драматичними пориваннями.

Тут рецензентові належало би викласти зміст книги. Але це неможливо. По-перше, через велетенський обсяг ідей, по-друге, через отой симфонізм, який неминуче зблякне у рефераті. Автор високо підіймає статус «монадного буття» індивідуалізації Універсуму і сам постає окремістю, яка неповторно поєднує поклади ресурсів всесвіту. Емпатувати у філософію Кримського — радісно, переповідати її невдячна річ. Світ автора не герметичний, відкритий читачеві, але настільки згармонізований, що висуває вимогу «все або нічого». Іншій «монаді», з іншими засобами артикуляції доводиться інтерпретувати, насамперед шукати ключ, джерело філософської гармонії.

На мій погляд, назва розділу «На порозі Вічності» стосується людства, але не автора, котрий перебуває «по той бік Вічності». Міцно присутній У матеріалі, дослідник переважно займає панівну позицію НАД матеріалом. Трансцендована точка зору іззовні дає змогу осягати будь-які смислові масиви і компонувати концептуалізовані цілісності. По-суті, це пізнавально-епістемічна позиція античного деміурга-майстра, але «помножена» употужнено радикальною позамежністю християнського абсолюту. Звідси дві властивості письма Кримського: а) класицистична (чи вікторіанська?) дисципліна думки, стрункість викладу і б) темперамент старозавітного *оламу*, динаміка інтелектуальних «чудес і катастроф» на шляху, який відчувається уже здійснюваною «метою». Така сполука у складі методологічної пресупозиції і зумовлює авторові згаданий прискорений, широкий крок і ваговитість кожного «сліду».

Втім, подібний стиль — не новина для європейського мислення (скажімо, Гегеля). Евристика настанови Кримського дивовижно постає у сучасному контексті кризової ситуації зламу тисячоліть. Наш час постмодернізму слушно порівнюють із добою бароко: знову розверзлася безодня — космічна, екологічна, гуманітарна, що загрожує людству загибеллю. На відміну від XVII—XVIII ст., нинішня криза глобальна щодо біосфери і тотальна щодо світогляду (див. яскраві факти у розділах 14, 15). Якщо взяти максимальний масштаб, пізнання «вдарилося» об стіну конечності всесвіту, зупинилося перед абсолютними межами початку і кінця космогенезу (і в часі, і в

просторі), дном сушого, мурованим «теорією вакууму», матрицею генофонду, вже розшифрованого, а головне — перед обмеженістю людини, яка за два тисячоліття не змогла подолати в собі звіра, а натомість програс власним витворам: машинам — у силі, комп'ютерам — у мисленні, владі — у передбачливості і т.д., що зумовлює нову антропологічну ситуацію — *впійманості* (слова «тупик», «безвихідь» залишимо осторонь). Чому постмодернізм такий іронічний і ремінісцентний? Бо нових «духовних островів» немає, фонд культурних парадигм завершено і, отже, залишається комбінувати рецитації минулих досягнень, зрозуміло, в іронічному дусі. Якщо на пояснення стану справ удатися до моделі *термоса*, то колишній прогресистський екстенсивний рух, штурм твердинь природи і духу «вдарився» об абсолютну твердиню і, віддзеркалившись від неї, рушив навпаки, у зворотному напрямі. Людство дедалі більшою мірою пізнаватиме уже знане, перетворюватиме уже створене, харчуватиметься власним тілом (згадаймо канібалізм як архетип самосвідомості).

І тут «сократичний діалог» Кримського, здатний вивищитися до Третього (істини), дає дуже знаменні результати. За крок до «Порогу Вічності» і «зламу тисячоліть» (це розділи) він розглядає зворотню перспективу ікони як заломлення: «об'єкт стає призмою для «погляду абсолюту» (с. 251). «Принцип ікони» стає моделлю ситуації в сучасній науці, коли «зростає роль рефлексії, тобто самооберненості знань і пізнання на самих себе і відповідного вторгнення «пси-груп»... з духопідійомністю абсолюту» (с. 255). Цю точку (межу) заломлення зворотної когнітивної перспективи автор нарікає грецьким словом «еквінокс» (с. 256). У ньому надходить усвідомлення «третьої правди» (с. 257). Поряд та сама схема (архетип) самооберненості трактує елементарні частки як замкнуті просторово-часові кільця (с. 256), а також диво НЕ-знаходження позаземних цивілізацій (їх, за Е.Фермі, має бути  $10^{43}$ ) через їхню інтроверсію поза еквіноксом і, отже, для нас приховане існування (с. 253).

Автор скористався моделлю величної ікони, а не профанічного термоса, мабуть, тому, що для нього важливе не відбиття, що капсулює, а межовий контакт із Безмежним, відкриття абсолютного і його входження в наше життя. Сучасний перелом вимагає «облишити пошуки відповідей на світові питання тільки на шляхах інструменталізації буття, технічних авантюр і вівісекції природи. Час шукати ці відповіді в нас самих, у нашому русі до вічності, гармонії, цінностей, гідних любові» (с. 259). Подібні євангелічні маніфестації надихають

пафос останніх розділів, де Надія на краю прірви героїчно змагається з абсурдом зловісної атомної доби.

Автор-трансценденталіст зробив усе можливе, щоб залучити сили Безміру до просвітлення нашої «грішної плоті». Присяднулося і до осяйної перспективи, і до ретроспективного *прарозуму* у надрах часово-просторового континууму прарозуму, який приховано спрямовує еволюцію, і до концепції людської долі як довколамонадного «згушення» цього прарозуму в логіку життєвого шляху. Звідси, до речі, оптимізм філософії Кримського, причому обґрунтований, теоретичний оптимізм.

Автор конкретизує Гегелеву єдність мислення і буття на багатьох фактах науки і культури. Якщо природа розумна, то тоді еволюція логічна, вдосконалення послідовне і людина має шлях. Якщо шлях безконечний, то він втрачає сенс; якщо шлях кінцевий, то він теж втрачає сенс. А якщо шлях завертає (скажімо, у зворотному напрямку), то хіба він не втрачає логіку? Звідси – сучасна критика логоцентризму. Кримський щасливо уникає цих пасток есенціалізму. Він не є бранцем жодної парадигми, але комбінує їх. Він не є бранцем навіть власного розуму, а доповнює його етичним велінням людяності й надії. Тому онтологічна спрямованість продовжується в оптимізмі духу.

Але я, мабуть, більшою мірою іманентист або скептик, і шлях мені завжди (за Проппом) малювався з дугою повернення, а «доля» уявлялася «частиною». Отож маю нахабство інтерпретувати людиновимірні висліди Сергія Борисовича як формування третього рівня рефлексії: я усвідомлюю, що я усвідомлюю, що я усвідомлюю (об'єкт). Перші два рівні загальновідомі. Третій полягає в тому, що людина відсьогодні вимушена вписувати себе у форс-мажорні обставини, робити себе доречною у змінливих ситуаціях і загалом у еко-будинкові біосфери. Перш ніж самоусвідомитися як діячеві певного терену практики, потрібно іззовні оцінити себе, пристосувати до вимог саме цього, щоразу специфічного терену. Це зневаження гордовитості тепер називають толерантністю. Колишні фаустіанські амбіції мають бути закорочені відповідно до габаритів тієї ніші, в яку впіймано людину, а також обернені навпаки, на себе — у третій рівень саморефлексії. Пречудово, якщо ця залізна необхідність буде прикрашена ціннісно-смысловим випромінюванням вільної «музики сфер». «Честь безумцю, котрий навіє...» і т.д. Хоча нішу (долю) можна обрати і переобрати, але, запитував С.Є.Лець, пробивши лобом стіну, що ви робитимете в сусідній камері?

Відповідно новий тип людини ХХІ ст. — *особовець* (на відміну від особистості) мусить *керуватися* імперативами «долі», що з'ясував Кримський. І почуватися «агентом з особливих доручень», «месією покликання», в якого вмонтовано стимулятор відповідальності. Екзистенціальний трагізм поступиться толерантному ставленню до смерті, взагалі температура емоцій буде близькою до 36°. Рационалізований етос через систему опосередкувань домінуватиме над звуженою сферою безпосереднього і неповторного. Творчість набуде неопічного гатунку — нон-фінітного, серійного і частинного (інтегрованого у надособисті комплекси). Віртуальна реальність (теж проаналізована Кримським) набуде справжньої функції: перш ніж робити вибір із певних можливостей, потрібно уможливити ці можливості, викликати їх на «дисплей» актуальності — з позабуття у квазіреальне. Одне слово, людина привласнює від божественних прерогатив ще один «кусень» буттєвості, обертаючи його на свідому підконтрольність власної самості; цінностей стає менше, а регулятивів більше; польова напруга «упаковується» в додаткові структури.

Можливо, подібна антропологічна перебудова є відповіддю на тотальну кризу, яку Кримський малює з мікеланджелівським титанізмом фрески страшного суду. І ще одне. Планетарний суб'єкт стає підлеглим глобальному штучному інтелектові комп'ютерних мереж, тобто ноосфера теж одержує додатковий рівень рефлексії.

У книзі Кримського невідпадково акумульовано безліч глибоких ідей. Передчуваючи есхатологічний рубіж, автор прагнув зібрати всю потугу світової думки на титанічний герць із безоднею. Автор приєднався до тих небагатьох, хто бере на себе відповідальність за спасіння людства. Ця етична настанова гідна найвищої пошани. Філософ уподовжив шлях людяності і надії, заповіданий засновниками цього всесвітньо-історичного шляху.

Дякуючи видавництву «Курс», зауважу, що коректура погана. Потрібний тематичний покажчик, особливо для студентів, котрі безумовно можуть вивчати курс філософії та культурології за цим підручником. Треба перевидати українською та англійською мовами. У міжнародному дискурсі про долю цивілізації книга приречена на резонанс і схвалення.

Костянтин СІГОВ

## СОФІЯ ЯК ЕТОС: ГЕРМЕНЕВТИКА С.Б. КРИМСЬКОГО

«Не випадково Коперник у своєму трактаті “Про обертання небесних сфер” одним із аргументів на користь геліоцентризму висуває міркування про те, що сонцю як джерелу світла належить займати центральне місце.»<sup>1</sup>

*Сергій Кримський*

«Оранта, яка цілу вічність не опускає своїх здійснених рук, є воістину Заступницею для своїх людей, котра самовіддано приймає на себе ратний труд їхнього захисту, як Мойсей приймав на себе тягар свого народу.»<sup>2</sup>

*Сергій Аверинцев*

Філософія Сергія Борисовича Кримського не випадково має справжній успіх серед студентів Києво-Могилянської академії та інших університетів (лекції, як правило, закінчуються оплесками). Студенти реагують не на інтелектуальну “зірку”, а на щедre сонячне начало київського мудреця – живе свідчення на користь геліоцентризму Коперника. Свідчення досить рідкісне як на наші темні часи (останні оптимісти двадцятого століття говорили про “нове середньовіччя”). Історичний контекст цієї філософії – глибинна криза цивілізації, що зробила нашу планету заложницею атомних станцій і “вийшла в космос”, але закрила людині вихід із “печери” (Див.: Платон. Держава. – Кн. 7).

«Тут з’являється, – констатус С.Б. Кримський, – трагедія техніко-інструментального використання розуму згідно з догмами класичного раціоналізму, орієнтованого на те, щоб «думати, не страждаючи»<sup>3</sup>. Канва страждання змінює тканину думки, робить її нерівною, негладкою, вузлуватою. Не риторика, не навички професійного логіка характеризують пізніші праці С.Б. Кримського; його діагноз епохи зближується із баченням Льва Шестова: “Платону навряд чи знадобилося б змінити бодай слово у своїй притчі про печеру. Його

туга, його тривога, його передчуття не віднайшли б собі відповіді у нашому знанні. Світ “у світлі” наших “позитивних” наук залишився б для нього, як і був, темним і страшним підземеллям, а ми – в’язнями із закутими руками й ногами”<sup>4</sup>.

Критика “класичної раціональності” й пошуки “некласичної” раціональності були, як відомо, ключовою темою М.К. Мамардашвілі, Е.Ю. Соловйова та інших представників покоління, що відходило у 60–80 роки від Маркса і Гегеля до Канта й Декарта.

С.Б. Кримський якісно розширює горизонти цих пошуків. Він стверджує: “Сам зміст терміна “просвітництво” суголосний змістові “просвітлення”. Неоплатонізм і Ареопагітики розробляють ідею просвітлення тілесності духовним світлом, висувають принцип осяяння як основної пізнавальної здібності”<sup>5</sup>.

Ареопагітики й Каппадокійська школа слугують джерелами поглибленого осмислення понять “світ” і “просвіта”, (не звуженого інструментально-технічною призмою XVIII–XX ст.)<sup>6</sup>.

Філософська ініціатива С.Б. Кримського знову пов’язує “київське коло” з тією “нерозривною філософією”, про яку нещодавно нагадував Х. Янарас<sup>7</sup>. На цьому шляху С.Б. Кримський актуалізує “архетипос” сонця правди, про який говорив Г. Сковорода: “Сонце есть архетипос, сиречь первоначальна и главна фигура”, “сонце есть храм и чертог вечного – око вселення”<sup>8</sup>.

Півстоліття філософський шлях С. Б. Кримського розгортається, згідно з його висловом, під сигнатурою Софії. Своїх учнів, слухачів, гостей Києва він невтомно приводить під склепіння Софії, щоб поділитися з ними не тільки вражаючими знаннями про знамениті мозаїки та фрески, але й правдивим любов’ю до софійного започаткування життя, що “втримує нас у бутті та світі над прірвою небуття”. Треба було бачити як Сергій Борисович нещодавно викладав Полю Рікеру свою герменевтику мозаїк, наслідуючи жест Оранти. Здійнявши руки, київський філософ свідчив філософу з Парижа про те молитовне зусилля, яке, згідно з уроком Мойсея, стримує натиск руйнівних сил. Фізика цього тривалого жесту передавала ліпше за прекладача метафізику опору тут і зараз сваволі хаосу, руїни, аномії... *Софія як етос*: етична відповідальність і зобов’язаність вкорінені в місцеперебуванні втіленої Премудрості.

Вищеописаний жест філософа вказує на суть його філософської антропології, а не на зовнішні її риси. Для екзистенційної думки 60–70 років минулого століття важливим моментом стало “прямосто-яння”. Воно виражало нетривіальну і в наш пригнічений час істину

про природне, пряме положення людського хребта: вертикаль як найпростіша геометрична форма гідності.

На перший погляд поняття “пряmostояння” обмежувалося визначенням положення хребта і замовчувало положення рук.

Тут доречно згадати етимологію грецького слова, визначального для вироблення поняття “іпостась”, *hypostasis*: опора, підставка.

Оранта, “непорушна стіна”, стала підтримуючим, “іпостасним” символом для покоління С.С. Аверинцева і С.Б. Кримського<sup>9</sup>.

“Імперія часів занепаду” домагалася не тільки того, щоб людина занепадала духом, аби в неї “опускалися руки”. Важливим фактором промивання мозку була редуція основних слів уживаного словника. Багатозначні змісти слова зводилися до найпростішого, “горизонтального”.

Типовим прикладом редуції слова — уживаного і в побутовій, і у філософській мові — є приклад “правди”. Перекидання її різноманітних “пряmostоячих” (вертикальних) значень на газетну площину й нижче — на похилу аналізує В.А. Малахов у цікавій статті “Зваба правдошуканства”<sup>10</sup>. Феноменологічний аналіз втрати “правдою” своїх змістів опублікований у збірці, яку відкриває робота М.В. Поповича “Жест як характеристика дискурсу”.

Парадигматичний “жест” С.Б. Кримського, його мовний акт (*sprech act*) для співтовариства київських любомудрів не випадково пов’язаний із високою покровительською філо-софії. Метадискурсивна опора, “іпостась” його словника тому й проявляється так яскраво у його лекціях, у “сократичній “маєвтиці” правдолюбства.

Дискусія про “софіологію” у ХХ столітті нещастями воєн, революцій, еміграції була відтиснута у занадто абстрагований план, відірвана від будь-якого контакту з практичною філософією. Філософська інтуїція Софії початково надихалася у багатьох аспектах, за свідченням Сергія Булгакова, спогляданням київських мозаїк, але вже константинопольську Св. Софію він побачив очима вигнанця-біженця. А далі паризька суперечка про софіологію значною мірою була поляризована далекими від філософії обставинами долі політемігрантів. Як нещодавно зазначив Антуан Аржаковський, конкретна відмінність життєво-перцитивного досвіду у таких петербурзців-жителів півночі як Вл. Лосський вплинула на “нерозуміння” софійної інтуїції жителів півдня.

На жаль, суперечка про правду у тому ж столітті і з тих же причин перейшла у протилежну, прагматико-політичну крайність і великих спекулятивних жнив не принесла.

На цьому фоні повернення на межі ХХІ століття до осмислення конкретних реалій історії іконографії, філології, теології, філософії в роботах С.С. Аверинцева, зібраних у томі “Софія-Логос. Словарь”, відкриває новий горизонт і широке поле для досліджень. Знаменна й зміна історико-філософської перспективи, на якій наполягає Аверинцев при обговоренні великої спадщини В. Соловйова: “Справді, варто було б нам менше говорити, *in bonam partem* чи *in malam partem*, про соловйовське бачення Премудрості Божої, і трохи більше — про його ж бачення Божої Правди, про його погляд із глибин містики на проблеми соціальної справедливості”<sup>11</sup>. Відтак наголосимо на тому, яке важливе місце в роздумах С.Б. Кримського з приводу “наскрізних, стрижневих цінностей людства” займає Правда.

Наголосимо й на етичній позиції філософа, що наполегливо пов’язує “пандемію зла” в поточній історії зі стиранням фундаментальної відмінності між правдою і кривою. І якщо правильним є тезис про те, що прихованою, імпліцитною темою всієї філософії С.Б. Кримського є думка “під сигнатурою Правди”, то висловимо й надію, що експліцитною розробкою цієї теми мислитель усіх нас незабаром порадусь.

Минула епоха, коли “сцієнтизм” протидіяв офіційній ідеології й красномовним індикатором цієї опозиції була лакуна, мовчання замість статті Правда у “Філософській енциклопедії”<sup>12</sup>.

Але тепер для гідного наповнення цієї лакуни потрібна не окрема словникова стаття, а велика філософська праця й оновлення наших словників та бібліотек. Перервати мовчання було половиною справи, справжній розмах справи відкриє виконання її другої половини. Для розуму — це шанс наблизитися до осмислення того, що практично не збагнути іншим шляхом досвіду ХХ століття “про воістину невичерпні потенції людського спротиву інфернальним силам жорстокості й смерті”<sup>13</sup>.

Невтомна робота у цьому неозорому полі тих, хто вийшов, як Сергій Борисович Кримський, попрацювати раніше за нас, надихає продовжувати намічену попередньо борозну.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Крымский С. Б. Философия как путь человечности и надежды. – К.: Курс, 2000. – С. 127.

<sup>2</sup> Аверинцев С.С.София-Логос. Словарь. – К.: Дух і Літера, 2000. – С. 238.

<sup>3</sup> Крымский С. Б. Философия как путь человечности и надежды. – К.: Курс,



<sup>4</sup> Там само. – С. 36.

<sup>5</sup> Там само. – С. 127.

<sup>6</sup> Пор. ст. "Метафізика света" у книзі С.С. Аверинцева "Софія-Логос. Словарь. – К.: Дух і Літера, 2000. – С. 133–134.

<sup>7</sup> Див. Х. Янарас. Нерозривна філософія. – К.: Основи, 2000. – С. 159–172, 288–289.

<sup>8</sup> Див.: С.Б. Кримський. Культурні архетипи Києва // Київські обрії: Історико-філософські нариси. К.: Стилос, 1997. – С. 9–10.

<sup>9</sup> Останніми роками С.Б. Кримський багато пише про "метаісторію", яка "переводить "горизонталь" стріли часу у вертикаль ціннісних звершень" — див.: Кримський С.Б. Философия как путь. С. 285.

<sup>10</sup> Малахов В.А. Зваба правдошуканства // Філософсько-антропологічні студії 2000: Європейський вектор та основні цінності української гуманістики. – К.: Стилос, 2000. – С. 175–181; пор.: там же. – Сігов К.Б. Легітимність і правда: До порівняльного аналізу двох концептів. – С. 115–122.

<sup>11</sup> Аверинцев С. Два слова об этой книге и ее авторе: [Предисловие]// Патрик де Лобье. Три града: Социальное учение христианства / Пер. с. фр. – СПб., 2000. – С. 6.

<sup>12</sup> Философская энциклопедия. – Т. 4 – М., 1967.

<sup>13</sup> Крымский С.Б. Философия как путь, там же.

# ТОПОС ЧОРНОБИЛЯ

Ф. ЛЕМАРШАНД

## ЗРУЙНОВАНИЙ ПРОСТІР

Водночас із радіоактивним забрудненням, треба було б вигадати нову культуру, що поєднувала б великі проміжки часу й найкоротші терміни забруднення всієї планети і її “найлокальніші” варіації. Ми можемо спитати себе, у найширшому розумінні, яким чином Чорнобильська катастрофа, що в багатьох взаємозв’язках постає як *структура епідемії*<sup>1</sup>, могла породити зміну нашого колишнього ставлення до простору, в плані обжитих і гарантованих кордонами територій? Вона (ця культура) невідома, і з’являється, як виклик, кинутий нашій сучасній культурі. Аналізуючи ситуацію, соціальний і культурний вплив, що ми вивчили у середовищі білоруського населення, яке живе на дуже забруднених, хоча і віддалених від станції, територіях, ми дійшли висновку, що у значної кількості людей система уявлень щодо простору й часу, за допомогою яких вони дотепер пізнавали світ, значно деформована. Таким чином, численні труднощі, що випливають з епідемічного характеру катастрофи, унеможливають створення об’єктивного бачення ситуації. У першу чергу, радіацію неможливо побачити, вона без запаху, і від неї немає порятунку (принаймні зараз) і, оскільки вона вислизає від нас у будь-якому розумінні, то може бути тільки *символізована* чи *позначена*, тобто представлена як невидима присутність. Із цього погляду, весь досвід життя в забрудненій зоні є *априорно* проблематичним остільки, оскільки у нас немає ні системи, ні уявлень, ні аналогії, ні досвіду для події, до якої не пристосовані ні наші очі, ні вуха, ні навіть наші словник<sup>2</sup>. Тільки занадто дороге й унікальне вимірювальне устаткування, складне в застосуванні й обмежене у функціях<sup>3</sup>, допомогло б виявити її присутність. Сучасні карти дають тільки загальні дані про величезні “зони” забруднення, обмежуючись декількома розпорядженнями й заборонаю вживати продукти, тоді, як радіонукліди насправді поширюються на території, утворюючи численні плями, подібно до “шкіри леопарда”, “гарячі точки” якої можуть охоплювати лише кілька квадратних метрів, розміщуючись

після стоку води в якому-небудь шкільному дворі, в садку тощо. Тому будь-який кордон, що охоплює *in situ*, а не карту, стає абсурдом, що не складає таємниці для жителів, як це зазначила Ярошинська. *Поле розділене струмком. З одного боку виплачують допомогу, а з другого ні. Однак тил не бачить різниці, він осідає обабіч.* Карта, як картографічний вимисел, поширюваний пресою, є, однак, єдиним засобом, за допомогою якого власті передають населенню скорочену до мінімуму інформацію. Вона вважається реальною, але тільки зрідка спричиняє правильну орієнтацію для радіаційного захисту. Так створюється “офіційна” фікція повернення до нормального життя, *за допомогою карти – передбачуваного – забруднення в 2016 році*<sup>4</sup>.

А ще гірше те, що кордон із забрудненою зоною найчастіше сприймається як межа *притулку*, всередині якого люди почуваються захищеними від *небезпеки*. Не тільки тому, що катастрофа *вже* сталася, але й тому, що і орієнтири, й цінності, які стосувалися речей, істот, природи, не повністю зруйнувалися, а, скоріше, перемішалися. Цей факт, що залишається, на нашу думку, незбагненим, добре проілюстрований у двоякому ставленні до проблеми дослідників та екологів, які супроводжували білоруського режисера Ю. Хашчеватського на зйомках документального фільму “Оазис”<sup>5</sup>. Фільм присвячено життю людини в зоні “повної” евакуації в радіусі тридцяти кілометрів від станції, де мандрівники почули, не без певної зняковілості, про дивне й парадоксальне “відчуття волі”. До того ж, на початку дев’яностих років,<sup>6</sup> у найзабрудненіших зонах цього краю, з яких (теоретично) були повністю відселені жителі, білоруський уряд започаткував створення національних природних парків, “заповідників дикої природи,” куди, під уважним наглядом Академії наук, знову були завезені зубри з Центральної Європи.

Чорнобильська катастрофа спричинила культурні зміни і в країнах Західної Європи, менш зачеплених радіацією, розмах яких ми, можливо, недооцінюємо. Ці зміни можна було б розглянути за допомогою двох прикладів. Згадаємо спочатку випадок із Францією, де через кілька днів після аварії, на подив сусідніх країн, політики, що “замінили” експертів, заходилися без найменшого сумніву переко-нувати населення в тому, що радіоактивна “хмара” повернула і в такий спосіб обійшла національну територію. Це припущення тлумачиться сьогодні так: “Влада стверджує, кордон зупинив хмару”, при цьому згадується історія та Лінія Мажино. Це можна було б інтерпретувати як колективне відкриття того, що існування дуже давніх політичних кордонів, котрі були причиною жажливих конфліктів у ХХ столітті в

Європі, більше не в змозі слугувати для національної території гарантією проти поширення епідемії. Коров'ячий сказ додав, як ми вже зазначали,<sup>7</sup> цього почуття вразливості. Потім варто було б спитати себе, а чому, власне, більш чи менш свідомо, ми охрестили "хмарою" радіоактивне газоподібне утворення, що складається, скоріш, зі смертельного диму, а не водяної пари. Справді, карта забруднення зумовлена, головним чином, метеорологічними факторами наступних після аварії днів: вітрами, які принесли "хмару," й дощем, що примусив забруднення осісти, але питання лишається відкритим. Окремі вчені, яких ми опитували в Білорусії, чітко уявляють розмах забруднення і "руйнування" кордонів, котрі спричинилися внаслідок вітру й дощу, – як, наприклад, лікар, який посилається на відомі фотографії, зроблені за допомогою супутника Spot. Тому з'являються заходи щодо районування, як засіб символічного заклинання зла та його "ув'язнення" в кордонах забруднення. Тоді як достатньо суттєво змінити рівень поверхневого виміру забруднення, щоби визначити точніше – збільшити чи зменшити райони поширення забрудненої зони. Отже, Чорнобильська катастрофа – це не банальна аварія, вона містить в собі ознаки справжньої катастрофи в тому сенсі, що в ній зруйновано сучасні суспільні уявлення щодо простору й часу. Здається, що ми постали перед виникненням *нового світу*. Відродження, як ціла *epocha*, була позначена приходом нового світу під знаком економічної й географічної експансії, відкриття нового світу, завдяки використанню карти і компаса. Світ, що виник із Чорнобилем, зачинає іншу епоху, епоху звуження населеного світу, епоху світу, що регресує, світу, сформованого технічним "прогресом", спочатку ядерним, а трохи згодом – і генетичним, та маніпуляціями живими істотами. Новий світ перебуває на стадії формування. Відбувається руйнація старих гарантій умов життя з посиленнями на рекомендації операційної науки, яку ми назвали технонаукою. Усупереч тому, що давно стверджувалося, Чорнобиль – це не аварія: за розмахом та наслідками слід говорити про справжню *катастрофу*.

Фізики Р. і Б. Бельбеок уже в 1993 році констатували, скільки концептуальних труднощів для населення і, можливо, ще більше – для політиків та учених викликала ліквідація наслідків катастрофи, труднощів, які були зумовлені цими *невідомими* досі уявленнями про простір, близьке й далеке, внутрішнє і зовнішнє. На їхню думку, принаймні три моменти спричинили випробування нашого світогляду новою реальністю, моменти, для визначення яких ми

пропонуємо знову використати метод синтезу. Зазначимо, що об'єкт, де виникають ці протиріччя, – це, насамперед, мова. Таким чином, вони відмітили, що використання слова “саркофаг” для позначення залізобетонної конструкції, яка мала утримувати залишки реактора тривалий час, не відповідає реальності. “Саркофаг” означав для стародавніх людей камінь, яким закривали тіло, аби воно повільно руйнувалося, буквально, “щоб він поїдав плоть,” тобто, щоб він спожив труп. Чорнобильський же “саркофаг” і далі розвалюється, а “труп” не руйнується. Це змушує Р. і Б. Бельбеок говорити про те, що *“в остаточному підсумку, це труп їсть саркофаг.”*<sup>8</sup> Із погляду антропології, ми могли б зробити висновок про моральне виснаження старої культури: логіка ув'язнення наштовхнула технічних працівників на думку про можливість позбутися дуже незручного трупа, створивши йому могилу, і знаючи, принаймні теоретично, тільки про “тривалість його існування.” Саме так міркуючи, українська влада закликала західні країни до спільного будівництва “сховища,” яке б могло утримувати “саркофаг” і реактор, “сховища,” вартість якого складає від 600 мільйонів до мільярда франків, за попередніми оцінками. Відтепер, зазначають Бельбеок, *“саме поза межами “сховища” люди сподіваються захистити себе.”*<sup>9</sup> До того ж, при новій уразливості, гра кордонів ставить нашу прадідівську культуру “ризиком,” *за допомогою мови, перед важким випробуванням.* Нарешті, через небезпеку забруднення Чорного моря,<sup>10</sup> з 1986 року були побудовані підземні дамби й огорожа, аби завадити водам, що надходять із зон, близьких до реактора, досягти річки *Прит'ять*, притоки *Дніпра*. Таким чином, було споруджено близько ста фільтруючих гребель, які, проте, показали свою ненадійність у період паводка, коли радіонукліди прориваються й поширюються вниз за течією. Хоч як це не парадоксально, але будівництво дамб під землею для захисту ріки ще раз підтвердило неефективність наших знань про подібні ситуації. Таким чином, підсумовують Бельбеок, *“Чорне море, в яке впадає Дніпро, не має шансів уникнути забруднення”*<sup>11</sup>.

Хоча ядерна катастрофа усе ще і, можливо, надовго, таїть у собі багато незбагненого, ми візьмемо на себе ризик висунути кілька гіпотез на предмет того, що постало перед нами у вигляді нової форми відриву від коренів, яка впливає із протиріч і парадоксів, що спливають у нашій пам'яті у зв'язку із “самоселами.” Для її характеристики можна говорити про нерухоме, без переміщення, *in situ*, відривання від коренів, про розрив із внутрішнім світом, неспівмірний за формами, що він набував їх дотепер (організовані

форми масового переселення, вигнання селян зі своїх земель у Бразилію, і, в ширшому баченні, різновиди всіх наслідків урбанізації й індустріалізації сучасного суспільства, а потім і країн “півдня”). Разом із Чорнобилем перевернувся вимір часу і простору, при їхній нерозривності, і стало неможливим думати про відношення до простору, не враховуючи, як ми це зараз побачимо, часового виміру катастрофи. Звідси постають руйнування, що відбулися між внутрішнім і зовнішнім світами, у проблематичному комплексі “зони,” що не відповідає жодній пам’яті, жодному політичному досвідові, чи руйнування між близьким і далеким у таких же складних формах вразливості територій у планетарному масштабі; і ще тривалий час треба буде запитувати себе про досвід, отриманий якимись шістьма мільйонами чоловік, чия територія, де вони живуть, стала їм чужою. Ми змушені визнати, світ, негативний, забруднений, створений технонаукою, відтепер не такий, яким був раніше. Необхідно також запитати себе про ціну – орієнтовну – адаптації людей на території, яка дуже забруднена і яка стала навіть небезпечною для життя. Насправді, як ми відчули на собі, неможливо скуштувати плід цієї землі, не відчувши при цьому якогось сумніву, не знайшовши в ньому присмак дивини, який відразу придушуеться і заноситься в найглибші нетрі підсвідомості, що дозволяє йому перерости в почуття якоїсь незрозумілої тривоги, туги. Так само неможливо милуватися сільським пейзажем, який відповідає однак критеріям західної романтичної естетики зі своїми лісами, ріками, палітрою квітів, грою тіні і світла, всюдисущністю свійських і диких тварин і так далі, не жахаючись при думці, що, всупереч ілюзії, йдеться про новий світ, створений ядерною катастрофою, “світ після апокаліпсису”, описаний у всій своїй жахливості Світлоною Алексієвич<sup>12</sup>. Певною мірою можна було б запитати про перевизначення просторових розмірів території в плані створення негативного ототожнення жителів забруднених зон тими, хто чи вважає, чи стверджує, що там не можна жити. Якщо правда те, що з часом явище неприйняття, назване “Чорнобильським синдромом,” котре супроводжувало тавро “чорнобильців” поступово зникло, то, принаймні, статус жителя “зони” лишається двозначним.

#### ТЕХНОЛОГІЧНА КАТАСТРОФА ЧИ РОЗІРВАНИЙ ЧАС

Ми могли б висловити припущення, що осмислення епохи, яка відкривається, можна було б почати з міркування про катастрофи, спричинені людиною, і, зокрема, торкнутися нашої теми, про

технологічні катастрофи. Поява сучасних технологій збіглася із виникненням нового бачення явищ катастрофічного характеру, що стає важливим засобом осмислення світу, дедалі складнішого для розуміння. У свою чергу, необхідність осмислення обрисів нової епохи, що характеризується, принаймні частково, розвитком технічних наук, повинна була б привести нас до перегляду сучасного поняття про катастрофи, виходячи з якого ми формуємо наше ставлення до світу з XVIII століття. Дещо змінилося в природі самої катастрофи з того часу, коли виявився її взаємозв'язок зі спільним розвитком науки і техніки. У випадку з Чорнобилем варто приділити найбільшу увагу тривалості наслідків, на відміну від ЗМІ, які сховали реальність так само швидко, як і відкрили її, і, таким чином, відокремити фазу самої аварії від катастрофічного розмаху, якого ця подія набула. Загальний розвиток забруднення у планетарному масштабі, зараження радіацією територій (викинуто 6,4 мільярда кюрі; один тільки викид Цезію-137 дорівнює 300 Хіросімам; забруднено 7220000 гектарів сільськогосподарських земель) спричиняє постійне виникнення катастрофічних наслідків. У такому випадку ефект, щоденний і тривалий, стає неспівмірним із наслідками будь-якої природної катастрофи, оскільки будь-яка надія на поліпшення ситуації здається неможливою або занадто слабкою. Занадто далека до поліпшення ситуація із здоров'ям населення – воно дедалі погіршується, так само як і загальний стан навколишнього середовища на територіях індустриальних країн. Сам факт катастрофи, здається, завдав шкоди нашій можливості навіть уявити її, як Лебрюн зазначав це:<sup>13</sup> *Чим правдоподібніша чи реальніша катастрофа, тим менш її собі уявляють*". Таким чином, провадить він далі, у численних вигадках фільмів чи літератури, пов'язаних з ядерною бомбою, *"кінець світу не уявляється навіть у той момент, коли ми вперше маємо у своєму розпорядженні засоби його спровокувати"*. Страх, що ми можемо відчувати перед природою, відтепер більше не пов'язаний з її спонтанними і спустошливими проявами, а з результатами дій людини, котрі мають тепер незворотні наслідки, як це показав Х. Йонас<sup>14</sup>. Виникненню ядерної ситуації як реальності відповідає загальне нехтування загрози повного і реального занепаду духу. У цьому контексті, це – критична влада уявної катастрофи, бачення її наслідків.

У сучасних суспільствах, на думку Анрі П'єра Жеді<sup>15</sup>, катастрофа стає засобом адаптації і, отже, соціалізації людей до нових людських умов, умов підвищеного ризику. У промисловому суспільстві розвивається певна ідея, яку відтепер нам доведеться брати до уваги, здійснюючи фізичні та психічні зусилля, необхідні, щоб *адаптуватися...*

чи зникнути. У випадку з Чорнобилем це пояснює той факт, що ще можливо не припиняти експлуатацію – у найненадійніших умовах – станції, за допомогою технічних пристосувань, *начебто нічого й не сталося*. Таким чином, катастрофічне бачення погіршує реальність ситуацій замість того, щоб спонукати нас змінити її на краще. Виходячи із райдужних утопій XVIII століття, великих утопій Леду і Монтекс'є, протягом останніх десяти років катастрофічне бачення<sup>16</sup> описує відновлення життя в посткатастрофічній ситуації, головною рисою якого є *пунктуальність і ворожість* щодо будь-якої природної рівноваги. “Неземні” проекти, пов’язані зі створенням всесвіту синтезу, що його Сполучені Штати спробували продемонструвати експериментально у проекті Біосфера II<sup>17</sup>, – зміцнюють роль техніки в сучасному творенні хитросплетінь живого світу, тобто реальностей, замкнених у собі, байдужих одна до одної, автономних і саморегульованих. У цій логіці *покірності* ці нові неземні проекти, ці протези ніколи не змінять спорожнілого світу, в який вони вписуються не більшою мірою, ніж можуть бути ним самим змінені. У цьому катастрофічному уявленні, для того, щоб відповідати означеному завданню технічного порядку, передбачувана необхідність адаптації може тільки без кінця вдаватися до *технічних хитроців*.

Аналіз уявлень і практики, що побутують серед жителів забруднених територій, дозволив нам з’ясувати: головним є те, що ця практика й вірування націлені на перенесення реальності – об’єктивності ситуації ризику, – в область уявного і символічного. Звичайно, йдеться не про якусь новизну понять, оскільки до цього часу катастрофи були винятково природними і уява про них складалася у вигляді містичному та релігійному; більше того, катастрофа розглядалася як частина побуту, усталеного порядку речей. Таким чином, ми тепер маємо справу із сучасними технологічними катастрофами та з новими формами спокути лиха, які називаємо *відмовою від реальності*. Ця відмова від реальності, не знаходячи символічної альтернативи, що дозволяє реалізуватися страху, призводить до недостатнього пояснення нещастя, яке дозволило б йому набути *сенсу*. Врешті-решт, хоча, як ми це проаналізували, ставлення людей до ризику часто парадоксальне, існує безліч прикладів реакції місцевих жителів, які цілком заперечують існування ризику, пов’язаного із забрудненням, і прагнуть уникнути в такий спосіб впливу небезпеки. Також можна було б констатувати, що ми перебуваємо в ситуації посткатастрофічній (Чорнобиль), як у ситуації передкатастрофічній (ситуація постійної тривоги, що знайома промислово розвиненим країнам), існування численних *обрядів заклинання*, які сприймаються



як такі, що здатні применшити ядерний ризик, або й зовсім уникнути його. Саме це має виявити аналіз стереотипів свідомості: наприклад, теорія “нешкідливості малих доз” чи ідея можливості звикання до радіації, присутньої в суспільному виробництві, дозволяють допустити ситуацію, яку ні розум, ні стародавня культура не зможуть “раціоналізувати”.

Отже, довготривалість впливу шкідливих для здоров’я наслідків зворотності технонаукового розвитку не дозволяють нам вважати катастрофу такою, що сталася в минулому, ні зафіксувавши її в розповідях чи історичному описові, ані локалізувавши її за допомогою колективної пам’яті, яка б, завдяки своїй силі *активного* забування, могла полегшити скорботну працю і перебороти наслідки цього лиха. Для С. Алексієвич, труднощі у вимірюванні катастрофи *in situ* – у тому факті, що накладаються дві катастрофи: *“Одна – соціальна, перед нашими очима розвалився величезний соціалістичний світ, інша – космічна, Чорнобиль. Два справжніх вибухи. Але перший – ближчий, зрозуміліший. Люди займаються побутом: де знайти засоби для прожиття? Куди йти? У що вірити? На який прапор рівнятися? Це бачать усі. Але усі хотіли б забути Чорнобиль. Спочатку сподівалися його перемогти, але, розуміючи даремність цих спроб, замовкли. Важко захистити себе від чогось-такого, чого ми не знаємо, чого не знає людство. Чорнобиль переніс нас з однієї епохи в іншу”*<sup>18</sup>. Один із головних факторів, на яких ґрунтується гіпотеза, яка стверджує, що неможливо охопити Чорнобильську катастрофу як будь-яке інше технологічне перевтілення, перебуває в соціально-історичних та ідеологічних рамках того часу. Інакше кажучи, йдеться про те, аби зрозуміти, що ж у руйнуванні “східного блоку,” оскільки він складав одну з основних форм сучасного політико-економічного суспільства, не дозволяє нам більше вписувати Чорнобильську катастрофу в суспільну й історичну пам’ять<sup>19</sup>? Ж. Шесно зазначав із цього приводу: *“Чорнобильська катастрофа водночас розбила повністю і тезу про непогрішимість ядерної технонауки і тезу про законність радянського порядку. Усе, у тому числі й консенсус покірності долі одного й іншого, раптом виявилось порушенням”*<sup>20</sup>. Нагадаємо, що всі головні події сучасності, через минуле, повинні бути вписані в хід загальної історії. Із XVIII століття сучасна історія могла це здійснювати в загальних рамках “великої розповіді,” як у рамках численних маленьких окремих особистих, сімейних чи колективних розповідей. Таким чином, кожна з історій, вплетених у прямі суспільні відносини між людьми, у сфері первинної соціальності<sup>21</sup>, прагне внести свій зміст у глобальний і універсальний проект, який сприяє творенню спільного змісту. Якщо

кожна з наших окремих історій не втратить свого змісту в рамках цієї сучасної всесвітньої історії, остання у відповідь надасть загальну підтримку для отримання безлічі різноманітних оповідей, створених націями, співтовариствами чи окремими людьми. Нехай ітиметься про історії шахтарів, що залишилися без діла, ліквідованих селян, старих солдатів чи людей, котрі уникли депортації, раціоналізація пережитого кожним нещастя дотепер (принаймні, так вважається) знаходила свій сенс у мобілізації сучасної всесвітньої історії, яка дозволяла виправдати в ім'я цінностей загального права жертви тих, хто віддав своє життя або своє фізичне і психічне здоров'я в ім'я "вищих інтересів нації". У ХХ столітті історія західних суспільств породила угруповання, переможені технікою – військові і цивільні жертви Другої світової війни, війни в Затоці чи в Косово, і продуктивізмом – угруповання і класи, котрі залишилися без роботи: робітники та селяни. Тому треба було б запитати себе про статус жертв, про "переможених" після Чорнобильської катастрофи і, у першу чергу, про 800 000 мобілізованих ліквідаторів. Зусилля, які вимагаються від населення постраждалих країн, для роботи поблизу промислових ядерних об'єктів, сприйняття присутнього там ризику в ім'я великого національного проекту, а зараз ще й зусилля, необхідні тому ж населенню для виживання на території, котра постраждала від наслідків катастрофи, чи знайдуть вони "історичне" виправдання? З якої історії складена дана історія? – запитувала себе Світлана Алексієвич. Гюнтер Андерс зазначав у своєму есе, котре дає визначення людству, виходячи з нашого існування "під знаком атомної бомби", що певні події більше не є історичними катастрофами, які, не проходячи більше через призму історії, складають кінець історичності, "видатних блоків історії": *"Ідеться також, – розмірковував він, – про ядерні випробування, не кажучи вже про атомні війни. Можливо, що їхня підготовка ще має історичний розмах (...), але з моменту ймовірного переходу до дії, із усім цим було б покінчено поза історією. Те, що існувало б, було б не історичною ситуацією, а місцем руїн, під якими було б поховане те, що колись було історією. І якби людина, незважаючи ні на що, вижила, вона була б усе не історичною істотою, а жалюгідним субстратом: забрудненим елементом у забрудненій природі"*<sup>22</sup>. Якщо драматична доля ліквідаторів змусила потерпілі нації визнати їхню мужність і відвагу на рівні героїв сучасних націй, то, імовірно, ми ніколи не віддамо належне декільком мільйонам людей, які випробували першу технологічну катастрофу людства. Вони приїхали з Єревана в Чорнобиль, зазначає Алла Ярошинська, щоб опинитися в пеклі і працювати там із небезпечною для життя! А

держава, використавши їх, відразу про них забула (...), навіть дітей із захворюванням щитовидної залози не доглядають, як жертв катастрофи!<sup>23</sup> Поки що жоден музей, жоден пам'ятник, жодна розповідь не розкривають цієї трагедії всесвітнього масштабу. Навіть присвоєння статусу справжнім ліквідаторам узурповане тими, хто займає адміністративні посади, знаходячи в цьому засіб одержання певних соціальних пільг.

Способи збереження пам'яті, що є монументальними або музейними, чи можуть вони гарантувати адекватну пам'ять? Чи можна буде коли-небудь стверджувати, як це робить Алла Ярошинська: це місце – пам'ятник, пам'ятник Чорнобилю, пам'ятник злочину?<sup>24</sup> Політика стирання слідів, захоронення селищ і вміщення в дужки їхніх назв на картах, що проводиться з 1997 року, здається, вказує, що не можна. І якщо “зона” стає храмом чи музеєм, то, найімовірніше, у вигляді заповідника “природи”. Постраждалі території постають таким чином, як місця, де зібрано численні експонати руїн політичних, соціальних, економічних, самого довкілля...

Світ, територія жителів забруднених зон, більша частина з них, знову закрилися, зачахли, стиснулися до кордонів інтимного. Знову, ув'язнені у своєму селі, на своїй ділянці, у своєму саду чорнобильці живуть тепер тільки в “зоні” і за допомогою “зони”. Проблеми – місцеві та специфічні, і, здається незбагненим постійно робити зусилля, щоб “адаптуватися” до цього нового життя, постійно думаючи, що інше, “нормальне” життя, можливо, проходить осторонь. Із точки зору формування відповідальності, Роже і Белла Бельбек зазначили, що “потрібен осуд винних,” але, що насправді, “в основному, суб'єктом осуду є відповідальні за післяаварійне управління, а не відповідальні за катастрофу, – винахідники та працівники станції”<sup>25</sup>, тому що ми не можемо реально сягнути місця і часу походження того, що буквально перевернуло світ, – катастрофи. Якщо гіпотетичний обрій очікування ще може розкритися цьому населенню, “людям загубленим, закритим, обманутим, таким, як люди похилого віку, котрі вже не мають надії ні на що”<sup>26</sup>, то, ймовірно, тільки на індивідуальному рівні, який впливає із передсучасної епохи і який вони зберегли у своїй пам'яті.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Rieusset-Lemarié I., Une fin siècle épidémique, Actes Sud, 1992.

<sup>2</sup> Alexievitch S., La Supplication op. cit. p.33

<sup>3</sup> Апарати, які використовують найчастіше, вимірюють лише рівень радіації

гаммаметрії, тобто, в основному, присутність Cs-137. Виявлення отруйних випромінювачів бета і гамма, що містяться у продуктах, потребує занадто дорогих вимірювальних приладів.

<sup>4</sup> Див. карту в додатку оригіналу.

<sup>5</sup> Документальний фільм тривалістю 52 хв, що був показаний по кабельному каналу "Планета."

<sup>6</sup> Перший радіоекологічний заповідник «Поліський», розміщений за декілька кілометрів від станції, частково в закритій зоні, був створений в 1988 р.

<sup>7</sup> Lemarchand F., «Vaches folles, hommes fous?», in *mana* 4, 1er sem. 1998, Univesité de Caen.

<sup>8</sup> Tchernobyl, une catastrophe, op. cit. p. 165

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Міністерство із надзвичайних ситуацій висловлює припущення, що води Дніпра, які постачають питною водою понад 32 мільйони людей в Україні, "значно забруднені".

<sup>11</sup> Ibid. С. 165

<sup>12</sup> Alexiévitche S., La Supplication, op. cit.

<sup>13</sup> La Perspective dépravée, Bruxelles, Le lettre voluc, 1991.

<sup>14</sup> H. Jonas Le Principe responsabilité, Paris, Ed. Du Cerf, 1990.

<sup>15</sup> Le Désir de catastrophe, Paris, Aubier, 1990.

<sup>16</sup> Спочатку зробимо посилення на науково-фантастичну літературу та кіно вісімдесятих років ХХ століття, але таким же чином катастрофа розглядається й «відповідальними особами».

<sup>17</sup> Йдеться про проект, що здійснювався на краю пустелі, – штучного відтворення різноманітних біотипів, що репрезентують біологічне розмаїття землі, вміщених у величезні "бульбашки". Цей проект, на який було затрачено багато коштів, закінчився повним крахом.

<sup>18</sup> Alexiévitche S., La Supplication, op. cit. p. 34.

<sup>19</sup> Ми приймаємо протиставлення, яке запровадив соціолог М. Хабмакс, між пам'яттю суспільною та історичною, і пам'яттю колективною, громадською чи сімейною. Остання функціонує, виходячи лише із соціальних рамок (люди, предмети, місця), для якої вони є підтримкою, і нехтує історичною правдою.

<sup>20</sup> Chsneaux J., Habiter le temps, op. cit. p. 276.

<sup>21</sup> A.Cailé, Splendeurs et mesures des sciences sociales, La Découverte, Paris, 1988.

<sup>22</sup> Andres G., De la bombe..., op. cit. p. 46.

<sup>23</sup> Yaroshinskaya A., Chernobyl, verite interdite, op. cit. p. 69.

<sup>24</sup> Ibid. P. 34.

<sup>25</sup> Belbéoch R. et B., Tchernobyl, une catastrophe, op. cit. p. 181.

<sup>26</sup> Yaroshinskaya A., Tchernobyl, verite interdite, p. 21.

## ДІАЛОГИ

Юрій ТАБАК

КРИЗА В НИНІШНІХ  
КАТОЛИЦЬКО-ЮДЕЙСЬКИХ СТОСУНКАХ:  
ОБ'ЄКТИВНІ ТА СУБ'ЄКТИВНІ ФАКТОРИ

Останнім часом численні вчені та релігійні діячі, які тією чи іншою мірою цікавляться проблематикою юдейсько-християнського діалогу, наштовхнулися на абсолютно несподіване явище: після багаторічного поступу у відносинах поміж юдеями та католиками, постійного зростання взаєморозуміння – у цих відносинах раптом настала серйозна криза.

Нічого, здавалося б, не передвіщало такого перебігу подій. Уже в перше десятиліття після Другої світової війни, коли християнський світ почав відчувати свою величезну провину в Катастрофі єврейського народу, в Римсько-католицькій церкві почався процес переосмислення традиційних антиюдейських церковних доктрин. Теологічні положення про розрив заповіту, що Бог уклав з Ізраїлем, про християн як єдиний народ Божий, про виключну вину євреїв за смерть Ісуса стали піддавати сумнівам. Першою етапною подією в цьому процесі стала конференція 1947 року в Зелісберзі (Швейцарія), де представники різних християнських конфесій, в тому числі й католики, прийняли 10 тез, покладених в основу розвитку християнсько-юдейського діалогу. Окремі тези мали справді революційний характер: зокрема, закликали “уникати звеличування християнства за рахунок приниження біблійного або постбіблійного юдаїзму”, “уникати вживання слова “юдеї” у значенні виключно “вороги Ісуса” і т.д.<sup>1</sup> Ці десять положень були покладені в основу майбутньої Декларації 2-го Ватиканського собору *Nostra Aetate*, де в розділі про ставлення до юдаїзму стверджується, що “юдеї донині залишаються, заради батьків, улюбленими”<sup>2</sup>, що Католицька церква “жалкує про зненависть, про гоніння і всі прояви антисемітизму... проти юдеїв”<sup>3</sup>. У 1974 році Ватиканська Комісія з релігійних стосунків з євреями видала “Керівництво і рекомендації з практичного запро-

вадження соборної декларації *Nostra Aetate*<sup>4</sup>, де було зроблено великий крок уперед навіть порівняно із самою Декларацією. Зокрема, в “Керівництві” йшлося про необхідність “найсуворішої поваги релігійної свободи юдеїв” при поширенні християнського благовістя, про недопустимість традиційного протиставлення Старого і Нового Заповітів як, відповідно, “літери” і “духу”, “страху” й “любові”, що юдаїзм і після зруйнування Єрусалима залишається самоцінною й духовно багатою релігійною традицією. У 1985 році та ж сама Комісія видала “Пояснення щодо правильного представлення юдеїв та юдаїзму у проповіді та катехізисі Римсько-католицької церкви”<sup>5</sup>. У “Поясненнях” велику питому вагу займає переосмислення важливих теологічних положень, не врахованих або тільки накреслених у попередніх документах, зокрема, про позитивне ставлення Ісуса до юдейського Закону, про близькість основних ідей Ісуса до фарисейського вчення, про переоцінку негативних висловлювань про Ісуса та юдаїзм у самому Новому Заповіті; вперше юдейське “ні” Ісусу як Христу було розглянуте в позитивному контексті Божественного плану спасіння. Подія надзвичайно глибокого історичного та релігійного значення відбулася наприкінці 1993 року: встановивши дипломатичні відносини з Ізраїлем, Ватикан через дві тисячі років офіційно визнав право єврейського народу на свою землю та релігію.

Таким чином, юдейсько-католицькі відносини, безсумнівно, прогресували. Але досягнуті більше, ніж за 40 років, результати необхідно було зафіксувати в офіційному документі Католицької церкви. Це завдання папа Іван-Павло II поклав на Ватиканську Комісію зі ставлення до юдеїв ще у 1988 році. Через десять років Комісія видала документ під назвою “Ми пам’ятаємо: роздуми про Шоа”<sup>6</sup>. Сама назва і преамбула документа пов’язують його зміст із Катастрофою єврейського народу, однак у ньому формулюється нинішня позиція Римського престолу у ставленні до євреїв та юдаїзму у значно ширшому аспекті.

Але парадоксальним чином саме цей, по суті – підсумковий – документ викликав бурхливу полеміку представників католицького духовенства з юдеями, – полеміку, яка поклала початок цілій серії взаємних звинувачень, котрі призвели в підсумку до неприхованої кризи, про що вперше було заявлено в доповіді голови Ватиканської Комісії із взаємовідносин з юдеями кардинала Кессіді на конференції в університеті Балтимора. Було зазначено, що “над нашими нинішніми стосунками нависла хмара невизначеності”, що одна з найбільших єврейських організацій, яка входить до складу Міжнародного єврейського комітету з міжрелігійних консультацій, “вдається до

систематичних наклепів на адресу Католицької церкви”, що здійснюються спроби вплинути на внутрішнє життя Католицької церкви, і що такі спроби рішуче відкидаються. Секретар Комісії з єврейсько-християнських стосунків Американської асоціації католицьких єпископів доктор Ю. Фішер роз’яснив, що кардинал Кессіді під “однією з організацій” мав на увазі Всесвітній єврейський конгрес, який різко критикував ватиканський документ “Ми пам’ятаємо”, а також факти канонізації Едіт Штайн і беатифікації хорватського кардинала Алоїзія Степінаца. Розгорнулася бурхлива полеміка з різкими заявами з обох сторін<sup>7</sup>. У подальшому тон виступів став спокійнішим, і сторони підтвердили готовність з’ясувати всі спірні питання.

Проте криза очевидна; її приховані та очевидні причини вимагають свого осмислення. Отже, з чого ж конкретно складаються звинувачення юдейських організацій на адресу Католицької церкви і наскільки вони справедливі?

## 1. Документ “Ми пам’ятаємо”

Основне несприйняття юдейської сторони в документі “Ми пам’ятаємо” викликав IV розділ “Нацистський антисемітизм і Шоа”, де, зокрема, говориться про видатні заслуги папи Пія XII, який врятував сотні тисяч євреїв під час війни. Справді, у перші роки після війни цілий ряд видатних політичних і культурних діячів, зокрема єврейських, відгукувались про діяльність папи із вдячністю та захопленням. Однак на початку 60-х років побачила світ п’еса молодого німецького драматурга Рольфа Хоххута “Намісник” (Der Stellvertreter), в якій автор поклав на папу провину за мовчання Католицької церкви під час знищення євреїв. Відтоді було написано чимало книг і статей, автори яких поділилися на два табори (у кожному з них є і єврейські, і християнські історики). З одного боку, відомо про факти врятування тисяч євреїв безпосередньо Ватиканом, про розпорядження збирати золото для викупу римських євреїв, про вказівку нунціатурам різних країн сприяти захисту і порятунку місцевих євреїв; з іншого боку, папа не робив гучних офіційних заяв із протестом проти геноциду євреїв, не засуджував відкрито нацизм, не закликав католиків Німеччини та інших країн стати на захист євреїв. Наводились численні аргументи як на виправдання, так і на засудження такої позиції папи. Найрізкіші її критики покладали частину провини за гітлерівський геноцид безпосередньо на папу, який перед війною не звернувся до католицького світу з відкритим засудженням гітлерівського режиму та

антисемітизму і тим самим не використав історичної можливості перешкодити поширенню нацизму. Олії у вогонь підливали й дотеперішні чутки про таємні операції Ватикану з перекачування нацистського золота й переховування в католицьких монастирях нацистських злочинців. Хоча Ватикан заявив про надання для широкого ознайомлення всіх архівних документів відповідного періоду, ряд істориків усе-таки сумніваються в тому, наскільки повним є зібрання наданих документів. Нарешті, суперечки вкрай загострилися, коли розпочався процес підготовки канонізації папи Пія XII.

У зв'язку з усім, сказаним вище, зазначимо: безумовно, солідні аргументи звучать і з того, й з іншого боку, однак остаточне розв'язання суперечки в даному випадку взагалі навряд чи можливе. У підсумку тих суперечок ми все одно прийдемо до питання: якби папа із самого початку відкрито й різко виступив проти геноциду і звинуватив нацизм – чи зупинило б це нацистів, чи, навпаки, не дало б можливості врятувати навіть ті тисячі євреїв, які зрештою врятувалися?

Навряд чи можливо отримати однозначну відповідь на одвічне і, за суттю своєю, євангельське питання: що краще – розумний компроміс чи безкомпромісна правда. Крім того, хоч би до якого висновку ми прийшли, його неможливо перевірити на практиці – як відомо, історія не діє в умовний спосіб.

## 2. Беатифікація кардинала Алоїзія Степінаца

Архієпископ Загребський, кардинал Степінац набув слави першого церковного ієрарха, який відкрито виступив проти режиму хорватських фашистів-ушастів. Він відомий як рішучий захисник євреїв, сербів, циганів. Як стверджує президент єврейської общини Сполучених Штатів Луїс Брайєр, Степінац є другим, після папи Пія XII, найбільшим захисником євреїв у Європі. За певними даними, він урятував 10% єврейського населення Загреба, зокрема й головного єврейського рабина<sup>8</sup>. Водночас, певні моменти у діяльності Степінаца справді можуть викликати сумніви у противників його беатифікації. На першій порі Степінац підтримував незалежну Хорватську державу й режим ушастів, винних у загибелі величезної кількості євреїв та сербів; ще у 1942 році він залишався головним капеланом армії ушастів. Є фотографії, де Степінац зафіксований із керівництвом ушастів. Комуністичний режим Тіто, проти якого Степінац завжди різко виступав, звинуватив його у співпраці з нацистами і засудив до 16 років ув'язнення. Однак, у процесі підготовки до беатифікації чимало



голосів і католиків, і євреїв прозвучало на захист хорватського кардинала від звинувачень у співпраці з фашистами. Третього жовтня 1998 року Іван-Павло II беатифікував Алоїзія Степінаца.

Як і в попередньому випадку, розв'язанню суперечок певною мірою могли б допомогти додаткові історичні дослідження. Але й тоді ми не отримали б остаточної відповіді на те ж саме питання: до якої межі допустимий компроміс із людиноненависницьким режимом?

### 3. Канонізація Едіт Штайн

Нагадаємо, що Едіт Штайн, котра народилася у єврейській сім'ї в 1891 році, пройшла через сповідання атеїзму та радикального фемінізму. Учениця засновника феноменології Едмунда Гуссерля, вона захистила докторську дисертацію. У 1922 році, відомий учений і викладач, Едіт Штайн прийняла католицизм. У 1933 році прийняла чернецтво в Ордені кармеліток під іменем сестри Терези Бенедикти Христа. У 1942 році була схоплена нацистами й загинула в Освенцімі. Є свідчення, що вона могла врятуватись, оскільки була християнкою, але обрала смерть зі своїм народом. У 1987 році папа Іван-Павло II беатифікував Едіт Штайн, 11 жовтня 1998 року її зараховано до сонму святих.

Друзі та учні Едіт Штайн залишили про неї згадки, як про людину надзвичайно високого духу і розуму. Доля її склалася трагічно. Однак не можна не поставити очевидне запитання щодо її канонізації – запитання, яке виникає не лише у єврейських, але й у християнських учасників діалогу: а чому Едіт Штайн? Очевидно, не тому, що вона була католичкою й видатним ученим – тисячі католиків і видатних учених знищено гітлерівцями. Очевидно, не тому, що вона була єврейкою, яка розділила долю свого народу – мільйони євреїв знищено нацистами, і вони не канонізовані Церквою. Протягом усього життя і в останні дні вона не проявляла якихось особливих святобливо-духовних якостей, подібно, наприклад, до отця Максиміліана Кольбе, які стали б підставами для її канонізації. То чому ж Едіт Штайн? Відповідь на це питання, очевидно, слід шукати в гомілії папи Івана-Павла II, виголошеної під час акту канонізації: "...вихована в релігійному дусі матір'ю-єврейкою, вона раптом відкрила для себе: ...лише ті, хто віддає себе любові Христовій, стають істинно вільними". Щоправда, отримана свобода по-новому висвітлює важливість витоків: "...вона зрозуміла, що для неї було необхідно залишатися дочкою вибраного народу і належати Христу не лише духовно, а й кровно"<sup>9</sup>. Таким чином, висновок

напрошується сам собою: трагічно загинула Едіт Штайн була зарахована до сонму святих перш за все, як навернена до християнства єврейка. До такого ж висновку дійшли й учасники діалогу, котрі в акті канонізації Едіт Штайн побачили пряме схвалення прозелітизму і відреагували на рішення папи вкрай несхвально.

З іншого боку, як ми вже зазначили раніше, за останні роки дедалі очевидніше виказує себе тенденція до відмови християн від прозелітизму у ставленні до євреїв, до визнання самоцінності й творчого потенціалу юдаїзму. Але як тоді акт беатифікації, а потім канонізації Едіт Штайн узгоджується з цією очевидною тенденцією? В усьому цьому для мене була якась загадка, відповідь на яку я отримав з особистого листа одного католика, досить відомого фахівця з юдейсько-католицьких відносин. На моє запитання: "Чому Едіт Штайн?" він відповів: "Тому що вона була великим католицьким філософом і теологом, чиї твори глибоко вплинули на молодого семінариста, – будучи сам початкуючим філософом і теологом, він переховувався від нацистів і готувався до священництва. Усі його однокласники-євреї, крім одного, загинули в Освенцімі. Також в Освенцімі загинула і Едіт Штайн, – усього в кількох милях від того місця, де Кароль Войтила вивчав її праці. Подібно до Катерини Сієнської, Едіт Штайн глибоко вплинула на одного із найзначніших понтифіків нашого століття". Можливо, тут і криється розгадка. У справі канонізації Едіт Штайн, очевидно, присутній особистий і дуже зрозумілий мотив – однак сам факт канонізації не міг не викликати здивованих запитань у багатьох юдеїв і християн.

Усі зазначені моменти, безумовно, могли зумовити розбіжності між єврейськими та християнськими учасниками діалогу; вони виникали й раніше, у процесі підготовки вищезгаданих документів<sup>10</sup>. І все ж, як я собі уявляю, в таких розбіжностях виказують себе глибинніші, фундаментальні протиріччя, які гальмують діалог і навіть підривають його, як це і сталося останнім часом. Під час, здавалось би, настільки успішного поступу до взаєморозуміння чимало проблем, які виникали у плині діалогу, свідомо залишалися без обговорення або відсувалися на задній план. Однак у певний момент вони неминуче мали вималюватися уповні, – що, ймовірно, й відбулося.

Серед таких проблем я назвав би:

**1. Невідповідність теологічної бази юдейсько-християнського діалогу меті самого діалогу.**

Успішний розвиток діалогу між двома релігіями завчасно передбачає взаємне визнання самоцінності кожної з релігій,

відсутність прагнення навернути партнера з діалогу до своєї віри, патронального ставлення щодо партнера. Але, не зважаючи на поступ у християнській теології “двох шляхів до Бога”, на розроблення нових християнських сотеріологічних моделей, які декларують відмову від християнського ексклюзиву, поки що все ще переважає традиційний християнський підхід, в рамцях якого євреям залишається шанс на спасіння лише у християнській системі координат. Така річ, зрозуміло, не влаштовує юдеїв. Хоча в офіційних католицьких документах і проголошуються положення про самоцінність і духовне багатство юдейської релігії, про християн, як про “молодших братів” юдеїв, у них, усе ж таки, відчувається й інколи чітко виявляється патерналістський підхід, демонструється духовна перевага християнства над юдаїзмом. Для прикладу звернімося ще раз до гомілії на сатисфакцію Едіт Штайн: вихована в релігійному дусі в сврейській сім’ї, вона прийшла до усвідомлення того, що “... лише ті, хто віддає себе любові Христовій, стають істинно вільними”.

З іншого боку, для вироблення вказаної основи для успішного діалогу необхідний тривалий час: теологічні переконання формуються не відразу. Таким чином, ця проблема має об’єктивний характер, не зовсім залежний від одного лише прагнення сторін до взаєморозуміння.

**2. Певна половинчастість формулювань, пом’якшення оцінок, зміщення акцентів у багатьох офіційних християнських документах.**

Недоговореність, а то й замовчування історичної правди викликають протест із юдейської сторони. Наприклад, у документі “Ми пам’ятаємо” ставиться риторичне запитання про те, чи все можливе зробили християни для врятування євреїв під час Голокосту, і дається відповідь, що “багато хто зробив”, але “інші” – ні. Подібними формулюваннями затушовується страшна і гірка історична правда: що, по суті, християнський світ залишався байдужим, а то навіть і брав участь у знищенні євреїв, а героїчні діла християн у цій справі мали поодинокий характер на разючому тлі гонінь і геноциду. Точнісінько так само применшується значимість і масштаби гонінь на євреїв у середньовічному християнському світі. У “Ми пам’ятаємо” провина за ці гоніння покладається на “простолюд”, – тоді як нібито не існували численні антиюдейські церковні закони й соборні постанови, які провокували погроми!

Але знову ж таки, повнота і твердість оцінок потребують тривалого періоду духовного переосмислення – періоду, який ще аж ніяк не завершився. Тому єврейським учасникам діалогу, незалежно від їхньої волі, необхідно набратися терпіння.

3. Порушення умови повної та безумовної рівності сторін-учасників діалогу в можливості висловлювати й відстоювати свою думку.

Ця умова не дотримується через низку причин психологічного характеру. Чимало християнських учасників діалогу інстинктивно накладають на себе самообмеження в полемічних дискусіях з єврейською стороною, оскільки не позбулися комплексу історичної провини християнства за гоніння на євреїв. Коли ж цей комплекс долається, як це було у випадку з кардиналом Кессіді (інша річ, заслужені його докори чи ні), відповідні висловлювання викликають невинувато різку, інколи навіть хворобливу реакцію з єврейської сторони. Подібна реакція, у свою чергу, спричинена інтуїтивними побоюваннями юдеїв перед “дулею в кишені” зі сторони християн, недовірою, яка все ще зберігається, прихованим страхом перед прозелітизмом. Такі комплекси дуже зрозумілі й психологічно пояснимі, але, безумовно, заважають вільному і продуктивному проведенню діалогу.

Таким чином, вимальовується, що гарантом успішного розвитку єврейсько-християнського діалогу може бути не лише зваженість заяв і кроків, які здійснюються обома сторонами, але, перш за все, подолання фундаментальних релігійно-історичних протиріч між двома общинами.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Ж.-П.Лихтенберг. От первого до последнего из Праведников.

К истории еврейско-христианских отношений. – М., 1996, с.50.

<sup>2</sup> *Nostra Aetate* 4.10.

<sup>3</sup> *Nostra Aetate* 4.13.

<sup>4</sup> Guidelines and Suggestions for Implementing the Conciliar Declaration *Nostra Aetate* (No.4) (December 1, 1974), *Fifteen years of Catholic-jewish Dialogue. 1970-1985*. Libreria Editrice Vaticana, 1988, p.293-298.

<sup>5</sup> Notes on the correct way to present the Jews and Judaism in preaching and catechesis in the Roman Catholic Church (June 24, 1985), *Fifteen years...*, p.306-314.

<sup>6</sup> We remember: A Reflection on the Shoah. Vatican City. March 16, 1998.

<sup>7</sup> Nancy Frazier O'Brien. Cardinal, rabbi say Catholic-Jewish relations must move forward. (CNS, Feb – 1999).

<sup>8</sup> Cardinal Stepinac – martyr. Impressive British and Jewish Testimonials Support Canonization. Rome, Nov.12 (ZENIT).

<sup>9</sup> *Osservatore Romano*, 14 October 1998.

<sup>10</sup> Див. Eugene J. Fisher. The Evolution of the Tradition: From “*Nostra Aetate*” to the “Notes”; Geoffrey Wigoder. A Jewish Reaction to the “Notes”, *Fifteen years...*, p.239-269.

Мирослав МАРИНОВИЧ

## СУЧАСНІ ПІДХОДИ ДО ПРОБЛЕМИ “КОЛЕКТИВНОЇ ВИНИ” ЄВРЕЇВ ЗА СТРАТУ ХРИСТА

Сучасний італійський богослов Антоніо Бадджо якось сформулював тезу, яка видається мені надзвичайно зручною для того, щоб нею розпочати свої рефлексії. Його думка полягає в тому, що християнин «володіє» істиною «повністю у вірі, але не в історії... Історія Церкви – це також історія постійного поглиблення, дедалі повнішого розуміння Об’явлення, яким християни володіли із самого початку, але до розуміння якого вони доходили, завдяки Св. Духові, через історію»<sup>1</sup>. Цю тезу можна проілюструвати багатьма прикрими фактами з історії Церкви та помилковими доктринальними інтерпретаціями. Та однією з найбільш ілюстративних є зміна інтерпретації відомих слів з Євангелія від Матвія (27, 25): «Увесь же народ відповів, кажучи: «Кров його на нас і на дітей наших!» Здається, від часів державного утвердження християнства ця фраза слугувала не тільки підставою для оскарження євреїв християнами за страту Христа, а й, так би мовити, «євангельською» легітимацією силованих наvernень, погромів та антисемітизму (або, як точніше пропонують окремі дослідники<sup>2</sup>, антиюдаїзму). «Справедливість» цього оскарження була в очах християн настільки самоочевидною, що нею пройнялися навіть окремі євреї, які змалечку росли в силовому полі цього звинувачення і які в трагічні дні Голокосту йшли на страту, згадуючи ці слова<sup>3</sup>.

Встановити, в яку саме епоху в душах християн зародилася тривога щодо можливості хибної інтерпретації євангельських слів, сьогодні, мабуть, неможливо. У відомих мемуарних свідченнях рабина Давида Кахане, якого переховував митрополит Андрей Шептицький, особливо характерним є не стільки те, що навіть митрополит посилався на згадану цитату з Матвія (важко собі й уявити, щоб глава Греко-католицької церкви доктринально розходився з офіційним ученням усієї Католицької церкви), скільки те, що наступного дня Шептицький вибачився, шкодуючи, що він «врешті-решт простий смертний»<sup>4</sup>. Ця згадка є яскравим свідченням митрополитових сумнівів і душевного неспокою.

Повоєнний час характеризується стрімким пробудженням християнського сумління. Жахи Голокосту поставили перед цим сумлінням такі запитання, далі ігнорувати які виявилось вже неможливо. В рамках короткої доповіді не під силу простежити, як проймалася християнська свідомість жахом і соромом, як очищалася каяттям і прозрінням. Під тиском цього «сорому за історію» ставали очевидними такі повороти думки, після яких аж дивуєшся, як можна було не зауважувати їх раніше. До таких прозрінь належать, зокрема, дві думки, які згадує, наприклад, польський дослідник Яцек Салій.

По-перше, «Христос найменшою мірою не був детермінований логікою подій (як це буває з нами, звичайними людьми), а кожного разу піддавався їй цілком добровільно»<sup>5</sup>. Отож, колективне звинувачення євреїв з усіма подальшими насильницькими наслідками цього звинувачення є антихристиянським не тільки в сенсі заперечення Ісусового імперативу любові, а й у сенсі фактичного заперечення фундаментального постулату християнської віри, що згода Ісуса на страту була Його жертвою. Розвиваючи цю думку, можна підмітити, що за жалісливим припущенням: «Якби не євреї, Ісус міг би жити», стоїть відома жалісливість апостола Петра: «Пожалій себе, Господи! Нехай це не станеться з Тобою!» (Мт. 16, 22), яку сам Христос назвав сатанинською, оскільки вона «думає не про Боже, а про людське».

По-друге, цікаво проаналізувати з богословських позицій ситуацію довкола молитви Христа, яку наводить євангеліст Лука: «Отче, відпусти їм, не знають бо, що роблять» (23, 34). На думку Яцека Салія, «із християнської перспективи було б надзвичайно ризиковано твердити, що історичний гріх убивства Христа все ще не відпущено, а то й належить успадкуванню. Адже це означало б, що молитва Христа була, власне, поверховою або ж виявилася неефективною. Християнин не може мати сумніву щодо того, що слова Ісуса були безконечно вагомішими, ніж те нещасне закляття, яке вигукнув натовп на подвір'ї в Пилата»<sup>6</sup>.

Тиск «сорому за історію» останнім часом спонукає християн вдаватися до того, що дослідники називають порушенням «принципу недоторканності чужого тексту»<sup>7</sup>. Ідеться про намагання християн західної традиції «підправити» мову Святого Письма, пристосовуючи її до потреб часу. Звичайно, здебільшого тут ідеться про редагування Євангелія від Івана, тлумаченням якого в ході історії часто зловживали і тим самим значною мірою обумовили явище антисемітизму. Як подає Люцилла Пшчоловська, в новітньому англомовному перекладі

Євангелія від Івана слово «Jews – євреї», яке точно відповідає оригіналові, замінено на «Jewish authorities – єврейські власті» (напр. 2, 18; 5, чи 7,1), «they - вони» (напр. 8, 48; 8,52) або ж «the people - цей народ» (напр. 10, 19; 10, 31 або ж 11, 8). Термін «Jews – євреї» з'являється в цьому перекладі лише один раз, коли євангеліст Іван говорить про євреїв, які увірували в Христа (12, 11). Таке втручання в сакральні тексти, хоч би якими були добрі наміри перекладачів, вочевидь відкриває «скриню Пандори» термінологічного волюнтаризму і навряд чи буде підтримано східними християнами<sup>8</sup>.

У своїй праці «Чи потрібен нам козел відпущення?» швейцарський богослов Раймунд Швагер аналізує ще один аспект дискусії довкола проблеми колективної вини євреїв за страту Христа, який можна було б назвати ефектом психологічного витіснення із свідомості християн відчуття власної вини. Український переклад цієї праці, здійснений Марком Томашеком, тільки готується до друку, однак окремі її сторінки видаються мені настільки важливими для нашої сьогоденної розмови, що я, не чекаючи публікації цього перекладу і за згодою перекладача, зупинюся на них детальніше.

Праця Раймунда Швагера написана ним під враженням від прочитаного твору «Насильство і сакральне», автором якого є французький дослідник Рене Жірар. На думку Роберта Дж. Дайлі, «Рене Жірар... здійснив, або принаймні підготував, ...квантовий стрибок у нашому розумінні біблійних писань. [...] Завдання Раймунда Швагера – ...підхопити теорію Жірара, прихильно й уважно, хоч і не безкритично, розглянути Святе Письмо в її світлі»<sup>9</sup>.

На думку Швагера, теорія Жірара дає неперевершену можливість подати несуперечливе пояснення того, чому в Біблії, зокрема і в Новому Заповіті, такими поширеними є згадки про насильство. Принаймні, тільки в Старому Заповіті Швагер налічує таких місць понад шістьсот. Загальновідомо, що читання таких місць викликає в людей велике сум'яття, часом аж до втрати віри. На жаль, формат цієї доповіді не дозволяє зробити огляд надзвичайно цікавих підходів, до яких вдається Швагер і завдяки яким досі розрізнені й суперечливі місця Святого Письма набувають гармонійної цілісності та переконливості. Підсумую лише ті його аргументи, які безпосередньо стосуються заявленої нами теми:

Фокусування уваги лише на ролі євреїв у долі Христа, що буцімто впливає з Євангелія від Івана, суперечить іншим місцям у тому ж Євангелії, в яких протиставлення добра і зла не має етнічного підтексту. Там воно виступає як протиставлення світла і темряви (Ів. 1, 5), з

якого не впливає припущення, що у сфері темряви перебували тільки євреї. Навпаки, контраст між світлом і темрявою цитоване Євангеліє тлумачить як ворожнечу між Божим посланцем і цілим світом. Це останнє підтверджується тим, що, згідно з християнським ученням, хто живе правдою, яку приніс Ісус, той не може водночас дружити зі світом (Ів. 15, 19). І тут уже вочевидь не маються на увазі виключно євреї. Взагалі, Христос став жертвою насильства не тому, що в Ізраїлі жила група особливо «злих» книжників і фарисеїв. Ворожість, яку вони виявили, на думку Швагера, є «тільки особливою формою ненависті світу».

Важливе значення для такої інтерпретації Швагера має зміст ще одного місця з Нового Заповіту, а саме: «Зійшлися бо справді в цім місті проти слуги Твого святого Ісуса, якого Ти помазав, Ірод і Понтій Пілат із поганями й людьми ізраїльськими вчинити те, що Твоя всемогутність і мудрість уже наперед були постановили» (Ді. 4, 27). Тут ще раз наголошено на тому, що ворожий союз проти Ісуса має універсальний вимір, у який включені й погани, тобто неюдеї.

Характерним є і хибне тлумачення євангельської притчі про лихих виноградарів та слів про відкинутий камінь. Доволі часто у свідомості християн лихі виноградарі, що убили посланців господаря, а згодом і його сина (Мт. 21, 33-46), як рівно ж і будівничі, що відкинули камінь, якого Господь зробив нарижним (Пс. 118, 22-23 або, н-д, Мт. 21, 42), ідентифікуються з євреями, що не прийняли Христа. Таке враження начебто підсилюється згадкою в самому Євангелії про те, що «почувши ці притчі, первосвященники й фарисеї зрозуміли, що Він про них говорить» (Мт. 21, 45). Проте вже в Першому Посланні Петра (2, 1-10) обидві згадки чітко спрямовуються на всіх людей, хто не вірить правдиво.

Отож, новозаповітні висловлювання про універсальну схильність до насильства частина християн зазвичай прикладає виключно до євреїв. Отак християни, які, за Швагером, «мали б розгадати механізм насильства, створили нового козла відпущення». Докір Ісуса, а отже і християн на адресу тогочасних фарисеїв полягає в тому, що вони, пам'ятаючи приклад своїх батьків, які стали вбивцями пророків, усе ж не дали остерегти себе. Однак протягом минулих століть християни теж мали перед собою діла фарисеїв, які вони засуджували, але так само не зуміли остерегти себе цим прикладом. В обох випадках люди бачили злочини інших, не піднімаючись у цьому до самопізнання. Як фарисеї через переслідування Христа, так і християни через антисемітизм і переслідування євреїв притлумлювали правду про самих себе<sup>10</sup>.



Характерно, що подальший розвиток теорії Жірара про природу насильства та механізм козла відпущення дав Швагеру можливість сформулювати своє негативне ставлення до того, що він називає «свавільною екзегезою». Мова йде про спроби пом'якшити гострі висловлювання Євангелій про фарисеїв, книжників та юдеїв, а відповідальними за розп'яття Ісуса зробити окремих випадкових злочинців. На думку Швагера, антисемітизм можна здолати не тоді, коли чіткі, хоч і жорсткі висловлювання буде завуальовано оманливими прийомами, а лише тоді, коли люди усвідомлять, що всі судження щодо фарисеїв і юдеїв стосуються й християн настільки, наскільки неповним є спрямування їхніх сердець до Бога незбагненної, несикуваної любові<sup>11</sup>. Так Швагер робить на перший погляд дуже несподівану річ: замість звужувати рамки прикладання євангельських висловів лише до певної частини євреїв (релігійних лідерів тогочасної юдейської спільноти чи конкретного натовпу, що з раціональної точки зору є доволі слухним) він пропонує розширити ці рамки до всіх людей, що віддаються небезпечній стихії суперництва й ворожнечі й тим зрікаються Бога любові. Такий підхід може мати різні рівні аргументації. По-перше, пряме підтвердження йому дає апостол Павло, який звинувачує тепер уже християн, що відпали від віри, що вони «знову в собі розпинають Сина Божого і прилюдно зневажають» (Св. 6, 6). Із цим твердженням перегукується думка, висловлена свресм Морісом Самуелем і процитована Шарлем Журне: «Антисеміти бояться Христа... Це Його вони хочуть знищити у своїй лютості... Вони накидаються на євреїв – убивць Христа, щоб потім накинутись на інших євреїв, тих, які дали їм Христа»<sup>12</sup>. По-друге, на гадку спадають надзвичайно точні слова папи Пія XI про те, що «духовно ми є семітами»<sup>13</sup>, а тому – розвинемо цю думку далі – повинні не тільки бачити себе спадкоємцями славних проявів юдейського духу, а й виявити у собі його слабкі сторони. По-третє, на нашу думку, таке розширення більше, ніж звуження, відповідає пророчій традиції, спадкоємцями якої вважають себе і юдеї, і християни.

Зрозуміло, що мені вдалося заторкнути далеко не всі приклади богословського чи світоглядного переосмислення сучасними християнами свого ставлення до проблеми «колективної вини» євреїв за страту Христа. Можна з великою мірою певності твердити, що з відродженням та утвердженням незалежного українського богослов'я інтерес до цієї теми буде тільки посилюватися.

І нарешті останнє, майже підсумкове: якою є міра підсудності священних текстів за гріхи відповідних релігійних спільнот? Перш ніж

спробувати відповісти на це запитання, подам одну аналогію – з богословської точки зору дещо спірну. Як відомо, згідно з Євангелієм від Івана, під час першого Свого чуда у Кані Галілейській, Ісус перетворює воду на вино. У тексті особливо підкреслюється, що вино було «добре», тобто, що воно було хмільне. Але саме цей факт створює психологічну напругу: адже, з точки зору сучасних борців з алкоголізмом, те, що робить Ісус, можна назвати споюванням народу. Зняти цю напругу несуперечливим чином можна, здається, лише через висновок, що гріх не в самому вині, і навіть не в тому, що людина його випила, а в тому, що саме вона чинить у стані сп'яніння. Саме ця думка лежить в основі біблійного: «Не те сквернить, що увіходить, а те, що виходить».

Отже, пропонована мною аналогія очевидна: гріх гніздиться не в священних текстах як таких – і в цьому сенсі докори євреїв на адресу чи то Євангелія від Матвія, чи то Євангелія від Івана треба вважати неточними. Гріх гніздиться в людських душах, і саме люди відповідальні за свої злочини.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Цитується за збірником "Соціальна доктрина Церкви", Видавничий відділ "Свічадо". - Львів. - 1998. - С. 57.

<sup>2</sup> Наприклад, Іван Химка у статті "Націоналізм без Бога" ("Критика". - 1998. - №6 (8). - Червень.- С.10), який, у свою чергу, посилається на Гейвіна Лангмюера.

<sup>3</sup> У моїй родині збереглася згадка очевидців про те, що під час нацистської облоги в м. Станіславі одна єврейська жінка, голосячи, згадувала ці слова євангеліста Матвія.

<sup>4</sup> Цитується за згаданою в прим.2 статтею Івана Химки.

<sup>5</sup> Jacek Salij OP, "Czy Żydzi ukrzyżowali Pana Jezusa?", Wiesz, numer specjalny, 1998, s.108.

<sup>6</sup> Там же, С. 112-113.

<sup>7</sup> Lucylla Pszczolowska, "Antysemityzm a formacja religijna", Wiesz, numer specjalny, 1998, s.117.

<sup>8</sup> Сучасні українські переклади, як правило, не вдаються до вирішення історичної контроверсійності термінів "євреї-жиди", а послуговуються терміном "юдеї", зберігаючи, ясна річ, збірний його характер.

<sup>9</sup> Див. передмову до англійського перекладу згаданого твору Р.Швагера (тут і далі ми вказуємо тільки розділи цитованого твору, оскільки користуємося лише комп'ютерним текстом українського перекладу).

<sup>10</sup> Див. останній розділ "Перспективи".

<sup>11</sup> Там же.

<sup>12</sup> Шарль Журне, *Християнские требования в политике.* - Киев, "Дух и Литера". - 1998. - С. 173-174.

<sup>13</sup> Зі звернення папи Пія XI до керівників бельгійського католицького радіо. Цитується за Шарлем Журне, *Християнские...*, С. 168.

Роланд ППЧ

## МАЙСТЕР ЕКГАРТ І МАЙМОНІД

Середньовічна арабська та юдейська філософія мали різносторонній і тривалий вплив на середньовічне християнське мислення. Весь його обсяг став очевидним, коли у другій половині XIX століття німецький романтизм стимулював розвиток філософсько-історичних досліджень, які наново відкрили цей етап у розвитку європейської думки. Ці студії інтенсивно і ґрунтовно тривають і тепер, щоразу приносячи нові результати<sup>1</sup>. До цього, між іншим, належить і відкриття того факту, що видатний німецький містик і теолог Майстер Екгарт (1260–1328) добре знав головну філософську працю<sup>2</sup> юдейського філософа Маймоніда (1135–1204) “Море Невухім” (“Путівник заблушлих”)<sup>3</sup> у латинському перекладі<sup>4</sup> й широко цитував його у третій частині свого найважливішого латиномовного твору “Orus tripartitum” (“Твір у трьох частинах”)<sup>5</sup>. Перш ніж перейти до детального почастинного аналізу цієї рецепції Маймонідових поглядів Майстром Екгартом<sup>6</sup>, подамо спочатку короткий огляд життя і праць Маймоніда, а також його основного філософського твору “Море Невухім”.

*Короткий огляд життя і творчості Маймоніда*

Раббі Моше бен Маймон, названий Рамбан, народився 30 березня 1135 року у Кордові в Андалузії в сім’ї єврейського ученого й судді Маймона. У 1148 році він зі своєю родиною втік з-під панування альмогадів до Феци у північній Африці. Із 1165 року він жив у Аль-Фустаті, тобто у старому Каїрі, де працював лікарем при дворі султана, а також був суддею і провідником юдейської общини. 1204 року помер. За його власним побажанням Маймонід був похований у Тіберії поблизу озера Генезарет. Найважливіші твори філософа:

1. Мішне Тора (Повторення вчення).
2. Зефер Га-Мітцвот (Книга законів).
3. Коментар до Мішне.
4. Шемона Перакім (вісім глав).
5. Шлосар Асар Ікарім (тринадцять основних законів віри).
6. Написаний арабською мовою і 1190 року завершений “Далалат

ал-Хайрін”, що 1204 року був перекладений на гебрійську Самуелем Ібн Тіббоном під назвою “Море Невухім”. Наступний гебрійський переклад цього твору був зроблений Єгудою аль-Харісі. Він слугував за зразок для перекладу на латинську мову і під назвою “*Dux neutrogum*” чи “*Dux seu director dubitantium aut perplexogum*” був сприйнятий і засвоєний середньовічною християнською схоластикою.

Причиною жвавого інтересу до Маймоніда середньовічних філософів і теологів – серед них Альберта Великого (1200–1280) і Томи Аквінського (1225–1274) – була його спроба виразити юдейську духовну спадщину засобами Арістотелівської філософії чи, загалом кажучи, його спроба узгодити віру і розум.

### І. Маймонідова праця “Море Невухім”

Працю “Море Невухім” Маймонід написав у формі листів, адресованих своєму учневі Йозефу бен Єгуді. Пізніше ці листи були зібрані й укладені у певні розділи, яким, проте, не вистачає наскрізної систематизації. Останнього Маймонід і не передбачав, про що він так пише у першому розділі першої книги: “У цій пропонованій книзі предмети не упорядковані і не викладені у певній логічній послідовності”. Праця “Море Невухім” складається з трьох книг, що містять відповідно 76, 48, 54 розділів. Мету цього твору Маймонід визначає у вступі так: предметом цієї книги загалом і в усіх її частинах зокрема є розуміння ТОРАГ (закону) у відповідності з істиною. Завданням її є навчати тих, хто обізнаний з релігією і втаємничений у закон, хто не тільки вірить у істину Тораг, є бездоганний у своїй вірі і за своєю природою, але й вивчав філософію, знає її проблеми і застосовує людський розум, щоб могли згідно з ним жити.

Якщо через буквальне сприйняття біблійного тексту, або виходячи з власного бачення, чи під впливом чийогось повчання, така людина схильна дотримуватися дослівного значення наявних у священних текстах омонімів, метафор і сумнівних слів, вона втрачає певність, не вловлює закладеного в них смислу, залишається “безпорадною”. Визначенню мети відповідає назва книги “Проводир непевних” (або ж “Путівник заблудлих”). Маймонід таким чином показує, що Тораг (закон) сумісний із розумом відповідно до інтерпретації останнього у філософії Арістотеля. Він розумів, що звертається лише до людей, обізнаних із філософією. Водночас і ширший вплив цієї праці він теж не виключав. Найважливіші теми, що їх обговорює Маймонід, це

вчення про Бога, про відношення до Нього людини і про Божі заповіді. Він починає свій твір з інтерпретаційної частини, в якій традиційне розуміння Біблії подає у світлі розуму (I, 1-49). Услід за цим він викладає вчення про Божі властивості. (I, 50-70). Далі він розмірковує про існування, єдність і безтілесність Бога. (I, 71- II, 31). У цьому зв'язку Маймонід вступає в дискусію з ісламським Калам-ученням Мутакалімуна, тобто з діалектиками, а також із вченням Арістотеля про вічність світу. Друга книга закінчується розглядом співвідношення пророцтва і розумового пізнання (II, 32-48). Третя книга починається з інтерпретації тронної коліснички Езехієля (III, 1-7), далі йдеться про матеріальний світ і його зло, про відмінність між Богом і людиною, порушується при цьому і тема провидіння (III, 8-24). Під кінець Маймонід розглядає Божі заповіді та їх правильне розуміння. (III, 24-54). Для рецепції вчення Маймоніда Майстром Екгартом надзвичайно важливим є, насамперед, учення про властивості Бога і Божественні імена. З'ясуємо коротко точку зору юдейського мислителя стосовно цієї проблеми. Своїм ученням про властивості Бога і про Божественні імена Маймонід прилучився до дискусії, яка велася як ісламськими, так і юдейськими філософами й теологами, і призвела до різного розуміння Божественних властивостей. Він критично розглядає найавторитетніші точки зору із цієї проблеми й доходить висновку, що її не можна обґрунтовувати засобами філософії. У 53 розділі першої книги він стверджує, що Тораг говорить мовою людей. Те, що говориться про властивості Бога в Тораг і пророків, не можна розуміти буквально. Властивості Бога, як вони описуються у Тораг, стосуються наслідків їх виявів. Також ті з властивостей (schelosch esre middot), якими Бог у книзі Вихід (34, 5-7) охарактеризував себе і в яких численні інтерпретатори вбачали визначення Божественної сутності, не є, на думку Маймоніда, винятком. У 54 розділі першої книги Маймонід говорить про те, що Мойсей звернувся до Бога з двома проханнями: із цього він робить висновок, що свої знання про Бога Мойсей здобув доступним для себе шляхом, тобто через творіння. Таким чином, усі властивості (middot) є лише властивостями дії. Отже, Маймонід розмірковує про традиційний для ісламської та юдейської філософії і теології розподіл Божих властивостей на суттєві та властивості дії. Він стверджує, що визнання єдності Бога не дозволяє припускати наявність у Ньому суттєвих властивостей. Якщо, все ж таки, на цьому наголошується, то тут йдеться або про тавтологію, або про спробу дати визначення Богам. Але визначення Бога принципово неможливе, оскільки будь-

яка дефініція передбачає узагальнення-складання частин. Крім того, властивості, що їх можна було б приписувати Богові як суттєві, означали б наявність у Ньому акциденцій, що є неможливим, бо у Богові немає ніякої множинності. Маймонід пояснює поняття властивостей дії і, зрештою, стверджує, що “в будь-якій речі, якій приписується якась властивість і про яку говориться, що їй притаманна та чи інша властивість”, ця властивість мусить належати до однієї з таких груп:

1. Першу групу складають ті судження, в яких річ визначається, в яких пояснюють її суть, її поняття. Цей вид властивостей не можна вивести на основі думки окремої людини про Бога, бо щодо Бога немає жодних передуючих причин, які могли б зумовлювати його існування і через які Його можна було б визначити. Із цього Маймонід робить висновок про неможливість дефініції Бога.

2. До другої групи відносяться такі властивості, які визначаються за річчю як необхідні, наприклад, для людини такими властивостями є життя і розум. А оскільки Божественна сутність не є складеною із частини, то й зрозуміти її через частини теж неможливо.

3. До третьої групи належать ті з них, які означають несуттєві властивості, тобто якості. Позаяк ці властивості є акциденціями, їх немає в Богові. Спираючись на Арістотелеве вчення про категорії, Маймонід розрізняє чотири види таких властивостей.

4. Четверта група – це ті властивості, завдяки яким певна річ розглядається у своєму відношенні до іншої речі, адже вона ставиться у відношення до певного часу, певного місця, до певної окремої речі. Завдяки цьому сутність речі не стає ні множинною, ні змінною. Одна і та ж річ може водночас перебувати у різних відношеннях. Властивості відношення щодо Бога не можна застосовувати, бо між Богом, часом і простором, а також між Богом і матеріальним світом не існує ніякого відношення. Так само Маймонід заперечує і відношення між Богом-творцем і творінням, бо безпосереднє відношення передбачає взаємність; але такого відношення між Богом-творцем і творінням немає. При цьому не йдеться також і про опосередковане відношення, бо спільним для обох могло б бути лише буття; та буття Бога відрізняється від буття творіння. Зрештою, Маймонід стверджує, що неможливо, аби якийсь відносний атрибут надав би Богові акциденцію відношення. Тому Маймонід заперечує відносні Божественні властивості.

5. П'ята група властивостей – це стверджувальні властивості, за допомогою яких річ визначається через свою дію. Для цього Маймонід

наводить такий приклад: Рубен є той, хто зробив ці двері, склав цю стіну, чи виткав цей одяг. Тим самим він хоче сказати, що відмінність і розмаїття дій не передбачають відповідної багатоманітності у тому, хто діяв. Властивості цього роду не мають нічого спільного із суттю речі, яка має до них відношення. Тому вони можуть характеризувати Бога. На думку Маймоніда, вони є єдиними властивостями, які у Тораг суголосні з вірою у єдність Бога.

Проте Маймонід розуміє, що висловлювання Тораг стосуються не лише властивостей дії. Не лишається осторонь і проблема існування Бога. Існування Бога та існування людини тотожні лише за назвою. У цьому ж зв'язку Маймонід вказує на те, що слабкість людської мови полягає у визначенні Бога як єдиного, коли в ньому слід виключити множинність. Ще одну слабкість людського мовного вираження Божественних властивостей Маймонід вбачає у слові "вічний", коли ним хочуть відобразити нестворюваність Бога. Однак у цьому сенсі вислів "вічний" неточний, оскільки він стосується часу, тобто руху і тілесності. Виходячи з цього, Маймонід формулює основну тезу, згідно з якою сутність Бога неможливо виразити стверджувальним, позитивним способом. У 34-ому розділі першої книги Маймонід говорить про те, що вивчення математики спонукає до використання із цією ж метою заперечень чи, відповідно, негативних властивостей. Негативні властивості повинні виключити у Богові будь-які недосконалості. Водночас вони можуть також і виражати властивості; але вони нічого не можуть сказати про сутність речі, навіть тоді, коли про це можна дійти висновку за допомогою розсудливих розмірковувань. Наслідком цього вчення Маймоніда про негативні властивості могло бути заперечення знання людини про сутність Бога. Однак це не означає, що вона не повинна прагнути до Його пізнання. Категоричні заперечення можуть наблизити людину до істинного богопізнання. Для Маймоніда це означає наявність різних ступенів пізнання Бога. Шлях до богопізнання через позитивні властивості може ввести в оману, бо властивості є не більше, ніж чисті імена. У Тораг Божественні імена можуть витлумачуватися лише як властивості діяльності творіння. Тільки Тетраграматон, здається, є із цього винятком. Відповідно Книга Вихід 3, 13-14, здається, наближає до усвідомлення необхідного буття Бога. Маймонід наголошував, що його вчення про Божественні властивості не сумісне із християнським вченням про Триєдність.

## II. Реценція Майстром Екгартом "Море Невухім"

Майстер Екгарт розглядає вчення Маймоніда про властивості Бога в контексті свого вчення про Божественні властивості та імена, а також у межах своєї концепції про пізнання Бога людиною, з позицій якої він підходить до коментарів таких місць Книги Вихід:

1. 2М 3:14: Я той, що є.
2. 2М 15: 3: Єгова Йому Ймення.
3. 2М 20: 7: Не призывай Імення Господа твого надаремно.
4. 2М 33: 13: Покажи мені Твоє лице, щоб я міг знати Тебе.
5. 2М 33: 18: Покажи мені славу Свою.
6. 2М 33: 19 Я переведу все добро Своє перед тобою.
7. 2М 33: 23: Обличчя Моє не буде видиме.

### 2.1. Інтерпретація Майстром Екгартом вислову із Книги Вихід 3: 14: (Я Той, що є).

Майстер Екгарт пояснює цей вірш із чотирьох фрагментів. У першому і другому фрагментах – логіка висловлювання про Бога, на якій він тут докладніше не зупиняється. У третьому фрагменті Екгарт витлумачує значення повторення "sum, qui sum": "Повторення "sum, qui sum" (Я Той, що є) вказує на ясність ствердження за умов виключення будь-якого заперечення щодо Бога, і знову ж таки на певний спосіб повернення буття до себе і в себе самого, закріплення чи упостійнення (його) у собі. А далі ще раз наче спалах чи самонароджування – (буття є) – світло, яке виникає, вируючи в собі, а також перетікаючи й напливаючи у собі й на себе, у світлі осяюється для нового світла, яке повністю проникає себе самого, яке з усіх боків повертається до себе самого і промениться, як казав мудрець: "Єдність породжує чи породила – єдність, випромінюючи на саму себе свою любов – або своє горіння". А тому це означає: "У ньому було життя" (Ів. 1: 4). Життя, власне, означає певний вид переповнення енергією, завдяки якому щось у собі самому наростає і спочатку цілком у самого себе вливається, проникаючи самим собою кожну часточку, поки воно не переповниться і вихлюпне. Звідси впливає, що витікання іпостасей у Божестві є підґрунтям для творення і йому передую (Quod repetitio, quod bis ait: sum qui sum, puritatem affirmationis excluso omni negativo ab ipso deo indicat; rursus ipsius esse quandam in se ipsum et super se ipsum reflexivam conversionem et in se ipso



mansionem sive fixationem; adhuc autem quandam bullitionem sive parturitionem sui – in se fervens et in se ipso et in se ipsum liquescens et bulliens, lux in luce et in lucem se tot se totum penetrans, et se tot super se totum conversum et reflexum undique, secundum illud sapientis: “monas monadem gignit – vel genuit – et in se ipsum reflexit amorem – sive ardorem”. Propter hoc Ioh. 1 dicitur: “in ipso vita erat”. Vita enim quandam dicit exsertionem, qua res in se ipsa intumescens se profundit primo in se toto, quodlibet sui in quodlibet sui, antequam effundat et ebulliat extra) (21-22). Після цього величного зображення Бога, який народжує себе від Бога, йде четвертий розділ. Із п'ятого розділу, власне, й починається Екгартова рецепція Маймоніда, яку він здійснює, користуючись латинським, і на жаль, неточним перекладом “Море Невухім”: “Маймонід, який у 65 розділі першої книги інтерпретує цей вислів: “Я той, що є,” здається, вважає його Тетраграмматоном – тобто Ігвг (ім'я бога Яхве) – або ж тісно зв'язаним із тим святим і «особливим ім'ям, яке пишеться, але не вимовляється”. І саме тільки це слово “означає чисту і справжню субстанцію Творця”. (Rursus quinto notandum quod Rabbi Moyses, I.I ce 65 hoc verbum tractans: sum, qui sum, videfur velle quod ipsum est, nomen tetragrammaton aut proximum illi, quod est sanctum et, separatum, quod scribitur et non legitur, et ipsum solum, significat substantiam creatoris nudam et puram) (25). Не кажучи про те, що Екгарт у своєму цитуванні із “Dux neutrogum” не точно посилається на відповідні розділи, для ототожнення “sum, qui sum” із Тетраграмматоном немає жодних підстав. Водночас у добу християнського середньовіччя таке ототожнення загалом було звичайним явищем. У 61 розділі першої книги Маймонід пояснює, що всі Божественні імена – крім Тетраграмматона – є похідними. Ім'я Бога “Я Той, що є” він виводить від дієслова гайя (бути); навпаки – виведення Божого імені Яхве (Ihvh) немає. Маймонід припускає, що це ім'я Бога означає необхідне існування. Посилаючись на ісламського філософа Авіценну, він інтерпретує “sum, qui sum” як необхідне буття. Тому обидва Божественні імені він поставив у зв'язок. Далі Екгарт інтерпретує Маймоніда, розглядаючи Боже ім'я “sum, qui sum” так: “Маймонід, отже, хоче сказати, що перше Я Той означає сутність речі і є суб'єктом, чи тим, що називається. Друге ж чи повторене (Я є) означає буття і є присудком, або тим, що означає означення (Vult ergo Rabbi Moyses decere quod sum primo dictum significat rei essentiam et est subiectum sive agnominatum. Secundo vero positum sive repetitum significat esse et est praedicatum sive agnominans et agnominatio)” (25). У цьому місці

Екгарт відхиляється від початкового ходу думок Маймоніда, який у 63 розділі першої книги речення “Ег Йе ашер ег’йе” (Я є сутне, що існує) виводить від Гайя (бути), при цьому наголошуючи, що у гебрійській мові між Гайя (він є) і Німза (він існує) жодної відмінності немає. Уся таємниця для Маймоніда полягає в тому, “що це слово, яке означає існування, повторюється у відношенні, наприклад, властивості, бо слово Ашер (який) вимагає наведення відповідної йому властивості”. Смысл вислову із Книги Вихід (3:14а) Маймонід вбачає в тому, що у ньому стверджується: Бог є необхідним буттям. Далі Майстер Екгарт у своєму викладі не бере до уваги слово “qui” вислову “sum, qui sum” і обидва “sum” інтерпретує як суб’єкт і предикат. Суб’єкт і предикат у цьому реченні “sum, qui sum” ідентичні і тому, на думку Екгарта, означають для Маймоніда самодостатню сутність. Замість слова сутність (essentia) у гебрійському тексті “Море Невухім” стоїть слово екзистенція. Хід думок Майстра Екгарта далі стосується Сутності, яка сама себе задовольняє. Така самодостатність притаманна лише Богові. Як наприклад, у творчості митця одного його природного таланту не достатньо, і тому він мусить мати ще й інші якості; так у всьому, що є під Богом, існує така ж відмінність між субстанцією і потенційною здатністю, між буттям і дією. Така достатність Бога (sufficiens dei) окреслюється тоді, коли Божими устами промовляється: Я той, хто є; я кажу Я у виключному сенсі. Це підтверджується Маймонідом, який у 62 розділі першої книги каже: “Ім’я із двох букв, яке узятє із Тетраграматона, виражає сталість сутності; і Божественне ім’я “Шаддай” виводиться від “dai”, тобто “достатній” (Ad hoc facit quod Rabbi Moyses I.I c.7. dicit quod “nomen duarum litterarum, sumptum a nomine tetragrammaton, <est de ratione firmitudinis essentiae, et saday> dicisum est a ‘day’, quod est sufficientio”)” (27-28). Не зважаючи на численні мовні недоліки латинського перекладу “Море Невухім”, метафізична послідовність викладу і рецепції Майстра Екгарта варта уваги.

## 2.2. Коментар Майстра Екгарта до Книги Вихід (15: 3)

Цей вірш, що його Екгарт цитує та інтерпретує у своєму вченні про Божественне ім’я, міститься у пісні Мойсея і в латинському перекладі звучить так: “Omnipotens eius nomen (Всемогутній є його ім’я)”. Він узятий із гебрійського пратексту, і там звучить так: “Яхве іш мілегомо – Яхве шемов”. Спочатку Майстер Екгарт констатує, що у реченні “Omnipotens eius nomen” наявні два вислови, по-перше,

“Бог є всемогутній” і по-друге, його ім’я – всемогутній (*Deum esse omnipotentem, et iterum quod nomen eius est omnipotens*) (32). Він інтерпретує, насамперед, ім’я всемогутній (*nomen omnipotens*), кажучи, що Бог все може і має владу над усім, що є, що він може бути над усім без будь-якого обмеження (36). Стосовно питання про те, чи Бог взагалі може мати якусь ім’я, то він вказує на Томаса Аквінського, який у своїй “*Summa Theologiae*” (1, 13) докладно про це висловився. Тож Екгарт, щодо можливості називати Бога, робить і свої окремі зауваження. Власне, він передовсім хотів би знати, що кажуть деякі філософи і деякі юдеї про визначення, якими характеризується Бог (40). Екгарт відповідає на це питання, посилаючись спочатку на “*Liber de causis*”, “*Liber XXIV philosophorum*”, потім на метафізику Авіценни і, зрештою, на Маймоніда, який у 57 розділі першої книги каже так: “Заперечне (негативне) висловлювання про Творця є істинне, воно не містить у собі нічого сумнівного, нічого такого, від чого в якийсь спосіб постраждала б істина про Бога. А от стверджувальне (позитивне) висловлювання про нього містить двозначність (тотожність імені) (*enuntiatio de creatore per verba negativa est vera, in qua non cadit dubitatio nec est in ea diminutio in veritate creatoris ullo modo. Sed enuntiatio de ipso per verba affirmativa partim est in aequivocatione*)” (43). Екгарт іде за цією тезою, коли приймає поділ Божественних властивостей на п’ять груп, запропонованих Маймонідом у його “*Dux neutrorum*”. Як і Маймонід, він лише останню групу властивостей вважає придатною для вчення про Бога. Потім Екгарт розгортає подальший хід думок Маймоніда: “П’ятий вид властивостей, згідно з яким визначається сутність породженого нею твору, серед вище згаданих видів здається тільки він відповідає Богові. Бо він (цей вид) не означає жодної множинності, ані зміни у тому, що здобуває від нього назву, і не виражає ніякого доповнення до субстанції діючого”. (“*Quintus autem modus, quo res denominatur ab opere operato, videtur deo solus competere inter alios modos praedictos. Nullam enim prorsus nominat multitudinem nec variationem in eo, quod secundum istum modum denominatur, nec dicit aliud additum substantiae operantis*”) (46).

Той факт, що єдина проста субстанція, позбавлена будь-якої множинності, може здійснювати різноманітні дії, Екгарт пояснює на прикладі вогню і людини. Один вогонь робить багато справ. Але те, що є чинним стосовно вогню, який не має волі, наскільки більшу силу воно має щодо Бога-творця, який діє за власною волею. У другому прикладі йдеться про людину, у якій мудрість стоїть поряд із

силою, а сила поряд із волею. Тому ми завдяки одній властивості є мудрими, а завдяки іншій – сильними і, нарешті, завдяки третій властивості воліємо. У творцеві це не так. Мудрість є у нього власне силою і волею водночас. Тому він не є мудрим через одну властивість, сильним – через іншу, воліє не через третю, а є мудрим, могутнім і воліє завдяки одному і тому ж, а саме – завдяки своїй субстанції. (*“In creatore non sie. Sed sapientia in ipso est ipsa potentia et est ipsa voluntas, propter quod non per aliud sapit, per aliud potest, per aliud vult, sed eodem, scilicet substantia sua, sapit, potest et vult”*) (47). Хоча Екгарт виразно посилається на Маймоніда і тлумачів закону, останнім реченням він вочевидь відходить від початкового спрямування думок Маймоніда. Юдейський філософ не говорить, що Бог є мудрим, могутнім і воліє через свою субстанцію. Маймонід вбачає у таких висловлюваннях власне поступку представникам учення про Божественні властивості. При цьому він чітко розрізняє тих, хто вчить про позитивні властивості у Богові, від тих, що приховують свою віру у Божественні властивості, стверджуючи, що Він всемогутній за своєю суттю, мудрий за своєю суттю, і воліє також за своєю суттю. Такий погляд не характеризує Маймонідове вчення, як про це говорить Екгарт. Другий приклад на користь множинності дії одиничного, що його Майстер Екгарт без будь-яких застережень запозичує в Маймоніда, стосується його вчення про людину, що «завдяки своїй розумовій спроможності, у якій немає жодної множинності, створює дуже багато численних найрізноманітніших речей (*“Qui una potentia rationali, uin qua non est multitudo, operatur et plurima”*) (47). Якщо так є у людини, тоді не можна відмовляти Богові в тому, що все те різноманіття, яке він творить, походить із однієї простої сутності, в якій немає ніякої множинності. «Тому всі імена, які у книгах Святого Письма приписуються Творцю, можуть свідчити про його твори, а не про його суть, або даються йому для того, щоб показати досконалість властивостей. (*“Ideoque omnes nominationes, quae inveniuntur in libris attributae creatori, nominabunt opera eius, non substantiam eius, vel ponuntur ad significandum perfectionem earum dispositionum”*) (47-48). Під кінець Екгарт резюмує вчення Маймоніда про позитивні властивості Бога: «Він, власне, вважає, що всі позитивні висловлювання про Бога чинні тільки у переносному смислі, оскільки вони ні на що позитивне у Богові не вказують. Водночас позитивно висловлюватися про річ, не вказуючи у ній на щось позитивне, є абсолютно недоречним, невідповідним і не має нічого спільного з істиною. Отже, властивості, через які дається позитивна характеристика

Бога, хоча й є досконалостями, проте у Богові вони є не більше, як їхніми протилежностями. Наприклад, милосердя, побожність і тому подібне є для нас досконалостями; гнів, ненависть і подібне – недосконалостями. Але це означає, що Бог гнівався б чи ненавидів, хоча гнів і ненависть у Богові є ніщо, і ніщо позитивне в ньому не означають. Але якщо йому щось подібне приписується, оскільки він творить немало такого, що у нас виникає із гніву чи ненависті, то це є до них протилежним, – милосердям і побожністю: одне й друге не позначають у Богові нічого позитивного і є у ньому ніщо; радше Бог називається милосердним тільки тому, що він творить справи, які подібні до тих, що в нас асоціюються з милосердям. (“*Vult enim quod omnia, quae dicuntur positive de deo, improprie dicuntur, cum nihil ponant in deo. Nihil autem ponere in aliquo et tamen dici positive de illo utique incompactum est, improprium et dissonum veritati. Unde omnia positive dicta de deo, quamvis sint perfectiones in nobis, in deo tamen non plus sunt nec perfectiones sunt quam horum opposita. Verba gratia: misericordia, pietas et huiusmodi perfectiones sunt nobis, ira, odium et similia sunt imperfectiones. Sicut autem dicitur deus irasci vel odire, cum talia nihil sint nec ponant prorsus in deo, sed quia deus operatur quaedam foris, quae in nobis ex ira vel odio procedunt, similiter et de horum oppositis; puta misericordia, pietas nihil ponunt in deo nec sunt, sed ipse deus pro tanto solo misericors dicitur, quia operatur foris opera similia his, quae in nobis efficit misericordia.*”) (48).

Після викладу вчення Маймоніда про Божественні імена, Майстер Екгарт переходить до другого головного пункту свого коментаря “*poten eius*”. Майстер Екгарт запитує, “що є коренем і причиною вчення грецьких і арабських філософів, а також юдейських мудреців, згідно з яким у Богові немає нічого стверджувального, позитивного і що такі вислови йому не відповідають” (“*quae sit radix et ratio, per quam philosophi Graeci et Arabes et sapientes Hebraeorum nihil affirmative sive positiva dixerint in deo esse aut de ipso praedicari congruenter*”) (50). Майстер Екгарт називає дві такі причини. Стосовно першої він посилається на 54 розділ першої книги “*Dux neutrogum*”, де сказано, що є чотири властивості, які Богові не підходять: “Перша – тілесність і все, що становить ознаку тілесності” (“*Primum est corporeitas et omne implicans corporeitatis proprietatem*”) (51). При цьому Екгарт посилається на Ів. 4:24: Бог є Дух. По-друге, у Богові немає жодної змінності, жодної відмінної від дійсності можливості. По-третє, у ньому немає ніякого позбавлення або вади. По-четверте, немає жодної подібності між Богом і творінням (“*Secundum est quod in deo nulla*

*mutabilitas, nulla potentialitas ab actu differens. Tertium est quod in ipso nulla est privatio sive carentia*)” (51). Тоді Майстер Екгарт доходить висновку: “Оскільки всі такі стверджувальні імена включають одне із цих чотирьох, або коннотують із ними, то виходить, що вони не відповідні і не суголосні із Божою природою і самою істиною” (“*Quia igitur omnia nomina huiusmodi affirmativa implicant vel connotant aliquod praedictorum quattuor, sequitur quod sint incompacta et dissona divinae naturae et ipsi veritati*”) (51). Екгарт вочевидь дотримується погляду, що є позитивні Божественні імена, які не підпадають під чотири названі пункти, наприклад, сказане у Ів. 4: 24: Бог є Дух. Другий корінь або основа вчення Маймоніда і Майстра Екгарта, згідно з якою у Богові немає жодних позитивних визначень, обґрунтовується посиленням на 50 розділ першої книги “*Dux neutrorum*”, де говориться, що в Богові не може бути будь-яких властивостей, які відповідали б самій (Його)суті. Усі стверджувальні визначення виразно свідчать про якесь доповнення до сутності Бога. Далі Майстер Екгарт виводить із 51 розділу першої книги сім тез або доказів:

1. “Кожна властивість є певним доповненням до субстанції, з якою вона пов’язується (*Omnis dispositio est res adiuncta substantiae, cui adiungitur*)” (51). До цієї тези Екгарт від себе додає, що чистота і незмішуваність не суперечать Божій природі.

2. “Кожна властивість є щось зовнішнє щодо субстанції речі, якій вона приписується (*Omnis dispositio est praeter substantiam illius, cui attribuitur*)” (52). І тут Екгарт додає думку, якої немає у Маймоніда, а саме, що доповнення суперечить повноті Божої природи.

3. “Кожна властивість є щось випадкове чи походить із розряду випадкового, виявляє природу випадковості. (*Omnis dispositio est accidens vel manat de genere accidentis et accidentis sapit naturam*)” (52). Коли Екгарт насамкінець протиставляє Бога як “*Esse*” Богові як “*Ens*”, то це протиставлення не може репрезентувати точку зору Маймоніда.

4. “Якщо у Богові є якась властивість, і, до того ж, як щось від Бога відмінне, то існують декілька вічних сутностей. Але це суперечить безконечності Бога. (*Si dispositio aliqua est in deo et aliud a deo, iam erunt plura aeterna. Sed hoc repugnat divinae naturae infinitati*)” (52).

5. “Там, де є властивість, є також і множинність. Але це суперечить єдиності Божої природи. (*Id, in quo cadit dispositio, in ipso cadit aliqua multitudo*)” (53). Екгарт підкріплює цю тезу наступним положенням Маймоніда: “Бог є єдиний, у будь-який спосіб і в будь-якому відношенні”, так що ніякої множинності ні всередині, ні зовні інтелекту, не можна знайти” (*Quod deus est, unus, omnibus modis et secundum*

omnen rationem, ita ut in ipso non sit invenire aliquam, multitudinem in intellectu vel intra, vel extra intellectum”) (53).

6. Цим шостим доказом Екгарт стає на точку зору Маймоніда, спрямовану проти відомих мутакалімів, які стверджували, що Бог має властивості, які не належать до Божої сутності і водночас не є відмінними від Бога. Маймонід розцінює цю тезу як софістичну, а також як спробу створити щось середнє між протилежностями, між якими не може бути нічого середнього, а саме – між суцим і несущим. Екгарт наслідує цю концепцію Маймоніда, коли виходить зі своєї тези: Бог є буття і далі стверджує: “Якщо в Богові припустити якусь властивість, то, оскільки Бог є буттям і нічим окрім буття, існувало б щось середнє між буттям і нічим, між суцим і не суцим. Але це суперечить Божій перевазі, завдяки якій Бог є першим і останнім: “Я перший і я – останній” (Іс. 44,6) Власне, першим ніщо середнє не є. (Dispositio si qua ponitur in deo, cum deus sit esse et extra esse nihil, erit medium inter esse et inter nihil, et inter ens et non ens. Sed hoc repugnat divinae prioritati; qua deus primus et novissimus. Is. 44: “ego primus et novissimus”. Primum enim nunquam habet medium)”) (53).

7. Сьомий доказ постає з вихідної позиції, подібної до шостого доказу. Майстер Екгарт цитує Маймоніда: “Коли є дві речі, то одна з них не може бути чимось середнім між обома; бо тоді щось було б середнє стосовно самого себе і, водночас, було б середнім і крайнім членом. Але кожна властивість за своєю природою певною мірою є щось середнє між її носієм і тим, до чого вона робить його придатним. (Inter duo alterum ipsorum non potest esse medium inter ipsa; iam enim aliquid esset medium sui ipsius, et idem esset medium et extremum. Sed omnis dispositio ex sui natura est quoddam medium inter dispositum et id ad quod disponit)”) (53).

8. Так само і у восьмому доказі й у подальших розмірковуваннях Екгарт репрезентує своє вчення про властивості Бога, але вже спирається не на Маймоніда, а на відому “Liber de causis”, тобто на неоплатонівські принципи.

### 2.3. Тракткування Майстром Екгартом уривку із Книги Вихід 20, 7

Тракткування Майстром Екгартом місця із Книги Вихід 20, 7 майже повністю спирається на Маймонідову книгу “Dux neutrogum”. Спочатку він розмірковує про різні Божественні імена, які Маймонід зібрав у Біблії, і після того систематично викладає вчення про них. Найперше Екгарт констатує, що Книга Вихід 20, 7 досить добре була

інтерпретована християнськими святими і теологами. Але тому, що Маймонід у 60 розділі першої книги каже, що ця заповідь стосується імені Адонай та інших Божественних імен, Екгарт розглядає ім'я Бога Адонай, Тетраграмматон, Божественне ім'я із двох букв, Божественне ім'я з дванадцяти букв, Божественне ім'я із сорока двох букв, ім'я Шаддай, Божественне ім'я *Qui est* (який є) і, нарешті, надані Богові такі імена як "добрий, мудрий, щедрий та інші".

### 2.3.1. Ім'я Адонай

Спочатку Екгарт, посилаючись на 60 розділ першої книги, констатує, "що Адонай представляє "інше просте ім'я, яке вичерпно характеризує сутність Творця", а саме – ім'я з чотирьох букв або Тетраграмматон. По-друге, Адонай переважно перекладається як "мій Господь", чи ["мої панове"] і походить від Адон. (*quod li adonai "est agnominatio alterius nominis simplicis", significantis substantiam creatoris "significatione pura", quod est nomen quattuor litterarum sive tetragrammaton. Secundo li adonai interpretatur "dominus meus" singulariter, vel "domini mei" pluraliter et est decisum ab adon)*) (131).

### 2.3.2. Тетраграмматон

Тетраграмматон, що складається з чотирьох букв, є для Екгарта сакральним, таємним і невимовним ім'ям Господа. Спираючись на вчення Маймоніда про Божественні імена, Екгарт далі каже: "Тетраграмматон є, власне, не самим ім'ям, про яке зараз ідеться, а описом імені, що має чотири букви і є святою таємницею. Тому воно ніде нам не трапляється висловленим, а є лише підґрунтям своєї чистої природи, такої ж невимовної, як і Божественна сутність, яку воно означає. (*Li enim tetragrammaton non est ipsum nomen, de quo nunc agitur, sed est circumlocutio cuiusdam nominis habentis quattuor litteras, quod est sanctum secretum. Propter quod nusquam invenitur apud nos expressum, sed est inexpressibile ex sui natura et puritate sicut et substantia, de qua significat*)" (131). Тому Тетраграмматон не можна вивести із Божих творінь. Під час молитви воно промовляється священиками у храмі, особливо вищими ієрархами в день йом-кіпуру. Тетраграмматон як невідокремлюване ім'я залишається лише за Богом і тому воно не надається для повідомлення. Маймонід акцентує увагу на тому, що лише Бог і його ім'я існували до сотворення світу. Насамкінець Екгарт вказує на те, що напис на табличці вищих священиків (Книга Вихід 28, 36) є тим таємничим ім'ям Бога, котре складається з чотирьох літер, але не розкривається у Святому Письмі.



Екгарт, мабуть, не знав, що у латинському перекладі Біблії слово “dominus” стоїть на місці гебрейського “Яхве” (Jhvh).

### 2.3.3. Ім'я Бога із дванадцяти букв

Відповідно до “Dux neutrogum” Екгарт говорить про ім'я Бога, яке складається із дванадцяти букв, що воно не є таким святим як Тетраграмматон і, власне кажучи, й не є ім'ям; а, скоріше, складене із багатьох імен, “букви яких разом становлять дванадцять. Окремі імена означають певні поняття, що ведуть людей до пізнання істинної суті Творця. (quorum simul “litterae sunt duodecim”, “quae nomina singula significant aliquas rationes perducentes hominem ad scientiam veritatis substantiae creatoris”)” (134). Це ім'я Бога читалося замість Тетраграмматона. Згодом, коли люди у процесі своєї історії ставали дедалі гіршими, воно вживалося тільки вченими. Проте у Маймоніда не знайдемо жодної вказівки на те, як вимовлялося це Божественне ім'я, що складається із дванадцяти букв.

### 2.3.4. Ім'я Бога із 42 букв

Що стосується Божественного імені, яке складається із 42 букв, то тут Екгарт чотири тези запозичив із “Dux neutrogum”: 1. Це ім'я Бога, так само як ім'я Бога із дванадцяти букв, не є окремим ім'ям, воно складене із багатьох імен, які разом становлять 42 букви. 2. Кожне окреме ім'я означає певну Божу досконалість і веде до пізнання Бога. “Але всі разом призводять до вищої досконалості, яку означає складене із них ім'я, проте яку жодне із них, взяте саме по собі, не означувало б.” (Simul autem omnia ducunt in aliquam eminentiorem perfectionem, quam significat ipsum nomen aggregatum ex illis, quam nullum illorum divisim significaret)” (135). Наприклад, Benedictio (благословення) – це ім'я із двох частин, а саме, благо (bene) і словення (dictione). Кожна частина означає щось сама по собі, а разом вони набувають нового змісту. Наприкінці Екгарт дуже передбачливо пояснює, що не тільки окремі імена, але також окремі букви мають глибоке значення. 3. Екгарт наголошує, що значення вищенаведених імен слід розуміти не тільки дослівно, (secundum planum sermonis), а радше “згідно з таємним і прихованим смислом, який означає той словозвук” (iuxta secretum et abditum eius, quod significat.)” (137). Відповідно, завжди має бути відмінність між словом і смислом. 4. Божественне ім'я із 42 букв є “ім'я, що містить Бога і наче освячене Ним і Йому присвячене, яке, не досягаючи її, наближається до чистоти Тетраграмматона, “(nomen separatum et quasi deo sacratum et dicatum

et plus appropinquans ad puritatem nominis quattuor litterarum, quam non attingit.)” (137). Це ім'я Бога передавалося мудрому лише для покірнього, який уже перейшов середину життя і живе добродібно. Хто це ім'я знає і його прикликає, той живе і в цьому, і в майбутньому світах. Однак більшість людей сприймають лише звучання слів і не спроможні збагнути закладений у них внутрішній смисл, який “полягає у пізнанні активної розумної сутності.” (“est apprehensio intelligentiae agentis”) (138).

### 2.3.5. Ім'я Бога із двох букв

При поясненні імені Бога із двох букв Майстер Екгарт посилається на Маймоніда, який виклав свій погляд у двох тезах: “Перша полягає в тому, що воно взяте з Тетраграмматона”, друга – у тому, що воно виведене і приписане Богові на підставі “поняття усталеності Його сутності”. Тому це ім'я за своїм безпосереднім смислом означає не Бога, а усталеність, міцність. (Unum est quod ipsum, sumptum est a nomine quattuor litterarum, secundum, quod ipsum est decisum et impositum deo a “ratione firmitudinis essentiae”. Unde nomen illud dicere et per se significat non deum, sed firmitatem)” (138).

### 2.3.6. Ім'я Бога “Шаддай”

Екгарт пише, що це ім'я Бога виведене від “Дай”, тобто “достатній”. Отже, це ім'я не є жодним безпосереднім означенням для Бога. Воно означає, що Божественна сутність саму себе у собі і в усьому іншому “задовольняє, є достатньою”. Це означає, що вона є самодостатньою для буття і для будь-чого іншого, а саме, для знання, воління, спроможності, діяння, коротше кажучи, для всього (Significatur quod divina “essentia sibi sufficit” in se et in aliis, sufficit, inquam, sibi quantum ad esse et quantum ad omnia, puta scire, velle, posse, operari et universaliter quoad omnia.)” (139). Звідси Екгарт робить висновок, що ім'я Шаддай означає, “що Бог є самим буттям і що самим буттям є його сутність. Він є тим, що він є, і тим, яким є: “Я той, хто є” (quod deus est ipsum esse et essentia ipsius est ipsum esse. Ipse est id, quod est et id, qui est, Exodi 3: “sum, qui sum”)” (140). Свої розмірковування про ім'я Бога “Шаддай” Екгарт узагальнює таким чином: “Як через ім'я із двох букв, що взяте із поняття сталості, позначається постійність і безконечність Божественної сутності, так її досконалість позначається ім'ям “Шаддай”, яке виводиться із поняття достатності. Це означає, що вона є самим буттям, вона дає усьому спокій, вона є достатньою для усього, у ній, як у бутті, все набуває заспокоєння і достатності.

Що можна сказати про ці обидва імені, те у загальних рисах можна сказати про всі імена, якими Бог називається у Святому Письмі, за винятком лише Тетраграмматона”, про яке вище було сказано, “що воно не взяте від дії, і не означає ніякої спільності між Богом і творінням. (Sicut in “nomine duarum litteratum”, “quod sumptum est a”, “ratione firmitatis”, significatur stabilitas et infinitas divinae essentiae, sic in nomine sadai, quod sumptum est a ratione sufficientiae, significatur divinae essentiae perfectio, et quod ipsa est esse et quod ipsa quietat omnia, ipsa sufficit, omnibus, in ipsa, utpote in esse, quiescunt omnia, et sufficit omnibus. Et sicut dictum est in his duobus nominibus, sic se habet de omnibus nominibus generaliter, quibus deus nominatur, in scriptis, excepto solo, nomine quattuor litterarum, ut dictum est supra, quod non est sumptum ab opere nec dictum a participatione”)” (141-142). Порівняння цього висновку Майстра Екгарта із оригінальними текстами Маймоніда, засвідчує, що вони збігаються лише у трактуванні імені Тетраграмматон. Їхня інтерпретація решти похідних Божественних імен значно відрізняється. Тоді як у Маймоніда вони виражають тільки Божественні дії, для Екгарта через неякісний латинський переклад вони є властивостями Божественної сутності.

### 2.3.7. Ім'я Бога “Qui est”

Пояснюючи це Божественне ім'я, Екгарт не посилається на Маймоніда, а виводить його із Книги Вихід 3, 14: “Суций послав мене до вас” і використовує Йоана Дамаскина, який сказав, що це ім'я є найважливішим, найшляхетнішим ім'ям Бога.

### 2.3.8. Загальні Божественні імена

У цьому восьмому і останньому уривку тлумачення Заповіді ... Екгарт, спираючись на Маймоніда, говорить про позитивні і негативні Божественні імена.

#### 2.3.8.1. Позитивні Божественні імена

Розглядаючи тему позитивних Божественних імен, Екгарт цитує розділ 59 першої книги “Dux neutrorum”: “У Творцеві немає нічого іншого, крім істинної безумовної простоти”. Тому той, хто “приписує йому позитивні означення”, помиляється чотири рази. (“Non est in creatore nisi simplicitas vera in fine simplicitatis”/ Propter quod “attribuens creatori agnominaciones” affirmativa peccat quadrupliciter.)” (148-149): 1. Оскільки його розуміння Бога звужене. 2. Оскільки він застосовує до Бога поняття “участі”, приписуючи Йому нібито наявність частин

чи допускаючи, начебто Бог має щось спільне із творіннями. 3. Оскільки він сприймає Бога інакше, ніж він є. 4. Тому, що його серце далеко від Божого буття, навіть якщо він цього не помічає.

Нарешті, Майстер Екгарт наводить для цих тез начебто Маймонідові обґрунтування:

1. "Той, хто істинну суть речі бачить неповно, може схопити лише одну частину із того, чим вона насправді є. У справжній суті Творця одначе немає жодної множинності, так, щоб можна було знайти одну його частину, не знаючи щось про іншу. (In creatore vero non est multitudo in veritate essentiae ipsius, ut scias partem de ipso et alteram ignores.)" (149).

2. "Той, хто припускає, що хтось бере участь у чомусь іншому, пізнає справжню, саму по собі суть якоїсь субстанції, але тоді він приписує істинно пізнане іншій субстанції. (Qui participat aliquem in aliquo, cognoscit veritatem alicuius substantiae <secundum quod est, et attribuit ipsam veritatem alteri substantiae>.)" (149).

3. "Той, хто розуміє якусь річ інакше, ніж вона є, мусить, все ж таки, щось довідатися про буття цієї речі. (Qui apprehendit rem aliter, quam est, non potest esse, quin apprehendat de ipsa aliquid secundum quod est.)" (149).

Стосовно змісту цих трьох обґрунтувань треба сказати, що Майстер Екгарт не зрозумів, що Маймонід ними хотів зробити закид щодо атеїзму тих, хто висловлюється про Бога лише позитивно. Причиною цього непорозуміння було те, що Екгарт знав лише латинський текст "Dix neutrogum", який в окремих місцях значно відхиляється від арабського і гебрійського текстів. Ці відхилення добре видно вже з одного лише перегляду 60 розділу першої книги "Море Невухім". Маймонід не має на меті там сказати: 1. що прихильники позитивних властивостей недосконало пізнають Бога, або 2. формують спільність із Богом, чи 3. пізнають про Бога протилежно тому, чим він є насправді. Четвертий пункт, спрямований проти названих прихильників, вказує на те, що вони, не помічаючи цього, вилучають зі своєї віри існування Бога, тобто, стають атеїстами. Така інтерпретація у "Море Невухім" відповідно відрізняється від викладу Майстра Екгарта, який вочевидь не можна вважати достатньо ретельним.

### 2.3.8.2. Негативні Божественні імена

У своєму витлумаченні негативних Божественних імен Майстер Екгарт зазначає, що передовсім слід знати, "що негативне вислов-

лювання не дозволяє нам “щось знати” ані про річ, про яку щось заперечується, ані про її справжню сутність”. (*quod , abnegatio non facit scire aliquid de veritate rei, de qua fit abnegatio’, nec aliquid, quod in ipsa sit.*)”. (153). Далі Екгарт обговорює наступні два питання, при цьому перше питання поділяючи на дві частини. Перша частина першого питання звучала так: чому святі і теологи одногосно стверджують, що негативні висловлювання про Бога є істинними. Друга частина звучить так: у чому полягає відмінність між розумінням Бога Мойсеєм, Соломоном, Павлом, Йоанном та іншими мудрецьми, і його розумінням необізнаними, коли всі вони також могли тільки негативно висловитися про пізнання Бога. Друге питання звучало так: чим заперечні висловлювання про Бога відрізняються від стверджувальних? Із цих запитань Екгарт спершу відповідає на друге. Для нього зрозуміло, “що позитивні висловлювання за своєю природою ведуть до пізнання чогось, що є або субстанцією речі, про яку йдеться у висловлюванні, або чимось їй притаманним, властивістю чи акциденцією” (*quod affirmationes ex sui natura faciunt venire in cognitionem alicuius, quod sit ipsa substantia eius, de quo dicuntur, vel aliquid eius, puta proprietas vel accidens.*) (154). Заперечні висловлювання свідчать лише про відсутність досконалості. Екгарт пояснює свою інтерпретацію за допомогою прикладу, запозиченого ним від Маймоніда. Хтось здалеку бачить людину і запитує, що це таке? Один відповідає, що це жива істота. Інший каже, це не метал, і не камінь. Хоча перший не повністю відтворив те, що він побачив, але і це твердження все-таки веде, напевно, до пізнання. Відповідь другого є чистим запереченням, і не дає жодної змоги пізнати суть речі. Далі Екгарт переходить до відповіді на першу частину першого запитання. Як у судочинстві певне заперечне висловлювання, тобто алібі, є доказово вагомим не безпосередньо, а опосередковано, так і в теології за допомогою видимих Божих творінь доводиться, що Бог немає жодної матерії і тому позбавлений будь-яких недосконалостей. У цьому зв’язку Екгарт констатує, що кожний дефект передбачає відповідний габітус, зовнішній вияв, і кожне “стверджування ґрунтується на певному запереченні” (*negatio fundatur in affirmatione*) (155). Із цього він робить висновок, що Бог містить у собі щось таке, що виключає будь-яку недосконалість як світло – темряву, а добро – зло. Далі він цитує 57 розділ першої книги “*Dux neutrorum*”: “Негативні атрибути можуть приписуватися Творцю лише так, як про річ заперечується щось таке, що не можна до неї віднести. (*Nomina negativa non attribuuntur creatori nisi secundum modum, quo removetur*

aliquid ab alio, quod non est aptum.)” (156). Відповідаючи на другу частину першого питання Екгарт знову цитує Маймоніда: 1, 58: “Чим більше негативних атрибутів ти приписуєш Творцеві, тим ближче підходиш до його пізнання, і є ближчим до нього, ніж той, котрий не розуміє і не вміє усувати від нього недосконалі атрибути, стосовно яких доведено, що вони далекі від Бога.” (Quidquid addideris nominibus negativis respectu creatoris, appropinquabis apprehensioni eius et eris <ei> propinquior, quam ille, qui nescit remove a deo imperfectiones, de quibus probatum est quod longe sunt a deo.)” (156-157). Ступеневі відмінності при пізнанні Бога Екгарт пояснює за допомогою одного прикладу. Чотири чоловіки формулюють чотири тези про Бога. Перший неспроможний довести нематеріальність Бога і тому мислить Його тілесним. Другий може довести, що Бог позбавлений будь-якої тілесності. Третій науковим способом пізнав, що Бог не має матерії, і тому непідвладний будь-якій недосконалості. Нарешті, четвертий зумів довести, що у Бога немає нічого із того, що має місце у світі створеного, а отже, й нічого із того, що означає кінець і межу, як наприклад, дефініція, доказовість і так далі. Цей приклад засвідчує, як відрізняються погляди чотирьох людей на пізнання Бога. Для Екгарта той здобуває найдосконаліше Його пізнання, хто, спираючись на найвагоміші підстави, заперечує у Бога такі властивості, а також той, хто зумів цього досягти для якомога більшого числа подібних властивостей. Таке заперечення здійснюється за допомогою негативних властивостей. (qui fortiori ratione removet huiusmodi attributiones a deo, et iterum ille, qui plura scit remove talia ab ipso, quae remotio fit per nomina negativa)” (158). Після цієї відповіді на другу частину першого питання Екгарт посилається на Платона, Газалі і Сократа, які стверджували, що людина не може знати, хто є Бог.

#### 2.4. Інтерпретація Майстром Екгартом уривків із Книги Вихід 33, 13, 18, 19 і 23

Усі ці чотири тексти із Книги Вихід 33 говорять про пізнання Бога Мойсеєм. У Книзі Вихід 33, 13 йдеться про прохання Мойсея: “Покажи мені лице Твоє, щоб я впізнав Тебе. /Ostende mihi faciem tuam, ut sciam te”. Інтерпретуючи цей вірш, Екгарт спирається не на Маймоніда, а, насамперед, на Августина, який про це, зокрема у 2 книзі «Про Трійцю», пише: “Це краса, яка у пристрасному прагненні до себе притягує і підносить кожную розумну душу, і чим чистішою вона є, тим сильніше може запалитися. Але тим більше вона

підноситься до духовного, чим більше умиртвляє плотське (*Illa est species, quae rapit omnem animam rationalem desiderio sui tanto ardentior, quanto mundior, et tanto mundior, quanto ad spiritualia resurgentem, tanto autem ad spiritualia resurgentem, quanto a carnalibus morientem*)” (218).

Другий вірш, в якому у цьому контексті йдеться про пізнання Бога Мойсеєм, міститься у Книзі Вихід 33, 18: «Покажи мені славу Свою/*Ostende mihi gloriam tuam*» Екгарт пояснює, що для споглядання Божественної сутності потрібно світло слави. Займенник «мені» (*mihi*) вказує на те, що таке споглядання випадає на долю лише чистих серцем. Водночас він вказує також на інтелект людини. «Адже інтелект, властиво, є тим, що дає змогу споглядати велич Бога (*Intellectu autem proprie videtur claritas dei*)» (223). Підсумовуючи, Екгарт цитує розділ 52 третьої книги «*Dux neutrogum*». «Інтелект, що розливається над нами, пов’язує нас із Творцем такою мірою, якою ми сприймаємо Його світлом розуму, як сказав Давид: “У твоєму світлі побачимо ми світло» (Пс. 35, 10). І подібним чином дивиться він на нас згори за допомогою того ж самого світла, і тому завжди є з нами. (*Intellectus, qui effusus est super nos, coniungit nos cum creatore, secundum quod nos apprehendimus ipsum cum luce intellectus, sicut David dixit: in lumine tuo videbimus lumen. Et similiter ipse cum hoc eodem lumine respicit super nos, et per ipsum est semper nobiscum*)” (223).

Інтерпретуючи третій вірш Книги Вихід 33, 19 «Я переведу все добро Своє перед Тобою» (*Ego ostendam omne bonum tibi*) Екгарт спочатку також спирається на 53 розділ 1 книги «*Dux neutrogum*», у якій Маймонід пояснює, що Мойсей просив у Бога дві речі: по-перше, щоб Бог відкрив йому свою справжню сутність, і по-друге, щоб Він навчив його знайти свою дорогу до Нього. На обидва прохання Мойсей одержав від Творця відповідь: «Найперше Він пообіцяв йому, що покаже свої шляхи пізнання, тобто його творіння, коли “Йому саме дозволить пізнати природу і сили всього сотвореного, зв’язок його частин між собою, а також взаємозалежність і розподіл усього суцього (“*Fecit enim ipsum scire naturam et vires ipsorum et colligationem partis cum parte et coniunctionem et distinctionem omnium entium*”)» (224). Це означає, що Бог дав Мойсеєві істинне й вірогідне пізнання суті усього світу. На друге прохання Мойсей одержує таку відповідь: «Його суть таку, якою вона є, не можна осягнути (*quod substantia ipsius non potest comprehendi sicut est*)” (224). Підсумовуючи сказане, Екгарт констатує, що вчення Маймоніда суголосне християнській теології про пізнавальну спроможність пралюдини.

Інтерпретацію четвертого вірша Книги Вихід 33, 23 “Обличчя Мое не буде видиме” (*Faciem meam videre non poteris*)<sup>8</sup> Екгарт починає цитатою із твору юдейського філософа і поета Ібн-Гебіроля (1021/1022–1050 чи 1070) “Про джерело життя” (*Fons vitae*), який у четвертому розділі запитує: “Чи існує шлях, йдучи яким, можна було б здобути знання про першу сутність? (*est via ad attingendum scientiam essentiae primae?*) і відповідає: “Суть першосутності неможливо пізнати без посередництва творинь, що від неї походять”. І навпаки, знання про неї можливо здобути з її творинь. (*Impossibile autem est scire essentiam primae essentiae absque his facturis, quae ab ea sunt; possibile autem est scire eam ex suis operibus.*)” (225). Насамкінець Екгарт наводить цитату з 58 розділу першої книги “*Dux neutrogum*”: Учені дійшли згоди в тому, що для науки Творець непізнаний, і що ніхто, крім самого Бога, не знає його. Мойсей все-таки дізнався про Нього все, що спроможна довідатися людина, наділена найбільшими здібностями. Бо те, що він пізнав, ніхто не пізнав ні до нього, ні після нього... Коли ж ми зведемо подані думки до спільної точки зору, то зможемо сказати, що споглядання Божественної сутності не під силу для створеного інтелекту з його суто природними здатностями, але його можна досягти за допомогою надприродних чинників. (*Convenerunt sapientes quod scientiae non apprehendunt creatorem, et non apprehendit quid est nisi ipse deus. Verum tamen de ipso apprehendit Moyses omne, quod potest homo apprehendere in fine apprehensionis suae. Quod enim ipse apprehendit, non apprehendit alius ante ipsum vel post ipsum... Dicendum igitur concordando haec praemissa quod visio dei per essentiam est quidem impossibilis intellectui creato ex puris naturalibus, possibilis autem ex supernaturalibus*)” (225-226).

Отже, спираючись на аристотелівське вчення про інтелект, Екгарт робить юдейського філософа і теолога Маймоніда, що він його називає Раббі Мойсе, видатним співучасником середньовічного християнсько-юдейського діалогу.

## РЕЗЮМЕ

Рецепція Маймоніда у працях Майстра Екгарта є частиною середньовічного юдейо-християнського діалогу. Принципова співзвучність між юдейським філософом і теологом та німецьким містиком і теологом полягала у розумінні ідеї Бога, у якій заперечувалося все, що містило у собі суперечності створеного світу. Водночас суголосними є їхні погляди на єдність Бога, що у 23 тезі



Буллі "In agro domenicо" 1329 року<sup>9</sup> формулювалося як звинувачувальний пункт проти Екгарта. Текстом того 23 пункту звинувачення є цитата з "Dux neutrogum": "І Маймонід каже, як пригадується, у першій книзі розділу 50: Бог є один, "у будь-якому відношенні і в будь-який спосіб", так що у ньому не може бути жодної множинності, ні поняттєвої, ні дійсної. Хто ж бачить двох або бачить відмінність, той не бачить Бога. Бо Він – єдиний, Він – поза числом і понад числом, і не дозволяє нічого до себе додавати. (Et Rabbi Moyses, ut supra dictum est, dicit, quod deus est unus, omnibus modis et secundum omnem rationem', ita ut in ipso non sit invenire aliquam multitudinem in intellectu vel extra intellectum' I. lc. 50 Qui enim duo vel distinctionem videt, deum non videt. Deus enim unus est, extra numerum et super numerum est, nec ponit innumerum cum aliquo)" (65). До того ж, спираючись на свою метафізику, яка розуміє Бога як буття, Майстер Екгарт знайшов у "Dux neutrogum" повноту думок і мотивів, які підтверджують його негативну теологію. Учення середньовічних християнських філософів і теологів сформувалися б і без ідей Маймоніда. Водночас вони, безперечно, збагатили творчу думку Альберта Великого, Томи Аквінського і, вочевидь, Майстра Екгарта. Здійснену останнім рецепцію Маймоніда коротко і влучно характеризує теолог Вольфганг Клуksen: "Маймонід, якого читає Екгарт, – стверджує він, – постає як дивовижне явище: всі особливості його вчення начебто впливають із викладеної інтерпретації його концепції, але в комплексі вони витворюють щось нове і воно є нічим іншим, як віддзеркаленням духовного обличчя Майстра"<sup>10</sup>.

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Перше відкриття впливу Маймоніда на Майстра Екгарта зробив Йозеф Кох. Дивись: Josef Koch. Meister Eckhart und die jüdische Religionsphilosophie des Mittelalters // Jahresbericht der schlesischen Gesellschaft für vaterländische Kultur 101, 1928, 34 folgende//. Згодом Ernst Reffke. Studien zur Entwicklung Meister Eckharts im Opus tripartitum // Zeitschrift für Kirchengeschichte, 57, 1938, 19-95.

<sup>2</sup> Огляд досліджень Коха і Реффке подає Hans Liebschütz. Meister Eckhart und Moses Maimonides// Archiv für Kulturgeschichte, 54, 1972, 64-96.

<sup>3</sup> Наступні видання "More Nevehim" Маймоніда такі: 1. Jehuda ibn Schmucl (Jehuda Kaufmann. Sefer more hannevehim, nach der hebräischen Übersetzung des Schmucl ibn Tobbon, Jerusalem, 2 Auflage 1959 folgende; 2. Sch. Scheier. Sefer more nevehim, nach der hebräischen Übersetzung des Jehuda Alcharisi, Jerusalem 1962; 3. Rabbi Mossei Aegyptii Dux seu Director dubitantium aut perplexorum in tres libros divisus et summa accuracione Reverendi patris Augustini Justiniani ordinis Praedicatorum Nebiensium Episcopus recognitus, Paris 1420 (reprint 1964); 4. Salomon Munk. Le Guide des Égarés. Traité de théologie et de philosophie par Moïse

ben Maimoun dit Maimonides. Traduit pour la première fois sur l'original arabe, I – III, Paris 1856, 1861, 1866; 5. Adolf Weiss, Mose ben Maimon. Führer der Unschlüssigen, 2 Bände, Leipzig 1923/1924; 6. Shlomo Pines: The Guide of the Perplexed, Chicago 1963.

<sup>4</sup> Wolfgang Kluxen. Literargeschichtliches zum lateinischen Moses Maimonides/Recherches de Théologie ancienne et médiévale, Tome XXI, 1954, 23-50.

<sup>5</sup> Opus tripartitum (твір у трьох частинах) складається із трьох частин. Перша частина – opus propositionum (твір тез), друга частина – opus quaestionum (твір питань) і третя частина – opus expositionum (твір викладу <Святого Письма>. У рамках третьої частини міститься expositio libri Exodi (виклад Книги Вихід), у якій Майстер Екхарт докладно цитує Маймоніда. Дивись: Meister Eckhart. Expositio libri Exodi // Meister Eckhart. Die lateinischen Werke, Band 2, Herausgegeben von Albert Zimmermann und Loris Sturlese, Stuttgart 1992, 1 – 227. Далі у тексті в дужках подаються сторінки вказаної праці.

<sup>6</sup> Майстер Екхарт посилається на Маймоніда також і у своїх німецьких творах, але там згадує його не по імені, а винятково називає його "Майстром".

<sup>7</sup> Siehe Anmerkung 3.

<sup>8</sup> Ibn Gebirol (Avicebron), Fons vitae, hebräisch und deutsch herausgegeben von S. Munk, Paris 1859. Lateinische Ausgabe von Clemens Bäuml (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters I, 2-4), Münster 1892-1895.

<sup>9</sup> Enchiridion Symbolorum, Ed. Denzinger-Schönmetzer, Friburgo Brisgoviae 1965, 294.

<sup>10</sup> Wolfgang Kluxen, Die Geschichte des Maimonides im lateinischen Abendland als Beispiel einer christlich-jüdischen Begegnung, in: Miscellanea Medievalia 4, Berlin 1966, 164.

## ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

П'єр АСНЕР

### ФРАНСУА ФЮРЕ ТА ПРИСТРАСТІ ХХ СТОЛІТТЯ

«Яке прекрасне життя, що почалося з політики, а закінчилося філософією!»

Цю пародію на відомий вислів із “Міркувань про любовні пристрасті” можна було б застосувати до Франсуа Фюре, якби його інтелектуальне та професійне життя не було в усьому пов’язане з історією. Але, точніше, як тільки його наукова особистість повністю розкрилася, він став займатися історією передусім в аспекті політичному та філософському. Не дивно, що, просуваючись від XVIII століття до ХХ (оскільки через передчасну смерть Фюре, ми не побачимо його «Наполеона», книга історика про нашу добу стала його заповітом), цей індивідуальний та самопізнавальний характер розкрився яскравіше.

Це відчувається вже в останніх роботах Фюре із Французької революції, таких як «Критичний словник», укладений разом із Моною Озуф. У передмові автори пишуть: «У цьому словнику ми намагаємося з’ясувати, яку роль у нашому житті відіграє минуле, показуючи, як через двісті років діє ідея людської спільності. Це тому, що ми дивимося на неї поглядом, сповненим розгубленості й тривоги, по-новому оцінюючи демократію, породжену нею»<sup>1</sup>.

У «Минулому однієї ілюзії» Фюре йде набагато далі. Вочевидь невіддільними є його звернення до власного членства в комуністичній партії, до успіху комунізму за межами СРСР, особливо серед французьких інтелектуалів, до самого радянського експерименту, до контрасту між ним та ентузіазмом, що він викликав на початку, та уявленням, яке комунізм прагнув сформувати про себе, зрештою, філософ та історик розмірковує про все ХХ століття, про демократію та людську природу. Немає нічого безглуздішого, ніж дивуватися, що саме словосполучення «комуністична ілюзія» характеризує «нездійсненну віру в якусь реальність та саму цю реальність»<sup>2</sup>: хіба ця реальність не ґрунтувалася на нездійсненній вірі, яку вона

наполегливо відстоювала? Мета книги – зіставити ці дві ілюзії та констатувати, що ілюзія іззовні існувала триваліший час, ніж та, яка підтримувала сам радянський режим. Ці постійні переходи між суб'єктивним та об'єктивним, між внутрішнім та зовнішнім, між ідеологією та реальністю перетворюють «Минуле однієї ілюзії» на одісею свідомості або фрагмент «Феноменології ідеологічного духу», ближчий до філософії історії, ніж до просто історії.

### *Галеві, Арон, Фюре*

Фюре, отже, стоїть в одному ряду з великими інтерпретаторами подій Французької революції, яким він присвятив так багато роздумів: від Мішле та Кіне до Гізо і Токвіля. А в ХХ столітті – це два його попередники, яким він також віддає належне: Елі Галеві та Реймон Арон. Більшою мірою філософи, аніж історики (перш за все історики ідей) та інтерпретатори сучасної політики, вони обидва займалися трактуванням історії, приділяючи увагу «переповненості суспільних реалій колективними ідеями та пристрастями»<sup>3</sup> (якщо скористатися висловом Фюре та Озуф щодо Французької революції).

В усіх трьох випадках ідеться про колективні сили, всупереч абсурдній ідеї, яку приписують Фюре, згідно з якою «історію творять лише великі люди»<sup>4</sup>, без економіки вона б зводилася до перелічення подій. У цьому сенсі між нашими трьома авторами є чітко виражена спадковість. Елі Галеві у своїх прекрасних оксфордських лекціях про «Тлумачення світової кризи 1914–1918»<sup>5</sup> виголосив програму: «Ми зосередили увагу не на вчинках того чи того державного діяча, не на епізодах дипломатичної історії, а на рухові суспільної думки, на цих колективних силах, які перед кризою працювали на розрив [...]». Він протиставляє національні та войовничі почуття інтернаціоналістським та революційним. Він намагається дати «якесь уявлення про новий метод дослідження цієї історії, вивчаючи дію та взаємодію цих колективних сил»<sup>6</sup>. Він аналізує співвідношення між поняттями війни та революції і те, як зв'язок між ними породжує соціальні струси та тиранії ХХ століття. Він завершує на національному фанатизмі, ще жажливішому, ніж класовий, якщо немає «фанатизму гуманності», котрий міг би його врівноважити, і якщо дух дипломатичного компромісу надто слабкий перед «фанатичними та безкорисливими почуттями»<sup>7</sup>. Згодом, виходячи із суперечливої природи соціалізму, він висловить припущення, що два основні типи тиранічного режиму, комуністичний та фашистський, мають дещо спільне, а саме – «організацію ентузіазму» та «поширення воєнного стану на мирний час».

Реймон Арон також звертається до цих двох тем. У маловідомій книзі «Війна за війною» («*Les Guerres en chaîne*») він стверджує, що війна 1914–1918 років мала вирішальне значення для виникнення тоталітарної держави, що війни та революції причинно пов'язані, а також те, що існує «діалектика крайностей». В «Опіумі для інтелектуалів» він намагатиметься уважно проаналізувати, з одного боку, міфи та внутрішні суперечності революційної ідеології, а з другого – спосіб, у який вони формували уявлення про радянський режим всупереч заповітам Маркса, котрий навчав: судження своє треба складати не з того, що про себе каже режим, а з того, як він діє.

Саме у Франсуа Фюре в «Минулому однієї ілюзії» можна знайти найповніший синтез трьох тем (роль війни 1914 року, яка визначила ХХ століття таким же чином, як Французька революція – дев'ятнадцяте; відносини між двома братами-ворогами, комунізмом і нацизмом; загадка спокусливості першого, який зміг вижити, принаймні на певний час і в різних формах, заперечуючи реальність та мораль). Елі Галеві вмістив на кількох сторінках передчуття трагедій століття. Реймон Арон був свідком усіх цих нещасть («*spectateur engagé*»); у його книгах 50-х років переплелися боротьба та роздуми; дипломатичний, стратегічний та соціологічний аналізи; він об'єктивний та уважний, водночас невіддільний від пристрасної ідеологічної критики, у якій він надовго залишався самотьним.

Фюре, як птах Мінерви, відлітає на захід сонця. Він спокійно дивиться на минуле, без злостивості та ностальгії, а це нечасто зустрінеш у колишніх комуністів. Він знає кінець історії комунізму та «короткого ХХ століття» (1914–1989), але навіть і не думає бачити в цьому кінець Історії.

Тому дивно, що підсумкова частина «Минулого однієї ілюзії» дала привід для такої ж самої критики і була таким же чином неправильно сприйнята, як і «Опіум для інтелектуалів». Арону закидали, що він поставив питання про кінець ідеології, написавши: «Бажаймо, щоб прийшли скептики, якщо вони повинні загасити фанатизм». Критики забували, що в попередній фразі Арон нагадував, що «людям ніколи не бракуватиме приводів убивати одне одного»<sup>8</sup>. Фюре дорікають за такий вислів: «І от ми приречені жити у світі, в якому живемо». Нібито в наступній фразі він не уточнив: «Ця ситуація є надто суворою і надто суперечить духу сучасних суспільств, щоб вона могла тривати довго». Алеж після того, як зафіксував смерть комуністичної ідеї в різних відомих нам формах, він закінчив книгу таким чином: «Зі зникненням цих знайомих персонажів у нашому столітті завершується певна доба, але не вичерпали себе можливості демократії»<sup>9</sup>.

Навпаки, великою заслугою Фюре є те, що він включив свій аналіз «комуністичної ідеї у ХХ столітті» (підназва книги) у загальніші міркування про демократію, буржуазію, пристрасті, які вони живлять. Ці роздуми виходять за межі як комунізму, так і ХХ століття. Аналіз його останніх статей про американський мультикультуралізм і про «Америку Клінтона II» є цінним саме тому, що в них і далі досліджується критична тема колективних пристрастей – ще раз, але в ситуації ліберальної демократії. У конкретній темі (демократія в Америці), у напрямку роздумів (занепокоєння щодо життєздатності та наслідків демократії) та в найвищому рівні аналізу (пристрасті, викликані рівністю та свободою; наслідки сучасного індивідуалізму) Фюре продовжує певну традицію – традицію Токвіля.

Перевершуючи навіть його та інших своїх попередників, він зосереджується на проблемі, яка постійно супроводжує політику і є для неї однією з головних – взаємозв'язку часткового та загального, а також на її сучасному варіанті, висловленому Руссо: розділеність індивіда – ані людини, ані громадянина, а «буржуа, тобто нічого», труднощі у відновленні єдності душі та суспільства у світі індивідів та інтересів.

Велика заслуга Фюре в тому, що він розглядав конкретну історичну проблему: як революційні сподівання могли перетворитися на кошмар і яким чином вони могли на певний час для декого залишитися сподіваннями? У світлі філософії – це розділеність та прагнення до єдності.

Саме ця проблема – центральна в понятті тоталітаризму. Але саме через цей загальний характер Фюре, як усім, хто застосовував це поняття (хоча він, як Арон та Галеві, робить це дуже ретельно, пильнуючи його емпіричні та теоретичні межі), можна дорікати змішування різнорідних реалій. Крім того, аналіз більше пов'язаний з уявленнями, та насамперед, із пристрастями, ніж із соціальними та політичними системами або з прийняттям рішень та конкретними діями.

«Моєю метою, — відповідає він критикам, — було зрозуміти пристрасті та уявні поняття, крізь які так багато людей пережили революційну політику в ХХ столітті»<sup>10</sup>. Але існує взаємодія або діалектика між революційною політикою, уявленнями та пристрастями тих, хто провадить цю політику чи їй підкоряється, її вітає чи проти неї бореться. Фюре перший підкреслює протиставлення утопічної суті та інтелектуальних витоків комунізму та фашизму. Крім того, він цілком має рацію, вважаючи останній таким же революційним, як і

комунізм, чи підкреслюючи спорідненість їхніх методів або їхній взаємний вплив. Але вживаючи цілком прийнятні, проте занадто широкі поняття, він, мабуть, недооцінює внутрішні відмінності на рівні самих пристрастей, викликані мінливістю уявлень та дій.

На певному рівні абстракції істинним поясненням буде таке: «Вони намагаються розв'язати одну й ту ж саму проблему: знищити буржуазний індивідуалізм та вийти за його межі заради досягнення справжньої спільності» (*ibid.*). Але не варто зупинятися на цьому. Слід порівняти два типи спільності на рівні проекту, здійснення, ілюзії та розчарування. Наступне твердження також годиться лише як відправна точка, яку слід було б сприйняти беззаперечно або обмежити за допомогою чіткішого аналізу: «Якщо спуститися від ідей до системи почуттів, виявиться, що комунізм і фашизм живляться з одних і тих же джерел: ненависті до буржуазної демократії, якою керують гроші, та егалітарної злості, яку живить суперечність між проголошеною рівністю та нерівністю». Критикувати цю суперечність можна, звісно, в ім'я рівності або навпаки, нерівності. Звичайно, «обидва рухи мають спільного ворога, який не здатний вести політичну боротьбу; вони викликають порівнянні пристрасті, такі як презирство до права, ненависть до ліберальної демократії, прирівнювання політики до війни, звеличення майбутнього, культ партії, обожнення вождя, відкидання християнства», але все це в сенсі, який ми вкладаємо у слово «порівнянний» (*comparable*). Перші з наведених рис є фактично спільними та чудово описують тоталітарний синдром. Проте обожнення вождя, яке притаманне, з одного боку, культу Гітлера, а з другого – Сталіна і Мао, Чаушеску та Кім Ір Сена, вказує, що таке поняття можна застосовувати не лише до нацизму, але й до комунізму. Але це не дає підстав вважати, що воно є атрибутом останнього, бо воно незастосовне до Леніна та Брежнєва чи угорських, польських або чехословацьких лідерів. Щодо заперечення християнства, без якого ілюзії християн-прогресистів чи теологія визволення були б незрозумілі, чи не має воно абсолютно різний смисл у двох режимах?

Повернімося до цих питань, підходячи до їх розгляду систематичніше, починаючи щоразу з політичних понять чи історичного досвіду, щоб дійти до виміру, якому надав перевагу та дослідив Фюре, – виміру революційних чи демократичних пристрастей. Ми далі скажемо про буржуазію та егалітарну пристрасть, про війну та пристрасть насилля, про тоталітаризм та пристрасть єдності або виключення (*exclusion*).

### Антибуржуазні пристрасті

Фюре аналізує ненависть, яку породжує буржуазія, і чудово все обгрунтовує. Спочатку він виділяє ненависть або презирство, об'єктом яких вона була в ХІХ столітті з боку Маркса та Ніцше, аристократів та соціалістів, митців та інтелектуалів, зрештою, самої себе. Насамкінець він вказує, що демократія не могла обійтися без капіталізму, що його критика, доведена до крайності, не може не зачепити індивідуальні свободи та демократичні установи, що переважання середнього класу, а не безкласове суспільство, створює найсприятливіші умови для політичної демократії. Обидві констатації є правильними та важливими, щоправда за умови уточнення та з'ясування відносин між ними, для того, щоб дійти до дилеми, поставленої на останній сторінці «Минулого однієї ілюзії», сповнений меланхолічним настроєм: буржуазія є і необхідною, і нестерпною. Формулюючи цю дилему, Фюре далі не заглиблюється.

Спочатку нюанси: головне, на чому наголошує Фюре з ще більшою наполегливістю, ніж Шумпетер у «Капіталізмі, соціалізмі та демократії»<sup>11</sup> та Белл у «Культурних суперечностях капіталізму»<sup>12</sup>, – те, що буржуазія не є носієм прагнення загального блага, будучи за своєю суттю антиполітичною, що ускладнює сприйняття легітимності, заснованої лише на матеріальному успіхові, особливо тими класами чи групами, які за визначенням виходять з інших прагнень. Подібні до цього й міркування Вернера Даннгаузера<sup>13</sup>.

Із цього аналізу випливає, що серед кожного покоління дітей буржуазії є такі, котрі відмовляються від свого стану, намагаючись стати аристократами або здобути славу воєнними подвигами, або як митці, або ж знайти спільність у солідарності з пролетаріатом, а інші, не розриваючи зв'язків зі своїм класом, залишаються з нечистою совістю або ставляться до свого стану глузливо. А чи не намагався Фюре перебільшити значення цього останнього аспекту щодо чистої совісті буржуазії, яка ще формується чи вже сформувалася, яка презирливо ставиться до мрійників як таких, що не здатні ні до чого, крім ностальгії, яка готова (принаймні у ХІХ столітті) стійко захищатися від революцій, більше, ніж аристократія наприкінці ХVІІІ століття чи комуністична номенклатура наприкінці ХХ-го?

Чи не слід, ведучи мову про егалітарні пристрасті, виділяти розуміння цього поняття в дототалітарний та посттоталітарний періоди? Сьогодні зв'язок між капіталізмом та демократією і, навіть, між буржуазією та рівністю, здається очевидним у розумінні реконструкції (від «Маніфесту комуністичної партії» до «Номо



жqualis» Луї Дюмона), але, насамперед, як результат намагання знищити буржуазію як клас або обійтися без приватної власності та ринку. Але до цього було цілком правомірно (і неодмінно) мати дуже велику чутливість до майнової нерівності й до антидемократичного характеру влади грошей. Дехто, як, наприклад, Токвіль, вже знав, до чого призводить вимога абсолютної рівності; незважаючи на це, ворожість до буржуазії живила прагнення справжньої рівності, яке ґрунтувалося на вимозі справедливості аж до повстання проти страждань знедолених.

Крім того, побоювання, що звичайне панування буржуазії та її інтересів або що рівність сама по собі призводить до зникнення героїзму та благородства, самобутності й творчості, домінувало в ХІХ столітті, від Берка до Ніцше через Токвіля. Його не можна обмежити лише ненавистю до буржуазії, яка переростає в тоталітаризм. Навпаки, для Токвіля тільки свобода як пристрасть могла протистояти пристрастям буржуазного суспільства, в якому «бажання будь що, а збагатитися, смак до підприємництва, прагнення до наживи, пошук добробуту та матеріальної насолоди – є найпоширенішими пристрастями, які скоро роздратують та принизять цілу націю, якщо нічого їх не зупинить. Але в самій сутності деспотизму закладено прагнення їм (тим пристрастям) потурати та сприяти». Однак лише свобода може в таких суспільствах ефективно боротися проти іманентно притаманних їм пороків та утримати їх від падіння. «Лише вона здатна вирвати суспільство з тенет культу грошей та клопотів повсякденного життя, аби люди відчули, що батьківщина є, водночас, і вище їх, і разом із ними; лише вона час від часу заміщує любов до добробуту величнішими та енергійнішими пристрастями, спрямованими до мети, вищої, ніж збагачення, і дозволяє бачити й оцінювати людські вади та чесноти»<sup>14</sup>.

По суті, ретроспективне прогнозування Фюре є зворотним до перспективного прогнозування Токвіля: «енергійніші та величніші пристрасті», які дали в ХХ столітті щось більше, ніж гонитву за багатством, як це визнав Галеві, були, скоріше, пристрастями класовими та національними, зрештою, тоталітарними, ніж пристрастями до свободи. Навпаки, тим, що свобода вижила під час війн і тоталітарних революцій, ми завдячуємо декільком особам, сумління яких невіддільне від духу свободи, але, принаймні, настільки ж – і від любові до добробуту й тріумфу приватного над суспільним. У главі про економістів Токвіль окреслив портрет тоталітарного інтелектуала, описав «колективні пристрасті у філософському строї»,

нову революційну релігію, звернену до всемогутньої держави, аби вона «робила з громадянами все, що захоче» в ім'я егалітарної пристрасті<sup>15</sup>, але в його класичному уявленні про деспотизм вона захочувала індивідуалізм та пристрасті до матеріального. Він не описав деспотизму, який народжується із пристрасті до спільності чи єдності, з потреби боротися та жертвувати собою. Фюре, звичайно, мав рацію, відзначивши у ворожості до буржуазії рушійну силу, яку б можна було пов'язати з антисемітизмом, антипротестантизмом та антиклерикалізмом, які Леруа-Больйо викрив як «доктрини ненависті»<sup>16</sup>. Крім того, варто дослідити природу цієї ворожості та її зворотний бік. У випадку фашизму та комунізму в цьому мають бути відмінності.

У першому випадку можна лише визнати, що мав рацію Еммануель Терей, для якого «підставовою пристрастю у фашизмі є... почуття чи бажання належати до еліти – енергійної та відважної, еліти за кров'ю чи за расовим походженням, а також стійке бажання відрізнятись від стада. Отже, політичні дії більше не зважають на етичні міркування, якими має керуватися кожна людина, – перевага надається естетичним критеріям: важливим є досягнення непересічного успіху («hors du commun»). Коротше кажучи, фашист є, насамперед, авантюристом і ненавидить буржуа лише через те, що той намагається накинути на нього ярмо суворого суспільного та морального порядку»<sup>17</sup>.

Додамо: якщо ненависть до євреїв, один із головних елементів у нацизмі, виходить за межі глузливого чи презирливого ставлення фашиста до буржуа, то вона, маючи з ним спільне – роль грошей, як раз відноситься до іншого морального та метафізичного порядку, перетворюючи євреїв на абсолютне зло і бажаючи їх повністю винищити.

З іншого боку, Фюре згадує про роль співчуття та солідарності, але не визнає ролі морального обурення та жалості до «нещасних», як витоків егалітаризму та антибуржуазної пристрасті. Звичайно, можна це критикувати услід за Ніцше і бачити в цьому вираження або злопам'ятства, або самокатування, або, зрештою, несвідомого бажання зверхності щодо жертв, до яких виявлено співчуття; можна, крім того, разом із Ханною Арендт наголосити на тому, що «жалість, як джерело добродетності, показала, що в ній самій закладено найбільший потенціал жорстокості», а потім процитувати її відомий відступ: «Заради жалості, заради любові до людства будьте негуманними!»<sup>18</sup>

Динаміка пристрастей може призвести до такої самої жорстокості, вороги можуть зблизитися, але джерела пристрастей, скоріше за все, так і залишаться відмінними. Фюре добре це знає і визначає фашизм як патологію часткового, а комунізм як патологію загального і зауважує, що, з одного боку, йдеться про протизагальності, а з іншого – нерівності, прихованої за фасадом буржуазної демократії. Але він не розвиває думку про те, що мораль та бачення світу буржуазією, засновані на розрахунку та інтересі, критикуються із двох боків: по-перше, з боку романтиків та аристократів в ім'я шляхетності, героїзму (або *thumos*), по-друге, це християнська критика в ім'я співчуття та солідарності з бідними, інакше кажучи, в ім'я почуття. Те, що підкреслюють (як Колаковскі), що фашизм є байстрюком романтизму, а комунізм – Просвітництва<sup>19</sup> або, як отець Фессар, наполягають на релігійному аспекті та представляють фашизм як язичницьку ересь, а комунізм – як християнську, або перший – як релігію хазяїна, а останній – як релігію раба<sup>20</sup> – ще краще показує діалектику крайностей та спосіб, у який динаміці насилля чудово вдається зняти або переплутати суперечності між господарями та рабами або перетворити жертв на катів. Але це повинно дозволити вивести аналіз політичних пристрастей за межі токівівської опозиції між рівністю та свободою і перейти до опозиції в дусі Руссо й Ніцше між *thumos* та почуттям або між сильною волею та співчуттям<sup>21</sup>.

### *Війна та революція*

Щодо другого сюжету, війни, Фюре стосовно головного також має рацію, але й окремі його критики, почасти, теж слушно зауважують. Він досконало описує роль Першої світової у радикалізації та поширенні колективних пристрастей, «у раптовому повторенні революції», у посиленні революційності правих, у бруталізації поведінки, спричиненій війною. З іншого боку та в загальнішому вигляді, автор цих рядків хотів би чіткіше побачити у Фюре сутність тоталітаризму, в розумінні політики як війни, мета якої – знищення опонента («Тотальна держава, тотальний ворог, тотальна війна», – стверджував Карл Шмітт<sup>22</sup>) та у знятті традиційних, моральних та суспільних, перепон на шляху насильства. Звідси й та динаміка, яка не була створена світовою війною чи громадянською, але вони у радянському випадку, як показує Ніколя Верт, активно їй сприяли<sup>23</sup>.

Але не можна не визнати, що мають рацію такі критики, як Емманюель Терей та Марк Лазар<sup>24</sup>, наголошуючи на, принаймні, такій же важливості кризи 1929 року і війни 1914 для посилення нацизму,

ворожості до капіталізму та симпатії до комунізму, і передусім, коли кажуть, що «війна, спільна мати, викликає з різних боків пристрасті настільки протилежні, як любов та ненависть»<sup>25</sup>, бо, якщо у фашистів вона викликає захоплення та ностальгію, то в комуністів – обурення, оскільки пацифізм та обурення прийняттям Священного Союзу соціал-демократами є частиною їхнього політичного капіталу.

Виділення цієї опозиції дозволяє зауважити, як показовий пацифізм перетворюється на свою протилежність, як протистояння імперіалістичній війні призводить до безжалісної громадянської війни, а потім до війни верхівки проти свого народу чи проти привида зовнішнього ворога. Але й вона ж змушує звернути увагу на відмінність, яка збережеться до кінця й матиме наслідки для долі нацизму та комунізму: пріоритет зовнішньої війни (чи проти ворога, якого вважають за абсолютного чужинця: євреїв) та воєнний романтизм – у нацистів і пріоритет внутрішньої загрози та терору, а не війни – у комуністів. Це, як відмітив Кшиштоф Помян<sup>26</sup>, може допомогти пояснити те, що комунізм існував довше, і те, що його крах був не таким кривавим.

### *Комунізм, нацизм, тоталітаризм*

Уже стає зрозумілішим, що нового вніс Фюре у розв'язання питання, яке є центральним у його книзі, – взаємин комунізму та нацизму, а також щодо проблеми тоталітаризму. І тут Фюре має рацію в головному. Всупереч тому, за що йому дорікають окремі критики, та на противагу їхній думці, він повністю охоплює проблему, що можна виразити цитатою з Карла Фрідріха: «Тоталітарні суспільства, по суті, подібні й кожне – історично унікальне: чому вони саме такі, якими є, нам невідомо»<sup>27</sup>. І нацизм, і комунізм через свою «абсолютну радикальність» являють собою «таємницю зла в русі політичних ідей у ХХ столітті»<sup>28</sup>. Але не йдеться ані про те, щоб зводити проблему до рівності у злі, ані про те, щоб «применшувати небувалий злочин нацизму»<sup>29</sup> або фундаментальну відмінність між месіанською спокусою комунізму, яка пояснюється його егалітарним універсалізмом, і фашизмом, який відкриває революційній пристрасті лише вузьку щілину, де немає місця месіанізму»<sup>30</sup>. Ось чому поняття тоталітаризму «в найкращому випадку вказує на певний стан, досягнутий режимами, про які йдеться (і необов'язково всіма), на певному етапі їхнього розвитку. Але воно не може пояснити взаємозв'язку між їхньою природою та обставинами, у яких вони розвивались, ані того, як вони можуть неявно впливати одне на одне»<sup>31</sup>.

В останній цитаті – своєрідність «Минулого однієї ілюзії», а саме, як проявляється взаємно вплив фашизму та комунізму, а також антифашизму та антикомунізму. Але, хоча Фюре й погоджується з Ернстом Нольте, що ці явища можна вивчати тільки в комплексі та вважати їхню діалектику центральною для ХХ століття, він справедливо відмовляється підтримувати його в тому, що між комунізмом та фашизмом є причинний зв'язок і злочини останнього слід розглядати як відповідь на злочини першого.

Єдине, в чому можна докоряти авторові (без цього не обійтися, враховуючи обсяг книги), це те, що про відносини між фашизмом (точніше, нацизмом) та комунізмом сказано занадто багато чи недостатньо. Коли він виходить за межі основної теми, присвяченої комуністичній ілюзії, для того, аби побіжно зіставити два тоталітарні режими та проаналізувати їхню взаємодію, було б цікаво (і це залишається актуальним), щоб цей напрям було розвинено.

Дві ідеї, які розглянуто побіжно, варто б дослідити глибше та визначити зв'язок між ними: йдеться про протиставлення часткового та загального й відмінність у фазах розвитку: нацизм рухнув під час крайнього загострення своєї кризи, а в історії комунізму була десталінізація.

По-перше, навіть якщо існував діалектичний зв'язок між партикуляризмом та націоналізмом, коли гітлерівський расизм виходив за межі національного, а сталінський більшовизм ставав націоналістичним<sup>32</sup>, однак нацистський тоталітаризм був водночас радикальнішим у своїй концепції тотального ворога і тотальної війни, бо постійно намагався фізично знищити весь єврейський народ, та концентрованішим або не таким довершеним, тому що в основі своїй німецьке суспільство та особисте життя громадян були набагато менше видозмінені, ніж у радянській імперії. Радянський тоталітаризм, навіть якщо і передбачав знищити куркулів та буржуазію і якщо й спричинив фактично більшу кількість жертв, ніж нацизм, не мав програми повного фізичного знищення мільйонів людей; зате його дії мали вигляд доконаніший, систематичніший та незрозуміліший, і жоден не відчував себе у безпеці від свавілля, жодна галузь людської діяльності не обійшлася без втручання режиму.

Із цього випливають важливі наслідки для ретроспективних гіпотез щодо еволюції обох режимів, щодо їхньої динаміки та взаємозалежності під час виникнення.

Фахівці з нацизму, особливо ті, хто ставить вороже до поняття тоталітаризму (як Ян Кершоу), наполягають на тому, що на верхівках

гітлерівського режиму панувала анархія, та на тому, що найбільше важив принцип вождизму (Führerprinzip). Із цього вони роблять висновок, що режим не міг стабілізуватися та був приречений на загибель незалежно від воєнної поразки. Навпаки, вони разом зі своїми колегами-советологами, які поділяють їхню позицію (наприклад, Моше Левін), стверджують, що сталінізм був лише фазою еволюції радянського режиму, за якою настала десталінізація<sup>33</sup>. Безсумнівно, що в цьому є певна доля ймовірності. Доктрина вибраної раси, навіть якщо не враховувати потяг до війни, не могла не викликати ворожості з боку потужних сил, що й привело її до загибелі. Але, виходить, що причиною краху нацизму є поразка у війні, яка сталась у найвищій точці його розвитку, і що не можна стверджувати, ніби не можливою була внутрішня стабілізація нацизму, спрямована в бік авторитарного режиму, коли спадкоємцем Гітлера міг би бути хтось схожий на Ден Сяопіна, якщо не на Хрущова або Горбачова. Але, навпаки, вже той факт, що німецьке суспільство (якщо ми обмежимося лише ним, не розглядаючи інші фашистські режими) було набагато менше перетворено в економічному та соціальному плані, і те, що в будь-якому випадку воно було побудоване на капіталістичній та буржуазній основі, дозволило йому реінтегруватися у капіталістичне середовище як тільки вщухли фанатичні пристрасті. У цьому ж радянське суспільство зіткнулося з набагато більшими проблемами.

У випадку з Радянським Союзом постає головна проблема: чи було громадянське суспільство до Сталіна, чи вижило воно, чи загинуло за його правління, чи відродилося воно та чи перемогло після його падіння. Моше Левін не хоче ототожнювати сталінізм та комунізм заради ленінізму та десталінізації. Він дорікає Фюре тим, що в його аналізі немає радянського суспільства<sup>34</sup>, — те саме, з чим Ніколя Верт звертається до такого теоретика тоталітаризму, як Мартін Маліа.

Нещодавне відкриття архівів та їх вивчення (що й робив Ніколя Верт) дає змогу рішуче спростувати існування суттєвої відмінності між Ленінім та Сталінім. Стають очевидними тоталітарні прагнення першого та застосування його методики терору за правління останнього. Той же самий автор, хоча й дуже уважний до всього, що відбувалось у радянському суспільстві, робить висновок, наголошуючи: якщо переконані прибічники тоталітарної схеми недооцінили і хаотичне соціальне насилля перших років, і фрагментацію радянського суспільства, і анархічні чвари на різних рівнях, то виходить, що, всупереч гіпотезам ревізіоністів, ініціатива терору та

чисток завжди йшла згори, з комуністичної ідеології та від самого Сталіна<sup>35</sup>.

Залишається проблема десталінізації. Можливо, сам Верт дуже перебільшує найменші суспільні ознаки динаміки, особливо те, що він бачить у робітничому русі, хоча й сам підкреслює, що той проявляється лише в пасивній формі. Але слід пояснити втрату елітами впевненості у своїй легітимності та їхнє звернення до західного капіталізму. Якщо прибічникам догматичного розуміння поняття тоталітаризму складно пояснити десталінізацію, його противникам ще складніше пояснити її невдачу та падіння системи. Сам Фюре, котрий зупиняється у своїй детальній розповіді на 1956 році, не дає досконалого аналізу десталінізації. Він бачить революції 1989-1991 років скоріше як реставрації, а не як, власне, революції, тому що ініціатива (крім Польщі) йшла згори, та тому, що не бачить у них нових ідей. Мається на увазі перемога ліберальної демократії чи буржуазного суспільства, перемога, яку, в основному, не можуть пояснити ані він сам, ані його критики.

### Нова утопія

Не можуть пояснити саме через те, що для нього ліберальна демократія є «останнім горизонтом нашого часу»; що таке постбуржуазне суспільство, – невідомо. Демократія, до того ж, спричиняє створення утопій, а зникають вони (ба навіть лише послаблюються) ненадовго<sup>36</sup>. Аналіз капіталістичного суспільства, здійснений Фюре, дуже цікавий, особливо у статтях, присвячених Сполученим Штатам, за якими він уважно спостерігав ізсередини<sup>37</sup>. Будучи далеким від того, щоб насолоджуватися тріумфом лібералізму, він, із змішаним почуттям, іронічно та тривожно-меланхолійно, спостерігає за народженням нової демократичної утопії, «трохи варварської, як усі утопії»<sup>38</sup>, помічаючи й обґрунтування її джерел, глибокі та зворушливі (проблема рабства), й «ідеологічне затвердіння», яке «живиться від нетолерантних політичних пристрастей, котрі, як завжди, супроводжуються «новомовою» (*langue de bois*), заборонами, конформізмом, нав'язаним активними лобі»<sup>39</sup>. Очевидно, йдеться про те, що заведено називати *politically correct*, тобто про абсолютизацію захисту меншин, особливо жінок та чорношкірих, що має свої наслідки на практиці (позитивна дискримінація або *affirmative action*) та філософські засновки (абсолютний культурний релятивізм, відмова від спадку «*mbles blancs morts*» та Європи).

Інший аспект, і окремих, і пов'язаний з попереднім, – це «універсальність прав людини, секулярна релігія доби». Якщо перше стосується, насамперед, американського суспільства, то друге є і в Європі, особливо у Франції: Фюре називає це «*politically correct* по-французьки»<sup>40</sup>.

Він глибоко аналізує ці дві тенденції (особливо першу), внаслідок чого бачимо їхні суперечності та спільні витоки. В сукупності ідей, які складають *political correctness*, він бачить «найсучасніший утопічний проект відродження гуманності» та «типово американську версію демократичних пристрастей»<sup>41</sup>. В американському суспільстві немає антибуржуазної пристрасті, але існує пристрасть до рівності, прометеївська віра, згідно з якою не існує нічого природного, все є породженням культури, а, отже, все можна перетворити. Це являє собою культ різноманітності та індивідуальності, який можна потоквілівськи глибоко назвати «тенденцією до одноманітності демократії. *Everybody is different* насправді означає, що *everybody is the same*»<sup>42</sup>.

Фюре вказує на суперечність, яка протиставляє культурний релятивізм та всезагальність прав людини всередині цього універсалізму «по-американськи». Він також вказує на «містки», як наприклад, з одного боку, контрактуалізм та юридизація всіх людських взаємин, з іншого – «дедалі більша вага публічного співчуття як доміантної пристрасті в демократичному житті – емоційного додатка до всезагальних прав»<sup>43</sup> та почуття вини й прагнення спокути, на яких воно тримається<sup>44</sup>. По суті, йдеться про заміщення політики правом, мораллю та утаємниченою релігією.

Але тоді ми виявляємо головне питання проблематики Французької революції, майстерно викладене в останній статті Фюре<sup>45</sup>, і тоталітаризму, яке можна знайти в «Минулому однієї ілюзії»: взаємозв'язку революції та релігійної ідеї взагалі і християнства зокрема. Усе це впливає з того, що Фюре називає «дилемою сучасного лібералізму, згідно з якою в політичному й суспільному житті більше не існує спільної віри громадян, тому що кожен із них є хазяїном своїх «поглядів» («*opinions*»)<sup>46</sup>. Далі він каже, що «цей брак колективного духу має стати спільною долею сучасних суспільств»<sup>47</sup>. Отже, «дух Революції лише засвідчує чисту та просту політику, хоча ця політика

\* На нашу думку, поняття «*mâles blancs*» (білі чоловіки) аналогічне по суті американському WASP – White Anglo-Saxon Protestant – білий англо-саксонець протестантської віри. Ця категорія свого часу представляла американця. Мертві («*morts*»), імовірно тому, що вона більше не є панівною. – Прим. пер.



тим, що вона обіцяє людству, наближається до євангелічного послання». Франція прилучається до «християнського духу лише через революційну демократію». Вона ставить перед політикою «завдання постійного відродження людини». Ця «обіцянка земного спасіння, лише перенесена у майбутнє», являє собою «зв'язок» Французької революції «з більшовизмом». Проте загалом у «Минулому однієї ілюзії» повторено поняття «секулярної релігії», як його сформулював Арон щодо застосуванні до сучасних тоталітарних режимів.

Але саме про це нам би хотілося запитати Фюре, що ми, на жаль, зробити не можемо. Якщо буржуазія та лібералізм не мають розуміння загального блага, якщо сучасні суспільства приречені жити в духовному вакуумі, якщо, до того ж, бачення земного порятунку в майбутньому є небезпечною та застарілою ілюзією, чи не варто значно уточнити критику пошуку значення культури, співчуття, всезагальності прав людини? Якщо Маркс і Ніцше померли, чи не слід повернутися до Канта і Руссо? Коли релігія і політика в занепаді, чи не допомагають право й мораль розв'язувати проблеми, котрі виникають у ситуаціях, коли перетинаються різні інтереси? Чи не рятують вони від спокуси тоталітаризму? Чи не є жалість, «відразу при вигляді страждань», противагою егоїзму, як це зазначає Руссо?

Звичайно, всього цього недостатньо для того, щоб витворити політику, і Фюре абсолютно має рацію, не вірячи ані в почуття, ані в абстрактний універсалізм. Але складається враження, що він не вірить, як Токвіль, що пристрасть до свободи, прищеплюючи людям відповідальність за себе та за спільноту, до якої вони належать, може бути засобом проти егоїстичних пристрастей, дріб'язкового індивідуалізму та державного деспотизму. Звичайно, його захоплює ця елітарна пристрасть до свободи, яка притаманна ворогам тоталітаризму, чії портрети він майстерно змальовує в «Минулому однієї ілюзії». Він сам поділяє цю пристрасть, як показує його політична еволюція та інтелектуальна діяльність. Але з його суджень про «революції» 1989 року, які він відмовляється вважати за такі, чи про еволюцію посттоталітарних суспільств, добре видно, що для нього пристрасть до свободи здається «слабшою за пристрасть до добробуту чи до своєї нації» не лише в Росії 1996 року. Чи боровся б він разом із окремими своїми друзями за «те, щоб наново заснувати республіку»<sup>48</sup>? Чи вважав би, як Гавел, що можна сподіватися примирення духовного та політичного<sup>49</sup>? Чи примирився б він, як Луї Дюмон, із думкою, що «ми приречені вибирати між багатством, як метою, та спотвореними, патологічними формами підкорення»<sup>50</sup>? Проте не вирішуймо за

нього, що б він обрав чи що б він зробив. Обмежимося тим співвідношенням між «Минулим однієї ілюзії» та «Основами філософії права», яке ми з'ясували на початку. Як і Гегель, Фюре вважає, що у своїй книзі він не повинен ані вдаватися до пророцтв, ані виголошувати проповіді. Що він хоче показати і що вдало робить, це те, що «певна форма життя» (або, враховуючи біди, спричинені тоталітарними режимами протягом ХХ століття, – форма смерті) «застаріла».

*Із французької переклав Дмитрій ГОРЧАКОВ*

### ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> François Furet et Mona Ozouf (sous la dir. de), *Dictionnaire critique de la Révolution française*, Paris, Flammarion, 1988, Préface, p. 13.

<sup>2</sup> Moshe Lewin, «Illusion communiste ou réalité soviétique?», *Le Monde diplomatique*, décembre, 1996.

<sup>3</sup> Fr. Furet et M. Ozouf, Préface citée.6.

<sup>4</sup> M. Lewin, art. cité.

<sup>5</sup> Élie Halévy, in *L'Ère des tyrannies*, Paris, Gallimard, 1938, pp. 189-190.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 199

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 214-215.

<sup>8</sup> Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, Calmann-Lévy, 1955.

<sup>9</sup> *Le Passé d'une illusion*, Paris, Laffont-Calmann-Lévy, 1995, p. 572.

<sup>10</sup> Fr. Furet, «Sur l'illusion communiste», *Le Débat*, # 89, mars-avril 1996, p. 169.

<sup>11</sup> Joseph Schumpeter, *Capitalisme, socialisme et démocratie*, tr. fr., Paris, Payot, 1990, IIe partie, pp. 89-223.

<sup>12</sup> Daniel Bell, *Les contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, P.U.F., 1979.

<sup>13</sup> «The Problem of the Bourgeois», chap. 2, pp. 3-19, in C. Orwin et N. Tarcov, *The Legacy of Rousseau*, Univ. of Chicago Press, 1997.

<sup>14</sup> Alexis de Tocqueville, *L'Ancien Régime et la Révolution*, Avant-propos, in *Œuvres complètes*, t. II, pp. 74-75, Paris, Gallimard, 1952.

<sup>15</sup> *Ibid.*, livre III, chap. I, p. 196, et chap. II, pp. 212-213.

<sup>16</sup> A. Leroy-Beaulieu, *Les Doctrines de haine*, Paris, Calmann-Lévy, 1902.

<sup>17</sup> «Le passé d'une illusion et l'avenir d'une espérance», *Critique*, # 588, mai 1996, p. 335.

<sup>18</sup> Hannah Arendt, *On Revolution*, New York, 1963, chap. II, «The Social Question», p. 89.

<sup>19</sup> L. Kolakowski, «Notre conjointe sur le communisme et le nazisme», *Commentaire*, été 1998, p. 368.

<sup>20</sup> G. Fessard, *De l'actualité historique*.

<sup>21</sup> Зауважте, що в книзі «Ускладнення» (La Complication), окремі критичні моменти якої щодо Фюре, на мій погляд, не дуже обгрунтовані, Клод Лефор (Claude Lefort) справедливо визнає за пристрастю до абсолютного контролю (те, на що перетворилася сильна воля) більш чільне місце серед тоталітарних пристрастей, ніж це є у «Минулому однієї ілюзії».

<sup>22</sup> Carl Schmitt, «Totaler Feind, totaler Krieg, totaler Staat» (1937), pp. 235-239, in *Positionen und Begriffe in Kampf mit Weimar, Genf, Versailles 1923-1939*, Berlin, Duncker und Humblot, 1940.

<sup>23</sup> «Un État contre son peuple», pp. 49-295 (особливо висновки, pp. 289-295) in Stéphane Courtois, Niccolò Werth *et al.*, *Le Livre noir du communisme. Crimes, terreur, répression*. Paris, Robert Laffont, 1997.

<sup>24</sup> Marc Lazar, «Le communisme en son siècle», *Critique*, # 588, mars 1996, p. 368.

<sup>25</sup> E. Terray, «Le passé d'une illusion ...», *op. cit.*, p. 338.

<sup>26</sup> «Totalitarisme», *Vingtième Siècle*, juillet-septembre 1995, p. 22.

<sup>27</sup> Carl Friedrich, *Totalitarianism*, Harvard University Press, 1954, p. 60. *Од.*  
çà: *Le Passé d'une illusion*, p. 502.

<sup>28</sup> *Passé*, *op. cit.*, p. 44.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 544.

<sup>30</sup> *Le Débat*, # 89, mars-avril 1996, p. 174.

<sup>31</sup> *Passé ...*, *op. cit.*, p. 194.

<sup>32</sup> *Пор.*: K. Minogue, B. Williams, «Ethnic Conflict in the Soviet Union: the Revenge of Particularism», in A. Motyl (ed.), *Thinking Theoretically about Soviet Nationalities*, New York, 1992, p. 239.

<sup>33</sup> *Пор.*: Ian Kershaw, Moshe Lewin, *Stalinism and Nazism. Dictatorships in Comparison*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

<sup>34</sup> M. Lewin, «Illusion communiste ...», *art. cité*.

<sup>35</sup> N. Werth, in *Le Livre noir du communisme*, *op. cit.*

<sup>36</sup> *Cf.* «L'indépassable horizon de la démocratie libérale», *Politique internationale*, # 72, été 1996, p. 332 (Interview avec F. Furet).

<sup>37</sup> Не слід було б забувати також про його чудовий аналіз ситуації в Ізраїлі. В єврейській історії його зачаровує те, що її відрізняє від історії інших народів, а також те, що може пояснити, чому вона стає всесвітньою. Як і в Сполучених Штатах, він не знаходить там буржуазії, схожої на європейську. Але він побоюється, що її відмова від перетворення Ізраїлю на буржуазну країну може призвести до популістського націоналізму, несумісного з демократією. *Пор.*: тексти, зібрані у 5-й частині François Furet, *Un Itinéraire intellectuel*, éd. établie et préfacée par Mona Ozouf, Paris, Calmann-Lévy, 1999, pp. 451-504.

<sup>38</sup> Fr. Furet, «L'Utopie démocratique à l'américaine», *Le Débat*, # 69, mars-avril 1992, p. 84.

<sup>39</sup> *Ibid.*, p. 81.

<sup>40</sup> «L'Indépassable horizon ...», *art. cité*, pp. 334-335.

<sup>41</sup> «L'Utopie démocratique», *art. cité*, p. 91.

<sup>42</sup> Fr. Furet, «L'Amérique de Clinton II», *Le Débat*, # 94, mars-avril 1997, p. 9.

<sup>43</sup> *Ibid.*, p. 7.

<sup>44</sup> «L'Utopie démocratique», *art. cité*, p. 81.

<sup>45</sup> Fr. Furet, «L'idée française de la Révolution», *Le Débat*, # 96, septembre-octobre 1997, pp. 13-33.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 30-31.

<sup>48</sup> *Пор.*: «Républicains, n'ayons pas peur!», appel d'intellectuels français publié par *Le Monde*, 4 septembre, 1998.

<sup>49</sup> Vaclav Havel, *Il est permis d'espérer*, Paris, Calmann-Lévy, 1997.

<sup>50</sup> Louis Dumont, *Homo œqualis*, Paris, Gallimard, 1977, p. 134.

Євген РАШКОВСЬКИЙ

## ВОЛОДИМИР СОЛОВЙОВ ТА ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

“Драматургія” цього дослідження – у її найзагальнішому вигляді – може бути представлена таким чином: сама політична філософія В. Соловйова змальована як певне внутрішнє перетворення того проблемного виклику, кинутого процесами становлення громадянського суспільства традиційній християнській думці та свідомості, у проблемний виклик – збоку самої християнської думки – громадянському суспільству.

Ітиметься також про специфіку пізнавальної традиції самого В. Соловйова, – позиції, яка так чи інакше будується на гранях традиційно-православного релігійного досвіду та ліберально-толерантного погляду на сферу соціальних та ідеологічних суперечностей у навколишньому світі, а також на гранях європейського, постгегеліанського філософського академічного дискурсу та стильових умовностей тогочасної російської “суспільної думки”, а точніше – підцензурної журналістики.

Або, якщо завгодно, – на гранях абсолютизму вихідних основ світосприйняття та релятивістських трактувань конкретних форм людської думки та практики<sup>1</sup>.

Соловйовська політична філософія, метафізичні основи якої склалися у емансипаційний, реформаторський період російської історії (60 – 70 рр. ХХ століття) і яка конкретизувалась у період подальших контрреформ, час від часу може дивувати своєю міфологічністю та теоретичною екстравагантністю. Таким, почасти, є соловйовське вчення про “вільну теократію”, основи якої було закладено ще у 70-і роки, в період роботи над “Критикою абстрактних начал...”

Але самі структурні та змістові принципи пізнішої та більш розробленої соловйовської політичної філософії спричиняють думку про важливість для теперішніх, зрілих концепцій громадянського суспільства осмислення нерозривного зв’язку принципів духовно-історичної спадкоємності, культури та свободи<sup>2</sup>.

Ідеї права, соціального милосердя та екологічного занепокоєння виступають у працях пізнього Соловйова необхідним доповненням

до імпліцитного вчення про взаємозв'язок трьох вищезазначених універсалій...

І щоб ця коротка інтродукція не залишилася голослівною, щоб вона отримала певне джерелознавче та герменевтичне обґрунтування, – спробуємо окреслити унікальну позицію Соловйова в історії російської релігійної, культурфілософської та політичної думки у формі парадоксального, якщо не сказати оксюморонного, означення. Ім'я цьому виключно умовному, але відповідному до завдання нашого дослідження означенню – християнське, якщо не сказати православне, західництво, що так характерне для поглядів філософа, починаючи, приблизно, з 1883 року.

## 1

На початку 90-х років Володимир Сергійович підготував для Енциклопедичного словника Брокгауза та Ефрона досить коротку, але теоретично насичену статтю під назвою “Західники, західництво”<sup>3</sup>. До російських видань творів Соловйова ця стаття не потрапила. Її двічі видавали за кордоном<sup>4</sup>; нещодавно я перевидав її з коментарями<sup>5</sup>. Стаття варта того, аби вникнути в її зміст.

Соловйов пише, що Росія знає – умовно – три типи, або пласти, західницького мислення:

1) тип мислення, який він не досить вдало називає “теократичним”, і посилається при цьому на Чаадаєва; це мислення понад усе переймається християнським колом питань та понять і понад усе дбає про внутрішній, духовний статус людської особистості;

2) цей тип (або пласт) західницького мислення Соловйов, який багато в чому посилається на контівську троїсту класифікацію форм теоретичного знання<sup>6</sup>, визначає як “гуманітарний”, що, насамперед, спирається на спадок або, точніше, на російські рецепції німецької класичної філософії, перш за все у раціоналістичних її версіях; ця школа західництва передусім переймається впровадженням ууу російське життя начал правової державної діяльності та забезпеченням правового статусу особистості;

3) нарешті, третій пласт, найбільше пов'язаний з колом позитивістського мислення, особливо переймається соціальним статусом особистості та народних мас.

Серед провідних мислителів усіх трьох пластів Соловйов згадує тільки померлих. Це, відповідно, Чаадаєв, Белінський та Чернишевський, а також Герцен, який, на думку Соловйова, виявився проміж-

ною фігурою між другим і третім пластами. Розділення між цими трьома пластами, або “фазисами”, скоріш теоретичне, аніж тимчасове: стрімкий поступ російської історії виявляє ці “фазиси” у певному стисненні, компресії.

Будь-хто з дослідників, хоча б почасти ознайомлений з біографією філософа, може легко вгледіти в цій статті натяк на двох його в’їдливих опонентів, які своєю критикою завдавали йому чимало гірких переживань протягом усієї творчості. Хоча до обох Соловйов ставився підкреслено поштиво. Це – ліберал Чичерін та народницький соціаліст Михайловський.

Власне, себе Соловйов у статті, звичайно, не згадує, але, судячи з контексту, радикальніш за все зближує себе з Чаадаєвим: бо навіть саме поняття теократії, приписане Чаадаєву, є поняттям не чаадаєвським, але – саме в даному контексті – виключно соловйовським. Так що за тріадою померлих вбачається тріада живих і вибудовується паралель: Чаадаєв, Белінський, Чернишевський – Соловйов, Чичерін, Михайловський. Але цим зближенням, за яким стоять роки соловйовських роздумів і праць, захоплень і розчарувань, проповідей і публікацій, справа не вичерпується. Соловйов пише, що усі ці три реформи західництва не самодостатні; своєї істинної творчої якості вони здатні набути лише тоді, коли віднайдуть будь-який спосіб взаємного співвіднесення і коректування. Бо відстоювані трьома напрямками російського західництва проблеми духовної висоти, правової захищеності та соціальних горизонтів людської особистості не можуть бути досягнуті у взаємному розриві. Усе це – невід’ємні складові однієї і тієї ж людської реальності; в плані ж історичному – згідно із Соловйовим – така неподільність може бути схоплена і досягнута насамперед у досвіді європейського розвитку. Але все це, зрештою, має не тільки локально-європейський, а й загальнолюдський зміст і тому не може бути розв’язане лише на цивілізаційно-культурних засадах Заходу<sup>7</sup>.

## 2

Стаття Соловйова “Західники, західництво” цікава не тільки своїм об’єктивним змістом. Вона також цікава й тим, що є не лише пристосуванням до понять тодішнього широкого читацького загалу з його “теократичною”, а по суті екуменістичною утопією 80-х років.

Велич і шляхетність соловйовських позицій я, звичайно, не заперечую. Але окремі риси схоластичного доктринерства в соціально-історичному баченні Соловйова вочевидь присутні.

У своїй християнсько-“теократичній” утопії мислитель виходить з увінчаної Трьома Служіннями Христа біблійної тріади влад: царство, священство, пророцтво. Із точки зору Соловйова, цей принцип тріади влад повинен стати прообразом і, водночас, вектором майбутнього розвитку Росії, можливо, навіть, і решти світу.

Із найбільшою послідовністю ця ідея тріади (“соціальної трійці”) була розвинута на сторінках його книги “Росія та Всесвітня Церква”. Французький оригінал книги був майже завершений у Москві в січні 1888 року, допрацьований у Парижі та в Загребі наприкінці того ж року; книга вийшла в світ у Парижі навесні 1889 року.

Приблизна структура соловйовської “теократії” така.

Принцип Царства (Малхут, Басилейя, Regnum) втілений для філософа на теперішній землі насамперед у російському православному цареві, покликаному піклуватися про правову, соціально орієнтовану державу та про мирне і дружнє співіснування народів.

Другий член соловйовської тріади – Священство, Всесвітня Церква, насамперед, в особі Церкви католицької, пов’язаної не з главенством, а дружніми зв’язками з православ’ям (“Церквою Передання”) та з протестантизмом (“Церквою свободи”). Саме в сучасному для нього католицтві (“Церкві авторитету”) Соловйов розрізнив особливі дари євангельського проповідництва, піклування про суспільну мораль та милосердної активності в суспільстві.

І, нарешті, третій член, або принцип, – Пророцтво, яке у зрілій творчості Соловйова виступає наче якийсь особливий дар, або певне суспільне служіння передової частини інтелігенції, – тієї частини, яка, не є жорстко зв’язаною інституційними рамками й формальними зобов’язаннями (що є властиво двом попереднім служінням, – причому для кожного з них на свій кшталт) і не виступає жорстким регламентом виявлення думки, а при тім здатна виявити найбільшу чутливість до всього нетривіального, нез’ясованого, невисловленого в людській реальності, в людському суспільстві.

Тут, у цій останній побудові – безсумнівна данина культурній специфіці пореформеної Росії, її тодішньому ідейному, – якщо згадати категорію Жака Дерріди, “логоцентризму” або літературоцентризму: російському письменнику або журналісту тодішнє ще не розвинене, не цілком самоусвідомлене й підцензурне громадянське суспільство надавало роль начебто свого індивідуалізованого заступника і сповідника, духівника. У цій ролі сходились і компресивно узагальнювалися несхожі функції проповідника, соціального критика,

колективного психолога, естетичного законодавця, правозахисника, метафізика, теолога, провісника...

Є, можливо, і ще одне, колобіблійне джерело соловйовського вчення про “соціальну” тріаду. Із кінця 70-х років Соловйов почав займатися гєбраїстикою, а трохи пізніше і талмудистикою<sup>8</sup>. Отже, він не міг не знати вже відому талмудистську ідею про “чотири вінці” (точніше, про три людські вінці). Ідея ж ця освячувала особливо високий статус вільного, незаангажованого іззовні служіння людини Богу (Вавилонський Талмуд, Авот, 4:17):

...Есть три венца:  
 венец Торы,  
 венец священства  
 и венец царства.  
 Но венец доброго имени  
 превышает всех троих<sup>9</sup>.

З огляду на подальший історичний досвід стають зрозумілими тодішня історична невідповідність і багато в чому навіть приреченість тих трьох сил, на які робив ставку Соловйов, прагнучи вивести Росію з глухого кута історії, історичного обвалу, настання якого з такою есхатологічною заостреністю передбачав.

Надто далеким та навряд чи реалізованим в історії був шлях тодішньої російської традиціоналістської самодержавної монархії до оновленої правової держави; надто традиціоналістським та європоцентричним лишалось тодішнє дособорне католицтво (його відродження було ще попереду); надто тяжіли над тодішньою інтелігенцією – при всьому її соціальному профетизмі – занепадні, натуралістичні поняття про суспільство і людину та її права.

Спокуса світових війн і тоталітарних біснунвань виявилася в той період невідвратною...

Але, в будь-якому випадку, якщо судити з корпусу праць Соловйова 1890-х років, він поділяв той обґрунтований гегелівською “Феноменологією духу” погляд, що людська особистість вже не може існувати в “субстанціальності” її первинних або ж нав’язаних їй за зовнішньою сваволею псевдопервинних колективів<sup>10</sup>:

Субстанций нет! Прогнал их Гегель в шею;  
 Но и без них мы славно заживем!<sup>11</sup>

А, проте, увесь цей традиційний схематизм містив у собі певне прозріння. Сильна правова держава, орієнтована на гуманні цінності й поняття; естафети і збереження людського самовиховання в розвинутих релігійних інституціях; присутність у суспільстві “живої”,



некорумпованої інтелектуальної еліти, – усе це, звичайно, незаперечні умови творчого розвитку будь-якого народу чи регіону, не кажучи вже про процеси міжнародної та міждержавної взаємодії. У цьому, власне, і полягає суть “західницької”, “вестернізаторської” проблеми, яка переростає усі й усілякі доктринальні рамки.

Ось у такому вигляді, у такій сучасній переоцінці архаїчна зовні соловйовська “теократія” постає теорією “крилатою” (це – справжній вислів Соловйова стосовно жорстоко розкритикованої ним соціально-утопічної спадщини Платона)<sup>12</sup>. Якщо хочете, це певний необіблійний чи містичний різновид теорії розподілу влад.

Однак великою є спокуса мислення безоглядно конструювати наявну реальність і будучність за трискладними схемами. І є в усій цій “теократії” певний кричущий провал, пов’язаний із захопленням Соловйова діалектичною схематизацією (любов філософа до “канто-гегелівських трихотомій”<sup>13</sup>) та з певним браком демократизму в усьому комплексі його суспільних поглядів.

Ідеться – про дух патерналізму, про суттєвий брак уваги до думок, особистих доль та волевиявлень рядових членів суспільства. Соловйов так чи інакше санкціонує патерналістське ставлення до них збоку державної влади, збоку Церкви, збоку інтелігенції. Владні, молитовні й високочолі керують, наставляють, опікують. Тут, якщо хочете, певна данина незрілому, цензитарному лібералізму ХІХ століття. Хоча поза тим Соловйов, безумовно, стоїть на позиціях захисту прав громадян та їхньої внутрішньої свободи<sup>14</sup>.

У соловйовській тріаді влад-служінь помітним є певний регрес навіть щодо слов’янофілів. Інша річ, що у слов’янофілів уявлення про права і про ініціативу соціальних низів було обмежене переважно лише рамками традиційного, аграрного суспільства (“земля”). Але для “землі” місце у слов’янофілів знайшлося, принаймні, у вченні про структуру суспільних авторитетів.

Цей мій мимовільний реверанс перед класичним слов’янофільством є, звісно, умовним. Зрілий Соловйов розумів неможливість виживання, соціального та екологічного захисту села без розвинутої та правопорядкованої міської культури: про це він неодноразово писав протягом 80 – 90-х років<sup>15</sup>. Зрілий Соловйов не страждав на “дитячу хворобу” антибуржуазного радикалізму”. На жаль, подальша доля Росії та континентальної Європи підтвердила правоту соловйовських страхів щодо тотальної небезпеки антиміського, антибуржуазного нігілізму<sup>16</sup>...

Хоч-не-хоч, а, переходячи до сучасної російської проблематики з огляду на теоретичний спадок В. Соловйова, саме час поставити перед собою запитання: як же співвідноситься вся оця сукупність соловйовських поглядів – з усіма їх прозріннями, недомовленістю й пророцтвами – з реальністю теперішньої Росії, – країни, яка з болем, кров'ю, суперечностями й зривами поступово відкриває для себе перспективи громадянського співжиття, – країни, яка сама того до ладу не усвідомлюючи, виривається з матриць архаїчної агробюрократичної соціальної організації<sup>17</sup> та незрілого індустріалізму часів “вугілля й сталі”?

І ось саме в цьому теперішньому контексті і, водночас, підкоряючись соловйовському нахилу до теоретичних “трихотомій”, – я запропонував би три найзагальніших висновки.

1. Три постульовані Соловйовим форми суспільного авторитету – державного<sup>18</sup>, духовного та загальнокультурного – суть форми взаємонеобхідні, життєво пов'язані між собою Але ці форми соціального авторитету, так само як і соціального служіння, взаємно нерозмінні, неконвертовані. Вони не можуть ні замінити, ні підмінити одна одну. У кожній – особлива сфера активності й особливий характер відповідальності: кожній необхідне розуміння своєї власної специфіки, своїх власних меж та вміння гідно проявляти себе у загальній системі не тільки правових і адміністративних, але й соціокультурних стримань і противаг.

2. Отже, правова держава, релігійні інституції різних віросповідань, суспільне служіння передової інтелігенції – все це, у своїх взаємних стосунках, за визначенням, далеко від ідилії. Тому, що є особливо важливим, – їхня співпраця може уявлятися лише як найзагальніший принцип розвинутого соціокультурного життя, але в жодному разі не як регламент, єдиний для всіх обставин і на всі часи.

3. Державність, церковність та творчість інтелігенції ризикують розгубити свій життєстворюючий та стабілізуючий потенціал, не співвідносячи себе з формами вільної самоорганізації мирних суспільних груп, тобто з громадянським суспільством та із самодіяльністю народу, – чи то у сферах економічній, політичній, освітній, муніципальній, парафіяльній, естетичній, медичній, благодійній, міжконфесійній, екологічній, науковій, правозахисній тощо<sup>19</sup>. Усе це – дуже важлива й болюча тема для російського суспільства, яке заполітизоване, заідеологізоване і яке, вочевидь

недоусвідомлюючи значення і творчої ролі внутрішньої людської співспільності (con-sociality) й далі мислить і власно себе, і весь Божий світ в абсолютизованих категоріях панування-і-підкорення.

Але, водночас, – воно смертельно втомилося від своїх же власних інерцій та фантомів. Від своїх же власних ідеологічних і ностальгічних містифікацій.

І, гадаємо, що без усвідомленої низової активності, без низової самостійності, без розвиненої системи “малих справ”, grassroots, – ні державність, ні церковність, ні інтелігенція не досягнуть щонайменшого успіху в процесах свого взаєморозуміння, у своїй співпраці, в розв’язанні ситуаційних своїх конфліктів.

І є ще певний сенсовий знаменник усіх трьох висунутих вище тез. Для Соловйова – і це його важливий інтелектуальний і духовний урок – свобода і дисципліна взаємопов’язані і взаємообумовлені.

Щодо соловйовського західництва, – воно не є абсолютне, ані жорстке, але, воно скоріше, умовне. Бо умовним є будь-яке ототожнення Соловйова з будь-яким напрямком філософської і суспільної думки: хоч би з ким або хоч би з чим не сходився Соловйов щодо структури й змісту своїх поглядів, – він завжди лишається собою; у ньому завжди зберігається певний нерозмінний елемент одухотворюючого синтезу й примирення. У цьому я згоден з А.Ф. Лосевим<sup>20</sup>. Архітектоніка соловйовського філософствування завжди струнко злагоджена (струнка), хоча навіть у найпримирливіших його мотивах присутнім є момент внутрішнього творчого напруження. У чому ми, очевидно, й зуміли пересвідчитися під час розгляду проблеми, яка нас цікавила.

Так що умовне соловйовське західництво<sup>21</sup>, я думаю, містить у собі певний евристичний принцип, настільки важливий для пізнання і соціальності, й історії, і релігії: жоден пласт, жоден масив людського досвіду й людського духу, – хоч би якими унікальними й цінними вони були, – не є самодостатніми. Усі ці пласти й масиви – суміжні грані всесвітнього Буття, за динамікою і грою яких угадується значно глибший Божественний, або, згідно з термінологією самого Соловйова, софійний контекст. Контекст, який не перекреслює земних шляхів, шукання та структури, але який прагне піднести ці шляхи, шукання і структури до рівня вищого духовного змісту. Якщо пригадати вірші Володимира Соловйова, –

Крылья души над землей поднимаются,  
Но не покинут земли...<sup>22</sup>

\* \* \*

Гадаємо, що критичне вивчення соловйовської духовної спадщини, або своєрідна деміфологізація Соловйова (тобто позбавлення його філософського доробку від надмірних дилетантських асоціацій), – деміфологізація, що поєднує в собі елементи історико-політичного й філософського дискурсів і прагне подолати шкарубкі кліше, ще дуже прислужиться теоретично справі інституційного й духовного розвитку громадянського суспільства не тільки в Росії або теперішньому Слов'яно-балканському ареалі, але й в усьому світі.

Особливо – в тих умовах, коли недостатність віри й культури намагаються компенсувати воістину беконовськими “ідолами” націоналізму та релігійної нетерпимості, етатизмом і напівграмотною мішаниною цивілізаційних і геополітичних концепцій. І сама проблематика суперечностей посттоталітарного розвитку Росії волає про необхідність не апологетичного і не цитатного, але саме глибинно-теоретичного підходу до соловйовського і політичного дискурсу.

06.11.1999

### ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Див.: M.Kostalevsky.Dostoyevsky and Vladimir Soloviev: the Continious Dialogue. A Diss. Presented to the Faculty of the Graduate School of Yale Univ. in Candidacy for the Degree of Dr. of Philosophy. – New Haven, 1992.

<sup>2</sup> Див.: Т.Е. Ворожейкина, Е.Б.Рашковский и А.Ю.Умнов. Религия, Церковь, общество.-В кн.: Гражданское общество. Мировой опыт и проблемы России. - М.: УРСС, 1988; Е.Б.Рашковский. На оси времен. Очерки по философии истории. – М.:Прогресс-Традиция, 1998; с.30–49; 151–194; E.van der Zweerde.'Civil Society' and 'Orthodox Christienity' in Russia a Double Test-Case.– “Religion, State and Society“, Basingstoke, 1999, v.27,#1.

<sup>3</sup> Энциклопедический словарь (изд. Ф.А.Брокгауз и И.А.Ефрон). Т.12, кн. 23.–СПб., 1894, с.243–244.

<sup>4</sup> В.С.Соловьев. Соч. Изд. 3. Т. 12.– Брюссель: Жизнь с Богом, 1970, с.582–584; W.Solowiew. Deutsche Gesamtausgabe der Werke (Hrsg. v. W. Szyllarski, W.Lettenbauer u L.Mueller.– Freiburg i/B.– Muench.: Wewel, 1966, S. 162–166

<sup>5</sup> Из наследия: В.С. Соловьев. Западники, западничество. – В кн.: Ориентация – поиск. Восток в теориях и гипотезах. Сб. статей.– М.: ВЛ,1992, с.226 – 228

<sup>6</sup> Теологія – метафізика – наука. З точки зору соловйовської метафізики і науковчення, усі ці три форми (“фазиси”) людської думки не є жорстко стадіальними і тим більш взаємовключними (як це обгрунтовувалося Огюстом Контом). Це, скоріше, несхожі, та тим однак, взаємодоповнюючі аспекти “цілісного знання”. Про близькість цього погляду Соловйова шелерівській концепції “пізнавальних форм” див.: H.Dahm. Vladimir Solovyov and Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation.– Dorddrecht.: D.Reidel, 1975.

<sup>7</sup> Як славіста і сходознавця мене давно вражала чи й далі вражає гострота

постановки питання про особливий всесвітньо-історичний сенс і водночас – про особливу всесвітньо-історичну неповноту, або, точніше сказати, неповноцінність досвіду народів західно-європейського і – додав би – північно-американського ареалу.

<sup>8</sup> Див.: Ф.Б. Гец. Об отношении Вл. Соловьёва к европейскому вопросу. С прилож. Изд.2.–1902, с.7.

<sup>9</sup> Наставления отцов (Пиркей авот). Пер. и вступл. Е.Б. Рашковского. – “Народы Азии и Африки”, 1990, №3, с.102. Згідно з талмудичним контекстом «добре ім'я (шем тов)» є та область сенсів, де Боже найглибше і найінтимніше взаємодіє з людським.

<sup>10</sup> Про суперечливе трактування поняття “субстанційного” в контексті соловйовської “софійної” антропології див.: Е.Б.Рашковский. Владимир Соловьёв: учение о природе философского знания.– “Вопросы философии”, М., 1982, №6.

<sup>11</sup> Вірш “Panta rhei”, 1896.

<sup>12</sup> В.С.Соловьёв. Россия и Европа.– Соч. в двух томах. Примеч. Н.В.Котрелева и Е.Б.Рашковского. Т.1.– М.: Правда,1980, с.333.

<sup>13</sup> Из письма кн. Д.Н.Цертелеву. Варшава, 27 июля 1875.– Письма. Т.2.– СПб.: Обществ. Польза,1909, с.227.

<sup>14</sup> Більше того, Соловйов показав себе в російській історії одним із найблагородніших правозахисників перед лицем релігійних і національно-етнічних гонінь. Вплив теоретико-правових, не значно більшою мірою метафізичних поглядів Соловйова на передову правову думку ХХ століття почасти прослідковано в працях Анджея Валицького (див. напр.: А.Валицкий. Нравственность и право в теориях русских либералов конца XIX – начала XX века. – “Вопросы философии”, М., 1991, №8).

<sup>15</sup> Детальніше про цю проблему див.: Н.В.Котрелев и Е.Б.Рашковский. Примечания. – В кн.: В.С.Соловьёв. Соч. в двух томах. Т.2.–М.: Правда, 1989, с.693 – 694.

<sup>16</sup> Див.: Л.Люкс. Евразийство и Консервативная революция. Соблазн антизападничества в России и Германии. Пер. с нем. Б. Хазанов. – “Рубежи”, М., 1997, №6.

<sup>17</sup> Див. К.А.Wittvogel. Oriental Despotism. A Comparative Study of Total Power. – N.Haven: Yale Univ. Press, 1957.

<sup>18</sup> Проблеми розподілу влади в рамках сучасної розвинутої державної організації я тут не торкаюсь: її важливість очевидна.

<sup>19</sup> Див. L.Boff. La vision inachevee de Vatican II: Ekklesia, hierarchie ou peuple de Dieu? – “Consilium”, Р., 1999, #281, р.53-54.

<sup>20</sup>Див.А.Ф.Лосев. Владимир Соловьёв и его время. Послесловие А.А.Тахо-Годи. – М.: Прогресс,1990. Див. також: Е.Б.Рашковский. Лосев и Соловьёв.– “Вопросы философии”, М., 1992, №4.

<sup>21</sup> Див. П.И.Новгородцев. Идея права в философии Соловьёва.(Речь, произнесенная на торжественной заседании Психологического общества в память Вл.С.Соловьёва 2 февраля 1901 года). – “Вопросы философии и психологии”, М., 1901, кн. 1 (56).

<sup>22</sup> Вірш “В Альпах”, 1886.

## ЖЕНЕВСЬКІ ЗУСТРІЧІ

*Женевські Міжнародні Зустрічі – благородна культурна ініціатива та інституція Європи після Другої світової війни. Початком їх стала Зустріч 1946 року – програмну тему “Дух Європи” зібрались осмислити Жорж Бернанос, Жульєн Бенда, Карл Ясперс, Дені де Ружмон, Дьєрдь Лукач та інші її учасники. З того часу відбулося 37 Женевських Зустрічей з найактуальніших питань ХХ століття, в яких узяли участь видатні уми планети: Габріель Марсель, Карл Барт, Микола Бердяєв, Емманюель Муньє, Моріс Мерло-Понті, Жан Даніель, Хосе Ортега-і-Гассет, Гастон Башляр, Франсуа Моріак, Етьєн Жільсон, Жан Піажже, Ів Конгар, Теодор Адорно, Реймон Арон, Лешек Колаковський, Рене Том, Карло Гінзбург, Ів Бонфуа, Мірча Еліаде, Поль Рікер і багато інших. Президентом Зустрічей з 1965 року до 1996 був Жан Старобінський. Останні п’ять років Президентом Женевських Міжнародних Зустрічей є Жорж Ніва.*

*Один із найвідоміших західних славістів, Жорж Ніва очолює в Женевському університеті кафедру славістики та Європейський інститут. Його нова книга готується до друку у видавництві “Дух і Літера”. До участі в Женевській Міжнародній Зустрічі 1997 року “Вони і ми. Європа та її нові тріщини” Жорж Ніва запросив з “Іншої Європи” Світлану Алексієвич та Івана Дзюбу.*

*Пропонуємо читачеві переклад доповіді Жоржса Ніва, яка відкрила цю Женевську Зустріч.*

Жорж НІВА

## ЄВРОПА ПІСЛЯ 1989 РОКУ, РОЗБИТА МРІЯ

Щоб існувала розбита мрія, спершу треба було мати мрію. Мрія була та є, і 1989 рік, дата падіння символічної та вкритої кров'ю стіни, що розділяла «їх» і «нас», залишається однією з найважливіших дат нашого життя й цілого століття. У наших сусідів зі Сходу, є «мрія про Європу», ціла низка бажань; ми можемо сприймати це як облогу чи виступати в ролі прискіпливих митників: а що це ви там приховуєте? Саме тому, що є мрія, розрив стає дедалі небезпечнішим. Саме тому, що вже існує розбита мрія, необхідно якнайскоріше подолати його. Із розчаруванням не можна миритися, треба діяти негайно...

Розчарування настало дуже швидко, невдовзі після падіння Берлінської стіни, яка символізувала поділ Європи. Звичайно демократія охопила нові території, але водночас у Хорватії, Боснії, Чечні почалися жорстокі війни. У окремих випадках, наприклад у Молдавії, доводиться силою підтримувати порядок. У країнах, що межують із Росією, – Грузії, Вірменії, Азербайджані, Таджикистані теж виникли серйозні конфлікти. Що це? Наслідки повернення свободи? Переможені імперії породжують ностальгію. Ностальгія за комуністичною імперією справді відчувається.

Посткомунізм, як і постмодернізм, визначають як «після». Обидва ці явища знову ставлять під сумнів те, що залишилося від епохи Просвітництва, від ідеї світового прогресу. Обидва приголомшили світ скептицизмом щодо історії та її логічної послідовності, опором ідеологіям, але в результаті стала очевидною певна розпливчастість: релігії без Бога, зміни без опори на суспільство – це кінець маніхейської драми. Трагічне змушене тікати звідусіль. «Культури різні, децентралізовані, ігрові, – говорить Террі Іглетон і додає, – на жаль це так», – бо цей історик постмодерної епохи відчуває ностальгію за Просвітництвом.

Комуністична партія Франції замовила проект споруди Центрального комітету архітекторові Німеєру – це приклад поєднання модернізму та комунізму, тут очевидна перемога просвітництва. Сьогодні, писав Франсуа Фюре перед смертю, ми маємо новий спільний горизонт людства менш заідеологізованим та набагато

гнучкішим: рухливість – ось його спільний знаменник і зветься він капіталізм.

Звичайно, російський авангард був знищений, звичайно, у 1956 році комунізм визнав свою рабську і темну природу, існування Гулагу. Але етикет міфу зберігся – почали говорити про «прогресивні сили», і довга низка зрадників комунізму, починаючи з Бориса Суваріна та закінчуючи Радживом Ганді, власне нічого не змінила. Поки не настав 1989 рік...

Один із видатних істориків російської революції, американський учений Річард Пайпс, нещодавно у своєму есе здійснив спробу синтезу своїх робіт, присвячених чи не найважливішій події ХХ століття. Він формулює проблему у вигляді трьох питань: «Чому царський режим виявилось так легко зруйнувати? Чому виграв Ленін? Чому саме Сталін став наступником Леніна?» Оригінальність Пайпса полягає в тому, що він змінює уявлення про випадковість та необхідність, у підході до цих трьох питань. Марксиста та їхні супротивники часто відповідали на перші два питання, звертаючись до економічної та соціальної необхідності, а третє питання пов'язували із випадковістю. У Пайпса все навпаки. Царизм не був схильний до руйнації. Якби Микола II послухався Распутіна та діяв так, як невдовзі вчинив Ленін, тобто встановив сепаратний мир із Німеччиною та Австрією, він врятував би свою корону, можливо, німці перемогли б і тоді не було б ні нацизму, ні Другої світової війни, ні, тим більше, холодної війни. Ленін – фанатик, якого підтримувала незначна меншість, теж міг і не персмогти. Усі вважали його успіх тимчасовим, і супротивники, есери та меншовики, підтримали Леніна лише тому, що його становище здавалося їм слабким. І навпаки, цілком логічно, що Сталін є наступником Леніна, хоча б тому, що останній не знищував своїх товаришів по партії. Сталінізм – це ленінізм плюс фізичне знищення.

Чи пояснюють ці три питання Пайпса четверте питання – про причини блискавичної та несподіваної поразки комунізму? Чому так сталося? Наскільки це було випадково (наприклад, зустріч польського робітника Валенсі з інтелектуалами Мазовецьким та Гереком, чи прихід до влади Михайла Горбачова, чи дипломатична майстерність канцлера Коля)? Наскільки необхідно? Якщо ми перечитаємо Раймона Арона, який був цілком упевнений, що більшовицький соціалізм духовно мертвий, то побачимо як він бореться з характерною для того часу дихотомією марксизму та інтелектуалів-католиків, викриває «опіум інтелектуалів», але не пророкує майбутнього розриву. Ціла історична школа наполягала на твердженні



про знищення громадянського суспільства в СРСР; отже, ніякого оновлення від нього не очікували. Багато хто навіть вважав, за висловом Леніна, що Захід дасть Кремлю мотузку аби повіситись. Для оголошення поразки цієї комуністичної імперії, треба було вести аналіз з іншої точки зору.

Я процитую «Соціологію комунізму» Жюль Моннеро, яка вийшла у 1949 році. Моннеро здійснює блискучий аналіз явища, яке він називає «ісламом ХХ століття», маючи на увазі комунізм, який, на його думку, являє собою секулярну релігію та світову державу. Для нього характерне змішання релігійного і політичного. Міф неможливо заперечити, і комунізм став міфом: фрагменти міфу можуть відмирати, але, стверджує Жюль Моннеро услід за Жоржем Сорелем, «важливий міф у його сукупності». Моннеро одним із перших передбачив крах цієї імперії через аналіз міфу, він помітив внутрішнє протиріччя між її прагненням бути *imperium mundi* (світовою імперією) та наявністю іншого світу, який стояв перед ним і протистояв йому, вже сам цей факт означав поразку. Міф про світову державу наштовхнувся на перешкоду, почав слабшати та зрештою був висміяний. «Спогади» сьомого (та останнього) генерального секретаря, Михайла Горбачова, підтверджують, що для цього сентиментального лєнінця, висунутого Брежньєвим та вихованого Андроповим, міф про імперію вже не був таким стійким та почав розпадатися. Для Горбачова радянська імперія залишалася реальністю. Він дасть урок Солженіцину, коли той запропонує Росії відмовитися від ідеї імперії. «Погляньте на мій Ставропольський край, – каже він, – це приклад імперської радянськості». Коли історик Дмитро Лихачов, який у 1989 році заснував Фонд російської культури, що збирав кошти на відбудову національних пам'яток, зруйнованих більшовиками, відмовився від «радянської справи» після серпня 1991 року (це ще до грудня 1991, до Біловезької угоди, яка засвідчила руйнацію імперії), Горбачов із гіркотою докоряє йому. Коли впала імперія, історик не міг не звернутися до «російської справи». А Горбачов, який залишився лєнінцем, вважає, що для історії це крок назад, деградація людської сутності. Горбачов – представник радянської номенклатури, який так уміло маневрував у більшовицькій системі, віртуозний тактик у стосунках зі старою гвардією радянського «істеблішменту», не розуміє, що гру програно, імперію знищено. Чи він насправді казав Єльцину: «Якщо ви зруйнуєте Радянський Союз, перше коло, на якому все тримається, то друге, Російська Федерація, довго не витримає»? Принаймні, так стверджує його співрозмовник.

Дивує тільки одне: нереалістичність мислення людини, яка, однак, відіграла вирішальну роль в історії, завдавши більшовизму могутнього удару ізсередини.

Потім настав зоряний час для горбачовського виразу *«спільний європейський дім»*. У Росії його зустріли з ворожістю чи байдужістю (що, до речі, викликало велике здивування Заходу) саме через те, що він завдав удару по більшовизму, не відмовляючись від соціалізму. Це формулювання було висунуто у 1985 році, аби подолати розрив між Сходом та Заходом, який виник під час більшовицького правління та «холодної війни». Цитую «Спогади» колишнього президента СРСР: «Обмірковуючи завдання нашої нової зовнішньої політики, я не міг більше розглядати політичну карту Європи як різнобарвне клаптеве полотно. Мені стало зрозуміло, що європейська цивілізація має спільні корені, і хоч би якою різноманітною вона була, по суті вона являє собою єдине ціле, я дедалі гостріше відчував, що протиставлення двох блоків має суто умовний характер і, що «залізна завіса» — явище застаріле».

Не варто шукати в цій книжці докладного розгляду проблеми спільних коренів — цього ви у ній не знайдете, але цілком зрозуміло як сьомий генеральний секретар ЦК КПРС тлумачив «спільні корені». Бажаючи зберегти партію Леніна та радянську імперію, він, однак, почав у окремих речах дошкукуватись історичної правди (наприклад, генералу Ярузельському було надано документи, що засвідчували відповідальність радянського КДБ за масові вбивства у Хатині), добиватися відносної релігійної свободи (звідси його візит до Ватикану, коли Іоанн Павло II повторив свої слова: *«Європа має дихати обома легенями»*), маючи на увазі католицький Захід та православний Схід), нарешті, відмовився від силових методів у стосунках всередині імперії, але його діалог із литовським народом незадовго до розправи у Вільносі в січні 1990 року, ще раз доводить, що прогресивність поглядів Горбачова мала свої межі. Насправді він погано зрозумів литовських націоналістів, яких зустрів у Вільносі в 1990 році.

Поняття «спільний європейський дім» у той час сприймали з недовірою, бо воно загрожувало Європі російсько-американським союзом, який міг поглинути маленьку Європу. Ним важко було оперувати ще й тому, що досить складно побудувати спільний дах над спорудами різної висоти та віку. Це добре видно із суперечностей, що постали між радянським велетнем та маленькою Литвою: ніякий спільний дах неможливий, якщо відмовитися від застосування сили. Між двома країнами спостерігається великий розрив: це дві зовсім різні історії, дві релігійні сфери, дві досить різні стадії європейської

історії. Велике Князівство Литовське розчинилось у польській короні в той час, коли Московія стала могутньою силою в Європі. Нова Литва, утворена в 1918 році, була поглинута СРСР в 1939 зі згоди Гітлера, додайте до цього зіткнення ідеологій діаспори, литовського марксизму, профашистів та ще й ностальгію за польською Литвою, співцем якої був поет Чеслав Мілош. Безперечно, ця складна Литва, хоча і була під радянським впливом протягом чотирьох десятиліть, зажадала свободи, як тільки розкрився кулак тоталітаризму. Тут та ж нездоланна відмінність, яка існувала між Польщею та СРСР, але у зменшеному та складнішому вигляді. У Польщі робітник-електрик зміг змінити обличчя світу. Батько цієї нової Європи, який зняв напруження між двома полюсами, це не та людина з Кремля, а робітник із Гданська – Лех Валенса. (Робітник повернув історію, як любили казати партократи, але у зворотній бік! Цікавий епілог марксизму...).

Відомо, що вислів «залізна завіса» належить Уїнстону Черчілю. Цей термін походить від назви театральної завіси, яка перешкоджає поширенню вогню зі сцени у зал для глядачів. Однак ще на початку комуністичної ери цей вираз був використаний Василем Розановим у його останній книжці, яку він продиктував перед тим як померти від голоду у Троїцько-Сергіївій Лаврі в 1919 році – це «Апокаліпсис нашого часу». Згаданий уривок має назву «La Divina comedia». Він зовсім короткий: «В Історії Росії з брязкотом, скреготом та скрипом падає залізна завіса. Виставу закінчено. Публіка встає. Час одягатися та повертатися додому. Вона оглядається. Немає ні одягу, ні будинків». Байдужий до мрій про духовну революцію, якою була захоплена уява значної кількості його друзів-інтелектуалів, Розанов бачив, як упала «залізна завіса» і це звело нанівець здобутки російської Європи. Я нагадаю слова Достоєвського про те, що російська література вийшла з «Шинелі» Гоголя, тобто зі співчуття до принижених. Співчуття та порядок у домі здається з російського життя пішли надовго.

У цій короткій доповіді ми не говоритимемо про Росію радянських часів. Скажемо просто, що в 1989 році завіса, яка впала у 1919, знову піднялася й вистава триватиме. Але з чого ж вона почнеться? З тієї самої сцени, з тієї самої репліки, на якій перервалася, коли впала завіса? Завіса піднялася на сценах двадцяти-тридцяти народів – маленьких і великих, давніх та зовсім молодих.

Отже ми бачимо, що в Росії та Східній Європі вистава триває. Росія знову відкриває для себе царський прапор, православну урочистість, російську філософію, гнану, починаючи з 1922 року, коли вийшов указ про вигнання, підписаний Леніним, за яким було

вислано Бердяєва, Франка та багатьох інших. Спостерігається небачене захоплення старою еміграцією. Її доля, що переплелася з долею держав, які прийняли вигнанців (наприклад, доля американського економіста Пітіріма Сорокіна), викликає величезну зацікавленість російського суспільства.

Вистава триває, та чи можна забути роки, проведені за залізною завісою? Чи можливо скасувати комуністичне законодавство як це зробив парламент у Празі? Чи можливо повернути палаци та латифундії колишнім панам та великим власникам? Польща та Чеська Республіка вирішили це зробити. Одна з моїх варшавських подруг сказала: «На щастя, наш родинний замок був спалений німцями і я не матиму з ним клопоту!» Але реформи, що провадяться за комуністичними уявленнями, йдуть важко. Мумія Леніна все ще перебуває у футуристичному мавзолеї, збудованому для неї Олексієм Щусевим. Географічні назви в Росії являють собою неймовірну суміш повернених старих назв, таких як Санкт-Петербург, та збережених радянських назв, таких як «Ленинградская область». До речі, це вілює соціальні особливості країни: російське село залишається глибоко комуністичним, а місто емансипованіше. «Земля не належить нікому, земля належить Богу», – казав мужик. Російський парламент досі не прийняв ніякого земельного кодексу. Якщо Європа – це нотаріальна Європа з її земельними наділами та кадастром, то Росія – це не Європа. Нотаріус тут лише функціонер із непевним статусом. Колгоспи зберігаються, оскільки колгоспники відмовляються їх залишати, незважаючи на те, що їм не платять уже півтора року. Нові фермери бачили як палають їхні будівлі, їх душать усілякими податками. Дозвольте мені процитувати з цього приводу рядки з оповідання сибірського письменника з Красноярська Романа Солнцева, яке має назву «Іноземці», і яке вийшло у червні 1997 року. «Іноземці» в цьому оповідання це ті ж росіяни, які вирішили видати себе за англійців, щоб повернутися у своє село та створити там ферму. Їхня діяльність одразу ж відокремила їх від решти села: ванна кімната, обладнана кухня, доглянутий газон – небачені речі. Трійця пильних п'яниць прийшли до них із «візитом». Вони голосно виспівують: «Ленін, Сталін та Чубайс перевіряють аусвайс!» Полум'я охопило спочатку ванну, потім вхідні двері. Так звані «іноземці» вирішують усе продати. Але згодом їм вдається відбитися від погромників-земляків за допомогою трактора з пусковою реактивною установкою. Усе закінчується примиренням! «Це ви винні! Іноземці ви чи ні. Ви завжди стоїте навколішки перед Заходом. Ми росіяни, справжні

росіяни». На це розлючений фермер відповідає: «Це ви, собаки, іноземці!.. Вас Маркс послав завойовувати Росію. За німецькі гроші. Вони не в себе зробили революцію! Голодранці, злодії – це ви, іноземці, зруйнували Росію!». Перед нами дві Росії: та, що хоче змінити село, змінити «російську стилістику», як сказав інший сучасний прозаїк В'ячеслав П'єцух, й та, яка вважає себе радянською, аграрною, більшовицькою, націоналістичною. Кожна сторона розглядає іншу як загарбника, що прийшов із-за кордону. Це не обмін аргументами – це справжня ненависть. Ненависть, яка підпалює будь-яке нове успішне, гарно обладнане господарство. «Червоний півень» нічних паліїв, що прийшов із давньої історії селянських повстань, знову спустошує Росію дерев'яних осель.

Той, хто говорить про «східну легеню» Європи, має добре пам'ятати про величезну відмінність у розвитку між містом та селом, яка дедалі зростає, якщо рухатися на схід нашого континенту. Сучасну Москву на екрані можна порівняти з Гонконгом, Токіо чи Міланом. У ній сконцентровані величезні багатства, надзвичайно широка банківська та економічна діяльність. У руках мера-будівника, Юрія Лужкова, Москва на очах змінює своє обличчя, з одного боку відновлюються ех nihilo підірвані Сталіним церкви, з іншого – ростуть нові споруди з металу і скла та фінансові центри. Але російське село залишається аморфним, неструктурованим, тут господарюють переселені у хрущоби робітники-колгоспники, які назавжди залишили оспівані Гоголем хутори. Повна безвихідь, у яку зайшло законодавство щодо закону про земельну власність, є символічною і красномовно свідчить про ситуацію, що склалася. Якщо у Росії комерційна, банківська, промислова власність, право власності на нерухомість сформульовані досить нечітко, то земельної власності просто не існує. Немає більшого противника приватної власності на землю ніж екс-дисидент Солженіцин, який був причетний до поразки комунізму. Зрозуміло, наскільки «російський коефіцієнт», про який говорив письменник Леонід Леонов, залишається важливим у країні з дев'ятьма часовими поясами, яка переживає найбільш незв'язні історичні часи.

Із великою нарративною силою зображує В'ячеслав П'єцух хаос, що охопив зараз Росію, він звертається до традиційних російських питань, що знову постають сьогодні. Хто ми? Ми Європа чи Азія? Захід чи Схід? Суперечки із цих питань точаться безперервно. Вони породжують у російському суспільстві однаково гострі кризи самоосуду і самозвеличення.

Один із персонажів П'єсуха говорить: «У Росії можна спробувати все, що завгодно, нічого не доведено до кінця, усе браковане. Чай схожий на помій, ручка не пише, сірники не горять. До речі у тебе є сірники?» – Попов порився у кишені і відповів: «Так». – Б'юся об заклад, що жоден у твоїй коробці не запалиться». Після перевірки вісімнадцятий сірник запалюється, що не заважає зробити висновок: «Один із вісімнадцяти запалився! І все одно в цій країні жити протипоказано». Той самий герой зауважує, з якою різницею швидкістю відбуваються в Росії перевороти. Найбільш християнська нація зраджує Христа та переслідує церкву негідно й підло, і ця зміна відбувається за один день (ця думка про Росію виникла у 1905 році та належить тогочасному французькому послу). Петро Перший перевернув “Третій Рим” одним щиглем, більшовики підкорили царську Росію десятма багнетами, і останній та не менш важливий факт – сімдесят років соціалізму зійшли за одну ніч та один ранок, знадобилося лише кілька пострілів у повітря (вночі з 21 на 22 серпня 1991 року), а ядерна супердержавка упала як паперова вежа.

«Що ж залишається? Зв'язок із природою? Навряд чи. Російська людина любить повертати ріки! Вшанування предків? Подивіться на наші кладовища, сором! Гроші? Краще провести життя на печі безкоштовно та харчуватися картопляним лушпинням! Родина? Не кажи дурниць, коли після гульні нема за що купити хліба».

Ця сварка між п'яницями піднімає питання стабільності та нестабільності, які є основними для Росії. З одного боку, політичні утворення здаються створеними на віки. «Ми живемо в Ассирії», – каже Осип Мандельштам своїй дружині в 1931 році. Албанський письменник Ізмаїл Кадаре вийшов із найдивовижнішої провінції комуністичної імперії. У часи перебудови він написав алегоричне оповідання. «Піраміда» – символ тоталітаризму. Ця піраміда є результатом медитації в пустелі мага та астролога Собекхотепа. Треба знищити добробут, вирішує він, та побудувати ще вищу піраміду за допомогою батога, крові, та інквізиції. Росія є певною мірою витвором Собекхотепа, але його піраміда ніколи не була стабільною, його функціонери ніколи не працювали ефективно, російське КДБ здало його східнонімецькому Штазі... Собекхотеп, якого вигадав Кадаре, зовсім не росіянин...

Ми живемо у так звану постіндустріальну еру, еру телекомунікацій. Вона стала можливою завдяки великим віртуальним утворенням, де окремі ізольовані робітники, перебуваючи перед екраном, об'єднані у гігантську мережу. Усе рухливе, мінливе,

віртуальне. Росіянин чудово пише програми, західні компанії купують у нього software, але чи зможе він інтегруватися в цю стандартну мережу самотностей, як це передбачає постіндустріальна ера? Чи можливий для нього різкий перехід від общинності, радянського варіанту соборності, узгодженості російського життя, до цього віртуального ланцюгового зв'язку. Багато залежить від того, яка буде відповідь на це питання.

Із 1989 року ми бачимо як в окремих регіонах спалахують війни, але всезагальних заворушень не спостерігається. Однак це не пов'язано з попередньою ядерною загрозою, про яку говорив Філіп Віндзор.

Це наслідки величезної витримки росіян і, можливо, історичного уроку, яким була громадянська війна 1919 – 1921 років. Вона увійшла в «гени» цієї країни. Варто нагадати, що другий путч у жовтні 1993 коштував життя двомстам двадцяти особам під час штурму парламенту військами, відданими Єльцину. Це забагато для цивілізованої країни. Але у порівнянні з такою грандіозною подією як повалення російського комунізму це не багато. Так, Росія живе у примарі громадянської війни. Демократія, економічна реформа, приватизація – не тільки здаються багатьом грубим обманом, але величезна група людей бачить у всьому цьому американську змову чи організований геноцид проти російського народу, або і те й інше. Я маю на увазі навіть не маріонеток, що втекли від свого господаря (КДБ), таких як керівник так званої «ліберально-демократичної партії» – В.Жириновський. Йдеться про дисидентів. Володимир Максимов та Андрій Синявський перед смертю примирилися, несамовито викриваючи змову Єльцина. Олександр Солженіцин, який зазвичай відмовляється писати для комуністів газети «Правда» (як це робили Максимов, Синявський та Зинов'єв) знову і знову висуває дуже серйозні звинувачення проти Єльцина та реформаторів, і не вагаючись порівнює Гайдара із самим Ленініном! «Руйнівний характер подій, які розгортаються в Росії за останні десять років, зумовлений тим, що влада бездарно механічно переносить іноземні моделі на російський ґрунт, ігноруючи як оригінальну творчу діяльність народу, так і його ментальність, усі вікові традиції Росії в духовній сфері та організації суспільного життя». Солженіцин ставить серйозний діагноз – «Передагонія Росії». Він здається мені однобічним та неповним. Але його поставив Солженіцин. Він не впізнає Росію, народжену його власним дисиденством. Я хочу відкрити вам одну річ. Ми запросили Солженіцина на цю конференцію. Він погодився приїхати до Женеві.

Але потім відмовився, посилаючись на те, що – я цитую його лист – «Росія перебуває у хаотичному, збудженому, патологічному стані». Ніби він чергує біля ліжка хворого і не може залишити його.

Ось досить несподіваний висновок: Східна Європа і навіть Росія виявилися краще підготовленими до демократії, ніж очікували спостерігачі (незалежно від напрямку, який вони представляють). Навіть сьогодні оцінки представників інтелігенції (особливо це стосується Росії) щодо зрілості соціального тіла, яке ніколи не виконувало роль суспільної думки, на мою думку відстають від дійсності. Наведу інший приклад – письменник Сергій Залигін і його міркування у грудні 1996 року під назвою «Моя демократія». Російський драматург XIX століття Кукольников казав: «Нехай Його Величність Імператор накаже, і я стану акушером». Інакше кажучи, все йде згори, в тому числі і революція. Усе можна зробити, треба тільки захотіти. Аналізуючи перебудову, історик Ейдельман, спеціаліст із декабристського руху, звернувся до парадокса Кукольникова – «у Росії навіть свобода йде згори». Залигін додає: «Якщо нам накажуть бути вільними з певного дня чи години, то ми скоримося! Це називається перебудова!».

Якщо ліберальніші російські мислителі схиляються до таких похмурих думок, то що вже казати про інших! Знову розквітає тема великої антиросійської змови. Раніше, у 1917 році, це була цариця Олександра, потім, у 1930 році, шкідники з «Індустріальної партії», потім убивці в білих халатах, сьогодні це професори Гарварда, що приїхали давати диявольські поради Єгору Гайдару...

Як же тоді пояснити результати відкритих і загалом вільних виборів? Як пояснити, що суспільна думка, чутлива до закликів радикальних націоналістів (ностальгія за імперією) та комуністів (втрата повної зайнятості та нерівноцінність соціального захисту), яка обрала коричнево-червоний парламент, у час вирішального вибору все ж таки схилилася до продовження реформ? Залигін майже дослівно повторює відому тезу Петра Чаадаєва з «Першого філософського листа» (1836 рік) про незавершеність Росії та її вроджену кочовість (nomadisme).

1836: «У себе вдома ми живемо ніби тимчасово, у наших сім'ях ми ніби чужинці, у наших містах ми схожі на кочовиків (nomade), ми більшою мірою кочовики, ніж ті, що живуть у степах, бо вони більше люблять свої пустелі, ніж ми наші міста» (Чаадаєв).

1996: «У нашому просторі ми кочовики, не тільки буквально, але й духовно та морально, і ми проектуємо цей кочовий спосіб життя у потік часу та історії» (Залигін).



У 1836 році Чаадаєва оголосили божевільним, і Микола I відправив його у вигнання. У 1996 Залигін помітна постать, до якої прислухається суспільна думка. Лист Чаадаєва насправді відноситься до 1829 року, тобто він написаний через п'ять років після поразки декабристів; текст Залигіна написаний через п'ять років після невдалого путчу в серпні 1991 року. Моральні та політичні потрясіння повторюються, росіяни не впевнені у собі. Їхнє майбутнє здається то «ассирійським», «фараоновим», то відкритим до «парусії».

Ніхто не нападав на комунізм. Він упав. Ніхто не нападав на СРСР, він був підірваний ізсередини. Україна народилася за один день, бо ніщо вже не підтримувало радянську систему. За кілька місяців до незалежності українці ще проголосували за збереження СРСР. Тут можна говорити про незалежність без героїв та боротьби, хоча й слід відзначити роль дисидентів, таких як Іван Дзюба. Довелося другий раз створювати націоналізм (перший раз це було у XIX столітті, на хвилі романтизму). Довелося також переоцінювати героїв та антигероїв національної історії, таких як Мазепа, з точки зору росіян – зрадник, що перейшов на бік шведів, якого зараз реабілітовано на батьківщині. Довелося терміново створити власну православну церкву, в імміграції постійно існувала автокефальна церква, яка повернулася у Київ, але з'явилася друга автономна церква, що не підкоряється ні Москві, ні автокефальній церкві. Святі землі Києво-Печерської Лаври стали предметом суперечок. Були також сутички навколо Софійського собору. Ці мікровійни замінили ту, якої не сталося. Радіймо! Але звернімо увагу, що ця нова величезна нація блукає по історії, і вона ще більш кочова ніж російська. Усе відносно спокійно – протистояння між радикальними націоналістами заходу, Галичини, Волині та російським населенням сходу значно зменшилося. Україна, як і Росія, має комуністичний парламент, але на відміну від Росії, вона не має такого представника виконавчої влади, який би послідовно проводив економічні реформи. Як і в Росії, смертність в Україні досягає небезпечно високого рівня, внаслідок руйнації системи охорони здоров'я...

Майбутнє країн колишнього соціалістичного табору звичайно прозоріше, хоча тут також присутнє розчарування. Вони боролися за своє звільнення, особливо Угорщина, Польща та Чехія, які мали своїх публічно визнаних мучеників: у Польщі це отець Попелошко, у Богемії – Ян Палаш, а в Росії та Україні було дуже багато невідомих мучеників. Зміни у цих країнах закріпилися, життя стабілізувалося, важкі уроки запровадження ринкової економіки були засвоєні. Ці нації безумовно

розійшлися на карті, але їхня ментальність змінилася дуже мало. Польща на карті перемістилася зі Сходу на Захід. Кордони, встановлені Сталіним, залишилися, але у східній частині Європи умовні кордони між радянськими республіками стали справжніми державними кордонами. Єдине, але дуже важливе перетворення – це возз'єднання Німеччини, вона стала унікальною лабораторією, де відбулася зустріч двох суспільств, двох у минулому антагоністичних світів, і немає кращого спеціаліста у цій галузі, ніж професор Альфред Гросер, який і розповість нам про ситуацію в Німеччині. Зверніть увагу, що навіть радянська Молдавія вижила, відмовившись приєднатися до своєї «сестри із мови» – Румунії. Що ж до України, то вона не тільки зберігає кордони, які їй встановив Сталін у 1945 році, але й включає Крим, цей, як вважається, фантастичний подарунок Микити Хрущова.

Якщо звернутися до польського досвіду, то ми побачимо, що Польща стала одноріднішою; це пов'язано з етнічними змінами: війна, Гітлер та Сталін, перерозподіл Європи у 1945 році відіграли в цьому процесі вирішальну роль. Польща стала почувати себе упевненіше. Вона навіть стала першою країною, яка визнала Україну, незважаючи на давню історичну суперечку. Адам Міхник розповідав, яке велике враження справив на нього виступ президента Кравчука на конгресі «Руху». Він сказав, що 17 вересня 1939 року, коли із двох боків почалося вторгнення у Польщу та відбулось об'єднання всіх українських земель під червоним прапором, було для його родини «чудовим днем». Для поляків то був жахливий день: письменник Віткевич покінчив із собою. Але, зауважує Міхник, ця «розщепленість колективної пам'яті», не засліпила розум. Історики намагаються розібратися у нескінченних сутичках того часу: терористичні виступи ОУН (Організація українських націоналістів) у 30 – х роках, трагічні протиріччя 1939 – 1940 років, дії таємної польської армії проти українців, це тільки один приклад із багатьох інших, які чекають на істориків. Відновити історичну пам'ять цього східного кордону Європи – складне завдання, яке стоїть перед усіма країнами регіону.

Приклад України може бути пробним каменем для міркувань про Європу завтрашнього дня. Це стара європейська країна, спадкоємиця князівства, яке дало Франції одну з королев, його князі брали собі дружин у Візантії, звідси прийшла у Росію західна латинська схоластика. Україна мала свій стиль, свій творчий авангард, але тривалий час залишалася лише «сходиною» для Росії. Чи можна назвати Україну прямим кандидатом до об'єднаної Європи та НАТО? Звичайно ж ні, їй ще довго доведеться чекати у приймальні, та

погоджуватись на співчутливе партнерство. Але хто може передбачити, чи не викличе наша ввічлива відмова хвилю обурення?

Інший слов'янський союз трьох братніх східнослов'янських народів – Росії, України, Білорусі – до якого з 1989 року закликає Солженіцин, але що це як не ностальгія за старими імперськими часами з їх економічним нерівноправ'ям та авторитаризмом білоруського президента, який бере під варту надто цікавих російських журналістів та мріє аби російський президент знову приєднав Мінськ до Москви?

Ми знаємо, що існує два вогнища насильства – це колишня Югославія та Чечня. Югославія – антисталінська, незалежна, комуністична країна, про яку мріяв Захід, – стала театром варварських дій. Убивство пацієнтів лікарні у Вуковарі не можна забути. Адміністративні кордони, встановлені Тіто, не витримали. Всюди біженці, мало кому відомо, що 500 чи 600 тисяч із них серби. У Косово позбавлена автономії албанська більшість не визнає своєї належності до Сербії. Перед нами розгортаються дві концепції нації. Сербська нація, об'єднана сербським способом життя і православною релігією сербів (російські мислителі М. Трубецької та Р. Якобсон так само визначали російську націю), звідси прихильність до Косово, історичної колиски сербської долі, майже такої як Єрусалим у долі євреїв. З іншого боку, громадянська нація – західний ідеал, але не всі його визнають, згадаймо хоча б Корсику, країну басків, Ольстер. Ця друга концепція викликала втручання ООН, Європи та НАТО у Боснію, хоча і не без окремих поступок першій концепції. Йдеться про загальний демократичний протекторат. Під час останніх виборів у Боснії шляхом демократичного голосування було висунуто найрадикальніші націоналістичні партії. Ці результати можуть здивувати лише наївних людей. Перед нами яскравий приклад цієї цілком відмінної концепції нації, і ми знаємо, що Мостар залишається розділеним, тимчасовий місток через байрак залишається трагічним символом. Мостар – це селище-міст, але воно зовсім не хоче залишатися мостом. Що ж до Косово, то чи не втратить воно свій шанс отримати лідера з албанців цього краю, який був би несхильним до насильства? Чи механізм насильства знову спрацює? Доля сусідньої Албанії, звільненої від комуністів, але феодалізованої, зубожілої, яка марно прагне досягти квітучих берегів багатой Європи, нічим не може допомогти Косово. Доля цього краю, так само як і усій колишній Югославії, залежить від рішення, чи скоріше відсутності рішення Сполучених Штатів.

Уроки демократії, проведені із застосуванням військової сили, виявилися надто уривчастими та непереконливими. Не може бути

мови про те, щоб вважати цей спосіб панацеєю. Це, скоріше, демократизуючий, нормативний метод, але він тільки частковий, оскільки демократи не наважуються діяти за допомогою армії.

Боснія пройшла крізь багато зламів між Оттоманською імперією та імперією Габзбургів, між католицизмом та православ'ям, ісламом і Заходом. Югославія під проводом Тіто, до якої так схвально ставився Захід та Третій Світ, не виконала роботу пам'яті, цю роботу виконує зараз комісія з примирення, що діє у Південній Африці під керівництвом чорного єпископа Дезмонда Туту. Досі відсутня моральна оцінка антифашистського та профашистського рухів під час останньої війни. Навіть таке жахливе явище, як табір Тіто на острові Голі Оток для прибічників московського Комінтерну, тільки нещодавно повернено в історію завдяки книзі Мирослава Поповича, виданій Антоніном Лемом у французькому перекладі, яка так схвилювала всіх, потім у епопеї визначного сербського письменника Добріца Чосіча «Час зла». Найжахливіше, що пов'язано з табором Голі Оток, – це те, що його існування замовчувалося водночас прибічниками Тіто, його противниками та Заходом. Табір для переможених сталіністів, з його ритуалами самосуду, був буквально поза історією, для нього в історії не знайшлося місця. Це був ГУЛАГ у найгірших його формах, але в розпорядженні антисталіністів.

Хоча Росія і не мала свого Дезмонда Туту й Нельсона Мандели, російська література взялася за очищення нації. Воно було підкріплене рухом, який отримав назву «дисидентство». Солженіцин, Гросман, Євгенія Гінзбург та Юрій Домбровський здійснили суд пам'яті та примирення. Цей факт дозволяє робити відносно «оптимістичні» прогнози.

У Чечні, північній, а отже, європейській частині Кавказу, також саме література намагалася виконувати роль медіатора та лікаря пам'яті. Про довгу війну за підкорення Кавказу Лев Толстой написав свій чудовий твір «Хаджі Мурат», виданий після його смерті у 1911 році. Сталінську депортацію описав у своєму оповіданні «Ночевала тучка золотая» письменник Анатолій Приставкін. Але чи цього досить для катарсису після такої жорстокості, коли пролито стільки крові? Ні. Традиція жорстокої влади ледве не взяла гору. Сьогоднішня Чечня – це феодалська земля, що мріє про нафту.

Дисидент Сергій Ковальов, який із радника президента Єльцина перетворився зусиллями генерала Грачова на «зловмисника» (це за шість місяців до перемир'я влітку 1996), нещодавно спробував винести урок з конфлікту, який ледве не збив із правильного шляху нову російську демократію. Ковальов висловлює відверте захоплення чеченцями

та бажає їм подолати теперішню соціальну і психологічну кризу (триває викрадення людей, як це колись було в Лівані). «Дуже важко звільняти російських полонених, які стають «рухомим майном» чеченських родин чи кланів», – говориться у статті письменника Кураєва, датованій серпнем 1997 року. Але Ковальов більше уваги приділяє російській кризі. Росія націоналіста Говорухіна та комуніста Зюганова переможена. Перемогла та Росія, яку «наші реформатори намагалися зростити з насіння, що було розкидане у нашій історії та ще більшою мірою у нашій культурі», це Росія Пушкіна, Герцена, Сахарова... Це Росія, що належить до Європи, вона допоможе народитися новій всесвітній цивілізації... Можливо, це дещо наївно, але цілком слушно, що з трьох поразок росіян народилася політично європейська Росія, тоді як Росія XVIII століття була європейською лише своїми палацами, балетом та філософськими вподобаннями. Поразка у Кримській війні та реформи Олександра II, Цусимська поразка та народження парламенту в 1905 році, поразка в Афганістані та «перебудова». Чи зміцнить демократичну Росію поразка в Чечні? Так чи інакше журналісти та письменники безумовно відіграють тут вирішальну роль. Вони свідки сміливості та професійності Світлани Алексієвич, яка розповідає про ситуацію в Білорусі, де ми із занепокоєнням спостерігаємо повернення до старої радянської системи.

«Мій оптимізм трохи стриманий, – пише Ковальов, – оскільки російський уряд припинив війну не за власною ініціативою. Він був змушений це зробити».

Повернення історичної пам'яті та взаємодія між владою і суспільною свідомістю – ось два надійних показники, які свідчать, що певні європейські критерії діють і на Сході Європи, зокрема в Росії, яку дуже часто викривлено зображують як поле боротьби між кланами чи як мисливські угіддя олігархів.

Зрештою, робота пам'яті не менш важлива для Західної Європи. Болісні сумніви, що охопили зараз Швейцарію, показують, що повернення пам'яті ніколи не відбувається саме собою. У Росії цей процес триває не стільки завдяки правосуддю, скільки завдяки літературі, яка продовжує російську традицію, для якої характерна перевага етичного над естетичним.

На початку я говорив про постмодернізм. У Росії частина письменників молодого покоління сповідує іронічний постмодернізм. У «Глиняному кулеметі» Віктора Пелевіна ми бачимо віртуозне змішання стилів, образів, маскараду ділової Москви. Шоу, яке він нам пропонує, схоже на маскарад, що викриває європейовану Росію,

якою вона постає у програмах CNN: «Справжні іноземці, яких в останні роки розвелось досить багато, одягаються з міркувань безпеки як пересічні громадяни. Який вигляд має пересічний московський перехожий вони знають як правило з програм CNN. На одному з каналів штату Атланта вирішили показати бідолашних росіян, що блукають по спустошеній реформами землі у пошуках примари демократії. У дев'яти випадках із десяти виявилось, що журналісти знімали працівників американського посольства перевдягнених у москвичів, оскільки їхній вигляд був набагато природніший за місцевих жителів, перевдягнених у іноземців».

Ця перехресна травестія є, безумовно, якимось абсурдним схрещенням, чимось середнім між ними і нами. Це схрещення в одязі та поведінці, яке не залишає місця для місцевих традицій. Зовсім недавно Пелевін заявив: «Росії не потрібна демократія, їй потрібен Гольфстрім». Цей дотепний жарт досить жорстко нагадує про обмеження, які накладають на людину клімат і національність. Росія може бути поглинута «фабрикою західної людини» (так назвав це явище П'єр Лежандр). Пелевін не згоден на це, так само як і Солженіцин.

Розбита мрія? Мрія про те, що настане час братерства, про «згоду», як любили говорити російські слов'янофіли. 1956 рік: вторгнення у Будапешт не сталося! – 1995 рік: невдале вторгнення у Боснію. Ідея братерства промайнула, коли Ростропович вирішив грати біля зруйнованої Берлінської стіни. Промайнула думка про те, що Європа може бути медіатором між національним і загальносвітотвим. І вона, ця Європа, розвиватиметься, якщо, крім взаємної підтримки та партнерства, з'явиться моральна, культурна та братерська свідомість (і взаємовизнання), необхідність якої усвідомить кожен європеєць між Гольфстрімом і тундрою... Ми так далеко від здійснення цієї мрії, що вона здається божевіллям, ще далі, ніж у часи космополітичної Європи Марії Чапської чи молодого Артура Рубінштейна. Це божевілля найкраще висловив поет Осип Мандельштам у своїй статті «Розмова про Данте», ймовірно написаній у 1933 році в Коктебелі після нового прочитання «Божественної комедії». У ній описано напад божевілля у Ермітажу раптом збожеволіли, якби картини усіх шкіл і майстрів раптом зірвалися із цвяхів, увійшли одна в одну, змішалися та наповнили повітря кімнати футуристичним галасом і несамовитим яскравим збудженням, то це було б щось схоже на Дантову Комедію».

## БІБЛІОГРАФІЯ

С. С. Аверинцев. *София – Логос. Словарь. Второе, исправленное издание.* – К.: Дух і Літера, 2001. – 460 с.

Ім'я Сергія Сергійовича Аверинцева — одне з тих небагатьох, які підтримують у свідомості сучасного читача образ високої і чесної гуманітарної культури.

Значущою і знаменною була вже сама поява наприкінці 60-х молодого філолога, що несподівано легко спромігся викликати у своїх однолітків інтерес до персонажів і думок далекої і тихої старовини, яка ніяких новин, здавалося б, не таїла. Через кілька років Сергій Аверинцев отримує — от уже випадок небувалий! — премію Ленінського комсомолу за цикл робіт про Плутарха... Скромна молода людина в окулярах винятково ввічливо відсунула кудись убік покриті мохом декорації істмату і відкрила освіченій публіці світ фактів, смислів та інтонацій невідомих, навіть екзотичних, але при цьому якимось дивно пізнаваних — забуте «далеке близьке» гуманістичної і християнської традиції.

Значуща і знаменна особистість Сергія Аверинцева і для російської культури наших днів, якій він, окрім іншого, являє чудовий зразок людської «світлої мірності» (якщо згадати щасливий вираз Георгія Федотова). Проникливий і совісний патріотизм, не замутнений пристрастю до «мюнхенського пива», найглибша і мужня інтелігентність, дар віри, переконливий для людей, духовно обпалених катастрофами ХХ століття, — кожен читач, співрозмовник Аверинцева, потрапляє під чари цих душевних властивостей, таких рідкісних і так часто заперечуваних у нинішньому суспільному дрейфі.

Вихід у Києві збірника праць Сергія Аверинцева — з 1998 року професора *Non pro causa* Національного університету «Києво-Могилянська академія» — теж по-особливому значний і, хочеться вірити, знаменний. Відрадно, що він знаходить свого читача в Україні, зокрема й серед студентської молоді. У з любов'ю зробленій книзі зібрано дослідження різних періодів творчості вченого, близько 120 словникових статей (які разом являють собою захоплюючий і різнобічний нарис), матеріали, опубліковані в київському журналі «Дух і Літера» тощо. Окрасою збірника, безумовно, є бібліографія праць Сергія Аверинцева, яка охоплює, ні багато ні мало, 16 книжок, 586 статей, а також публікації віршів, переказів, дискографію, відгуки, присвячені творчості та особистості вченого. Тематика збірника багата — тут історія релігії та культури, релігійне мистецтво, трагічна поезія ХХ століття і багато іншого.

Та замість традиційної «єдності в розмаїтті» я радше говорив би про повноту чи багатоманіття в єдності, ще краще — про цілокупність творчості Сергія Аверинцева. Напрямний початок цієї цілокупності автор чітко вказав у самій назві книги — це *Софія* і це *Логос*, образ Христа як Премудрості Божої в його олюдненні. Як входить християнство у наш сьогоднішній

досвід, нашу культуру, які можливості висвічує в них? Які шляхи ведуть до християнських святинь із нашого нинішнього душевного неладу? У книзі немає, здається, такого повороту сюжету, який так чи інакше не був би пов'язаним із цими корінними питаннями. Одна з найпроникливіших статей присвячена обговоренню проблем шлюбу і сім'ї — цієї «найпростішої реальності людського життя» — із самої сутності яких обізнаний із християнською книжністю автор послідовно виводить, що досвід стосунків у сім'ї є для нього, «мабуть, найвагомим доказом буття Божого». Тональність цих міркувань, які випадають з ангажементу сучасності, підкреслено підзаголовком статті: «Невчасна спроба християнського погляду на речі».

Взагалі, потреба людини у «невчасному» — один із лейтмотивів книги. У нарисі, присвяченому поезії Ольги Седакової («Горе, повне до дна»), Сергій Аверинцев немовби з легким зітханням посилається на авторитет св. Апостола Павла, у Посланні якого до римлян (гл. 12, ст. 2) «раз і назавжди сказано: «Не пристосовуйтеся до віку цього». Не велено пристосовуватися — і все». Виявляється, таке «непристосування», таке противлення Духу Часу (чи бува не правителю п'ятьми віку цього?) досить актуальне для нас нинішніх. Актуальне й рішуче відсторонення автором (не критика, ні, а саме відсторонення) від постмодернізму як закінченого втілення ідеї кінця часів, позбавленого сенсу, справедливості і любові. Для Сергія Аверинцева, навпаки, людське страждання ніколи не позбавлене сенсу, не позбавлене й радісної надії, що жевріє на самому його дні. Здається, стійкість цих переконань означає сьогодні одну з найбільш вразливих та істотних ниток спадкоємності у розвитку європейської культури, культури Афін і Єрусалима. Дай Боже їй, цій заповітній нитці, витримати і нинішнє наше «постсучасне» лихоліття.

Серед безлічі відомих неологізмів із префіксом «пост» є, однак, один, що істотно прояснює ситуацію появи цієї книги Аверинцева, — «постатеїзм». Ідеться про те, що відхід у минуле класичного атеїзму породив у ще нинішньому столітті неймовірно плутанину й, у безлічі випадків, дивне знеособлення самої проблематики віри: є Бог чи його немає — байдуже... Інакше кажучи, зазначає Аверинцев, «запитання про буття Боже, не отримуючи негативної відповіді, втрачає водночас з усіма іншими «останніми» запитаннями будь-яку серйозність. У перспективі феноменології людських типів це набагато страшніше, ніж атеїзм». Гадаю, цей збірник Сергія Аверинцева якраз і являє собою спробу вберегти читача від такої байдужості, окресливши для «постатеїстичної» епохи її можливий позитивний зміст. Як показує досвід, успіх духовних зусиль невіддільний від уваги до Слова, напруженої роботи з ним: смиренного й оновленого вникнення в Слово Божіє, копіткого, терплячого продумування, збирання і піднесення слова людського. Саме час згадати про філологічні джерела творчості Сергія Аверинцева, що так відповідають внутрішньому спрямуванню його нинішньої книги.



С. С. Аверинцев. *Софія – Логос. Словарь. Второе, исправленное издание.* – К.: Дух і Літера, 2001. – 460 с.

Словник – це книжка, яку можна читати у будь-якому напрямку, книжка без початку й кінця, лабіринт перехресних посилань, що так і кишить скороченнями.

Найчастіше це плід колективної праці: кожен словник, немов вулик, куди незліченні бджоли приносять на своїх лапках нектар знань. Бувають, звичайно і винятки, коли людина створює словник самотужки, й такі винятки нерідко виявляються надзвичайно вдалимими, як, наприклад, “Словарь культуры XX века” Руднева або та книжка, про яку йтиметься зараз.

Отже, у видавництві “Дух і Літера” відбулося друге видання книги Сергія Сергійовича Аверинцева “Софія-Логос. Словарь”.

Християнство – тема для нас близька й навіть рідна, адже ми живемо в країні, де в кожному більш-менш крупному містечку ви знайдете і православний храм, і костел, і цілий ряд протестантських общин. Я не потрапляв до жодної оселі, де на якійсь полиці не стояв би принаймні Новий Заповіт, якщо не Біблія (хай навіть в даній родині ця книга випадкова і нечитана). Та й помешкання без жодної ікони – скоріше виняток, ніж правило. Однак саме ця звичність християнських прикмет на нашому життєвому ландшафті, мабуть, часто й обумовлює поверхневність знань про християнську культуру. Чимало наших співвітчизників набагато більше можуть сказати про ті або інші тонкості екзотичніших вчень (буддизм, даосизм тощо). Запитайте себе, наприклад, що ви знаєте про такі прості, знайомі й звичні для нас речі, як ангели, Іуда, чудо. Тепер загляньте в словник Аверинцева. Якщо, не будучи спеціалістом в цій області, ви не знайдете там нічого нового для себе..., що ж, я в захопленні від вашої ерудиції (без іронії).

Отже, всі статті надзвичайно цікаві й інформативні. При цьому, будучи людиною віруючою, Аверинцев залишається у своїх статтях максимально неупередженим. Дозволю собі із цього приводу процитувати самого Аверинцева (“Два слова от автора” на початку обговорюваної нами книжки): “Далі, спеціально у зв’язку з енциклопедичними статтями, хочу нагадати, що це особливий жанр, який вимагає від найбільш “ангажованого” автора певної дози нудноватої інформативності й відповідної відстороненості. (Я згадую, як два моїх незабутніх старших сучасники – о. Сергій Жолдаков і Надія Яківна Мандельштам – при мені обговорювали цю особливість тільки що прочитаних ними моїх статей в енциклопедіях, пояснюючи її виключно умовами радянської цензури. Я втрутився і сказав, що в більш вільних умовах, рішучіше захищав би свій текст від редакційних скорочень і почасти змін, але саме інтонація навряд чи була б іншою, – тон довідника не повинен бути тоном проповіді, і якщо довідкова стаття може часом слугувати християнському “свідченню”, то лише повідомляючи про факти.)”

Однак, у даному випадку “інформативність” автора чомусь не виявилася нудноватою. Тексти Аверинцева настільки цілісні, що з них, наче з пісні, не

викинеш ані слова. Тут доречно буде згадати про перше видання цієї книги, здійснене видавництвом “Дух і Літера” наприкінці 1999 року. Тоді книжка вийшла в українській обкладинці, під назвою “Софія-Логос. Словник”, однак серед 464 сторінок тієї книги українською мовою були видрукувані лише 53 (переклади п’яти статей Аверинцева, а також статті В. Брюховецького, В. Скуратівського й К. Сігова), решта ж праць – мовою оригіналу, тобто російською. Очевидно, навіть у прозі Аверинцев залишається поетом (а він, до речі, пише й вірші; а “Дух і Літера” найближчим часом планує видати збірку “Стихи духовные”). Мабуть, саме усвідомлення цього факту і стало причиною того, що видавці тоді утрималися від перекладу і решти текстів Аверинцева. Адже, як зазначив колись Радій Геннадійович Фіш (перекладач і біограф Джелаладдіна Румі), “будь-який переклад віршів схожий на оригінал не більшою мірою, ніж зворотна сторона килима на лицьову...”

Отже, словник, або вулик однієї бджоли. Під цією обкладинкою зібрано плоди трьох із половиною десятиліть праці. Власне, словник (від А до Я) займає лише майже точно половину книжки й містить статті, що стосуються християнської тематики й виходили в різні часи в різноманітних радянських довідкових виданнях (п’ятитомник Філософська енциклопедія”, семитомник “Коротка літературна енциклопедія”, двотомник “Міфи народів світу”, тритомник “Християнство” тощо). Друга половина книжки складається з написаних в різні роки статей Аверинцева, в яких висвітлені ті чи інші аспекти християнської культури. Тут є статті, що охоплюють найширший спектр питань (наприклад “Християнство в ХХ веке” – аналіз ролі, місця й долі в минулому столітті християнства в цілому й окремих його конфесій), а також статті, що торкаються вузьких проблем (наприклад, “Брак и семья”, “Стилистические проблемы библейского перевода”), які, насправді, виявляються не такими вже й вузькими. Я не намагатимуся робити тут стислий переказ цих праць або якимсь чином узагальнювати щось із сказаного автором. Натомість дозволю собі ще одну чималу цитату з його статті “Ми покликані до спілкування”: “Не мені ж бо говорити про те, що таке – спілкування із Богом. Про це треба питати тих, чие знання – з досвіду. Це дуже несхожі на мене люди – подвижники, які саме заради спілкування з Богом віддали все й до кінця. ...

Але не вони пишуть статті для світських книжок.

Як же мені впоратися зі своїм завданням? Я не чернець і не подвижник в миру. І лихо мені, якщо я хоч почасти, зовсім тонко, прямо-таки невловимо уявлю ссебе чимось таким, чим я не є у житті. Якщо я на сцені незримого театру, наодинці з собою почну примірювати собі вичитані з книг та додумані послужливим розумуванням почуття та думки справжніх подвижників, а потім із найкращими намірами, тими самими, якими вибрукуваний шлях до пекла, викладатиму їх для тебе, читачу, аж ніяк не заявляючи вульгарної претензії на те, що це мої почуття, мої думки, але усією поведінкою, включаючи “смирненні” відмовляння – те, що вчителі подвижництва засуджували ім’ям “смиренноглаголення”, тобто смирення на словах, —

вселяючи в тебе фатальну невизначеність у згаданому питанні! Лихо мені й лихо тобі; це означало б, що ти – в руках облудника, а я – в руках Облудника. Ще у середні віки знали, що улюблене заняття біса – мавпувати Бога (*diabolis simia Dei*). Хто насмілюється без належного почуття дистанції говорити про богоспілкування подвижників інакше, ніж із вистраданного власного досвіду, починає спектакль, на якому суфлером буде біс. Якщо не драматургом та режисером.

І ось найперше правило, що стосується спілкування з Богом, правило, яке повинен знати кожен: у цій справі немає місця уявленню”.

Думаю, цього разу Бог нас милував, і Облудник лишився ні з чим. Сумирне, але тверде слово Аверинцева ніде не зривається на проповідь, завжди тримаючись у рамках надзвичайно місткої інтелектуальної бесіди, де все зважено й обґрунтовано.

Отже, не дивно, що лише через півтора року після першого видання цієї книжки, виникла потреба і в другому, причому тепер наклад в півтора рази більший.

Єдине про що я не раз пошкодував, читаючи “Софія-Логос”, так це про те, що в кінці книжки не знайшлося місця для алфавітного покажчика особистих імен, які згадувалися в тексті. Адже на чотирьох із половиною сотнях сторінок словника читач зустрічає багато імен — знайомих і не дуже, і часто буває так, що хотілося познайомитися з кимось із них ближче. Алфавітний покажчик дуже допоміг би в цьому.

Залишилося ще одне: якщо ви переглянете подану в кінці книжки бібліографію Аверинцева, то зможете побачити, що перу цієї людини належить величезна кількість словникових статей із найрізноманітніших тем (театр, література, філософія тощо), які залишилися поза словником “Софія-Логос”... Гадаю, після успіху цього видання, цілком виправданим було б і об’єднання під однією обкладинкою всіх словникових статей Аверинцева.

Щасливого читання.

*Євген Мирошниченко*

Френсіс Дворнік. Слов’яни в європейській історії та цивілізації. – К.: Дух і Літера, 2000. – 528 с.

Українська історична наука переживає зараз не найкращі часи. Але якщо з історії України досить часто з’являються нові дослідження, то всесвітня історія дещо обділена увагою українських істориків, оскільки серед багатьох із них побутує переконання, що, передусім, необхідно займатися вітчизняною історією, а всесвітню у нас досліджувати практично неможливо. Через це її досі вивчають за книгами, виданими ще за радянських часів, в яких події та історичний процес подаються лише з точки зору марксизму-ленінізму, або за сучасними російськими виданнями. А книги, видані за останнє десятиріччя українською мовою, можна перерахувати буквально на пальцях. Тому переклад книжки всесвітньо відомого історика Френсіса Дворніка “Слов’яни

в європейській історії та цивілізації”, виданий київським видавництвом “Дух і літера” у минулому році, є значним внеском у розвиток історичної науки в Україні, адже саме ця книга є основоположною для усіх славістів Західної Європи та Америки. Тепер її мають змогу вивчати й українські історики.

Френсіс Дворнік, за словами Ігоря Шевченка, змінив “наші погляди на історію Візантії, слов’янства та Римської церкви”. Він є автором 18 книжок і монографій, понад 130 статей і 60 рецензій, присвячених історії слов’ян та їхніх взаємовідносин із візантійським та римським світом. Книжка “Слов’яни в європейській історії та цивілізації” вперше була видана у 1962 році. За її основу були взяті лекції, прочитані у Гарвардському університеті.

Книга охоплює період із XIII по XVIII століття. Саме їх автор вважав найважчими для дослідження та найменш вивченими. Він опрацював величезну кількість книг та джерел, що проливають світло на маловідомі події, тому дана праця містить майже енциклопедичний обсяг історичного матеріалу та глибокий його аналіз. Слов’яни розглядаються як певна спільнота, тісно пов’язана із візантійським Сходом і римським Заходом. Уже сама назва книжки вказує на те, що історію слов’ян неможливо вивчати окремо від загальноєвропейського історичного процесу, адже слов’янські країни – це своєрідний міст між Заходом і Сходом. Через ці землі проходили торговельні шляхи, які несли із собою елементи культури, що часто приживалися тут. Не могло навіть ітися про політику самоізоляції на зразок далекосхідних країн. Але саме ця відкритість і сприяла формуванню своєрідного суспільно-культурного середовища, яке ставало прикладом, з одного боку, дуже сильної релігійної і міжнаціональної ворожнечі (країни колишньої Югославії), а з іншого – мирного співіснування, здавалося б, зовсім несумісних речей, наприклад, мусульманський мінарет поряд із римокатолицьким костюлом Петра і Павла у Кам’янець-Подільському.

Книга складається із двадцяти розділів. У першому розділі подається короткий екскурс в історію Європи до XIII століття, що дає змогу зрозуміти розвиток подій у наступні роки. Потім у хронологічному порядку розглядається історія Богемії, Польщі, Другого Болгарського Царства, Сербії, Реформація в Чехії та її вплив на навколишні землі, постання Московського царства на Сході, яке пізніше перейме близькосхідні традиції Золотої Орди та окремі риси Візантії й перетвориться на одну з наймогутніших країн тогочасного світу, утворення та суспільно-політичний розвиток Речі Посполитої та її стосунки з Прибалтикою, піднесення Габсбурзької династії та її взаємовідносини з Московією. Останній розділ називається “Російська імперія та слов’яни”, в якому поряд із хронологічним викладом матеріалу історик аналізує причини та наслідки панслов’янізму та роль Російської імперії у Європі.

Суспільно-політичний розвиток розглядається в окремих розділах, де аналізуються спільні та відмінні риси, взаємовпливи та взаємопроникнення різних елементів, виокремлення специфічних рис кожного регіону. Досить чітко виділяються регіони, де суспільні та культурні процеси розвивалися під впливом могутніх сусідів. Так, Друге Болгарське Царство сформувало

свій устрій за візантійським зразком, римсько-візантійські впливи поєднувалися у Сербії та Дубровнику, розвиток чеських земель був тісно переплетений із Західною Європою, а конкретніше, з німецькими землями. Характерною рисою суспільно-політичного устрою слов'ян часів середньовіччя є те, що під зовнішніми впливами змінюються принципи поділу влади, відбувається становлення феодалізму та створюються нові зразки права. Якщо у ранньому середньовіччі досить сильним був візантійський вплив, то, як зазначає Дворнік, "починаючи з XII ст., доля чехів, словаків, поляків, хорватів і словенців тісно пов'язана з долею Західної Європи, чії взірці здебільшого надихали й скеровували їхній суспільний, релігійний, політичний і культурний поступ. Отже, слід було чекати, що політична організація цих держав також зазнає впливу західних інституцій" (с.106).

Причиною того, що слов'янські землі часто підпадали у залежність від могутніших західних правителів була роздробленість земель та міжусобна ворожнеча місцевих князів. Так, суперництво князів Пржемисловичів призвело до того, що вони потрапили у пряму залежність від німецьких імператорів. Саме через це Київська Русь перестала існувати. Але завдяки тому, що Чехія змогла подолати давній слов'янський принцип розподілу влади, за яким усі члени правлячого дому мали право на управління країною, і в 1341 р. запровадити принцип первородства, їй вдалося зберегти свою цілісність. Поступово відбувається юридичне оформлення прав знаті, які були схожими на західні зразки, що давало їй право на вольності і привілеї та захист від королівського абсолютизму. Дворнік також розглядає характерні риси становлення феодалізму, спільні та відмінні риси різних країн, становище різних верств населення – аристократії, духовенства, міщан, рицарів, селян. Розглядаються взаємовідносини різних верств, наприклад, під час Реформації у Чехії, зміни у суспільстві, які принесли із собою утвердження турецької зверхності над балканськими народами. Починаючи з XIV ст. визначальним елементом в історії слов'ян стало їхнє підпорядкування Османській імперії. Характерним було те, що слов'янські елементи, які відігравали значну роль у Візантійській імперії, поступово займають місце у турецькому війську та адміністрації. Це змінює поширену у нас думку, яка культивувалася упродовж радянських часів, що Османська Порта була якоюсь дикою і грізною силою, яка змітала все на своєму шляху і тримала своїх підданих у повній покорі. Аналізуючи суспільний устрій Османської імперії, Дворнік зазначає, що «османи виявляли повагу до прав іноземців і дозволяли їм робити все, що не суперечило приписам ісламу» (с. 310). Османська регулярна армія набиралася із слов'ян, і багато яничар досягали високих посад при дворі, сербська мова часто вживалася у турецькій дипломатичній службі, а багато дипломатичних документів записувались кирилицею.

Початок виокремлення України із східнослов'янської гілки він відносить до XIV ст., коли розвинулася українська мова. Саме тоді можна простежити українські ідіоми в місцевих правничих та інших актах. А народження України він відносить до часів формування козацтва, які "здивували всю тодішню

Європу сміливими рейдами на власних малих кораблях проти турецьких міст" (с.414). Після короткого опису української політичної історії XVI–XVII століть Дворнік досить детально зупиняється на українському впливові на російське культурне життя. Із Києва до Московії прийшли такі нововведення, як поширення освіти, драми, нові елементи у мистецтві, поезії та ін. Багато українців працювало у Московії, тим самим сприяючи тому, що Московія поступово почала відкриватися для зовнішніх контактів, починається європеїзація Московії. Однак, на жаль, про подальшу долю України він нічого не пише.

У культурному житті взаємовідносини та взаємовпливи були ще сильнішими, ніж у суспільно-політичному, оскільки саме завдяки цьому національні культури постійно збагачувались. Те, що на слов'янських землях поширювалися візантійські та західноєвропейські ідеї та зразки мистецтва, зовсім не означає, що слов'яни сліпо їх копіювали. Вони їх поєднували із своєю культурою, створюючи тим самим оригінальні твори мистецтва. Особливо яскраво це проявилось в архітектурі та іконографії Сербії. Хоча в середньовіччі там переважала візантійська школа, але зустрічалися й мотиви Кавказького регіону та певний вплив ісламського мистецтва. Культурний розвиток також відчуває на собі впливи збоку. Гуманізм відкриває нову сторінку в історії європейської цивілізації. Широкі контакти слов'янського світу з Італією, Нідерландами, Францією та Німеччиною сприяли тому, що почався слов'янський Ренесанс, характерною рисою якого було те, що література відтворювала суспільно-політичне життя. Найяскравіше це виявилось у Польщі, де полемічна література набула значного поширення. Саме тоді починає формуватись національна самосвідомість народів, і за допомогою літературних творів провідні громадські діячі вперше заявляють про право на самовизначення своїх народів, перекладаючи християнську літературу на слов'янські мови.

Література поступово під впливом гуманістичного руху перестає бути відірваною від життя і в ній знаходять відображення політичні та суспільні зміни, наприклад, московської об'єднавчої ідеології у країні, яка тривалий час була закритою для західних подихів культури – у творах митрополита Даниїла, Івана Пересветова. Взагалі історії Московської держави присвячено майже третину книги. І це зрозуміло, оскільки, починаючи з XVIII ст. Російська держава перетворюється на одну з найсильніших слов'янських держав у Європі. Саме на цей період припадає становлення національної самосвідомості європейських народів і усвідомлення слов'янської єдності. А оскільки лише росіяни мали власну державність, то на них багато провідних слов'янських політичних діячів дивилися як на допомогу у боротьбі за створення власних незалежних держав. Це втілилося у панславистському рухові. У останньому розділі Дворнік коротко описує події аж до революції 1917 року, незважаючи на те, що ця праця має на меті охопити період до XVIII ст. включно. Тим самим він ніби кидає проєкцію у майбутнє, адже в історії є дуже сильними причинно-наслідкові зв'язки, і процеси, які почалися у XVII ст., тривали упродовж XIX та XX ст. Історія

Московії Дворніка цікава тим, що дає можливість поглянути на цю країну під дещо іншим кутом зору, а не так, як її розглядають російські історики і ми разом із ними. Вона подається не у політично заангажованому вигляді, як практикувалось раніше і практикується досі.

Отже, видатну працю Френсіса Дворніка, яка за кордоном видавалась уже багато разів, тепер мають змогу читати й українські читачі. Ця книжка є цінною тим, що автор намагається розглядати історичний процес як єдине ціле з об'єктивністю і неупередженістю у викладенні подій. Дворнік подає величезну кількість історичного матеріалу у хронологічному порядку, використавши сотні книг і джерел. Основна увага книги приділена взаємостосункам між країнами Східно-Центральної та Західної Європи, що також може бути цінним для вивчення міжнародних відносин. Оскільки історія Центрально-Східної Європи лише відкривається для ґрунтовного осмислення, дану книжку можна брати за основу для подальших досліджень. За словами самого автора, «ця книжка покликана також стимулювати вивчення багатьох обговорюваних проблем».

*Олена Гончарук*

**“L’Ukraine, nouvel acteur du jeu international”, sous la direction d’Anne de TINGUY Bruylant-Bruxelles. L.G.D.J. Paris, 2000.**

У франкомовному світі немає багато праць про Україну за окремими рідкісними винятками, як-то праця історика Данієля Бовуа (Daniel Beauvois). «Пан, кріпак, ревизор (1832 – 1863)», «Війна за землю в Україні (1863–1914)», «Окраїни старої Польщі (Україна, Литва, Білорусь) в XVII – XX ст.» та ін. (окремі з яких були перекладені українською, польською).

Колективна праця (за редакцією Анн де Тангі) про сучасну Україну певною мірою заповнює існуючу прогалину: тут зібрані провідні спеціалісти в царині економіки, політики, соціології та культури з України, Франції та Німеччини. Кожний з авторів у своєму аналізі підкреслює специфіку України в європейському контексті.

Хотілося б відзначити статтю Д. Бувуа, що аналізує українську ідентичність, виходячи з широкого історичного контексту (XII – XX ст.), підкреслюючи роль зовнішніх чинників у формуванні сучасної української ідентичності.

Геополітичний вимір України аналізується А. Дергачовим, що визначає складності України в процесі визначення свого місця між Європою та Євразією.

Географ Жіль Лепезан піддає критиці бачення української ідентичності в межах опозиції «Східна – Західна Україна».

Сучасний стан та тенденції розвитку громадянського суспільства в Україні аналізуються в статті А. Добантон, яка акцентує появу багатьох асоціацій, роль інтелектуалів, динамізм нових генерацій.

Треба окремо зазначити, що праця споряджена добротним критичним апаратом: (з коментарями, хронологією, бібліографією, історичними та політичними мапами).

*Валентин Омелянич*

Патрик де Лобье. Три града. Социальное учение христианства / Пер. с фр. Л. А. Торчинского. – СПб.: Алетеия, 2000. – 412 с.

У праць Патріка де Лоб'є, що зібрані в цій книзі – дві ключові теми: соціологія – і есхатологія. Легко помітити, що це не просто теми книги: кожна з них складає для автора предмет справжньої інтелектуальної пристрасті. Тут уже є над чим замислитися. Навіть просте поєднання саме таких тем не зовсім звичне. Ми скоріше звикли до протилежного: хто думас про соціологію, той навіть у разі прийняття християнської світоглядної перспективи рідко буває схильний до матерій есхатології; а хто вражений есхатологічною тривогою, – чи не марнота для нього соціологія? Пам'ятаєте, як у Пушкіна: «...Идет! уж близко, близко время: / Наш город пламени и ветрам обречен; / Он в угли и золу вдруг будет обращен...» – чи легко переходити від цих передчуттів завтрашньої приреченості міста до піклування про його ж, міста, сьогоднішній благоустрій? Ну, припустимо, що це нам, росіянам, якимось особливо важко поєднувати соціологічну перспективу з есхатологічною. Кожному зрозуміло, що католицький магістеріум, із дуже давніх часів, але особливо останніх 100 років, починаючи з понтифікату Льва XIII, вельми зацікавлений в соціальній проблематиці, у своїй якості християнського, церковного богословського «вчительства» вочевидь не може елімінувати есхатологічних тем, так що кожен, хто виступає від імені цього магістеріума, просто ex officio зобов'язується здійснювати один підхід хоча і з певним урахуванням можливості іншого підходу. Але від такого «ex officio» до того, що ми назвали інтелектуальною пристрастю, – що називається, *дистанція величезного розміру*. Бути водночас, і такою мірою, як автор цієї книги, заглибленим у питання соціального устрою й сподівання кінця часів, – досить незвично навіть і на панорами традиційної католицької думки. У нас, православних росіян, така можливість була свого часу дуже яскраво намічена перш за все Володимиром Соловйовим, потім о. Сергієм Булгаковим і ще декількома мислителями тих поколінь; але їхня ініціатива не була підхоплена, і до того ж, як здається, не тільки з огляду на більшовицьку катастрофу. Навіть і до неї рецепція того ж Соловйова так часто роздвоювалася: для одних, як, скажімо, для О.Ф. Коні, які цінували Соловйова як ліберального співробітника «Вестника Европы» і симпатика реформ юстиції, все інше було прикрим «псуванням нервів», для інших, есхатологічно схвильованих читачів «Трех разговоров», непорозумінням могло здаватися якраз те, що приваблювало Коні. Зінаїда Гіппіус знала, що казала про Соловйова, оглядаючись на пору його життя з 1924 року: «...Одних, прихильників громадськості, відштовхувало його християнство, інших, "християн", – його "лібералізм"». Справді, чи не варто було б нам трошки менше говорити, *in bonam partem* або *in malam partem*, про соловйовське бачення Премудрості Божої, і трошки більше – про його ж бачення Божої Правди, про його погляд із глибин містичного узріння на проблеми соціальної справедливості. Автору цієї замітки якимось довелось сказати декілька слів про містику морального закону в Соловйова: (Два



странника. Вступит. стаття к подборке стихотворений Григория Сковороды и Владимира Соловьева. «Родина», № 1, 1989, с. 66).

Повертаючись до автора цієї книги, зазначимо, що таке нетривіальне поєднання в одній особі соціолога й есхатологіста відчутно вже у досвіді людського контакту з ним. Він – професор соціології Женевського університету; але наважуся повідомити на вухо читачеві, що жоден женеvський професор не має навколо себе подібного побутового оточення, яке з такою очевидністю волато б – *cum tacent, clamant!* – про аскетичні прагнення свого господаря. (Його паризького притулку у самому низу старого будинку на Ile St. Louis це стосується ще більшою мірою.) Професорство – але без найменшого натяку на буржуазність, і це, зазначимо, у такому буржуазному місті, як Женева! З іншого боку, послідовна непримиренність щодо секуляристського духу часу, – але без будь-якої апіорної відмови докладати зусиль до розуміння часу, без настроїв квазісектантської, «інтегрристської» маргінальності, які нерідко зустрічаєш сьогодні у середовищі поважних опонентів духу часу з числа католиків (і, звісно, не тільки католиків); його консерватизм – рішучий, але досить врівноважений.

Поруч із професорською діяльністю в Женеві Патрік де Лоб'є провадить орієнтовану на служіння його ідеалам діяльність в найрізноманітніших країнах світу, його маршрути пролягають від Латинської Америки до Індії, його життя – це, згідно із традиційними термінами моральної теології, типове «діяльне життя», *vita activa*. Але є в його баченні дещо, властиве скоріше споглядальнику, аніж діячеві. Його відчужений погляд змушує згадувати той аскетичний спосіб життя, що відбився у келісподібному вигляді його житла. Тут Марія зберігає свої прерогативи і перед сутністю діянь Марфи.

Сьогодні, коли наша Православна Церква вперше за своє тисячолітнє існування відчула необхідність експліцитно поставити питання про свою *соціальну концепцію*, такий співрозмовник із Заходу, який поєднує в собі давню католицьку традицію рефлексії про соціальне питання з живим почуттям есхатологічної перспективи, може бути для своїх слов'янських слухачів особливо корисним.

*Сергій Аверищев*

**Патрік де Лоб'є. Социологическая альтернатива: Аристотель – Маркс. – К.: Дух і Літера, 1998. – 152 с.**

Геніальний живописець пекла Данте називав Арістотеля «учителем знаючих». Бо того давнього грека цікавили не дрібні «реформи», а політичні та громадські умови щастя. Із роздумів над цією не дотичною категорією він іще до нової ери вивів формулу стабільного і заможного суспільства. В сучасних термінах це має такий вигляд: громадянське суспільство + національна еліта + довіра населення до державців = гарантії людських прав для кожного громадянина. Це — формула сучасного цивілізованого Заходу,

якому так самовіддано заздять заручники Марксового експерименту. У своїй книжці швейцарський дослідник Патрік де Лоб'є, як-то кажуть, на пальцях показує філософські джерела помилок, що призвели до зубожіння населення «1/6 земної суші».

«Перебіг подій показав, що великий грецький філософ був більшим реалістом, аніж автор «Капіталу», — пише де Лоб'є. Вивчаючи сучасне йому суспільство, Арістотель дійшов наріжного висновку: над усе люди опікуються тим, що належить особисто їм; менш за все вони турбуються про те, що є загальним, або цікавляться ним настільки, наскільки це зачіпає їхні приватні інтереси. Отже, чим заможнішими стають громадяни, тим більше зацікавлені вони у стабільності суспільства.

Маркс із Леніним конструювали суспільство бідних. За такої парадигми виходить тільки Орвеллова «Скотоферма». Стабільність суспільства досягається через принципове відкидання людських прав. Упосліджений приватний інтерес спотворюється на всеохоплюючу заздрість, яка просто стерилізує свободу думки. Далі — невідворотна інтелектуальна деградація, за якою суне соціальний та економічний занепад. Цю логіку ми перевірили на собі.

До речі, на початку століття, коли Ленін узявся «поліпшувати» Маркса під гаслом «мета виправдовує засоби», європейський пролетаріат не поступився кореневим правом приватної власності і, власне, почав розбудовувати те, що пізніше назвалося «громадянським суспільством»: «Тоді як Ленін писав «Що робити?», англійські тред-юніони нараховували понад два мільйони членів і висували депутатів від Лейбористської партії. І навпаки, на з'їзді російської соціал-демократичної партії в Лондоні 1903 року робітники були нечисленні: четверо з шістдесяти делегатів». Сучасна фракція комуністів у російській Державній Думі взагалі має тільки одного робітника — скандально відомого Шебардіна, про якого колеги-думці склали витончено-промовисту епіграму-звернення: «Кинуті до пісуара недопалки намокають, після чого їх важко прикурювати».

І Маркс, і Арістотель розуміли, що смертельною небезпекою для суспільства є наявність двох основних класів — багатих і бідних. «Науковий комунізм» вирішував проблему через фізичне знищення перших. Арістотель вважав, що ідеальний режим мусить характеризуватися домінуючим становищем середнього класу. Саме середній клас здатний забезпечити злагоду і порозуміння в суспільстві — гасла, котрими маніпулюють сьогодні політичні сили в Україні.

«Якщо держава рухається до єдності, то з часом вона перетворюється на сім'ю, а із сім'ї — на окрему людину». Якщо перекласти цю Арістотелеву думку сучасною політологічною термінологією, то замість «сім'ї» матимемо громадянське суспільство, а «окрема людина» — це беззастережний пріоритет людських прав.

Так звані українські «реформи» нагадують лови чорної кицьки у темній кімнаті. Кицьок навіть дві — «громадянське суспільство» та «національна

еліта». І досі не відомо, чи вони у тій безпросвітній посттоталітарній «кімнаті» є. Арістотель вважав обов'язком еліти сприяти становленню середнього класу, а отже, – і громадянського суспільства. Публічно наша еліта цю головну функцію за собою визнає. На практиці – маємо «реформи». Тому важко не погодитися з іншим швейцарським філософом, котрий написав передне слово до рецензованої книжки: «Мовиться про сторінки не лише цікаві та повчальні, але й особливо благоворні».

*Костянтин Родик*

**Paul Ricoeur. La mémoire, l'histoire, l'oubli. – P.: Seuil, L'ordre philosophique, 2000. – 676 p.**

Восени 2000 року П. Рікер видав новий великий твір, який продовжує його серію герменевтичних досліджень сучасності. У Передмові автор наголошує на органічному зв'язку з трьохтомником “Час та оповідь” і “Сам як інший” (перекладеному, до речі, українською мовою у видавництві “Дух і літера” цієї осені). У попередніх творах проблема пам'яті та забуття не отримала належного висвітлення, а саме вона є своєрідним посередником між часом і оповіддю, або ж визнаним зв'язковим з історією. Надмір колективної (індивідуальної) пам'яті про болючі й тривожні події минулого чи рефульоване забуття, вшанування пам'яті подій та їх учасників чи, навпаки, втрата пам'яті – де золота середина? А саме вона – предмет громадянської турботи вченого. Відразу ж зауважимо: за формою дослідження нагадує есе в його класичному розумінні “думка, що випробовує себе, перебуває в процесі безпосереднього вибудовування”. Отож, рух цієї думки простежується в тексті і є предметом особливого інтересу.

Рікер належить до покоління, позначеного гіркими для всього людства подіями 1933 – 1945 років. Починаючи дослідження проблем пам'яті та історії, він усвідомлює, що рецепція подій очевидцями відрізняється від сприйняття істориків, які орієнтуються в поступі наступних часів і не можуть відмовитися від критичного відсторонення. До роздумів підштовхує мислителя і планетарне явище “хвороби пам'яті” з його симптомами надлишків чи ж, навпаки, проваль. Як визнати масштабну втрату людяності людиною і понести відповідальність за жахи Освенціму, Хіросіми, Боснії? Як ставитися до одержимості минулим у країнах Центральної Європи, чи пострадянських державах? Інші вибирають втечу від привидів минулого і принагідно демонструють “коротку пам'ять” – ще одну форму сором'язливої хвороби. Монографічне дослідження завдячує авторській стурбованості необхідністю рівноваги між надлишком і частковою втратою колективної пам'яті. Укладаючи історію в форму логічної оповіді про події минулого, історики використовують її як критичний інструмент регулювання, лікування і виправлення хворої пам'яті спільноти. Пам'ять лежить в основі оповіді, структурує її, оскільки сама містить в собі водночас минуле, теперішнє і майбутнє. Рікер виходить із загальновідомої думки

Блаженного Августина: час живе в нас у потрібній формі спогадів про минуле, або ж очікувань, сподівань, побоювань майбутнього, що зустрічаються в теперішньому. Те, що ми називаємо життям, є, власне, історією нашого життя. На цій базі ми вибудовуємо плани на майбутнє. Відчуття життя в часовому континуумі виростає на основі полярності живої пам'яті: реактуалізоване минуле зустрічається в активізованому теперішньому з незвершеним майбутнім.

Перехід із плану індивідуальної пам'яті в план пам'яті колективної здійснюється саме в оповіді і через оповідь. Оповідь забезпечує ідентичність пам'яті, а також її тотожність. Переповідаючи історію свого життя, ми укладаємо окремі факти у зв'язану інтригу і пояснюємо собі себе. Отож, починаємо розуміти самих себе. Пам'ять колективна – це розповіді, переказані публічно, винесені на соціальне усвідомлення. Такими оповідями були художні твори людства: від великої грецької трагедії до сучасного роману.

Розмірковуючи над тим, які ж саме риси індивідуальної пам'яті переносяться на характеристику пам'яті колективної, Рікер заглиблюється в поняття ідентичності. Це не тільки те, що вирізняє з маси і відрізняє від інших, а й те, що складає тотожність собі. На цьому рівні патологія пам'яті вражає у спосіб, в який ми переживаємо (відчуваємо) свою ідентичність–тотожність. Почуття загрози, зарозумілості свідчить про приховану глибоку душевну рану. Інша риса колективної пам'яті – відчуття безперервності: спільнота живе не лише актуальністю подій, що переживаються в теперішньому, а й спогадами про минуле. Спільнота береже сліди минулого і несе в собі почуття боргу. Рікер досліджує поняття сліду й боргу, де також проявляється патологія пам'яті. Колективна пам'ять є противагою покvapливості цивілізацій, які відмовляються від старих здобутків у погоні за надновими цінностями. Рікер вказує на декілька форм стабілізації колективної пам'яті. Оповідь про історичні події та їх ритуалізація здаються йому найвагомішими. Людська спільнота, зазвичай, цінує історію своїх першовитоків, або ж подій-засновників, подібних до Французької буржуазної революції 1789 року. Таких подій-початків у ХХ столітті було чимало і в плані негативному (Голокост) і в плані позитивному (падіння Берлінської стіни, розпад СРСР, кінець комунізму). Для людської спільноти надзвичайно важливо разом з усіма ритуалізовано переживати зі смутком чи радістю роковини цих подій.

Монографія складається з трьох частин, які відрізняються тематично і методологічно. Перша – присвячена пам'яті та мнемотичним явищам і побудована на засадах гуссерлівської феноменології. Починається ця частина з аналізу предмета пам'яті та суті духовного спогаду, які приводять до пошуку процесу пригадування і нагадування – своєрідного анамнезу; третім етапом розгортання авторської думки є ще одна форма руху від даної пам'яті чи пам'яті, здійснюваної через пам'ять вдумливу до пам'яті про себе. Друга частина досліджує поняття історії і виходить з епістемології історичних наук. У ній так само спостерігається потрібний рух: від стадії свідчень очевидців та архівів, через розуміння і експлікацію, до письмової

історизованої репрезентації минулого. Третя частина є роздумами над забуттям і суттю вибачення. Вона входить у герменевтичний простір умов існування людського в історії. Її перший етап визначається як поєднання критичної філософії історії та критичної герменевтики, зверненої до меж історичного знання. Другий етап підлягає онтологічній герменевтиці, яка досліджує модальності темпоралізації: разом, вони й утворюють екзистенціальну умову історичного знання. Забуття приховалося в куточках пам'яті, на периферії історії (а може, знизу, з-під споду, загрожує їй). Забуття може бути повним і остаточним знищенням слідів, а може виявитися своєрідним банком даних, прихованих і запам'ятованих до певного часу.

Феноменологія пам'яті, епістемологія історії, герменевтика умов людського існування в історії об'єднуються наскрізною проблемою репрезентації минулого.

*Валентина Фесенко*

**Андрей Плахов. Всего 33: Звезды мировой кинорежиссуры. – Вінниця: "Аквилон", 1999.**

Однією з найразючіших химерностей сьогоднішньої культурної ситуації є, як на мене, вочевидь недостатня, а то й просто мізерного рівня, осмисленість сучасного кінопроцесу. Друкується вкрай мало, навіть порівняно з радянським часом, але чому ж це "навіть", тобто те, що друкується, до глядача не доходить. Відеобум не спричинив чомусь помітної зливи кінознавчих рефлексій, якщо, звісно, не рахувати пострічкових коментарів "Відео-асса". Візія пригнітила "здатність критичного судження".

Ще більш гідне подиву, що книга, нею позначена, нарешті з'явилась – і то в порівняно невеликому місті; та, вочевидь, у цьому є своя, недоступна нам логіка: з інтервалом у рік ..... тут вийшли у світ книги: «История Каннского фестиваля», «Премия «Оскар». Претенденты и победители.» (автори обох – О. Дунаєвський, Д. Генералов) і «Спутник киномана» (автор – Юрій Герман, колишній киянин, а нині – живе в США) в тандемі з одним із видавництв Мінська. (Де, у свою чергу, того ж року було оприлюднено "555 фильмов Европы" і "555 фильмов Америки", які рясніють прикрими лакунами і друкарськими огріхами.) Але на інтелектуальному просторі СНД дослідження А.Плахова поки що користується привілесом беспрецедентності, і позбавити його буде ой як непросто.

Зовні – це книга квазібіографічних нарисів, розбита на три розділи: "Священні чудовиська", "Прокляті поети", "Культурні герої". З огляду на "персоналізм", майже офіційно культивованій "ДіЛ", жанрова визначеність "33-х" більш аніж доречна для огляду книги на цих сторінках. Характеристики, які дає своїм "чудовиськам", "героям" і "поетам" А. Плахов по-кінематографічному опуклі, пластичні, мало не стереоскопічні, з відчуттям "ефекту присутності", особливо, коли автор зважується описати їхню зовнішність, спираючись на власні враження – в якості президента FIPRESSI, голови Конфліктної комісії СК, а особливо – завідника Канн і Венеції (от

хто не закопав у землю подарованого йому динара! – сам же автор у портреті на тильному боці обкладинки трохи скидається на “міцного горішка” Уїлліса, припустимо, що той скінчив Принстон). Аби не бути голослівним, наведу кілька цитат. “65-річний коротун із волоссям до пліч” (Р. Полянський, с.37). “Кучерявий сангвінік” (Ж.-Ж. Анно, с.217) “Жагучий брюнет в ясно-червоному светрі і з приколотою до нього трояндою” (К. Енгер, с.283) “Високий красень Джоел із темним волоссям до пліч і рудуватий хирлявий Етан – обоє в окулярах і з єврейським сумом в очах” (брати Коени, с.357). Впадає в око авторська акцентація на волоссяному покриві своїх персонажів – субстраті їх мужеської сили і значущості; коли ж мова заходить про голомозих (наприклад, Д. Джармена) красномовство оповідача помітно стихає. Як і тоді, коли він піддається спокусі т. зв. “мультикультуралізму”, аби довести, що діячі китайського та іранського кінематографу не менш цікаві і видатні, ніж режисери Франції, Італії, США, але при цьому непомітно сповзає в політичний хронометраж або короткий нарис загальнонаціональних здобутків (тієї чи іншої країни) в галузі “9-ї музи”. Справедлива і модна на разі культуртолерантність не означає відсутності культурної ієрархії, що, по суті, декларується А. Плаховим. Звісно, з найблагороднішою метою (яка не дає йому надмірного натхнення).

Із тієї ж причини він прагне уникнути докорів Голівуду, яких зазнають менш освічені і досвідчені кінознавці (пор.: “Багато хто з істинно-європейських режисерів прекрасно справляється з американськими блокбастерами... Та хто із заокеанських колег зуміє так попрацювати над розвитком кіномови, екранної образності, смислової палітри, як це робили І. Бергман, Ф. Фелліні, П.П. Пазоліні? І це не критика чи бравада, а факт.” – Цит. за вид.: “555 фільмов Європы...” – Минск, 1996, с.5). Але він принципово не пише про К. Тарантіно з його «командою» (“поговоримо про них згодом, коли схлине піна мінливої моди”, с.7). А німця М. Ханеке подає під шапкою саме “нашої відповіді Тарантіно” (отже, зачепило), у швейцарця Д. Шмідта він знаходить “стовідсотково європейський генетичний код”, а стосовно американських майстрів – мірилом їхньої значущості, за Плаховим, є успіх в Каннах чи Берліні, та аж ніяк не “Оскар”. Загалом же з 33 кіномитців (власне, 35 – двоє з них, Коени і Тавіані, пов’язані кровно-братською спілкою) – режисерів США порівняно небагато, усього – семеро. І лише один із них з певними застереженнями (завдяки зв’язку з італійською традицією) може бути віднесений до кінематографічного мейн-стріму. Інші – Лінч, Джармуш, Гілліам, Коени, Гас ван Сент – є відвертими чи прихованими аутсайдерами, котрі орієнтуються на заокеанський (з протилежного боку) мистецький спадок. Так, у Копполи раптом спливає “європейська зіпсованість” (с.49), у Лінча – поїздка в Австрію, до О. Кокошки, у Джармуша – суміш десятка носіїв емігрантської крові, у Гілліама – втеча до Лондона, “столиці міжнародної богемі”, в к. 60-х рр., у Ван Сента – опортуністична орієнтація на Годара і Пазоліні, у братів Коєнів – їхня іронія стосовно голівудських стереотипів. Кілька сторінок, поворот гвинта – і картина міняється: Лінч – “любить Рейгана, любить Америку” (с.193), Джармуш – “справжній

американець” (с.132), Гілліам – гідній співець Лас-Вегаса, у Ван-Сента – “бюджет... більш відповідає стандартам Великого Голівуду” (с.405), а Косни – “чудові хлопчики американської кіноіндустрії...” (с.355). Що з того, якщо Плахов не без зловтіхи прослідковує паралель між радянським і голівудським кіномистецтвом 50-х рр., – він так само кепкує з квебекської клаустрофобії (що мало не скалічила творчу поставу Д. Аркана) чи з нагоди “привиду свободи” у французькому (іспанському) кіно, у фільмах якого немає “голівудського блиску” (с.364). Європа для нього не панацея, особливо після краху ілюзій загальноєвропейської спільноти (“...Східна Європа, хоч і не відділена більш залізною завісою, знову зайняла своє місце на задвірках континенту” (с.55, 56). У кращому випадку – вона видається такою з іншого берега.

Плахов – ерудит, номад і скептик (тому і серед розглянутих ним режисерів він із підкресленим теплом пише про номадів – Бертолуччі, Вендерса, Гринуєя, Полянського, “за котрим ніхто вже не гониться і котрий, біжучи, досягає неймовірного достатку”, (с.37). Його не на жарт непокоїть не так криза кіно, як криза часу, і ця ніби непередбачена емоція – попри віртуозні арабески стилю, нестерпно легкого, як буття – час до часу скипає на поверхні режисерських біографій, утворюючи на їх візерунковому тлі передчасні кракелюри есхатологічної стурбованості. “І ми наче чуємо скрегіт жорен часу, що перемелюють ілюзії на муку...” (с.49). “Епідемія каннібалізму і СНІДу, криза комунізму і балканський апокаліпсис (с.52). “Вмираюче століття... занурюється в сон, але його порушують ще моторошніші сучасні привиди”. (Там само.) Час мутацій минув, тому вони... сприймаються як належне, як нормальне реалістично віртуальне явище” (с.120). “Істерія і насильство, вкупі із сентиментальною маячнею”... (с.81). І нарешті: “Божевільні 60-і, перекинувшись догори ногами, обертаються не менш ексцентричними і примхливими 90-и. Фаталістичний гедонізм кінця століття – криве віддзеркалення надмірностей його середини...” (с.90). Важко позбутися підозри, що це – довільно вибрані уривки кіноесеїв, а не, скажімо, сучасні варіації на тему “Der Untergang des Abendlandes”, хоч і мода на Шпенглера давно у нас уже минула.

Хоч як дивно, Україна, в якій кіно начебто безперервно агонізує, неодноразово з’являється на сторінках “33-х”. Розділом про Кіру Муратову, не без підстав абстраговану Плаховим од вітчизняного сіне-контексту (“навіть підданство у Муратової було не російським, не українським і не радянським, а румунським”... (с.205); “на батьківщині Муратову встигли обвинуватити в людиноненависництві...” (с.212), – ну, це вже очевидне перебільшення (тому і розділ цей у книзі є найбільш спірним). Єхидним натяком, із реверансом у бік “східних колег” (Поки ми з успіхом боролися з тінями забутих предків – від Ейзенштейна до Бондарчука – китайці показали, що значно тонше і глибше засвоїли “уроки російської”, (с.415). – І начебто не Параджанов конкретно мається на увазі, а трохи неприємно). Епізодичним оммажем – короткою історією візиту Бертолуччі на могилу Довженка (с.18) або ж екзотичною ланкою в ланцюгу побутових замальовок Нижнього Іст-

Сайду ("Перетнеш вулицю – і починається угорський квартал, а поряд із ним – український, де в ресторанах дають борщ і галушки", (с.126). Ну, дякуємо і за це.

Книгу видано за підтримки телеканалу "1 + 1", котрий вкрай рідко показує саме ті стрічки, про які пише Плахов. (Іноді – все-таки – в рубриці "Аргумент кіно", з блискучою прелюдією В. Войтенка). Та мені б не хотілося торкатися цього питання ..., аби раптом не стало зрозуміло, що і цих винятків із правила було забагато для нашого вередливого, лінькуватого глядача. Сподіватимемось, втім, що читач наш виявиться допитливішим (за глядача). Будемо оптимістами, як Андрій Плахов, що закінчив свою книгу оксюморонним і двозначним афоризмом: "Кінець світу настав вдало".

*Олег Сидор-Гібелінда*

## І. Незалежний культурологічний часопис

Для мене особисто часопис «І» (зізнаюся, що переглянув не всі, а «якусь» п'ятірку доступних мені номерів, тому прошу узагальнення ці сприймати з урахуванням умовної числової синекдохи) – вірець інтелектуального колажу. Але тільки поверховий погляд сприйме цей жанр як вторинний чи службовий – жанр, що зіграв вирішальну роль у процесі самовизначення кубізму, дада, сюрреалізму і поп-арту. Але колаж і часопис? Ба, цікаво.

«І», зауважимо, дуже-дуже-дуже дивний часопис. Він, водночас, і старосвітський (у вищому сенсі цього слова), він і гіпермодерний (один з останніх №№ присвячено війні у Сербії), оксюморонно позачасовий (у номерах австрійському і гебрійському багато авторів минулого) — і підкреслено актуальний. Бо що може бути актуальнішим – 1998 – "Нової Європи" (№ 13)?

Придивимось уважніше до нього. Рубрики відсутні, як і перед- та післямови, і це зрозуміло: вони б порушили струнку цілісність жанру, тиху єдність аркуша, привносячи на його територію зайву для нього стереоскопічність. Але замість перспективи (повіримо Флоренському: годі чекати од неї бодай відносної об'єктивності) – неперервна течія текстових смуг. Розділяючись надвоє, аркуш уподібнюється прапору неіснуючої держави. Це враження оманливе, це зрозуміло вже з обкладинки: зіставляються смуги близьких за спектром кольорів, а то й відтінки одного кольору: жовтий / оранжевий (№ 7), світло-зелений і хакі (№8), блідо-голубий і лазур (№ 13) і т.ін. – тоді як у державних кольорах перевага надається кольоровому контрасту, чому ми самі – яскравий приклад, але далеко не унікалом (прапор України відчутно перегукується з прапором Багамських Островів). «Прапоровість» «І» – суто фіктивна, як і фіктивним є для нього принцип інтерактивного читання, до якого ми б мали схилитися думкою з огляду на несинхронність текстових потоків, завдяки яким поліфонія превалює над заявленою бінарністю композиції (бінарність жанрова – особливість моднячих "Плероми" і «Феміністичних роздумів») ... До якої, з



іншого боку, так і просилися блоки взаємосуперечливих, а то і ворогуючих, матеріалів – під грифом «Дві думки з одного приводу». «І» слушно не спокусився піти торованою журналістською стежкою.

Образотворчі компоненти тексту, окрім само собою зрозумілих, – декоративно-ужиткових (далі впевнимся, що й ілюстрації до них тяжіють), рідко – крім портретів авторів – підказують читачеві логіку оповіді. А не ілюструють – просто ніколи. «Картинка» – камертон, а не шпаргалка; інтонація, а не сама мелодія. Показово, що часопис називає лише імена митців, та не назви їх творів, що вирізняє його, наприклад, від «Іностранный литературы», в якій образотворчому мистецтву відводилась вузесенька резервація в середині текстового організму (і обкладинка), але будь-яка ілюстрація не лише супроводилась оригінальною назвою, але й хронологізувалась – як експонат у музеї чи хворий у шпиталі. Експонати «І» не йменуються не внаслідок неповаги до їх креаторів, а саме тому, що вони – автори і картини – «свої» (якщо завгодно «в дошку», адже дошка не випадково є предком сучасної обкладинки). А ще «І» дуже любить старі світлини...

І тут найближчий родич львівського часопису – івано-франківський підкреслено белетристичний «Четвер», що вирізняється таким же захопленням. Але у «Четверга» (у нього з «І» багато спільних авторів: Іздрик, Рябчук, Єшкілев, а з «літ минулих» Рільке) це вибудовується як окреме свято-шоу, де щоразу змінюються закони і навіть регламент святкових заходів, одне слово – «свята непоштивість». Порівняно з ним «І» – часопис майже консервативний, зважений, непохитний у культивуванні особисто ним викоханих традицій. Уявляєш одразу поважного бритта, із собакою і біля каміна – сидить і читає улюблене видання, певне, «Times». Але «І» незручно читати перед каміном: формат не той. «І» також незручно читати на стадіоні, у міському транспорті чи на уроці під партою. (Усі ці місця, на жаль, дуже мало для нього пристосовані). Але ясна річ, що читати його варто, – і читати, занурюючись у глибини тексту. Зрозуміло, що рівень поліграфічного оформлення, який не був би перфектним, просто унеможливив би цей процес. Хоча б такий нюанс: наявність літери або цифри на тлі самого тексту – віддамо належне дизайнерам: на якості прочитання тексту не позначається. Усі рядки, слова, склади чітко проартикульовані. (Протилежність цього стала справжнісінькою маною для експериментальних мистецьких часописів, як-от «Парта» – добре, що хоч для окремих сторінок). А коли погляд трохи стрибає, то це діло звичне. І в такій візуальній делікатності – не надмір піклування про читача (хоч і цього не можна заперечити), а підкреслення принципу розмаїття різних місцин одного часописного організму.

Колаж – це, зрештою, не лише різножанровість, органічна для часопису (тут: вірш, розділ роману, есей, наукова стаття; останніх двох жанрів – найбільше), але й різномовність, включно з російською (Клех, Сігов, Верник); втім, упорядники не зловживають цим своїм привілеєм. Зрозуміло, що на відміну від «срібної доби», наразі значна частина інтелігенції не володіє досконало німецькою (текст Aloiz'a Woldan'a у № 13 – лише мовою оригіналу). А паралелі першоджерела та англомовних перекладів есеїв

Рябчука і Гриценка навряд чи слугують просвіщенню ймовірного іноземного читача (чому тоді такій мовній процедурі не були піддані, наприклад, статті М. Поповича та Єшкілева?). Мета цієї поліграфічно-лінгвістичної вправи – створення фактурної вібрації аркуша. А природа цієї дії – суто графічна.

Колаж – це «єдність у незлитті». Синтез текстів народжується і закарбовується на просторі часописового аркуша. Звісно, що між Гессе і Еліотом чи, з іншого боку, (двох авторів-сучасників у № 7), між Жолдаком і Парщиківим – є мало спільного. Та, зрештою, вони і не виключають один одного. Аби переконатися в тому, збудуйте новий ряд імен: Еліот і... Сурков, Ісаковський, Щипачов. Сміх, та й годі.

«Ї» може навіть дозволити собі використання відверто хрестоматійних, давно відомих срудованому читачеві текстів (так, у №№ 8, 9 – «Перед законом» Кафки та розділи з роману Музіля “Людина без властивостей”), а то і тексти просто посередні (Н. Зборовська). Так один режисер поєднує, у своєму колажі антикварну коштовність із ливочкою, підбраною на дорозі.

Що лишається тут від традиційного часопису? Початок і кінець; обкладинка, «зміст», «від редакції», біографії авторів наприкінці: останнє, однак, не є конче прикметою часопису. Ним же послугується, з найближчих прикладів, В. Даниленко у своїх антологіях сучасної української прози.

...Колаж мистецький починав із того, що залучав до своєї господи сторінку з текстом, іноді – уривок газети, кіноафішу чи нотну партитуру (Ж. Брак у натюрморті 1929 р. наче розколює ножом заголовок щоденної газети – “Le Jour” – аналогія з українським сьогодніням очевидна). Нині література повернула борг образотворчому мистецтву, трансплантувавши на площину свого побутування уламки дивного і колірною світу. Та і сама при цьому змінилася невпізнанно.

*Олег Сидор-Гібелінда*

**Реалізм та соціалістичний реалізм в українському живопису радянського часу: Історія. Колекція. Експеримент. – К.: “LK Maker”, 1990.**

Конструкція книги така ж громіздка як і її назва. Задумана як альтернатива (в кількох діях, з антрактом, із 120 кольоровими окремо виділеними ілюстраціями, не кажучи про чорно-білі, в тексті) запеклому і нескасованому по сей день образознавчому офіціозу, вона височіє ледь незграбною і величною маргіналією, пам’яткою, власне, української двозначності. – Альтернатива? З нею доведеться зачекати.

Маргіналію маргінували (талановиті) маргінали: американський юрист і колекціонер Юрій Манійчук, він же автор вітчизняного проекту; художник, мистецтвознавець і культуролог Борис Лобановський, горизонт зацікавлень якого ширше від церковних мозаїк до портрета XVII ст. і авангарду 60 – 70-х років. (Заслуговує на увагу, наприклад, його стаття про “київських анахоретів” в одному з номерів “Византийского ангела” за 1997 рік.)

Перший, окрім того, оприлюдив свою колекцію творів українського радянського малярства к. 1950-х – поч. 80-х рр., загалом прикметно-середнього рівня, що саме і характеризує стан тогочасної культури (та часом натрапляємо і на беззаперечний шедевр, “Гімн любові народної” О. Шовкуненка, П. Білецького, І. Резніка, 1950 – 51 рр.), а також ініціював портретування власної персони найвідомішими на сьогодні майстрами вітчизняного реалістичного табору, від О. Лопухова до Т. Яблонської (до їхнього кола чомусь “затесався” постмодерніст Д. Кавсан, який, однак, поводить себе тут як “слухняний хлопчик”). Тим самим, він у більшому масштабі повторив жест 20-х рр. М. Євреїнова, зміст якого зводився до констатування релятивізації автономної людської особистості; в наш час вона, проте, сягнула такого критичного рівня, що невелика ін’єкція візуального об’єктивізму є тут нагальною необхідною. Отже, ефект вийшов суперечним – і “срібно-столітній”, і сьогоднішній ситуаціям. “Разюча несхожість” образів (с.246) тут є скоріш продекларована, аніж зреалізована у фарбах і барвах. Нашому сучаснику легше утекти від самого себе, аніж домогтися спільного соціально-емоційного знаменника (як на поч. ХХ ст.). Проблема – не в розщепленні особистості і не її зникненні, а в неймовірності того чи іншого стану в умовах зростаючої уніфікації постсоціалістичної доби.

Другий – автор трьох глобальних текстів: теоретичного обґрунтування “Експерименту”, коментаря до “Колекції” – з епіграфом з Р. Барта, а головне – вдавано-викличної “Історії” (“Український живопис у лабетах перебудов”), опертої на багатющу бібліографію зі 106 позицій, (де мені особисто не вистачало присутності творів А. Терца і одесита Є. Добренка; натомість тут представлено раритетні журнальні публікації 20 – 30-х рр., є навіть кілька англійських досліджень Метью Боуна). Це не стільки “суд над історією”, (а чим же іще є мистецтво?), її, історії, органічне продовження; лебедина пісня “езопової мови”... в добу, коли, здавалося б, ми мали про неї міцно забути. Як бачимо, цього не сталося – й статися не могло. Підозрюю, що на останній стадії текст було піддано жорсткому коригуванню – і найсміливіші його “шматки”, певне, опинилися за межами читацького огляду. Воля “одинака”, іронічного, талановитого, припорошеного свинією (втім, обійдемося без зайвої драматизації образу) зіштовхнулася з волею до соцреалістичного реабілітансу, без якого наші академічні метри не надто затишно почуваються в соціумі Києва, загалом лояльно налаштованого навіть до свого “проклятого минулого”. (Доказом цього стало те, що жоден із цих метрів не зволив з’явитись на конференцію в НХМ з нагоди виходу у світ рецензованої книги, хоч тези їхніх доповідей було надруковано окремою брошурою). Привид обережності та романтичний порив “аблічення” сусідять на сторінках “Історії...”, а конфігурація сукупного продукту – часто є непередбачуваною. Вдала “фаустівська парадигма” – щодо мистецтва соцреалізму – викладена в окремому розділі “Точка Рімана...” і тут-таки – застереження, яке одразу знешкоджує і знеболює авторський сарказм: “Навіть виставка “найправовірнішого” соціалістичного

реалізму може викликати більший інтерес, ніж патетичні вихилися соцарту” (с.85). (Коли це Україна бачила соцарт?). Із новим ворогом можна не церемонитися; бо він – лише “білий прапор двозначного постмодернізму” (с.83). Трохи комічно звучить пасаж про “звільнення від кайданів” М. Глуценка (с.78,79), особливо в контексті його специфічної біографії, особливості якої не є ні для кого сьогодні таємницею. Зате короткий епізод творчого спілкування М. Глуценка з Д. Шавикіним, (с.67), вартий кількох сторінок розпочатих описів (як й історія збереження легендарного меліховського полотна), про Т. Шевченка (с.39), чи особливості створення не менш легендарного “Хліба” Тетяни Яблонської. У цих, – мабуть, кращих на всю книгу – епізодах, Б. Лобановський справедливо уникає науково-академічного дискурсу і дає читачеві вербальний варіант якогось “постичного кіно”, більш адекватного предметові, ніж мова мистецтвознавчих дефініцій, з побутуванням якої у нас завжди було трохи сутужно. А втім, переважає стримано-дипломатичний тон на зразок: “У царині живописної культури українського реалізму творам Олександра Лопухова не належить провідне місце, але їхні живописні якості цілком відповідають і змісту, і життєвим фактам, по-своєму трактованим художником” (с.47). Витончене темперування компліментів і зауважень, з рішучим переважанням перших, ось чим було і лишається українське мистецтвознавство та історія мистецтв, для яких єдиною реальною енергією був страх “образи художника”. “Реалізм та соціалістичний реалізм...” подекуди виказує іншу стилістику, за якою “повчально нудними” називаються “ілюстрації в живопису Карпа Трохименка” (с.60), а еволюція живопису В. Шаталіна поцінована з поблажливою іронією: “...але надалі повторення прийомів мало вигляд зумисний, гублячи силу емоційного впливу” (с.150). Але яким промовистим є тут це “але”!

P.S. Серед численних відгуків на книгу вигулькнула стаття в “Образотворчому мистецтві” (№№ 1–2, 1999, с.32) під загрозливою рубрикою “Інвектива з приводу” і без підпису. Полемізувати з нею немає сенсу. Досить прочитувати першу фразу: “Отже, – не маємо більшого клопоту, ніж копирсатися в соцреалізмі!” І останню: “Пильнуймо, отже, митці, як і з ким здійснювати справжні проєкти, в яких ми, українці, не залишилися б поганьбленими і ошуканими”. Пильнуймо, читачі, беручи до рук деякі часописи.

*Олег Сидор-Гібелінда*

Дейвіс Норман. Європа. Історія. Пер. з англ. Петра Тарашука. – К.: Основи, 2000.

“У цій книжці мало оригінального”. Парадоксальність такого початку передмови до грубезного, великого формату, з твердою палітуркою та кольоровою закладкою, на майже 1500 сторінок тому лише помножується на те, що в Україні таке видання – за методом, стилем, структурою, обсягом

– з'являється вперше. А отже, європейська “мала оригінальність”, котра не є водночас постмодерністським та популістським кокетуванням із читачем узагалі, тобто з тим, хто зростає на європейських цінностях, навіть якщо й живе у Новому Світі, така заява виявляється для жителя України, який цікавиться історією цього, не чужого йому континенту, суцільною оригінальністю. Якщо навіть залишити поза увагою те, що примітки, додатки, покажчики та ілюстрації займають майже п'яту частину книги, якщо не зважати, що крім праці знаного англійського професора, на суперобкладинці видавництва “Основи” подано відомості та відгуки колег про нього (знак гарного ставлення до читача), якщо навіть не згадати про якість друку та прозору “читабельність” сторінок, – навіть тоді сам текст залишиться для допитливого українського читача парадоксальним у тому, що історія Європи є для сьогодення надактуальною.

Охоплюючи період із доісторичних часів аж до кінця 90-х, книга створює враження, яке можна охарактеризувати заголовком останнього розділу – “Європа поділена і неподільна”. Автор увесь час балансує між бажанням витворити певний моноліт (можливо, тому українські видавці й обрали таку монументальну форму для цього змісту), переписавши історію як мета-сюжет із хронік різних народів, та вмінням дотепно подати мікрофабули, що розгорталися в локальному місці конкретного часу (і тому книжка складається з величезної кількості, як тепер модно казати, “культурологічних дрібниць”). Складна еквілібристика Дейвісу вдається: вставки, міні-главки, доповнення, які, здається, зійшли з газетних шпальт та популярних часописів, покладені поряд настільки щільно і скріплені таким логічним каркасом, що будівля під назвою “Історія Європи” постає непохитною. Але “тріщини” чи “шпарини” тут усе ж проглядають.

Певне, їх може побачити кожен з описаних Автором народів, і не лише в сенсі чуттєво-упередженого ставлення до певних моментів їхнього історичного буття. Врешті, “Європа. Історія” – не підручник, не дослідження, не наукова монографія, не популяризаторська енциклопедія, а суб'єктивно викладене узагальнення історії одного з материків планети. І найцікавіше в Авторовій інтонації – то відбиток кризи європейської ідентичності, котра постає наприкінці нашого століття перед непростими питаннями: кого вважати носіями європейськості, хто відповідальний за збереження фундаментальних цінностей, що буде з ними після входження у цю ж таки “незаперечну Європу” народів, котрі тривалий час вважалися “не зовсім” або “зовсім не” європейськими. Отож, будівля, наповнена вщерть коштовностями, багатющий музей-скарбниця, на образ якої натякає суперобкладинка українського видання – зображення корони Священної Римської імперії, X – XI ст., зі збірки Музею історії мистецтв у Відні, їм загрожує непередбачуване майбутнє східно-слов'янських народів, котрі в цю ж таки імперію частково та інколи входили? Питання це не винесене ні у тексті, ні у будь-якому заголовку, воно, скоріше, відчувається як у підтекстах розлогих розвідок «варваризації» Римської імперії або аналізі міграційних процесів середньовіччя, так і в останніх рядках книжки про «...орди

російських, українських та румунських волоцюг і торгівців», яких Автор порівнює із «сильним поривом холодного вітру зі Сходу».

Чим ближче до ХХ століття, тим менше зустрічаємо на сторінках книжки згадок про «коштовності культури», а вже з розділу “Тепегає. Затьмарення Європи, 1914 – 1945” історія пишеться лише через призму “великої політики”, ніби усі прояви культури і її впливу на історію не можуть пробитися крізь жакний присмерк нового переділу світу та домінування пресингу інформації про політичні події. А коштовності музеєфікуються, перестають хвилювати і “працювати” хоча б на рівні міні-сюжету, що впливає на локальний контекст. Хоча інколи зустрічаються і винятки – журналістські уподобання Дейвіса підштовхують його до майже курйозних умовиводів про дрібниці нашого часу: наприклад, в есеї про трон ще у першому розділі “Природа і доісторична доба” є такий пасаж щодо звички користуватися стільцями: “Хронічний біль спини – один із наслідків сучасного поступу”.

Друк перекладного твору такого обсягу і стилю – річ, котра може видатись майже безнадійною, якби це вже не було здійснено Петром Таращуком за підтримки Олександра Коваленка (він переклав вступ та 1 – 2 розділи). Видання, котре побачило світ уперше в 1996 році і вже має українську версію – за нинішніх умов книговидання України цей “випадок” майже безпрецедентний, навіть якщо взяти до уваги, що фінансування книги було здійснене за підтримки декількох солідних фондаций. А тому вишукувати прикрі дрібниці, стилістичні неузгодження чи дорікати за певну, ледь відчутну, шорсткість (на кшталт рустикованого каменю) – то було б украй невдячно. Тим більше, що критеріїв оцінки перекладів суспільно-гуманітарної літератури українською мовою в сучасній українській культурі не існує. Явище поки що лише спинається на ноги. Тільки коли масив видань, подібних до Дейвісової книжки буде настільки достатнім, щоб можна було говорити про певні тенденції, уподобання, смаки – і перекладачів, і видавництв, тільки тоді, коли на основі подібних видань витворяться можливості появи якщо не шкіл, то хіба що напрямків, тільки тоді можливо буде обґрунтовано обговорювати якість подібних перекладів. А до тих пір – лише дякувати і бажати повторного тиражу, більшого накладу, створення нової серії, адже під грифом “Світовий бестселлер” після цього видання можуть з’явитися ще й інші книжки, кращі видання світу.

*Діана Ключко*

Антуан Аржаковский. Журнал “Путь”(1925 – 1940). Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. – К.: Феникс, 2000. – 656 с.

Нещодавно у столичному Будинку Вчених відбулася презентація праці французького історика філософії Антуана Аржаковського «Журнал “Путь”(1925 – 1940). Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. История развития русской мысли в эмиграции». Для того, щоб уявити собі значення цієї роботи для культурного життя Церкви взагалі та у нашій країні зокрема, зачитуємо лише кілька слів Костянтина Сігова:

«Тернистий шлях редакції “Путь” складався із суцільних перехресть. Подібно до того, як о. Георгій Флоровський та Микола Бердяєв були мислителями зовсім різними за вектором свого пошуку, – так і інші люди, які трудилися в журналі, являли справді широту дослідницької думки... Різними були долі цих людей. Так, тут зустрілися долі о. Василя Зінковського і о. Сергія Булгакова, о. Дмитра Клепініна, який загинув у концтаборах, і матері Марії, доля котрої обірвалася в газовій камері концтабору 9 лютого 1944 р. ... Автор книги довів, що пам'ять повинна бути живою і пройти через митарства істини. Невиконані колись обіцянки повертаються і доводять нам, що історія не карта надгробків надій, нездійснених сподівань – але нова звістка про те, як вони можуть воскреснути!...»

Аналізуючи праці істориків, філософів, культурологів, Антуан Аржаковський привертає увагу до духовного спадку такої творчої лабораторії як журнал “Путь” (1925 – 1940).

“Путь” зумів стати перехрестям творчих шляхів для тих мислителів, у кого «отверзся слухъ духовный». Юнній секретар протестантської організації УМСА Г. Кульман на вернувся до православ'я на перехресті «Схід – Захід», про яке свого часу він написав: «Зустріч протестантизму з православ'ям, це – зустріч Заходу зі Сходом»... «Саме світогляд розділяв Захід, чутливіший до пророчого, есхатологічного та творчого виміру, представленому Словом, – і Схід, якому вдалося зберегти незмінність містичних реалій світу в Образах і Символах». Г. Кульман, цей активіст студентської співпраці, усім життям своїм робить висновок: «Тут я бачу божественне благословення нашої зустрічі. Ви потребуєте цієї динаміки слова, у нас така жага увійти та стояти в тиші видимої Церкви Христової в літургії і Тайнах. І, допомагаючи вам у ваших студентських рухах, рухах мирян у місіонерській праці, суспільному діянні..., ми отримуємо набагато більше, ніж можемо дати, – ми отримуємо від вас нове бачення цілісності та повноти, яка відкривається у Христі та живе в літургії і Тайнах вашої Церкви”. Саме тому під час конференції в Лозанні (Швейцарія) о. Сергій Булгаков пише: «Не можемо миритися з розділеним станом християнського світу, завжди потрібно відчувати в серці рану від цього поділу. І православна соборність із любов'ю відкриває серце до інослав'я, заради тієї широкі та відвертої любові до Господа, яку інослав'я все ж має, незважаючи на те численне, чого воно не має, нерідко не з вини сучасників, а історично. Православ'я є не тільки статика, не тільки той стан повноти, скарб істинної віри, який зберігається незмінно до кінця часів, але й динаміка, яка діє у християнському світі, його закваска, так би мовити, – внутрішня логіка християнства». Тоді ж у живому діалозі, що його детально описує автор, зустрічаються сотні й тисячі християн, які, як і Ф. Ліб та С. Безобразов, як о. Георгій Флоровський та свящ. Лев Жилле знаходять нові й нові можливості для зростання у православній вірі через оцю відкритість іконно-кафолічної соборності.

Від самісінького заснування редакція “Путі” була в опозиції до всього фашистського, націонал-соціалістичного чи комуністичного. Багато хто – від Бердяєва до Зеньковського – бачив витоки колективної тривоги Європи

в кризі протестантизму, а глибше – й християнства в цілому. Антуан Аржаковський пише у своїй роботі, що традиційний дискурс про націю є есхатологічним. Нелегко тут пройти вузьким шляхом між Сциллою та Харибдою: космополітичним універсалізмом та шовіністичним націоналізмом. «Коли національність, – пише Бердяєв, – розуміється не як природна індивідуальність, яка має очищуватись та одухотворюватись, збагачуючи творчість особистості, а сприймається як ідол, як абсолютна цінність, вона поглинає, робить безликим і навіть знищує особистісне існування людини. Христа розіп'яли в ім'я націоналізму не лише єврейського, але будь-якого націоналізму – російського, німецького, французького, англійського... Водночас, сучасна ідея тотальної держави, яка не знатиме жодних кордонів, – пише Бердяєв, – яка претендує бути організатором не лише соціального, але й духовного та розумового життя, є теж виродком націоналізму»... Ці слова в реаліях 1933 р. (стосовно нацизму в Європі) багато в чому стають актуальними для лихварського культу комфорту споживацького суспільства.

Одна з подвижниць православної діаспори, викладач Паризького православного інституту, із благословення владики Євлогія в 1934 р. створила «Православне діло»: жіночий гуртожиток давав притулок 32-м особам, у їдальні харчувалися 120 осіб... Свящ. Лев Жилле часто ходив ночами з матір'ю Марією по кав'ярнях центрального району Парижа, шукаючи бомжів із рідних країв, котрим вони надавали термінову допомогу. «Монастир» матері Марії – тимчасовий притулок для знедолених слов'ян із багатьох країн шокував західних людей. Отець Лев писав якомсь: «Це було предивовижне місце: тут можна було зустріти і бездомних дівчат, і психічно хворих людей, і безробітних, і висланих, і – оце зараз – хор російської опери з григоріанським хором дона Малерба; до того ж, тут неабиякий місіонерський центр – богослужіння щоранку і щовечора в капличці...» Сама мати Марія пише: «Ми намагаємося доглядати за хворими з Росії, ми розповсюджуємо книги. Ми мріємо створити в Парижі – велетенському і чужому – маленьке православне місто!... Не йдеться про велику державу чи все людство. Ми поміщені в обмежений простір і хочемо бути вірними йому» (ст. 455-456)... Мати Марія пише: «Людина є не лише образом Божим, але й образом Богоматері... В людській душі не лише народжується Христос, але й з'являється пильність до бачення Христового образу в інших душах. І в цьому смислі ця частина душі починає сприймати інших людей, як своїх дітей, всиновлюючи їх собі... Душа повинна брати участь у долі ближнього... За образом Богоматері людська душа лине на Голгофу слідами свого Сина і не може не прагнути до Бога, не стікати кров'ю. Гадаю, тут заховані правдиві містичні основи людського спілкування» (ст. 459-460).

Дієві приклади глибинного досвіду (і позитивного, і негативного), взаємин православ'я з інославними спільнотами дають праці, шляхи та методи дії, які «Путь» доніс до нас від мислителів ХХ століття. Ось уривок із листа Рене Ле Сенна Бердяєву: «Верным представляется мне то, что вы пишете о необходимости заниматься поиском не официального союза Церквей, а достижения неформального сотрудничества наиболее свободных умов...» Георгій



Флоровський підкреслює: «Історія свідчить, що Церква не гасила, а навпаки – освячувала метафізичну допитливість, що саме вона намагалась розкрити істину апостольської проповіді як істину розуму, як істину для розуму».

Мати Марія у пророчому передчутті пише: «Ми створюємо тут щось на кшталт лабораторії для Росії, тому цінність нашої роботи тут полягає в ідеологічній і методологічній чистоті, а не в пошуку скоріших результатів. Ми мусимо знайти цей метод соборної та особистісної православної роботи» (ст.462). Мати Марія, як пише А. Аржаковський, мріяла, що ось «за сто років» з'явиться православне братство, яке об'єднає людей, котрих кличе втілення одного ідеалу: здійснювати літургію за стінами храму (1935 – 1937 рр.)... Набагато скоріше благоволив Господь здійснитися прагненням матері Марії – вже 1949 року в м. Боссе (Швейцарія) засновується, а 1953 року починає діяти Всесвітнє православне молодіжне братство «Синдесмос». Тепер ми маємо, зокрема завдяки ресурсам Інтернету, можливість тієї персоналістичної освіти, про яку мріяли такі подвижники як мати Марія, намагаємося провадити те соціальне діяння для німеччин та упосліджених, але як нас мало і як нам важко тримати зв'язок між собою!...Ось лише окремі мости для творчого спілкування та соціальної співпраці молодіжних православних братств різних країн:

[www.compclub.lviv.ua/orthodox/](http://www.compclub.lviv.ua/orthodox/); <http://vik.null.ru/>; <http://members.xoom.com/cyronline/>; <http://www.nsys.by:8101/bpbvtvm/>; <http://republika.pl/alikw/>; [www.syndesmos.org/](http://www.syndesmos.org/); <http://syndesmos.cjb.net/>...

*Тарас Андрусевич*

**Imaginaires du mal. Etudes réunies et présentées par Myriam Watthee-Delmotte et Paul-Augustin Deproost. – P. :Cerf, 2000. – 495p.**

Збірник статей “Образи зла в мистецтві” створено на базі міждисциплінарного семінару Бельгійського інституту літератури, проведеному при Лювєнському Католицькому університеті.

Наше ХХ століття, попри стрімкий злет науки, техніки й культури, засвідчує живучість метафізичного зла і багатолікості його таїнства. Війни, хвороби, соціальна нестабільність, національна ворожнеча – тільки окремі елементи життєвого досвіду сучасного європейця. Якщо пересічні люди не знають, як протистояти цій нав'язливій присутності многоликого зла, то люди мистецтва намагаються, як і раніше, приручити цього страшного звіра. Література, театр, живопис дедалі частіше звертаються до проблематичних стосунків людини з Часом та Інакшістю – двома найзначнішими подрібнювачами цілісності.

Дослідження культурологів, літературознавців, мистецтвознавців, психологів, психоаналітиків, істориків та теологів об'єднуються зусиллям побачити в діахронічній перспективі стан сучасної європейської культури. Як за допомогою художнього образу та слова отримує в ній відчутну комунікативну форму і являє себе те, що принижує людську гідність? Чи

завжди в такій репрезентації зберігається катарсис і чи немає загрози інфікованості явленням злом? Адже зрозуміти – означає допустити існування, *допустити до існування...*

Одна з базових думок збірки – фрайківське тлумачення біблійного коду в розбудові західноєвропейської цивілізації. Отож, перше слово надається теологам, які досліджують таїнство зла в Старому та Новому Заповіті і приходять до висновку про неочікуваний, раптовий, непередбачуваний його характер для самого Творця, що, відповідно, знімає тягар відповідальності за скоєне зі смертної істоти. Насильницькі дії Іншого вивчаються на матеріалі Євангелій як фундамент первородного гріха, сотворіння ж світу в цій перспективі постає як останній акт космічної драми.

Біблійна традиція впливає на розуміння суті зла у пізніх християнських поетів. Вони, звісно ж, у репрезентації людських діянь продовжують лінію Вергілія: сильна людина героїчно страждає від причиненого їй зла. Але є й розвиток цієї думки: людська душа не тільки потерпає, а й несе зло в собі, прилучаючись тим самим до трагічного кола фатуму.

Дослідники-культурологи звертають увагу на своєрідність теми зла в мистецтві середніх віків: цілісність розпадається на дрібні скалки. У трагічних та епічних жанрах зростають тужливі настрої вже від самого словесного дотику до містичної суті явленого. Ця ж традиція продовжується в ХІХ – ХХ ст., у творах Барбе д'Оревільї, Ж. Багай, Ж. Мішо: сказати – вже означає втілити, зробити явним те, що позбавлене до певного часу буття. Як явити абсолют, як репрезентувати зло, не ставши його адептом – турбота Гюїсманса, Верлена, Рембо. Вони ведуть пошук значущих фігур Іншого – сексуально відмінного, враженого недугом, інваліда; їх чарує спуск вниз, захоплює відсутність чіткої межі між моральним і аморальним.

Друга частина збірки починається з певних узагальнень: у класичну епоху образи зла зберігали свою стабільність і протиставлялися божественному провидінню в плані вертикальному та людській волі в плані горизонтальному. В сучасному світі відбувся розпад системи цінностей і часткова втрата орієнтирів. Існують етики, які, подібно до катарської ересі, вважають за можливе натякнути на межі добра й зла, ввести образ сутєстивної інакшості; є й такі, що переконані в розмитій сутності зла, здатного не до інвестування певних художніх образів, а до явлення себе тільки у формі виразу.

На межі ХІХ–ХХ ст. тема зла реалізується в термінах відсутності, порожнечі. Модерністська література ХХ ст. по-новому трактує античні традиції і продовжує дивовижну августіанську інтуїцію зла як відсутності буття. Якщо в мистецтві фігуративному (опера, мультиплікаційний фільм) зло фокалізується в образах жінок – персонажів жертвоних чи тиранічних, на яких однаково міцно тримається вся інтрига, – то в мистецтві візуальному питання репрезентації зла пов'язується з пошуком самої зовнішньої форми репрезентації.

У мистецтві модерну інтерпретація зла сягає повноти виразу або в поглибленій розробці оповіді як наративної форми, або ж у своїй референції

до історії. Якщо дроблення образів зла і має місце, то тільки в межах заданого відцентрового руху: від першоджерел, від початкової інформації про стосунки людини з інакшістю.

*Валентина Фесенко*

Енциклопедія політичної думки. / Пер. з англ.. – К.: Дух і Літера, 2000. – 472 с.

Досі найпроникливіші з нас підозрювали, що політологи – це люди, які час від часу з'являються на екранах телевізорів, говорячи більші чи менші банальності про наше життя, а їхня професія полягає в тому, щоб бути поінформованими і давати це зрозуміти і нам, і владі. Відтак, дисципліна політології тим таки проникливим і цинічним видавалася вершиною ілюзіонізму – і не вміють же нічого особливого люди, й не вчили їх ніде такому, а на твоїх очах дістають із капелюха кролика під схвальні оплески публіки. І враження від політології лишалося, як від вистави фокусника – і прикро, що обдурили, й поважаєш за те, що не помітив як. І те сказати, слово якеєсь чуже, заграничне, не вхопиш його – “політологія”. Практиканти цієї ненайдавнішої професії, схоже, тлумачать його, як “відання політики”, розуміючи під цим, що самі політики не відають, що творять. Той же, хто загляне у словник і побачить, що “логос” означає “слово”, гадатиме, що політологія – то вміння перекладати мову політиків (нецензурну, як ми нещодавно з'ясували) на доступну нам, навпаки – нашу на зрозуміле політикам тюремне аргю.

Щоправда, імпорнтність політології також підозріла. Зазирнувши у Webster's Dictionary, побачимо чимало слів із коренем “політ-”. Список відкриватиметься “політбюро” (“головний політичний і виконавчий комітет комуністичної партії”, 1925 р.), а далі – через “політес”, “політику”, “політичну економію” несподівано завершиться “полькою” (“життерадісний парний танець богемського походження”, 1844 р.). Жодної політології, але ми розуміємо, що десь тут, між “політбюро” й життерадісним танцем вона й ховається, можливо, ближче до “політики”, ніж до “політесу” (від фр. “чистота” – “формальна ввічливість”, “добрі манери”, 1717 р.).

Одне слово, багато хто з нас підозрював, що політологія не академічна дисципліна, а спосіб облаштуватися в житті людям, чий справжній фах – науковий комунізм, історія партії, історичний матеріалізм – стало незручно згадувати в пристойному товаристві. Зрештою, ми знали, що король голій. Не вистачало тільки андерсенівського хлопчика, який голосно про це сказав би.

Тепер усім сумнівам кінець. Тепер кожний може переконатися, що найгірші підозри документально підтвердилися. І виною тому чергова книжка видавництва “Дух і Літера” – “Енциклопедія політичної думки”, український переклад відомого оксфордського видання. Потреба в такому виданні відчувалася давно, і варто подякувати видавництву (а також інституціям, що підтримали це починання) за те, що, нарешті, розставлено крапки над «і». Редакційна колегія українського видання цілком свідомо

того, що вчинила: “З виходом “Енциклопедії політичної думки” українською мовою вітчизняний читач чи не вперше (виділено мною – О.Т.) отримувє можливість осягнути систему понять політичних наук. Сподіваємося, що український читач належно оцінить ґрунтовність та об’єктивність цих статей, спеціально чи мимоволі порівнюючи їх із працями вітчизняних авторів, яким, мабуть, ще довгенько доведеться позбуватися тягара “радянськості”. Справді, нарешті, говорячи мовою реклами, ми одержали можливість не тільки “смакувати довше”, але й “оцінити різницю”. І з’ясувати, наскільки непристойно оголений вигляд має наша доморощена політологія на блискучому фоні західної дисципліни.

З’ясуємо ми й найважливіше питання: що воно таке “політологія”, адже в енциклопедії вміщено спеціальну статтю про неї. Задля повчальності процитую її повністю: “Політологія – див. Політична теорія і політологія”. Інакше кажучи, політологія – не те, за що себе видає; і називається не так, і посилають через неї в інше місце. Коли ж ми подивимось туди, куди слід, виявимо, що цим словом послідовно перекладається *political science*. А це вже респектабельна дисципліна, зі своєю багатою традицією, розвиненим апаратом, термінологією, визначеним полем дослідження.

Укладена початково в благополучному Оксфорді, “Енциклопедія політичної думки” несподівано багато промовляє до українського читача, дозволяючи не тільки краще зрозуміти проблеми і зацікавлення західної науки, але й багато чого дізнатися про обставини власного існування. Так, ми дізнаємося, що про правову державу по-українськи варто читати у статті “Беззаконня” (“відсутність обмежувальних норм для приборкання і спрямування в певне річище прагнень індивідів”, або ж “розбіжність між культурними нормами – соціально зумовленою здатністю людей жити згідно з ними”). Що “Громадянство” (яке ми все ще розуміємо лише як відповідний запис у паспорті), пов’язане, у нами ще не відчутий спосіб, із “Громадянським суспільством”, “Громадянськими свободами” і навіть “Громадянською непокорюю” (“протест, що включає порушення закону як супутній акт протистояння конкретній політиці чи здійснення тиску задля запровадження політичних реформ”).

Йдучи далі за алфавітом, з’ясуємо, що “Демократія” в жодному з наведених означень – це не про нас. Про те, що ми з непорозуміння називаємо демократією варто читати статтю “Деспотизм” (“спосіб управління на основі примусу і свавілля, несумісний із політичною свободою, конституційним правлінням та принципом верховенства права”).

Що “Держава” і державність суть не ідоли для поклоніння, а “рід діяльності, спрямованої до певної мети”, й, думаючи про державу, її громадяни мусять замислюватися над питаннями “про правильність мети, яку (державна – О.Т.) переслідує, і про доцільність засобів, що їх вона застосовує в даний момент. Чи втілюється в життя правильний суспільний порядок? Чи справедливою є форма правління? Чи правильно здійснюються зовнішні відносини суспільства?” Одне слово, держава – це “постійна проблема”. Дізнаємося, що багато хто в сучасному світі вирішує цю проблему

за допомогою “Держави загального добробуту” (“соціальна політика, що має на меті забезпечення надання низки таких основних послуг, як охорона здоров’я, належний рівень освіти, зазвичай безкоштовної”, “механізм безпеки шляхом установа мінімального рівня загального добробуту, нижче якого нікому не дозволяється опускатися”), а відтак – українська держава постає як несподівано заснована на принципах “Лібертаризму”, тобто нею керують лібертаріанці, для яких welfare state “уособлює порушення прав тих, хто має сплачувати податки”. Звернувшись же до статті “Невтручання держави” – концепція, котру сповідують сучасні лібертаристи, виявимо, що наша влада не сповідує і її, адже ця доктрина передбачає що “держава має якомога менше втручатися в економічну сферу, обмежуючи свою роль захистом особи і власності, забезпеченням функціонування певних суспільних благ, таких як дороги і порти”. Для українців держава ще не стала проблемою, проблемою лишаються дороги, аеропорти, вокзали. Але роздуми над їх якістю, можливо, змусять замислитися і над проблематичністю держави.

Продовжуючи за алфавітом, український читач зробить ще немало відкриттів про себе і про світ довкола (як кажуть укладачі енциклопедій, «див.: “Ідеологія”, “Колективізм”, “Націоналізм”, “Патерналізм”, “Патріотизм”, “Рівність”, “Справедливість” тощо).

Але годі іронізувати. Врешті, енциклопедія – річ поважна і говорити про неї треба серйозно. Коли ж серйозно, то вихід у світ “Енциклопедії політичної думки” має стати визначною подією в розвитку наших політичних наук. Цілком поділяю сподівання її редакційної колегії, що книжка “сприятиме професіоналізації вітчизняних наук про політику, розширюватиме світоглядні обрії наших учених і підноситиме їх на рівень європейського мислення”. Звичайно, прикро, що наш король виявився голим, але приємно усвідомлювати, що десь за морями все ж живе його колега цілком пристойно, навіть модно вбраний. Ще приємніше, що нашому, нарешті, показали, чим прикрити свій срам.

*Олексій Толочко*

Енциклопедія політичної думки. / Пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2000. – 472 с.

Видання «Енциклопедії політичної думки» за редакцією Девіда Міллера та ін. мало б стати подією в інтелектуальному житті українського суспільства. Перша, по-справжньому академічна добірка статей Енциклопедії, що написані авторитетними вченими (інколи — політиками) та позбавлені будь-якої тенденційності, мала б привернути до себе увагу всіх причетних до ідейно-політичних дискусій як у наукових, так і політичних колах України.

На превеликий жаль, перефразуючи відомий вислів першого Президента України Леоніда Кравчука, мусимо визнати: чого немає, того немає!

Немає змістовного діалогу між прибічниками різних політичних течій, немає попиту на інтелектуальний дискурс узагалі. Провідні фігури

українського політикуму не здатні визначити яку політичну традицію вони наслідують, а яку заперечують. Про що говорити, коли вони навіть не в змозі з належною іронією поставитися до власної самоідентифікації. Адже як інакше можна сприймати приблизно таку заяву: «Я ліберал, державник та націоналіст» (Олександр Ємець).

Знайомство хоча б із десятком статей Енциклопедії виявилось би для більшості найвпливовіших українських політиків (і не тільки політиків, багатьох відомих політологів — також!) справжнім відкриттям. Було б надзвичайно корисним подарувати їм це чудове видання, хоча, відверто кажучи, у мене інколи виникає сумнів у тому, чи вміють вони читати взагалі.

Але повернімося, власне, до Енциклопедії. Будь який відгук на нову книжку має містити «критичні зауваження». Не думаю, що в коротенькому тексті варто полемізувати з авторами статей по суті. У тих випадках, коли мені здавалося, що певний фрагмент статті не зовсім точний, я був схильний вважати, що, скоріше, або ж я чогось не зрозумів, або переклад був не дуже точний. Наприклад, у статті «Націоналізм» міркування щодо співвідношення націоналізму в його «вужчих (часткових) формах» та імперіалізму, націоналізму і персоналізму чи космополітизму не мають переконливого вигляду.

Кілька слів про те, чого в Енциклопедії немає, адже Енциклопедія, можливо, єдиний жанр, рецензуючи який, вважається пристойним наголошувати не тільки на тому, що і як увійшло до книги, але й на тому, що не увійшло до неї.

Прикро, але у виданні, датованому 2000-м роком, відсутні багато тем та постатей сучасних політичних мислителів, які були в центрі уваги політичних дискусій у дев'яності роки. Наведу окремі з них. Тисячі публікацій на теми геополітики в останнє десятиріччя, як на мене, заслуговують на те, аби в Енциклопедії присвятити окрему статтю цьому напрямку політичної думки, можливо, згадавши Семюела П. Хантінгтона.

Бурхливий потік контраверсійних ідей викликала публікація книжки Френсіса Фукуями «Кінець історії». Важко уявити собі сучасну дискусію на тему долі лібералізму без згадки про Фукуяму. Аналогічно, на десятиріччя застарілі статті Енциклопедії щодо соціал-демократії. Очевидно, що оновлення двох-трьох десятків статей Енциклопедії та включення двох-трьох десятків персоналій, без яких важко уявити собі сучасну політичну думку, зробили б видання, з точки зору українського користувача (насамперед молоді та студентства), значно ціннішим. Як на мене, до Енциклопедії варто було б включити хоча б кілька імен, що представляють немарксистську традицію російської політичної думки (переважання російських марксистів в Енциклопедії очевидне: М. Бухарін є, а М. Бердяєва немає, присутня навіть згадка про Ю. Мартова, а про І. Ільїна — немає і т.п. До речі, якщо у час, коли були написані статті, російський марксизм залишався актуальним, то сьогодні, актуальніший вигляд має російська політична думка консервативного напрямку – Леонтєв, Ільїн, ін.). Мені особисто хотілось

би побачити в Енциклопедії статті про таких українських політичних мислителів як Михайло Туган-Барановський та Богдан Кістяківський.

Втім, перший крок зроблено – сподіваймося на її найближче перевидання.

*Михайло Погребинський*

**Соціологія: теорія, методи, маркетинг. – К.: Інститут соціології НАНУ. Журнал соціологів і для соціологів.**

Переважно більшість соціальних досліджень із найрізноманітнішої тематики в Україні становлять опитування так званої громадської думки. Дані цих опитувань охоче презентують мас-медіа, надаючи їм статус соціологічних. Скажімо, соціологічна служба «Дня» публікує результати дослідження уявлень громадян про суспільні функції чергового референдуму і про їх уподобання щодо борщу, сала і самогону. Здавалося б, сумнів щодо соціологічного статусу опитувань громадської думки дивний і недоречний – настільки міцно в масовій свідомості, журналістському, і не тільки, сленгу із цими опитуваннями пов'язаний прикметник «соціологічні». Спробуємо все ж таки поставити під сумнів адекватність реаліям поширену точку зору:

– що ці опитування є соціологічними;

– що ці опитування стосуються саме громадської думки в соціологічному розумінні цього терміна.

У країнах Заходу мережа систематичних опитувань громадян спершу була сформована у США. Але, що цікаво, з-поміж багатьох секцій і комітетів Американської соціологічної асоціації немає секції досліджень громадської думки. Перші дослідження громадської думки у США в 30-і роки почали розвиватися поза межами соціології. Піонерами досліджень громадської думки були журналіст Дж. Геллап і дрібний бізнесмен А. Елмо-Поппер. Спираючись на практичний досвід американських опитувань, метр власне соціології громадської думки Пол Лазарсфельд свого часу висловив серйозні сумніви щодо соціологічного статусу полінгів (опитувань), наголошуючи, що слід розрізняти соціологічні дослідження та типові дослідження громадської думки. Суть цієї різниці в образній формі змалював відомий соціолог, один із реаніматорів соціології на терені колишнього СРСР, академік РАН Тетяна Заславська: «Якщо уявити собі суспільство у вигляді ємкості, наповненої рідиною, то громадська думка – не більше, як поверхня рідини. Навіть за досконалої методики опитувань... їх результат – порівняно обмежена інформація з широкого кола питань. Соціологічне дослідження орієнтовано, продовжуючи порівняння, на всю глибину посудини, не по всій її поверхні, а лише в певній точці, в якомусь конкретному питанні». Інакше кажучи, якщо соціологічна служба «Дня» повідомляє читача, що в уподобанні українців лідером є борщ, то вона повинна пояснити причину такого уподобання.

Якщо серйозно розглянути принципову різницю між полінгами і соціологічними дослідженнями громадської думки, то вона, в першу чергу,

зумовлена специфічним баченням моделі суспільства. Для політерів суспільство – це агрегат індивідів, для нього засадничою є максима “One person, one vote, one value”, а суб’єкт громадської думки – це певна множина індивідів, а сама громадська думка – сума індивідуальних думок. Для соціолога громадська думка вже щось інше, ніж просто сума індивідуальних думок окремих респондентів, окремих соціальних категорій. Для соціолога громадська думка це колективний феномен, кооперативний продукт соціальної комунікації і взаємодії. У соціологічній концепції дані про стан індивідуальних думок є лише симптомами і показниками громадської думки які ще потрібно реконструювати, довести, що вони з’явилися на світ Божий внаслідок існуючої комунікації між людьми, перетворення їх зі статичної категорії в органічну спільноту, громаду в точному розумінні цього терміна.

Аналіз способів проведення і презентації полінгів (опитувань) не дає підстав вважати їх соціологічним дослідженням, але це в жодному разі не означає, що вони не потрібні. Відомий польський соціолог Антоні Сулик слушно зауважує: «Терен, на якому дослідники думок (індивідуальних – В.О.) досягли найбільших успіхів і найлегше досягають порозуміння з соціологами, – вибори і електоральні дослідження. Це відбувається тому, що демократичні вибори є моделлю для зондажу – репрезентивний зондаж (тобто опитування – В.О.) спирається на точнісінько такі самі засади, як і вибори. Вибори – загальні, рівні, а при зондажі кожен має однакові шанси потрапити до вибірки і зреалізувати принцип “One person, one vote, one value”; так само таємниця голосування має відповідник у анонімності відповідей при опитуванні». Немає жодних підстав нехтувати полінгамі у дослідженні електоральної поведінки, споживацьких уподобань, тощо. Презентація даних цих полінгів журналістами цілком доречна, особливо ж коли останні спроможні оцінити їх адекватність реаліям, методичну кваліфікованість авторів і реалізаторів опитувань, розглянути ці дані кризь призму соціологічної уяви.

Як свого часу наголошував один із метрів сучасної соціології Чарльз Райт Мілс, соціологічна уява – це здатність розглядати кожен суспільний феномен, в тому числі і громадську думку, в контексті особливостей соціальної структури суспільства, місця даного суспільства в історії людства, його соціокультурної і соціополітичної динаміки, зважаючи на специфіку соціальних типів осіб, які домінують у даному суспільстві. Саме таке уявлення може слугувати не стільки технологічною картою, скільки дороговказом до соціологічного бачення феномена громадської думки.

Ясна річ, що соціологічна уява потрібна журналістові, і не лише йому. На відміну від минулого, сучасний стан соціологічної освіти дає широку можливість для формування такої уяви. Йдеться не тільки про академічну освіту та академічні підручники. До послуг громадськості України з 1998 року видається журнал «Соціологія: теорія, методи, маркетинг». Це не тільки журнал для соціологів. Як наголошують його головні редактори В. Ворона і Є. Головаха, – «...це журнал про нас із вами, про суспільство, в якому ми живемо, про людей різних генерацій і професій, про його пересічних



громадян і так звану еліту суспільства, про міське й сільське населення, про державу та численні інституції громадського суспільства». Що це не просто декларація, свідчить перелік проблем аналізу в публікаціях журналу за минулий рік. Це перш за все проблематика, пов'язана з особливостями соціальної структури українського суспільства, стану повсякденної свідомості людей у кризовому суспільстві, рівнем життя різних соціальних категорій, публікацій з тематики порівняльних соціологічних досліджень, гендерної соціології, глобалістики, публікації соціологів США, Польщі, Німеччини. Багато уваги приділено соціологічній публіцистиці, історії соціології, суто освітнім публікаціям.

Зважаючи на популярність опитувань із проблеми електоральної поведінки, прогнозування результатів виборів, певне, для журналістів будуть цікавими публікації Мелвіна Хініча (США), Валерія Хмелька (Україна), Пітера Ордещука (США) «Просторовий аналіз парламентських виборів 1998 року в Україні» (№ 1-2); Наталі Костенко, Сергія Макєва «Вибори і медіа...» (№ 2); Валерія Ворони, Євгена Головахи, Наталі Паніної «Громадська думка і масові настрої в Росії і Україні: до і після серпневої фінансової кризи 1998 року» (№ 1); Олега Петрова, Володимира Полторака «Проблеми стратегічного планування президентської виборчої компанії» (№ 3). Мабуть, ці публікації можуть претендувати на презентацію саме соціологічного підходу до дослідження суспільних процесів, пов'язаних із феноменом громадської думки.

Закінчуючи виклад свого бачення досягнення взаєморозуміння між журналістами і соціологами, вважаю доречним підкреслити необхідність соціологічної освіти і, головне, самоосвіти працівників мас медіа. Це не означає, що соціологи можуть залишатися байдужими до особливостей роботи останніх. Вони чекають відповідних пропозицій від тих, хто не лише формує, а й виражає громадську думку, як у соціологічному, так і полстерівському розумінні змісту цього суспільного феномена, тобто від журналістів.

*Віктор Оссовський*

## **Критика.**

Одним із найцінніших раритетів українки бібліофіли вважають зеровський «Книгарь. Літопис українського письменства». На сьогодні в різних публічних та приватних книгозбірнях уціліло лише кілька повних комплектів цього часопису, який виходив у Києві в 1917 – 1920 роках і об'єднав навколо себе тодішню інтелектуальну еліту – В. Короліва-Старого, С. Русову, А. Ніковського, Д. Дорошенка, С. Єфремова, інших знаних письменників, дослідників, публіцистів. Та й окремі числа «Книгаря», тоненькі, на жовтому папері, але з характерною нарбутівською обкладинкою, є надзвичайною цінністю, і вполювати їх у букініста – неабияке щастя.

Часопис «Критика», що почав виходити в Києві в серпні 1997, формально втворювався зовсім не на «Книгаря». Головний редактор «Критики»,

професор Георгій Грабович, у вступному слові до першого числа і не приховував: моделлю для неї є «The New York Review of Books» і «The Times Literary Supplement». Проте завдання, що його поставило перед собою нове видання – «відвоювати престиж українського інтелектуального дискурсу» – відсилає не так до заокеанських взірців (бо ж престижу «американського інтелектуального дискурсу» відвойовувати потреби немає), як усе ж до київського «Книгаря». Адже й той існував, говорячи мовою Г. Грабовича, за «сильного розшарування між українськомовним та російськомовним дискурсами», за умов «несуверенності», «культурних асиметрій», «людської пасивності» та «інституційної інерції».

Зрештою, статтям, нарисам та й коротеньким рецензіям-згадкам «Книгаря» «поєднання професійного, широко поінформованого, виваженого аналізу (звісно, відповідно до стандартів початку століття, – М.С.) з тонким, гнучким, не академічно-сухим есеїстичним стилем» було притаманне аж ніяк не менше, аніж текстам із «The New York Review of Books» і «The Times Literary Supplement». І, беручись прищеплювати на наш «убогий данський ґрунт» прогресивні світові взірці, редактори «Критики» (нехай навіть підсвідомо) відновлювали водночас і обрубану колись історичну тяглість.

«Критика» видається вже два роки – термін цілком достатній, щоб побачити, наскільки ініціаторам часопису пощастило зреалізувати задекларовану програму. Відразу маю сказати – мені припало переглянути всі без винятку дотепер видані числа «Критики» (і то не з примусу чи видавничого замовлення, а просто тому, що читати цей часопис – цікаво). Виходячи з цього, смію стверджувати – «Критика» щасливо уникнула як просвітянського популяризаторства й простого переказування змісту нехай навіть добрих книжок, так і інтелектуального снобізму окремих наших «елітних» видань (снобізму, що полягає, переважно, в жонглюванні модними іменами й термінами). Нарешті, «Критика» міцно посіла власну екологічну нішу в морі наших навкололітературних і навколополітичних текстів.

Останнє – суттєво. Бо редактори відразу відмовилися від ідеї робити часопис рафінованої літературної критики, волюючи дати місце ширшому поглядові на умови, в яких формується нині українська культура.

Уже в першому числі «Критики» серед десяти вміщених статей лише дві суто «літературні» – рецензії Н. Білоцерківець на чотири «резонансні» видавничі новини 1996 року та автора цих рядків на роман В. Діброви «Бурдик». Діапазон інших текстів надзвичайно широкий. Це і програмова стаття Дж. Сороса «Загроза капіталізму», і початок огляду Г. Грабовича «Советизація української гуманістики», і блискучий есей С. Тримбача «Кіно українське, хохлацьке, бандерівське», і відгук С. Грабовського на колективну монографію В. Кременя, Дм. Табачника, В. Ткаченка, і виступ М. Рябчука на установчих зборах АУП...

А крім того, на маргінеси винесено безліч корисної інформації щодо нових книжок, періодики, конкурсів, апікацій, інтернетівських адрес. (До речі, від лютого 1998 року й сама «Критика» має «он-лайнівську» адресу <http://www.krytyka.kiev.ua>).

Приблизно такий стиль «Критиці» вдалося витримати упродовж двох років свого існування. Скажімо, останнє (на час написання цих рядків), десяте число 1999 року, містить знов-таки лише дві «літературні» статті, й до того ж, присвячені постатям зовсім не українським – Славомирові Адамовичу й Патрикові Зюскінду. Поза тим – маємо нещадний у своїй різкості текст М. Рябчука «Українська інтелігенція в пошуках «меншого зла»», культурологічний есей О. Гриценка «Ukrainian Contents», політологічний аналіз Т. Метельової «Кучма всіх об'єднав»...

Звичайно, не все, що друкує «Критика», є однаково вартісним. Траплялися тут і статті цілком «прохідні», і аж занадто суб'єктивні, й такі, що становлять лише вузькофаховий інтерес. Так, у спеціальному історичному часописі цілком доречними будуть прискіпливі пошуки одним поважним істориком у текстах другого, не менш поважного, запозичень із третіх, зовсім уже класиків. Проте навряд чи така стаття цікава саме для читачів «Критики», – бо сама суть історичної проблеми, якій присвячено всі поймаєвані тексти, лишається поза увагою.

Але взагалі відсоток добрих текстів у «Критиці» лишається стабільно високим (попри очевидні труднощі з постійним наповнюванням редакційного портфеля). Навколо часопису згуртувалося постійне коло якісних авторів (хоч і тут хотілося б, частіше зустрічатися з новими цікавими посталями).

Окремо варто сказати про художнє оформлення часопису. Серед ілюстраторів «Критики» провідне місце належить Володимирові Костирку, відомому своїми рафінованими вишукано-знущальними щодо «правдивих українців» сюжетами (чого варта сама Роксоляна у східних шатах з оголеною правою груддю й вареником у витончених пальцях із цьогорічного четвертого числа, чи передвборчий сюжет із числа десятого: антична квадрига з тризубом, де в запрягу – «Канівська четвірка»).

І перше число «Критики» від серпня–вересня 1997 року, і жовтневе десяте року 1999 виносять на обкладинку портрет Л. Кучми. Перший – схожий на мухомора у величезній кепці з іграшковою булавою. Другий – значно маєстатичніший, у шапці-“кучмі” та з “глобусом України”. Проте, якщо перший, прикріший для президента сюжет, пройшов непомічений, то другий призвів до певних ускладнень для часопису (наразі дріб'язкових, та все ж...)

У цьому, на жаль, виявилися прикрі риси суспільного розвитку України останніх років, які особливо рельєфно позначилися в час недавньої передвборчої кампанії і які спонукали Джорджа Сороса виступити з різкою статтею у «Вашингтон пост» від 23 листопада. На жаль, найтиражніші українські газети обійшли цю статтю мовчанкою. Я охоче вірю, що цю статтю з часом перекладе й надрукує «Критика». Але чи не стане ця обставина наочним доказом того, що влада наразі готова миритися з “інтелектуальним дискурсом” і “громадянським суспільством” лише в межах невеликого накладу суто елітарного видання?

Я хочу вірити, що “Критику” не спіткає доля “Книгаря”, що вона не потрапить до спецсховів, а навпаки, далі щасливо виходитиме і навіть

підвищить колись наклад тисяч так до п'яти (фантастичні мрії!). Однак я ретельно збираю повний комплект "Критики", щоб у разі чого зробитися власником унікального раритету. Всяке ж бо може статися під сонцем дивовижної країни У...

*Максим Стріха*

**Георгій Касьянов. Теорії нації та націоналізму: Монографія. – К.: Либідь, 1999. – 352 с.**

Поява нової книги Георгія Касьянова, без перебільшення, стала подією, яка виходить за рамки суто академічного інтересу. Адже вітчизняному читацькому загалу пропонується ознайомитися з цілим пластом західної націознавчої наукової думки. Суттєво, що автор подає саме систематизований виклад теорій нації та націоналізму, тим самим полегшуючи працю споживача інтелектуального продукту, насамперед того, що фахово цікавиться означеною проблематикою. Грунтовній монографії передувала низка статей<sup>1</sup>, в яких автор зміг заінтригувати читача неординарним, виваженим, власне, науковим підходом, якого так бракує сучасній українській етнології. Тому і сама книга сприймається як очікувана і бажана.

Автор аналізує сутність найпродуктивніших теорій західної науки щодо проблем формування нації та націоналізму. При цьому він послідовно дотримується принципу методологічного плюралізму, вдаючися лише до мінімуму власних зауважень. Виклад матеріалу здійснюється за певною логічною схемою: від етимології понять, до феноменології явищ та їхньої історичної генези. У випадку з націоналізмом подається ще і типологія. Такий підхід дозволяє простежити еволюцію інтелектуальної традиції, побачити витоки сучасних концепцій. Так, при з'ясуванні етимології поняття "нація" Касьянов аналізує класичний доробок Е. Ренана, М. Вебера, теоретиків австрійської соціал-демократії та марксизму, сучасні версії Б. Андерсона, Е. Гелнера, Е. Сміта, К. Келгона.

Прикметно, що розмірковуючи про суть феномена нації, її об'єктивні та суб'єктивні ознаки, автор особливо наголошує на значенні національної свідомості. Для нього цілком очевидно: "що існує одна суб'єктивна ознака, яка є вирішальною для існування нації, ознака, наявність якої чітко вказує на факти реального існування певної, конкретної нації як такої, нації у модерному розумінні цього слова. Різні дослідники називають її по-різному: "колективною солідарністю", "почуттям спільності", "щоденним плєбісцитом", "національною свідомістю" тощо, тобто йдеться про самоусвідомлення певної спільноти, яка знаходить своє вираження в терміні "нація" (тут і далі зазначається сторінка монографії, с.55).

Напевне, тому автор детально зупиняється на тих теоріях, де помітне місце займає аналіз саме національної свідомості. У "комунікативній" теорії нації К. Дойча одним із базових понять є взаємна відповідність, "компліментарність". "Спільнота", яка претендує на власну спільну історію, на думку Дойча, є спільнотою компліментарних способів і засобів

спілкування, комунікацій. Цікаво, що у такій системі особливу роль відіграє історична пам'ять, яка виступає своєрідним "обладнанням", необхідним для виконання суспільних функцій продукування, зберігання та поширення інформації (с.62). Водночас Касьянов наголошує і на слабких місцях у теоретичному доробку Дойча. Посилаючись на праці Дж. Броїлі та П. Альтера, він звертає увагу на те, що комунікативна теорія "не пояснює, чому саме виникає національна свідомість, чому індивіди обирають саме культурну, етнічну компліментарність" (с. 65). Далі розглянуті пізнавальні можливості етатистської, етнологічної (етніцистської) та "інструменталістської" моделей нації.

Цікавим є звернення Г. Касьянова до класичної гегелівської типології націй, які поділялися на "історичні" та "неісторичні". Зазначається, що це ідея, яку Гегель розглядав, як абстрактну, метафізичну схему, була вирвана із загального контексту його теорії, і використовувалась у багатьох наукових розробках, передусім – марксистських, в ідеологічній полеміці. Таке перенесення до емпіричної сфери, особливо до історичних досліджень, призвело до понятійної плутанини. Аналізуються позиції українських діаспорних учених як прихильників використання у науковому дискурсі понять "історична" та "неісторична" нація (Д. Чижевський, І. Лисяк-Рудницький), так і супротивників такого підходу (Г. Грабович). Від себе додамо про можливе використання такої типології у дослідженні становлення національної свідомості. Терміни "історична" та "неісторична" нації можуть розглядатися у буквальному значенні – як спільноти, які створили свою національну концепцію власної історії або які не спромоглися на це.

Касьянов на узагальненому рівні аналізує модерністський та примордіалістський підхід до генези націй. Для дослідження феномена національної свідомості, доволі перспективною видається концепція В. Коннора (варіант переніалізму). Корені етнічної спільноти, за Коннором, перебувають поза межами документальної історії, отже, і сама спільність є позаісторичною. Націю об'єднує "не хронологічна чи фактична історія, а почуття чи відчуття цієї історії [...], яке дає членам нації інтуїтивну впевненість в особливому походженні та становленні групи"(с. 88).

Важливою дослідною проблемою, яка розглядається Г. Касьяновим, є "нації до націоналізму" або домодерні нації. Теоретичні побудови Дж. Армстронга та Е. Сміта визнаються надзвичайно корисними для їхнього аналізу. Обидва дослідники звертали увагу на особливу роль історичної пам'яті, міфів, особливо про історичне походження, про "золотий вік" у становленні етнічної, а згодом і національної свідомості.

Продуктивним є розгляд соціально-культурних та соціально-політичних передумов становлення модерних націй. Особлива увага звертається на "суб'єктивні" чинники, зокрема на національну ідентичність та свідомість. Цілеспрямоване творення нації подається у теорії Е. Гобсбаума щодо "винайденої традиції". На думку цього дослідника подібна практика "автоматично вимагає зв'язку з минулим, континуїтету, який забезпечується апеляцією до відповідного історичного досвіду"(с. 112).

Далі Г. Касьянов детально зупиняється ще на одному “надзвичайно важливому культурному аспекті націогенезу в модерну добу” – на творенні “національної історії”. Пік цього процесу, на його думку, припадає на другу половину XIX ст. Він був характерний не тільки для “неісторичних” націй, які мали обґрунтувати своє право на існування, але і для “старих” “історичних” націй Європи. На другу половину XIX ст. – початок XX ст. – припадає справжня злива “національних” історій, “кожна з яких у свій спосіб легітимізувала право певної нації на політичне буття на визначну чи принаймні помітну роль у світовій цивілізації”(с.115). Наголошується на особливій ролі М. Грушевського у формуванні української нації. До висновків Касьянова можна додати два суттєвих аспекти. Хронологічно процес усталення національних історій, зокрема української, варто продовжити до кінця 20-х років XX ст., коли завершується певний історіографічний етап. Саме ж історичне опритомнення східноєвропейських спільнот слід оцінити як їхню поступову трансформацію із “неісторичних” у “історичні” нації.

Касьянов достатньо об’єктивно схоплює і соціокультурний контекст націотворення, а відповідно і механізм поширення історичного компоненту національної свідомості. Хоча останній окреслений лише у загальних рисах. Дослідник констатує: “Національна історіографія з її набором патріотичних міфів чи стандартизована мова могли виконувати свої інтеграційні функції лише тоді, коли вони ставали надбанням широко загалу, мас”(с.115). Для цього була необхідна відповідна інфраструктура: система масової освіти й поширення писемності, формування мережі засобів масової інформації та комунікацій. Принагідно зазначимо, що в українському випадку така інфраструктура вперше стала реальністю лише у 1920-і роки. Та й то не охоплювала всього українського етнічного масиву і не була продуктом національної держави, а склалася як “компроміс” між національним рухом та новоімперським більшовицьким режимом.

У справді науковому вимірі аналізується і феномен націоналізму, як багатоаспектного явища. Звертається увага на те, що у сучасній науковій практиці це явище розглядається передусім у контексті суспільної свідомості (Е. Гелнер, Р. Шпорлюк, Л. Снайдер тощо). Зокрема, американський історик Б. Шейфер серед суттєвих ознак існування націоналізму виділяє “колективне уявлення про спільну історію і, досить часто, – про спільне етнічне походження”. “Усвідомлення спільної історичної спадщини дає людям почуття відмінності від інших народів, почуття ідентичності”(с.137).

У цьому сенсі особливе значення має національний міф, який розглядається як обов’язковий елемент, складова національної свідомості. На думку Касьянова: “В модерну епоху, тобто в епоху націотворення, відбувається легітимізація національного міфу: тут важливу роль відіграє історія, яка дає “наукове обґрунтування” міфові. Національний міф стає тотожним історичному”(с.150). Як ілюстрація, наводиться розвиток націоналістичного міфу східнослов’янських народів (у тому числі й українців) на прикладі етногенетичних версій, який був досліджений

В. Шнірельманом. Звертається увага і на роль історичної науки у продукуванні та поширенні подібних міфів. За визначенням Г. Кона для “культурницького” націоналізму Сходу була типовою апеляція до “славного минулого” та специфічних атрибутів – зокрема і до історичних міфів (с.187).

У межах типологій націоналізму привертають увагу соціологічні версії, серед яких найдосконаліший вигляд має типологія, запропонована К. Сименс-Симоналевичем. Запропоновані ним категорії, на думку Г. Касьянова, можна застосувати щодо одного й того ж руху водночас. Характерний приклад – український націоналізм. Він “на певному етапі свого розвитку був водночас і рухом за відродження, і реставраторським (кінець XIX – початок XX ст.), і автономістсько-сепаратистським (українська революція 1917 – 1921 рр.). У 1920 – 30-і роки в Західній Україні український націоналізм у деяких своїх проявах був реставраторським, сепаратистським, у деяких – антиколоніальним”(с.199).

Для періодизації становлення націоналізму розглядається теорія М. Гроха. Серед її критиків виділяється позиція Р. Шпорлюка, що всі види діяльності, виокремленні Грохом в особливі стадії, фактично діяли протягом усього періоду формування нації. Продуктивною видається теза, що період “наукових зацікавлень” не припиняється і за часів “патріотичної агітації” чи масового політичного руху.

Грунтовний аналіз західних теорій дозволив Г. Касьянову перейти до третьої частини монографії “Український проект”. Тут автор вдало реалізував компаративний аналіз теоретичних аспектів українського та світового історичного досвіду становлення нації. Розглядаючи понятійний поділ на “етнічну” і “політичну” націю, як теоретичне відображення двох варіантів націогенези, він знаходить їх в українській інтелектуальній традиції вже з початку XX ст. у вигляді двох історіографічних шкіл. Концепція нації В. Липинського інтерпретована як зразок “політичної” теорії нації. Натомість “народницька” історіографічна школа апріорно визначена, як така, що орієнтувалась переважно на “етнічну” концепцію нації. Висновки досить ризиковані щодо коректності. Напевне, розуміючи це, Касьянов говорить про умовність запропонованого поділу.

Щодо загальної характеристики української спільноти на початку модерної доби автор ідентифікує її, користуючись термінологією Е. Сміта, “як демотичну етнічну спільноту, яка мала трансформуватися в політичну спільноту – націю” (с. 262). Цікавою є спроба узагальнити значення “об’єктивних” та “суб’єктивних” ознак нації. Щодо перших, то вони мають велику вагу, коли набувають символічної цінності, тобто, коли відбувається їхня “суб’єктивізація” в масовій свідомості. Йдеться про націотворчий потенціал таких своєрідних ідеологем, як “мова”, “територія”, “соборність” України (с.263). До цього логічного ланцюга можна додати міфологеми “державності”, “споконвічності”, “тяглості”, “автохтонного народу” тощо, які активно функціонували у вітчизняній історіографії.

Автор детально аналізує примордіалістську та модерністську версії української націогенези. До першої віднесені дослідження: Л. Залізняка,

О. Пономаріва, Я. Дашкевича, Я. Ісаєвича. До аналітичних пропозицій, в яких примордіалістські аргументи органічно співіснують із модерністськими, зарахований науковий доробок І. Лисяка-Рудницького. У ньому привабливими є оригінальність багатьох елементів, які згодом стали надбанням західного суспільствознавства: ідея “винайдені традиції”, спроба поєднати в одній аналітичній схемі етногенезу і націогенезу, співвідношення дискретності та континуїтету в цих процесах тощо. Модерністську альтернативу в розгляді української націогенези представляють праці А. Каппелера, Б. Кравченка, Р. Шпорлюка. Принагідно зазначимо, що у наукових колах і самого Г. Касьянова стали відносити до конструктивістської течії. На нашу думку, це не зовсім відповідає дійсності. Оскільки він знаходить, зрештою, точки дотику обох концепцій: “Сферою, яка певною мірою об’єднує ці дві течії (принаймні вони обидві визнають її важливою), є проблема становлення національної ідентичності або національної свідомості українців” (с.280).

На думку автора, найоптимальніший варіант осмислення націогенези українців можливий в рамках теорій на зразок “уявних спільнот”. Тоді поняття національної свідомості стає центральним, оскільки синтезує об’єктивні та суб’єктивні ознаки нації. Для становлення національної свідомості важлива не стільки реальна безперервність: демографічна чи лінгвістична, а міф про цей континуїтет (за Дж. Армстронгом).

Спираючись на класичні та сучасні українські історіографічні школи, Г. Касьянов погоджується відраховувати становлення своєрідної української свідомості від XVI-XVII ст. Але при цьому зазначає, що вона має адресуватися переважно до еліти, чи до певних станів. Необхідно уникати терміну “національна” щодо цього періоду.

Досить вдалою є ремарка Г. Касьянова, що історики України, як на початку, так і наприкінці ХХ ст., виконують одне інтелектуальне завдання – “легітимізацію національно-державних домагань української нації історичними аргументами”(с.288). Цікавим видається аналіз перманентного використання політичною слітою реформульованих міфів. У XVI – XVII ст. – це була заново винайдена традиція про “київську спадщину”. У середині XVII ст. на перший план висувається інша винайдена традиція і міф – “козацький”. У XVIII ст. “козацький міф” остаточно формулюється. У XIX ст. – спостерігаємо реінтерпретацію “козацького міфу” в “демократичнішому” варіанті. У цьому випадку він стає частиною національного міфу. Автор, зрештою, робить важливий методологічний висновок: “Усе це згодом відбивається на формуванні історичної свідомості й на позитивістичних реінтерпретаціях історії і становленні двох історіографічних шкіл: М. Грушевського й В. Липинського”(с.290).

Далі Касьянов вважає, що на кожному етапі “національна свідомість” щоразу має іншу якість, що визначається переформуванням її складників і винайденням нових. На базі цього він робить припущення: “будителям сплячої нації” довелося заново її конструювати в якісно нових термінах, починаючи з головного – “формування уявлення про себе як про націю,



становлення національної свідомості саме в сучасному розумінні цього поняття, фактично – із творення “уявної спільноти”, а не з її “відродження”(с.295). Усе ж термін “національного відродження” внаслідок особливостей формування нових ідентичностей, “цілком природно стабілізувався в арсеналі суспільствознавства й дістав права наукового”. Проте автор воліє брати його у лапки, оскільки і за змістом, і за формою українське “національне відродження” було новим творенням нації. Цей процес, крім того, охоплює значно ширший період, ніж XIX – початок XX ст. Касьянов виділяє у ньому три етапи. Перший тривав із кінця XVIII ст. до кінця 20-х рр. XX ст., другий охоплює кінець 1950-х – 1960-і роки, третій – другу половину 80-х – 90-і роки. Характерно, що кожний етап розпочинається з “культурництва”, яке має політичний підтекст. Як видно, запропонована періодизація передбачає дискретність сучасної української нації.

У своєрідний спосіб вирішує автор і проблему співвідношення українського націоналізму та модернізації суспільства. На його думку: “Український націоналізм, як ідеологія і форма політичного руху, був опосередкованою реакцією на модернізаційні процеси, а не їхнім наслідком”(с.309).

Касьянов, аналізуючи становлення національної свідомості українців, дійшов висновку, що цей процес розвивався “згори вниз”, інтелектуальна еліта виробляла новий тип свідомості, який надавав якості попередньому почуттю етнічно-культурної “окремішності” від сусідів. Хоча мав місце і зворотний вплив. У еволюції українського націоналізму дослідник виділяє певні фази і наголошує на нерівномірності, навіть “багатоступеневій нерівномірності” (за Шпорлюком), щодо загальносвітових тенденцій. Особлива увага звернута і на територіальну нерівномірність. Як наслідок – українській націоналізм західноукраїнських земель і Наддніпрянщини “настільки відрізнявся, що можна стверджувати про наявність двох українських націоналізмів”(с.311). Нерівномірність виявлена дослідником і в різних рівнях функціонування українського націоналізму: соціально-психологічному, ідеологічному та політичному.

При типологізації націоналізму Касьянов віддає перевагу принципів “домінантних ознак”, відповідно до якого пропонується така схема: “Український націоналізм зародився і значний період своєї історії розвивався як націоналізм “східного” типу, як етнічно-культурний сепаратистсько-інтеграційний націоналізм бездержавної нації з елементами громадянського ліберального націоналізму”(с.316 – 317). На завершення дослідник наголошує, що “український націоналізм – не “ідеологічне збочення”, не штучний винахід радикалів-параноїків чи ультрапатріотів, а вияв певної загальносвітової тенденції”(с.326).

Спираючись на загальну оцінку розвитку світової наукової думки щодо проблеми нації та націоналізму Касьянов пророкує, що пошук методологічного консенсусу між різними теоріями, за умов ідеологічної конвергенції, має привести до створення синтетичної теорії нації і націоналізму. В українському випадку виділяється реінтерпретація відомих ще з початку

XX ст. примордіалістських версій націогенези українців, які збіглися з критикою модерністських підходів на Заході. Відтак вітчизняні методології майже столітньої давності виявилися “навдивовижу актуальними в сучасній пост- чи антимодерністській атмосфері”(с.338).

Книга Касьянова не позбавлена і певних недоліків. Послідовно дотриманий методологічний плюралізм спонукає ставитися до тієї чи іншої теорії досить амбівалентно: подавати як сильні, так і слабкі їх сторони. Проте за такого підходу часом зникає позиція самого автора, а вона була б досить цікавою читачеві. Зустрічаються і неточності, очевидно, друкарського походження. Так, на с.235 вказана неточна дата першого поділу Польщі, похибки у бібліографічних посиланнях на сс.62,67,327 (назва статті Дж.Армстронга), с.328. Цілком очевидно, що ці “огріхи” просто мізерні порівняно з вагою самої праці. Автор таки виконав найголовніші завдання, які покладалися на книгу – сприяти подоланню розриву між західним та українським суспільствознавством, і переведенню досліджень у галузі націології на “наукові рейки”.

Зрештою, монографія Касьянова є добрим, інтелектуально насиченим текстом. Маємо досить рідкісне поєднання різноспрямованих якостей, як на наукову працю. Прозорий досконалий стиль викладу, подання матеріалу у формі нарисів, наявність авторських іронічних дефініцій щодо реалій наукового та політичного життя роблять її читабельною на рівні бестселера, а ґрунтовність осмислення проблеми наближають до рівня класики.

*Віктор Масненко*

<sup>1</sup> Касьянов Г.В. Український націоналізм: спроба переосмислення // Віче – 1997. – №1.; Його ж – Український націоналізм: проблема наукового переосмислення // Український історичний журнал. – 1998 – №2.; Його ж: “Нація” і “націоналізм” слова і терміни // Там само – 1999. – №2.

**Jews and Slavs. Vol. 7. (Євреї та слов'яни. Євреї і східні слов'яни. Нариси про культурні взаємини. Т. 7. Єрусалим – Київ, 2000).**

Приємна новина у царині наукових гуманітарних видань на тлі нашої перманентної видавничої кризи. Приємна ще й тому, що це вже другий том у серії «Євреї та слов'яни» укладений спільно вченими Ізраїлю та України. Попередній українсько-єврейський том числом 5 з'явився у 1996 році.

Збірник виданий Центром слов'янських мов і літератур Єврейського університету (Єрусалим, директор — професор Вольф Москович) та Інститутом юдаїки (Київ, директор — Леонід Фінберг) на засадах угоди про співробітництво. В основі його – матеріали Міжнародного конгресу, присвяченого 3000-й річниці Єрусалима, що відбувся у Святому місті.

Делегація України на цьому конгресі складалася із двадцяти двох видатних учених. На цій зустрічі дослідники відверто й прихильно обговорювали ретроспективу й сучасність у взаєминах українців та євреїв зі своїми ізраїльськими колегами.

Том — міжнародний за характером. Тут представлені автори шести країн: Україна, Ізраїль, Росія, США, Угорщина і Румунія. Дев'ять статей опубліковано англійською, вісім — українською і сім російською мовами. За тематикою том гуманітарний: філологія, історія, культурологія.

На відміну від попереднього тому — збільшено частину, присвячену сучасним проблемам єврейсько-українських взаємин.

Свідченням інтересу до слов'яномовних громад в Ізраїлі, взагалі, і до проблематики серії, зокрема, можна вважати історіографічну статтю Юрія Левінга (Єрусалим) «Відділ російських і слов'янських досліджень в Єврейському університеті в Єрусалимі. Історія створення». Заснування відділу на початку 60-х рр. було визнано одним із важливих напрямів роботи гуманітарного факультету. У його становленні визначну роль відіграв філософ та історик Ісайя Берлін. Концепцію досліджень, запропоновану ним у 1961 р., чи не вперше автор оприлюднює на основі архівного документа.

Українському читачеві будуть близькі й зрозумілі фінансові труднощі в роботі відділу у 70-і рр., роль визначних особистостей. Так, зі смертю одного з перших викладачів і дослідників Лії Гольдберг, єврейської поетеси і літературного критика відділ втратив духовного лідера.

Якісно новий стан роботи відділу, на думку Юрія Левінга, починається у кінці 80-х рр., коли з хвилею імміграції з'являються молоді талановиті дослідники, стають можливими наукові зв'язки з ученими слов'янських країн, зокрема, України.

Певним відображенням цих зв'язків є і 7 том серії «Євреї і слов'яни».

Цікава різнопланова тематика статей згрупована у трьох розділах: «Єрусалим й література східних слов'ян», «Євреї та українська культура», «Сучасність та історія».

Предметові особливо глибокої рефлексії в середньовічній Русі-Україні — Священному граду Єрусалиму, центру духовного всесвіту присвячена стаття Володимира Рички (Київ) «Єрусалим у політичній культурі та релігійній традиції українського середньовіччя». Автор вважає, що «у творах староруських книжників і мислителів Єрусалим постає, головним чином, як субститут Константинополя — тодішньої столиці православного світу». На конкретних прикладах він прослідковує витворення ідейної паралелі: «Єрусалим — Константинополь — Київ». Політична паралель: «Єрусалим — Рим — Москва» була утворена вже в новому історичному просторі, коли Московська Русь залишилася єдиною незалежною православною державою — за аналогією з попередньою.

Єрусалиму в описах подорожей паломників присвячено дві статті. Джоель Раба (Тель Авів) «Єрусалим середньовічних паломників з Київської Русі і Московської держави» розглядає різноманітні твори, де небесна і земна реальність Святої Землі переплітаються, причому пріоритет віддається небесній. Описи подорожей свідчать про певний період давньоруської історії: зокрема, про свідомість незалежного стану київської держави в описах ігумена Даниїла на початку XII ст., про використання паломництва в інтересах Новгороду й Москви — наприкінці XV ст., а також

офіційних звітів відряджених державою паломників, написаних задля потреб влади московської держави.

Дмитро Степовик (Київ) у статті «Єрусалим в описах та рисунках українського мандрівника XVIII ст., 22-річного вихованця Києво-Могилянської академії та Львівської колегії єзуїтів, Василя Григоровича-Барського» подає короткий огляд українського паломництва до Святої Землі, починаючи з XII ст. догетьманської доби. Розглядаючи у чіткій послідовності подорож Василя Григоровича-Барського, Дм. Степовик багато уваги приділяє аналізу «зовнішніх обставин» подорожі, реакції Василя на «людські взаємини». Так, підкреслює автор: «В його описах немає упередженості ні до кого на расовій чи національній основі. Нарікання і критика Григоровича-Барського адресувалися лише тим, хто був нечемний вимагач, забіяка, а також тим, хто не вірив у Бога. Причому віру в Бога мандрівник пов'язує не виключно із християнами, але і з юдеями та мусульманами».

Єрусалим у літературі східних слов'ян постає у статтях Моше Таубе (Єрусалим) «Справжній і вигаданий Єрусалим у східнослов'янських перекладах з івриту XV ст.», Юрія Пелешенка (Київ) «Похвала Єрусалиму» Захарії Копистенського в контексті церковно-політичної ситуації в Україні в 20 – 30 рр. XVII ст.»; В. Кравця (Київ) «Єрусалим, як категорія символічного світу Григорія Сковороди»; Оксани Забужко (Київ) «Бачення Єрусалиму» (з незрозумілих причин її стаття вміщена в розділі «Євреї та українська культура»).

Історична концепція «Похвали Єрусалиму» Захарії Копистенського визначалася полемічною метою його автора. Єрусалим представлений як мати усіх церков і Київ як його спадкоємець, що заперечувало ідею, ніби лише Рим є апостольською столицею. Єрусалим у Захарії Копистенського — «органічна частина єдиного християнського світу».

Однією з основних категорій у творах Г. Сковороди (за статтею В. Кравця) був Єрусалим — центр духовного буття.

О. Забужко наводить специфічне трактування Єрусалима в новій українській літературі на прикладі Миколи Куліша «Народний Малахій». Одна з героїнь, стара селянка Агапія, мріє про паломництво до Єрусалима, але ніколи не зможе здійснити мрію. Від перебування М. Гоголя у Святій Землі постала парадигма, не раз повторювана в різних авторів, «чи є туди шлях, чи немає». Єрусалим в українській літературі скоріше міф, а не реальне місце. Шлях до Єрусалима був перекритий московською, а згодом радянською дійсністю. Знаковим винятком, на думку Оксани Забужко, є Леся Українка. У її творчості відбите безпосереднє чуттєве уявлення фізичного Єрусалима.

Відображенню Єрусалима у фольклорі присвятили свої дослідження С. Ваймберг (Бухарест) «Згадки про Єрусалим у релігійному фольклорі липован» та Єржбет Каман (Будапешт) «Місто Єрусалим у російських духовних поезіях».

Історіософська стаття Сергія Аверинцева «Мудрість Бога творить «Дім» (Prov/ 9.1) для власного перебування Бога: концепція Софії і значення ікони»

присвячена джерелу містичного концепту Софії — книгам Старого Заповіту. С. Аверинцев, розмірковуючи щодо найсвятішого в Києві храму, собору святої Софії, аналізує східно-християнську традицію ікони, створену у Візантії. Специфічний тип святого образу поєднує емоційне і чуттєве мистецтво Заходу й схематичне, статичне чарівне зображення в деяких індуських янтрах та ісламічних каліграфічних малюнках. На думку автора, слово «ікона», як і ім'я Софія, позначає, зрештою, те ж саме: таємницю людської гідності у християнській інтерпретації.

У розділі «Євреї та українська культура» представлені три напрямки досліджень: мовознавство, мистецтвознавство, літературознавство.

Привертають увагу результати етно-лінгвістичних досліджень Вольфа Московича (Єрусалим) «Єврейські прізвища українського походження. Складені прізвища». Культурні контакти між етнічними українцями і українськими євреями відбилися у прийнятті євреями слов'янських прізвищ, типових для етнічних українців. Автор аналізує три типи складених прізвищ: 1) які сформувалися на синтаксично-морфологічній основі (Білокінь, Скалзуб, Кривоглаз, Шестопал); 2) які сформовано синтаксично (Задерихвіст, Гуляйвода); 3) які сформувалися поєднанням двох слів (Темнорус, Тригуб, Скоробагатий). Виділяє В. Москович і прізвища-кальки, або напівкальки з української та ідиш (Козенбург, Крутокоп, Красногур).

Борис Хаймович (Єрусалим) у статті «Єврейське зображення тварин XVIII ст. в синагозі Ходорова» досліджує зооморфні зображення, блискучий художній, загадковий і досі феномен. Автор аналізує слов'янські впливи на єврейське народне мистецтво.

Справжнім подарунком українським літературознавцям будуть статті Віктора Радущького (Єрусалим) «Від «Псалмів Давидових» до «Заповіту»: деякі аспекти впливу книги «Псалмів» на поезію Т. Шевченка та Романа Мниха (Дрогобич) «Ліричний цикл Івана Франка «Із книги Кааф», як символічна форма та його юдейські контексти».

В. Радущький вперше зіставив «Псалми Давидові» Т. Шевченка з гебрейським оригіналом псалмів. На підставі аналізу десяти текстів автор дійшов висновку, що поет, котрий не знав давньоєврейської, але був добре знайомий з усією Біблією, увібрав ще дитячою душею традиційне сприйняття Псалмів і відтворив текст відповідно до духу оригіналу. Поет бездоганним смаком відібрав біблійні тексти вічних тем, спільних для української культури, української національної свідомості. Т. Шевченко спирався на давню, багатотомову літературну і освітню традицію України, в якій різноманітність єврейської культури, з одного боку, і глибока оригінальність національного мислення, духовного розвитку й культурних досягнень українського народу, з другого, сприйняті крізь призму Біблії. Аналізуючи 132 (133) Псалом, В. Радущький зазначає схожість із «Заповітом», «чия мелодика безперечно Псалмова», бездоганний мистецький смак поета, «його глибоке розуміння суті Святого письма, яке дозволяє йому з трьох віршів івритського першоджерела зробити 22-рядковий шедевр». І ще. «Читач, який добре знає івритський текст, — пише В. Радущький, — не може уникнути

почуття (майже містичного, — а воно, зрозуміло, не є вадою справжньої поезії), що перші два рядки псалма і перший вірш псалма цього переспіву мають однакову кількість складів у порівнянні з івритом, де ці два рядки — улюблена споконвіку народна пісня («Гінйй ма тув умб нбїм / Шйвет ахім гам яхад), а 22 — це кількість літер у івритській абетці».

Оригінально-свіжим є аналіз юдейських контекстів символічної форми ліричного циклу Ів. Франка «Із книги Кааф» зроблений Р. Мнихом. Автор розглядає своє дослідження як складову започаткованої професором М. Феллером культурологічної науки «україно-юдаїка». Він зазначає, що проблема — Ів. Франко та юдейство — складна, що її ґрунтовне та всебічне вивчення («довго ще чекатиме свого дослідника, знаючого, безпристрасного, володіючого необхідними умовами, архівними матеріалами»). Р. Мних аналізує, як сам зазначає, тільки два випадки впливу та творчої рецепції Іваном Франком джерел, так чи інакше пов'язаних з юдейством і репрезентованих на рівні символів в ідейно-художньому світі поета.

Цікавим у плані двох аспектів — релігійного і національного — розуміння Т. Шевченком Біблії є стаття С. Абрамовича (Чернівці) «Шевченкове наслідування Ісаї як художній образ порубіжжя двох національних світів».

Розділ «Сучасність та історія» започатковує програмна стаття директора Інституту юдаїки Леоніда Фінберга «Українсько-єврейські взаємини: міфологія як субститут реальності». Автор зазначає, що довгі роки радянської дійсності українсько-єврейські взаємини, Голокост були серед предметів табу, які замовчувалися або подавалися у політизованому контексті. Лише у незалежній Україні став можливим єврейсько-український діалог. Л. Фінберг розглядає антисемітські стереотипи з українського боку й єврейські стереотипи українців — нації антисемітів і погромників, як перепони діалогу. Він наводить результати останніх соціологічних досліджень в Україні, показує ставлення респондентів-українців до різних етнічних груп, зокрема євреїв, визначає домінуючу толерантність. Багато уваги приділяє автор діяльності інтелектуалів обох націй, що сприяє зміні стереотипів, формуванню аури довіри.

Власне історії присвячена стаття Володимира Петрухіна (Москва) «Хозарія і Русь в сучасній історіографії: традиційні проблеми і нові розв'язання». Автор подає огляд нових підходів до проблем, що стосуються взаємин між хозарами і Руссю. Особливо важливими В. Петрухін вважає військовий конфлікт між Хозарією, Руссю, Візантією в 450-х рр. X століття, а також вибір релігії київським князем Володимиром.

Розвідка Євгена Верещагіна (Москва) «Алюзії з Танаху в новознайденому каноні слов'янського першовчителя Кирила» присвячена давній історії.

Аналізуючи усі випадки алюзій на Старий Заповіт, автор документує свій основний висновок: канон був написаний у місті Корсунь узимку 860/861 рр. Під час подорожі святого Кирила у Хозарію. Одним із доказів глибокого проникнення святого Кирила в Старий Заповіт автор вважає його підготовку до диспуту в Хозарській державі.

Першій половині ХХ століття присвячені статті Володимира Левіна (Єрусалим) «Російське єврейство й вибори до Думи 1906–1907 рр.» і Мартена Феллера (Київ) «Йосип Сліпий і євреї».

Володимир Левін, досліджуючи динаміку результатів виборів у 1906 і 1907 рр., виявляє різкі відмінності результатів для євреїв. Попри політизацію суспільства, в цілому єврейські маси голосували за єврейських кандидатів незалежно від того, до якої партії вони належали. Наслідки виборів засвідчили, що всупереч політизації російського єврейства, єврейські маси зберігали справжню традиційну поведінку, ставлячи понад усе ідею єврейської єдності.

Розвідка Мартена Феллера присвячена взаєминам українців — греко-католиків Східної Галичини і євреїв. Йдеться про нові біографічні факти діяльності останнього патріарха української греко-католицької церкви Йосипа Сліпого. Автор детально аналізує книжку Й. Сліпого про паломництво до Святої Землі, враження від країни, контактів з євреями. Цікаве порівняння Й. Сліпим євреїв Святої Землі та євреїв Галичини. У статті вміщені цитати із книги спогадів єврейського письменника Йосипа Бухбіндера, який певний час перебував у ГУЛАГу в одній камері з Й. Сліпим. М. Феллер виділяє маловідомі факти, що Й. Сліпий рятував кількох євреїв в часи Голокосту, добре знав єврейську літературу, іврит, ідиш.

Про жажливий феномен історії ХХ ст. пише Майкл Баренбаум (Вашингтон) «Трагічна історія Голокосту». Автор подає різноманітні страхітливі прояви Голокосту як унікальний злочин проти людства. Серед жертв — члени профспілок, свідки Єгови, гомосексуалісти, душевно хворі, інваліди, цигани і євреї. Але саме євреї були єдиною спільнотою, на повному знищенні котрої базувалися основи нацистської ідеології. Голокост був організований в масовому масштабі, як швидка потокова лінія сучасної індустрії з мінімальним залученням робочої сили. Так, у Трєблінці, де за 18 місяців було знищено 870.000 євреїв, «працювало» всього 120 чоловік — із них 30 були німцями, а інші представниками інших національностей. На думку М. Баренбаума, в сучасному світі морального релятивізму Голокост перетворився на символ абсолютного злочину, у першопочаток усіх злочинів. Знищення європейського єврейства згадується як виправдання виступів проти жорстокостей, здійснюваних у наш час у Косові, інших регіонах конфліктів.

Принципам етичної філософії єврейського філософа Еммануеля Левінаса, (Ковно, 1905 – 1995, Париж) емігранта у Франції, присвячена розвідка Костянтина Сігова (Київ) «Між нами: Насильство? Розрив? Правда? (Етична філософія Еммануеля Левінаса)». Почавши аналізом ланцюга онтологічних категорій, на яких базується етика Левінаса, автор показує специфіку етики філософа, з її гострим інтересом до людської взаємопідтримки. Гуманність виникає в той момент, «коли страх за інших, страх смерті мого друга, це мій страх, але зовсім не страх за мене безпосередньо». На думку К. Сігова жадання правди — центральний мотив етики Левінаса. Етичні засади, висунуті Левінасом, особливо важливі після Голокосту.

Стаття Зиновія Антонюка «Кілька «освенцімських» рефлексій в польсько-українському контексті» написана носієм пам'яті про трагічні події воєнних і повоєнних часів, зокрема, сумнозвісної операції «Вісла» на Холмщині. Описуючи жахи Голокосту, масового вигнання українського населення з Холмських земель польською владою після Другої світової війни, автор говорить про подолання стереотипів задля справедливого обговорення історичних трагедій. З. Антонюк вважає, що в сучасній Україні дискусії з приводу Голокосту і взаємин між християнами та євреями лише починаються на рівні інтелектуальної еліти. Польський досвід, особливо зміна ставлення католицької церкви до антисемітизму через засудження, покаяння, можуть слугувати прикладом для українців. Релігійна свідомість українського народу повинна сприйняти ідею християнсько-єврейського діалогу в душі толерантності і взаєморозуміння.

Автор пише «... уся величезна проблема відлукавлення минулого стосується однаковою мірою усіх учасників можливих діалогів: і українсько-єврейського, і християнсько-юдейського, і, сподіваюся — мусульманського діалогу в Україні. Щоб ніколи вже не покривав наших спільних проблем густий леп задавлених спротивів. І щоб ніхто вже не ставав ні «третім зайвим», ні просто «зайвим», щоб злочини Освенціма не залишилися без нашого покаяння даремними. Тільки так можна примиритися з Богом. Тоді усі ми станемо нарешті однаково самоусвідомлені, як справді рівноправні «діти Авраама».

Таким насиченим, різноплановим є зміст українського видання 7 тому «Євреї та слов'яни». Попри всі позитиви збірник відбиває ряд проблем вітчизняного книговидання. Вочевидь замалий для потреб навіть українських науковців наклад у 300 примірників. Із невідомих причин відсутні такі важливі складові наукового апарату як зміст, анотації статей українською мовою. Можна закинути редакторам невинуватість групування окремих статей за розділами. Бідна наша поліграфія розпачливо волає низькою якістю 55 ілюстрацій до статті В. Хаймовича про мистецтво синагоги Ходорова.

Однак збірник «Євреї та слов'яни» т. 7 безсумнівно стане помітною подією наукового книговидання в Україні. Тематика, якість фахового аналізу проблем засвідчують високий рівень сьогодення і є авансом майбутнього. Про це красномовно промовляє Додаток, де характеризуються основні форми роботи Інституту юдаїки, зокрема, перелік уже здійснених видань і тих, що готуються до друку.

*Жанна Ковба*



## CONTENTS

## TOTALITARIAN HERITAGE

|   |   |
|---|---|
| <i>Sergius Averintsev. The overcoming of a totalitarianism as a problem: an attempt of the orientation.....</i> | 6 |
|---|---|

## UKRAINE TODAY

|   |    |
|---|----|
| <i>Lysyak-Rudnytsky Interdisciplinary Seminar</i>                                   |    |
| Averintsev's dictionary as an alternative<br>to the dictionary of soviet epoqe..... | 16 |
| After communism. Meeting with Adam Michnik.....                                     | 47 |

## ETHOS

|   |    |
|---|----|
| <i>Sergius Averintsev. When hand will not clench in fist.....</i> | 67 |
| <i>Paul Ricoeur. The act of judgement.....</i>                    | 74 |

## PRACTICAL PHILOSOPHY

|  |     |
|--|-----|
| <i>Charles Taylor. The Ethics of Authenticity.....</i>     | 80  |
| <i>Alasdair MacIntyre. After Virtue.....</i>               | 92  |
| <i>Hannah Arendt. The gap between Past and Future.....</i> | 111 |
| <i>Hannah Arendt. Ideology and Terror.....</i>             | 122 |

## WITNESSES OF THE EPOQUES

|   |     |
|---|-----|
| <i>Mykhaylyna Kotsiubynska. Letter as an art phenomenon.....</i>                            | 146 |
| <i>Dmytro Nalyvaiko. Rilke and Rus.....</i>   | 181 |
| <i>Alexander fon Plato. Witnesses of the epoqe<br/>    and the guild of historians.....</i> | 206 |
| <i>Konrad Paul Lisman. Aesthetics of Austria.....</i>                                       | 233 |
| <i>Vira Ageyeva. Intellectual biography of Solomia Pavlychko.....</i>                       | 248 |
| <i>Natalya Lysiuk. The notion of archetype in folk culture.....</i>                         | 262 |
| <i>Mykola Horbal. Which the normative acts this foreseen?.....</i>                          | 277 |

**Towards the centenary of archpriest A. Glagolev's birthday,  
upright person of peace.**

*A. Glagolev. For one's friend.....*282

**SYNDESMOS**

*Kallistos Ware. The Beginnings.....*296

*Kallistos Ware. Holy Tradition: The Source  
of the Orthodox Faith.....*301

*Alexandr Shmeman. Life of the world.....*312

*Taras Andrysevych. Syndesmos: the relation of unity.....*320

**THE KYIV CIRCLE**

*Eugene Spektorsky. Kant and social philosophy.....*326

*Valentin Asmus. About great captivation of Russian culture.....*350

**PERSONALITY**

*Vilen Horsky. Philosophy as a creation meaning of life.  
(Towards the Sergiy Krymsky's jubilee).....*358

*Ihor Moyseiv. Sergiy Krymsky's way of humanity and hope.....*362

*Kostyantyn Sigov. Sophia as ethos: S. Krymsky's hermeneutics...367*

**TOPOS OF CHORNOBYL**

*Frederick Lemarshand. Destroyed space.....*372

**DIALOGUE**

*Yuri Tabak. Crisis in today's catholic-judaic relationships.....*383

*Myroslav Marynovych. Contemporary approaches to the  
problem of Jew's "collective guilt" for execution of Jesus.....*391

*Roland Pich. Master Ekhard and Maimonid.....*397

**CIVIC SOCIETY**

*Pierre Hassner. François Furet and passions of the 20<sup>th</sup> century.....*421

*Ievhen Rashkovs'kyi. V. Soloviev and civic society.....*438

## GENEVA'S MEETINGS

*Georges Nivat*. Europe after year 1989, the broken dream.....448

## BIBLIOGRAPHY.....465

- S.S. Averintsev. *Sophia – Logos. Dictionary.* \*\*\* Francis Dvornik. The slavs in European history and civilization. \*\*\* "L'Ukraine, nouvel acteur du jeu international", sous la direction d'Anne de Tinguy. \*\*\* Patrick de Laubier. *Tree citys. The social doctrine of Christianity.* \*\*\* Patrick de Laubier. *The sociological alternative: Aristotel – Marx.* \*\*\* Paul Ricoeur. *La memoire, l'histoire, l'oubli.* \*\*\* Andrej Plakhow. *Everything 33: The star of the world film directing.* \*\*\* The Independent cultural magazine "I". \*\*\* *Realism and socialistical realism in ukrainian painting of sovietic time: History. Collection. Experiment.* \*\*\* Davis Norman. *Europe. History.* \*\*\* Antoin Arjakovsky. *The magazine "Way" (1925-1940).* \*\*\* *Imaginaires du mal. Etudes réunies et présentées par Myriam Wathee-Delmotte et Paul-Augustin Deproost.* \*\*\* *Encyclopaedia of political thought.* \*\*\* *Sociology: theory, methods, marketing.* \*\*\* *Krytyka.* \*\*\* George Kasianov. *The theories of nation and nationalism.* \*\*\* *Jews and Slavs. Vol. 7. Jews and Eastern Slavs.*

CONTENTS.....515

## Видавництво

### «ДУХ і ЛІТЕРА»

*пропонує твори гуманітарної класики*

**Енциклопедія політичної думки** /*За ред. Девіда Міллера;*

Пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2000 – 472 с.

Оксфордська “Енциклопедія політичної думки”, до написання якої було залучено найкращих фахівців чотирьох континентів, стала однією з найавторитетніших і найпопулярніших європейських енциклопедій сучасності. У ній висвітлено політичну історію людської цивілізації від Сократа до Сімони Вейль.

Вдала ідея її упорядників щодо поєднання в одній книжці філософії історії, історії політичної думки, історії та філософії права, соціальної філософії і політичної соціології робить її корисною і, понад те, необхідною як для дослідників минувшини, так і для пересічних учасників та головних дійових осіб сьогоденного політичного процесу.

З виходом “Енциклопедії політичної думки” українською мовою вітчизняний читач чи не вперше отримує можливість осягнути систему понять політичних наук. Найперший рівень цієї системи висвітлено в добірці статей про основоположні категорії політичних наук: владу, громадянське суспільство, законність і далі за алфавітом. В енциклопедії подано визначення цих категорій та необхідні історичні і філософські коментарі до них.

**Френсіс Дворнік**

**Слов'яни в європейській історії та цивілізації.**

/Пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2000. – 506 с.

Фундаментальна праця відомого діяча католицької церкви і чеського історика, який багато років працював у наукових інституціях Європи та Америки, присвячена основним подіям і явищам в історії та культурі слов'янських народів, які розглядаються як органічне ціле, протягом найскладнішого періоду в історії Центральної та Східної Європи з XIII до XVIII ст. Детально розглянуто політичні та релігійні чинники в минулому слов'янства, культурні імпульси, що надходили до них з візантійського Сходу та латинського Заходу.

Книга покликана сприяти з'ясуванню внеску слов'ян у політичний та культурний розвиток світу, реального історичного сенсу «слов'янської єдності» і водночас розумінню історії слов'ян як частини історії Європи загалом. Вона досі залишається одним з основних посібників, на яких виховуються численні покоління західних славівців.

Книгу адресовано студентам і викладачам вузів гуманітарних напрямків освіти, науковим працівникам, а також усім читачам, кого цікавить роль і місце слов'ян в історії європейської цивілізації.

## **Полю Рікеру**

### **Сам як інший.**

Пер. з фр. – К.: Дух і Літера, 2000 – 458 с.

Практична філософія Поля Рікера – вершина переосмислення проблем людської ідентичності в контексті трагічного досвіду ХХ століття. “Сам як інший” – головний твір (opus magnum) П. Рікера про філософію людини, про здатність людини на вчинок, слово та відповідь на запитання “хто я єсь?” Рікер б’ється на два фронти: супроти екзальтації “Я” (ego) у послідовників Декарта і супроти приниження та нівелювання особистості в сучасному нігілізмі. Трагедія і самогубство цілих країн (Європа-ХХ) і окремих особистостей (зокрема сина філософа) – не тема, а мовчазне скорботне тло, канва аскетичного сувою цієї роботи. Синтез нової філософії людини у Рікера майстерно поєднує конструктивні лінії етики, герменевтики, феноменології, аналітичної філософії, антропології, філософії релігії, історії та права.

Суд про людину Рікер веде як перехресне опитування таких свідків, як Арістотель і Августин, Ніцше і Хайдеггер, Левіна і Тейлор. Стратегія Рікера – це фундаментальна філософія свідчення попри «школу підозр», з якої вийшли ідеології безлюдності ХХ ст.

Монографія адресована всім, кого цікавить сучасний філософський синтез наук про людину.

## **Томас Гоббс**

### **Левіафан.**

Пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2000. – 608 с.

“Левіафан” Томаса Гоббса вважається найзначнішою з-поміж праць з політичної філософії, написаних англійською мовою, і, безперечно, входить до “золотого фонду” європейської філософської думки Нового часу.

Впродовж трьох століть ця книга залишається предметом палких суперечок, інколи навіть обурень; все це, зрештою, тільки сприяє з’ясуванню її справжньої величі.

Дискурсійний, провокативний характер думок Гоббса налаштовує на плідний діалог, всебічне обговорення принципових проблем ролі держав в історії народів, що й сьогодні стоять на порядку денному.

Ця книга – перший український переклад “Левіафана” Гоббса з доданням історичного та довідкового матеріалу за сучасним кембриджським виданням цього твору. Для широкого кола читачів, які цікавляться історією філософії, політичної думки та етики.

## **Роман Шпорлюк**

### **Імперія та нації.**

Пер. з англ. – К.: Дух і Літера, 2000. – 360 с.

Історія і сучасність – це звичне словосполучення набуває незвичного значення у книзі професора Гарвардського університету Романа Шпорлюка “Імперія та нації”. Читач має нагоду ознайомитися як з історією важливих

суспільних явищ і подій, так і з історією їхнього осмислення у працях відомого західного дослідника – і побачити, що ці історії є частиною сучасності.

Збірка містить статті, есе, огляди, присвячені історії та нагальним політичним проблемам колишніх республік Радянського Союзу, які писалися упродовж останньої чверті ХХ століття і призначалися західному читачеві. Імперський спадок і національні проблеми, комунізм і націоналізм, проблеми державотворення на пострадянському просторі, становлення і розпад націй, виникнення і загибель Радянського Союзу – усі ці й багато інших проблем подаються автором крізь призму історичного досвіду становлення, розвитку і взаємодії східноєвропейських націй і держав, передусім України, Росії, Польщі та Білорусі.

Книгу адресовано суспільствознавцям: викладачам, дослідникам, студентам, а також усім, хто цікавиться новітньою історією Східної Європи.

*Вадим Скуратовский*

Проблема авторства “Протоколов сионских мудрецов”.

К.: Дух і Літера, 2001 – 241 с.

Книга присвячена проблемі авторства “Протоколів сіонських мудреців”, анонімного тексту, який самою своєю появою спровокував на початку ХХ століття масові й надзвичайно реакційні настрої, подекуди діючі й сьогодні. Саме підкреслена анонімність «Протоколів» надала покладеному в їх основу міфу про всевітню змову єврейства проти християн та всього людства майже не планетарний резонанс. Шляхом історіофілософського, а в подальшому власне текстологічного аналізу «Протоколів» український дослідник доходить до висновку, що вони є літературною містифікацією російського журналіста й белетриста Матвія Головинського (? – 1920). У книзі наводяться численні ідеологічні й стилістичні паралелі між «Протоколами сіонських мудреців» та літературною продукцією М.В. Головинського.

Книга розрахована на істориків, літературознавців, соціологів та фахівців із юдаїки.

*Мирон Петровський*

Мастер и город. Киевские контексты Михаила Булгакова.

К.: Дух і Літера, 2001 – 367 с.

Книга Мирона Петрівського «Мастер и город. Киевские контексты Михаила Булгакова» досліджує київське коріння Михайла Булгакова – не в очевидному біографічному аспекті, але в аспекті творчому й культурно-педагогічному. Її тема – походження такого майстра, як Михайло Булгаков, із такого міста, яким був Київ на межі ХІХ і ХХ століть. Культура міста, всмоктана майбутнім письменником у дитинстві та в юнацтві в якості невичерпного джерела булгаковської творчості, про що б він не писав – про минуле, теперішнє й майбутнє, про Москву й Ленінград, Рим, Константинополь чи Єршалаїм. Перефразуючи назву книги, яка була популярна в юнацькі роки Булгакова, цю книгу про нього можна було б назвати «Народження художника із духа міста».

Готуються до друку у 2001 році

Ханна Арендт "Джерела тоталітаризму"  
Ханна Арендт "Між минулим і майбутнім"  
Костянтин Сігов "Європейський палімпсест"  
Поль Рікер "Про справедливість"  
Чарлз Тейлор "Етика автентичності"  
Сергей Аверинцев "Стихи духовные"  
Елісдеа Макінтайр "За чеснотою"  
Христос Яннарас "Свобода етосу"

<http://www.duh-i-litera.8m.com>

*З питань замовлення та придбання літератури  
звертатися:*

04070, м.Київ, вул. Волоська, 8/5

Національний Університет

"Києво-Могилянська Академія"

4 корпус кім.210

Видавництво «ДУХ і ЛІТЕРА»

Тел.: (044) 416-60-20

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

*Надаємо послуги "Книга-поштою"*

# КІНО-КОЛО

Щоквартальний часопис екранних мистецтв  
Спільний проект Товариства "Кіно-Коло" і Телеканалу "1+1"

*Літнє 2001 року (загалом уже десяте) число "КІНО-КОЛА" продовжує аналіз проблем українського кінематографа. Тут друкується своєрідне продовження статті головного редактора Володимира Войтенка "То-Ма-Кі мертвий", а також інтерв'ю з режисером-дебютантом Володимиром Тихим... У "Критичному колі" рецензуються українські фільми 2001 р.: "Другорядні люди" Кіри Муратової, "Akeldama. На полі крові" Ярослава Лунія та "Мийники автомобілів" Володимира Тихого... "Коло проекту" веде про фільмування Олесем Саніним стрічки "Мамай"... В "Анімаційному колі" розвідка Леоніда Череватенка про художника Сергія Конончука (1912 – 1941) – одного з зачинателів української анімації. Також тут відповіді чеського сюрреаліста й режисера-аніматора Яна Шванкмасра на чотири питання "КІНО-КОЛА"... У "Європейському колі" Ольга Ваганова пише про інтеграційні процеси у європейському кінематографі. Аксінья Куріна розглядає проблеми європейського мультикультуралізму. Олександр Виноградов розповідає про класиків британського кінематографа Майкла Павела та Еріка Пресбургера. У "Фестивальному колі" стаття Сергія Тримбача про МКФ "goEast" у Вісбадені й стаття Аксінї Куріної про Московський МКФ "Лици кохання"... В розділі "Коло фільму" Вадим Трінчий на прикладі російського документального фільму "Я – чайка" Георгія Параджанова розглядає аспекти "професійного акторства" і "hoto-акторства". Лариса і Леонід Алексійчуки досліджують проблеми відбиття сексуального та фізіологічного в новочасному кінематографі, ґрунтуючись на аналізові фільмів "Острів" корейця Кіма Кі-Дука та "Зуби" італійця Габріеле Сальватореса... "Коло медій". Нотатки Лариси Березовчук "Чому і як ми стали мишкунами" – про психологічні підвалини інтерактивності. У розділі "Поєзофільм" публікація Олега Бурячківського "Філософія кіна: "поезія" та "проза", поезія та поетика"... "Остання світлина" вбирає в себе есеї Вадима Скуратівського "Жан-Люк Годар – на останньому подиху" та Дмитра Десятерика, "Рятуйся, хто може (Годар)". У розділі "КІНО-КОЛОгазета" 30 міні-рецензій на фільми світового репертуару, книжки й часописи, повідомлення про фільмування нових українських стрічок, фестивалні новини, анований перелік найкасовіших фільмів 2000 року тощо.*

Передплатний індекс видання – 22944.

Передплатити журнал можна в будь-якому поштовому відділковій зв'язку, а також за каталогом фірми "Самміт", тел.: (044) 254 5050.

Журнал можна придбати в київських книгарнях, на київських книжкових ринках "Петрівка" та "Книжковий квадрат" (пл. Слави), в кінотеатрі "Кінопалац", а також безпосередньо в редакції.

Тел./факс: (044) 490 0101, додатковий – 3003.

e-mail: [kinokolo@1plus1.net](mailto:kinokolo@1plus1.net)

листування: КІНО-КОЛО, а/с 40, Київ-21, 01021



# КРИТИКА

Український часопис  
інтелектуальної есеїстики, публіцистики та рецензій

П'яте (травневе) число «Критики» відкривають песимістичні роздуми соціолога *Євгена Головахи* щодо ближчих перспектив розвитку українського соціуму («Влада та опозиція в «посткасетному суспільстві»); у свій спосіб їх продовжує розлога розвідка політолога *Володимира Кулика* («Правописне божевілля»), який аналізує медійні коментарі до обговорення реформи правопису й розкриває дискурсивний механізм творення ідеології «здорового глузду» та, відповідно, вирізнення соціальних явищ, що їх суспільству пропонувано визнати за «божевілля»; польський публіцист *Кишиштоф Чижевський*, звертаючись до парадоксів «ідейної біографії» Мірчи Еліаде, витонченого інтелектуала та щирого фашиста, намагається досягнути природу європейської екстремі («Сагит, фашизм, Еліаде»). *Ірина Кучма*, дослідивши на матеріалі декількох провідних видань стан і статус сучасної української літературної критики, пропонує робочу модель рецензійного жанру («Побажання до дискурсу»). *Олександр Гриценко* демонструє, як дискурс авторів щойно виданого довідника з української літератури за редакцією Петра Кононенка, відтворюючи пізньорадянські риторичні схеми, набуває обрисів нової патріотично-державницької ідеології, зосередженої довкола «планетарного феномену українства» («Черговий тріумф радянського літературознавства»). *Вадим Трінчій* («Про порноетнографію») та *Володимир Діброва* («Принц Гамлет Хамського повіту») сперечаються щодо поетики та прагматики сороміцьких «п'єсою» *Леся Подерв'янського*; критики *Ростислав Семків* («Іронія непокірної структури») і *Василь Костюк* («Історія симуляції, або Іздрик forever») одноставно відмовляються «насолоджуватися текстами» пізнього *Іздрика*, щоправда наводячи геть зовсім протилежні аргументи. Сам *Іздрик* представлений на шпальтах часопису двома короткими (ранніми!) оповіданнями: «Я теж люблю дешеві утіхи, пся крив» і «P.S. Виходу». Завершує число полемічний відгук *Олександра Галенка* («Ігри ксенофобів») на видруковану в квітневому числі «Критики» статтю *Надії Гончаренко* та *Марії Кушнарської* про невідповідність українських підручників з історії нормам багатокультуральної освіти.

В наступному, червневому, числі читачі зможуть познайомитися з новими статтями *Тараса Возняка* («Досвід демократії post mortem»), *Бориса Дубіна* («Війна, влада та нові функціонери»), *Влодзімежа Болєцького* («Лови на постмодерністів»), а також з розлогою розвідкою *Григорія Грабовича* про «Велесову книгу» та інші літературні містифікації останніх двох століть, аналітичним оглядом *Сергія Біленького*, присвяченим новим дослідженням подорожньої літератури, рецензією Павла Кутуєва на колективну монографію за редакцією Олексія Гараня та Олександра Майбороди «Українські ліві: між ленінізмом і соціал-демократією», полемічним дописом Антона Фінька «Шевченків міф про Габермаса», есеєм *Андрія Бондаря* про літературну критику в Україні та «радіоноVELами» Тараса Прохаська з циклу «FM-Галичина».

Незалежний  
культурологічний часопис “Ї”

вул. Грушевського, 8/3а,

м. Львів, 79005

Тел. (0322) 745890

Факс (0322) 966382

e-mail: [ji@litech.lviv.ua](mailto:ji@litech.lviv.ua), [ji@is.lviv.ua](mailto:ji@is.lviv.ua)

<http://www.ji-magazine.lviv.ua>

*У 2001 році вийшли наступні номери:*

№ 19. Глобалізація, Європейський Союз  
та Україна.

№ 20. Україна – Європейський Союз.  
Кордон 2000 +?

№ 21. “Громадянське суспільство – Україна 2001”.

**КНИЖНИК-РЕВЮ**

**ГАЗЕТА  
ПРО ВСІ КНИЖКИ  
І ВСІХ ПИСЬМЕННИКІВ**

*Двотижневик  
«КНИЖНИК-РЕВЮ» можна  
купити у книгарнях, кіосках, на  
книжкових та газетно-журнальних  
ятках, або передплатити в кожному  
поштовому відділенні зв'язку*

Газета «Книжник-Ревю» — це регулярне рейтингування новинок українського книжкового ринку, гіт-паради продажів у найбільших книгарнях України, якнайповніше висвітлення традиційної всеукраїнської акції «Книжка року», дискусійні погляди на резонансні книжки.

Кращі рецензенти країни — постійні автори «Книжника»!

Найвідоміші культурологи країни — експерти «Книжника»!

**КНИЖНИК-  
РЕВЮ**

04070, Київ-70,  
Андріївський узвіз, 2-в.,  
т.: (044)416-05-57;  
факс: 238-65-50;  
e-mail: books@elitprofi.com.ua

Адреса для листування:  
«Книжник-Ревю», а/с 135,  
м.Київ-70, 04070

Підписано до друку 22.08.2001р. . Друк офсет. Папір офсет.  
Ум. др. арк.31,68. Обл.-вид. арк. з 2,5 . Наклад 1000. Зам. 1211 .

---

Друкарня ТОВ “Задруга”  
04080 м. Київ, вул. Фрунзе, 86

У видавництві "Дух і Літера" вийшли друком:

## ПОЛЬ РІКЕР "САМ ЯК ІНШИЙ"

(Переклад з французької)

Практична філософія Поля Рікера - вершина переосмислення проблем людської ідентичності в контексті трагічного досвіду ХХ століття. "Сам як інший" - головний твір (opus magnum) П. Рікера про філософію людини, про здатність людини на вчинок, слово та відповідь на запитання "хто я єсьмь?" Рікер б'ється на два фронти: супроти екзальтації "Я" (ego) у послідовників Декарта і супроти приниження та нівелювання особистості в сучасному нігілізмі. Трагедія і самогубство цілих країн (Європа-ХХ) і окремих особистостей (зокрема сина філософа) - не тема, а мовчазне скорботне тло, канва аскетичного сувою цієї роботи. Синтез нової філософії людини у Рікера майстерно поєднує конструктивні лінії етики, герменевтики, феноменології, аналітичної філософії, антропології, філософії релігії, історії та права.

Суд про людину Рікер веде як перехресне опитування таких свідків, як Арістотель і Августин, Ніцше і Хайдеггер, Левіна і Тейлор. Стратегія Рікера - це фундаментальна філософія свідчення попри "школу підозр", з якої вийшли ідеології безлюдності ХХ ст.

Монографія адресована всім, кого цікавить сучасний філософський синтез наук про людину.

## ФРЕНСІС ДВОРНІК "СЛОВ'ЯНИ В ЄВРОПЕЙСЬКІЙ ІСТОРІЇ ТА ЦИВІЛІЗАЦІЇ"

(переклад з англійської)

Фундаментальна праця відомого діяча католицької церкви і чеського історика, який багато років працював у наукових інституціях Європи та Америки, присвячена основним подіям і явищам в історії та культурі слов'янських народів, які розглядаються як органічне ціле, протягом найскладнішого періоду в історії Центральної та Східної Європи з ХІІІ до ХVІІІ ст. Детально розглянуто політичні та релігійні чинники в минулому слов'янства, культурні імпульси, що надходили до них з візантійського Сходу та латинського Заходу.

Книга покликана сприяти з'ясуванню внеску слов'ян у політичний та культурний розвиток світу, реального історичного сенсу "слов'янської єдності" і водночас розумінню історії слов'ян як частини історії Європи загалом. Вона досі залишається одним з основних посібників, на яких виховуються численні покоління західних славистів.

Книгу адресовано студентам і викладачам вузів гуманітарних напрямків освіти, науковим працівникам, а також усім читачам, кого цікавить роль і місце слов'ян в історії європейської цивілізації.

<http://www.duh-i-litera.8m.com>

З питань замовлення та придбання літератури звертатися:  
04070, м.Київ, вул. Волоська, 8/5 Тел.: (044) 416-60-20

Національний Університет

"Києво-Могилянська Академія" Факс: (044) 213-91-49

4 корпус кім.210 e-mail: franc@roller.ukma.kiev.ua

Видавництво "Дух і Літера"

Надаємо послуги "Книга-поштою"

## В часописі "Дух і Літера", 7-8

### ТОТАЛІТАРНА СПАДЩИНА

Сергій Аверинцев. Подолання тоталітаризму як проблема:  
спроба орієнтації

### СЕМІНАР ІМ. І. ЛИСЯКА-РУДНИЦЬКОГО

Словник Аверинцева як альтернатива словнику радянської епохи;  
Зустріч з Адамом Міхніком

### ЕТОС

Сергій Аверинцев. Коли рука не стиснеться в кулак  
Поль Рікер. Акт судження

### ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Чарльз Тейлор. Етика автентичності  
Елеседа МакІнтайр. За чеснотою  
Ганна Арсндт. Розлам між минулим та майбутнім  
Ганна Арсндт. Ідеологія і терор

### СВІДКИ ЕПОХ

Михайлина Кошобинська. Лист як художній феномен  
Дмитро Наливайко. Рільке і Русь  
Александр фон Плато. Свідки епохи та гільдія істориків  
Конрад Пол Лісман. Естетика в Австрії  
Віра Агеєва. Інтелектуальна біографія Соломії Павличко  
Наталія Лисюк. Поняття архетипу в народній культурі  
Микола Горбаль. Якими нормативними актами це передбачено?

До 100-ЛІТТЯ від дня народження  
праведника миру прот. О.О. ГЛАГОЛЄВА  
Прот. О. Глаголев. За други своя

### SYNDESMOS

Калліст Уер. Начала.  
Святе Передання: джерело православної віри  
Олександр Шмеман. Життя світу  
Тарас Андрусевич. Syndesmos: зв'язок єднання

### КИЇВСЬКЕ КОЛО

Євген Спекторський. Кант і соціальна філософія  
Валентин Асмус. Про велике полонення російської культури

### ОСОБИСТІТЬ

Вілен Горський. Філософія як смислотворчість життя.  
(До ювілею Сергія Кримського)  
Ігор Мойсєв. Шлях людяності і надії Сергія Кримського  
Костянтин Сігов. Софія як етос: герменевтика С. Б. Кримського

### ТОПОС ЧОРНОБИЛЯ

Фредерік Лемаршанд. Зруйнований простір

### ДІАЛОГИ

Юрій Табак. Криза в нинішніх католицько-іудейських відносинах  
Мирослав Маринович. Сучасні підходи до проблеми  
"колективної вини" євреїв за страту Христа  
Роланд Піч. Майстер Екхарт і Маймонід

### ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

П'єр Аснер. Франсуа Фюре та пристрасті ХХ століття  
Євген Рашковський. В. Соловйов і громадянське суспільство

### ЖЕНЕВСЬКІ ЗУСТРІЧІ

Жорж Ніва. Європа після 1989 року, розбита мрія