

Дух і Літера

СІМ'Я В ПОСТАТЕЇСТИЧНИХ СУСПІЛЬСТВАХ
УКРАЇНА СЬОГОДНІ

ACADEMIA

СВІДКИ ЕПОХ

ЕТОС

SYNDESMOS

КИЇВСЬКЕ КОЛО

КЛАСИКА

ОКСФОРДСЬКА ШКОЛА

ОСОБИСТІСТЬ

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

КИЇВ

2002

Дозвольте вам розповісти просту життєву історію: у когось тяжко захворює батько або мати, люблячий син уже встиг подумки попрощатися з ними, відчуті себе сиротою - і раптом хвороба відступає, і він знову бачить рідну усмішку. Чи це не радість, за кожну годину продовження якої слід дякувати Богові? Нехай хвороба минула природним чином, але відчуте потрясіння вочевидь прилучає нас до небесних начал буття, до тієї світлої реальності, присутність якої перемагає гніт і трагізм земної долі. Але ж і все наше спілкування з любими людьми будь-якої миті сповнене, по суті, тієї ж, хоча й такої, що рідко помічаємо, радості - радості долання невідворотностей долі й чудесного торжества світлої першооснови буття.

Ця парадоксальна, наважусь сказати - містична природа істинної людської любові і робить її джерелом внутрішньої енергії, здатної одухотворити й зміцнити ім'ю і, можливо, - висвітлити для сучасної людини нові, конче необхідні їй шляхи до віри.

Тому що - повторю ще й ще раз - просто необхідно бути уважним до того, про що свідчать нам наше життя і наша любов. Неможливо достатньо глибоко осмислити феномен сім'ї, ігноруючи її таємниче, благодатне начало, що являє себе в любові; так само неможливо зрозуміти цей основоположний феномен і у відриві од людської жертвовності, терпіння, наполегливої благодійної праці, котра часточка за часточкою нарощує тонку тканину внутрішньо-сімейних стосунків.

Віктор Малахов. Про труд любові та про сімейну злагоду

Національний університет
«Києво-Могилянська Академія»



ДУХ і ЛІТЕРА

№ 9 — 10

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

КИЇВ
2002

Національний університет «Києво-Могилянська академія»
Центр європейських гуманітарних досліджень

Збірник наукових статей із проблем соціальної філософії, філософії історії; філософії культури, історії філософії; онтології, гносеології, феноменології; філософської антропології, логіки, етики, естетики; філософії науки та освіти; релігієзнавства, теорії та історії культури.

Редакційна колегія

Ольга Андрієвська (Канада)	Валентин Омелянчик
П'єр Аснер (Франція)	Олександр Погорілий
В'ячеслав Брюховецький	Мирослав Попович
Семен Глузман	Євген Рашковський (Росія)
Вілен Горський	Петро Рихло
Валентин Гусев	Поль Рікер (Франція)
Сергій Іванюк	Софія Сеник (Італія)
Михайло Кірсенко	Олег Сидор-Гібелінда
Михайлина Коцюбинська	Костянтин Сігов
Сергій Кримський	Вадим Скуратівський
Володимир Кулик	Леонід Фінберг
Віктор Малахов	Ютта Шеррер (Німеччина)
Жорж Ніва (Швейцарія)	Роман Шпорлюк (США)

Співредактори

Костянтин Сігов Леонід Фінберг

Рецензенти

Валентин Омелянчик, д-р філософських наук
Марина Ткачук, д-р філософських наук

Редакція

Літературне редагування:	Петро Кравчук
Художнє оформлення:	Іван Григор'єв
Комп'ютерне макетування:	Вадим Залевський
Підготовка текстів:	Зінаїда Косицька
	Вадим Залевський

Свідцтво про державну реєстрацію друкованого ЗМІ Серія КВ № 5725

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

5 корпус, кім.210

вул. Волоська, 8/5, м.Київ, 04070, Україна

Видання здійснене за сприяння
Міжнародного фонду «ВІДРОДЖЕННЯ»

© Дух і літера, 2002

ЗМІСТ

СІМ'Я В ПОСТАТЕЇСТИЧНИХ СУСПІЛЬСТВАХ

Матеріали міжнародної конференції

<i>Сергій Аверинцев. Солідарність поколінь як фактор громадянської свободи.....</i>	<i>6</i>
<i>Марина Новикова. Іншологія: досвід С.С. Аверинцева.....</i>	<i>13</i>
<i>Дімітрис Контумас. Роздуми про богословські основи сім'ї.....</i>	<i>22</i>
<i>Микола Етерович. Християнська сім'я – відповідь на сучасну кризу.....</i>	<i>28</i>
<i>Патрік де Лоб'є. Сім'я та проблема глобалізації.....</i>	<i>34</i>
<i>Бернар Дюпір. Етика сім'ї і тоталітаризм.....</i>	<i>45</i>
<i>Антуан Аржаковський. От. Дмитрій Клепінін (1904–1944) та пам'ять про нього.....</i>	<i>53</i>
<i>Віктор Малахов. Про труд любові та про сімейну злагоду.....</i>	<i>60</i>
<i>Володимир Зелінський, Наталія Костомарова. Загадка “єдиної плоти”.....</i>	<i>71</i>
<i>Микола Макар. Єднання православних сімей.....</i>	<i>95</i>
<i>Богдан Огульчанський. Соборне єднання сім'ї та церковної спільноти.....</i>	<i>101</i>
<i>Семен Зайденберг. По відношенню до Христа і до Церкви.....</i>	<i>111</i>
<i>Галина Синило. Шлюб і сімейні узи в осмисленні текстів Танаху (Старого Заповіту).....</i>	<i>118</i>
<i>Зінаїда Косицька. Сім'я в лоні родини.....</i>	<i>128</i>

УКРАЇНА СЬОГОДНІ

<i>Роксана Харчук. Бунт покоління.....</i>	<i>138</i>
<i>Іван Дзюба. Ми мусимо виходити з нашого українського гетто.....</i>	<i>140</i>
<i>Євген Сверстюк. Нічого нейтрального тоді не було.....</i>	<i>164</i>
<i>Михайлина Коцюбинська. Семінар навколо книги “Зафіксоване і неплінне”.....</i>	<i>187</i>

ACADEMIA KYJEVO-MONYLAENA

<i>Вілен Горський. Alma mater вищої освіти України.....</i>	<i>202</i>
<i>Відкриття пам'ятної дошки прот. Олександром та прот. Олексієм Глаголевим.....</i>	<i>215</i>
<i>Костянтин Сігов. Свідки правди: від справи Бейліса до справи Глаголевих.....</i>	<i>229</i>

СВІДКИ ЕПОХ

<i>Адріано Роккуччі. ХХ століття та християнські церкви: спадок мучеників. Деякі роздуми.....</i>	<i>235</i>
---	------------

ЕТОС

<i>Поль Рікер. Любов і справедливість.....</i>	<i>250</i>
<i>Христос Яннарас. Маски моралі та етос особистості.....</i>	<i>266</i>
<i>Олів'є Клеман. Бердяєв і французька думка.....</i>	<i>279</i>
<i>Жорж Ніва. Європа метафізики і картоплі.....</i>	<i>312</i>

SYNDESMOS

<i>Іларіон Алфеев. Шлях владика Калліста Уера.....</i>	<i>315</i>
<i>Калліст Уер. Бог як Дух.....</i>	<i>326</i>

КИЇВСЬКЕ КОЛО

<i>Олена Зинькевич. Спогади.....</i>	<i>338</i>
<i>Ігор Блажков. Історія музики, котру я пережив.....</i>	<i>344</i>
<i>Ігор Блажков. Стравинський на Батьківщині.....</i>	<i>349</i>

КЛАСИКА

<i>Уляна Головач. “Ерос” бездомний або вічний подорожній у пошуках втраченого раю.....</i>	<i>357</i>
<i>Платон. Бенкет.....</i>	<i>369</i>

ОКСФОРДСЬКА ШКОЛА

<i>Сергій Аверинцев. Голос, якому можна вірити.....</i>	<i>418</i>
<i>Клайв Стейплз Льюїс. Розвінчування влади (епопея Толкієна).....</i>	<i>422</i>
<i>Чеслав Мілош. Гобіт – герой ХХ століття.....</i>	<i>426</i>

ОСОБИСТІСТЬ

<i>Чеслав Мілош. До уваги вдячного співбесідника.....</i>	<i>428</i>
<i>Богдан Осадчук. Прощання з Єжи Гедройцем.....</i>	<i>431</i>
<i>Кишицтоф Полян. Єжи Гедройц в історії Польщі.....</i>	<i>433</i>

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

<i>Євген Рашковський. Третій світ як проблема загальнолюдської думки, науки та культури.....</i>	<i>442</i>
<i>Мирослав Попович. Модерн і постмодерн: філософія і політика....</i>	<i>467</i>

БІБЛІОГРАФІЯ.....	491
--------------------------	------------

CONTENTS.....	516
----------------------	------------

СІМ'Я В ПОСТАТЕЇСТИЧНИХ СУСПІЛЬСТВАХ

Матеріали міжнародної конференції

Сергій АВЕРИНЦЕВ

СОЛІДАРНІСТЬ ПОКОЛІНЬ ЯК ФАКТОР ГРОМАДЯНСЬКОЇ СВОБОДИ

Серед мучеників та сповідників недавніх часів, якими так щедро прославив Господь Російську Православну Церкву, ми знов і знов зустрічаємо священницькі двійці, діади, в кожній з яких подвиг батька був у стійкій вірності продовжений сином. Духовно-парадигматичний зміст таких діад виявлений, наприклад, у словах новоскладеного тропаря священномученику Сергію Мечеву, рідному сину праведного протоієрея Олексія Мечева, пастиря знаменитої “Маросейської” парафії в Москві: *“От корене праведнаго прозябл еси (...), пред Богом во узах и до смерти предстоя”*. Вірність сина *во узах и до смерти* бездоганному прикладу батька – без сумніву, найутішніший випадок стосунків *батьків і дітей*, який тільки може бути. Для нас, людей віруючих, обидва – перш за все свідки віри. Але мені хотілось би підкреслити, що в контексті мирському та громадянському обидва можуть із повною підставою розглядатися як герої мирного опору тоталітаризмові, що показали приклад тісного взаєморозуміння у безстрашному захисті одного з невід’ємних людських прав – права на вірність своїм переконанням. (Як москвич я подумав про ці імена; тут, у Києві, самі собою згадуються інші, хоча б імена батька та сина – *Олександра та Олексія Глаголевих*.)

Мені хотілося почати із цього, подумки озираючись на такі приклади, щоб від них отримати потрібний критерій та правомірність для розгляду менш світних областей реальності.

Наш час, – звичайно, не перший у перебігу епох, який через досвід дізнався про проблеми та труднощі у спілкуванні між поколіннями. Будь-яка епоха знала про ці труднощі, і навіть конвенційне прикрашання не могло всерйоз зробити їх менш помітними. Відмова від будь-якого прикрашання сама по собі

виправдана; проте не можна не зазначити, що в наш час надто відчутна активна зацікавленість у тому, щоб якомога більше наблизити генераційне відокремлення до теоретичної та фактичної абсолютизації. Достатньо очевидно є комерційна зацікавленість у цьому певних інстанцій, наприклад, індустрії, що обслуговує “молодіжну субкультуру”, автомобільної промисловості, що домагається того, аби зникла практика користування спільним сімейним автомобілем, і впевнено інструменталізує ідеологічні мотивації для заохочення кожного атомізованого члена родини в його бажанні будь що володіти власним автомобілем; але все це нецікаво.

Значно цікавішим та серйознішим є випадок, коли до боротьби проти солідарності поколінь спонукають більш або менш справжні ідейні мотиви, пов’язані із сьогодишньою програмою *лібералізму*. Мушу зробити особисте зізнання: до того часу, поки я не міг спостерігати життя сучасної Європи з близької відстані, слово “ліберал”, освячене для російського вуха прикладом Пушкіна, подобалося мені значно більше, ніж слово “демократ”, профановане словосполученням на зразок “народна демократія”, і мені було незрозуміло, чому сучасні католики, проголошуючи себе прибічниками демократії, досить насторожено ставляться до “лібералізму”. Нині я дивлюсь на речі інакше і сприймаю затіяну сучасним лібералізмом програму загального перевиховання людства як загрозу демократії, а себе, подумати тільки, відчуваю на боці демократії! Але це так, відступ. Спробуємо поглянути на речі серйозно та неупереджено: а може, сучасні ліберали, що перекладають нудною прозою повсякденний настрій розуму, який був у Сорбонні 1968 року романтичним бунтом, що вбачають у релікті “синівських” і, тим більше, “дочірніх” почуттів представників молодих поколінь емоційний резерв, який належить викорчовувати, для повернення “авторитаризму”, “репресивізму” і, зрештою, тоталітаризму, – все ж таки праві? Праві, не з наших, християнських, але зі своїх власних, секуляризаційно-громадянських позицій? Адже вони так полюбляють посилятися на те, що так звана “міцна сім’я” з аж до нудоти слухняним молодшим поколінням була базою усіх тоталітарних режимів!

Я вважаю, що для початку хибною, історично, фактично хибною є представлена ними картина тоталітаризмів, нібито від самого зародження зайнятих насадженням гнітючої сімейної доброзичливості. Річ не така вже й проста.

У кожного тоталітаризму з плином часу спостерігається два обличчя, точніше, дві личини у його ставленні до цінностей сім’ї, і

личини ці дуже відрізняються між собою. Досить зрозуміло, що в пам'яті наступних поколінь залишилися личини, що поставали наприкінці тієї чи іншої тоталітарної епохи та пов'язані із штучною імітацією культу сім'ї як "частки суспільства". Однак для самої сутності тоталітаризму характерним є шлях від стратегії загравання із скасуванням усіх моральних табу – до стратегії їх посилення: можна згадати хоча б рух націонал-соціалізму від мрій про "*чоловічі спілки*" та одностатеву любов героїчних спартанців, що достатньо відчутні ще у книзі Альфреда Розенберга "*Der Mythos des 20. Jahrhunderts*" і, здається, достатньо важливих для повсякденності SA, – до репресій проти гомосексуалістів, яких направляли до таборів, а також контраст між ранньо-більшовицькою грою у суцільне "розкріпачення" та сталінською грою у відновлення "міцної" сім'ї. Аж ніяк не можна погодитися з лауреатом пулітцерівської премії американським журналістом Гедріком Смітом, автором відомої книги "*The Russians*" (1976), коли він, не зовсім зрозумівши жанрову належність цитованого ним ленінського висловлювання, вважає всю атмосферу 20-х років "вікторіанською", – можливо, йому ніхто не розповідав про акції "Геть сором" і тому подібне. Це згодом з'являться високоморальні плакати та солодкі віршики про маму, про вчительку і таке інше. Але важливо, що значення тієї чи іншої тактики – одне й те ж: прагнення тоталітаризму систематично витіснити всі людські стосунки і підмінити їх собою. І ранній радянський лад з його ставкою на комсомольців – "*Комунізм – це молодість світу*", – і ранній націонал-соціалізм мали неприховані риси "молодіжної культури", і при всій відмінності між організацією Wandervogel¹, яку було колись розпущено гітлерівцями, і SA, люди багато в чому подібного типу шукали в них задоволення тієї ж потреби у специфічно юнацькій, генераційно забарвленій утопії.

Не слід забувати те, що часто забувається, а молодшим поколінням і зовсім невідоме: цілий ряд побутових навичок, згодом вельми енергійно засвоєних радянським офіціозом, певний час засуджувався новою ідеологією. Перш, ніж легітимізувати таке важливе для сім'ї свято довкола ялинки на межі двох років, перш, ніж впровадити новорічну – ясна річ, не різдвяну! – ялинку навіть у Кремлі, "новий побут" пройшов через засудження ялинки взагалі як "мішанства". Цей символ суверенності сім'ї був у 20-і роки таким же підозрілим, як, скажімо, "*Gaudeamus*", символ університетської суверенності². Потім усе це "відроджувалося" зверху – так само

штучно, так само пишно, як заборонялося до того. Але питання не зводимо до ексцесів ранньобільшовицького експериментаторства, як і до контрастів між ним та сталінським квазіреставраторством. Між “лівацькими” ексцесами та реставраціями, що відбувалися потім, є не тільки контраст, але й змістовний зв’язок у процесі скасування суверенітету сім’ї. Ялинка перестас бути чимось, що зберігається у сім’ї без озирання на зовнішні щодо сім’ї інстанції: її віднімають – і потім дарують згори; без того, щоб забрати, неможливо було б подарувати. Усе, що просто так, само по собі, не питаючись ідеології, існує в житті людей і спеціально в сім’ї, оцінювалося як “міщанство”. Дискусії про межі “міщанства”, такі помітні в радянських пісеньках передвоєнної пори, – міщанство резеда, краватка і тому подібне – важливі, кінець кінцем, не тим, в який бік вони вирішуються, а тим, що будь-яке рішення за своєю суттю скасовує суверенітет життєвої даності. Сім’я, членам якої “дозволено” скаржитися одне на одного в партком, – уже не зовсім сім’я, це щось інше.

Мені здається очевидним, що якби сімейні стосунки у наших народів були міцнішими, якби їх не вдалося розхитати, повсякденне життя не могло б набути такого характеру, якого воно – на жаль! – набувало. Я чув у дитячі роки від старої жінки сільського походження розповідь про те, як у їхньому селі ще перед тим, як їхню церкву зламали, місцеві комсомольці у престольне свято залізли на дзвінницю і поливали своєю сечею хресний хід, тобто своїх батьків, бабусь і дідусів... Ще раз – це були місцеві парубки, не якісь посланці з міста, тим більше не іногородці. Такий епізод змушує серйозно замислитися над тоталітарною експлуатацією генераційних суперечностей.

Тим більше важливою ставала в ці роки сім’я для тих, кому вона слугувала загороджувальною стіною проти життя, “як у всіх”. Але про це я не можу говорити в тоні об’єктивованого аналізу, а тільки в тоні особистого зізнання. Дозволяючи собі кілька таких зізнань, я вельми далекий від того, щоб бачити в собі упродовж мого життя приклад громадянської мужності – де там! Але якщо у мене з ранніх років була, якщо не рішучість до дії, то хоча б внутрішня незалежність, що дала мені силу взятися за вивчення тих матерій, якими я протягом життя займаюсь, – я завдячую цим всебічно старшим за віком, починаючи з батьків та їхніх друзів.

Мій батько народився 1875 року, в один рік зі Швейцером та Т. Манном; його однокурсником та співрозмовником у студентські

роки був Сергій Маковський. Після закінчення природничо-наукового факультету Петербурзького університету його направили удосконалюватися до Гейдельберга, потім певний час він працював на біологічній станції поблизу Неаполя та в Африці. Моя мама була на чверть століття молодша, однак, усе ж таки, встигла мигцем побачити Льва Толстого і закінчити гімназію в м. Подольську. Те, що я з дитинства був оточений книгами з історії і тому подібними із “старорежимною” орфографією, розповідями батька про стару Європу (і про Африку), розповідями його друзів про давню російську культуру – дуже важливо; але не це є найважливішим. Важливішим було інше: досвід солідарності з атмосферою цього кола перед лицем зовсім іншої атмосфери навколишнього суспільства. (Моя майбутня дружина зростала тим часом на Північному Кавказі в обстановці суворої провінційної бідності, проте її досвід солідарності зі старшими був абсолютно таким самим. Тому і нам, зустрівшись, було легко зрозуміти одне одного.)

Я жодним чином, Боже збав, не збираюся зображувати себе як ідеального сина. Я навіть не маю наміру надавати надто ідеальних рис моїм батькам. Щоденне, щогодинне спільне життя, тим більше у просторі єдиної кімнати комунальної квартири, де всі щомиті на очах одне в одного, не могло зовсім обходитися без непорозумінь та прикростей. І все ж таки саме ця тісна кімната ставала для моєї душі і для моєї свідомості справжньою Вітчизною в найпатетичнішому розумінні цього патетичного слова. Одного разу, років п'ятнадцяти, розбурханий бурхливими емоціями teenager'a, я так і сказав тодішньому моєму співрозмовникові, давньому другові мого батька, про якого далі ще йтиметься: “Моя Батьківщина – ось ця кімната, іншої у мене немає! (А він відповів: “Так, усе так, іншу в тебе забрали.”) А багато років по тому на питання старшої співрозмовниці: “Невже тобі ніколи не хотілося втекти з дому?” – я відповів: “Як ви не розумієте: з обложеної фортеці не тікають”.

Щойно згаданого мною друга мого батька звали Микола Іванович Леонов; він встиг до революції видати книжку віршів, найжвавіше цікавився історією культури, однак із середини 20-х рр. поїхав до Бухари викладати географію. Це явно був для нього єдиний шанс вижити, не зломившись. Ось його вірші про ранньосталінський час у Бухарі:

Памяти коснеющей не верьте!

І т.п.

Він був моїм постійним ментором у ті роки, коли йому було близько шістдесяти, а мені близько чотирнадцяти. Від нього я вперше

почув ім'я Марини Цветасвої – і її вірші про горобину. Але не це найважливіше. Із найбільшою вдячністю я згадую сьогодні, як рішуче, навіть суворо, обривав він мої юнацькі намагання віддати данину конформізму і хоча б частково підлаштуватися до того світу, який починався за порогом батьківської кімнати. (Саме він возив мене до Великодньої всеношної у щойно відкриту після війни Троїце-Сергієву Плавру). Поряд із ним я маю назвати й інших, наприклад, Сергія Івановича Юренєва – і все дружнє середовище довкола моїх батьків.

І тепер я повертаюся від моїх особистих зізнань до міркувань загального характеру. Ще раз, я зовсім не заперечую ані того, що у мене не було – перш за все з моєї власної вини, але не завжди – якоїсь небувалої гармонії у стосунках зі старшими, ані того, що не всім таланить в їхньому первинному досвіді так, як поталанило мені. І в будь-якому випадку певна міра генераційної незгоди впливає з об'єктивно даної різномірності досвіду поколінь. Але ж незгода, яка не вироджується у ворожнечу, спір, що не призводить до сварки, самі по собі дають нашим думкам діалогічний вимір. Так, ми бачимо щось, чого не бачать старші, але якщо вони бачили те, чого справді не бачили ми, наше різнодумство з ними примушує замислитись, дає поштовх думці – за умов, що ми сприймаємо їхній досвід серйозно нарівні із власним. Спір з батьками, навіть тоді, коли він болючий, змушує заново продумати свою власну позицію, а це вже робить неможливим бездумне повторення кинутого mass media гасла.

Далі, я складаю собі звіт у тому, що моя юнацька солідарність із старшими була обумовлена специфічною ситуацією тоталітаристського часу, тобто, як нині кажуть, нас згуртовував image of enemy. Нині, слава Богу, та епоха минула; але ніхто не обіцяв нам, що тоталітаризм не повернеться, а якщо він, усе ж таки, повернеться, то прийде у зовсім інших формах, під іншими гаслами. Людський матеріал, який йому потрібен, – це люди, готові бадьоро підхоплювати та хором повторювати пропоновані слова; які ці слова – не так важливо, вони можуть бути взятими із бездоганно ліберального набору. Ніколи не забуду демонстрації віденських молодих людей, що скандували: "Eins, zwei, drei – Palestine frei!" Перед якими проблемами стоять реальні євреї та реальні араби, а тут жодних проблем, їм усе пояснили по телевізору – eins, zwei, drei! Якщо я в чомусь вбачаю небезпеку нового, "повзучого" і спочатку, можливо, зовсім безкровного тоталітаризму, то це в такому настрої. Їх вивчили

не слухатися старших, – але тим більш некритично слухатися генераційної моди, якій уже ніхто не може суперечити. А тому проситимемо у Бога, щоб важкий, часом такий, що засмучує, діалог поколінь не перервався.

ПРИМІТКИ

¹ “Перелітний птах”, німецька молодіжна організація початку минулого століття, що культивувала практику піших туристських походів (і, здається, багато чого в цьому досягла); панівним настроєм була постромантична утопія, яка почасти нагадувала раннього Гессе.

² Про таке ставлення до старої латинської пісні я почув від моєї матері, яка закінчила гімназію якраз 1917 року, так що її студентська пора припала на першу половину 20-х рр.

Марина НОВИКОВА

ІНШОЛОГІЯ: ДОСВІД С.С. АВЕРИНЦЕВА

Обставини завадили мені бути присутньою на міжнародній конференції “Сім’я в постатеїстичних суспільствах”, яку проводили Києво-Могилянська академія і журнал “Дух і літера” під егідою С.С. Аверинцева. Не маючи сумніву у плідності конференції, я намагалася брати участь у ній заочно. Перечитувала й перегортала в пам’яті праці С.С. Аверинцева – передусім, його статтю “Шлюб і сім’я”. Перечитувала також, перегортала свій (здебільшого гіркий) досвід спілкування з Іншим та Іншими; але також не могла не думати про досвід мого покоління, покоління “поствідлиги”, і мого простору: Криму, України, Східної Європи і Чорномор’я-Середземномор’я; тим паче не могла не бачити “очима душі” своїх старших (за спорідненістю і за наставництвом) і своїх молодших – учнів і студентів, передусім. Тому мій “текст здалеку” прошу прийняти (за Джауфре де Рюделем) як “любов здалеку” – і як мішаний, сповідально-педагогіко-метафізичний жанр.

Одна думка С.С. Аверинцева уявляється мені “ядерною”: і в розумінні її центральності для предмета нашої зустрічі, і в розумінні енергії, яку ця думка випромінює. Думка приголомшливо проста. Ніякої суто родинної християнської педагогіки, етики, навіть онтології не існує. Прикладаючи святоотецьке визначення: всім, хто претендує на звання християнина, належить перебувати водночас “поза миром” (а отже, і “поза” сім’єю), але “для миру” (а отже, і для сім’ї); “поза Іншим” (а отже, і близьким), але й для нього – аж до самовіддачі без останку: “життя за други своя”, “душі за ближнього свого”.

От і все. Така “іншологія” християнства – найбільш інтимно-особиста і найбільш “космологічно”-вселенська.

Із різного роду біографічних і професійних причин мені довелося працювати із психотерапевтами: як із старомодними психоаналітика-

ми, так і новомодними гештальтистами. Православна за вихованням, філолого-компаративіст за освітою, – я опинилася в їхньому стані явно на ролі вивідача, лазутчика. (Дивно, чому ніхто з християн-філософів досі не порівняв “душознавства” із святоотецьким Переданням, включаючи чернечий досвід із “психотехнікою” від Юнга і Фрейда до Перлза і Женжеров.) Але треба визнати: робота в режимі гештальту (лев’яча частка якої припадає саме на родинні драми й проблеми) дечого навчає. Зокрема, того, що “розум,” “серце” і “плоть” (по-святоотецькому; або “свідомість”, “підсвідомість” і “несвідомо-тілесне”, по-психоаналітицькому) становлять певну школу чесності. Тіло, зі своїми відчуттями, не бреше ніколи. Емоції не брешуть, але “грають”; вони не стільки балакучий парламент (образ С.С. Аверинцева), скільки театр одного актора. Зате розум, раціо – брехливий до неймовірної винахідливості.

Тому духові й плоті, відчуттям і сумлінню легше разом прийти до істини; емоціям, за Рональдом Рейганом, “doveгуај по провегуај”; розум і перевірай, та все одно не довіряй.

І ось – мій образ – відчуття контакту з Іншим: вихід з Єгипту і перехід через пустелю.

І ось – три почуття, що змінюють одне одне, як три етапи цього шляху. Туга. Гнів. Терпіння.

Сім’ю, затишок родинної любові – С.С. Аверинцев не раз порівнював із печерою. Образ всесвітньо-міфологічний; медики пояснюють: пренатальний, “печера” утроби, за Цветаєвою. Чому ж “мати” – також і *пустеля*? Чому “синівство” біблійного народу й “вітцівство” біблійного Бога перевіряються-підтверджуються пустелею?

Відповідь швидка, зрозуміла кожному: початок. Відрив. Пустота як чистота; з чистого аркуша все – від історії Авраама і Мойсея до історії кожного з нас, що йде у відрив. Молодята тут мало відрізняються від “нових українських” (або “нових кримських”); молодогегельянці – від хлопчаків у дворі; а всі разом – від перших авраамітів або перших християн.

Відповідь друга: туга. Пустеля зненацька усвідомленої самотності. *Межа*, яку доводиться перейти. Звідси – той самий “тонус” (“тонус покаяння”), про який сказано у С.С. Аверинцева: тим, що підвладні пристрастям, знайти шлях до спасіння вдавалося, тепло-холодним – ні. Тонус не той.

Психіатри (особливо ті, що працюють із молоддю) говорять про нову – “безбарвну” – хворобу. Була “біла хвороба”: приходив пацієнт, у нього все о’кей, всюди успіх, тільки в авто сісти чомусь боїться. Потім була “чорна хвороба”: демонізм, “evil for all”, – а ночами ридують ридма... Та цих (стверджували мої співбесідники) “розітнути” ще якось можна: під білим пластиком успіху, під чорною шкурою демонізму – гаряча душа, що стогне...

Тепер ідуть інші. Їх “розітнеш”, а всередині щось безбарвне. Безтемпературне. Працювати ні з чим!..

Чи є цей “тонус покаяння”, ця туга відриву від минулого в наших рідинах? Чи ми хочемо розпочати з безбарвності – з “комфортності”?..

Відповідь ще швидша і ще звичніша – святоотецька. Пустеля туті – сигнал вичерпання своїх сил. Усіх сил, – але *своїх*. Своїх, але *сил*, а не драглистих “мрій” або “настроїв”.

Улюблений приклад – із проповідей митрополита Антонія Сурозького: про його тезку, “отця пустинножителства” Антонія Великого. Як кликав той Бога у самотині і всепокинутості своїй; як плакав, кричав, падав ниць. А коли знеміг, простогнав: “Де ж ти, Боже?” – і побачив. І почув: “Я весь час був поряд із тобою”. – “Чого ж ти не відзивався?” – “Я радів твоїй боротьбі і не хотів віднімати від тебе твоєї перемоги...”

Чи готові ми в наших рідинах до такої боротьби і до такої перемоги?..

Відповідь, для мене остання і найвища: туга – ціна гріха. Хто не відав її, не відчув мозком кісток своїх: ніхто тобі не ближній – ні брат, ні сват, ні чоловік, ні дружина, ні друг; ніхто не може (або не хоче) зняти з тебе тягар тебе самого; нема на землі любові, бо (полермонтовськи) любити на час – нудно, а вічно любити – неможливо; хто, – повторю, – не пережив “по-дитячому” цього жаху, той не знає з власного досвіду, що таке гріх. А гріх – саме це. Світова відторгненість і покинутість. Саме це – відчуття гріха, а все останнє – міркування з приводу гріха. Як же відчутти жах богопокинутості, не відчувши жаху людинопокинутості? А без цього, подібно до того, хто тоне, – як, не відштовхнувшись від дна, сплисти на поверхню?..

Каюсь. Не вірю у щастя сімей, які не пройшли через таку тугу. Міра її – для мене мірило “сердечних мук” і надій на майбутню любов.

Тут я зроблю відступ – про С.С. Аверинцева.

Ті, хто жив в епоху розвиненого “застою”, пам’ятають з’явлення С.С. Аверинцева світові й Риму. (Хоча б і Третьому.) Соціал-утопізм “комісарів у запорошених шоломах” і комунізму, “як у вісімнадцятому році”, впливав уже з наших постсоветських звивин. А вище за соціологію розташовувалась тільки філософія. (Далі – міфологія, але до неї дійде у 1980-і; далі – страшно вимовити – лишалась тільки “метафізика”. Просто про особисту зустріч із Богом замислювалися неабиякі сміливці.)

Отже, філософія. Ішли (перефразовуючи Тичину) один у Фрейда, інші у К’єркегора, а третій “линув, де орли”, типу Михайла Лівшиця: короткий курс модернізму в упаковці “чому я не модерніст”. Філософи перебували на статусі пророків, а філологи, які про них писали, – на статусі євангелістів.

У чому ж була тоді сенсаційність саме С. С. Аверинцева? Дозволю собі автоцитату: “Молодий тоді безумець-академіст незворушно і з дивовижною ерудицією зіставляє “образ Зевса” в еллінській релігії (це можна) – з ким? З “образом Христа” і “образом Ягве”. Цитує Книги Пророків і кондаки Романа Солодкоспівця так, мовби Ісайю або Солодкоспівця можна купити в книгарні за рогом”. (“Христос, Велес – і Пілат”) (“Новий мир”, 1991, № 6, с. 243).

Зустріч з Аверинцевим стала нашою – і моєю – зустріччю з Іншим. Але й з Іншими: іншими нормами – від архаїчної лютості до християнської покірливості, “благоутробія” Божого.

Чи я знала про них? Вихована віруючою бабусею і філологічною матір’ю (її дисертації про Есхіла опонував А.Ф. Лосєв) – так, знала. Однак до С.С. Аверинцева особисто не переживала. І не я одна.

На що вже антипатетичним був мій наставник із теорії перекладу, лєнінградський професор Юхим Григорович Еткінд: пересмішник всіляких доктрин усіх часів і народів, – і той при мені вигукував захищаючись про статтю С.С., про діалог еллінства – юдейства: “Стаття сліпуча! Я про це С.С. навіть листа написав”. (Чи зберігся він?).

Ті статті відіграли – тепер уже важко уявити собі яку, – роль у “родинному вихованні” советських євреїв. (Була така – особлива – національність.) Бідний дядя Шуня, який усе життя співав з усіма “Катюшу” і лише зрідка “Жахливий гембель в домі Шнеєрсона”, – дядя Шуня, котрий був погано знайомий навіть із Шолом-Алейхемом, зате лестив себе Еренбургом, – дядя Шуня, кого проклятий акцент, проклятий синтаксис видавали з головою; хто в битві з ними віддавав

дітей у найкращі російські (а в Україні – українські, а в Узбекистані – узбецькі) школи, – дядя Шуня отримував генеалогію, що не поступалася нічий. Із рук С.С. Аверинцева він отримував особисто себе всередині біблійного світу... То була воістину перша всесоюзна (але й “космічна”) реабілітація і канонізація Інших.

(Мені дуже шкода, що філолога-ісламіста рангу і складу С.С. у колишньому Союзі не знайшлося.)

...Час, старий кріт рив підкоп під “гарні затишки” масової застійної свідомості. Наставала епоха туги. Перші її симптоми були саме “родинні”: Афган та Ізраїль, похоронки й від’їзди. (Або висилки, замасковані КДБ під від’їзди, – як у випадку з Еткіндом.) “Всесвітня сім’я народів” – радянський інтернаціоналізм – (якою – серед небагато чим – пишались “не за програмою”) лопнула в Афгані. Внутрішньо-союзна “сім’я народів” – в аеропортах, де проводжали тих, хто виїздив. (Думали – назавжди.)

Сценка в київському трамваї тих літ. До виходу проштовхуються тато, мама і хлопчик років восьми. Хтось – беззлобно, радше похвально: – “Ну, наші євреї всюди пролізуть...” Хлопчик – озирнувшись, спокійно: “А ми не ваші євреї...” Шок. Тиша.

Уперше Близній, Інший став предметом вибору. (Хто – “ми”? Хто “вони”?) Уперше після Другої світової масово ховали і масово прощалися. Уперше не наші виявилися так кровно – родинно, дружньо, творчо – “нашими”. А “ми” (всі “ми”) вперше переживали певний досвід Освенціма. Семен Липкін: до люка літака проводжали, як у пічку крематорію. Інша поетеса, тоді ж: “Поруч – діра в людський зріст”.

Ці діри порешетили звичні межі “свого – чужого” набагато радикальніше, ніж заборонені радіоголоси. Та ж поетеса, але вже у 1980-х, підсумовувала: “Ви вернетесь – була б охота. Ви повернетесь. А чи повернеться хтось із нас?”

Повернутися до себе і в себе по-старому – після тих кровоточивих дір – стало немислимо. Читати С.С. Аверинцева по-старому – також.

Туга згущувалася в біль; біль – у гнів.

Про гнів слід сказати окремо.

Єдина, але безумовна умова, за якої духовна (та й душевна) туга продуктивна: якщо вона – початок, а не кінець. Шлях, а не ступор. Якщо за нею іде щось сильне: протидія, протинудар. Згадане вище відштовхування від дна.

Для себе я називаю його – гнів.

Як – гнів? У православному розумінні – перша ознака гордині. Руйнівник стількох любовей, стількох сімей?

Поясню. Туга може бути безадресною; гнів – ні. Туга може бути бездіяльною; гнів – ні. Туга може не брати на себе відповідальності за інших, “не вплутуватися”; гнів – ні.

Гнів – дишло: без нього “віз життя” – ні з місця. Важливо тільки (чого варте це “тільки”!) повернути дишло протесту проти себе.

Яка внутрішня репліка, зазвичай, супроводить гнів? “За що мене – так?” (Ображають, принижують, не чують, не люблять.) Головне в тому, щоб змінити наголос – і займенник: “За що ж – тебе так не люблять?” І відразу виникає Інший. Зіркий. Суворий. (Навіть якщо – особливо якщо – люблячий.) Він починає битися за тебе ж самого: проти тебе – податливого, тебе – що примружує очі; тебе – що потурає собі.

Цей гнів і є сором душі. Він “старозавітний”; він – вогонь, що пожирає. Без нього я також не вірю в родинну, общинну, будь-яку людську співдружність.

Нас відучили гніватися на самих себе – соромитися. Або ми дозволили себе відучити.

Тричі я пройшла через досвід нестерпного сорому через те, що я росіянка. Уперше коли близько зіткнулася з Григорієм Порфірови-чем Кочуром і дізналася від нього “неформальну” історію советської України. Вдруге – коли від їжджав у вигнання Еткінд. Утретє – коли я консультувала виставу “Бахчисарайський фонтан” за О.С. Пушкіним у Кримськотатарському театрі й пізнавала біографії учасників нашого спектаклю. Мустафа – Гирей: батько помер у Херсонській області, так і не дочекавшись дозволу на в’їзд до Криму; син його не пам’ятає – пам’ятає від батька тільки запах столярного клею... Ахтем (режисер спектаклю): його перша пам’ять про Крим – запах квітнучої лаванди... Зарема (в житті й за роллю): батько, повернувшись, купив якесь руйновище хати в Бахчисараї – “вона ж притулилася стіною до Бахчисарайського палацу, до нашої історії...” Шевкет-ага (художник) приїхав уперше до Керчі; вночі вийшов надвір – ліг на землю, як батько-чабан, і побачив ті, батьківські, кримські зірки...

Тоді я й стала росіянкою: прийнявши в себе цей сором.

Чи відчували, чи відчуваємо ми його – перед батьками, перед дітьми, перед чоловіком – жінкою? Перед Іншими? Якщо ні – ми самі не діти, не батьки, не подружжя, не друзі. Забули, що це таке!..

Але ж “онтологічно”, Промислом – сором цей у нас вкладено. Колись у нас вбивали дарвіністський аргумент щодо “тваринності”

людини: філогенез повторює онтогенез. Насправді саме духовний “філогенез” повторює *духовний* онтогенез. Рай немовлятської неподільності, “єдиноутробності”... Жаж “самості”, що накочується в дитинстві й отрочстві... Юність: із ближніми вона з’ясовує стосунки, як Йов із Богом, – і готова з’ясувати їх за ту ж ціну, аби лише (за словами Аверинцева) “з’ясувати стосунки начистоту”...

Так Інші дають нам досвід Богоспількування, – о, який же несолодкий для нас грішних! Так – жахаючись Іншого, ми примирюємося з Іншими, почавши жаятися самих себе і воювати із самими собою.

І знову – повернуся до С.С. Аверинцева.

Відкриття юдея. Відкриття християнина. Відкриття Іншого як Ближнього... Наприкінці 1960-х – на початку 1970-х цей дар С.С. Аверинцева збунтував нашу свідомість з одного кінця: чи справді близький – настільки Інший?.. Наприкінці 1970-х, після “чорних тюльпанів” і “малих крематоріїв”, бунт змістився на інший кінець: чи насправді Інший настільки близький – авторові, як став близький – нам?..

Знову каюся. На “Поетику ранньовізантійської літератури” я склала напівепіграматичний відгук, в якому зазначала, що автор “із красномовністю елліна просторікує про переваги юдея”. Зрозуміло, що викликало сумнів: чи не забагато професіонального блиску в цій чудовій ерудиції, у цих формулах С.С. Аверинцева, що миттю вбирає власна пам’ять?..

“Біблія – книга, в якій ніхто не соромиться кричати про свій біль...”, “Для малоазійських християнок, яких сотнями через службовий обов’язок катував і розпинав естет і літератор Пліній Молодший, гідність людини мала інакший вигляд...” То що, тощо. (Свідомо переказую С.С. Аверинцева з пам’яті.)

Чи не занадто красиво? Тінь “естета й літератора” – чи не лягла вона на самого автора?..

Таня Непомнящая, дружина пушкініста В.С. Непомнящого, могутня актриса, але “актриса-надомниця” (її дотеп), бо ж мати, що віддала себе лікуванню сина, – Таня виконувала в ті роки “вдома” притчу в особах.

– “Уявляєш? Ніч, холоднеча; дощ хлющить, на околиці церквиця – забита гвіздками, обікрадена; на паперть заблукав п’яничка, оглядається, молитви жодної не знає, тільки бурмоче: о Господи,

Господи... А Той, нагорі, каже Сам Собі: “Ну, ось. Із цим усе гаразд. А он там, у кабінеті при лампі, ще один сидить; книги про Візантію кругом розкладено. Як би Мені і з ним впоратися?..”

Щоправда, Таня тут же додавала: “Ні, його рукавички врятують”. – “Які рукавички?” – “А йому жінка рукавички на гумочках до рукавів пальта пришиває. Щоб не загубив.” – “Та ж він наймолодший доктор філології в СРСР?” – “Дитя він Боже. Як Петруша Гриньов: “Дитя надумало женитися...””

Наскільки мала рацію вона (не ми, ті, що сумнівалися), – продемонструвала епоха “перебудови” і “постперебудови”. У 1980-х С.С. Аверинцева вперше було візуалізовано перед “масовою” ТВ аудиторією – здається, у “Клубі кіномандрівників”. Вічний друг вічного Тура Хейєрдала (а за сумісництвом – штатний розвідник), Юрій Сенкевич оголосив тему: печерні монастирі Каппадокії. Оскільки щодо Каппадокії розвідка була не вельми обізнана, Сенкевич передав слово “нашому відомому” С.С. Аверинцеву. Той сидів у глибокій “відключці”, цілковито відповідаючи темі, і дивився у центр стола. Щойно пролунало його ім’я, відразу ж розпочав: “Отже. Печери Каппадокії і печера як символ узагалі...”

Тільки ще раз я зустрічала людину, яка включалася у будь-яку запропоновану тему словом “отже”. То був Юрій Михайлович Лотман. “Отже” означало постійну навичку, по-перше, мислити вголос, а, по-друге, спілкуватися з найрізноманітнішими персонажами історії... Так і С.С. Аверинцев. Він одразу ж прилучився до передачі: печера як прихисток від зла; тихий затишок у святому лоні матері-землі... – і на цьому мову його обірвав туристичний відеоролик.

“Кіномандрівки” як жанр розлогої культурології не передбачали. Їхня функція була чіткою: відеоерзац для невиїзних советських громадян...

Я встигла побачити лагідні, докірливо-терплячі очі С.С. Аверинцева – і запам’ятати свій гнів-сором. Звернений до себе, до “своїх”, до “нас”. Цей маленький казус так виразно показав мені, як нас люблять – і як не люблять. За що люблять – за що не люблять. Люблять – за “дітей Божих”, і люблять – по-дитячому – по-Божому. Не люблять – за те, що ми (я) дозволяємо таке із собою виробляти.

А С.С. Аверинцеву – йому, виявляється, просто даровано було оминути другий етап переходу через пустелю і відразу опинитися на наступному етапі – душевної дорослості й терпіння.

...Матерів, дружин, педагогів часто запитують: як у вас вистачає терпіння? Запитання це ставлять протягом століть – слов'янам, євреям, кримським татарам? Про людей ісламу судити не беруся; юдеям і християнам досить у відповідь звести очі догори. Педагог і Отець у нас такий – багатотерпеливий.

Переклад із російської Михайлини КОЦЮБИНСЬКОЇ

Дімітрис КОНТУМАС*

РОЗДУМИ ПРО БОГОСЛОВСЬКІ ОСНОВИ СІМ'Ї

Я не богослов і не християнський філософ, а звичайний християнин. Але я представляю країну, яка стала батьківщиною православного богослов'я, країну, культуру та історичне буття якої впродовж століть визначала філософська та богословська думка. Тому я маю надію, що зібрані в цьому залі відомі та справжні богослови доброзичливо поставляться до мого скромного досвіду богословствування про сім'ю.

Ви обрали для обговорення тему, котра не може залишити байдужим того, хто намагається жити та мислити по-християнськи. Кожний свідомий православний повинен намагатися нині хоча б трішечки бути богословом, аби вміти чітко засвідчити дійсно-християнську істину в такому суєтно-божевільному, такому інформаційно перенасиченому світі, яким є наша сьогоднішня реальність. Нарешті, у кожного з нас є сім'я, де зігрівається наша любов та вдосконалюється наше смирення.

Тому що сім'я – це досвід життя розділеного з Іншим, досвід кенозису, досвід любові, що зменшується.

Для грецького народу, який віками не мав своєї власної держави, сім'я завжди була острівцем "свого" посеред моря "чужинності", що намагалося підкорити нас собі. І наше суспільство до цього часу залишається об'єднанням сімей, а не сумою людських самотностей. Щонеділі ми йдемо до храму всією сім'єю і зустрічаємо там інші сім'ї. Так виникає нова сім'я – парафія, місто, область, держава.

Іноді можна почути на адресу нашої церковної свідомості докори в надмірній прихильності національній ідеї. "Греки надто акцентували у Церкві національні елементи", – доводилося чути мені від багатьох християн. Як на мене, такий погляд якраз не помічає цієї особливості грецького життя, того значення, яке має в ньому інститут сім'ї. Трагічне відчуження індивіда від суспільства в Греції менше, ніж на сучасному Заході. Тому національна єдність у нас

* Посол Греції в Україні.

нікого, так би мовити, “не пригнічує”, оскільки між мною та “усіма” існує сім’я – колектив, де я знаю всіх, і всі знають мене. Суспільство та держава стають ближчими, зникає анонімність колективу, що так лякає людину.

Дозвольте тепер уголос поміркувати про богословські основи сім’ї.

Учення про Бога-Трійцю – стрижень усього християнського світогляду. На зовсім не загальний, не кабінетний, а навпаки, глибоко екзистенційний характер цього догмата останнім часом невтомно вказує нам у своїх книгах, статтях та виступах митрополит Пергамський Іоанн Зізіулас. І якраз продумування метафізичного змісту сім’ї яскраво розкриває живий та моральний бік троїстого богослов’я.

Преподобний Анастасій Сінаїт, наслідуючи давню святоотцівську традицію, вбачає подібність до Пресвятої Трійці першої людської сім’ї: ненароджений Адам є образом безначального Отця, народжений Сиф – Единородного Сина, Єва, що вийшла з Адама – Святого Духу. Давайте спробуємо вглядітися уважніше в це глибоке уподібнення.

Перш за все, пригадаймо, як православна думка розуміє саму подібність, співобразність. Якщо дві речі подібні одна до одної або одна є образом іншої, то чи означає це, що зв’язок між ними носить випадковий, зовнішній, несуттєвий характер? Інакше кажучи, якщо ми помітили якусь подібність між речами (звичайно, йдеться про подібність справжню, а не уявну), то чи можемо продовжувати мислити їх як дві абсолютно різні речі? Східноправославний онтологізм забороняє це і постулює суттєвий, реальний, внутрішній характер зв’язку між уподібненими речами. У тій частині, в якій речі подібні одна до одної, вони абсолютно або, говорячи словами Арістотеля та схоластів, нумерично тотожні, тобто, припускається, що це просто одна й та ж сама річ.

Стосовно нашого прикладу це означає, що в сімейному способі життя, як його спочатку задумав Творець, людині дана можливість жити внутрішнім життям Самого Бога-Трійці. Не якоюсь жалюгідною та блідою Його подобою, а тим же самим, суттєво, реально, нумерично тим самим життям, яким живе Пресвята Трійця. Хоча, звичайно ж, людина може жити ним тільки за своєю тварною природою і лише в такій мірі. І ще одне застереження: ми зараз розмірковуємо про людину до гріхопадіння і, водночас, після Спокути, про те, якою вона повинна була, за задумом Творця, і

повинна тепер, після Христового Воскресіння, відтворювати Троїсту повноту.

Далі. Із триадології ми знаємо, що Образи Трійці єдиносущі, але Отець є Джерело двох інших Образів. У цьому розумінні (саме: іпостасному, а не природному, онтологічному, а не тимчасовому) Він є першим серед інших Образів. Отже, ми стоїмо перед парадоксом: перший серед рівних. Але саме дотримання в сім'ї цього принципу веде до гармонійного сполучення слухняності та свободи. Син в усьому слухається Отця і нічого не робить без волі Отця, але це не тому, що його воля постійно підкоряється Отчій волі, а тому, що в них унаслідок єдиносущності – одна й та сама воля. Таким чином, Син, залишаючись абсолютно вільним, виявляється і абсолютно слухняним – сполучення, яке здається неможливим у нашому суперемансипованому суспільстві. Саме тут лежить справжнє вирішення й проблеми батьків та дітей, і жіночого питання.

“Отець” і “Син” – настільки значущі для християнської мови слова, що залишаються в ній навіть тоді, коли богослов, подібно до Мойсея, піднімається на самісіньку вершину богопізнання, де вже немає образів та символів. Так, згідно з Діонісієм Ареопагітом, коли ми апофатично очищаємо свою думку про Бога від усіх тварних понять, Троїсті імена не можуть бути вилученими. Навіть на вершині немислимого та безумовного заперечення християнський богослов не може заперечувати, що Бог є Пресвята Трійця – Отець, Син і Святий Дух.

Безперечно, земне батьківство в нинішньому стані занепаду є тільки віддаленою подобою тієї невимовної реальності, про яку свідчить священне слово “Отець”, що вживається нами до першої Особи Пресвятої Трійці. І все ж таки серед усієї решти земних слів Одкровення вибрало саме його. Про що це свідчить? Чому, сходячи до невимовного, непізнанного Бога, ми залишаємо слова “Світло”, “Благо”, “Життя” і завмираємо у священному трепеті перед іменами Отця, Сина і Святого Духу?

Тасмнича реальність, що стоїть за словами “Отець” і “Син”, може лиш частково віддзеркалитися за допомогою філософського поняття “тотожність за природою”. Крім єдиносутності передвічно народженого Логоса Своему Батькові, Божественному Розуму, ці імена вказують ще і на особисті стосунки, на буття в любові. І ця онтологічна прозорість – відкритість у любові й через любов – і є той спільний спосіб існування, притаманний як Особам Трійці, так і

членам людської сім'ї. Про це нам найповніше свідчить найдуховніше з Євангелій – Іванове. Від самого початку ми читаємо в ньому, що у своєму досвітовому бутті Логос був до (pros) Бога-Отця, що означає звертання, особисте ставлення, рух у любові. І тільки із цього Євангелія ми дізнаємося, що Отець любить (philei) Сина, причому для любові тут вживається слово, що означає любов внутрішньо-сердечну, “філічну”, а не розумово-оціночну, “агапічну”, як в інших книгах Біблії. І в цьому розумінні також сім'я є іконою Божественної любові, невимовного спілкування Осіб Пресвятої Трійці, що переважає всі наші поняття та концепти.

Існує якась глибинна, абсолютно очевидна для серця правда у звертанні “батько”, “отець”. “Отче наш”... звертаємося ми до Бога у викладеній Самим Божественним Учителем молитві. І так само ми звертаємося до наших земних батьків та духовних наставників. У цьому є якась особлива, не всім зрозуміла, сміливість.

Отець, батько – це той, хто дав нам життя. І коли ми вимовляємо слово “отець”, ми визнаємо, що осередок нашого життя не перебуває в нас самих, що ми не самодостатні, що глибина й повнота нашого життя лежить поза нашим власним існуванням. Багато в чому від того, наскільки щиро ми його вимовляємо, залежить наша доля. Батько – це можливість перетворити наше життя на таїнство причетності. Той, хто має батька, отця, перевищує себе, володіючи можливістю перетворити своє життя на “подяку” (євхаристію).

Така ж буттєва ніжність прихована і в слові “син”. Якщо ми маємо “сина”, отже, ми не можемо бути байдужими. І наше життя перетворюється на служіння. Людина, яка має сина, уже не живе для себе самого. Вона живе для сина. І в цій ситуації ми також не є власниками свого життя. Життя нашого сина – це наше життя. Проте воно вже перестало бути нашим “власним” життям. До нього вже причетна інша особистість.

І, нарешті, “сімейна” аналогія Трійці вимагає прояснення уподібнення Єви Святому Духу.

Можливо, в усьому багатомірному і навіть нескінченно-мірному просторі людської душі немає іншого такого виміру, що був би настільки бездонно-загадковим і, водночас, настільки близьким для кожного із нас, як вимір статі. Немає потреби говорити, наскільки різноманітно розвивали цю тему в усіх релігіях та філософіях. Але в християнстві вона набуває особливої глибини: Церква названа Нареченою Христовою, а Божа Матір – Матір'ю Церкви, тобто всіх

нас, православних християн. Христос дав істинне тлумачення біблійній розповіді про створення людини: “Чи ви не читали, що Той, Хто створив споконвіку людей, “створив їх чоловіком і жінкою” (відзначимо, сказано: *arsen kai thely* – *чоловіче та жіноче*, тобто, по-сучасному, чоловічу та жіночу стать, як і в грецькому тексті *Буття* (1 М. 1: 27)*, що відповідає єврейському тексту, а не *aner kai gune* *чоловік та жінка*)... тому-то немає вже двох, але одне тіло (Мт. 19: 4–6). “Одне тіло” мовою Письма означає одну природу, єдиносутність. У шлюбі чоловік та жінка, говорить Іван Златоуст, – уже не дві людини, але одна; одне без одного вони не є цілісною людиною. Згідно з твердженням візантійського каноніста Вальсамона, у шлюбі чоловік та дружина стають однією єдиноклубною людиною (*homopsychos anthrospos*), що споглядається у двох іпостасях.

У світлі християнського вчення по-новому відкривається істина найдревнішого міфу про андрогена, філософське осмислення якого дав Платон. До тієї ж інтуїції належить найменування шлюбу словом “телос”, тобто завершення, цілісності, повнота, що зустрічається ще у Гомера.

Сучасний грецький філософ та богослов Христос Яннарас підкреслює персоналістичний аспект цієї єдності (що ми відзначали вище про єдиносутність Отця і Сина): уподібнення людини до Троїстого буття вимагає єдності не на рівні єства (тобто не детерміністської, чисто органічної єдності), але “єдності в любові вільних і відмінних одна від одної іпостасей. (...) Єднання за єством є результатом свободи по відношенню до природи, є плодом любові, що пов’язує особистості”.

Проте якщо ми говоримо про стосунки чоловіка й жінки як про образ Божественного життя, то мимоволі постає сміливе запитання: що можна думати про статеву відмінність Самого Бога? Можливо, Святий Дух – це жіноча іпостась Бога, як тлумачать гностичні та окультині вчення? Святі Отці рішуче відкинули це уявлення: статевая полярність не поширюється на Божество. Боротьба Церкви проти язичницьких ідей “священного шлюбу” і розпусти, що походить від них, абсолютно виправдана і зрозуміла. Але якщо ми знову повернемося до роздумів про образ Божий в людині при творенні та після Спокути і застосуємо істинний апофатичний метод, то чи не виявиться, що в Богові справді потрібно мислити чоловічу та жіночу

* Тут і далі Біблія цит. за виданням Московського патріархату. Москва, 1988. (Ред.)

статі водночас, звичайно ж, у духовному розумінні, тобто очищеному від усього гріховного і тварно-випадкового? Адже апофатичне переважання протилежностей означає відкидання не їх самих, а їх протистояння, протиріччя, боротьби (в цьому розумінні у Христі немає чоловічої та жіночої статей). Самі ж протилежності в їхній істинній сутності повинні мислитися включеними до неосяжної Божественної природи, хоча ми не можемо уявити собі, в якому вигляді чоловіче та жіноче існує в Богові. Звичайно, це тонка та слизька тема, і саме блюзнірськими спекуляціями на ній пояснюється її нерозвиненість у церковному богослов'ї. Ми можемо відзначити лише таємничі та знаменні факти участі Духу в непорочному зачатті Христа, особливий зв'язок Духу із Церквою.

Утім, ця тема потребує, скоріш, безмовного та молитовного споглядання, ніж говоріння, тим більше перед великою аудиторією. Тому дозвольте на цьому закінчити, а решта, за словом св. Григорія Богослова, "хай буде прочитана мовчанням".

Микола ЕТЕРОВИЧ

ХРИСТИЯНСЬКА СІМ'Я – ВІДПОВІДЬ НА СУЧАСНУ КРИЗУ*

“А вони відказали: Віруй в Господа Ісуса, – і будеш спасений ти сам та твій дім” (Дії. 16: 31).

Цими словами апостол Павло, ув'язнений разом зі своїм товаришем Силою, звернувся до тюремника в'язниці. Той подумав, що Павло й Сила скористалися землетрусом, щоб утекти. Справді, землетрус був такий сильний, що двері в'язниці відкрилися, і навіть кайдани на ув'язнених розпалися. Боячися покарання за те, що погано вартував в'язницю, тюремник хотів убити себе. У що мить Павло скрикнув: “Не чини собі жодного зла, бо всі ми ось тут!” (Дії. 16: 28). Слово апостола Павла зробило тюремника іншою людиною. Світло божественної благодаті осяяло його душу. Він більше не думав про свою звичайну працю, яку виконував стільки років, заробляючи нею на хліб насущний. У нього, осяяного прозрінням, що прийшло з неба, виникло основоположне запитання про спасіння: “Добродії! що треба робити мені, щоб спастися?” (Дії. 16: 30). Відповідь “Віруй в Господа Ісуса, і будеш спасений ти сам та твій дім” знайшла благодатний ґрунт у його серці. Вночі, не думаючи про руїни, що залишилися від в'язниці, тюремник разом з усією своєю сім'єю отримав вчення віри і “охрестився сам та його всі домашні” (Дії. 16: 33). Віра в Бога сповнила великої радості всіх членів сім'ї тюремника. Цю радість виявлено у два способи, які мають дуже символічне значення. Новоохрещені приготували святкову вечерю і запросили всіх присутніх до столу. Але перед тим тюремник омів руки апостолам Павлові й Силі.

Мені здається, що розповідь Діянь Апостолів, події яких відбуваються в часі зародження та поширення первісної Церкви, дуже співзвучна темі, яку ви обрали для цієї другої частини так званої “Summer School”. Сердечно дякую панові професору Костянтину Сігову, організаторові цієї зустрічі, за люб'язне запрошення.

* Промова Його Преосвященства Апостольського Нунція в Україні архієпископа Миколи Етеровича у Національному ун-ті “Києво-Могилянська Академія”, 3 жовтня 2001 р.

Незважаючи на велике навантаження, я погодився прийти до вас, з огляду, зокрема, на життєву важливість обговорюваної вами теми, як для Церкви, так і для суспільства.

Роздуми про сім'ю в посткомуністичних країнах, здається, не дають зайвих приводів для оптимізму. Також і для Церкви важливо знати реальний стан речей, проблеми, з якими зустрічається конкретна родина, щоб пропонувати адекватні засоби допомоги, знаходячи натхнення у своїй багатій Традиції.

Інститут сім'ї, як його бажає Господь і як він, упродовж стількох століть, розумівся та існував, насамперед, у цивілізаціях християнської традиції, в останні десятиліття переживає глибоку кризу. Статистичні дані багатомовні, передусім щодо розлучень, абортів, насильства в лоні сім'ї, залишених дітей тощо. Далі, останнім часом у деяких країнах стали майже узаконеними "подружжя" юридично не оформлені, і навіть стабільні союзи осіб однієї статі. Деякі країни зайшли так далеко у правовій сфері, що майже юридично ототожнили подібні союзи і традиційні сім'ї. Іноді навіть здається, що треба як слід нагадати, у чому полягає нормальна, або традиційна, сім'я. Вона складається із чоловіка й жінки, які поєдналися на все життя, з чітким бажанням підтримувати одне одного у взаємній любові та, прийнявши батьківство й материнство як Божий Дар, народжувати й виховувати дітей, роблячи безцінний внесок у життя Церкви й суспільства. Безумовно, християнська родина намагається чинити опір вищезгаданім негативним тенденціям. Дякувати Богові, такі християнські сім'ї і нині існують у всіх країнах, навіть і в найбільш секуляризованих. Вони звертаються до людей, що живуть у вищезгаданих псевдосімейних союзах, і до людей, які переживають моменти сімейної кризи. Існування християнських сімей стає неначе окликом, схожим на глас апостола Павла: "Не чини собі жодного лиха!". Справді, заперечення традиційної сім'ї має для людей і для суспільства в цілому дуже негативні наслідки, що призводять, кінець кінцем, до розпаду і смерті. Відсутність традиційних сімей унеможливорює створення нормальних умов для розвитку людської особистості, атмосфери любові між батьком і матір'ю, що збагачується у спільній самовіддачі дітям, які, у свою чергу, віддають батькам навзаєм свою синівську любов. Крім того, там, де не існує нормальної сім'ї, немає гарантії біологічного відновлення суспільства та його нинішньої і майбутньої стабільності.

Також і в посткомуністичних країнах сім'я зазнає кризи. У цих країнах ще не дійшли, принаймні в більшості з них, до прийняття

законів про альтернативну сім'ю: юридично неоформлені чи одностатеві шлюби. Але становище сім'ї в країнах, які звільнилися від комуністичних режимів, тривожне, і статистичні дані там, де вони існують і є вірогідними, доводять це.

Під час нещодавнього папського візиту в Київ, Його Святість Іван Павло II, звертаючись до Єпископів, торкнувся і цього питання. Ось його слова: "Останніми роками, які характеризуються швидкими і глибокими суспільними перемінами також і в Україні, сім'я переживає велику кризу, як про це засвідчують численні розлучення та поширена практика абортів. Нехай, отже, родина стане одним із ваших пастирських пріоритетів. Зокрема, подбайте про те, щоб виховати християнські родини з глибоким досвідом Бога і в повному усвідомленні задуму Творця щодо подружжя, щоб, оновлюючи духовну основу свого співжиття, вони змогли внести вклад у покращання якості всього громадянського суспільства" (промова Святішого Отця до Українського Католицького Єпископату 24.06.2001). Святіший Отець, який добре знає ситуацію в Україні та в інших посткомуністичних країнах (він сам за часів марксистського режиму жив у Польщі), наполягав, крім того, на важливості душпастирської праці з молоддю. Молодь – це майбутнє Церкви й суспільства. Їй повинна бути запропонована християнська модель сім'ї, щоб молоді люди змогли пізнати й оцінити її. Молодь потребує, аби її супроводжували з любов'ю та підтримували з розумінням у пошуках важливих життєвих рішень, одним з яких саме і є сім'я. Потрібно допомогти молодим відкинути концепції, які суперечать цьому ідеалові. У цьому зв'язку, Святіший Отець застерігає, стверджуючи: "Зразки гедоністичного та матеріалістичного життя, що їх представляють численні засоби масової інформації, криза цінностей, що вражає родини, ілюзія легкого життя, уникання самопожертви, проблема безробіття та невпевненості у завтрашньому дні, часто породжують серед молоді велику дезорієнтацію, роблячи їх податливими до примарних та не вартих пропозицій життя, або спонукуючи до форм утечі, що викликають занепокоєння" (там само).

Католицька Церква не задовольняється самою лише констатацією кризи, яку переживає інститут сім'ї. Не досить кричати "не чини собі жодного лиха!". Вірна вченню Ісуса Христа, Церква наслідує приклад Павла й Сили. Вони звіщували слово Господа тюремникам і всім членам його дому (див. Дії. 16: 32). І Католицька Церква продовжує звіщувати сьогодні Слово Господа. Вона на повний голос проголошує,

як у сприятливий, так і в несприятливий час, план Божий щодо людини й сім'ї. Вона знов і знов пропонує модель християнської сім'ї. Вона бажає, щоб якнайбільше людей відкрили для себе велику гідність цього таїнства і вирішили “вінчатися в Церкві”, тобто пережити реальність святої таїни подружжя. Таїна подружжя дарує чоловікові та жінці благодать, необхідну для того, щоб “жити разом, доки природна смерть їх не розлучить”. Ця благодать дає силу прощати провини, малі й великі, як, наприклад, можливу невірність, і продовжувати знову, з допомогою Господа, спільне життя перед домашнім вогнищем, у взаємній повазі, підтримці й любові.

Церква з великою повагою ставиться до шлюбу, тому що шлюб між похрещеними має гідність святої таїни. Тобто, шлюб між чоловіком та жінкою є знаком союзу Христа й Церкви (див. Еф. 5: 25–32). Таїна шлюбу дає подружжю благодать “любити одне одного любов'ю, якою Христос любив свою Церкву; благодать цієї таїни вдосконалює, таким чином, людську любов чоловіка та жінки, зміцнює їхню нерозривну єдність і освячує шлях вічного життя” (*Катехізис Католицької Церкви*, 1661).

Католицька Церква стверджує гідність і важливість християнського подружжя. Вона захищає його основні властивості: його єдність, його нерозривність і готовність на творення життя. Нерідко цей захист стає конфронтацією, також і на міжнародному рівні, між Святим Престолом, що є центральним органом Католицької Церкви, та різними секуляризованими країнами, чиї представники пропонують цінності, які суперечать традиційній сім'ї. У цій сутичці ідей та проектів Святий Престол нерідко знаходить підтримку з боку мусульманських країн, бо ісламська концепція сім'ї багато в чому відповідає християнській концепції. Ось чому сім'я стає темою важливого діалогу між послідовниками різних релігій.

Католицька Церква свідомо того, що в умовах нинішньої кризи поле її діяльності, також і тієї, що спрямована на зміцнення християнської сім'ї, надзвичайно велике і вимагає зусиль, які часто перевершують її сили. І, через це також, вона відкрита до співпраці з іншими християнськими церквами, насамперед з вельмишанованими Православними Церквами, що зберегли, як і Католицька Церква, таїнственну дійсність подружжя. З огляду на ці аргументи найвищої важливості, співпраця та взаємна підтримка не лише можливі, але й нагальні та необхідні. Така співпраця дуже важлива в Україні, де упродовж століть живуть пліч-о-пліч православні та католики. Криза сім'ї – це виклик усім християнським церквам.

Концепція християнського подружжя дуже широка й добре опрацьована. Щодо Католицької Церкви, вона присвятила багато роздумів цьому питанню на Другому Ватиканському Соборі. Численні документи Собору (*Lumen Gentium, Gravissimum Educationis, Apostolica Actuositatem, Gaudium et Spes* тощо) вичерпно представляють погляд на таїну подружжя. Крім того, Святіший Отець написав апостольське повчання “*Familiaris consortio*” (“Сім’я”), яке було результатом Синоду Єпископів 1980 року. Воно присвячене сім’ї в сучасному світі. Із 1992 року існує *Katechизис Католицької Церкви*, який подас, зокрема, синтез концепції подружжя.

Тому у цій залі немає потреби зупинятися на всіх аспектах багатозмістовної християнської концепції подружжя. Я хотів би, все ж, підкреслити два моменти подружнього життя, важливих для суспільства і для Церкви.

1) Сім’я є “першою і життєво важливою клітиною суспільства” (АА 11). Тому вона передує державі. Цивільна влада повинна поважати інститут сім’ї, охороняти й захищати його. Це стосується, насамперед, виховання. Батьки мають право виховувати своїх дітей у повазі до етичних та моральних чеснот, які вони визнають. Тому в багатьох країнах із розвинутою демократією існують приватні школи, серед них – керовані Церквою. Офіційні державні органи визнають підготовку, отриману в них, згідно з відповідними угодами між компетентними представниками Церкви і держави. Принаймні, держава не має права нав’язувати молодим цінності, що суперечать тим, які вони отримують у своїх сім’ях. Це стосується й так званих секулярних держав, у плюралістичному й багатоконфесійному суспільстві. Щонайменше, державні установи повинні залишатися нейтральними у цій складній та делікатній справі виховання й формування етичних та моральних засад своїх нових членів, поважаючи ціннісні орієнтації, надані в сім’ях.

2) Слово “сім’я” зустрічається у Святому Письмі 221 раз. Це вказує на те, що існування сім’ї є частиною нормального людського досвіду, як у Старому, так і в Новому Заповітах. Серед відомих сімей, які відіграли особливу роль в історії спасіння, таких, як родина Авраама, Ноя, Мойсея, Давида, абсолютно виняткове місце належить сім’ї з Назарета: Ісуса з Його матір’ю Марією та опікуном Святим Йосифом (див. Лк. 2: 51). Своєю присутністю у людській сім’ї і своєю спасенною діяльністю Ісус Христос освятив цей інститут, підвищивши його до гідності таїнства. Не дивно тому, що християнська сім’я почала називатися “домашньою церквою”

(див. LG 11). Ця назва вказує на значення сім'ї для Католицької Церкви. У цій “домашній церкві” народжуються нові громадяни суспільства, плід любові своїх батьків. Увійшовши, через хрещення, до складу Церкви, вони проходять у сім'ї шлях зростання у вірі, який веде до людського і християнського визрівання, готуючись стати одного дня, у свою чергу, батьками, засновниками іншої християнської сім'ї.

Християнська сім'я не повинна замикатися в самій собі. Вона покликана бути відкритою до ближнього. Повинна наслідувати приклад тюремника, що став християнином і, готуючи бенкет, має запрошувати до нього інших. Сім'я є громадським інститутом. Шлюб, зазвичай, береться публічно, у присутності свідків. Тому сім'я має відігравати велику роль у суспільстві. Мати здорові стабільні сім'ї – означає мати здорове й міцне суспільство.

Навернений тюремник омив рани апостолів. Також і члени християнської сім'ї покликані робити свій внесок у лікування негараздів суспільства, допомагаючи, насамперед, тим його членам, які потерпають найбільше: бідним, хворим, людям, що опинились на узбіччі суспільства. У такий спосіб християнська сім'я виконує важливу роль, допомагаючи державі, якій часто не вдається прийти на поміч у всіх випадках, коли того потребують її громадяни.

Церква повторює і сьогодні кожній людській сім'ї: *Віруй в Господа Ісуса і будеш спасений!* Лише віра, а отже, етичні й моральні цінності, можуть у нинішній момент випробування підтримати сім'ю та надати їй нової життєздатності на благо Церкви і громадянського суспільства. Дякую.

Патрік де ЛОБ'Є

СІМ'Я ТА ПРОБЛЕМА ГЛОБАЛІЗАЦІЇ

Із двох понять, що їх належить зіставити, – глобалізація та сім'я, – я почну з другого. Таке неодмінне явище, як сім'я, ми спостерігаємо у всіх людських співтовариствах. Греки, передовсім Арістотель, виходять із того, що суспільство проростає із сім'ї, сім'я здатна збільшити населення. В Арістотелевій схемі сім'я передує рівневі поліса. У першому розділі «Політики» Арістотель пропонує філософію, можна сказати, соціологію сім'ї. Навіть якщо ви не читаете Арістотеля щодня, відкрийте перший розділ «Політики», присвячений сім'ї: ви побачите – і це дуже цікаво! – що Арістотель чітко розрізняє сім'ю і поліс. Він вважає, що у певному сенсі політичному суспільству передує сім'я, і одне з головних завдань сім'ї – дати розвиток громадянам поліса. Отже, хронологічно першою постає сім'я, але її мета – поліс, усі її орієнтири спрямовані на поліс. Якщо ви хочете їхати, скажімо, до Шанхая, то, щоб туди потрапити, ви спершу сідаєте в автобус, далі їдете до аеропорту, а вже потім летите до Шанхая; хронологічно автобус та аеропорт ідуть першими, але по суті справи першим у цьому ряду (першопричиною) є Шанхай (адже саме щоб потрапити до Шанхая, ви сідаєте в автобус і літак). Такою послідовністю Арістотель хоче сказати, що людина – істота соціальна, і для того, щоб могли розкритися її соціальні та політичні здібності, їй необхідна сім'я як середовище, що сприяє розвитку. Таким чином, хронологічно першою йде сім'я. І до XIX століття Арістотелева схема в соціальній думці Заходу домінуватиме.

У XIX столітті її спробує поставити під сумнів Морган, послідовники якого твердили, що спочатку виникає примітивне суспільство, а воно вже продукує сім'ю. За цією логікою спершу постас якась колективність, а сім'я виявляється вторинною. Примат колективізму дозволяє до певної міри маніпулювати сім'єю; вона, відтак, виявляється залежною від логіки суспільного устрою. У першій, Арістотелевій, схемі сім'я, будучи первинною, має право вимагати

від політичного суспільства, щоб воно їй слугувало, тоді як у другій схемі ситуація перевертається, і сім'я виявляється служницею колективу. Такий переворот призвів до тяжких наслідків у антропологічній перспективі. Сім'я стала залежною від колективних рішень, і це можна спостерігати на прикладі сучасного законодавства. Ми бачимо, що багато законів сьогодні призводять до деструкції сім'ї. Такою, загалом кажучи, уявляється проблематика сім'ї в соціологічній перспективі.

Тепер я хотів би ввести друге, не менш важливе, поняття, а саме: особа (persona). Греки не розробили поняття особи. У них була певна моральна "Ідея людини", але не було метафізики, яка дозволяє обґрунтувати персоналізм. Що ж до Арістотеля, то він розробив метафізику, але, по суті, не було категорій для розробки поняття "особа". (Не слід забувати, що жив він в епоху розвиненого рабовласництва.) Тільки біблійне Одкровення твердить, що кожна людина є образом Божим, і це дозволяє створити метафізику особи.

Перш ніж біблійне Одкровення проникло в різні небіблійні культури, уявлення про особу залишалося досить туманним. У цьому сенсі можна сказати, що починаючи з ХІХ століття, коли вплив християнства слабне, поняття особи поступово звужується – і настає певне затемнення особи.

У живучих, як і колись, ідеологіях ХІХ століття – в лібералізмі, з одного боку, і в колективізмі, з іншого – це поняття втрачається взагалі. У лібералізмі воно підмінюється індивідуумом. У колективізмі Маркса, а далі – у засновника позитивізму Огюста Конта, з'являються зовсім інші категорії: у Маркса – клас, у Конта – людство. Тоталітарні ідеології ХХ століття мали справу тільки з великими колективами. Основним суб'єктом дії для них був "колектив", та аж ніяк не особа. Тут можна виділити різні аспекти питання. Сучасні машини продуктивніші за механізми початку століття. Однак, водночас, зіставляючи цінності, не можна не бачити небезпеки регресу. Я думаю, що регрес у ХХ столітті безпосередньо пов'язаний із кризою поняття "особа". Про це свідчить увесь тоталітарний досвід минулого століття, і тільки в цій перспективі можна мислити про Загальну декларацію прав людини, прийняту 1948 року.

Видовище Німеччини – погрузлої у варварстві країни філософів, мислителів та музикантів – було безумовно трагічним. Після всього, що сталося в серці Європи, аби поставити заслін варварству, знадобилася декларація прав людини. Але самі права людини досі посправжньому – філософськи, метафізично – обґрунтувати не

вдавалося. Задовольнялися набором категоричних імперативів – не можна робити того, не можна робити цього, але обґрунтування досі не знайдено, і сьогодні ми зіткнулися з величезною проблемою. До постановки метафізичних питань призвів, хоч як це дивно, розвиток науки. Тепер із людиною можна зробити все, що завгодно, – і тим більше мусимо усвідомити, чого ж ми хочемо. У всіх випадках маніпуляції особою, персоною необхідно усвідомити, що ж таке особа.

Нині у світі повсюдно створюються комісії з етики. Вони формують стратегічне бачення. Людей цікавить питання: які, власне, межі можна окреслити того, що наука може сьогодні зробити з людиною? Але чи зводиться людина до природної сутності, чи належить вона лишень до природи? Це вже питання метафізичне; ставити його відмовляються. І це справді веде до справжнього перевороту цінностей. Як відомо, цивілізації ґрунтувалися на розвинених системах цінностей – культурних, релігійних. Далі культуру рухає ідея сили, під якою є певний метафізичний ґрунт. Політика, у свою чергу, залежить від культурного виміру. Далі, економіка, так чи інакше, служить політиці, техніка служить економіці (а така схема видається очевидною). Але тепер класичну ієрархію перевернуто, замість того, щоб бути “служницею», техніка замовляє, техніка немовби пропонує свої правила гри економіці, економіка ставить умови політиці, політика – культурі, культура – метафізичним ідеям, хоча первісна ієрархія була іншою.

Один із найвідоміших економістів Кейнс (додамо, що він був одним із найбільших економістів під час кризи 1929 року) говорив, що ідеї правлять світом. Цим твердженням він якраз заперечував думку про те, що світом правлять тільки сили та інтереси; навіть більше, він наполягав на тому, що світом правлять ідеї. Згадаймо наш приклад. Ви сідаєте в автобус тільки для того, щоб їхати до Шанхая, вся ваша подорож спрямована до певної мети; якщо б не було Шанхая, ви б туди не вирушали і т. ін. Такою є логіка добра і зла. Зокрема, переважання логіки зла у недавньому минулому пов'язано з тим, що влада немовби “виробляла” силу, але насправді увесь досвід ХХ століття засвідчував протилежне. Одначе повернімось до вихідної теми сім'ї та глобального порядку.

Тут дуже важливо згадати про природні величини, про те, що така величина, як людська природа, існує універсально. І саме природний закон вимагає, щоб поняття особи розглядалося у певному вихідному, природному середовищі, яким є сім'я. Зрештою, особа не створена для того, щоб служити політичному суспільству, а

навпаки, політичне суспільство служить розвитку особи. Саме можливість абсолютного поняття особи, священного поняття, дозволяє обґрунтувати все інше. Тут – точка притягання наших інтересів; тільки особа, особистість привертає нашу увагу в сім'ї як найближчій основі та середовищі її розвитку. І тільки в цьому випадку найближче середовище особи виявляється в центрі політичних ідей. Якщо прийнято таку ієрархію, то у нас правильні перспективи. На цьому стоїть уся антропологія, вся антропологічна філософія.

Нинішня ситуація викликає у мене величезне занепокоєння. У соціологічній літературі саме поняття сім'ї майже не вживається, його замінює поняття “гендер”. Цим поняттям описується певна сума полівалентних поведінок без будь-яких пріоритетів. Так, полівалентна сексуальність не залишає місця для класичного поняття особи. Розмитість цього поняття, яка супроводжує його нерозрізнення, брак чіткого визначення, призводить до дуже серйозних наслідків. Розмивається сама категорія природного закону. Поставимо себе на місце законодавця: саме він стоїть біля джерел позитивного закону. Одне з двох: або в нього є орієнтир, що стоїть над позитивним законом, або ж, коли його немає, єдиний критерій такого законодавця – це вибір більшості. Якщо мірилом виступає більшість, то що буде спільним знаменником? Пристрасті. І тоді вже не розум із цілковитою універсальністю цього поняття, розум, чий голос має бути вирішальним, а саме пристрасті більшості стають тим нищим “спільним знаменником”, який веде до розв’язку. На завершення цього розділу наведу приклад із Біблії. Отримавши скрижалі Закону – викарбуване на камені нагадування про природний закон, – Мойсей відходить, а коли повертається, то бачить, що його народ поклоняється золотому тельцю. Отже ж, він бачить, що народ поклоняється трьом основним пристрастям – золоту, хоті та владі. Мойсей ніс скрижалі – ось, власне, орієнтир у даній ситуації. У наші дні всесвітня солідарність стає очевидною навіть на побутовому рівні, і неможливо обійтися без спільного критерію. Таким критерієм, безумовно, може послугувати закон людської природи.

Проблема, звичайно, в тому, що цей знаменитий закон ніде не записаний. Як пізнати його? Є два способи. З одного боку, підхід емпіричний – вивчення цивілізацій. Цивілізації, які намагалися протистояти природному закону, зникали дочасно. Так само як і людина, що віддає себе ганьбі пияцтва, руйнується на очах. Але є фундаментальніші методи дослідження природного закону. Філософи називають їх вивченням через нахили, через спорідненість. Є знання,

що відкривають нам певну реальність, ще до того як ми вдягли її в шати понять. Наприклад, ми схильні судити людину, перш ніж її вислухаємо. Не треба бути юристом, щоб це зрозуміти. Юрист лишень із допомогою наявного в нього поняттєвого “інструментарію” обґрунтовує вже винесене судження. Є певний набір вимог, пов'язаних передовсім із життям, захистом життя, харчуванням – вони задають цілу низку основних законів; далі – закони щодо народження людини, її виховання, сім'ї. Третя категорія стосується культури вивчення, і тут ми всі користуємось трансцендентними поняттями – істина, благо, добро. Я дуже коротко перелічив три типи категорій, які ми пізнаємо через спорідненість. Це спільне благо людства, і тільки таким чином ми можемо говорити про людську сім'ю. Це дуже гнучке поняття – людська сім'я: попри всю “величезність” наших відмінностей ми все-таки з однієї сім'ї людства, і для того, щоб перебувати в “одному бутті”, необхідний спільний горизонт посилянь. Такий тип регулятиву ми зустрічаємо в найрізноманітніших цивілізаціях: він є у Цицерона, є у Лао-цзи, це зовсім не одкровення. Ви пам'ятаєте, що Антигона в трагедії Софокла посилається на закони, що стоять над законами міста, грецького поліса. Але, безумовно, в осмисленні природного закону можливий певний розвиток.

Прикладом є проблеми екології та глобалізації. Років сорок тому ми усвідомили екологічні вимоги, про які колись не думали. Відбувається осмислення того, над чим раніше не задумувалися. Так, принципи були перед очима, але наслідки проступають в Історії тільки тепер. Аналогічна їй проблема глобалізації. І вона впирається в ієрархію цінностей. Якою буде ієрархія, таким буде й суспільство – демократичне або якесь інше. Якщо базова цінність для вас економіка, – глобалізація у вас вийде суто економічною. Якщо ж залежно від ваших цінностей ви ставите на політику, – у вас буде зовсім інша оптика й, відповідно, перспектива глобалізації.

Аби не загрузнути в абстрактних поняттях, розгляньмо конкретний приклад її наслідків у суспільствах, що процвітають. Тут у глобалізації дедалі виразніше видно ознаки індивідуалізму, який заходить у протиріччя із фундаментальним поняттям особи. У Швейцарії, країні, де один із найвищих показників національного доходу на душу населення, чимало серйозних політичних проблем. Ми ніколи не знаємо, хто у нас президент конфедерації, оскільки вони щороку міняються, і раз у раз згадують того, хто був минулого року. У нас давно демократія. Та головна небезпека для суспільства криється у феномені, що стає майже повсюдним, – це масова самотність.

Наприклад, із 60-х по 80-і роки в одному з найбагатших кантонів – Женеві – кількість людей, що живуть самотньо, зросла від 16% до 18%. У такому кантоні, як Баль, де зосереджені найбагатші банки світу, частка самотніх людей сягає 46% від загальної кількості населення. Причин, що призводять до самотнього життя, дуже багато. Багатство дозволяє розділитися, розлучатися. Знижуються демографічні показники суспільства. У Женеві співвідношення між кількістю шлюбів та розлучень – один до двох. До того ж, дедалі менше шлюбів реєструється. Навіть співжиття, якщо так можна висловитися, відбувається порізно. Народжується дедалі менше дітей, з'являється дедалі більше літніх людей, дедалі більше емігрантів. У цьому дивному суспільстві політичне життя стає віртуальним. Як наслідок, люди дедалі частіше зважаються на самогубства, і Швейцарія в цьому – дуже показовий приклад, адже тут солідна демократія, одна з найміцніших в Європі. Етимологічно слово «релігія» походить від religio, тобто “зв’язувати”, – а в даному випадку ми бачимо розірваність зв’язків. Але я не хочу малювати перед вами надто похмуру картину демократичного суспільства. Багато в чому це суспільство все-таки чогось досягло. Скажімо, Швейцарія славна не лише сиром та шоколадом. Приміром, у парламенті в нас чотири робочі мови, три з яких відомі всім. Люди обходяться без мікрофона й перекладача. Кожен висловлюється своєю мовою, а тепер і на діалектах, але поважають слово кожного. Увесь час когось обирають. У країні незвичайна інтелектуальна, зокрема й богословська, продуктивність. Хоч я й не хотів би пропонувати вам апокаліптичну картину життя швейцарської конфедерації, а все ж критерії природного закону, про який ми говорили на початку, у цій країні розчиняються, розмиваються.

У всій Західній Європі і, певна річ, у Швейцарії ми вперше, можна сказати, бачимо глибокий поділ між легальною, законною та «моральною» звичаєвістю. За колишніх часів вони були дуже тісно пов’язані. Тепер же у багатьох країнах, починаючи з Голландії, знаходимо законодавство, яке не має жодного зв’язку з моральним законом. Прибутковість – ось “місцевий» критерій.

У XX столітті ми пережили епоху ідеологій. Тепер ми живемо у XXI столітті. Технічні засоби спілкування вказують на те, що перед нами – відкрита можливість солідарності. Необхідна ієрархія цінностей, яка сприяла б людській природі, щоб дивовижні можливості, які відкрилися перед нами, не обернулися проти нас. Щоб людство справді стало великою людською сім’єю, а не плем’ям, у якому технічний прогрес, транснаціональні корпорації та фінансові закони будуть

єдиними критеріями вибору. Основа для пошуку справжніх критеріїв пов'язана з людською природою, але морально ця природа вразлива; досить поглянути на дітей. Як це пояснити? Це таємниця? Ті, хто всерйоз читає Біблію, кажуть: так, вся річ у гріхові. Паскаль казав, що це визначення незбагненне. Але світ без нього ще незбагненніший; якщо з ним не рахуватимуться, світ стане ще незрозумілішим. У сфері розуму аргумент із погляду “влади”, “авторитету” несерйозний, можна сказати, він найслабший. У сфері віри найсильнішим є аргумент “авторитету” й “довіри”. Необхідна віра, відкрита серцю, оскільки твердження “це істина, тому що так навчає Біблія або Арістотель”, недостатньо. Тільки віра, що таке істини, яких ми не можемо осягнути і яким здатні повірити. Сьогодні ми розглядали те, що є найпереконливішим із позицій розуму. Але й досвід, і багатство богослов'я також не можна залишати поза увагою. Не варто думати, нібито стосовно природи світло віри є примусовим – воно природи не руйнує. Коли промінь світла падає на троянду, вона не перетворюється на картоплю; світло залишає троянду такою, як вона є, і навіть дає їй розквітнути. Між природним розумом і світлом немає опозиції, але, певна річ, у них різні рівні і їх треба розрізняти. Я висловив кілька міркувань, що потребують обговорення, але я попереджав вас, що, можливо, прозвучить кілька незвичних для вас ідей, і я сподіваюся, що не зловживав вашою увагою. Якщо у вас є зауваження або запитання, то вони можуть взаємно збагатити нас.

– Які, на ваш погляд, можливості християнства у подоланні духовної кризи?

На початку виступу я згадував, що ідеї рухають нашими вчинками, нашими діями. Багато філософів кажуть, що шукають істину, але коли її знаходять, вона перестає їх цікавити; їх цікавлять вправи, логіка, тренування, але не те, що можна обґрунтувати. Дуже багато думати – це навіть утомлює. Мене подивував (якщо порівнювати) добір літератури в СРСР, і після 1991. Нещодавно був я в Самарі, там третина будинків дерев'яні, як у ХІХ столітті (дуже гарно, хоч, можливо, не дуже комфортабельно). Заходимо – люди живуть у якихось підвалах. Я дивлюсь – цілі купи книжок Ніцше. Інших авторів я навіть не ризикну називати; але від усіх цих книжок з'являється дивовижна каша в голові. Було б добре, щоб ідеї були трохи ближче до істини і подалі від снів і кошмарів. З одного боку, краще не втрачати часу, віддаляючись від істини, а з іншого – наближаючись до істини, ліпше не буксувати на логічних екзерсисах... В один із моментів

натхнення М.анро казав, що наше ХХІ століття буде метафізичне та релігійне. Це цілком можливо, але питання в тім, яка метафізика і яка релігія, який різновид релігії. Нещодавно в Женеві трапилась драма, ви про це чули, – про “храм Сонця”. Знайшлися викладачі, адвокати, які подалися на “мерседесах” на сусідню гору, щоб заподіяти собі смерть і досягти цього “храму”. У них було все, бракувало їм лишень справжньої мети. Треба діяти завжди, як підказує сумління, навіть якщо ваше сумління не говорить голосно. Не можна вимагати від народу, щоб він чинив проти совісті. Докоряти можна лише за те, що хтось не намагався освітити свою свідомість, що він не шукав істину. Мета вчителів – допомогти людям шукати її.

— Ви говорили про те, що необхідне глибоке обґрунтування мети. Я хотіла б сказати, що це розуміють і люди нерелігійні. Зокрема, досвід нашої країни свідчить про те, як важко суспільству вибудовувати себе “по вертикалі”, орієнтуючись на символ Бога, і будувати себе за образом і подобою Божою, адже людина не може обійтися без символу Бога. Християнство визначило певну систему цінностей, найвищі цінності і духовні. Як би Ви могли пояснити такі факти у житті церкви, як хрестові походи, інквізиція, і як людство може застрахувати себе від подібних явищ?

Не треба бути віруючим, щоб посилалися на такий символ, як Бог, перворушій, думка і так далі. Атеїзм важко прийняти, практично неможливо. Коли люди кажуть, що вони атеїсти, це ще не означає, що вони і є такими. У що треба вірити? Наприклад, догмат про Трійцю або про втілення Христа як Бога. Це незбагненно, це таїна і тому [вона] вимагає віри. У чому різниця між міфом і таїною? Обое незрозумілі, темні, але одне темне через обмаль світла, а інше тому, що світла забагато. Коли дуже багато світла, ви мало бачите, ви засліплені. Таїна незбагненна, тому що цей надмір світла перетворює нас на кажанів. А міф розпливчастий – і уява замінює правду. Хотілося б послатися на християнську традицію. Ви говорили про хрестові походи, оскільки це має певну актуальність, але ж ви знаєте, що римський єпископ прибув до Афін, щоб попросити вибачення за хрестовий похід ХІ століття. Я нагадаю вам: коли хрестоносці пішли на Константинополь, то вели їх венеціанці, які стали розбійниками. Тобто це були недостойні християни, а не Церква. Але ви поставили запитання: де ж відмінність між ними? Церква проходить через серця, можна належати вранці Церкві, а після обіду – дружині. Треба робити висновки не за зовнішністю, а за серцем, не за тим, що хтось каже: “Я християнин”. Нехай він навіть супер-єпископ, це ще нічого не означає.

Юда був апостолом, – а став зрадником. Господь іде на цей ризик шляху до свободи. Я не хочу зараз переходити до лекції з еклезіології, але є достойні тайни; це не означає, що тайна сама по собі недостойна. Християнство – це Христос.

– *Людська природа спотворена первородним гріхом... Чи не можна пояснити цим протиріччя женецького суспільства?*

– Ви знаєте, я вам зізнаюсь, що не лише швейцарське суспільство несе на собі протиріччя гріха. Через певну скромність я узяв як приклад суспільство, в якому я живу, але, можливо, ваше суспільство також не зовсім безгрішне. В Україні також збиралися податися за світлим майбутнім. Тобто первородний гріх проник і в інші благодатні землі.

– *Передмову до Вашої книги написав Сергій Аверинцев. Яке у Вас враження від Сергія Аверинцева та інших наших мислителів?*

Величезне враження. Аверинцев – щонайвищий взірєць сучасного європейського мислителя. Підкреслю це – мислителя загальноєвропейського масштабу, не лише локального. Повірте, я кажу це не тому, що він написав передмову. Я говорив це й раніше, й така сама думка в інших інтелектуалів Європи.

– *Ваша книга називається "Три гради", що наводить на думку про внутрішній зв'язок із відомою книгою святого Августина "Два гради".*

– Щодо святого Августина, то на Заході він, безумовно, був і залишається одним із найголовніших авторитетів, і, крім того, читати його присмко, це дуже захоплююче читання. І дивовижна прихильність, симпатія. В юності Августин перебував під впливом маніхейв. Реакція відштовхування від них позначилась і в тому, як відбулося його навернення у віру. Але Августин зберіг дещо песимістичний погляд на людину, і, як ви знаєте, інший дуже поважний богослов – це був Тома Аквінський – якоюсь мірою виправив цю помилку. Августин все віддавав благодаті і якомога менше – природі. Тома набагато більше уваги приділяє природі і, певна річ, благодаті. Моя книга називається "Три гради". Августин писав про два гради, але якраз Тома сказав, що є ще третій град – це людське суспільство, тут добро і зло зустрічаються, тут ми живемо і тут сьогодні спілкуємося. Але в Августина для цього града немовби немає імені, а це град людський. Як ви пам'ятаєте, "Два гради" – це не лише назва книги Августина, а й Сергій Булгаков написав книгу, що називається "Два гради". Що ж до Мішеля Фуко, то і його книжки я зустрів у підвалах Самари; він наполягав на тому, що всі галузі мають стати об'єктом

рефлексії, проте не хочеться говорити про його персональну історію хвороби і т. ін. Кажуть, що після Фрейда важко бути Тартюфом чи фарисеєм. Ми володіємо засобами, щоб розрізняти самозванців. Нічого занадто.

— Ви говорили про глобалізацію, і ця тема пов'язана із паломництвом у святі місця, що асоціюються з іменами апостолів Павла, Андрія та ін. Недавно Папа римський був у Сирії і засоби масової інформації повідомляли, що він відвідав мечеть. Ми, представники католицької інтелігенції Одеси, ніяк не могли це усвідомити, переварити, і нас цікавить, які метафізичні та ціннісні наслідки для католицького християнства можуть виплисти із цього кроку.

— Перш за все повідомляю вам, що Папа не навернувся в Іслам, він, як і раніше, залишається католиком, хоча й відвідав найбільшу мечеть планети. Ця мечеть була побудована на східній землі, що була землею Івана Предтечі — місце цілком гідне відвідання для християнина. Не будши християнином, Іван є Предтечею. Не слід забувати, що єдиний Бог також є Богом і християн, і юдеїв. Мусульмани вірять, як і християни, у Бога Авраама, Ісаака та Якова. І ми набагато ближчі у цьому до мусульман, аніж до буддистів. Адже найчистіший напрям буддизму — це атеїзм. Але не можна сказати, що всі буддисти — атеїсти. Одного разу я піднімався у гори (це в Гімалаях), де був буддистський храм. Біля нього я обмінявся із буддистською черницею, яка там молилася, нашими головними уборами і вона дала мені чотки. За допомогою чоток вона молилася, йдучи за своїм сумлінням; до її чоток я додав хрестик. Зовсім невидимо, але через багато сердець проходить Церква.

...Моя сім'я жила на заході Франції, і там всі віддавна ходили до церкви, при цьому багато хто ходив туди ніби на прогулянку. Але хто йде туди нині, це вже якраз ті, що йдуть до Бога. І це дуже добра зміна. Можна, найпевніше, говорити про феномен очищення. Французький письменник Андре Жид казав: сім'є, я тебе ненавиджу. Він говорив про карикатуру на сім'ю, що побудована на грошах, де герої одружуються й виходять заміж задля зиску.

— Що Ви думаєте про східні та західні гілки християнства?

— У християнстві ми бачимо різні традиції. Коли ви заходите до православного храму, ви бачите воскреслого Христа. І Захід, і Схід говорили про божественне і людське у Христі. Спокуса заходу в тому, щоб бачити у Богові тільки людське, спокуса сходу — тільки божественне. Нам треба єдності задля того, щоб поєднувати спадщину Арістотеля і Платона, наш обов'язок — не втрачати рівноваги.

Відомо, що Арістотель вельми критично ставився до комунізму Платона, він говорив, що Платон шукає благо для міста взагалі, але Арістотель зауважує, що непогано бути щасливим зокрема. Бути щасливим взагалі – це дещо абстрактно. Можна бути щасливим воістину і особисто. “Комунізм” Платона – це певний різновид пристрасного тяжіння до єдності. І для нього сім’я своїм партикуляризмом розриває цю єдність. У нього немає концепції особи. І тому він віддає перевагу полісові, який для нього – головне дійове начало. Платон великий, для нього справді існують передовсім ідеї, – але ідеї не блукають самі собою.

– Як Ваші спостереження заломлюються в сучасному суспільстві?

– Слід дуже обережно застосовувати поняття “сучасне суспільство”. Я ніде на вулиці не зустрів “сучасне суспільство”. Із досвіду комусь знайоме швейцарське суспільство, комусь – суспільства в Росії, в Україні. Але якщо ви наполягаєте на можливості існування єдиного суспільства, то я все-таки наполягав би на подвійній можливості розвитку суспільства як у добрі, так і у злі (є маса самотніх людей і трапляються багатодітні авантюристи).

– Чи не здається вам, що зменшення ролі сім’ї є природним аспектом розвитку цивілізації?

– Людська істота, згідно із грецькою та європейською традиціями, – істота суспільна. Відтак у самій нашій природі є потяг до спілкування, і саме це виражається в культурних, соціальних та політичних формах. Сім’я – це перше громадянське співтовариство, у грецькому сенсі цього поняття, і вона на службі в особи, особистості.

Переклад із французької Костянтина СИГОВА

Бернар ДІОПІР

ЕТИКА СІМ'Ї І ТОТАЛІТАРИЗМ

Досвід східноєвропейських країн

Кілька років тому архієпископ брюссельський кардинал Данеельс виголосив: “На початку існування Церкви героями віри були мученики, потім монахи, сьогодні – це християнські родини”.

Сьогодні й повсюди християнські родини справді стали героями віри.

Після століть відносної стабільності великі пертурбації та певний розпад моральних і духовних цінностей похитнули суспільство і вдарили з усієї сили по родинах Західної Європи і Північної Америки.

Потім, поширювані грандіозною експансією світової медіа-мережі, бурхливі та руйнівні хвилі накиннулися і на традиційні суспільні та родинні структури країн Третього світу, Латинської Америки, Африки та Азії.

Але яке сьогодні становище у суспільствах і родинах “Другого світу”, тих країн, що упродовж 75 років у колишньому Радянському Союзі і 45 років у країнах Центральної Європи жили під владою тоталітарного комуністичного режиму?

Спробуємо спочатку відповісти на три запитання.

1) У яку спільну ідеологічну та культурну “купіль” були занурені всі родини країн Східної Європи?

2) У який спосіб християнські родини, відповідно до власних специфічних традицій (православних, католицьких або протестантських), могли чинити опір інтенсивному психологічному впливові, під яким вони перебували?

3) Яким чином сьогодні християнські родини виявляють зразкову волю і силу у справі відновлення своїх церков і суспільств?

1) Спільна ідеологічна і культурна “купіль”

Із грецької мови, як відомо, слово “baptizein” – “хрестити” буквально перекладається як “поринати”. Христос використовував це слово на означення того, що хрещення – купіль духовного

відродження. Однак, ми знаємо, що не властивість води, а милість Божа робить нас “новою людиною”.

Теоретики марксизму, власне, Маркс і Енгельс, потім практики – Ленін і Сталін повірили, що досить змінити воду в купелі й виникне “нова людина”.

Отже, першою метою для них була не перебудова сердець, а зміна структур, починаючи з найпершої і найфундаментальнішої для будь-якого суспільства, – з родини.

Через два місяці після Жовтневої революції 1917 року першим законодавчим кодексом, опублікованим новим режимом, був “Сімейний кодекс”. Дозволяючи вільний союз, розлучення, гомосексуалізм та аборт, цей кодекс започатковував систематичне знищення родини, яку Бухарін називав “небезпечним оплотом усіх мерзот старого режиму”.

Через двадцять років, у 1936, Сталін змушений був ефектно відступити, оскільки наслідки падіння народжуваності, аморальність та злочинність були катастрофічними. Людські жертви, спричинені революцією, потім Другою світовою війною, посилили нову політику на користь родини, яка, за словами Сталіна, ставала “базовим осередком нового суспільства”. Матері багатодітних сімей почали отримувати грошову допомогу, відпустки для догляду за дітьми, а також медалі “Мати-героїня”.

До падіння комунізму, в СРСР, а потім у псевдонародних “демократіях”, політика відносно сім’ї змушена була хитатися між двома важко узгоджуваними імперативами: ідеологічними принципами і соціальною, національною та економічною необхідностями.

Хоч би якими різними були сільські або міські родини, родини російські, угорські, грузинські, естонські, узбецькі, польські, вірменські, румунські та ін., усі вони перебували в одній ідеологічній, економічній та культурній купелі. Значно більше, ніж ідеологічний та культурний тиск, впливали, відчутно однакові у всій гігантській комуністичній імперії, матеріальні умови повсякденного життя, вражаючи більшість родин.

Ці умови повсякденного життя аж ніяк не можна порівняти з умовами західноєвропейських родин. Комунальні квартири, часто недостатній комфорт, ненадійне постачання, нерегулярний розклад роботи, розколоті сім’ї, самотні матері, покинуті діти, – повсюдні випадки. Як розповісти про “гуртожитки”, де кілька сімей були змушені ділити одне помешкання, з усією тісністю та наслідками ворожого співіснування і звідси – відсутністю інтимності?

І все ж, незважаючи на складні умови повсякденного життя, сім'я залишалася для багатьох громадян країн Східної Європи, останнім острівцем, ще не повністю затопленим паводком "комунізації". Саме в родині громадянин, починаючи з дитинства, знаходив щось відмінне від уніфікації, яку зустрічав скрізь: у школі, в молодіжних організаціях, на роботі, під час відпочинку, в політичному і соціальному житті, де все було ані світським, ані нейтральним, але "понадконфесійним", тобто, єдино комуністичним.

Та, якщо режиму і не вдалося створити "нову сім'ю" комуністичного типу, він, однак, спричинив величезні й глибокі спустошення у багатьох родинах.

2) Опір християнських родин

Серед сімей східноєвропейських країн, які чинили опір не лише "комунізації", але й нищенню, християнські родини стали справжніми "героями віри". Саме вони переважно і забезпечили виживання та розповсюдження віри в період, коли церкви були практично безправними.

Брутальні пропагандистські атаки і, особливо, каральні заходи проти батьків підтверджували важливість, що надавалась політичними діями християнській родині як непримиренному осередкові опору "комунізації" суспільства. Так, наприклад, Іллічов писав у 1964 році: "Факти стверджують: саме родина є головним вогнищем підтримки релігійного духу. Ми не можемо допустити, щоб сліпі та темні люди виховували дітей на власний розсуд і спотворювали їх".

Відповідно, у законодавство ввели найогиднішу форму репресій проти християнських родин: позбавлення батьківських прав. Стаття 59 Кодексу 1968 року передбачала цю санкцію, "якщо батьки зловживають своїми правами, здійснюючи шкідливий вплив на дітей своєю аморальною або асоціальною поведінкою". Стаття уточнювала, якою має бути "показова моральна та соціальна поведінка": "Родина засновується на принципах комуністичної моралі та остаточній відмові від шкідливих пережитків минулого в родинних зв'язках".

Нова радянська Конституція 1977 р., проголосивши (стаття 25), що існує "лише одна система на службі комуністичного виховання", змушувала всіх громадян – і не лише членів партії – брати участь у будівництві суспільства без Бога, за відмову передбачалися каральні санкції.

Ці санкції, справжній дамоклів меч над усіма християнськими родинами, на щастя, використовувалися не скрізь. Вони немилосердно здійснювалися в Албанії і подекуди, особливо проти родин баптистів, у СРСР та Румунії. Дітей, відірваних від батьків, відправляли у “школи-інтернати”, де, незважаючи на ранній вік, багато з них ставали хоробрими та достойними наслідування “захисниками віри”.

Розглянемо далі, як християнські родини відповідно до своїх релігійних традицій, православних, католицьких або протестантських, могли протистояти тому ж таки інтенсивному психологічному впливові.

1) Перша група: родини, що належали церквам візантійської традиції (православним та греко-католицьким). Ми бачимо їх переважно в Росії, в Білорусі, в Україні, в Словаччині, Румунії, Болгарії, Сербії та Македонії.

Сила опору цих родин походила з досвіду минулого їхніх церков. Справді, і під владою візантійських імператорів, і під час османської окупації релігійне життя було практично обмежене у здійсненні літургійного культу, який у Східній Церкві відіграє важливу роль як особливе джерело всього сакрального, катехізисного, богословського та духовного життя. Закриття церков відбувалося драматично, оскільки було неможливим, щоб родини стали “маленькими домашніми церквами”. З одного боку, тому що в східній традиції важко навіть уявити відправлення літургійного культу поза визначеним для цього місцем, без найменших урочистостей, та, з іншого боку, тому що умови проживання, тіснява і страх доносу робили важкою або зовсім неможливою будь-яку маніфестацію релігійного життя в родині. Навіть ікони треба було ховати.

Ходити до церкви було заборонено неповнолітнім аж до 1990 року та ризиковано для дорослих, чия професійна та соціальна кар’єра могла бути скомпрометована. Це пояснювало переважаючу присутність літніх жінок у церквах.

Яким чином існувала Церква, де дозволялося лише відправляти культ, але суворо заборонялося проповідувати Євангеліє, навчати катехізису, займатися доброчинністю?

Частково завдяки непомітній, але ефективній дії “бабів”, бабусь у сірих хустинках, які заповнювали церкви на 90% і яких антирелігійна преса виставляла на посміховисько, Божі іскорки змогли зібратися і відновити полум’я Божої любові в багатьох серцях.

Отже, в сім'ях роль бабусь ("бабушек"), сусідок, годувальниць ("нянек") була визначальною. Відома російська новонавернена Тетяна Горічева висловила це так: "Найважливіший християнський місіонер у нашій країні – це бабуся, "бабушка"... Ми підсміювалися над нашими старенькими, їхніми забобонами та химерами, доки ще не були віруючими. Але згодом, у церкві сила їхньої молитви й розчинення в божественному вражали нас і ми вчилися у цих простих, скромних, "непомітних" жінок".

2) Друга група: родини римської католицької традиції. Ми бачимо їх переважно в Польщі, Литві, Словенії, Хорватії, частково в Білорусі, Словаччині, Чехії, Угорщині та Німеччині. У цих церквах пріоритет надається катехізису, особистій молитві, сакральному життю, так само як і папським "пролонгаціям": рухам, благодійній роботі, пресі тощо. Католицька Церква, скорочена у своєму культурному, літургічному вимірі, наче безкрилий птах. Їй залишалося – що вона й робила – продовжувати своє релігійне життя у підпіллі, в катакомбах.

Католицька сім'я стала тоді тимчасовим наступником Церкви, що включало, коли це можливо, здійснення меси, творення таїнств, навчання катехізису, організацію благодійної роботи і навіть видання і розповсюдження релігійної преси. Тут визначні подвиги католицьких родин Литви повинні бути внесені до "книги рекордів", так само як і подвиги греко-католиків України та Румунії.

3) Третя група: родини, що належать до протестантських церков. Ми бачимо їх переважно в Естонії, Латвії, Німеччині, Чехії, Угорщині та Румунії.

Окрім лютеран, для яких літургічний культ і зв'язок із церквою має певне значення, більшість протестантських родин (євангелісти, баптисти, адвентисти, п'ятидесятники) дуже швидко навчилися жити і чинити опір "самі по собі".

Для більшості з них відсутність храму, місця служби і "zareestrowanoї" парафії були головною зброєю духовного опору. Не маючи жодного "молитовного дому", численні сім'ї стали фактично такими "молитовними домами", де "вірні" збиралися одне в одного. Якщо це було неможливо, гурти родин-друзів їхали за місто, в ліси, відлюдні місця, начебто на екскурсію або на пікнік!..

Така мобільність баптистських об'єднань була нестерпною для органів нагляду і часто провокувала репресії, тим більше жорстокі, що сітка "самвидаву" (підпільна преса) викривала це у повному обсязі.

Вплив християн-протестантів особливо поширювався серед простих людей, у місті або в селі. Однак відсутність видимих зв'язків певних груп з офіційними протестантськими церквами, можливо, згодом посприяла розквіту сект, не всі з яких мають зовнішнє походження.

3) Християнські сім'ї сьогодні, сили відновлення

Примусова купіль, в яку занурювали християнські родини з більшою чи меншою інтенсивністю в усіх країнах Східної Європи, не досягла своєї мети. Не тому, що вода в купелі не відповідала прагненням комуністичних лідерів, але тому, що матеріалістичний постулат, за яким нові структури створюють нову людину, був помилковим. У своєму розрахунку вони забули про два параметри, загальні в розумінні будь-якої людської поведінки – свободу і вдячність:

- свободу, тому що навколишнє середовище змінює людина, а не навпаки;
- вдячність, бо саме Бог створив людину і дав їй цю свободу і владу змінювати своє середовище на рай або пекло.

Багато навіть не християнських сімей спромоглися на опір, заклинавши природні, універсальні та вічні сили: подружню, материнську, батьківську, синівську любов – основи будь-якої родини.

Християнські сім'ї чинили опір, знаходячи сили у своїй вірі, у вдячності таїнства одруження, у родинній і особистій молитві і, якщо це було можливим, у літургічному культі й таїнствах.

Але що являли собою ці християнські родини, випробування яких стало доказом їхньої стійкості, у суспільствах країн Східної Європи? Як у часи пророків Ізраїлевих, вони були "маленьким залишком" серед поля руїн, ширину якого не треба применшувати, бо хоча комунізм не зміг створити нову родину, він, на жаль, зумів розхитати підвалини родини. Як зауважував православний священник у 80-х роках: "Ми зараз перебуваємо на найнижчому рівні моральності. Наша родина розвалена. По всій Росії лише руїни національної, родинної та духовної спадщини... Чим можна пояснити розпад родини?.. Ну, розпад родини пояснюється тільки відсутністю релігійного виховання. Якщо немає більше релігії, немає більше й любові, і кожен живе, як може, за своїми егоїстичними потребами. За будь-яку ціну намагайтесь дати релігійне виховання дітям... Ведіть ваших дітей до церкви, причашайте їх, і ваші діти викуплять ваші гріхи. Тільки за такої умови відродяться наші родини".

Сьогодні навіть самі християнські родини не захищені від наслідків “комунізації” свого суспільства. Разом із заново відкритою свободою вади, прикриті попелом брехливого конформізму, знов явилися на світ божий, іноді доповнені певними шкідливими “західними вітрами”. Рідко зустрічаються нерозведені родини. Мало жінок, які не робили по кілька разів аборти. Що вже говорити про алкоголізм, злочинність, порнографію.

Отже, на цьому величезному полі руїн кожна християнська родина прагне стати “мікромайданчиком для реконструкції”. Нині на рівні інституцій та нових структур країн навряд чи можливі якісь серйозні акції, але на рівні родин, парафій, численних асоціацій і місцевих “братств” ініціативи множаться.

Християнські родини придбали за десятиріччя активності та духовного опору сміливість, силу і вміння. Але на цих будівельних реконструкційних майданчиках їм бракує інструментів та матеріалів.

Саме тут християнські родини всього світу можуть і повинні надати допомогу, створивши від родини до родини духовні мости молитви, дружби і родинної взаємодопомоги.

Поряд із дружбою і молитвою є тут й інша невідкладна допомога, можлива вже нині. Наприклад, це лихо абортів, яке для багатьох ідентифікується з контрацепцією. Родини східноєвропейських країн не знають з-поміж інших також і природних методів регуляції народжуваності.

Католики, православні та протестанти радіють змозі розповсюджувати віднині слово Боже, вчення Церкви. Але яким чином євангелізувати родини, якщо, навчаючи принципам подружньої моралі, їм не надають засобів її практичного застосування? І це тоді, коли країни європейського Сходу стають величезним комерційним ринком для всіх фармацевтичних лабораторій.

Численними є й інші сфери, де відновлення зв'язків від родини до родини може мати наслідки, сприятливі також і для західних християн. Бо врешті-решт ці християнські родини чекають не на допомогу, а на обмін.

Справді, християни Заходу, розглядаючи картину християнських родин, що гинуть у країнах європейського Сходу, можуть зробити висновок: “Але й у нас майже те саме!”.

Фактично, з різною метою та з різноманітними підходами, християнські родини всієї сучасної Європи мусять протистояти однаковим проблемам.

Приклад східних братів допомагає нам побачити, що й ми по-своєму переслідувані, нам загрожує задуха і “прихований” розпад сім'ї. А тому їхній приклад духовної активності, який засновується загалом на поглибленні релігійного життя в родині, стає життєдайним для нашої власної, такої ж духовної, боротьби.

Християнські родини Сходу і Заходу можуть стати, попри різні конфесійні належності, незчисленим і міцним “кордоном”, посилюючи трагічно обірвані у плині двох останніх століть зв'язки нової та великої Європи, насичуваної життєдайним соком одвічного спільного духовного коріння.

Антуан АРЖАКОВСЬКИЙ

ОТ. ДМИТРІЙ КЛЕПІНІН (1904–1944)
ТА ПАМ'ЯТЬ ПРО НЬОГО

“Радійте, птахи, скоро побачимось”
(Останній лист отця Дмитрія
своїй сім'ї)

Пані та панове!

Я хотів би одразу ж заспокоїти тих із вас, хто прочитав назву моєї лекції у програмі колоквиуму: я не збираюся говорити вам про весь різноманітний досвід, щасливий та хворобливий, сімейного життя російської еміграції у Франції та у світі, для цього знадобилося б багато часу! Однак, дозвольте мені порекомендувати вам прочитати збірку, укладену родиною Зернових (“На переломе” та “За рубежом”, Париж, УМСА, 1970–1973), яка являє собою один із найцікавіших прикладів (і переданих найкращим чином) сімейної долі в еміграції.

Я рекомендую також християнським педагогам, тим, хто цікавиться віднайденнями в еміграції вирішеннями проблеми кризи традиційної сім'ї й зустрічі молоді із сучасним світом, збірку під назвою “Православная молодежь”, що побачила світ у видавництві майбутньої Всесвітньої Ради Церков у Женеві 1933 року. Вільям Віссерт Хофт організував 1930 року конференцію в Салоніках під головуванням митрополита єпархії та запросив туди керівників православних молодіжних об'єднань, таких як В. Зеньківський та Л. Зандер, а також Хамількар Алівісатос та Стефан Цанков. У своєму вступі він зазначав: “У сім'ї, у школі, в усьому громадському житті, в літературі, (молодь) зустрічає ідеології, які суперечать основоположним істинам християнства або заперечують їх (...) Великі світила століття – це наука, техніка, політичні доктрини. Де вона знайде місце для Бога і Його Церкви в сьогоденному світі?” (с.4) Я пропоную учасникам цього колоквиуму спробувати відповісти на це, таке актуальне питання, поставлене ще три чверті століття тому.

Зі свого боку я говоритиму про мою власну сім'ю. По суті, організатори конгресу попросили мене сказати кілька слів про мого

діда, отця Дмитрія Клепініна. Розповідаючи коротко про його трагічну та дуже свосвідну долю, я постараюся поставити загальніше питання, яке завдавало й далі завдає мук моїй сім'ї: "Сімейне життя, чи завжди воно сумісне із життям у Христі?" Це питання є таким болючим, я спробую відповісти на нього, звертаючись до нашої власної пам'яті, до пам'яті нашої сім'ї, до пам'яті еміграції, зрештою, до пам'яті нинішнього часу.

Історія отця Дмитрія

Я наведу окремі елементи з біографії мого діда, яку моя мати Олена Дмитрівна написала 1994 року, а також різноманітні публікації, що вийшли у "Le Messenger de l'ACER" та в журналі "Khristianos".

Дмитро Андрійович Клепінін народився 1904 року в П'ятигорську. Він був третьою дитиною Андрія Миколайовича та Софії Олександрівни, уродженої Степанової. Його батько – син Державного радника Імператорського двору. Сам він був архітектором та побудував чимало будинків у Кисловодську та Одесі. Його мати була двоюрідною сестрою Зінаїди Гіппіус, що пояснює те, чому хрещенням батьком мого діда став ніхто інший, як письменник Дмитро Мережковський. Сім'я була віруючою та бажала оновлення православ'я. Софія Олександрівна заснувала в Одесі школу, де навчали православ'ю за новими методиками. Вона займалася благодійністю в бідних районах Одеси. Вона була однією з перших російських жінок – мирових суддів. Коли її заарештувало ЧК 1919 року, до в'язниці її доставляв молодий чекіст, один із тих нещасних, кого торкалася її допомога бідним.

Далі було вигнання. Севастополь, Константинополь, Белград (де Андрій Миколайович побудував церкву) і, нарешті, у 1924 році – Париж. Микола Андрійович, брат Дмитра, почав кар'єру історика. Він співпрацював із журналом "Путь" Бердяєва та опублікував книгу про святого Олександра Невського, великого князя, який визнав за краще битися проти тевтонських лицарів, аніж проти ханської орди. Євразійські теорії Миколи Андрійовича спонукали його повернутися до Радянської Росії у 1937 році і, кінець кінцем, призвели до страти (його і дружини) 1941 року. Сестра Дмитра, Соня Андріївна, поїхала до Англії, де в неї народився син, майбутній танцівник та хореограф. Що стосується Дмитра, то він обрав вивчення богослов'я в Інституті Святого Сергія під опікою отця Сергія Булгакова. Разом із Павлом

Євдокимовим він належав до першого випуску і, отримавши диплом богословського інституту, розташованого на вулиці Криму, поїхав до Сполучених Штатів, де упродовж року вивчав богословські праці Святого Павла. Він повернувся до Європи, приєднався до свого батька у Белграді, де той працював на мідних копальнях, згодом вирушив до Братислави, де став регентом при отці Сергії Четверикові і, нарешті, повернувся до Парижа у 1933 році. Там він був регентом Російського Студентського Християнського Руху та брав участь у семінарі Бердяєва разом із Тамарою Федорівною Баймаковою, літературним секретарем філософа. Аби якось заробити на прожиття, він став наторальником підлог.

За благословенням митрополита Євлогія він одружився з Тамарою Федорівною у 1937 році. Двоє дітей народилося від цього шлюбу: моя мати Олена, народжена 1938 року, і, 1942 року, мій дядько на ім'я Павло. Дмитро був висвячений у сан священника 1939 року митрополитом Євлогієм у присутності отця Сергія Булгакова. Спочатку отець Дмитрій служив на вулиці Олів'є де Серр, де замінив отців Георгія Флоровського та Сергія Четверикова – обидва вони поїхали з Парижа після того, як програли інтелектуальну та духовну битву в дискусії про святу Софію. Потім митрополит Євлогій, не зумівши знайти священника, здатного керувати парафією Православне Діло, заснованою матір'ю Марією Скобцовою на вулиці Лурмель, запросив його в жовтні 1939 року замінити отця Кіпріяна Керна.

Отець Дмитрій був у прекрасних стосунках з матір'ю Марією та членами парафії, такими як Георгій Федотов або Костянтин Мочульський. Усі пам'ятають його як священника, котрий відправляє службу, як прекрасного сповідника та духовного отця.

Як тільки розпочалася війна, він, разом з іншими членами групи Православне Діло, брав участь в русі Опору. Він переховував єврейську сім'ю у своїй спальній кімнаті, видав близько ста свідочств про хрещення гнаним євреям, піклувався про кількох душевнохворих. Коли, зрештою, в лютому 1943 року його заарештувало гестапо, він відмовився відмежуватися від справи матері Марії. Один німецький офіцер спитав у нього, чому він всіляко допомагав євреям. Отець Дмитрій відповідав, показуючи на свій нагрудний хрест: "А ось цього єврея ви знаєте?" Його били, над ним знущалися, відправили до табору Роменвіль, потім Компьєнь. У в'язниці він збудував за допомогою Юрія Скобцова, Федора П'янова, Георгія Казачкіна та бідолаги душевнохворого Анатолія Вісковського каплицю із відкидних ліжок і отримав від своєї дружини антиминос, що

дозволяло йому вершити службу Божу. У грудні 1943 року його привезли в Дору, один із філіалів Бухенвальда. Він відмовився від знака, котрий засвідчував його французьке походження, забажав носити радянську мітку, до тих, хто мав її, ставилися найжорстокіше. Тоді як друзі турбувалися про його переведення до санчастини, як літньої людини, на запитання німецького офіцера про свій вік він відповів правду і назвав справжні дані (39 років). Кинутий до шонунга, щось на зразок сараю для сміття, він помер 9 лютого 1944 року, а потім був спалений в печі крематорію.

Пам'ять про отця Дмитрія

Я хотів би тепер сказати декілька слів про колективну пам'ять еміграції про отця Дмитрія. Дозвольте мені почати із себе.

Тривалий час із самого мого дитинства я чув трагічну біографію мого діда. Проте, мені здається, що вперше я почув її у віці 12 років. Якось уранці мати, незадоволена моєю поведінкою, заговорила від усього серця про мого діда як про героя. У сльозах я пішов до школи. Саме цей день я вважаю початком моєї моральної свідомості. Цей момент відповідає також початку якогось діалогу з моїм дідом після поступового та дивовижного виявлення його присутності та непомітного заступництва. Я уже говорив про мої зустрічі 1985 року з отцем Софронієм та сестрою Магдаленою з Малдона або отцем Олександром Менєм 1988 року, які я пережив ніби під знаком мого діда.

Я розповідаю також про свій особистий досвід, щоб дати вам відчутти розрив між довготривалістю пам'яті та явищем спогаду, коли раптом, як писав Рікер, повторювана пам'ять перетворюється на щасливу пам'ять і як нагадування звільняє місце для епіклезу.

Громадська пам'ять еміграції пережила подібний феномен. Тривалий час вона існувала як святкування річниць, оскільки колективна свідомість шукає повторюваним та травматичним способом відповіді, яка є, все ж таки, надто болючою для все ще незагоєної рани, оскільки іноді ця ж свідомість споруджує могили пророкам, в яких вона теж кидала каміння. Ця свідомість безнастанно повторює: чому він, чому вони, чому не ми, навіщо це абсурдне безглузде страждання? Як уникнути супротивника, поховати його, стерти з пам'яті, забути?

Спочатку після війни відмічалися перші річниці пам'яті загиблих на вулиці Олів'є де Серр, були перші посилки з одягом та продуктами,

надіслані із Сполучених Штатів моїй бабусі вдячними єврейськими сім'ями. Усі підтримували одне одного. Колишні депортовані свідчили, як, наприклад, Женев'єв Антоніос де Голль, племінниця генерала, яка перебувала у таборі Равенсбрюк із матір'ю Марією. Поет Жорж Раєвський розповідав про свій сон тим небагатьом, хто залишився в живих. Однієї ночі, як розповідала моя мати, він побачив у сні матір Марію, котра йшла в полі серед колосся своєю звичайною невимушеною та спокійною ходою. Поспішивши їй назустріч, він сказав їй: "Мати Маріє... Але ж мені сказали, що ви померли!" І вона відповідала, дивлячись поверх окулярів очима, сповненими доброти та іронії: "О, якби ми вірили всьому, що кажуть люди... Ви ж бачите, що я жива!"

Потім у 1964 році надійшла двадцята річниця, після якої, наступного року, з'явилася публікація Сержа Акеля під назвою "Pearl of a great price" ("Дорогоцінна перлина"), перекладена 67-го року німецькою мовою дружиною Генріха Бьоля, та книга Стретона Сміта "The rebel nun" ("Бунтівна черниця"), перекладена згодом французькою.

"Через двадцять років", 1984, була сорокова річниця, що змусила цього разу le Messenger Orthodoxe (Православний Вісник) видати спеціальний номер. І знаменитий єврейський меморіал в Яд Вашемі присвоїв звання праведників світу отцю Дмитрію та матері Марії. Тим часом радянському фільмові про матір Марію не вдалося заспокоїти колективну пам'ять еміграції. Церковна парафія, що на вулиці Лурнель була зображена в ньому як група прорадянських патріотів, що бореться проти фашистських загарбників.

Я гадаю, що кінець комунізму та розпад Радянського Союзу багато в чому сприяли пожвавленню полум'я спогадів не лише в Російській Федерації з перевиданням книги Акеля, але також особливо у Франції та в еміграції. Коли зник зовнішній супротивник, внутрішній супротивник став помітніший. У Франції 90-і роки були позначені визнанням участі французької держави в антисемітському уряді Віші. Еміграція зі свого боку перестала мучити себе битвою із глиняним колосом тоталітаризму.

Ось у такому контексті моя мати почала говорити трохи голосніше про трагічну долю модерністської групи Православне Діло. Так, ті, хто помер або загинув, були непересічними людьми. Вони були спадкоємцями великої справи відновлення російської релігійної думки початку століття, що стала в еміграції рухом православної неконформістської та духовної думки. Вони були близькими з

близьких отця Сергія Булгакова та Миколи Бердяєва; обидва вони, певний час були гнаними Церквою за їхній модернізм і, нарешті, обидва були реабілітовані тією ж Церквою і обидва поступово перетворилися в емігрантів на героїв, міфічних та, водночас, небезпечних.

Таким чином, моя мати опублікувала 1994 року до 50-ї річниці смерті отця Дмитрія біографію свого батька і вступну статтю до першої, французькою мовою, збірки статей матері Марії "Таїнство брата". У вступній частині своєї статті вона написала таку фразу з Евагра Понтійського: "Продай усе, чим ти володієш, і роздай усі гроші бідним". Трохи пізніше вона передала листування мого діда з моєю бабусею ризькому журналові "Khristianos", який опублікував ці матеріали, не досить добре розуміючи, як коментувати цю публікацію.

Таким чином, дедалі численніші голоси піднялися, аби просити канонізації матері Марії та отця Дмитрія. До голосів о. Антонія Сурожського, о. Сержа Акеля, Олів'є Клемана, Елізабет Бер Сігель, що звучали вже давно, додалися голоси російського отця Іоана Економцева, ректора Московського православного університету, швейцарського диякона Максима Егера, редактора та секретаря асоціації святого Сілуана, а також голоси звичайних християн, православних, католиків та протестантів. Було створено Інтернет-сайти, з'явилися ікони з їхнім зображенням... Молодий учений, Тетяна Ємельянова-Вікторова, що приїхала з Росії, підготувала документи для канонізації матері Марії та мого діда за сприяння моєї матері, для якої це здавалося очевидним упродовж багатьох років.

Присутність отця Дмитрія

От ми і підійшли до цього. Ви це зрозуміли, – мені здається, що присутність отця Дмитрія пов'язана з появою у Церкві середовища, що сприймає його сучасність, синтез між розривом і традицією, яку уособлює його особистість, так само як особистість матері Марії.

Оскільки, з одного боку, не безумство керувало моїм дідом, коли він протистояв нацистській логіці, тоді, як міг би злукавити або обійти її. Це не відчай підштовхнув його залишити рідних, п'ятирічну дочку, сина, якому виповнився рік. Є вища логіка, ніж міркування цього світу, це логіка Христового есхатону, поняття про Царство Боже на землі, про любов, як писав святий Павло, яка "вірить у все, сподівається всього, усе терпить" (1 Кор. 13: 7). У цій логіці:

“Коли хто приходить до Мене, і не зненавидить свого батька та матері, і дружини й дітей, і братів, і сестер, а до того й своєї душі, – той не може бути учнем Моїм! І хто свого хреста не несе, і не йде вслід за Мною, – той не може бути учнем Моїм!” (1 Кор. 14: 26–27).

Але, з іншого боку, особистість отця Дмитрія належить також до великого ряду духовних мучеників Церкви. Вона не пориває з традицією святого Етьєна та святого Павла. Вона не заперечує також біблійного вчення про сім'ю. Оскільки фарисеям, які спитали Його, чи з будь-якої причини можна розлучатися з дружиною своєю, Христос відповідав: “Чи ви не читали, що Той, Хто створив споконвіку людей, “створив їх чоловіком і жінкою?” І сказав: “Покине тому чоловік батька й матір, і пристане до дружини своєї, – і стануть обоє вони одним тілом”, тому то немає вже двох, але одне тіло. Тож, що Бог спарував, – людина нехай не розлучає” (Мт. 19: 4–6). Христос здійснив перше чудо на весіллі в Кані, ніби вказуючи на зв'язок між Піснею Пісень та святом любові між Богом та Дружиною його під час Апокаліпсису.

Мені здається, саме в цій логіці – антонімічній, есхатологічній, христологічній та пневматологічній, смерть мого діда має значення і що сім'я має обґрунтування. Сім'я являє собою тілесну форму, що має специфічну силу та втілює премудрого Бога як Отця, Сина та Святого Духу. Вона, як і Церква, має сенс тільки в тій мірі, в якій прагне Царства Божого.

Я закінчу тим, що розповім про мій особистий спогад. Це сталося одного ранку за містом, неподалік від Парижа. Моїй бабусі вже було за вісімдесят років. Я снідав разом із нею. Я запізно прокинувся і вона також. Раптом вона сказала мені з широкою усмішкою: “Знаєш, Антоне, цієї ночі я бачила дивовижний сон. Я гуляла вздовж поля з отцем Дмитрієм, він тримав мене за руку. Було дуже сонячно. Ми були такі щасливі”.

Віктор МАЛАХОВ

ПРО ТРУД ЛЮБОВІ ТА ПРО СІМЕЙНУ ЗЛАГОДУ

У філософії, та й узагалі – у світській думці останніх століть, неважко помітити домінування двох основних підходів до цілісності людського буття, двох точок зору на ставлення людини до світу. Перший із цих підходів базується на індивідуальній людській свідомості, що віднаходить себе у протистоянні зовнішній реальності, другий розглядає людську особистість як частку всеосяжного масивного соціального цілого – суспільства, класу, нації. Неповноцінність першого підходу, котрий, по суті, замикає людину у вузькому колі егоїстичного самоствердження, цілком очевидна. Можливо, суттєвішим було б подумати зараз про недоліки та небезпеку другого, особливо в тому його варіанті, коли людей, у супереч великим словам св. апостола Павла, починають сприймати й розрізняти у першу чергу за їхньою належністю до того чи іншого народу, до тієї чи іншої нації – як «еллінів» чи «юдеїв», або, як у нас тепер кажуть, осіб кавказької або ж слов'янської національностей... На мій погляд, таке «мислення народами», бурхливий розквіт якого ми нині можемо спостерігати, не тільки протирічить духові християнської соборності, але й у мирському сенсі надзвичайно небезпечно. Щоб не надто акцентувати тут на розгляді цієї побічної теми, зроблю посилання, для підтвердження своїх слів, на висловлювання одного з персонажів роману Томаса Манна «Доктор Фаустус», сумлінного доктора філософії Серенуса Цейтблома. Роздумуючи у 1943 році про приречення німецького генія, Цейтблом із гіркотою констатує, що якраз в ім'я «народу» люди, часом, творять таке, що ніколи б не здійснилося іменем Бога, людства або права...¹

На щастя, є у нашому світі і третій, благодатніший терен, на якому ми долаємо недобре тяжіння власного «Я» і, водночас, не губимося у безликий і вибухонебезпечній масі, – коло наших близьких, мала громада, до яких ми належимо, мала, але й велика батьківщина наша... Саме слово «мир» або ж «злагода», якщо вслухатися в їхнє потаємне звучання, відгукується нашим

ставленням до найближчих, вселюдським єднанням і приязню. На миру, як кажуть, і смерть не страшна. Усім миром, дружно й весело, із чим завгодно можна впоратись. Мир, умиротвореність – те, що миле нам; на відміну від загрозливо-чужого «світу», «мир, умиротвореність – природний стан людини, – її перебування серед «своїх»². Поняття «друг», «дім», «затишок» – із цього «близького» оточення. Щасливий той, у кого є друг, у кого є дім, світлий, надійний, теплий, і затишок панує в цьому домі... Не варто зневажати й затишок – цю, як пояснює словник, «приємну влаштованість побуту»³, де людина мешкає, приникає до буття у певній, чітко визначеній точці, влаштованість, що відображає або передує – хто знає? – вселенському устрою космосу. Як Бог дає людині ближніх, так Він дає їй для благого виховання і все це близьке оточення, що дозволяє нам при найжорстокіших зовнішніх умовах, найнапруженішій внутрішній боротьбі не зачерствіти, не розтратити марно взаємонаправлене багатство наших душ. І справжнім осереддям, пульсуючим серцем цього близького світу безперечно виступає сім'я – недарма ж так природно звертатися до цього слова для визначення будь-якої іншої людської спільноти, по-справжньому згуртованої єдиним духом, єдиною спрямованістю життя. Природно, щоб саме сім'я давала людині з перших літ життя першу точку опори, перше мірило для входження у світ і освоєння великих просторів буття; повторю, щасливий той, у кого така опора й таке мірило є, у кого вони – надійні.

Звісна річ, у традиційній російській культурі світ великої сусідської спільноти споконвіку вважається справжнім «миром», у значно об'ємнішому й виразнішому розумінні, аніж скромний і тихий світ сімейного умиротворення і злагоди... На миру і смерть красна, миром, громадою «приймають рішення і творять серйозні справи, – це саме світ громади, світ зібрання: така вже особливість національного світорозуміння й світосприйняття. Необхідні особливе зусилля, особлива повага одне до одного, щоби спізнати, побачити власну сім'ю як “мир”, але якраз і найважливіше, мабуть, це зусилля здійснити. Тим більше нині, коли так багато тримається на цьому крихтному, однак глибокому і спасенному світі сім'ї, світі, що його можна, звісна річ, вважати незначним, але який, безумовно, здатен виявити й розвинути свою топографію /почитайте, хоч би М. Пруста/, свій неповторний ландшафт, свої ресурси любові й духовного зосередження, свою мову... Зазвичай, ми рідко говоримо й не часто згадуємо про це; але хто, маючи досвід існування в такому світі сім'ї, серйозно візьметься заперечувати його життєтворче значення? Автор цих рядків

назавжди залишиться вдячним своїм батькам, котрі у важкі післявоєнні роки зуміли цей утаємничений сімейний світ налагодити й зберегти, і прищепили нам, дітям, дорожчий досвід побутування в ньому – як на мою думку, один із найсвітліших досвідів, що складає суть людського призначення тут, на землі.

Так, кожна нормально влаштована сім'я і в щасливий, і у важкий час оберігає і леліє свій спосіб буття, свою систему смислів, свою мову. І нехай ця мова, часом, має вигляд наївної, зворушливої гри, що копіює поведінку дитини, – по суті, вона надзвичайно важлива, оскільки дає нам можливість розуміння найближчого до нас досвіду в якихось уже зовсім рідних уявленнях, позбавляє навколишній життєвий простір непорушної закостенілості, робить його можливим для нашого сприйняття, уяви і творчості. Бо зрозуміти, засвоїти щось – і означає перекласти це певною, ближчою нам мовою, а ближче рідної сім'ї, її підгрунтя та її досвіду для людини не може бути на землі нічого.

Любов і кохання – основа сімейного життя, його надихаюче і животворне начало. У наші дні про це доводиться нагадувати знову й знову, оскільки надзвичайно велика нині влада нищих прагматичних уявлень про взаємовигоду, задоволення або, ще гірше, прагнення до владарювання як заповітного стимулу спільного життя людей. Одначе вигода і вірність несумісні, і той, хто прагне до владарювання, не зазнає насолоди у спілкуванні з іншими людьми. Тільки любов і кохання створюють міцні сімейні стосунки. Про любов як упорядницю сім'ї, тендітного, але, у певному розумінні, незнищеного сімейного світу мені й хотілося б висловити тут кілька міркувань.

Перед цим повинен зізнатися: мене бентежить, що ці міркування, як я розумію, аж ніяк не у всьому відповідають традиційному уявленню про любов та кохання, що має свої античні витoki, найпоширеніші і в християнському мисленні. Але Бог велить нам шукати правду. І чесне осмислення важкого й неодмінного досвіду сучасного життя, сучасного людського буття, наважусь думати, є прямою вимогою нашої релігійної совісті.

Отже, вже за античності, вже у великого Платона ми можемо бачити формування уявлення про любов як прагнення «до вічного володіння благом» /Сonv. 206a/, котре формується з того, що всі люди хочуть «володіти благом» і притому «володіти вічно» /там само/. Ясна річ, що за такої передумови і сам Платон, й інші мислителі, які слідували по його стопах, не могли не протиставляти любові до скороминущого й тлінного – любов до незмінного, безсмертного й

вічно тотожного. Любов із цієї точки зору виявляється тим більше довершеною, чим більша онтологічна досконалість визнається за її предметом; вища любов – це, як буде висловлено в руслі тієї ж платонічної традиції, любов до «любої Вічності» /що вже само по собі доводиться розглядати мало не як тавтологію/.

Немає необхідності пояснювати, чому така концепція любові була сприйнята багатьма й багатьма християнськими мислителями – від блаж. Августина або преп. Максима Сповідника аж до релігійних філософів зовсім недавнього часу, таких, наприклад, як С.Л. Франк та інших. Блаж. Августин, зокрема, висловлюється про ненадійність та вразливість любові до скороминущого з якоюсь пекучою відвертістю: «Нехай же за цю красу прославляє Тебе душа моя, Боже, Творче Всесвіту, але нехай не дасть впійматися на гачок плотської любові! Бо вони йдуть, куди йшли, – до небуття, і шматують нашу душу згубною жадобою, тому що вона сама хоче існувати й любить відпочивати серед улюблених нею речей. Але серед тих речей вона не знаходить місця, де б могла спочити, тому що вони не постійні, а перебувають у невпинному русі. А хто ж міг би наздогнати їх за допомогою органів чуття?» /Confes. 4, X, 15/. От і виходить, що тільки вічне, досконале, тільки те, що «не підлягає знищенню» /Ibid. 7, I, 1/ воістину гідне любові.

Таким чином, любов до людини, до близької нам людської істоти постає перед жорсткою альтернативою: або вона, ця любов, повинна вивищитися до того, щоб побачити в тому, кого любиш, понад його смертну природу, нетлінний і довершений образ Божий і з новою силою звернутися вже до Нього /що, зрозуміло, не тільки не виключає, а, навпаки, є передумовою любові до індивідуальної людини «в Богові»/, – або ж вона приречена опуститися до хтивості плоті, що має цілком егоїстичні витоки. Сама ж по собі ця любов до іншого, саме в її земній вразливості й кінченості, власного ціннісного статусу не одержує і в принциповому плані виявляється наближеною до простого «догодження плоті».

Ось проти цього, прости Господи, я і почуваю себе змушеним висловити заперечення.

Річ у тім, що сучасна людина досить часто опиняється в ситуації, коли визначальною очевидністю для неї постає не перспектива вічності, а – в кращому випадку – досвід самої лише любові. І вона, людина, змушена, і тільки й може не любов звиряти надбаним зарані уявленням про вічний і вседосконалий Божественний Абсолют, а – знову ж таки, у кращому випадку, – саме це уявлення виводить із свого

досвіду любові. Довго й важко обговорювати, чому так вийшло; тут мають бути згадані й криза віри, й трагічний досвід людських мук та мільйонів насильницьких смертей, і зумовлена життям жахлива /мало чи не голготська/ тіснява взаємостосунків духу і плоті, і явлений культурою плуралізм цінностей, й почуття історичного перелому, й усвідомлення навислих над земним світом глобальних загроз, – і, можливо, при всьому тому, і дешифрація морального дорослішання сучасної людини, котра простіше й відповідальніше сприймає слова св. апостола: «Бог є Любов» /1 Ів. 4: 8/. Але хоч би там як, у нашого сучасника є серйозні підстави надавати усій повноті життєвого смислу самому феноменові любові, як вона є, – і вже виходячи із цього безсумнівного факту наявності /чи відсутності/ любові, вирішувати всі інші питання. Бути чи не бути в нашій душі вірі в Бога, чи визнавати нам абсолютні виміри буття, – найчастіше нині вирішується саме на цьому «елементарному» рівні любові як такої і зумовлюваними нею людськими стосунками і симпатіями. І якщо ми хочемо зрозуміти, як же це в епоху катастрофи усіх високих начал, під гнітом найжорстокіших режимів зуміла вижити й вистояти /й зіграти свою спасенну роль/ сім'я, – то нам належить уважніше вдивитися у цей не такий уже простий феномен звичайної, такої вразливої людської любові, котра осяває смертний зв'язок людей своїм ніжним животворним світлом.

Свідки й літописці повстання 1943 року у варшавському гетто повідомляють про те, як шукали тоді люди любові, як багато вона означала для них у ті дні героїзму й приреченості. Імперативом життя на кожну наступну мить ставало «бути з кимось»⁴. Мешканці гетто не були християнами й не могли мати відповідних релігійних сподівань на спасенність любові. Проте, чи не наближала їх до Бога сама безоглядність прагнення й пошуку любові? І чи не зустрічаємося ми – так, зовсім інакше – й у нашому нинішньому житті з безліччю ситуацій, коли вирішальною для людини виявляється саме здатність до вибору любові незалежно від хоч би там яких помислів і спонук, зокрема й помислів про вічність, більше того, коли саме тривожне відчуття вразливості, негарантованості любові перед обличчям небуття посправжньому тільки й робить такий вибір осмисленим і необхідним?

А проте, можливо, описане розуміння любові, що ставить під сумнів традиційно усвоювані нею атрибути вічності й довершеності, необхідно вважати за надто вже «людське», несумісне із самими основами християнського уявлення про неї? Однак якщо вищим, всепрояснюючим орієнтиром християнського життя є наслідування

Христу – як не зважити на те, що Христова жертвна любов до людей, яка дас світові початок спасіння, – це саме любов вразлива, любов до кінцевих, недосконалих, смертних істот? (Саме цей принциповий момент неодноразово підкреслює, зокрема, у своїх проповідях видатний християнський мислитель сучасності митрополит Антоній Сурозький³).

У сучасній науці часто проводять різноманітні уявні експерименти. Проведемо такий експеримент і ми.

Уявімо собі, що на певній населеній планеті існує релігія, згідно з якою всемогутній бог послав свого сина, щоб він своєю жертвою спокутував гріхи тамтешнього людства. І ось, звертаючись до своїх учнів у передбаченні неминучої болісної страти, син божий, яким його малюють у своїй уяві жителі тієї далекої планети, захоплено вигукує: «Який же я щасливий, що нині буду розп'ятий, і воскресну, і вознесусь! У мого батька є чудовий проект, котрий стосується особисто мене і всіх тих, хто увірує й піде за мною!». Що можна було б сказати про подібну релігію? Зрозуміло одне – це не було б християнство. Це ми могли б стверджувати із повним переконанням, оскільки знаємо, як поведився Господь наш Ісус Христос тієї страшної ночі, і яким було боріння Його, як Він жахався і тужив, бажаючи, щоб пронесли мимо Нього чашу цю, як піт Його, подібно краплям крові, падав на землю /Лк. 22: 44/... У спокутне діяння Христа входить і досвід богопопличеності, досвід смертельного, граничного ризику, коли – нехай на мить, але яку! – уявляється, що все може скластися зовсім, зовсім інакше, й ні в чому немає жодних гарантій; досвід, котрим і зв'язується справжня вірність, справжня синівська любов: «Та проте – не Моя, а Твоя нехай станеться воля!» /Лк. 22: 42/. Можливо, в нинішню гетсиманську епоху людства цей досвід Спасителя має бути особливо зрозумілим для нас; і, можливо, є певний провіденціальний смисл у тому, що нині нам так легко відчутти себе у стані полишеності, коли будь-яке сподівання потойбічних гарантій уявляється простою ілюзією. Придивимось ж до тієї любові, котра і в цьому випадку залишається з людиною, – як сказано, без неї виживання сім'ї у нинішньому світі виявилось б неможливим.

Здавалося б, така любов без гарантій, за всієї своєї можливої жертвної висоти, приречена залишатися досить сумним, не осяяним благодаттю почуттям. У наші “постатеїстичні” часи можна спостерігати чимало спроб звести любов – кохання якщо не до чуттєвої насолоди /зараз не про те мова/, то до суворої відповідальності за Іншого, самовідданої турботи про нього. Самовідданість у любові, річ, звичайно,

немину́ча, але погля́ньте – той, хто прино́сить любовну жертву, хоч би якою вона була, здійснює її з радістю! Це саме та жертва, котра в радості здійснюється, чи йдеться про щоденне принесення себе любій істоті, а чи про рішучу самопожертву заради неї, – той, хто справді звідав любов, часом мчить назустріч можливості такої пожертви мало не стрімголов. Причому, як це відомо кожному закоханому, радість, котра заповнює нас у цьому випадку, зовсім не є нагородою за принесену жертву – вона охоплює нас уже на початку, у передчутті цього добровільного самодарування, з перших миттєвостей нашого потягу до нього. І чим ближче ми до самовіддачі, тим нездоланніша ця радість, котра не опускається до жодних “насолод”, навпаки, спонукає до можливості вільної відмови од них.

На підтвердження сказаного, я, як і в інших моментах цих міркувань, можу, зрозуміло, посилатися лише на досвід – свій та досвід інших людей, котрі звідали цей стан закоханості й любові. Мені здається, що ми досить часто буваємо неуважними до цього досвіду, недостатньо вникаємо у несподівано заповнююче нас відчуття якоїсь вищої присутності, перед якою усі наші помисли про довершеність й вічне ствердження власного буття виявляються змалілими й непотрібними, і цього не потрібно навіть розуміти, це просто так живеться, що все наше існування оповивається згаданою благодатною присутністю, котра витягує, рятує нас із безвиході, щоденної безнадійної сірості, робить нас внутрішньо вільними, відкритими для духовного спілкування й творчості. Повторюю, кожному, мабуть, тією чи іншою мірою цей досвід знайомий, але як мало ми звертаємося до нього по науку! А він же, цей досвід, прозоро виявляє нам те, що інакше, ніж дивом, певно ж, і не назвати – звичайним, таким, що постійно відбувається з людьми, надійним, як веселка і щебетання птахів, дивом любові. Найпростіше про це диво можна сказати, що, звертаючись до любові й відкидаючи клопоти про власні блага й вічне самоствердження, ми ненароком – саме ненароком, непередбачувано, зненацька (у цьому розумінні К. С. Льюїс назвав свою автобіографічну повість “Спостигнутий радістю”) – виявляємося обдаровані незнанням до цього світом, новою повнотою буття. Обдаровані жодним чином не навза́мін того, від чого відмовились і чим жертвуємо, – в любові нічого не буває навза́мін. І жодним чином не тим буттям, не тією онтологією життя, за межі якої ми щойно наважились вийти, а чимось абсолютно інакшим – воістину чудесною, благодатною у самій своїй основі повнотою спільної радості із предметом нашої любові – повнотою,

котра щедро втягує у свою орбіту усе довкола: і дім, і вулицю, на котрій живе люба людина, її слова, пісні, котрі вона слухає і співає, квіти і краєвиди, котрими дивуємося ми з нею разом...

Знову ж такі, вдивимось у наш безпосередній досвід – у досвід першої закоханості і в загадковіший, переконливіший у цьому відношенні досвід зрілої, багаторічної любові: як різоче перетворюється в очах того, хто любить, реальна людська істота! Безліч притаманних кожному природних земних недоліків, сліди часу і хвороб – воістину, «все зносить» й «усе терпить» любов /І Кор. 13: 7/ , і ми знову й знову, переконуючись у тому, готові повторити слова стародавнього співця: «Уся ти прекрасна, моя ти подруженько, і плями нема на тобі!» /Пісн. 4: 7/. Так, блиск молодості може згаснути в очах наших любих – тим то сильніше й неодмінніше сяятиме для нас те глибинно-душевне начало нашого незмінного Ти, котрому направлена наша любов.

Таким ось парадоксальним чином посиджують у звичайній людській любові, блага якої відкриті для нас і понині, жертва й набуток, тендітність і радість, труд і дар божественної благодаті. Тут, на землі, ми знаємо, що предмет нашої любові не вічний, але в самому звертанні до нього набуваємо річ, котра владно вириває нас із полону часу й скасовує будь-які міркування про час; важливо тільки суть цього явища як слід розпізнати. Ми знаємо, що, об'єктивно кажучи, люба нам істота – аж ніяк не зразок досконалості, але яке це має значення, якщо досконалий світ, – а він досконалий! – той, що відкривається перед нами нашою любов'ю. Ми постійно у тривозі за наших близьких, постійно боїмося їх втратити. Дозвольте вам розповісти просту життєву історію: у когось тяжко захворіє батько або мати, люблячий син уже встиг подумки попрощатися з ними, відчувти себе сиротою – і раптом хвороба відступає, і він знову бачить рідну усмішку. Чи це не радість, за кожну годину продовження якої слід дякувати Богові? Нехай хвороба минула природним чином, але відчуте потрясіння вочевидь прилучає нас до небесних начал буття, до тієї світлої реальності, присутність якої перемагає гніт і трагізм земної долі. Але ж і все наше спілкування з любими людьми будь-якої миті сповнене, по суті, тієї ж, хоча й такої, що рідко помічаємо, радості – радості долання невідворотностей долі й чудесного торжества світлої першооснови буття. Ця парадоксальна, наважусь сказати – містична природа істинної людської любові і робить її джерелом внутрішньої енергії, здатної одухотворити й зміцнити сім'ю і, можливо, – висвітлити для сучасної людини нові, конче необхідні їй шляхи до віри.

Тому що – повторю ще й ще раз – просто необхідно бути уважним до того, про що свідчать нам наше життя і наша любов. Неможливо достатньо глибоко осмислити феномен сім'ї, ігноруючи її таємниче, благодатне начало, що являє себе в любові; так само неможливо зрозуміти цей основоположний феномен і у відриві од людської жертвності, терпіння, наполегливої благодієвності праці, котра часточка за часточкою нарощує тонку тканину внутрішньо-сімейних стосунків. Будь-яка любов, як ми бачили, є жертва, що здійснюється в радості; але якщо любов огранюється в сім'ю, жертвенність, поглиблюючись, набуває складніших, делікатніших форм. Тому завжди приємно і втішно прийняти вільний дарунок, добровільну жертву того, хто любить; а проте, не можна жити сімейним життям з людиною, котра, як ми відчуваємо, заради нас жертвує собою. І неможливо бути добрим сім'янином, переживаючи своє буття у сім'ї як жертву. Чого вимагає тут від людини жертвна радість, – це, власне, відмови від самої жертвної позиції, перетворення її на готовність бути тим /тією/, ким бажає бачити її найближчий Інший /Інша/, на спокійне щоденне терпіння, справді здатне прощати сім разів по сімдесят сім, не ставлячи собі цього в заслугу. Труд спільного буття, до якого любов нас зобов'язує, труд настійний і смиренний, одухотворений передбаченням жертвної радості – так малюк, долаючи свої найперші нелегкі кроки й завмираючи від страху, у глибині душі, однак, розуміє, що наприкінці цього ризикованого заходу його підхоплять рідні люблячі руки, – і вже через те цей труд не може не приносити нам найглибшого задоволення, не може не наповнювати вищим смислом усе наше існування; важливо тільки цей смисл бачити, розрізняти й не зраджувати. Ця благодатна радість і цей терпеливий труд спільно й створюють той своєрідний світ сім'ї, про котрий згадувалося вище. Творячи його, рік за роком і щодня заново, ми – дай Бог! – зміцніємо і в вірі.

Вище йшлося про радість, вразливість, жертву, труд; ми бачили, що кожна із цих загальних категорій, будучи прикладена до проблематики творення сім'ї, набуває особливого смислу й особливих підстав. Те ж саме можна сказати й про цілий ряд інших категорій людського існування; заради більшої повноти окресленого тут образу сімейного світу, згадаємо ще дві подібні категорії, що неминуче асоціюються з темою любові: категорії вірності і страху.

Вірність – один із найважливіших принципів християнської любові, християнської сім'ї, та й християнського ставлення до життя в цілому; більше того, як зазначає С.С. Аверинцев, «для Біблії Старого

і Нового Заповітів – віра і є вірність, віруючий і є вірний»⁶. Усі ми пам'ятаємо великий заповіт: «Будь вірний до смерті, і Я тобі дам вінець життя!» (Об. 2: 10). Є в Об'явленні св. Івана Богослова й інші слова, котрі, як здається, особливо доречно згадати в контексті нашої теми, – докір Духу, звернений до старанного й багатотерпеливого Ангела Ефеської Церкви: «Але маю на тебе, що ти покинув свою першу любов» /Об. 2: 4/.

- Вважаю, що цей високий і мисл поняття «вірність» стосовно до реалій нашої епохи, насичений дивовижною сумішшю плюралізму та егоїзму, фанатизму і байдужості, – продуманий ще вкрай недостатньо. Особливо щодо проблем і потреб сім'ї, сімейної злагоди, де рутинне суто забороняюче трактування цієї категорії не тільки перешкоджає глибшому її розумінню, але й може, як на мою думку, відігравати і спокусливу роль. Річ не тільки в тому, що заборонений плід солодкий, навіть не лише в тому, що «егоїзм удвох», до якого часто схиляє забороняюче тлумачення вірності, прикрашає людей загалом не набагато більше, ніж егоїзм наодинці. Глибоке релігійне розуміння самої заборонної заповіді може бути засноване тільки на вірі; звідси випливає, що для християнства, як релігії любові, таке розуміння може передбачати специфікацію любові з метою її найдосконалішого виявлення, але аж ніяк не її обмеження – ні по відношенню до ближнього, ні по відношенню до не найближчого чи до далекого. Вірність – імператив повноти відповідання, досконалої зверненості до того, хто складає з тобою єдине життєве ціле. Особа, віддана сім'ї, сімейній згоді, котра поважає в них вияв дива і таїни любові, перелюбцем бути не може, як людина співчутлива не може порушувати заповідь «не убий». До речі, про співчутливість: той, хто зберігає вірність в позитивному розумінні цього слова, хто розуміє, наскільки його турбота й ласка потрібні його дружині, його матері, його дитині, яких страждань може коштувати їм усім необхідність щоденного існування при відсутності цієї ласки й турботи, – той тим більше остерігатиметься розсіювати свою прихильність і свій життєвий інтерес намарно та будь-куди.

І, нарешті, про страх. Власне, ми вже почали про нього розмову, оскільки душа сімейно близької нам людини – дружини, матері, дитини – по суті, єдине місце у світі земному, де нам уповні можуть бути явлені глибина людського смутку, невгамована потреба в радості, світлі, тяжкість та біль загиблих або зраджених паростків любові, безжальна гострота страху перед швидкоплинним часом. У

преп. Івана Лествичника чудесно сказано: «...По мірі занепаду любові буває у нас страх; тому що в кому немає страху, той або сповнений любов'ю, або умер душею»⁷. Воістину, «Страху немає в любові, але досконала любов проганяє страх...» / Ів. 4: 18/ – але тільки через притаманну їй єдність труда і дива, заслуги і благодаті; вказана нам із початку, ця єдність аж ніяк не завжди сприймається нами цілком чітко. Щоб ми не випускали її з поля зору і не втрачали прагнення до неї, і даний нам у не в таких уже глибоких шарах сімейного айсберга замішаний на жалості страх. Час від часу, у перебігу хвороб, безладу або нічного безсоння він виходить назовні – і скеровує нас.

Автор цих рядків передбачає два неодмінних докори із приводу сказаного. Перший із них напевне полягатиме в тому, що окреслений вище образ «нормальної» сім'ї, по суті, має дуже мало спільного з реальним станом людських взаємостосунків у нашому суспільстві сьогодні. Другий – у тому, що культ сім'ї також може бути вражений таким собі методологічним нарцисизмом і, просто кажучи, відволікати людину від Бога.

На обидва ці докори у мене є одна-єдина відповідь, суть якої вже висловлена раніше. Кожний із нас живе, але не кожний робить із цього належні висновки. Давайте будемо уважні до чудесної таїни сім'ї, до її негучних одкровень. Переконалий, тоді і питань, і непотрібних трагедій в житті людському буде менше.

Переклад із російської Петра КРАВЧУКА

ПРИМІТКИ

¹ Див.: Мани Т. Доктор Фаустус. Життя німецького композитора Адріана Леверкюна, розказання його другом // Мани Т. Соч.: В 10 т. – Т. 5. – М.: ГИХЛ, 1960. – С. 51.

² Колесов В.В. Мир человека в слове Древней Руси. – Л.: Из-во ЛГУ, 1986. – С. 227.

³ Ожегов С.И. Словарь русского языка. – Изд. 16-е, испр. – М.: Русский язык, 1984. – С. 736.

⁴ Слова учасника восстания в варшавском гетто Марек Зделмана цитируются по кн.: Гефтер М.Я. Эхо Холокоста и русский еврейский вопрос. – М.: ИПЦ «Холокост», 1995. – С. 45.

⁵ Див.: Антоний (Блум), митрополит Сурожский. Во имя Отца и Сына и Святого Духа: Проповеди. – К., 1997. – С. 24–25, 28–30, 32 та ін.

⁶ Аверинцев С.С. Брак и семья. Несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи // Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. – 2-е испр. изд. – К.: Дух і літера, 2001. – С. 361.

⁷ Преп. Іоанн Лествичник. Лествица. – СПб.: «Светослов», 1996. – С. 248.

Володимир ЗЕЛІНСЬКИЙ,
Наталія КОСТОМАРОВА

ЗАГАДКА “ЄДИНОЇ ПЛОТІ”

або Намагання задуматися про християнський шлюб

Любов-розуміння

“Ніколи любов не перестає! Хоч пророцтва й існують, – та припиняється, хоч мови існують, – замовкнуть, хоч існує знання, – та скасується” (1 Кор. 13: 8).

...А проте все наше життя ніби намагається суперечити цьому апостольському сподіванню. “Любов, – яка, за словом апостола, – довготерпить, являс нам милосердя..., не шукає свого...”, – чи багато ми відчуваємо її в собі та довкола? Не тільки любов аскетична, що постає з приборкання волі й підкорення тіла, але також і любов земна, що ніби не суперечить волі та “велінням тіла”, – та, що від Адама та Єви призначена для збереження та плодоношення любові Божої, тієї, що зігріває світ, стає дедалі хиткішою та ненадійнішою. Саме в такому союзі, де любов за наміром Того, Хто її благословив, повинна перебродити як вино, набути міцності, витримки та прозорості, бо інакше вона ніби перегоряє, прокисає, псується скоріш за все. У наші дні, коли все змінюється із дедалі більшою швидкістю, прискорюються й процеси розпаду; якщо у Західній Європі нині зазнає краху кожний третій шлюб, то в сучасній Росії, де людей помирає більше, ніж народжується, – приблизно кожний другий¹. Додамо до цього широко поставлену індустрію “умертвіння в утробі”, отруєння повітря, води, землі, лісу, що відбувається безупинно, дедалі значніше відчуження поколінь, при якому досвід та історія старших, дедалі менше засвоюється молодшими, та безліч інших ознак тієї гнаної всередину хвороби, коріння якої – згасання любові.

Любов ніколи не щезне, біда, однак, у тім, що вона тече ніби мимо нас. Здається, що наше життя у повсякденних його проявах дедалі менше зігрівається нею. І дедалі рідше ми помічаємо, що від народження живемо, рухасмося та існуємо в її “воді цілющій”, яка

пульсує з того невидимого благодатного джерела, що бере початок від Отця, даючи життя всьому, що створено у світі. Усе, що робить нас людьми в істинному розумінні, бере початок саме тут, у схованому витoku любові Господньої із глибини, яка пронизує собою “кожен подих”. Вода цілюща входить у нас при кожній зустрічі з творінням Божим, і досвід цих зустрічей ми можемо збирати по краплині, очищатися ним або розтрачувати його. І, нарешті, сам потік води цілющої ми цілком здатні завалити купою сміття, і тоді наше життя стає, за словами Біблії, враженням “сухотами... і гарячкою, і мечем, і посухою, і іржею” (5 М. 28: 22). Ми лише зрідка усвідомлюємо, до якої міри від цього перебування в любові Божій залежить саме наше існування. Тому що потік її неподільний, і та цілюща вода, яка “тече до життя вічного”, живить і любов до ближнього, і любов до дитини; вона надає міцної сталості союзу між чоловіком та жінкою.

Що таке любов? – кожен із нас знає або вважає, що знає, що це таке. Варто, однак, на хвилину відірватися від набутого нами знання, спогадів або досвіду і спробувати наблизитися до духовної суті її.

“Любов – дивовижне почуття, проте воно не тільки почуття, а стан усього ства, – зазначає митрополит Антоній (Блум). – Любов починається в той момент, коли бачу перед собою людину і прозріваю її глибини, коли раптом бачу її сутність. Звичайно, якщо я кажу “Бачу”, – то не хочу сказати “осягаю розумом” або “зором”, але “осягаю всім своїм єством”².

Пізнаю в Богові те, що Він дає мені побачити. У шлюбі Бог відкривається мені в іконі ближнього, і мета шлюбу як пізнання є творення такої ікони. У цьому творенні я беру участь усім своїм єством, тілом і духом, бо дар любові робить наш дух митцем. У жодному іншому людському сднанні немає таких можливостей і, водночас, таких перешкод для взаємного пізнання, як у шлюбі. Пізнання починається завжди із творення образу, в якому відбивається істина явища або речі, проте коли йдеться про людину, істина її пізнається в одкровенні образу Божого, яким будь-яка людська істота наділена при її творенні. Цей образ у певні хвилини відкривається в любові, хоча для того, аби відшукати його, може не вистачити й життя. Чоловік та жінка поєднуються шлюбом, щоб “бути разом”, і це “спів-буття” є взаємним пізнанням і володінням одне одним, в якому розкриваються всі їхні сили, як і всі їхні слабкості. Це пізнання, так само як віра, як молитва, як усе, що дає нам спілкування з Богом, надсилається, ніби дар, і здобувається через

напружене зусилля. "І ті, хто вживас зусилля, хапають його" (Мт. 11: 12), – говориться про Царство Небесне. Любов у шлюбі є царський шлях до цього Царства, яке починається з виявлення та очищення образу Божого в нашому житті.

Саме у шлюбі, а не в закоханості, що часто заклопотана більше собою або перелітає від однієї пригоди до іншої і з кожної збирає свій "нектар", любов стає наближенням до іншого в *євангельському* розумінні. Бо, коли вже ми ведемо мову про шлюб християнський, то саме він виявляє в людині ту основу її особистості, в якій любов до ближнього інтимно, внутрішньо пов'язана з любов'ю до Бога, так що любовне пізнання людини стає і пізнанням Бога. Тому що в основі шлюбної любові лежить *обрання*, і воно походить за образом обрання Божого. Ягве "обирає" Свій народ, Ізраїль, тому що любить Його, укладає з ним заповіт, пізнає його як дружину Свою, ревнує, нещадно карає за зраду. Скільки разів віра як вірність, як довіра, як виконання договору любові уподібнюється на сторінках Старого Заповіту союзів тілесному, взаємному володінню.

“Поклади ти мене, як печатку,
на серце своє,
як печать на рамено своє,
бо сильне кохання, як смерть...
його жар – жар огню,
воно полум'я Господа!”

(Пісн. 8: 6).

Безліч християнських богословів вбачали в цих рядках образ шлюбного єднання душі з Богом, як Христа із Церквою. Знак такої єдності має нести на собі і земний шлюб. Христос говорить про "пізнання Отця" як про суть нашої віри, як про ті двері, що відкриваються у вічність. Вічність же для кожного з нас "запечатана" любов'ю до іншого, і заповідь "любви свого ближнього" набуває у шлюбі свого гранично особистого, невідмінного змісту.

Інший та я

“Благословенна трудність сім'ї в тому, що це місце, де кожен із нас нечувано близько підходить до найважливішого персонажу нашого життя – до Іншого”³.

Можливо, тільки шлюб дає нам сили до кінця сприйняти Іншого в усій повноті, складності, красі, але також і в усій "важкості" його

особистості. Сприймаючи іншого, ми тим самим надаємо йому можливість сприйняти і нас. Жоден інший людський союз не ставить нас перед необхідністю подібного розкриття та взаємного прийняття. У цьому розкритті бере участь уся особистість в цілому у первинній красі її творення, але також в її враженості гріхом, усвідомлення чого на психологічному рівні часто від нас вислизає, як часто вислизає відчуття присутності Божої у повсякденному житті. Оскільки Бог сам вступає в кожную справжню любов, але не так, як певна відсторонена від нас примусова релігійна мораль, не під виглядом спостерігача, цензора, судді, стає джерелом самої любові, що створює основу життя удвох. І тоді шлюб двох віддзеркалюється шлюбом у Богові і з Богом.

Православний подвижник, великий учитель аскетизму VII століття преп. Іван Лествичник навчає: “Блажен, хто має таку любов до Бога, яку той, хто пристрасно любить, має до своєї коханої”. А сучасний грецький богослов Хр. Яннарас говорить про православ’я як про шлях еросу, що розбивається на два рукави: шлюб та безшлюбність. І хоча еротична любов завжди здавалася протилежною аскетизму, однак усе, що у Святому Письмі слугує для обґрунтування чернецтва, – слова про зусилля при входженні до Царства Небесного, про піст і молитву, і “люблю Бога та ближнього” – ми можемо віднести і до шлюбу. Як шлюб, так і безшлюбність, ставлять нас перед вимогою “очищення серця”, перетворення еросу, виховання небесних громадян “життя наступної доби”. Однак у перспективі цього наступного життя еротична любов у шлюбі може нести в собі такі труднощі та перешкоди, через які не завжди проходить чернець. І перш за все піддається випробуванням на витривалість сама основа шлюбу – любов та плід її, – те, що називається “однодумством душ та тілес”.

Адже любов, і про це знають і подвижники, і закохані, це стан граничної зібраності нашої особистості, відкритої та повернутої до іншого. Коли я звертаюся серцем до серця іншого і починаю прозрівати його глибину, мені стає видимою і моя глибина, наділена всім невідомим нам багатством любові Божої. Будь-яка краса створінь навколишнього світу, що відкривається нами, викликає в нас бажання стати свідками її. “І любов до неї навчила нас складати прекрасні вірші”, – говориться в одній із легенд про середньовічних трубадурів. Любов завжди “складається у вість” про благословення Господнє, бо суть її – в еротичному мистецтві бачити особистість іншого, коли нашому зору стає доступним якийсь відблиск того, що

відкрито лише любові Божій. Така здатність бачення відкривається в нас водночас "закликанням" нареченого та нареченої.

"Хто така наречена? – запитус митр. Антоній. – Наречена, по суті, це дівчина, яка знайшла у собі таку глибину і таку міць, що зуміла, змогла покохати єдино і неповторно одну людину з готовністю залишити все і бути разом із нею, хоч би куди вона пішла"⁴.

Відразу ж згадується Апокаліпсис: "Це ті, хто не осквернився з жінками, бо чисті вони. Вони йдуть за Агнцем, куди Він іде" (Об. 14: 4). Свідомо, чи випадково, слова митр. Антонія переплітаються із словами тасмного глядача і ніби вступають у відважну полеміку з ними. Бо йти за іншим можна і в тілесному союзі, якщо вже такий шлях втілений образом Ягняти. Любити – означає йти за іншим, і такий шлях є не тільки поликанням певної ідеальної дружини, але, по суті, станом кожної душі, як нареченої, що йде за Богом.

Відсутність же любові постає не просто через брак такого бачення, перш за все через закритість у собі, через гріховну зосередженість на своєму "я", через ту буквальну одержимість ним, з якої тим складніше вирватися, оскільки найчастіше вона нами не усвідомлюється, не відчувається. Напівсліпими очима ми бачимо поруч "...людей, які ходять, немов би дерева" (Мр. 8: 24), світ стає нашою "волею та уявою" або, скоріш, дзеркалом, проекцією нашого крихітного "єго", але такого "єго", що виросло до розмірів всесвіту. Воно потребує того, щоб постійно "віддзеркалюватися" в іншому або "самовиявлятися" через нього, чи то йдеться про "волю до влади" (в політиці – це створення сдиного "єго" однорідної ідеологізованої маси, ніби пропущеної крізь я-вождя), чи то про мистецтво, про кар'єризм, донжуанство або просто про дріб'язковий єгоїзм, який ми бачимо завжди і всюди, проте лише зрідка і в собі. Перебування в замуrowаних стінах цього "я" є болісним перш за все для самого його власника, і марно Достоевський устами Зосими визначав пекло як неможливість любити.

Звичайно, любов земна зовсім не рятує нас від самих себе, проте вона з такою силою ставить нас перед реальністю іншої людської істоти, робить нас настільки залежними від неї, що ця залежність відкриває нам значення, джерело та, в якомусь розумінні, правду нашого існування. По суті, будь-яка істинна любов має відкривати нам лице Боже в красі іншого, і якщо цього не відбувається, то тільки тому, що небесне начало в любові або, якщо продовжити думку владики Антонія та Сергія Аверинцева, "одкровення Іншого" закривається "покривалом майї", яке ніби всотує в себе випари, що

підіймаються від “тілесного низу” (М. Бахтін). Справжня любов збирає воедино всю людину, так що немає уже ні верху, ані низу, та чи часто ми зустрічаємо таку любов? Людина – істота, що запалюється еротично, ерос “організує”, формує всю структуру її особистості, пронизує все її існування, і справжній шлюб повинен поєднувати це еротичне горіння із вогнем любові Божої, що розливається всюди, але набуває особливого сенсу саме в неповторному, тяжкому та благословенному єднанні чоловіка та жінки. І коли в їхні стосунки входить Бог, любов стає Його притулком, Його таїнством.

Шлюб як таїнство

У цій переплавці еросу в таїнство, що звертається до Бога, істотним є перш за все те, що в любові еротичній “всерйоз і надовго” робиться спроба втілення нашої любові до ближнього. Адже закоханість, що притягує одне до одного нареченого та наречену, стає для них школою іконошанування.

Те, що лежить в основі теперішньої кризи шлюбу, на наш погляд, глибинно пов’язане з іконоборчим характером часу, в якому ми живемо. Цьому аніскільки не заважає те, що ікони як музейні об’єкти не тільки увійшли в моду, але, можна сказати, ще й у пошану. Однак, хоч як це дивно, чим більше їх стає у залах музеїв, тим менше їх залишається в наших серцях.

Народження ікони в нашому естві виникає з тієї, нехай неповсякчасної, здатності дивитися із глибини в глибину, за якої до людської любові приєднується любов Божа. Вона входить у нас, якщо і не осяваючи на мить, то мимохідь проростаючи упродовж усього життя, розділеного з іншим. Можливо, мета і звершення шлюбу якраз і полягають у тому, аби пізнати ікону іншого?

Щоправда, сучасна наречена найчастіше дуже мало нагадує той небесний її портрет, який ми бачимо у митр. Антонія. Можна скільки завгодно обурюватися та шкодувати із цього приводу, однак мільйони та мільйони наречених прагнуть вийти заміж не тому, що знайшли в собі глибоку здатність покохати щиро й неповторно, а з причин значно прозаїчніших.

Раніше нерідко шлюб укладали з волі батьків (покірність якій була обумовлена як звичаєм, свідомістю обов’язку, так і матеріальною залежністю), за їхніми договором та розрахунком, і гадалося, що любов “виникне” сама собою. Оскільки роль поєднання чоловіка та дружини приймали на себе спільне ліжко, господарство, діти,

насамкінець, релігія – досить часто так і відбувалося, але інколи не виходило нічого іншого, крім муки та терпіння. Тепер “воля батьків” перестала бути “шлюбним фактором”, хоча й залишився принцип розрахунку та необхідності, який, у свою чергу, зазнав неабияких змін. Саме слово “наречена” майже зникло з нашого словника; на місці нареченої часто зустрічається просто “girl-friend”, яка збирається заміж, тому що час настав, тому що вона чекає дитину або вже має дитину від іншого і шукає для неї батька, тому що прагне піти з дому від нестерпної опіки батьків чи будь-якою ціною хоче поїхати до іншої країни, тому що кандидат у чоловіки схожий на відомого футболіста (члена музичного гурту, актора...), а іноді навіть тому, що майбутнє з ним видається таким, що особливо багато обіцяє за гороскопом.

Підстави чоловіка у прагненні шлюбу можуть бути іншими, але й вони не завжди шляхетніші. Якщо він, як правило, не дошукуються “прилаштуватися” за допомогою шлюбу, його прагнення одружитися може походити, скажімо, від звички бути разом саме із цією “подругою”, тобто від бажання, аби спільне ліжко набуло, зрештою, і спільного даху над головою, від невдачі з певною жінкою як причини одружитися з іншою, від неминучості вимушеного батьківства і через багато інших причин, аж до відчайдушної спроби, часто, на жаль, малоуспішної, впоратися із власним гомосексуалізмом.

Скільки ж сучасних шлюбів укладається на таких, або подібних підставах, аби відразу ж розвалитися від найпершого життєвого поштовху або від нападу нудьги та роздратування? Можна поставити це питання з інтонацією благочестивого зітхання про минулу золоту добу (якої ніде і ніколи не було), можна – голосом песиміста, який бурчить і театральнo жалкує за минулими часами та втраченою мораллю, однак, чи можна сказати, що ці мотиви так уже й поступаються перед міркуваннями щодо доброго посагу або розрахунками щодо вигідної партії, які були поширені в “добрі” давні часи? Поміркуємо, як подивився б на все це Христос, котрий заходив колись до осель митарів та грішників і розділяв з ними трапезу, і якщо чогось Він і не міг терпіти, то лише самовдоволення та фарисейської “праведності”. Сьогодні Він може не відмовитися увійти під дах такого утвореного похапцем та навмання домашнього вогнища, хоч би якими убогими та прозаїчними видавалися б причини його виникнення, якщо ми забажаємо відкрити Йому двері свого дому та принести Йому в дар те, що маємо. У кожного із цих шлюбів є надія,

бо, виростаючи з будь-якого “сміття” (як у Ахматової: “Когда б вы знали из какого сора растут стихи, не ведая стыда...”), шлюб може стати справжнім таїнством, переплавленням “плоті та крові” у щось справжнє й неповторне, єдине, “на все життя”, тут і там.

Будь-який шлюб може “відбутися” (“сбыться”), як говорила Цветаєва про душу, і без усякої найпалкішої закоханості, так само, як може розвалитися з найполум’янішою любов’ю, якщо вона прислуговує тільки розростанню власного “я”, що позирає на іншого як на свою тінь або користується іншим як такою собі вигідно придбаною річчю. Не таким уже й важливим є романтичний або прозаїчний початок шлюбу. Важливою є його суть, вибір між “шлюбом-споживанням” в тому чи іншому його вигляді та “шлюбом-даром”. Це настановлення нашого духу видається суттєвішим, ніж первинна закоханість або її відсутність. Чому вистоявали і давали рясні плоди, причому не тільки у доброму потомстві, шлюбні союзи, що укладалися батьками, де про первинну закоханість не могло бути й мови? Чому дружини могли любити своїх чоловіків упродовж усього життя й залишатися вірними їм і після їхньої смерті, хоча до одруження вони часто навіть не мали можливості познайомитися з ними? Тому, мабуть, що “служіння” як своєрідне принесення себе в дар іншому та покірність волі Божій – як дар Христу – від самого початку залучалися до їхнього виховання та до способу життя середовища, яке їх оточувало.

Ясна річ, закоханість теж дар, будь-який шлюб “квітне” та “світниться” нею так, що це світло відчувається не тільки двома, але й усіма, хто перебуває поруч, хто дотикається до них. Проте подібне цвітіння статі, це світло “єства” може швидко згаснути, якщо в ньому немає іскринки благодаті, вогника присутності Божої, від якої навіть із найнепоказнішого, тьмяного подружнього життя може раптом вирости диво. І якщо “диво шлюбу” стрімголов “деміфологізується” та йде на спад у наш час, то, як завжди, тільки через те, що “...люди ж темряву більш полюбили, як Світло” (Ів. 3: 19), і міфи цієї темряви здаються їм дедалі цікавішими.

Правду кажучи, не тільки під сьогоднішнім нашим небом люди полюбили темряву якоюсь особливо спотвореною любов’ю; світ знав і не такі ще часи. Але, якщо вже вести мову про шлюб, ми бачимо, як відбувається послідовне відторгнення його від вірності Богові, від єднання з Богом і від любові до Нього. Тепер, як відомо, любов відкрито стала громадським культом, спортом, виробництвом, що набирас обертів за допомогою телебачення та Інтернету, і завдяки

системі контрацептивів – явищем, застрахованим від турбот про потомство. "Етика перетвореного еросу" (Б. Вишеславцев) поступилася місцем ідеології збуджуючої себе плоті, що в підсумку залишас нашому потомству лише перспективу приємного та поступового вимирання.

Перетворення еросу відбувається заради ствердження життя, і тому ніяк не узгоджується з культом особи тіла. У шлюбі тіло служить еросу, який використовує його для своїх цілей, проте не для того, щоб обдурити майбутніх батьків і виробити за їх допомогою життєздатне потомство, як вважав Шопенгауер, а, скоріш, для того, щоб перетворити гру плоті та крові на той самий дар єдиної зустрічі та пізнання. У шлюбі "елементи" світу цього – самотність, цікавість, симпатія і, насамкінець, прагнення тіл – поєднуються та освячуються в їхній єдності, і це виникнення нового сплаву, нової сутності, як диво "другого народження", і є таїнством.

Таїнство у християнському розумінні несе в собі живе диво присутності Христа, і тим самим слугує віддзеркаленням таємниці Втілення. Будь-який істинний шлюб несе в собі обітницю про нове народження Христа як "єдиної плоті" чоловіка та дружини, так і плоті нової істоти, яка може з'явитися на світ. Слова Біблії про "одне тіло" (1 М. 2: 24; 1 Кор. 6: 16) можуть видатися свого роду "метафізичним" насильством над нашими органами відчуття, якщо ми не спробуємо подивитися на шлюб у світлі самої Пресвятої Трійці. Чоловік, дружина та потомство, що виникає від їхнього єднання, приймаються та освячуються Церквою, яка вбачає в них якесь відображення таємниці Трійці. "Ця таємниця велика, – а я говорю про Христа та про церкву" (Еф. 5: 32), і ця таємниця, незалежно від того, яким було її емпіричне начало, зародившись одного разу, може зростати протягом життя, створюючи з поєднаних випадком, життєвим розрахунком або жаданням двох відокремлених істот "єдину плоть" двох мешканців Царства Божого.

"Сплетеньє тел" та Церква

Те, що Церква услід за Біблією називає "єдиною плоттю", народжується зі "сплетеньє тел" (Борис Пастернак) та благословіння Отця і Сина і Святого Духу, що викликається Церквою на тих, хто вінчається. Як відбувається єднання цих двох начал? У дискусіях із приводу цього поламалося чимало списів на релігійно-філософських зібраннях початку двадцятого століття. Як поєднати бажання, що

виявляє імпульсивну, майже несвідому природу людини, з її досвідом духу, що ніби безсумнівно цій природі суперечить? Потрібно сказати, що на відміну від богослов'я, життя не завжди має на все готові відповіді. На останній глибині відповідь дається сумлінням кожного, тим сумлінням, що не лукавить перед Богом і кожному допомагає знайти своє покликання. У апостола Павла є слова про те, що кожен перед своїм Господом стоїть або падає (див. Рим. 14: 4). Перед Богом за сумлінням можливим є шлюб і неможливим любовний зв'язок. Перед Богом освячується і бажання, благословляється і "сплетення тел", хоча, очевидно, неможливо цілком вигнати з нього момент егоїзму, чия гріхозна зосередженість на своєму "я" робить іншого лише знаряддям свого власного бажання. "Потяг до чоловіка", який є одним із покарань Божих після гріхопадіння, і "бажання чоловіка", і "хтивість очей", про які веде мову апостол Іван, що є невід'ємними навіть від найгармонійнішого подружнього життя, Царства Божого не наслідують і для нього не призначені. Однак жадання іншої статі виявляє нашу неповноту та залежність від іншого, від його тілесної природи.

Кардинал Кароль Войтила у своїй книзі "Любов та відповідальність", уперше виданій 1960 року, говорить про те, що об'єктом сексуального потягу має бути не тільки тіло іншого, але і вся його особистість і благо її. "Таким є "божественна" властивість любові. Справді, коли людина бажає для іншого нескінченного блага, вона бажає для нього Бога, бо тільки Він може наповнити ним людину. У її ставленні до щастя, тобто до повноти блага, людська любов певним чином торкається Бога"⁵.

Проте саме поняття щастя видається нам богословськи вразливим, оскільки воно має на увазі повноту, неможливу на землі між двома. Щастя, хоч би яким простим та самоочевидним здавалося, містить у собі парадокс: воно завжди звернене до Неба, але бажає міцно влаштуватися на землі. Воно відкрите до Бога і, водночас, усією своєю інтенсивною щільністю витісняє Бога. І тому, коли щастя стає надто повним, воно робиться і надто тісним. Про це знає навіть язичницька мудрість. "Il n'y a pas d'amour heureux, mais il y a notre amour a nous deux"⁶, пише Луї Арагон про ту любов, яку, зазвичай, називають переповненою щастям. І тому в моменти найбільшого любовного сп'яніння в нас раптово прокидається тверезість та печаль. Будь-яка повнота та інтенсивність нашого земного існування завжди перебувають поруч із ледве помітною гіркотою; нам ніби хочеться вирватися з "капсули душі", звільнитися

від "сплетення тел" і піти на якийсь час до пустелі, до самотності з Богом.

Ось чому православний підхід до шлюбу, в якому свято тіла поєднується із млістю тіла, з аскетикою та покайною молитвою, на наш погляд найточніше відповідає парадоксальній – у християнському розумінні – реальності шлюбу. Труднощі шлюбу в тому і полягають, що в ньому немовби нерозривно поєднується те, чого не можна поєднати, благодатне та гріховне, і це непосаднанне подається не як данність, але як заклик і внутрішня, диктована сумлінням необхідність постійної боротьби, і перемога духовного над плотським у самому "сплетенні тел" і в "єдиній плоті"... "...перед тобою життя та добро, і смерть та зло", – говорить Господь, – і слова стосуються і будь-якого моменту людського існування. І немовби підказує: "Обери життя" (5 М. 30: 15).

"Обери життя". Це означає, що подружнє єднання, у принципі (хоча й не в усякому акті), має бути зверненням до "вибору" та створенню того нового життя, яке ми вже несемо в наших тілах. Шлюб стає вогнищем еросу, що запалився в нас любов'ю Божою, тією, що не тільки "рухає сонце та світила" (Данте), але, перш за все, безперервно творить життя. У цій зверненості до нового творіння і співучасті в ньому виповнюється одне з основних його призначень. Проте воно ніколи не може бути ані наказом, ані розпорядженням. Жінка "спасеться... дітородженням", – як говорить апостол Павло (1 Тим. 2: 15), бо відповідає "так" первинно закладеному в ній, від Бога їй даному, благословінню життя. "Журиться жінка, що родить, – говорить Ісус. – Як дитинку ж породить вона, то вже не пам'ятає терпіння з-за радощів, що людина зродилась на світ..." (Ів. 16: 21). У цій радості є не тільки плотське, але й царське, що від Царства Божого витікає, радість зустрічі з істотою, в якій, за дивовижним виразом апостола Павла "образ Христа ...відіб'ється" (Гал. 4: 19). І тому дітородження є не тільки виконанням Божого Заповіту "плодіться й розмножуйтеся, і наповнюйте землю" (1 М. 1: 28), але і спосіб служіння Богові, невід'ємного від життя у шлюбі. Це служіння, пов'язане з численними тягарями, вносить до шлюбу і радість благословіння, як ту "скорботу", що сполучається не із самими тільки муками народження.

Бездітний шлюб, такий, що жодною мірою не втрачає своєї цінності, скоріше може стати тим болотистим ґрунтом, куди заманює нас людський егоїзм і турбота про тіло. Без дітей шлюб інколи стає надто тривалим святом для двох, від якого їм часом нікуди подітися. У цьому розумінні бездітному шлюбіві значно важче встояти у своїй

відкритості волі Божій і в тому, що у православній аскетичній називається “виходом із сп’яніння”, необхідним і для життя статі. Бо якщо навіть не миная хміль первинної закоханості, сп’яніння від неї з роками може стати нав’язливим, нудносолодким та до комічного монотонним. Хто не бачив бездітних жінок, що давно розпрощалися із чарівністю юності і з роками переносять закоханість на самих себе, тих, що то “везуть” себе у дитячій колясочці, то пригощаються різноманітними втіхами, то трепетно опікуються своїм тілом? Еротична енергія завжди у потребі і, часто, звернувшись на самого її носія, просто душить його у своїх обіймах. Не кращої еволюції зазнає й інша сторона, і тому чоловічина по-справжньому віднаходить себе як чоловіка лише тоді, коли стає батьком. Коли ж третя особа – дитина і взагалі потомство – стає принципово зайвою у шлюбі, подружнє життя часто робиться пасткою для двох смертельно стомлених одне одним нарцисизмів, зіткнення між якими чи то з приводу того, що вони не зійшлися характерами, чи то з приводу банальних зрад (які відбуваються частіше не стільки від пристрасті, яка поглинає людину, скільки від одного простого бажання вирватися з остогидженого сімейного ув’язнення), стає, зрештою, неминучим.

Щодо подружнього життя з давніх-давен існували дві богословські точки зору, що змагалися між собою: 1) шлюб – це погано прикритий гріх або, принаймні, те, що переносить його отруту; 2) шлюб, навіть язичницький, за ідеєю, сам по собі настільки святий, що здатен духмяніти едемським ароматом майже без тяжких земних випарів. Однак не існує шлюбу окремо від людини, такої, як вона є, і тому шлюбний союз є тривалим і непростим шляхом, яким, переборюючи земне тяжіння, людина має дістатися до Бога, навіть тоді, коли Бог залишається тут непізнаним і безіменним. У шлюбі Бог приходить до кожного під виглядом брата-чоловіка або сестри-дружини і кожного покликає любити у своєму чоловікові або у своїй дружині не тільки чоловіка та жінку, але і Того, Хто створив їх і увійшов і живе в них, і Кого ми можемо упізнати завжди і всюди, навіть і в самому “сплетенні тел”. Про ці зустрічі є вражаюче сміливі вірші В’ячеслава Іванова в циклі сонетів “*De profundis amavi*”:

Из глубины Тебя любил я, Боже,
Сквозь бред земных пристрастий и страстей.
Меня томил ты долго без вестей,
Но не был мне никто Тебя дороже.

Когда лобзал любимую, я ложе
С Тобой делил. Приветствуя гостей,
Тебя встречал. И чем Тебя святей
Я чтил, тем взор Твой в дух вперялся строже.
Так не ревнуй же!...

Любити із глибини – означає відповідати любов'ю на ту любов, яку вкладено у кожне творіння Боже, уміти розрізнити в кожному єдине обличчя Найдорожчого. Заради втілення такої любові існує "тісний шлях" чернецтва, однак зрідка, в якісь благодатні, переломні або трагічні моменти вона спалахує, прокидається і розцвітає у шлюбі. Віршовані рядки В'ячеслава Іванова обриваються несподіваною смертю останньої дружини поета, і ця смерть переживається як прорив плоті до духу, як прозріння в її обличчі лику Того, Кого люблять "із глибини". Любов земна ніби перегорає тут, залишаючи місце тій, яка чекає на нас у Царстві Небесному, коли любов до людини, чоловіка, дружини, матері, батька або дитини вже не буде відрізнятися від любові до Бога.

На землі ж людина починає із закоханості і йде довгим, часто звивистим шляхом до любові, що закладена в ній від дня Творіння, "Але маю на тебе, – загадково промовляє Іван Богослов, – що ти покинув свою першу любов" (Об. 2: 4), і шлюб є благодатний та найважчий шлях до тієї першої любові, котра для кожного, за геніальною здогадкою К. С. Льюїса, є Христос.

Повернення до першої любові

Безліч творів світової літератури описує кола навкруг одного й того ж сюжету: зустріч – закоханість – перешкоди – їх подолання – весілля (або просто обійми, або тільки багатообіцяюча усмішка при зустрічі); завіса падає. Мається на увазі, що цікавому сюжету далі нічого більше робити, обійми не закінчаться, усмішка не згасне, так що стежити далі за героями вже немає ніякого сенсу. Наша цікавість лине до інших, бічних, звивистих доріжок: пригод, драм, нещасного та забороненого кохання. А якщо пригод немає, то виходить, що більша частина людського життя минає в якійсь смузї нецікавості; спільне ліжко, жодної інтриги довкола статі, ніякого сюжету для гри уяви.

Стосовно християнського шлюбу, то, по суті, його траєкторія абсолютно інша: одруження – подолання тисячі перешкод – нове набуття першої любові. Часто при обов'язковому приготуванні до

шлюбу (без проходження якого Церква, наприклад, не допускає до вінчання своїх вірних), вчать того, як розпочинати цей шлях і мало говорять про те, як його продовжувати або через якийсь час неминуче закінчувати. Усі знають при цьому, що встояти у шлюбі нерідко буває важче, ніж прокласти навіть найкрутішу дорогу до нього. Куди легше викласти науку спільного проживання молодим, хто з нетерпінням тільки ще збирається засвоїти її, аніж тим, хто сам готовий ділитися нею від надмірності досвіду і втоми від нього.

“Міцна як смерть любов”, – повторюємо ми, маючи надію на те, що міць її може перебороти смерть та розпад. Ціна шлюбного союзу виявляється й тоді, коли ми фізично і духовно проходимо крізь досвід згасання плоті того, хто був із нами “єдиною плоттю”. Любов виповнюється, наповнюється благодаті, набуває справжньої могутності не тільки в терцинах “Божественної Комедії”, але й тоді, коли тіло чоловіка або дружини розбиває хвороба, і тоді, коли уражений і сам розум коханого, і навіть тоді, коли одного з подружжя давно немає серед живих.

Згадаємо слова вмираючого Тютчева:

Всё отнял у меня казнящий Бог:
Здоровье, силу воли, воздух, сон,
Одну тебя при мне оставил Он,
Чтоб я Ему ещё молиться мог.

Ці рядки звернені до дружини, колись залишеній поетом заради кохання до іншої і знову набутої на порозі смерті. Тут ніби поновлюється ікона шлюбу або, радше, робиться спроба її створення; так і не завершивши своєї розмови з Богом, Тютчев молитовно торкається до Його тасмниці через серце та ласку іншої істоти, через любов Божу, полишену або явлену через “одну тебя”. І в цьому є своя закономірність; нерідко ми завдяки досвідові довідуємося про здійснення свого шлюбу саме в період, коли наближається його швидкий або насильницький розрив. Навіть звичайна подорож, що ненадовго відриває нас від домашнього вогнища, іноді відкриває нам, що звичне наше життя величезною мірою полягало у діалозі з іншим, що воно було співбуттям удвох, тобто обміном та даруванням, вслуховуванням та пізнанням, співприсутністю та несенням у собі іншого, і тому найкраща література про шлюб – це листи з дороги або із в’язниці?

Але ще більшою внутрішньою правдою буває наділена бесіда з померлим другом життя, коли один, той, хто замовк, починає

промовляти устами іншого і ніби набуває нового образу, який твориться любов'ю. І тому, зізнатися, ми не знаємо більшої поеми про шлюб, написаної в XX столітті, ніж мемуари Надії Яківни Мандельштам. Історія тут починається з арешту та смерті героя і рухається у зворотному напрямку, щоб перетворитися на грандіозну фреску "страшної пори", побачену, прожиту, осмислену в образі, долі та поезії однієї людини – Осипа Мандельштама. Тритомник цих спогадів залишається не тільки найнеобхіднішим вступом до радянського життя "на волі", але й одним із найпереконливіших доказів *втіленого* шлюбу.

Апостол Павло закликає подружжя, та і всіх християн, носити тягарі одне одного (див. Гал. 6: 2), і без такого розділу тягарів справді не може відбутися жоден шлюб. Проте чи не слід носити і дари одне одного і самі "ікони" одне одного, під якими стоїть підпис Творця кожного з нас і навіть – як би це сказати? – звучання або інтонацію одне одного, зовсім не змішуючи їх, але даючи прозвучати іншому у своїй душі, у глибині свого існування. Тут "таємниця трьох", бо, коли це поєднання вдається, між ними завжди стоїть Христос. Два образи зустрічаються в першообразі, і тільки тут ця зустріч може бути істинною та нерозривною.

Якщо ми говоритимемо про відмінність нинішнього католицького погляду на шлюб від православного, то нам зовсім не обов'язково звертатися до західного погляду на єднання різної статі, такому суворому у блаженного Августина, бо воно давно є полишеним і практично забутим. У Західній Церкві сьогодні ми бачимо, скоріш, цілком оптимістичне, довірливе, майже безтурботне ставлення до шлюбу, скріпленого таїнством. Православ'я ж, навпаки, в богослов'ї своєму підносячи хвалу шлюбіві як творінню раю, милість Божу до людства і переддень Царства⁸, суворіше ставиться до його повсякденної практики, наполягаючи – і правомірно – на певних аскетичних принципах, які повинні впорядковувати й саме святкування плоті. У католицтві існує розроблена школа приготування до шлюбу, виховання відповідальності перед ним і навіть певної дисципліни стосунків у ньому, і цій науці, можливо, і православним не гріх було б повчитися, однак через інший (скажімо, значно менш драматичний) погляд на людину – там зникла традиція утримання та посту (зокрема й такого обов'язкового для Східної Церкви утримання перед участю в Євхаристії). Однак Західна Церква за жодних обставин не допускає розлучення, і якщо одне із подружжя залишає іншого, то обоє вони, і винуватець, і покараний (коли вже

шлюб їхній був укладений у Церкві), однаковою мірою на все подальше життя, до останнього подиху, повинні робити вибір між новим шлюбом та причастям. Бо від будь-якого, існуючого або давно припиненого шлюбу може звільнити лише смерть одного з подружжя. Якщо шлюб вдалий, то жодні тілесні святкування (ліжко і стіл) не мають обмеження, якщо ж ні, то колишнє подружжя, яке бажає залишатися повноправними членами Церкви (як причасники, катехізатори, хрещені батьки, члени церковної ради тощо), приречені на вимушений шлях ченця.

Ну, а якщо таке, не ними обране покликання, стас їм не під силу? Якщо нова любов входить до їхнього життя? Не в самому ліжку тільки річ, але, перш за все, у чотирьох стінах, куди повертаються поодинокі, іноді з приємною думкою, що “тут мене більше не потурбують”, за якою приховується тужлива думка про те, що цей спокій давно уже став затишною в’язницею із телевізором, з якої хочеться вирватися за будь-яку ціну. У наші дні Католицька Церква не знає, що робити з багатьма мільйонами “другошлюбних” своїх чад, яким здається, що Церква відтяла їх від себе і тому, у свою чергу, вони відвертаються од неї. Інколи вони бувають навіть дуже ревними у своїй вірі, бо, переживши навернення у свої зрілі роки, вони мали нещастя завести до того нову сім’ю і неминуче – не з чиєїсь мстивої волі, а внаслідок канонів (що опираються на слова Христа, ніби “скам’янілі” у канонічному праві і такі, що допускають виняток) – виявилися, хоч би з яким співчуттям про це говорити, в положенні парафіян “другої категорії”.

Важко бути “єдиною плоттю”

Подібно до живого організму, будь-який шлюб існує у взаємодії із середовищем, що його оточує. Він має стати ініціативою нашого життя у вічності і, водночас, він занурений у найневигадливішу, жорстоку повсякденність. Можливо, шлюб справді райський винахід, проте за межами раю, або, точніше, у цій складній грі раю та пекла, якою є наше життя, він нерідко залишається беззахисним. Сьогодні, під впливом отруєння навколишнього природного середовища, руйнування “екології духу”, ідолопоклонства тілу шлюб руйнується на очах. Реальним шляхом порятунку шлюбу, на наш погляд, може стати повернення до його церковності не стільки у формальному розумінні, але у створенні сім’ї як спільноти, об’єднаної “в Христі, – що на небі, і що на землі” (Еф., 1: 10). Шлюб – дорога або, радше,

навіть сходи, що ведуть до храму, який зветься любов'ю, – поняттям, яке завжди зазнавало найбільшого ушкодження та інфляції, а проте завжди мало в собі сили самовідроджуватися, самоочищатися, позбуватися ушкоджених клітин. А самоочищення – означає покаяння, прощення та вірність.

Покаяння у первинному розумінні – це звільнення від ідолів, яких людина споруджує в собі самій, зокрема й ідолів, що створені самою любов'ю. Часто, навіть пломеніючи немовби невгамовною пристрастю, ми буваємо насправді закохані більше у самих себе, аніж у свою половину, сприймаючи її як необхідне до себе доповнення настільки, що особистість іншого іноді виявляється непотрібною. Убивства або самогубства через любов є наслідком ідолослужіння пристрасті, що інколи вимагає для себе кривавих жертв. Покаяння, почавши з малого, із визнання, "тут я був неправий", веде потім людину до глибини його серця, до того, що апостол Павло називає "поділом душі й духу" (Євр. 4: 12), коли дух набуває здатності судити думки та наміри сердечні, визнаючи деякі з них гріховними та недійсними, такими, що зраджують первинне наше "я", відтворене образом Божим. У покайнні людина відсікає від себе те, що вона визнає чужим собі, те, що "вже не я... виконую, але гріх, що живе в мені" (Рим. 7: 17). Подружнє життя, в якому його члени завжди праві одне перед одним, виявляється найменш стійким. У цій правоті – своїй для кожного – шлюб задихається, як тіло, що закутали у поліетиленову плівку.

У покайнні не можна перейти через край, як і в нерозривно пов'язаному з ним прощенні, бо "гріх, що живе в нас", зазвичай, сліпий до себе, дуже добре бачить гріх ближнього, і тому, що ближче людина підходить до іншого, тим, буває, дужче відштовхується від нього. Наше "я" певною мірою хоче зробити іншого своєю приналежністю, іграшкою, ідолом, дзеркалом, поводитирем, зрештою, покращеною власною копією і, як правило, наштовхується на подібне бажання з боку іншого. Власне, більшість шлюбів розбивається саме через це зіткнення, і ніяка закоханість від цього взаємного відштовхування не рятує, але робить його нескінченно драматичнішим. І доти, доки у подружжя, як в Емауських подорожан, не відкриються очі, і вони не побачать Христа один в одному, їхній шлюб, навіть пристрастний, скріплений, радісний, залишиться лише перемир'ям двох егоїзмів, двох жадань, двох потреб, кінець кінцем двох зручностей. Прощення означає, що ми приймаємо покаяння іншого, хоч би у яких непомітних формах воно виявлялося. Прощення – це, можливо,

найважчий із заповітів шлюбного життя, тому що воно вимагає відмови від того, чого людині найважче зректися – власного виплеканого страждання.

З образою буває впоратися найскладніше, бо вона – різновид одержимості; припустимо, дружина відкриває невірність чоловіка: “як ти міг? ні, як ти міг, після всього того, що я для тебе зробила!?” – повторює вона у відповідь на белькотіння, що, мовляв, у зраді не було ніякої любові, а так, суцільна фізіологія. Чоловік довідується про невірність дружини і картини її зради, щоразу з новими подробицями, стають його маячнею. При цьому шлюб не завжди розпадається (діти, спільний дім, різні зовнішні обставини, що пов’язують подружжя, а для багатьох віруючих також неможливість розірвати шлюб), але стає гніздом зміїв, котрих кожний висиджує в своєму серці, і немає зміїв отруйніших, ніж ті, що часом виростають у щасливих на вигляд сім’ях. Ця отрута передається і дітям, а ті несуть її далі в життя, і вбивається вона не тільки одним-єдиним словом, одним жестом, однією усмішкою прощення. Головний принцип прощення полягає в тому, що не можна для нього окреслити законні і розумні межі: чим більша провина, тим благодатнішим і таємничішим стає акт або, скоріш, утаємничений подвиг прощення.

Безмежність прощення не означає його автоматизму, іноді для збереження істинного “небесного” шлюбу слід відмовитися від тілесного, якщо одне із подружжя виявляється нездатним до вірності, а часом навіть пропонує шлюб утрьох; спільне ліжко з ним стає “споганим” для усіх трьох, однак воно не вимагає обов’язкового розриву шлюбу, бо вірність одного може кінець кінцем врятувати і настановити іншого. І це стояння у вірності, для когось природне, немов дихання, а комусь таке, що дається повсякденним зусиллям, слугує ще одним складником християнського шлюбу, побудованого на євангельському “камені”.

“Слід пам’ятати, – пише митрополит Антоній, – що єдиний спосіб відродити людину, єдиний спосіб дати людині можливість розкритися у повноті – це любити її; любити не за її чесноти, а недивлячись на те, що вона недосконала, любити просто тому, що людина така велика і прекрасна сама по собі. У таке ми можемо вірити завжди. Ми не завжди можемо бачити це, тільки очі любові можуть нам дозволити це прозріти”. Митрополит Антоній називає такий стан тайнством, а місцем, де воно відбувається, – серце людини. Якщо чернець, говорить він (на наш погляд, дещо схематизуючи), має полюбити ближнього через Бога, то чоловік та дружина мають полюбити Бога через

ближнього. І в обох випадках вони повинні виконати заповідь Христа: "зречися самого себе і візьми свого хреста та й іди вслід за Мною" (Мт. 16: 24). Це самозречення є умовою здійснення кожного справжнього шлюбу, зокрема й між язичниками, який християни з давніх-давен вважали справжнім шлюбом, а не спільним проживанням. Нерозривний союз чоловіка та жінки є взаємним підношенням себе іншому і, водночас, підношенням всьому людству, бо тут, нехай навіть наосліп, нехай навіть найменшою мірою, але здійснюється заповіт про любов та самозречення. Будь-який справді здійснений шлюб між нехристиянами можна було б назвати формою "анонімного християнства", або, точніше, такого християнства, що не пізнало себе. І якщо у майбутньому (що уже поступово виступає з туману) той, кого Ісус називає "князем світу цього", знову забажає покінчити з християнством, він більше не висаджуватиме в повітря храми чи перетворювати їх на корівники, а візьметься за руйнування сім'ї, яке втім, уже відбувається повним ходом.

Але що ж робити із шлюбом, якщо в ньому відсутня любов? Якщо її взагалі ніколи не було? Або, якщо чоловік більше прив'язаний до матері, ніж до дружини? Або дружина під страхом вагітності чи просто непростеної сварки, що затяглася, відмовляється жити зі своїм чоловіком? Або чоловік, відкривши зраду дружини, починає відчувати до неї непереборну, майже фізичну відразу?

Перш за все слід сказати, що у християнстві немає якогось золотого ключика, яким відкриваються потаємні двері всіх заплутаних ситуацій, того, що задешево продається зараз у популярних журналах. Євангеліє навчає тільки "переміні розуму" або, для початку, зміні погляду, що спрямований не лише мимо себе, на "порошину в оці іншого", але всередину, на "гріх, що живе в мені" (Рим. 7: 17). Гріх не є притаманним шлюбові в його "райському" вигляді, проте гріх, є невіддільним від кожного з нас, вигнанців із раю, і він, ясна річ, виявляє себе, і дуже активно, також і в шлюбі, а особливо в стихії "неперетвореного" еросу. І тоді обмеження цієї стихії, і навіть відмова від неї допомагає відновити шлюбний союз, бо в цьому випадку ми повертаємося до тієї його основи, котра часто, особливо на початку, буває придушеною статтю. Будь-яку кризу можна подолати через жертву, в даному випадку це може бути жертва чуттєвістю. "Хотеть — это дело тел, а мы ведь с тобою души", — говорить Марина Цветаєва, і варто визволити душу від тягара "хотіння" або хоча б приборкати його, як душа почне розпрямлятися сама по собі. Важко бути єдиною плоттю, бо гріховність нашої натури шукає

розриву, обособлення, підкорення собі іншого, і в тому нечуваному “наближенні” до нього, яке буває лише у шлюбі, в нас пробуджуються всі темні та світлі сили. Тяга однієї плоті ніколи не буває без почуття відштовхування, як і любов, побудована тільки на жаданні тіл, завжди ризикує, зачепившись за перший-ліпший камінь, звалитися в яму.

“І по цьому дуже зненавидів її Амнон великою ненавистю, бо ця ненависть, якою він зненавидів її, була більша від любови, якою любив її” (2 Сам. 13: 15), – говориться про сина Давидового Амнона та його сестру Фамар, яку він спочатку “полюбив... до того, що захворів через неї”, і хитрістю заманивши до свого намету, взяв силоміць. Цією любов’ю, що хворіє ненавистю, уже первинно заражене життя статі, коли вона позбавлена найменшого доторку духу, бо ненависть до іншого іноді збуджує відразу до себе, коли вона являє собою повстання нашого духу проти того спотвореного образу, в якому я не хочу себе бачити. І тому будь-яка любов, що здобувається силоміць або купується на ринку живого товару, закінчується так, як у Амнона, що наказує своєму служникові: “Виженіть оцю від мене геть і замкніть за нею двері” (2 Сам. 13: 17).

У шлюбі, якщо його побудовано тільки на бажанні володіти, саме цей комплекс почуттів часто призводить до його розпаду. Тому будь-який істинний шлюб потребує перетворення статі, сприйняття її як виразника особистості іншого; в якісь критичні моменти перетворення статі може вимагати навіть відмови від неї. Але сім’я при цьому зберігається, а не руйнується, у неї з’являється “друге дихання”. Сім’я – це не тільки стосунки статі, але й дім, але й потомство, але й спільнота, скріплена єдиним духом, як і все життя, зігріта спільним теплом. Побудова сім’ї як “малої Церкви”, за відомим висловом св. Івана Златоуста, може врятувати її від розпаду. “І ненавиджу її, і люблю. Це подвійне почуття” (Катулі). Це подвійне почуття зникає, коли потроху відступає “диктатура статі” і починається діалог особистостей на рівних. Без такого діалогу, а, точніше, без *тайнства спілкування*, по суті, і сам шлюб стає неможливим. Із нього можна вилучити і спільне ліжко і навіть пристрасну закоханість (яка, якщо не в’яне, переростає у щось інше), але не можна вилучити це причастя таємниці іншого і тілом, і духом, і всім життям, в якомусь розумінні одним на двох, тому що шлюб у певному сенсі є саме співучасть у таємниці. Укорінена самотність, що замкнулася в собі самій (чого не трапляється у справжньому чернецтві, якщо воно – “*наодинці з Богом*”), ота похмура самотність зі своїми зручностями або хворобами, кішками або городом, тісним кутком або рахунком у банку (чи то зустрічаємо ми її

у закоріненого одинака, чи то у забаганках старої діви, чи то у надломленості коханців, що зазнали катастрофи) – “не добре... чоловіку” (1 М. 2: 18), бо надто легко засмоктується виром всепоглинаючого та фанатичного служіння “собі, єдиному”, яке іноді навіть при найбільш християнських переконаннях змушує нас працювати лише для власної “плоті та крові”. Людина так влаштована, що чим більше вона віддає себе в дар іншому (особливо, якщо цей “Інший” пишеться з великої літери), тим більше вона віднаходить себе. “Бо хто хоче спасти свою душу, той погубить її, хто ж за Мене свою душу погубить, той знайде її” (Мт. 16: 25).

Не кожному, однак, вдається знайти Іншого у шлюбі, за відсутності шлюбу або неможливості його зберегти, та і не в кожного вистачає розсудливої мудрості, щоб знайти центр всесвіту не в собі, але в іншому, ближньому. Тому тим, хто пам’ятас про те, якою “поганою” (в біблійному розумінні), якою спокусливою буває самотність, цілком доречно було б запропонувати всиновлення дитини як форму служіння, а, точніше, богослужіння життям. Скільки ж людських душ, які переживають самоту та всихають, не кажучи вже про влаштування дитячих доль, могло б розквітнути любов’ю, а отже, й “укласти шлюб” із Христом на цьому шляху. Це може стосуватися також і пар, душевно або фізіологічно непристосованих до шлюбу, як єднанню протилежних статей. Ясна річ, поки християнство сприйматиметься всерйоз, воно не зможе благословити одностатеву любов, тим більше, що гомосексуалізм викликається не лише природою, але, здебільшого, модою, звичасм, вдачею, звичкою, інколи навіть диктатом середовища. Двері Церкви ні для кого не повинні бути закритими, однак кожний має входити в них, обтрусивши із себе колишню людину, а у випадках з людьми “нетрадиційної сексуальної орієнтації”, як їх називають, це самозречення стає набагато важчим, проте і благодатнішим.

Чому б двом людям, однаково враженим одностатєвою любов’ю, але таким, що належать до різної статі, не поєднатися для того, аби тільки на основі дружби, взаємної симпатії, спільної віри створити сімейне вогнище, в якому вже не тліє “угрюмий, тусклый огонь желанья”, проте горить тихий вогник неплотської ласки, незмарнованої ніжності? І чому б такої сім’ї не взяти у свій дім сиріт, не стати насправді батьком та матір’ю? Можливість служіння й подвижництва, нехай і неузгоджена з логікою світу, існує для кожної людини, хоч би в якому “званні” вона була покликана до цього. Той, хто хоче служити “сатурналіям” плоті, виконуватиме їх аж до нудоти, не питаючи про те, приходив на землю Христос чи не приходив, але

якщо одного разу Він увійде в його життя, хоч би яким темним воно було, що Він зробить із ним? Адже чим густіша темрява, тим тіснішим та крутішим має бути вихід із неї, але, як говорить Євангеліє, для таких буде більше радості на небесах, ніж для викоханої, ревно збереженої самотності, навіть без видимих плотських гріхів.

Шлюб та стаття – це зв'язок не такий уже й нероздільний, як вважається, бо можливий шлюб і без статі, точніше, без тілесного втілення еросу навіть і серед найнормальніших істот. Серед католиків, як ми говорили, що укладають другий шлюб після розлучення, але одного разу поставлених перед жорстоким вибором: повноцінне життя в Церкві або повноцінне шлюбне життя, є й такі, що обирають перше, роками живучи під одним дахом, немов брат із сестрою. Є й такі, безумовно, їх одиниці, які ідуть до шлюбу, маючи намір залишитися цнотливими на все життя і живуть саме однією сім'єю, проте без статі, реалізуючи таким чином своє покликання до шлюбу, хоча утримання зовсім не дається їм так легко. Або, наприклад, подружжя Жана та Люсет Аленгрен, двох французів, які народивши одну дочку, а потім, не маючи більше дітей, відкрили нове покликання у своєму шлюбі: вони почали всиновлювати покинутих дітей. Таким чином вони виростили, звели на ноги, дали освіту, кому можна було, сімнадцятьом дітям¹⁰. Шлюб є також і цим, не кажучи вже про те, що він існує, а подекуди навіть розцвітає під старість, коли згасає плоть, але залишається величезний спадок "єдиної плоті" та душі, накопичений упродовж тривалого життя.

Любов – головне покликання людського життя, вона починається з пізнання тасмниці особистості, і це покликання відбувається, коли любов'ю ми відкриваємо богоподібність іншого; як усе, що дається від Бога, шлюбна любов не може бути безтілесною. Будучи метою сама по собі, вона виявляє себе в мені, приносить плід "сам тридцять або більше". Не йдеться, в даному випадку, лише про дітей, а про той плід, який мусить дати мала Церква. Як "час і місце", подія та осередок любові, шлюб має випромінювати любов і назовні; домашня церква мусить бути вогнищем гостинності й тепла, які має відчувати кожний, тупає на її поріг. Як любов матері та батька до своєї дитини є щирим і очевидним проявом ласки Божої до людини, що досягається через сім'ю, так і тепло домашнього вогнища, що зігріває інших, повинно стати осередком цієї ласки.

І ще одне покликання є у християнській сім'ї – бути сховищем та провідником пам'яті. У Бога всі живі, – сповіщає нас віра і мудрість

Церкви, але в чийй же пам'яті зберігається це життя на землі? Сім'я – це не тільки спільне ліжко, але, договориючи речі до кінця, і спільна могила, і "вічна пам'ять", яку не тільки співають на панахидах, але і проносять у серці діти, онуки, правнуки. Однак великим питанням есхатології залишається питання про те, що станеться зі шлюбом у тому новому житті, що чекає нас за гробом, і не тільки зі шлюбом, але і з батьківством, і з материнством, і з синовством, з усією людською спорідненістю. Чи може "одна плоть", про яку йдеться у Письмі, бути розтятою після розпаду тіла? Чи може мати не впізнати дітей своїх, а син або дочка забути обличчя батьків, бо, якщо Бог є любов, за словами апостола Івана, то любов тлінна і цілком земна перетвориться на попіл, а нетлінна освятиться вогнем Божим.

"Бо у Царстві Небесному... неповторність шлюбного союзу розкриється у спілкуванні з усією Церквою, і ми зрозуміємо, чому шлюб – це євхаристичне таїнство"¹.

Усі головні моменти нашого існування часто бувають поєднані з досвідом шлюбу; починаючи з дитинства, коли взаємна любов батьків стає найкращим середовищем для нашого зростання, до останніх днів нашого життя, коли ми йдемо з нього і тепло чоловіка або дружини, любов дітей проводжають нас до останнього подиху. "Смягчи последней лаской женскою мне горечь рокового часа", – писав Пастернак незадовго до смерті. Чи пізнаємо, чи "осягнемо ми всім своїм еством" у цій ласці лик Христовий, що схиляється над нами і перетворює "роковой час" на час зустрічі та сподівання?

"Ніколи любов не зникне", – наважимося перефразувати пророцтво апостола Павла, хоча й закоханість згасне, і тіла постаріють, і жадання, про яке сказано, як про прокляття – "до мужа твого пожадання твое" (1 М. 3: 16) – більше не буде. Любов завжди буває на початку шляху, для християнина головне, щоб вона була при його підсумку, у виповненні всього його життя, того життя, що перебуває в муках народження "поки образ Христа не відіб'ється в вас!" (Гал. 4: 19).

ПРИМІТКИ

¹ Цю пропорцію слід вважати приблизно рівною, якщо ми врахуємо, що укладання шлюбу на Заході, яке в середньому відбувається значно пізніше, ніж у Росії, є не тільки любовним, але, значною мірою, і "економічним заходом", що пов'язується, як правило, із придбанням спільного житла, яке потребує зусиль та жертв, визначенням свого місця в житті, незалежністю від батьків, втім, як і ризиком

виснажливого та дорогого процесу припинення шлюбу. І якщо кожний третій шлюб розпадається навіть за наявності всіх цих кріплень (які поки що надто слабо діють у Росії), це свідчить про досить серйозну його кризу.

² Митрополит Антоній Сурожський, "Таїнство любови. Беседа о христианском браке", СПб, 1994, с. 4.

³ Сергій Аверинцев, "Брак и семья": Несвоевременный опыт христианской мысли на вещи", "Православная община" № 41, М., 1997, с. 85.

⁴ Митрополит Антоній Сурожський, "Таїнство любови. Беседа о христианском браке", СПб, 1994, с. 8.

⁵ Karol Wojtyła. *Amour et Responsabilité*, Paris, 1978, p. 127.

⁶ "Немає щасливої любові, але є наша любов для нас двох".

⁷ Наприклад, "Листи Ользі" Вацлава Гавела, почасти навіть "Голос із хору" Абрама Терца або гори нечисленних табірних листів.

⁸ Див. Тронікий, "Християнська філософія брака", М., изд. Путь, 1995, с. 184-185. "Ні Церква, ні держава не є джерелом шлюбу. Навпаки, шлюб є джерелом Церкви і держави. Шлюб передусім всім громадським та релігійним організаціям. Він встановлений уже в раю, встановлений безпосередньо самим Богом. Бог приводить дружину до Адама, і Адам сам проголошує свій шлюбний союз незалежним від будь-якої земної влади, навіть і влади батьків (1 М. 2: 24, пор. Мт. 19: 6). Таким чином перший шлюб було встановлено "Богою милістю".

⁹ Митр. Антоній. Цит. твір.

¹⁰ Robert Masson, "Montjoie", Paris, 1988.

¹¹ Nicolas Lossky, "Le mariage, le sacrement et vie quotidienne", Supplement SOP 155, 1991.

Микола МАКАР*

ЄДНАННЯ ПРАВОСЛАВНИХ СІМЕЙ

Церква – Тіло Христове

Для того, щоб відобразити єдність людей, котрі вірують у Христа, цілісність організму Церкви, її монолітність у Новому Заповіті і творіннях святих отців, використовуються багато символів та образів: храм Бога Живого (2 Кор. 6: 16), кошара (Ів. 10: 1), отара (Дії. 20: 28; 1 Петр. 5: 2), скинія Бога (Апок. 21: 3), Ковчег, Корабель і чимало інших. Проте апостол Павло глибше і всеосяжніше передав єдність церковного організму, коли назвав Церкву Тілом Христовим (Еф. 1: 23; Кол. 1: 18). Саме користуючись цим ученням про Церкву як Тіло Христове, ап. Павло долас й вирішує проблеми розмежування та розрізнення християн. Він нагадує, перш за все, про те, що Тіло Христове неподільне, і віруючі “хоча їх і багато”, становлять один цілісний організм: “Бо як тіло одне, але має членів багато, усі ж члени тіла, хоч їх багато, то тіло одне, – так і Христос” (1 Кор. 12: 12).

З одного боку, ап. Павло вказує на те, що всі християни становлять одне тіло, бо мають одне духовне єство: “всі ми одним Духом охрещені в тіло одне, [...] і всі ми напоєні Духом одним (1 Кор. 12: 13), “Одне тіло, один дух [...] Один Господь, одна віра, одне хрещення, один Бог і Отець усіх, що Він над усіма, і через усіх, і в усіх” (Еф. 4: 4–6). Але, з іншого боку, апостол навчає, що члени Тіла Христового мають різне призначення, як і в звичайному тілі: руки, ноги, очі, вуха і т. д. (1 Кор. 12, 14–24), так і в Церковному тілі Господь поставив “одних за апостолів, одних за пророків, а тих за благовісників, а тих за пастирів та вчителів, [...] для збудування Тіла Христового” (Еф. 4: 11–12). Але потім апостол підкреслює, що “Бог змішав тіло, і честь більшу дав нижчому членові, щоб поділення в тілі не було, а щоб члени однаково дбали один про одного” (1 Кор. 12: 24–25). Таким чином Тіло Христове має жити єдиним життям. “щоб були ми правдомовні в любові, і в усьому зростали в Нього, а Він – Голова, Христос. А з нього все тіло, складене й зв’язане всяким допоміжним суглобом, у міру чинності кожного окремого члена, чинить зріст тіла на будування самого себе любов’ю”

* Проректор Київської Духовної Академії і Семінарії, доктор канонічного права, протоієрей.

(Еф. 4: 15 – 16). Ця Божественна любов має пронизувати всіх членів тіла Христового. Тому ап. Павло продовжує: “коли терпить один член, то всі члени з ним терплять; і коли один член пошанований, то всі члени з ним тішаться. І ви – Тіло Христове, а зосібна – ви члени!” (1 Кор. 12: 26 – 27). Тому християни, як члени одного тіла становлять велику сім’ю любові. І любов для кожного члена Церкви Христової є найбільшим даром, вона наділяє християнина надприродними якостями у цьому світі, що страждає од відсутності любові.

Ап. Павло подає вчення про Тіло Христове та Його члени у своїх посланнях – першому до коринтян і ще в одному – до ефесян, – і в обох підсумовує словами про необхідність для християнина набуття величного дару любові. У Першому посланні до коринтян, одразу після цього учення, апостол складає гімн любові: якщо християнин її не має, він – ніщо, а якщо має, довготерпить, милосердний, не завищується, не зазнається, не дошукується свого, не дратується і все зносить (1 Кор. 13: 1–18). А в посланні до ефесян ап. Павло завершує оповідь про члени Тіла Христового детальним викладом і того, ким християнин повинен стати стосовно членів світу, котрі перебувають у темряві та гріховності.

Домашня церква

Але для того, щоб надбати цей великий дар любові або, як ап. Павло називає його “ліпшим даром” (1 Кор. 12: 31), віруючий у Христа повинен спілкуватися та єднатися не тільки з Богом, своїм Творцем і Спасителем, але перебувати у єднанні й спілкуватися з іншими членами Тіла Христового. Про необхідність поєднання цих двох відношень – до Бога і до ближнього – нагадує нам ап. Іван Богослов: “Як хто скаже: “Я Бога люблю”, та ненавидить брата свого, той неправдомовець. Бо хто не любить брата свого, якого бачить, як може він Бога любити, Якого не бачить?” (1 Ів. 4: 20).

Але якщо єднання окремих членів Тіла Христового таке важливе для набуття цього “ліпшого дару” Божої любові, то, безсумнівно, це єднання має здійснитися поміж членами православних сімей і, зокрема, сімей поміж собою. Тим паче, що кожна християнська сім’я у Новому Заповіті називається домашньою церквою. (Рим. 16: 4; 1 Кор. 16: 19; Кол. 4: 15), і всі вони суть клітини Тіла Христового, і як у природному тілі клітини між собою з’єднані, так, природно, найтіснішим чином зв’язані між собою християнські сім’ї, що перебувають у постійному спілкуванні, єднанні та любові.

*Подолання спадку атеїстичного суспільства:
розмежування й роз'єднання людей і сімей*

На жаль, сучасні суспільства і далі переживають важкий спадок періоду розмежування й роз'єднання людей і сімей. Фактом і до цього часу залишається те, що люди, котрі живуть у одному під'їзді багатоповерхового міського будинку, не знають одне одного, замикаючись самі в собі й навіть відгороджуючись одне від одного.

Православним сім'ям у такому суспільстві нелегко навіть поміж собою долати ці перепони й починати спілкування та єднання. Так і перебуває більшість православних сімей в ізоляції одна від одної, навіть приходячи на богослужіння, не підозрюючи про те, що це неприродний, такий, що протирічить духові Церкви стан. Бо виходить так: містично ми становимо єдиний організм Церкви, є членами Тіла Христового, але іззовні, у повсякденному житті й навіть у святкові, урочисті дні в Церкві на богослужінні ми не виявляємо цієї єдності православної віри, сподівань і любові. А тим часом, цей страшний спадок атеїстичного суспільства – роз'єднання й розмежування людей і сімей – дуже ускладнює відродження православ'я в нашому суспільстві. Бо лише завдяки відновленню спілкування і єднання православних сімей у нашому суспільстві може з'явитися християнське високоморальне середовище, здатне не тільки підтримувати й допомагати віруючим православним християнам удосконалюватися й зростати в духовному житті, але й впливати на невіруючих, далеких від Бога і Церкви, навертаючи їх до Христа.

*Єднання православних сімей – це середовище,
яке допомагає зростанню в духовному житті*

Коли починають спілкуватися поміж собою православні сім'ї, вони у всіх відношеннях прагнуть створити суспільство, котре не тільки захищало б себе, але й виявляло спротив світові, що живе “за марнотністю розуму свого”, і, зокрема, людям, що “запаморочені розумом, відчужені від життя Божого за неумцтво, що в них, за стверділість їхніх сердець” (Еф. 4: 17–18), як зазначає ап. Павло. Єднання православних сімей створює особливу атмосферу, котра допомагає кожному віруючому, хто перебуває в ній, якнайглибше усвідомити протилежність життя у світі роз'єднаності людей, котрі живуть без Бога, життю у Церкві з Богом, єднанню і любові віруючих

поміж собою. Це середовище змушує інакше дивитися на силу християнського життя і ще рішучіше й успішніше звертатися до того, “щоб відкинути, за першим поступованням старого чоловіка, який зотліває в звабливих пожадливостях, [...] та зодягнутися в нового чоловіка, створеного за Богом у справедливості й святості правди” (Еф. 4: 22, 24). У такому середовищі православних сімей, перш за все, досконаліші християни у вірі та благочесті допомагають менш досконалим у духовному житті, діляться з ними своїм досвідом, зміцнюють їх у вірі й пізнанні Бога, у християнському зростанні.

Людина в такому суспільстві додає у багатьох чеснотах, дедалі більше надихаючись на боротьбу зі своїми поганими звичками, пристрастями й вадами. Це середовище змушує людей змінюватися й ніби нагадує їм повчання ап. Павла, котрий говорить: “Тому то, неправду відкинувши, говоріть кожен правду до свого ближнього, бо ми члени один для одного [...] Нехай жодне слово гниле не виходить із уст ваших, але тільки таке, що добре на потрібне збудування, щоб воно подало благодать тим, хто чує. [...] Усяке роздратування, і гнів, і лютість, і крик, і лайка нехай буде взято від нас разом із усякою злобою. А ви один до одного будьте ласкаві, милостиві, прощаючи один одному, як і Бог через Христа вам простив! [...] І поведіться в любові, як і Христос полюбив вас, і видав за нас Самого Себе, як дав і жертву Богові на приємні пахощі” (Еф. 4: 25, 29, 31–32; 5: 2). У середовищі спілкування православних сімей людина наочно бачить і переконується на власному досвіді, що християнин – це нове творіння, для якого здійснюється в житті євангельське вчення про духовне зростання людини.

Особливо важливе середовище православних сімей для дітей і молоді, котрі, починаючи своє життя, формують у собі вже у молодому віці міцну духовну людину. Вони знайдуть у цьому середовищі дуже важливий момент для виховання – джерело добрих звичаїв і поведінки. А тому життя дітей і молоді православних сімей, котрі приходять до єдності, вже складається на основі духовних цінностей, устремління до вічного й непорушного. Таких дітей виховує не щось випадкове, примарне, земне, а небесне, постійно існуюче, Божественне. Але, найголовніше, людина із середовища єднання православних сімей стає дедалі стійкішою перед спокусами світу цього, готовою до різноманітних випробувань і незгод життя. Така людина, відчувши на своєму досвіді, що таке сила християнського життя, ціною боротьби зі спокусами, дізнається на ділі, що таке скарбниця православної віри. Людина дедалі більше шукатиме

духовного у своєму житті. До того ж, потрапляючи у середовище із земними й тлінними цінностями, такий християнин не тільки ретельно зберігатиме скарбницю своєї віри, але й прагнучиме поділитися своїми сподіваннями на Бога з невіруючими, далекими від Православної Церкви. Тому що любові, котра щедро перебуває у християнинові, не властиво замикатися в собі, навпаки, вона прагнучиме вилитися із серця у серця інших людей. Але таким православний християнин може стати тільки тоді, коли виконає заповідь Господню, “щоб любили один одного ви” (Ів. 15: 12), коли завжди пам’ятатиме слова Христові: “По тому пізнають усі, що ви учні Мої, як будете мати любов між собою” (Ів. 13: 35). Це другий важливий момент сднання православних сімей – показати зовнішньому світові, людям, котрі не належать до Православної Церкви, що таке християнство у житті: це найдієвіша проповідь.

*Сднання православних сімей –
це проповідь християнської любові*

Звичайно, людина, котра постійно перебуває у середовищі, яке найкращим чином сприяє розвитку в ній найдосконаліших якостей душі, перш за все, любові, набуває здатності не тільки успішно боротися зі своїми недоліками й слабкостями, вона стає незвичайною людиною для тих, хто не знає Бога і Церкви. Така людина, одержавши завдаток Духу у своєму серці (2 Кор. 1: 22), укріпившись і утвердившись в любові (Еф. 3: 18), увібравши її силу (Кол. 3: 14; Еф. 5: 8), може з успіхом своїм життям проповідувати Христа усім людям і тим, котрі взагалі були далекими від християнської віри, і тим, хто, хоча й чув про віру у Христа, але не бачив життєвого прикладу слідування за Спасителем й повного дотримання Його заповідей. Це справді незвичайний набуток, котрий може дати сднання православних сімей. Тому що в розмежуванні християнам дуже складно вдосконалювати своє духовне життя, і, часто, одержуючи дар Божественної благодаті в Церкві, вони швидко втрачають її, потрапляючи у мирське середовище (котре не здатне зачепити лише сильного, твердого й міцного внутрішнього духу християнина). Такий православний віруючий не тільки не може бути якимось прикладом або навіть проповідником істин евангельських, а й часто стає і спокусою для людей, не освячених вірою, котрі знають, що він – людина віруюча, але припускається у своєму житті таких же слабкостей, як і вони, що не мають дару віри, надії й любові. І тоді

може статися, що ім'я Боже хулитиметься людьми невіруючими, про що нагадус нам ап. Павло (Рим. 2: 24).

Не таким є християнин, котрий перебуває у середовищі спілкування православних сімей, він завжди пам'ятає, що його поводження, як людини віруючої, має бути бездоганим, слугувати прикладом, вартим наслідування. Бо такий християнин добре пам'ятає настанову ап. Павла: "Тож благаю я вас: будьте наслідувачами мене!" (1 Кор. 4: 16), "Будьте до мене подібні, браття, і дивіться на тих, хто поводитьсь так, як маєте ви за взір нас" (Фил. 3: 17). Інакше кажучи, такий віруючий прагне до того, щоб люди, серед яких він перебуває, наслідували не йому у своєму житті, а Самому Христу, котрий і навчав такого праведного життя й показував Своїм Божественним прикладом образ такого досконалого життя, сповненого любові й милосердя, терпіння і смирення.

Тому така безцінна й невичерпна любов християнська. Важливим також і неодмінним для віруючих має бути єднання православних сімей, що веде до цієї доброчесності любові, котра не тільки перетворює й наснажує християнина, але й робить його проповідником любові Божої до людини і в людині, запорукою православ'я у постатейстичному суспільстві.

Богдан ОГУЛЬЧАНСЬКИЙ

СОБОРНЕ ЄДНАННЯ СІМ'Ї ТА ЦЕРКОВНОЇ СПІЛЬНОТИ (практичний аспект)

І. Наші труднощі, немочі і скорботи

Перед тим, як звернутися до проблеми єднання православних сімей і творення сім'ї як малої Церкви, зверну увагу на те, що дуже важливо усвідомити усім нам: більшості з нас, християн, ще треба відбутися як соборній спільноті. Ми ще надзвичайно далекі від тієї єдності, про яку св. апостол Павло сказав: *"... зберігати єдність духу в союзі миру. Одне тіло, один Дух..., один Господь, одна віра, одне хрещення, один Бог і Отець усіх, Якщо Він над усіма, і через усіх, і в усіх"* (Єф. 4: 3–6).

Наша слабкість – у здійсненні цієї єдності, теплохолодність у любові й турботі про ближнього, а, отже, і нестача життєвої повноти у стосунках як усередині власної сім'ї, так і в церковній общині – це одна з виразно видимих, зяючих прогалин у побудові нашого життєвого укладу. При найближчому ж розгляді ми бачимо, що розрізненість і роз'єднаність наша і наших сімей у Церкві є сукупністю різних, але пов'язаних одна з одною і надзвичайно насущних проблем. Залишаючись у колі питань нашої конференції – проблем сім'ї, спробуємо виділити основні, без претензії, однак, на вичерпну повноту даного списку.

1) Проблема нашого, православних християн, єднання хоча б у межах однієї парафії. Хоча останнім часом є чимало парафій, де старанням священників і парафіян якість парафіяльного життя підвищується, аж ніяк не скрізь долається роз'єднаність парафіян, їхня віддаленість одне від одного і від священства.

2) Труднощі багатьох – це проблема *різної воцерковленості членів однієї родини*: не таємниця, що родин, у котрих обоє з подружжя – церковні люди, помітна меншість порівняно з родинами, де хтось із подружжя байдужий до питань віри, або навіть активно противиться церковності своєї половини.

3) Надзвичайно актуальною є проблема *розлучень і неповних сімей*. За офіційними даними, кількість розлучень останнім часом

майже дорівнює кількості укладених шлюбів. Понад половина всіх розлучень відбувається через три-п'ять років після укладення шлюбу. Із цих недовговічних шлюбів значна частина (статистика відсутня) є вінчаними. Це означає, що відповідальність подружжя за руйнацію шлюбу ще більша. Не настільки й рідкісні в міських парафіях випадки, коли приходять люди, котрі вінчалися в цьому храмі і питають, “як нам розвінчатися?” При тому приходять далеко не всі з тих, хто розірвав вінчаний шлюб. Зауважимо, що й у середовищі молодих людей, які були віруючими на момент укладення шлюбів, розлучення нині – не така вже й велика рідкість.

Що ж до неповних сімей, то їхня кількість у даний час відповідає числу “повноцінних” сімей. Це необхідно обов'язково враховувати як у практиці духовного навернення цих сімей, так і в богослов'ї сім'ї, що розвивається.

4) Проблема, можливо, не настільки філософська та богословська, але дедалі актуальніша останнім часом – побутовий *алкоголізм чоловіків*, батьків сімейств. Будь-який священник підтвердить, що майже у кожної другої або третьої заміжньої жінки, яка приходить на сповідь, одне із головних питань – страждання сім'ї через пиятику чоловіка.

5) Гострим залишається питання *передачі віри від покоління до покоління*. Наша конференція засвідчила низку надзвичайних, яскравих прикладів зберігання і передачі віри в традиціях роду. Але, на жаль, занадто багато і протилежних – сумних прикладів. Мати протягом життя ходить до церкви, водить у неї дітей, поки вони маленькі. Але діти підростають, починають ходити в школу, стають дорослими, віддаляються від матері; зрештою, через десятиліття мати постійно в скорботі й у сльозах – її дітям, про яких вона так піклувалася, не потрібні ні віра, ні вона сама.

Тут же позначимо і проблему *відчуженості поколінь*. Маю досвід тривалого спілкування з дуже милою і чарівною жінкою, що, втративши Вітчизну в ліхоліття Другої світової війни і влаштувавшись за океаном, майже щорічно за останні 20 років відвідує Україну. Є в неї і донька, і онука, але у своєму двоповерховому особняку вона мешкає лише з китайкою-служницею. На питання: чи далеко живе сім'я доньки, вона відповідає: поруч, 10 хвилин їзди на автомобілі. “А як часто донька буває у вас?” – запитав я її. “О, дуже часто, майже щомісяця”, – такою була відповідь. Природно, незаміжня онучка вже зі студентських років живе окремо і від матері, і від бабусі. Якщо в нашому суспільстві ситуація і є трохи кращою, то лише завдяки споконвічному квартирному питанню.

Звичайно, найважчою проблемою, з якою за всіх часів і в усі епохи доводиться зустрічатися як кожному щирому християнину, так і християнській спільноті – це та, про яку сказав сам Господь: “І за ім’я Моє будуть усі вас ненавидіти” (Мр. 13: 13). *Світ* гнати́ме тих, хто *не від світу цього*, світу, що “в пільмі лежить”. Це гоніння набувало різних форм у різні часи. У атеїстичній державі гоніння було грубим, жорстоким, агресивним. Нині – витонченішим і підступнішим, але настільки ж небезпечним. Християнину доводиться витримувати герць не з явним насильством, як раніше, а з глухим неприйняттям будь-якого живого почуття, з усякою суєтою, що зростає, втечею від правди, із майстерною грою акул-верховодів реклами на дрібних пристрастях обивателя-споживача.

Поплічники князя “світу цього” із дедалі більшою спритністю навчаються керувати смаками масового споживання. У епоху глобалізації дедалі успішніше формуються глобальні загальносвітові запити або цінності. В основі цих цінностей – розкручений маховик споживання. Культ споживання – ось справжній ідол “світу цього”. Жерці цього культу – професіонали рекламних та інформаційних технологій, творці віртуального комп’ютерного світу.

Ми, християни, програємо боротьбу з господарями будованого глобального “Діснейленду”. Посли цього “ленду” в нас уже давно як у себе вдома. Наші малюта вже закохані в ляльку “Барбі”. Нове покоління вже, не задумуючись, вибирає і жус “Орбіт без цукру”, розстрілюючи чергового кібернетичного монстра в “Інтернет-кафе”. Уже із раннього віку свідомість наших дітей приголомшена рок-ритмами, що вириваються з кожного другого кіоска.

Ця серйозна навала “світу цього” на нашу свідомість і підсвідомість змушує нас шукати успішний досвід протистояння. Християнин, за визначенням апостола Павла, – це завжди “добрий воїн Ісуса Христа” (2 Тим. 2: 4), що повинен зодягнутися “у повну Божу зброю, щоб ... стати проти хитрощів диявольських” (Еф. 6: 11). На який же досвід Церкви ми можемо розраховувати?

II. Досвід протистояння

Використовуючи будь-який цінний досвід протистояння, необхідно розрізняти: 1) дореволюційний досвід; 2) життя в радянський час і 3) позитивні приклади наших днів.

Почнемо з першого. Незважаючи на сумний розлад у стосунках “батьків і дітей”, про який свідчить історія, культура, література другої половини XIX століття, усе ж, декілька століть існування Русі дають

переконаливний доказ стійкого, глибокого, міцного християнського життя багатьох станів. У кожному з основних станів були свої духовні основи, до яких нам корисно буде придивитися.

У *селянстві* головною основою була важка, наполеглива, постійна фізична, переважно сільськогосподарська, праця, що тривала, починаючи з 4–5 літнього віку і, практично, до кінця життя. Звичайно, праця – одна з головних основ доброчесного життя будь-якої людини, не лише селянина. Але в селянському укладі значимість праці виявляється особливо яскраво.

Висловлюючись про працю, дуже важливо розрізнити *працю* і *роботу* (святи А. Гармаєв). Робота звершується людиною лише для себе або своєї сім'ї. Вона може мати вигляд *самозабезпечення* або ставити за мету одержання користі чи зиску для себе (наприклад, шляхом грошової винагороди). У праці ж людина-трудівник за основною дією занять не шукає свого.

У праці виділяються *доброчесні* та *духовні* основи. Доброчесною основою праці є, за апостолом Павлом, по-перше, не їсти хліба даремно (2 Сол. 3: 8), а, по-друге, робити “руками своїми добро, щоб мати подати нужденному” (Еф. 4: 28). Духовні ж основи є такі: провідна – у поті чола добувати хліб свій (1 М. 3: 19), щоб цим спокутувати первородний прабатьківський гріх, друга ж основа – прославляти Бога благоліпністю створеного руками людськими, подібно Адамові в раю, доти, доки він виконував заповідь – обробляти і берегти райський сад (1 М. 2: 15). Саме ця основа спонукала ченців на працю перетворення суворой природи Соловків і Валаама, надихала простого селянина на побудову “буденних” (тобто, створених за один день) таких милих серцю простих рублених храмів...

Ще однією важливою духовною основою селянства було шанування вітцівства: батька, рідного по крові, отця духовного, старшину або господаря як батька¹ і, нарешті, царя-батюшку. Саме релігійним шануванням Бога, а, отже, і поставленого Ним царя-батька була такою стійкою і міцною царська влада в Росії.

Укоріненість родини в доброчесній праці і нині дає міцну основу у творенні православного характеру. Ми, члени Православного Педагогічного товариства, влаштовуючи дитячі літні православні поселення, неодноразово переконувалися в надійності, міцності, працьовитості, відповідальності селянських дітей. Для міських же дітей при вихованні працьовитості серйозною допомогою може бути наявність саду, городу, дачної ділянки.

¹ Жодною мірою не захищаю кріпосне право (прим.– Б.О.)

У російському *купецтві* провідною основою, як бачиться, крім праці, є, хоч як це парадоксально, наживання. Можливо, саме від купецького стану ввійшов у російську православну традицію вираз “стяжання Св. Духа”. (див. “Бесіду преп. Серафима Саровського з Мотовиловим”). Дивовижна річ! Здавалося б, найкорисливіший стан дав Росії увесь цвіт чернецтва XIX століття! Із купців походили преподобний Серафим Саровський, преподобні старці Оптинські Лев, Мойсей, Антоній, Ісаакій, Никон та інші.

У чому корінь цієї загадки? Річ у тім, що, працюючи безперестану і маючи, на відміну від селян, значні кошти, глибоко віруюче купецтво гостро почувало кривду одноособового користування багатством, що сприймалося як Божий дарунок. Тому, крім обов'язкового віддання десятини на церковні потреби, купці були фундаторами більшості побудованих російських соборів XIX століття (до кінця століття кожне місто із кількістю жителів 10 тис. чоловік мало як мінімум один, якщо не два собори, кожен з яких вміщав декілька тисяч чоловік. А ще поряд стояв із десятків невеликих храмів). Крім цього, купецтвом була побудована велика кількість лікарень, богаділень, сирітських притулків.

Багатство і міць, ініціатива й енергія купецтва живилися почуттям честі. “Слово купецьке” було непорушним. Саме на чесності стосунків, в основі якої лежала глибока богобоязливість, і засновувалася економіка купців і прикажчиків. Якби зрозуміти нашим скоробагатам і олігархам, що на злодійстві й обмані не можна побудувати нічого надійного, вартісного...

Отже, досвід купецтва може спонукати нашого сучасника до усвідомлення важливості чесної праці й необхідності жертвувати матеріальні ресурси на богоугодні справи. І такій людині Господь буде обов'язково допомагати.

Нарешті, *дворянський* (а в Україні гетьманській – козацький) стан у своїх кращих представниках жив змістом служіння: Богу і Батьківщині. Не служити, а тільки користуватися благами і прибутками свого маєтку було просто непристойно. Православний дворянин, як представник найвищого за своїм положенням стану усвідомлював також свою відповідальність за країну і народ. У благочестивому дворянському середовищі культивувалися такі якості як вірність, відданість, ретельність, обов'язковість, турботливість про домочадців, господарство та підданих.

На жаль, саме в дворянському стані і почалися відхід, відділення від православних традицій. Виховання простими, але щиро віруючими мамкою, “дядькою” і нянькою замінилося “освітою” найнятими

“мамзелями” і “мусью”, бідними, злидінними французами, що тікали, перелякані, зі своєї бунтівливої проти Бога і монархії батьківщини і шукали шматка хліба по світах. Така псевдоосвітянщина призвела до збільшення відриву дворян від свого народу, від своєї Церкви і, зрештою, від Бога. Що і послугувало однією з причин спалаху революційного півня пожежі, який перекочував із Франції в Росію через століття із чвертю.

Отже, наша дореволюційна історія надихає нас сприйняти досвід праці в його добродішних і духовних основах, *досвід чесного накопичення благ і ресурсів* для користі Церкви і для слави Божої, а також досвід та *ідею служіння* Богу і Батьківщині.

Друге. Чим може бути корисним для нас радянський досвід?

Звичайно, навіть у відносно спокійні для віруючих часи внутрішньоцерковне життя перебувало поодаль сфери уваги радянського суспільства і його інтересів. До віруючих повсюдно ставилися як до маси темних, відсталіх людей. Та й самі щиро віруючі почувалися дуже далекими від того, що пропонувала масова радянська пропаганда.

У цій, можливо, почасти вимушеній, але свідомій віддаленості віруючої людини у своєму внутрішньому житті від життя світу ми можемо сьогодні побачити для себе цінний досвід. Саме тільки так можливо і потрібно було діяти в той час: уникаючи відкритого конфлікту із зовнішнім світом, вибудовувати у власному серці “сокровенну, внутрішню людину”. І при цьому особливо глибоким було єднання із духовними братами і сестрами. Навіть у найтяжчі довоєнні, а особливо в післявоєнні радянські роки, вибудовувалися надзвичайні за своєю міцністю й життєвістю церковні общини: знаменитого нині, але загадкового і не знайденого “отця Арсенія” (з однойменної книги), святого протоієрея Алексія і його сина священномученика Сергія (Мечових), протоієрея Всеволода Шпіллера (Москва), схігумена Сави (Псково-Печерська Лавра), отця Амвросія Юрасова (Почаїв), отців Георгія Єдлиньського й Алексія Глаголева (Київ) та інших. Ці общини гуртувалися навколо видатних пастирів, у яких жив дух і досвід церковного Передання, що було пронесене ними крізь десятиліття лихоліть і репресій.

Ми, що не маємо в масі можливостей спілкування з такими видатними пастирями, можемо, однак, шукати дотику до духу того часу. Особливо важливо навчити *саме такого протистояння*, яке мали віруючі за радянських часів: смиренного, непоказного, але твердого. До речі, навіть сучасна світська педагогіка рекомендує

виховувати в дітях і підлітках уміння протистояти негативному, згубному середовищу. Тим більше про це необхідно задуматися усім нам – і батькам, що піклуються про майбутній характер своїх дітей, і пастирям у своїх парафіях.

Третє. Говорячи про позитивні сучасні приклади протистояння, я хочу розповісти про декілька можливих способів дії. Відразу скажу, що успішністю ці приклади зобов'язані неабияким особистостям пастирів – їхніх ініціаторів. Усе ж, хоч якось повторити вже зроблене, звичайно, не настільки яскраво й успішно, але з урахуванням уже наявних позитивних результатів – цілком можливо.

1) Парафія як соборне єднання піклувальників одне про одного. Чимало років тому, потрапивши в одну з московських парафій, я з подивом побачив велику дошку, на якій висіло багато різних оголошень. Пропонувалися різні послуги: від допомоги у виконанні ремонту – до сприяння у вивченні англійської й послуг няньки з догляду за дітьми. Як стало зрозуміло, у парафії практикуються різні види взаємодопомоги. Як здається, влаштування такої взаємодопомоги може бути дуже різноманітним і навіть мати економічну складову. Адже кожен, хто працює, гідний засобів на прожиття. Саме завдяки такому підходу, можливо, і вдається одній із парафій Москви утримувати п'ятсот штатних співробітників.

2) Освоєння парафіяльної земельної ділянки. Хоча те, що в парафії є земельна ділянка – досить поширене явище, однак бажано зробити ділянку засобом соборного єднання парафіяльної общини. Це вимагає спеціальних зусиль із налагодження трудових стосунків у громаді.

3) Улаштування православних літніх сімейних і дитячих поселень.

Це завдання значно місткіше і повніше, ніж попереднє. Воно вимагає налагодження на досить тривалий час крім трудових стосунків – і всієї повноти життєвого укладу. Оскільки літні поселення – це окрема тема розмови, скажу лише, що це завдання успішно вирішується на підставі вже майже п'ятнадцятилітнього досвіду у Волгоградському училищі церковної педагогіки і катехізації. Більш того, досвід поселень, що десять років тому був майже для всіх у дивину, нині надзвичайно широко використовується багатьма парафіями в Росії, а в останні декілька років – і в Україні. Наше Православне Педагогічне товариство також має вже трирічний досвід у цій справі.

Слід зазначити, що на відміну від, наприклад, скаутських і подібних до них таборів, православне поселення прагне відновити всю повноту життєвого укладу. Тут важливо організувати і працю, і побут, і турботу

старіших про молодіших, і дати можливість відчутти чоловічий вплив хлопчикам із неповних сімей, що не мають батька. Необхідні: наявність храму і повноцінне богослужіння.

4) Улаштування глибини і повноти стосунків у недільній школі. Є досвід скромної лікарняної парафії в Петербурзі, де в недільній школі навчаються разом і діти, й дорослі – близько 170 осіб – для когось, можливо, і не надто велике число, але кімнатка в лікарні для богослужіння вміщує не більше 40–50 чоловік. Примітно, що до цієї недільної школи приймають тільки цілою сім'єю, а не дітей окремо. Ця школа, що діє раз на тиждень, дає дітям таку повноту світосприйняття, що батьки віддають їй перевагу перед усіма можливими популярними гуртками.

III. Практичні кроки здійснення соборної єдності родин

З огляду на вищезазначене, пропонуємо низку практичних заходів, що, на наш погляд, цілком здійсненні протягом декількох найближчого років.

На загальноцерковному рівні: подальша розробка положень соціальної концепції Руської Православної Церкви, що мають відношення до проблем сучасної сім'ї; тих, що сприяють сім'ям в парафії, врахуванню проблем неповної сім'ї тощо. Підтримка подальших розробок із богослов'я сім'ї ("Практична аскетика сім'ї"), зокрема проблем: створення сім'ї, етапи сімейного життя, проблеми молодшої сім'ї, стосунки між старшим, середнім і молодшим поколіннями тощо.

Створення предмета "Сімейна педагогіка" і благословення його викладання в духовних навчальних закладах.

На єпархіальному рівні: створення відділу із сімейних проблем (наприклад, у рамках функціонування відділу релігійної освіти і катехізації); проведення практичних семінарів із священниками і парафіяльним активом.

На рівні парафії: які дії важливі і необхідні для влаштування соборного єднання сімей?

Виділимо тут а) зовнішні і б) внутрішні дії. До зовнішніх можна віднести:

Улаштування "поля спільного служіння" саме в складі родин. Це може бути:

– придбання церковного будинку і земельної ділянки за містом, їхнє облаштування й утворення на цій базі сімейного православного поселення (або проведення поселення без такої бази);

– улаштування в парафії спільних свят (наприклад, общинне святкування Дня Ангела всіх парафіян, що носять одне й те ж саме ім'я);

– улаштування спільних паломництв до святинь;

– запрошення дорослих і дітей на вечори-зустрічі, де діти можуть проявити самодіяльність і творчі здібності;

– улаштування спільної недільної школи для сім'ї;

– налагодження взаємодопомоги в сімейних турботах – ремонт, город, дача тощо.

Внутрішні або упорядкувальні, духовні дії, що необхідно йдуть від пастиря. Тут бачиться можливою така послідовність важливих етапів:

– сердечне піклування пастиря і церковного активу про парафіян (не пробігати мимо, намагатися зав'язати особисті стосунки, по можливості, з кожним)

– творення покальної сім'ї, коли духівник стає для сім'ї спочатку духовним наставником, а потім, в ідеалі, і духовним батьком. Через це утвориться, відповідно до давньоруських духівників, покальна сім'я, у якій стосунки набагато глибші й міцніші, ніж просто у парафіян.

На рівні сім'ї парафіян: з усіх можливих дій, що вимагаються від кожної людини, що йде по шляху до Христа, виділимо три, необхідні саме сім'ї в її злагодженому спільному духовному русі:

– прийняття на себе відповідальності за те, що відбувається з чоловіком і з домом. Відповідальності за майбутнє дітей, адже будь-який помітний прояв почуття або дії, особливо гріховний, накладає свій відбиток на характер і, отже, спосіб життя дітей у майбутньому;

– повага до особистого вільного духовного вибору чоловіка (дружини). Із досвіду спостережень за багатьма сім'ями постає, що збереження довіри, поваги, взаєморозуміння, відкритості стосовно іншого, навіть якщо його (її) швидкість воцерковлення відрізняється від моєї – це запорука стійкішого і надійнішого руху до правди земного життя, а зрештою, – ставлення до Бога.

– єдність у визначенні парафії і духівника. Духівнику складно брати участь у воцерковленні сім'ї, якщо він бачить і чує лише одну половину.

При цьому в такій спільній духовній сімейній праці потрібно вміти уникнути традиційних спокус:

– спокусу черпати силу претензій і невдоволення чоловіком (дружиною) із його (її) нецерковності. Те, що він (вона) нецерковний – у цьому вся причина нашого розладу – ось переконання такого віруючого (віруючої). І замість того, щоб докладати зусиль, працю

душі до унеможливлення розладу, людина залишається у своєму гріховному устрої, зручно перекладаючи провину на іншого;

– посилені вимоги до зовнішньої церковності членів сім'ї. Від дітей і чоловіка (дружини) вимагається великий обсяг зовнішніх церковних дій – піст, молитва, часті відвідування храму. Буває категорична заборона на перегляд телепередач, читання нецерковної літератури. При цьому жодних зусиль над собою, аби змінити свій характер, дух стосунків, мати (батько) не здійснює. Плодом такої ревності не за розумом часто є лицемірство дітей: у храмі й у недільній школі вони цілком зберігають зовнішню благопристойність, а з ровесниками у звичайній школі й на вулиці поведуться зовсім інакше. Часто з роками такий конфлікт цінностей поглиблюється, плодом його буває демонстративний відхід од віри у свідомому віці;

– людина уникає відповідальності за життя своєї сім'ї, тікаючи від неї в церковне життя. У храмі він (вона) постійно на службі, ходить на всі лекції, не пропускає жодного заняття в недільній школі, скрізь тягне за собою своїх дітей, мало не силоміць, поки вони не можуть пручатися. І при цьому відсутнє бажання влаштовувати свій дім як малу Церкву.

У цілому ж, дуже важливо розвивати стосунки в сім'ї, що не зводяться до одноманітного, розміреного зовнішнього устрою.

Висновок

У цій доповіді ми спробували, виходячи з усвідомлення труднощів сучасного стану сім'ї в суспільстві й у церковному середовищі, вдивитися в соборний досвід Церкви: у різний час, за різних обставин. Сподіваємося й віримо, що й нині можливо і необхідно засвоїти все добре, що було в минулому і є в сучасному, усвідомлюючи, що проблема збереження і розвитку сім'ї – це ключова проблема збереження нашої моральності, нашої совісності, нашої людяності, нашої віри.

Семен ЗАЙДЕНБЕРГ

“ПО ВІДНОШЕННЮ ДО ХРИСТА І ДО ЦЕРКВИ”

*Шлюб як таємниця і таїнство
і його втілення у сьогодинній церковній сім'ї*

1. Аскетика сім'ї. Сама формула передбачає, що сім'я – це проблема. Справді, ставлення до шлюбу та сім'ї – одна з найскладніших, антиномічних речей, навіть із тих, з якими зустрічасмося у християнстві. З одного боку, шлюб – святий, шлюб – це таїнство “во образ Христа й Церкви”, шлюб у Кані – початок служіння Христового. Шлюб – це жертвне служіння і тому він сам по собі є аскетичним, це “несення тягарів одне одного” і досвід справжнього християнського смирення, вміння сприймати іншого як іншого, самопожертва заради тієї свободи іншого, в якій тільки і можлива любов. Цей досвід життя в іншому, досвід самоусвідомлення як дар – від іншого (“бо не жінка володіє своїм тілом, а чоловік” і – навпаки), досвід існування від іншого і через іншого, а відтак – відродження (“Бо як жінка від чоловіка, так і чоловік через жінку; а все – від Бога” (1 Кор. 11: 12)). Справжня сім'я – це світоч у світі, це відкритий дім, це тепло, затишок та приклад любові і спілкування в холодному довкіллі. Це взаємопідтримка одне одного і шлях до святості. Любов чоловіка і дружини, батьків і дітей, – це острівцець “таємної свободи”, а інколи і взагалі – єдине місце реальності у світі брехні. Це “етика перетвореного еросу”, звільнюючий екстаз, що долає інстинкт любов'ю, це досвід Присутності. Це сила християнського служіння, у багатьох випадках – це ядро християнської спільноти, братства, школи, парафії. Кращі християнські богослови, незважаючи на очевидний ризик, знову і знову повертаються до образу шлюбу та сім'ї не тільки як до образу стосунків Христа і Церкви, але і як до образу стосунків усередині нашого Бога – Пресвятої Трійці.

Заповідь про шанування батьків – “перша заповідь з обітницею”. Сім'я – це місце, де ми з'являємося на світ і в материнській любові пізнаємо образ Господнього благоутроб'я. Сім'я – це традиція віри батьків, це сімейна честь, це ім'я, це живий зв'язок часів. Сім'я – це диво народження дітей, досвіду безумовної любові й довіри до нас, які

ми зустрічасмо у погляді дитини, розуміючи, що це тільки образ тієї любові і тієї довіри, яку надає нам Господь, вручаючи Своїх чад – наших дітей. З іншого ж боку... З іншого боку – “не обманюйте себе, плоть і кров Царства Божого не наслідують” і “у воскресінні ані одружуються, ані виходять заміж”; “вороги людині домашні його” і “добре людині не торкатися жінки”, а про шлюбні стосунки ще додано: “Краще так, ніж розпаловатися”. Сім’я – це об’єктивація духу та охолодження любові, це пекло самотності удвох, це нерозуміння і зрада. Перспектива, яку малює перед людиною укладання шлюбу, одного разу вже змусила учнів Христа вимовити оте перелякане: “Якщо такий обов’язок чоловіка до жінки, то краще не одружуватися”. Це “скорботи по плоті”, за які колісав раз і назавжди пожалів нас апостол Павло. Це “егоїзм двох” та родовий інстинкт, який змушує захищати своє аж до насильства над іншими. Сім’я – це заглибленість і заповнення побутом, це спокуса комфортом і затишком, це той одяг, за який хапає нас світ. “У мене сім’я” – скільки людей, зокрема служителів церкви, виправдовували і виправдовують свою бездіяльність, а часом і відступництво цими словами. Та й апостол попереджав: “Неодружений про речі Господні клопочеться, як догодити Господеві, а одружений про речі життєві клопочеться, як догодити своїй дружині” (1 Кор. 7: 32–33). Можна по-різному тлумачити біблійну розповідь про гріхопадіння, проте не скинути із шальок терезів те, що людина впала у гріх у шлюбі й саме на шляху до сім’ї, на шляху до втілення любові: людина впала у гріх тоді, коли набула дружину, тобто набула себе в іншому, і ця уявна самодостатність дозволила їй відвернутися від Бога. Кінець кінцем, “ті хто мають дружин, хай будуть як такі, що не мають”, і жодна найвиптонченіша екзегеза не скасовує тієї страшної безодні, перед якою ми стасмо щоразу, читаючи: “Коли хто приходить до Мене, і не зненавидить свого батька та матері, і дружини й дітей, і братів і сестер...” (Лк. 14:26).

2. Друга реальність, оголошена в назві конференції, – постатеїстичне суспільство. Слово “постатеїстичне”, очевидно, має виразити те, що попередня епоха, атеїстична, агресивно відмовляла людині не тільки у праві та можливості, а й у самій потребі вірити в Бога, і цей досвід не минув безслідно. Звичайно, зовсім знищити антропологічну потребу у вірі було неможливо, і суспільство, все ж таки, пропонувало людині певні святині (а святиня, згідно із Письмом, – і є Бог), проте робило це підпільно, і святині пропонувалися надто вже сумнівні. Заперечення Бога – це заперечення реальності, і тому будь-якої

реальності атеїзм боявся як вогню. Відповідно, усе, що пов'язане із шлюбом та сім'єю, профанувалося найвитонченішим чином. Тому шлюб виявлявся під прицілом у першу чергу. Очевидно, немає потреби, та й неможливо перерахувати всі засоби, починаючи з облаштування радянського пологового будинку та горезвісного квартирної питання, які свідомо чи несвідомо для цього застосовувалися, проте ступінь досягнутого успіху перевершила уяву письменника Оруелла. Я дозволю собі нагадати похмурий анекдот часів пізнього застою, що, певною мірою, передає ступінь цього руйнування. Повертається чоловік додому і застас дружину в ліжку з коханцем. Звучить репліка: "Ось ти тут байдикуєш, а на розі, тим часом, апельсини по 2.10 продають". Профанація шлюбу була пов'язана ще і з тим, що були профановані всі основні реальності духовного (і церковного) життя, без котрих справжній шлюб стає неможливим. Практично всі головні духовні поняття, які передбачає християнське життя у шлюбі, були використані атеїстичною системою для прикриття брехні, і саме через це втратили для людини будь-який зміст. У результаті, такі основоположні речі як віра та вірність, жертвність та служіння, смирення та послух доводиться відкривати наново, практично "з нуля".

3. Які проблеми, за нашим досвідом, постають перед сучасною людиною, яка обирає у своєму житті шлях шлюбу та створення сім'ї? Як і саму реальність Церкви, цю реальність ми можемо розглядати під трьома кутами зору, ніби на трьох зрізах, на трьох рівнях, кожен із яких має свої певні межі. Шлюб як таємниця Любові, шлюб як таїнство, тобто як образ та шлях проникнення та входження до цієї таємниці любові, і, зрештою, сім'я як втілення цього духу любові у життя конкретних людей у конкретний час та в конкретному місці. Якщо ми придивимося, то в сучасних умовах між цими трьома рівнями виявимо величезні розриви та розколи:

а) шлюб як таємниця і таїнство. Тут перший і величезний розрив. Як уже зазначалося, реальність таємниці, тобто власне містична реальність шлюбу часто виявляється профанованою і просто прихованою. У нормальному випадку шлюб – це завжди шлях до глибини, проте люди сьогодні часто просто не відають, де ця глибина. Ця втрата таємниці, страх перед духовною реальністю взагалі, виявляється у схильності сучасної людини до участі в різного роду містеріях, одна з яких – із найголовніших на сьогодні – є містерія сексуальна. Трагедія ж цієї людини в тому, що ця містерія, це таїнство

виявляється позбавленням таємниці як свого змісту, на противагу таємниці порожнечі. Справа довершується сучасною масовою культурою, ЗМІ, рекламою тощо, проти яких, найчастіше, немає ніякого імунітету, що виховується сім'єю. (Зі своїх військових вражень я, вийдіс, перш за все, ось що: відсутність будь-якого духовного та морального імунітету у більшості молодих людей ранньоперебудовного радянського суспільства. Не думаю, що ситуація змінилася на краще.) Уже наведені слова апостола Павла "...жінка від чоловіка, так і чоловік через жінку" (1 Кор. 11: 12) і "дружина не володіє над тілом своїм, але чоловік; так же само й чоловік не володіє над тілом своїм, але дружина" (1 Кор. 7: 4), що розкривають таємницю взаємопроникнення та жертвовної самовіддачі і взаємоналежності любові, викликають у сучасної людини, неодноразово обдуреної і зрадженої, її тому такої, що прагне повної незалежності, – нерозуміння, а іноді просто істеріку. Це стосується й таємниці батьківства, материнства та синівства, які, будучи відірваними від традиції (передачі) віри, також втрачають свій внутрішній містичний зміст, перетворюючись, за спогадами радянських часів, на обтяжливий "обов'язок", який, у свою чергу, заперечується та відкидається;

б) другий розрив – між шлюбом і сім'єю. Сім'я, яка повинна бути місцем та формою втілення духу любові, дедалі частіше та безвихідніше стає об'єктивацією: енергія, що мала б бути напрямленою всередину, на розкриття глибини стосунків та життєве пізнання таємниці любові, розтрачується зовні. Відсутність таємниці призводить до крайньої об'єктивації та соціалізації. Сім'я як була так і залишається осередком суспільства. Тільки тепер це нове суспільство – суспільство споживання, що диктує людині свої закони та закріпачує її. Проблема в тому, що практично будь-яке інше суспільство у теперішній Росії зруйноване; від того, що будувалося за професійними та іншими подібними ознаками, залишилися тільки невеличкі острівці. Люди дедалі більше займаються тим, чого вони не навчалися і чим вони не хочуть займатися, руйнуючи власне життя. Гроші, що заробляються таким чином і дедалі частіше заради них самих, розбещують. Чоловік, обмежений у своєму житті лише роботою, що не відає виміру життя як служіння, і відповідно, не знає досвіду послуху, не може дати прикладу своїй сім'ї і, відповідно, не може нести свого служіння глави сім'ї, чим лишає духовної підтримки дружину та дітей, засуджуючи їх на беззахисність перед усіма вітрами світу цього. У кращому випадку, його намагання нести це служіння перетворюється на гвалтівне "панування", яке негайно виливається

реакцією у відповідь. Дружина, створена як "помічниця, відповідна чоловікові", часто стає не в змозі виконати це своє призначення, оскільки чоловік нічого не "обробляє" і не "оберігає", і допомагати йому немає в чому. Він тільки "забезпечує сім'ю", через що вона перетворюється на ідола й руйнується. Особливо чітко ці проблеми постають якраз при повному або навіть частковому воцерковленні сім'ї: я знаю досить благополучну, дружну і, в певному розумінні, "ідеальну" сім'ю, де величезні проблеми почалися саме після воцерковлення усіх її членів: вони зіткнулися із тим виміром свого власного життя, про існування якого раніше не підозрювали, і виявилися просто безпорадними. Розрив між сенсом і духом життя Церкви та життям сьогоденного суспільства після падіння тоталітарного режиму й десятиріч вимушеної бездіяльності Церкви виявився занадто великим. Нинішнє життя постає значно ширшим, ніж застарілі схеми та рецепти, що багато в чому і викликає спокусу фундаменталізму та поверхового модернізму, який або звужує життєві обрії, або руйнує їх. Це виливається часом у "православну шизофренію", коли життя поділяється на дві незалежні області, і благочестя "втрачає силу". Та буває і навпаки, коли воно позбавляється сили через те, що життя сектантськи "звужується" і перетворюється на безплідну й безглузду стилізацію. Звичайно, що на житті сім'ї, яка неминуче належить до двох вимірів, це відбивається в першу чергу. Особливо подібне дається взнаки у вихованні дітей. Через різні духовні та соціальні причини нинішні батьки рідко коли мають більше двох дітей, а цього виявляється недостатньо для створення особливого середовища, необхідного для нормального зростання дітей. На жаль, нещодавно прийнята соціальна концепція не пропонує хоч би там якогось переконливого виходу із цієї ситуації, а досвід "воцерковлення життя", накопичений у 20-і роки в Росії та згодом в еміграції, виявляється для нашої Церкви практично невідомим або суперечливим. Усі ці проблеми постають ще гостріше, коли торкаються сімей, де не всі члени – віруючі, а таких нині чи не більшість у нашій Церкві.

4. Звичайно, усі ці проблеми не нові, але з такою силою вони постають, здається, уперше. Що можна запропонувати за таких умов? Ясна річ, цілісна відбудова цієї реальності на всіх рівнях – і як таємниці, і як тайнства шлюбу, і як їх втілення у християнській і церковній сім'ї, досягається лише "по відношенню до Христа і Церкви", тільки так таємниця шлюбу виявляється воістину великою. При цьому ми можемо і, думається, повинні використовувати увесь той досвід, який

нагромаджено в нашій Церкві з того часу, як вона усвідомила себе перед лицем зміненого світу. Отже, перш за все, вимір таємниці шлюбу може і повинен бути відбудованим через залучення до таємниці Церкви, Нареченої Ягняти. Це досягається передусім на шляху воцерковлення людини, що передбачає відродження церковної традиції катехізації, яка розуміється не як передача необхідних знань та навичок життя в Церкві, а у святоотцівському розумінні, як дійсне Таїнство освіти людини, яка приходить до Бога і до Його Церкви. Необхідність такої освіти була гостро відчута у 20-х роках у Росії, наприклад, у громаді священномученика о. Сергія Мечева, і згодом, уже в повоєнні роки в діяльності багатьох інших відомих пастирів нашої Церкви. Ця освіта потребує від нас засвоєння та актуалізації також усієї богословської спадщини російського релігійно-філософського відродження, як і його послідовників, бо без цього серйозна розмова про Бога та Церкву, так само як розмова про християнську сім'ю за нинішніх умов виявляється часто просто неможливою. Вимір шлюбу як таїнства потребує від нас прилучення до досвіду таємничого життя Церкви, де таїнства розуміються не як "засоби благодаті", а як саме життя Церкви, життя в таїнствах, яке за призначенням св. Миколая Кавасили і є "Життя у Христі". Для цього, в першу чергу, необхідна актуалізація досвіду так званого Євхаристичного відродження та пов'язаного з ним специфічного відродження місії, як у російській еміграції (перш за все – о. Олександра Шмемана), так і в Росії (архим. Тавріона Батозького, о. Всеволода Шпіллера та ін.). Нарешті, вимір християнської сім'ї потребує від нас створення та влаштування такого соціального середовища, яке допомогло б людині не розчинитися у секулярному суспільстві, водночас даючи йому сили уникнути також спокуси сектантського відмежування. Про це мріяли і цим шляхом уже йшли до нашої Церкви такі служителі Божі, як святі отці Олексій та Сергій Мечеві і архим. Сергій (Савельєв) у Москві, архим. Спиридон (Кисляков) та о. Анатолій Жураківський у Києві і багато інших, чий імена та діяльність ми ще знаємо не досить або, навіть, не знаємо взагалі. За сучасних умов це може вилитися у створення невеличких мирянських громад та чисельніших братств. При цьому громада допомагає людині в осягненні та її розкритті в Любові як унікальної та незрівнянної для Бога і людей особистості, а братство допомагає людині в розкритті її особистої харизми, дару служіння Богу та Церкві у несенні свого хреста, без чого говорити про справжнє воцерковлення людини та набуття нею християнської сили важко (згадаймо бесіду преподобного Серафима з Мотовиловим про шляхи

стягання Духу Святого), а без цього “мучеництво” сім’ї виявляється для неї недоступним. До того ж, саме братства у змозі нині понести та підтримати в нашій Церкві такі необхідні їй сьогодні оголошуючі, освітні, видавничі, дитячі, благодійні, реабілітаційні, сімейні та інші соціальні програми, без яких вести мову про влаштування християнської сім’ї, за надто нечастими, хоча і втішними винятками, не доводиться. Як і за часів Христа в Кані Галілейській, людям, що укладають шлюб та створюють сім’ї сьогодні, катастрофічно бракує того нового і найкращого вина, яке дає Христос. Сім’я в усіх своїх вимірах має бути включеною в єдиний та багатоманітний потік життя Духу в Церкві, має з усіх боків омиватися Його животворною силою, а для цього – задіяною до тих різноманітних “взаємно скріплюючих зв’язків”, через які “складається і сполучається” і “чинить зріст тіла на будування самого себе любов’ю” Тіло Христове, Церква (Еф. 4: 16).

Галина СИНІЛО

ШЛОБ І СІМЕЙНІ УЗИ В ОСМИСЛЕННІ ТЕКСТІВ ТАНАХУ (СТАРОГО ЗАПОВІТУ)

Шлюб і сімейні узи – узи любові, що зв'язують подружжя, батьків і дітей, духовний зв'язок між батьком і сином – поняття, надзвичайно важливі у світі Танаху (Старого Заповіту) – єврейської Біблії, що стала фундаментом Біблії християнської і пов'язана з нею єдиним духовним полем смислів.

Біблійне світоспоглядання із самого початку спирається на три ключові ідеї, що, власне, й становлять найважливіші відкриття давньоєврейської культури, великим синтезом якої є Танах. Це, по-перше, цілковито нове розуміння Бога: сама ідея Єдинобожжя і відкриття Бога як чистої духовності і морального Абсолюту, зустріч з яким переживається як зустріч з Особою, що досконала у своїй повноті і до цієї досконалості прагне прилучити людину. По-друге, це нове розуміння взаємин Бога і людини: ідея Заповіту між Богом і людиною – Союзу, що передбачає в засаді свободу вибору й відповідальність. По-третє, це нове розуміння законів людського співжиття: ідея абсолютного примату духовного, етичного начала в житті людей. Усі ці ідеї гранично сконцентровані у славнозвісних Десяти Глаголах, вибитих на Скрижалях, – в *Асерет а-Діброт* (Декалозі, або Десятислів'ї). Саме тут задано дві генеральні парадигми, що описують сутність відносин між Всевишнім і народом Божим (ширше – між Творцем і людством) і є високим прообразом людських взаємин, і, передусім, відносин у сім'ї. Ці дві великі парадигми – це узи подружнього життя і взаємної батьківської і синівської любові. Адже не випадково найперша заповідь у Декалозі – “Хай не буде тобі інших богів передо Мною” (2М. 20: 3) – звучить як настійливо-ревнивий заклик подружньої вірності, коли вся сила почуттів має бути віддана Одному і Єдиному Коханому, Який обіцяє Свою любов і вірність Своєму народові, але й вимагає у відповідь любові й вірності. Недаремно в Письмі Господь часто

іменується Богом-Ревнителем. На цю парадигму подружнього життя накладається парадигма вітцівства, батьківської турботи, що вимагає синівського послуху, одухотворена прагненням бачити своїх дітей досконалими або хоча б такими, що прагнуть до досконалості. Як справедливо й тонко зауважив С.С. Аверинцев: “заповідь – не арифметична формула, байдужа до осіб. Навіть не параграф кодексу. Заповідь дається від Особи – особі, від Друга – другові, від Батька – дітям. У нашому земному досвіді її непорушність можна порівняти хіба що із запалом батьківського заповіту, даного на смертнім одрі. Хто може давати заповіт? Не “Вища Істота” і не “Божественне Начало”. За Паскалем, не “Бог філософів і науковців” – не концепт, чис ім’я верховне лише остільки, оскільки він локалізується на вищому рівні абстракції. Ні, заповіт може давати тільки особистий Бог, Який не тільки має силу сказати про себе з-поза меж часу й простору: “Я”, – але ще й назвати Себе співбесідникові: “Бог твій”. У цьому – вся суть Старого Заповіту: у невичерпній здатності дивуватися, що Бог усього сущого... Той, що створив небо і землю, Деміург, видимий на найвіддаленіших обріях міфологій і доктрин, виявився таким близьким, що Він – мій Бог. Як сказано в зачині Псалма 62: “Боже! Ти Бог мій!”

Справді, вся річ у цьому головному парадоксі, відкритому давньосврейській культурі: парадоксі особистісного сприйняття Абсолюту, що має цілковито трансцендентну природу, не має ніякої тварної форми, не може бути локалізованим у жодній точці природного простору, але відкривається людині і вступає з нею у спілкування як Бог Живий – як Батько із сином, як Коханий з коханою (общиною вірних, душею людини). Остання метафора видається, на перший погляд, особливо дивною, якщо ми пам’ятаємо, що в центрі стародавніх культур Месопотамії – обряд священного шлюбу, обожнення самої сексуальності, плодоносної сили. Однак у такій метафориці проявляється не тільки типологічна спорідненість стародавньої біблійної культури з іншими культурами, а й прагнення дистанціюватися від них, наповнити існуючі метафори іншим смислом. З одного боку, Богові не може бути приписано ніякої сексуальності, бо Його природа абсолютно духовна, Він звертається передусім до духовного потенціалу людини і вимагає морального служіння переважно: “Ходи перед лицем Моїм і будь непорочний” (Ім. 17:1). З іншого боку, про Всевишнього мовиться як про істоту, пов’язану з чоловічим началом. Тим самим імпліцитно утверджується Його чоловіча міць – як Чоловіка, пов’язаного узами любові зі

своєю жонкою – общиною Ізраїлю. При цьому сексуальна енергія сублімується в духовну енергію любові, милосердя, справедливості, благодаті. З одного боку, обрізання як знак шлюбного Союзу, з іншого – владний заклик “обрізати крайню плоть серця свого”, тобто спрямувати свої духовні зусилля, помисли, прагнення і передусім дії на істинне служіння Богові. Плотська горизонталь – шлюб бога й богині в язичницьких культурах і як його проекція – сакральний шлюб – уперше змінюється духовною вертикаллю у взаєминах Бога і обраного ним народу. Плотське відходить на другий план і лишається тільки як виразна метафорика, що найадекватніше відтворює силу і граничну концентрацію релігійного почуття.

Мабуть, без цієї метафорики ідея Союзу (*Берит*) між Богом і народом перетворилася б на ідею певного суто ділового контракту. Однак перед нами саме Союз, побудований на любові й самовіддачі. Не випадково Господь говорить устами пророка Ошеа (Осії): “Я тягнув їх шнурками, що людям лицюють, шнурками любови...” (Ос. 1:4). І не випадково мовою пророків Богопізнання позначається як *лаат Елоїм* – наближення до Бога через любов, вірність, довіру, бо ієслово *ладаат* означає не просто “знати”, “пізнавати”, але позначає максимальний ступінь зближення, довіри, зокрема й найтіснішу близькість між чоловіком і жінкою. Союз взаємної любові й самовіддачі між Усевишнім і *Кнесет Ізраель* (Общиною Ізраїля) – ця метафора імпліцитно присутня уже в найдавніших верствах Тори (П’ятикнижжя Мойсесового): любов Бога до Ізраїлю реалізується через Вихід і дарування Тори, любов Ізраїлю до Бога – через прийняття і виконання Заповідей. У Торі заклик любові й духовної вірності як головної умови справжнього Заповіту особливо настійно звучить у славнозвісній молитві “*Шма, Ізраель!*”: “Слухай, Ізраїлю: Господь, Бог наш – Господь один! І люби Господа, Бога твого, усім серцем твоїм, і всією душею своєю, і всією силою своєю!” (Єм. 6:4). Можливо, тут уже позначився вплив ранніх пророчих книг. Однак і в ранішому за часом запису, у Книзі Йошуа бин Нуна (Ісуса Навина) знаходимо цей настійний заклик любові: “... любити Господа, Бога вашого, і ходити всіма Його дорогами, і додержувати Його заповіді, і линути до Нього, і служити Йому всім вашим серцем та всією вашою душею ” (Єз. 22:5). Уже тут звучить дієслово, що означає істинне служіння Всевишньому, – *ледава* (“приліплюватися”), від якого згодом буде утворено іменник *двекут* (“приліплення”) – таке важливе в єврейській містичній традиції поняття, що позначає граничну близькість до Бога, ідеальний стан праведності.

Без сумніву, експлікації метафори, що імпліцитно присутня в Торі, сприяли пророки, і передусім Осія. Саме він вперше зробив подружні взаємини, що ґрунтуються на довірі, вірності, самовіддачі, любові, символом істинних відносин між Богом і народом, а ідолопоклонство витлумачив як зраду, як перелюб, блуд (*зентут*). Пройшовши через особисте страждання, одружений з жінкою, яка йому зраджувала, Осія побачив у власному гіркому подружньому досвіді особливе релігійне послання, свідомо матеріалізував власну метафору: "...Иди, візьми собі жінку блудливу і вона породить дітей блуду; бо сильно блудодіс цей Край, відступивши від Господа" (Ос. 1:2). Як зауважує Г.Д. Коен, це тому, "що його розум із дитинства було навчено думати про відносини між Богом та Ізраїлем у термінах шлюбної вірності, у термінах любові"². І есхатологічну віру у відродження Ізраїлю виражено за допомогою все тієї ж метафори: "І станеться того дня, – говорить Господь, – ти кликатимеш: "Чоловіче мій", і не будеш більше кликати Мене: "Мій *ваале*" (Ос. 2: 18). Тут особливо чітко підкреслено, що відносини Бога з Ізраїлем будуються, як це мислить пророк, не на наказі й підкоренні, але на взаємній любові й вірності. Які співзвучні цьому рядки *Пісні над Піснями*: "Я належу моєму коханому, а мені – мій коханий..." (Пісн. 6:3). Метафорика Осії мала величезний вплив на наступних пророків, тож можна говорити про єдиний ланцюг образності у пророчих книгах: Бог постає як Коханий і Муж, община Ізраїлю – як наречена й жона. Коханим Другом Бог іменується у 5-й главі Книги пророка Ісаї. Як наречена Всевишнього постає народ у Книзі пророка Єремії: "Я згадав тобі ласку юнацтва твого, ту любов, коли ти наречена була та за мною ходила в пустині..." (Єр. 2:2); "Чи панна забуде оздобу свою, наречена – про стрічки свої? А народ Мій про Мене забув..." (Єр. 2:32). У Книзі Плачу, а згодом у Другоїсаї Єрусалим постає як удова, що втратила чоловіка (Плч. 1:1; Іс. 54:4–7). Відповідно до образної думки пророка, відродження оскверненої і зруйнованої Землі Ізраїлю і воз'єднання жінки з чоловіком: "Бо Муж твій, – Творець твій... Бо ... як покинуту жінку й засмучену духом, й як жінку юнацтва Свого як була ти відкинена, каже твій Бог" (Іс. 54:5–6). Наступні єврейські екзегети не випадково, вчитуючись у кожне слово Танаху, визначають Синайське Об'явлення як скріплення шлюбного союзу Ізраїлю з Богом, як той момент, коли дочці Якова (*бат Йааков*) – домові Ізраїлевому – було даровано Тору як обручку. Для равиністичної традиції Танах завжди був і лишається єдиним цілим, і сказане в одній книзі може бути знайдене в інших, навіть якщо це не виражено через пряме значення тексту. Так, тема

непорушних шлюбних, любовних уз між Ізраїлем та його Богом, з'явившись імпліцитно в Торі й експліцитно представлена у пророків, досягає апогею у Пісні над Піснями – поцілунки Всевишнього, доторкання до душі людської Заповідей Божих. Із погляду равиністичної традиції, Танах був би неповний без такої книги, як Пісня над Піснями. Про любов до Господа промовляють і псалми, але це, скоріше, любов до Вчителя, Творця, Отця. Псалмоспівці не звертаються до Бога як до Коханого й Нареченого. Цю прогалину заповнює Пісня над Піснями, висловлюючи впевненість в абсолютній непорушності Союзу любові між Богом та Ізраїлем, Богом і душею людською. Крім того, в цій книзі ми чуємо живий діалог двох закоханих, а саме – діалог між Богом і людиною визначає суть біблійної історії.

Союз любові, що визначає відносини між Богом і людиною, неминуче підносить до небачених висот шлюбні відносини, змушує побачити їх в іншому світлі. Вже у 2-й главі Книги Буття про шлюб мовиться як про надзвичайно важливий закон людської цивілізації, даний Господом: “Тому залишть чоловік батька свого і матір свою, і приліпиться до жони своєї; і буде одна плоть”. Знаменно, що й тут ми чуємо те саме незвичне дієслово “приліплюватися”, яким описуються відносини між Богом і людською душею. І саме чоловік, – можливо, щоб не уявляв себе богом, – має першим “приліплюватися” до жони своєї і всіляко піклуватися про неї, полюбити її всією повнотою своїх сил. Як сказав один із мудреців Талмуда, “приліпитися до жінки своєї, а не чужої”, справедливо вбачаючи у цих словах Господа вказівку на заповідь “Не перелюбствуй”. Та суть, звичайно ж, у тому, що обом з подружжя повинні “приліплюватися” одне до одного, щоб по-справжньому виконати Заповідь Божу. Вже найдревніші тлумачі побачили у процитованому вірші вказівку ще на одну Заповідь, що, власне, й надає шлюбові його справжнього смислу, – Заповідь народження дітей. Адже “буде одна плоть” – не тільки й не стільки вказівка на те, що в гармонійному шлюбі подружжя знайде тілесне блаженство і духовну єдність первісного Адама, поділеного на чоловіче й жіноче начало, але в безпосередньому розумінні будуть однією плоттю в народженій ними дитині. Як відомо, Господь задумав відокремлення жінки (“відокремлення Хавви”), побачивши, що “не добре бути чоловікові самому”, і коректуючи свій первісний план, а, може, даючи тим самим людині урок особливого роду. При цьому Бог промовляє: “Створю йому поміч, подібну до нього” (ІМ. 2: 18). Вираз, відтворений у Синодальному перекладі як “помічник, відповідний йому”, звучить в

оригіналі як *езер-кенегдо* і має складніший і дивніший, як на перший погляд, смисл: “помічник проти нього”, “помічник-супротивник”. Саме це визначення містить у собі суперечність, яка, втім, має на увазі єдність. Це чудово розкрили вже найдавніші коментатори тексту. Так, у талмудичному трактаті “Євамот” записано: “Сказав раббі Еліезер: “Що [означає] сказане: “зроблю йому помічника проти нього”? Буде він гідний, – помічник, не буде він гідний – противник”³. Думку сформульовано гранично лапідарно й глибоко: від самої людини залежить (з погляду раббі Еліезера, від чоловіка передусім), якою буде її друга “половина”, від внутрішньої чистоти і прагнення до досконалості, від виконання Заповідей Божих. Сучасний коментатор і дослідниця Нехама Лейбович продовжує цю думку: “Тільки якщо вони “гідні”, якщо вони обом роблять добро і чисті перед Богом, дві протилежності з’єднуються і приліплюються одна до одної, і створюється гармонія”⁴. І все-таки подружжя – дві протилежності? Так, за словами відомого барда, “поділились ми нещадно на жінок – чоловіків”, і, мабуть, одним ніколи не зрозуміти до кінця других. Однак, з погляду Біблії, тільки дивлячись у дзеркало одне одного, вбачаючи в іншому відображення образу Божого, чоловік і жінка можуть усвідомити свою сутність, стати помічниками одне одному і Господеві у здійсненні Його задуму.

У тому, що Господь свідомо порушує гармонійну рівновагу двох начал, об’єднаних в Адамі Первісному, є глибокий сенс. Адже, залишившись у цьому самодостатньому, побудованому на внутрішній гармонії стані, людина ніколи не стала б справжньою людиною, бо не навчилася б розуміти *іншого* і жертвувати заради нього, вона ніколи не відкрила б для себе справжню любов, в основі якої самовіддача і готовність до самопожертви заради *іншого*. Видатний мислитель ХХ ст., юдейський екзистенціаліст М. Бубер, один з авторів сучасної концепції діалогізму культури, визначив генеральне відношення, на якому будується людська культура, як відношення між Я і Ти, а точніше – між Я і Вічним Ти. Тільки так людина може жити в Духові. Ф. Розенцвейг скоригував це як відношення між Я і Ти у присутності вічного Ти. І, нарешті, доповнюючи й відтінюючи багатьма нюансами цю концепцію діалогізму, а в чомусь і сперечаючись з нею. Е. Левінас увів поняття Інший. Ми вглядаємося в Іншого і знаходимо в ньому своє Ти, а через те йдемо до розуміння Вічного Ти. Здатністю зрозуміти і прийняти Іншого, власне, й визначається моральність в її біблійному розумінні, і особливо в рамках родинних відносин.

Отже, справжня гармонія в шлюбі можлива в разі прагнення двох зрозуміти одне одного, визнаючи за кожним право бути *іншим* і ведучи діалог не тільки одне з другим, а й з Вічним Ти, переживаючи своє життя в присутності Бога. Тільки тоді у шлюбі можуть народитися щасливі діти. Тільки тоді плоть не виявиться мерзеною і ганебною, але стане засобом проникнення в таємниці духу. Про сумнозвісну суперечність між духом і плоттю як про позірну чудово й афористично написав свого часу великий англійський поет і геніальний проповідник Джон Донн у вірші “Захват” (рос. “Восторг”):

Та плоть – за що ж її картати?

Чи варт казати плоті “ні”?

Тіла – не ми, а наші шати,

Ми дух, а втілення – вони.

.....

Як мало зраджується дух,

Коли ми віддаємось плоті!

Це написала людина, яка досконало знала Письмо і щиро вірувала в Бога. У справжньому шлюбі гармонія подружніх стосунків, гармонія духовного і плотського можлива й бажана, і тільки така родинна атмосфера – атмосфера справжньої любові – формує в дитині повноцінну свідомість, робить її душу готовою до пізнання Бога і прийняття Його. Адже не випадково в історії єврейських праотців – в історії Авраама, Ісака, Якова – так підкреслюється їхня здатність любити, їхня однолюбність. Мабуть, закономірно у тому світі, де серце людини віддано Єдиному Богові, воно може належати по-справжньому тільки одному-єдиному коханому (чи коханій). Біблійний текст настійно підкреслює, що тільки ті сини, які народилися внаслідок великої любові і напруженого, пристрасного очікування дитини, стають справжніми наступниками Обітництва.

Отже, сім’я в розумінні Танаху і є головна арена, на якій перевіряється й випробовується людина, де зав’язується й формується її людяність, її духовний, моральний світ. Власне, все буття народу Божого, а через нього й буття всього оновленого людства мислиться як буття однієї великої родини, в якій усе визначає любов до Бога й ближнього, адже, кінець кінцем, всі люди – діти Божі. Чи не найразючіші рядки, з огляду на стародавність їх (VIII ст. до Р.Х.!), ми знаходимо у книзі пророка Ісаї, який, розмірковуючи про

справжнє царство Боже, пише: “І стане знаний Господь для Єгипту, і того дня познають єгиптяни Господа... І вразить єгиптян Господь, буде бити їх та лікувати... Того дня буде бита дорога з Єгипту в Ассирію, і прийдуть ассирійці до єгиптян, а єгиптяни до ассирійців, і будуть служити єгиптяни з ассирійцями Господеві. Того дня буде Ізраїль третім краєм побіч Єгипту й Ассирії, благословенням серед землі, бо Господь Саваот його поблагословив, та й сказав: Благословенний народ Мій Єгипет, і Ашшур, чини Моїх рук, та Ізраїль, спадщина Моя!” (Іс. 19: 21–25). Дивно: найзліші на той час вороги народу Божого – Єгипет і Ассирія – уведені пророком під покрив Божого Благословення. За сім сторіч до початку нової ери він стверджує неухильність приходу царства Божого, в якому всі будуть рівні, незалежно від походження, всі стануть справжніми дітьми Божими.

Атмосфера любові формус особистість дитини. Однак самої лише атмосфери мало – особливо в тонких ділах духу й віри, передання релігійно-етичного знання. Стародавня біблійна традиція, як і сучасна сврейська, як і сучасна християнська, вважає, що цей процес неможливий без свідомих зусиль вихователів, в ролі яких передусім мають виступати батьки. Більше того, не навчаючи дитини змалку Письма, тих смислів, які в ньому відкрито, неможливо виростити повноцінну людину, гідну високого Заповіту з Богом. Ось чому з найдавніших часів як *міцва* (заповідь) сприймаються слова Тори: “Розкажи синові своєму...”. У цих словах сформульовано заповідь виховання й навчання покоління, що підростає, і, підкреслимо, навчання того, як жити по-Божому і по-людськи, як жити із Заповідями, не тільки знаючи про них, а й *виконуючи* їх. Звідси ці настійні заклики: “Коли запитас тебе син твій колись, говорячи: “що це за свідоцтва й постанови та закони, що вам наказав Господь, Бог наш?” – то скажеш синові своєму: “ми були раби фараонові в Єгипті, а Господь вивів нас із Єгипту сильною рукою. І дав Господь ознаки та чуда великі та страшні на Єгипет на фараона та весь дім його на наших очах. А нас вивів звідти, щоб увести нас та дати той Край, що присягнув був Він нашим батькам. І наказав нам Господь чинити всі ті постанови, щоб боятися Господа, Бога нашого, щоб було добре нам усі дні, щоб утримати нас при житті, як дня цього. І буде нам праведність у тому, коли будемо пильнувати виконувати всі ці заповіді перед лицем Господа, Бога нашого, як Він наказав нам”. (5М. 6: 20–25). Із приводу цього фрагмента і подібних до нього за смислом, не раз повторюваних, С. С. Аверінцев пише: “У цьому – стислий підсумок усієї Тори. Адже мало дати закон: треба

ще усією владою поетичного слова закласти народ на вічні часи триматися цього закону, закласти настійливо, незаперечно, вимогливо”⁵. Насмілюся, відштовхнувшись від цієї прекрасно сформульованої думки, додати: мало дати закон, треба ще терпеливо, дбайливо нести його людям, вчити дітей осмисленого виконання Божих Заповідей. На це вже з найдавніших часів, принаймні з часів вавилонського полону, націлена сврейська традиція. Молитовний дім (*бет а-тфіла*), знайдений як нова форма релігійного життя у вавилонському полоні, став і першим домом учення (*бет а-мідраш*). Однак у Письмі настійливо підкреслюється, що ніяким ученням іззовні (шкільним навчанням) не можна замінити навчання й виховання в родині. Точніше, вони повинні підтримувати й доповнювати одне одного. Ось чому Танах містить у собі прекрасний трактат про виховання, звернений не тільки до виховуваних, а й, передусім, до самих вихователів, – Книгу Приповістей Соломонових. Головний пафос цієї книги – у вихованні людини, відповідальної за свій вільний вибір, яка розуміє свободу не як свободу сваволі, але як свободу від сваволі, від власного егоцентризму. Ця книга свідчить про те, що процес виховання й самовиховання триває нескінченно, що протягом усього життя людина виховує сама себе. Однак зовсім юним, незміцнілим душам такі потрібні слово й добрий приклад – передусім із боку батьків та учителів. По суті, Книга Приповістей Соломонових є розвитком і розкриттям тих смислів, які у стислій формі викладено в Декалозі. І як там усе визначалося пристрасним бажанням Отця Небесного бачити своє найкраще творіння досконалим, так тут усе пройняте жаром батьківського серця і бажанням бачити своїх дітей такими, що прагнуть духовної досконалості: “Послухай, мій сину, напучення батька свого, і не відкидай науки матері своєї, – вони бо хороший вінок для твоєї голови, і прикраса на шию твою” (Пр. 1:8–9).

У нашому сьогоднішньому тривожному й збаламученому світі, світі хитких підвалів і зв’язків, що розпадаються, закономірно зростає прагнення знайти духовне оперття. Таким оперттям має стати для нас – і в непростих проблемах сімейного буття передусім – Вічна Книга, про яку М. Бубер написав: “Тут являлося людині Ти з найглибшої тайни, зверталося до нього зі словом з мороку, і він відкликався життям своїм. Тут Слово раз по раз ставало життям, і це життя, чи виконувало воно закон, чи порушувало його – і те й те свого часу буває потрібно, щоб не помер на Землі Дух – це життя є навчання. Так стоїть воно перед нащадками, готове навчати їх не тому, що є, і не тому, що має бути, але тому, як жити в Духові, перед

лицем Ти”⁶. Протягом усього свого існування в часі людство шукає шляхи виховання справжньої людини. Без зміцнення сім’ї, без усвідомлення її найвищого призначення і без життя з тією Книгою, в якій назавжди зав’язано вузли нашої свідомості, цей шлях неможливий. Адже знову й знову устами мудреця вона каже нам: “Сину мій, якщо приймеш слова мої ти, а накази мої при собі заховаш, щоб слухало мудрости вухо твоє, своє серце прихилиш до розуму, якщо до розсудку ти кликати будеш, до розуму кликатимеш своїм голосом, якщо будеш шукати його, немов срібла, і будеш його ти пошукувати, як тих схованих скарбів, тоді зрозумієш страх Господній, і знайдеш ти Богопізнання, – бо Господь дає мудрість; з Його уст – знання й розум! Він спасіння ховає для щирих, мов щит той для тих, хто в невинності ходить...” (Пр. 2: 1–7).

ПРИМІТКИ

¹ Аверинцев С.С. «Боже! Ты – Бог мой!» // Лит. газета. – 1991. – №2. – С. 14.

² Cohen G. D. The Song of Songs and the Jewish religious mentality // The Samuel Friedrich Lectures, 1960 – 1966. J. T. S. – 1966. – Р. 3.

³ Цит. за: Лейбович Н. Новые исследования Книги Блэйшнит в свете классических комментариев. – Иерусалим, 1997. – С. 21.

⁴ Там само. – С. 22.

⁵ Аверинцев С.С. Древнееврейская литература // История всемирной литературы: В 9 т. Т. I. – М., 1983. – С. 283.

⁶ Бубер М. Два образа веры. – М., 1995. – С. 37.

Зігніда КОСИЦЬКА

СІМ'Я В ЛОНІ РОДИНИ

Розглядаючи проблеми сім'ї та її потреби, вплив суспільства на її існування, важливо не упустити три істотні деталі. Перше — сім'я ніколи не може побутувати відокремленим, хоч би її самостійним життям, ніколи не може бути відділеною часткою; друге — для її становлення необхідна праця багатьох людей і навіть поколінь і третє — сім'я дуже, і особливо в перші роки, потребує зовнішньої допомоги.

Як і окрема людина не сама у світі, так і сім'я не живе осібно і не зберігається стараннями тільки своїх членів. У цій спільній праці, переживаючи різні зовнішні впливи, вона, звичайно, потребує тільки впливів позитивних, її необхідно доглядати як саджанець, тоді сім'я зберігається і нормально розвивається під впливом багатьох людей, з яких зходить благодать Господня.

Найважливішою, першою і необхідною увагою, якою повинна бути оточена молода сім'я, це увага сім'ї батьківської. Батьки першими стоять на шляху до створення нової сім'ї ще тоді, коли дитя тільки виховується, коли у нього лише закладаються і виробляються норми поведінки, розвиваються почуття, формується світогляд. Будучи творінням спільного впливу батьків, дитина немовби свідчить про можливості їхніх взаємостосунків, їхнього союзу.

Яскравий приклад батьківського турботливого ставлення до продовження роду у молодій сім'ї бачимо в Біблії. Виховуючи свого сина Ісаака, Авраам допомагає йому також і у важливому питанні — виборі супутниці і матері дітей-послідовників віри в Єдиного Бога. Авраам посилав вірного раба до своєї далекої рідні і, звичайно, навчає його, як правильно вибирати дівчину для молодого пана. При цьому перша увага звертається на її чуйність, а зовсім не на статки чи інші світські ознаки, бо Авраам шукав для Ісаака дружину спільного духу і спільних поглядів. Клопоти батька не пропали. Ревека одразу полюбила Ісаака, і молода сім'я була прийнята в сім'ю батьківську, і в турботі при батьківській сім'ї Ісаак із Ревекою змогли створити свою єдність також.

Подібна опіка про майбутні сім'ї жила і підтримувалася у традиціях багатьох народів. В Україні батьки також завжди дуже уважно ставилися

до заснування дітьми у нової родини-сім'ї, виховуючи їх змалечку в добропорядності та готуючи їх до цього кроку і матеріально. Для доньки вибирали гідного чоловіка, чим ніби створювали основу подальшого її життя, навчали домогосподарству і виховували лагідну вдачу, готували посаг, аби донька мала все необхідне для нового життя.

Сина готували інакше – навчали ремесла, господарювання, “ставили на ноги”, допомагали вибрати з доброї родини наречену. Обов'язково на шлюб батьки дітей благословляли, що давало молодому подружжю особливу охорону. Сім'ї батьків-сватів готували за своїми можливими статками дітям весілля, що ставало урочистим великим святом-переходом дітей у нову стадію життя, в нову сім'ю і було запорукою та свідченням батьківської турботи. У подальшому житті батьки також постійно наставляли молодих. За давніх часів точно знали моральну основу нової сім'ї і тому домога-підтримка були справжніми. Наші діди-прадіди знали: якщо людина створює сім'ю, то їй настала пора йти до Бога у парі з іншим, що людина готова взяти на себе гріхи іншого, хоче любити цього іншого й виховувати з ним дітей для Бога, і в цьому іншому вона надіється бачити собі допомогу та бути йому поміччю і опорою також. І якщо діти своїми силами раптом не могли і далі зберігати сім'ю, батьки завжди мудро згладжували їхні протиріччя і всіляко оберігали союз.

Така зовнішня підтримка була необхідною завжди і для всіх сімей. Навіть Святе Сімейство перед великим випробуванням, – народженням Божого Сина – коли вже своїми людськими зусиллями не могла більше зберігатися, – потребувала прояву зовнішньої турботи і охорони. У час, коли святий і праведний Йосип вирішив відпустити Марію, що зачала від Святого Духу, їхня сім'я була під загрозою розпаду. Бог врятував її своїм проханням-напучуванням. І “з'явивсь йому Ангел Господній у сні, промовляючи: «Йосипе, сину Давидів, не бійся прийняти Марію, дружину свою, бо зачате в ній – то від Духу Святого» (Мт. 1, 20). Йосип заради Бога потерпів, сім'я збереглася, і в ній Син Божий виріс, і мав батьківську опіку, і не залишився сиротою.

Але ж розглядаючи ідеальні приклади минулого, в даному разі – сім'ї юдейської традиції, не хотілося б залишити поза увагою й фактор, що в біблійні часи сімейний устрій підтримувався постійною нелегкою працею тисяч людей. Що в Ізраїлі благочестя народу оберігалось пророками і первосвященниками, і була сформована ціла система оберігання сім'ї як прояву волі Господньої, як форми існування благочестя в народі, і що в ті часи ізраїльський народ жив у виконанні Божих заповідей.

Згодом у християнських середовищах, коли кожна особистість мала прагнути єднання з Богом, у шлюбному єднанні також бачили не просте задоволення своєї духовної чи тілесної потреби, а початок особливого служіння Богу, початок періоду нового сходження — несіння гріхів іншого, духовного становлення через любов до іншого — періоду дозрівання душі.

На наших землях таке світосприйняття почало приживатися трудами рівноапостольного Володимира з часів хрещення Русі, а надалі воно утверджувалося молитовними трудами преподобних отців Києво-Печерської Лаври. Воно очищалося боротьбою козаків, яку вони вели за чистоту православ'я і підтримувалося постійними копіткими турботами великої кількості рядових священників. Уся історія України свідчить про великі зусилля, що докладалися і окремими діями, і всім українським народом для підтримки духу служіння Богові, духу збереження православної віри, духу терпимості і любові.

Такий погляд на сім'ю, на жаль, нині в постатеїстичному суспільстві України не культивується, і тепер дедалі більше одружуються, бажаючи бути разом з іншим, бути з ним щасливим, і кожен при цьому своє щастя бачить по-різному. Створюючи сім'ю не для Господа, а для себе, люди одразу створюють проблеми, непорозуміння, що, звісно, нерідко призводить до розлучення.

І в постатеїстичному суспільстві України ми зустрічаємося вже не тільки з тим, що шляхи до Бога через сім'ю нівельовані і майже знищені, але і з тим, що й у суспільства уже всі дороги до Бога розмиті і нівельовані.

Тепер у нашій країні молода сім'я стоїть доволі відособлено від батьківської. Замикання сім'ї в собі, її самотність стають характерними ознаками. Єдності зберегтися важко. У родині батьки і діти починають відокремлюватися одне від одного ще при спільному проживанні в одному домі, мало не із самого дитинства. Подивимося на сім'ї міські: спочатку діти віддаляються від сім'ї, коли їх майже насильно віддають в яслі та садочки. Батьки цілими днями працюють. Увечері, втомлені, часто прагнуть спокою і не мають бажання займатися дітьми чи спілкуватися-гратися з ними. Коли діти вже підростуть, батьки відсилають їх із радістю (йї надовго) в табори або села, виправдовуючись турботою про дитяче здоров'я, а насправді відпочиваючи від них. Як там діти відпочивають та проводять своє дозвілля, знають аж ніяк не всі батьки.

Минають ще кілька років і батьки та діти, які звикли жити різними уподобаннями, починають одне одному заважати. А в період дорослі-

шання дітей члени сім'ї часто внутрішньо віддаляються одне від одного. Згодом роз'єднання відбувається реально, — вони живуть у різних частинах міста або в різних містах. Коли ж життєві обставини складаються таким чином (і це гірший варіант розділення), що батьківські сім'ї і діти зі своїми сім'ями тривалий час мешкають в одній тісній квартирі, то внутрішня відстороненість і непростий побут перетворювали таке спільне життя на тортури. Дух любові, взаємного порозуміння і турботи дедалі менше й менше проявляється між ними.

Сільські діти трохи довше перебувають під батьківською опікою, вони, як правило, виростають не в садочках, а при батьках, і до закінчення школи постійно живуть інтересами своєї родини. Цьому сприяє спільна праця у господарстві і в полі. Але із закінченням школи майже всі вони полишають батьківські затишні домівки-сім'ї і переходять у новий світ. Свої сім'ї вони створюють далеко від батьків і живуть надто самотійно, приїжджаючи тільки абинавідати, або допомогти у господарстві. Досить часто вони починають будувати свої сім'ї в гуртожитках, де досвід і правила інші, ніж у родині. Із часом вони забирають батьків доживати віку в міській квартирі, і в такому спільному проживанні батьківського впливу майже не буває, тут уже більше впливає сім'я дітей на батька чи матір. Нерідко це буває обтяжливо для обох сторін.

Відриву дітей і молодих сімей від батьківської сім'ї у нашому суспільстві сприяли не тільки майже рабська праця і залежність, але й комсомольські новобудови, освоєння цілини, розподіл молодих спеціалістів і багато інших методів кадрової, та й не тільки кадрової, політики. Тоді всі набуті традиції, а з ними й традиції збереження сім'ї, мали бути відкинутими і втраченими. "Нова" сім'я, як і "нова" людина, мали слухати лише партію, що замінювала батька й матір.

Важко сказати однозначно, але, можливо, через те так прикилося в тоталітарному суспільстві втручання партійної ідеології в сімейне життя і що, потребуючи підтримки, сім'я шукала зовнішньої допомоги і, будучи відрізаною від родини, від церкви та її пастирів, — зверталася до партії, як до їх замітника. Скривджена принижена дружина часто шукала допомоги у досвідченіших і впливовіших осіб, і такими виявлялися, найчастіше, представники партійних структур, які творили всередині сім'ї все, на що здатна була їхня моральна сутність. Тим більше, що в Україні звертатися до старших і слухатися їх було традицією. Згадаймо, як замовкали сварки у знаменитій сім'ї Кайдашів (І. Нечуй-Левицький). Не дивлячись на свою незалежність, силу і старшинство, Карпо завжди замовкав перед словом слабкодухого батька. А сім'я

молодшого, Лавріна, вижила серед докорів свекрухи тільки завдяки тому, що його молода дружина пішла на богомілья в Києво-Печерську Лавру. Це змогло приборкати стару Кайдашиху у, нібито, найнезрозуміліший спосіб.

При тотальному пресингові партія скористалася потребою сім'ї в зовнішніх сприянні-підтримці й викривила весь тисячолітній церковний досвід впливу на шлюб і його збереження. Справжньої допомоги в такому суспільстві сім'я, звичайно, отримати не могла — партійна допомога за своєю суттю була грубою і руйнівною, а батьківська, через яку ще міг Господь оберігати шлюб, ставала недосяжною або через відстані, або через духовні протиріччя.

У наш час (за законом зникаючої благодаті — Гармаєв) ми часто стоїмо уже перед фактами, коли батьки не відчують необхідності допомагати молодим сім'ям — поодружували і зайнялися собою. А діти не відчують необхідності шанувати і слухатися батьків — самі собі заробляють на хліб, самі собі й господарі. Такі погляди тепер не новина, і маємо “безпритульність” молодої сім'ї при живих батьках, проситься навіть слово “сірітство сім'ї”. Якщо ж молодим сім'ям і допомагають, то часто без Божої благодаті, стверджуючи свої особисті, а не Божі принципи сімейного життя. Це не завжди веде до єднання, а часто навпаки — до розриву молодого шлюбу. Там, де батьки турбуються про своїх дітей без думки про Господа, і де забута п'ята заповідь “шануй батька й матір свою”, інакше бути і не може. Тому що це вже не турбота, а переливання своїх невіршених проблем у інші форми.

Розглянувши викривлені принципи збереження сім'ї у наш постатеїстичний час, хотілося б це урівноважити взірцевими прикладами стосунків у сім'ях, де живуть задля Бога.

У таких сім'ях знають, що сім'я, утворена з двох осіб, не буває союзом тільки двох, адже кожна людина є результатом виховання і впливу сімейних традицій, носієм батьківських благочестивих справ і батьківської гріховності. Знають, що нова сім'я акумулює досвід попередніх поколінь обидвох родин у цій молодій парі.

Також завжди звертають увагу на те, що молода сім'я від початку свого заснування поринає у життя нової єдності, яка має єдину плоть і єдиний дух, і вже ні дружина не може бути відокремленою, ані чоловік. “Природа об'єднується в шлюбі в одному єстві, в надособистісній єдності, ця єдність, стаючи відновленням єдності первозданного, найважливіша серед усіх інших союзів на землі”.

І митрополит Антоній Сурожський також нагадує: “Як не благословити Бога за те, що у світі, де все стає розрізненим,

напруженим, взаємно протидіючим, (...) двоє людей полюбилися одне одному, побачили одне в одному взаємну красу і вирішили стати перевищити, перейти все, що може їх роз'єднувати, вирішили стати єдиними, одною особистістю в двох особах?!". Звідси й сім'я, як утворена єдність-особистість, зі своєї дати народження має також різні періоди існування: період становлення, період дорослішання, період розквіту, період випробувань. Особливо важливі основні два періоди: перший, коли сім'я засвоює науку старших і наступний, коли вона вже ділиться набутим досвідом. Кожний період життя сім'ї-єдності, як і кожний період життя особи, потребує уваги, допомоги, й окремого підходу.

Молода сім'я, назвемо її також малою сім'єю, в оточенні турботи стає не тільки окремою і самостійною, але входить і до складу іншого союзу – батьківської сім'ї, назвемо її старшою.

Союз молодшої і старшої сімей складає третю єдність – сімейство, або єдність-родину. Вона може перерости у велику сім'ю, якщо таких малих сімей багато. При цьому дуже важливо, щоб старша сім'я і молодші сім'ї прийняли у своїх стосунках своєю окремішність і свою єдність. Дуже важливо, щоб між ними запанувала справжня любов. Ця любов між рідними сім'ями має такі ж ознаки, як і любов між особистостями, але тут вона поглиблюється й ускладнюється тим, що її виразниками стають уже не одно-особистості, а одно-єдності, тобто сім'ї. Родина з кількох сімей, починає складати єдність, уособлення спільної любові. У ній також важливо вміти віддавати, вміти приймати, вміти жертвувати. Тепер уже разом, як єдність, – віддають, приймають і жертвують, і дух спільності між ними свідчить про їхню єдність.

Буває, що люди згадують про вплив батька чи матері на своє життя. Але можна стверджувати, що окремо батько чи мати на нас, тих, хто має уже свою сім'ю, як правило, не впливають. Вони виступають як батько-представник своєї сім'ї-єдності, і як мати-представниця тієї ж єдності. Ці впливи різні за формою, за проявом. Різні в тому, як кожний із батьків передає їх через свою особистість. І навіть якщо вплив одного з батьків нами був сприйнятий більше, або, не дай Бог, був негативний, – менше чи, не дай Боже, був негативним, все одно, кожен із батьків впливав на нас уже через призму свого шлюбного досвіду, через свою сім'ю, яку він зміг чи не зміг створити. Можна стверджувати, що батьки й не бувають окремими творцями дитячих душ, вони у своїй любові до дітей уже являють приналежність до своєї іншої половини. І якщо батько вочевидь вплинув на дитину, то мати невидимо його підтримувала; і

якщо мати щось особливе передала, то батько цю особливість зберігав у ній, чи навпаки, якщо мати щось не передала, то, можливо, це було втрачено в шлюбному союзі з батьком.

“Благословенні труднощі сім’ї – в тому, що це місце, де кожен із нас нечувано близько підходить до найважливішого персонажа нашого життя – до Другого”. Старша сім’я завжди пам’ятає це і допомагає молодій долати свої помилки, іти разом до Бога, а іноді комусь одному із подружжя за двох. Саме в сім’ї, і тільки в сім’ї, люди стоять одне перед одним відкрито, без будь-яких прикрас. Саме тут з людини знімаються всі маски і проявляються переваги й недоліки до кінця. Якщо є спрямовуюча допомога, то молода сім’я отримує правильну орієнтацію в житті й міцніє. Пригадую у цьому зв’язку сумний від внутрішніх переживань погляд сільського священника, у якого на очах погляди і характер його доньки змінювалися від звичок і поглядів чоловіка, – вона ставала іншою, майже чужою. Скільки було болю в душі старого через зміну образу улюбленої дочки, скільки сил і терпіння вимагалось з його боку, щоб не перешкоджати таїнству шлюбу, таїнству створення нової єдності. Через декілька років дочка і батько-священник постали перед таким проявом єдності. Батько мав тепер підтримку сина-зятя, а дочка у стражданнях і терпінні набула нових якостей і чеснот.

У такому довготривалому й різному розвитку сімейних стосунків і любові люди отримують новий досвід. Формується глибше ставлення одне до одного. Діти ставляться до батьків уже не тільки як сини чи доньки, але вже як і сини та батьки своїх сімей, а доньки – і як матері у своїх сім’ях. Батьки також бачать своїх дітей у нових іпостасях, помічають трансформацію сина в батька, доньки в період материнства. Зримо постають перед ними переваги й недоліки свого виховання, розкриваються нові риси дітей. Батьки переживають любов до дітей у нових стадіях – любов до дочки-матері, любов до сина-батька. Встановлюється нова близькість із дітьми через їхній відрив від себе, через віддавання іншому. Спочатку через віддавання чоловікові чи дружині, потім через віддавання дітям-онукам. І в такі періоди бачиться своя дитина в новому служінні, з’являється новий досвід, нові стосунки із зятем, невісткою, онуками. Збагачується служіння Богові через найближчих людей.

Ці відюсини поглиблюються розумінням, проникненням, відкриттям своїх тасмниць і таїнств. Дідусі і бабусі зізнаються, що любов до онуків – особлива. Вона не схожа на любов до дітей, вона інша.

¹ Аверинцев С.С. Брак и семья. Несвоевременный опыт христианского взгляда на вещи // Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь. – 2-е испр. изд. – К.: Дух і літера, 2001. – С. 361.

При добрих стосунках батьківські уподобання, батьківські справи просто переходять у молодші сім'ї, діти природно переймають досвід старших. Онуки отримують величезний досвід своїх дідусів і бабусь безпосередньо, як дарунок, не витрачаючи і згодом великих зусиль на придбання від них нових скарбів. Адже батьки можуть ще у своєму молодому віці багато чого не знати. Онуки вчаться у дідусів та бабусь любити, а цей учет дається дуже нелегко, вони вчаться у них радіти, а це теж рідкісне надбання, вчаться трудитися, слухати, бачити, почувати. Усе переходить із рук у руки, з душі в душу. Норми поведінки переходять до молодшого покоління невимушено; досвід ведення господарства, досвід спілкування, досвід охайності – нічого не втрачається з відходом однієї людини, і не здобувається іншою на порожньому місці, а теж немовби переливається з повної смкості в неповну. Це дає молодим сили, дає орієнтири, утримус у важкі хвилини, підтримус у зневірі. Це як повітря, якого не помічають, але без якого вмирають майже одразу.

Старші в таких випадках живуть життям, доповненим життям молодих. Київський священник Георгій Едлінський часто казав: «Ось я не доживу, а ви доживете до того часу...». І це давало йому сили, і додавало відповідальності молодим гідно, ніби за нього, дожити.

Дуже важливим для дітей, котрі виросли у великих сімействах, є бачення людини в різні періоди свого життя. Дитина знайомиться із цим у найближчих і найзрозуміліших формах. Вона бачить себе старшою в образі братів-сестер, ще старшою в образах батьків, бачить і сприймає себе старою в образі дідуся чи бабусі. Щось дитині хочеться успадковувати, щось їй не подобається, але вона природно знайомиться зі своїм майбутнім фізичним і моральним станом, їй не доводиться згодом зустрічатися з собою – інакшою, вона до будь-якого періоду підготовлена із самого початку.

Дуже важливою є ось-яка обставина: якщо в окремії сім'ї людина постає перед іншою немовби зовсім розкритою, видимою у всіх своїх чеснотах і гріхах, то у великій родині таке бачення однієї людини іншою відбувається так повно, що розкриваються чесноти і вади всього роду і кожного його представника окремо. Тоді переплітаються і зримо постають у людській долі та перед членами родини чийсь далекі нерозкаяні гріхи, чиясь далека гаряча молитва. Усе це переживається особистісно, дуже конкретизовано і зрозуміло. Часто говорять, що в онукові чи правнукові «проклянулися» риси будівника чи вміння господарювати. Тоді відчувається доленосна допомога конкретної люблячої особи, молільника перед Богом. У великій родині наочніше

прочитується в долі попередніх трудівників-творців можливість і способи впливу на подальшу майбутність своїх поколінь. Усе являється дуже конкретно. Праведники окреслюються в точніші образи – відходить усе наносне і неважливе. Лицеміри постають лицемірами, з яких спливають усілякі прикраси. Людина через історію свого сімейства знайомиться з багатьма формами життєвого шляху і здатна повніше почувати посидання Божого промислу із зусиллями людськими.

Дітям і онукам із великого сімейства просто переймати соціальний стан старших поколінь, вони можуть відразу отримувати накопичений труд батьків, їм легше тягтися до сімейних ідеалів, – адже все це поруч, усе природне й зрозуміле.

Великі родини створюють молодим моральну і матеріальну базову основу існування молодим. Тут також поглиблюються почуття людини через дуже важливі впливи у стосунках з дядьками й тітками, з двоюрідними, троюрідними братами і сестрами, з племінниками та іншими родичами. Це особлива тема і, можливо, колись ми ще зможемо розглянути її.

Відомо, що духовна й тілесна єдність, навіть у сім'ї малій, зберігається завдяки постійній і великій турботі. Для цього Бог дає сім'ї зовнішню охорону, цьому сприяє встановлена Богом потреба в єднанні. Родині із двох малих сімей зберегтися набагато важче, адже тут необхідність єднання виявляється не так яскраво, не так прямолінійно. Але дуже важливо пам'ятати, що така єдність можлива, і що такі єдності існували завжди на наших землях, вони були настільки типовим явищем, що це навіть не сприймалося як особлива благодать і особливий труд.

У цьому випадку хотілося б згадати велику сім'ю священика Михайла Едлінського. У нього було шестеро дочок і син. Як тепло відгукуються члени його сімейства про недільні зустрічі у діда, коли кожен міг приходити, – і з радістю приходив – до нього на недільну службу. Потім збиралися усі в домі, отець Михайло любив запрошувати до себе в кімнату маленьких онуків, саджав навколо себе й розповідав їм притчі. Його дружина в цей день, як і завжди, була гостинною господаркою. Треба було прибрати дім, наготувати для всіх обід, кожного пригостити і вислухати. А це були вже післяреволюційні часи – священики перебували в опалі, всюди не тільки голод і холод, а й арешти та розстріли. Одна з духовних дочок священика так описувала тодішню обстановку в домі отця Михайла: «Бідність у батюшки була особлива». А якщо ще врахувати, що отець Михайло і матушка Анна були вже в похилому

віці і кожен щоденний тягар давався їм нелегко, то зрозуміло, що радісні недільні зустрічі для молодих береглися подвижницькою працею обидвох – теплового слова вистачалося для кожного.

У ті двадцять роки вже минулого століття в сім'ї отця Михайла Едлінського жила донька Віра з чоловіком Сергієм Петровичем Афонським і малими дітьми, жила після арешту і смерті чоловіка старша донька Євгенія з донькою Люсею (Олею), жили тоді ще незаміжня молодша донька Люба і зовсім юний отрок, майбутній священник – син Юрій. Дві старші доньки Тетяна і Наталія жили з сім'ями окремо, але неподалік, і теж були постійно опікувані батьками. Лише донька Клавдія з чоловіком Петром Марковичем Чернишенком та дітьми жили у Вінниці, але їздили одне до одного в гості і почувалися в єдності. Кожен із них був членом цієї великої спільноти, і кожен із них міг жити своїм особистим життям.

Тоді це здавалося звичайним, тепер же діти й онуки згадують усе це як диво і, справді, це було диво – створення і збереження такої родини в страшні роки репресій, воєни і голоду.

Тепер теж є такі Неопалимі Купини негаснучого пломеню сімейної любові. Саме їхній приклад і їхня любов надихають на вивчення їхнього досвіду.

У родинях, що формуються поза сімейною традицією, але бажають жити для Бога, такими старшими наставниками безпосередньо стають духівники. І Церква через священників сама опікує сім'ю, зберігає її і веде до Бога.

Звичайно, зникнення сім'ї і малої і великої – це об'єктивні соціальні фактори. Особливо це видно з того, що і Європа, де історичний досвід був протилежним тоталітарному режимові більшовизму, зрештою прийшла до такого ж результату: зменшення ролі сім'ї, втрата сімейності, відособленість людей у суспільстві тощо.

Але збереження сім'ї, а звідси – й родини, дуже шляхетна й непроста справа, і можна спробувати потрудитися на цій ниві. Тим більше, що сім'я – таке місце соціального і Господнього служіння, де кожному відкрита можливість для участі.

УКРАЇНА СЬОГОДНІ

БУНТ ПОКОЛІННЯ

У нинішньому числі часопису «Дух і літера» редакція продовжує серію публікацій, присвячених проблемам тоталітаризму й питанням українського руху опору шістдесятих років. Сьогодні ми знайомимо читачів із книжкою «Бунт покоління» (Розмови з українськими інтелектуалами), яку упорядкували польська журналістка Богуміла Бердиховська і науковець, перекладач і популяризатор сучасної української літератури з Варшави Оля Гнатюк. У Польщі «Бунт покоління» вже витримав два видання. Перше, з якого і зроблено цей переклад, з'явилося в 2000 році у видавництві Люблінського університету ім. Марії Склодовської-Кюрі. Книжка містить п'ять інтерв'ю: Євгена Сверстюка, Івана Дзюби, Михайлини Коцюбинської, Михайла Гориня і Миколи Рябчука. Звичайно, якщо перші чотири постаті – це найяскравіші представники покоління шістдесятих, то Миколу Рябчука назвати шістдесятником взагалі неможливо. Однак на формування його особистості великий вплив справила Ірина Калинець. Крім цього, Богуміла Бердиховська мала на меті показати спадкоємність поколінь української культури й неперервність незалежної української думки. Саме Микола Рябчук і є тією особистістю, яка поєднує шістдесятників із наступним поколінням українських інтелектуалів – вісімдесятниками.

Сьогодні читачі можуть познайомитися з уривками із двох інтерв'ю: Івана Дзюби та Євгена Сверстюка. Вибираючи для цієї публікації фрагменти розмов, редакція віддавала перевагу біографічному чиннику. Адже сучасні читачі в Україні більше обізнані саме з атмосферою шістдесятих років, із тією громадською позицією, яку займали українські дисиденти у той час, натомість вони дуже мало знають про ті обставини, в яких відбувалося формування особистості майбутніх дисидентів. Нам здається, що нинішня публікація якщо й

не допоможе знайти остаточні відповіді на цілу низку запитань, які виникають при розгляді історії українського руху опору, то принаймні увиразнить окремі аспекти цієї проблеми, допоможе чіткіше сформулювати самі запитання.

Нам здається, що книжка “Бунт покоління” викличе великий інтерес у зацікавленого читача, бо ця книжка відповідає сучасному горизонту читацьких сподівань. Чому? Може, найкращу відповідь на це запитання дала Михайлина Коцюбинська. На презентації своєї книжки “Зафіксоване і нетлінне”, виданої “Духом і літерою”, вона зазначила, що сьогодні читачі особливо гостро цікавляться такими жанрами літератури, як листи, щоденники, спогади, зокрема й інтерв’ю. На її думку, це пояснюється тим, що в цих жанрах виразно вимальовується образ Правди, тієї Правди, якої людина потребує сьогодні так само спрагло, як і завжди. За Михайлиною Коцюбинською, однієї великої, відстороненої Правди не існує, бо Правда завжди складається з багатьох маленьких Правд, висловлених у листах, спогадах чи й у розмовах, які, наприклад, зафіксувала Богуміла Бердиховська. Відколи польська журналістка ці розмови записала й опублікувала, вони теж стали нетлінними, перетворилися на документ, факт. Можливо, згодом дані інтерв’ю розглядатимуть і в мистецькій площині. Адже Правда перетинається не тільки з етикою, історією, політикою чи філософією, Правда стосується й естетики. Більше того – Правда є естетикою. Саме про це й свідчать пропоновані Вашій увазі розмови.

Роксана ХАРЧУК

МИ МУСИМО ВИХОДИТИ З НАШОГО УКРАЇНСЬКОГО ГЕТТО

Розмова з Іваном ДЗІУБОЮ

– Ви народилися в Донецькій області у 1931 році. Які Ваші перші дитячі спогади?

– Наче крізь туман пригадую таку сцену: до нас заходить сусідка й запитує, чи нема в нас хліба, або, де ваш хліб, а я кричу: «Йди геть, зелена, немає в нас хліба». Це був 1933 рік, тобто період найбільшого в історії України голоду. У нас він не був такий страшний, як, наприклад, на Полтавщині чи в інших регіонах, і це пояснюється тим, що в нашій області було дуже багато промислових підприємств, де видавали продуктові картки, тому люди втікали на заводи. Але так чи інакше, голод зачепив і нас. Цю сусідку з мого спогаду звали Оленою, а я перекручував її ім'я й називав «зелена», у пошуках хліба вона постійно приходила до нас. Якщо інших дітей лякали циганками, то мене Оленою. Моє дитинство пов'язане із цими голодними роками.

Народився я в селі Миколаївка, а коли мені був рік, мої батьки переїхали до сусіднього робітничого селища Оленівські кар'єри. Сьогодні це місто Докучаївськ. Два чи три роки мене виховували дід з бабою, а батьки жили у цьому робітничому селищі, за вісім кілометрів від нас. Тоді селяни масово працювали на заводах, це рятувало їх від злиднів. Існувало навіть місцеве визначення «миколаївські торбачі». Торбачами їх називали через те, що люди ходили на роботу з торбами і за роботу отримували кілограм хліба. Мій батько був каменярем. Тоді ця праця не була механізованою, у каменоломнях вручну видобували вапняк, без якого не можна виплавити металу. Із каменоломень, які глибоко вгризалися в землю, вапняк спочатку вивозили запряжені у вагони люди, і лише потім до вагонів запрягали коней. У 1936 чи 1937 році з'явилися перші чеські механізовані транспортери. Це була велика дивина.

Таким чином перші два чи три роки свого життя я провів у діда з бабою. Дід був колишнім офіцером Чорноморського флоту, свого часу він служив на броненосці «Потьомкін», тому бабуся кілька років жила у Севастополі. Саме через те, що вона кілька років жила у місті

й оберталася у середовищі нижчого офіцерства, бабуся вважала себе культурною людиною. Вона дуже пишалася тими звичками, яких там набула. Вона хвалилася, що зразково мене виховує, безнастанно мила мене й говорила, що я, як з голочки, завжди чистий. Згодом ми переїхали до Оленівських кар'єрів. Мама працювала там медсестрою у лікарні.

Мене й досі дуже дивує тогочасне ставлення людей до голоду. Адже це була велика трагедія, але я не пригадую, щоб колись почув від дорослих хоча б якусь згадку на цю тему. Може, люди боялися, а, може, це було так страшно, що люди не могли досягнути цього розумом і єдиним їхнім прагненням було забути про голод – я не знаю, принаймні розмов на цю тему я ніколи не чув. Навіть від мами, яка працювала в лікарні, куди привозили бідолах, котрі помирали від голоду; вона щодня бачила цих людей. Лише значно пізніше, вже закінчуючи десятирічку чи, може, вже й в інституті, коли я запитував про голод, мені дещо розповідали на цю тему, але як про щось далеке й чуже. Начебто усе це відбувалося не з ними. Для мене й досі це залишається психологічною загадкою.

Яким було селище, де ми жили? Сьогодні таких містечок вже немає, вони зникли, як Атлантида. Розташоване у чудовій місцевості – поєднання степу, ярів і горбів, – її називали «Донецькою Швейцарією». Це з одного боку селища, а з другого ж – майже марсіанський пейзаж: порожні виробки й кар'єри. Селище ділилося на дві частини: верхню й нижню. Та, що була розташована вгорі, невідомо чому називалася Електростанцією, хоча ніякої електростанції там не було, була там лише станція електропередач; цю частину називали містом, напевно, тому, що там були дво- і триповерхові будинки. Можете собі уявити, яке це тоді справляло на нас враження. Там жило начальство, інженери, техніки, майже виключно російськомовні. На другому березі річки Суха Волноваха, що протікала через селище, лежала інша його частина, яка називалася Старою колонією, заселена людьми, які щойно покинули село й були повністю україномовними. У їхньому способі життя нове поєднувалося зі старим. З одного боку, вони працювали на заводі, з другого ж, мали свої городи й садки і т. д.

– Чи були Ваші батьки свідомими українцями?

– Ні, зовсім ні. Вони були етнічними чи етнографічними українцями. Однаке користувалися українською мовою, зрештою, дуже гарною. Коли мені хтось каже, що на Донеччині ніхто не розмовляє українською, то я дуже гаряче протестую. Навіть сьогодні,

незважаючи на те, що цією мовою там користується значно менше людей, проте розмовляють вони дуже чисто. А в часи мого дитинства їхня українська мова була надзвичайно колоритною. Був час, коли я залюбки записував цю багату, повнокровну народну українську мову, зрештою, я її сьогодні маю кілька десятків зошитів із цими записами. У важкі хвилини я їх читаю, і мені наче легшав на душі. Повертаючись до нашого селища: у щоденному житті розмовляли українською мовою, а офіційною була російська; російськими були школа, громадське життя, газети і радіо. Таке роздвоєння здавалося природним, принаймні я не вбачав у цьому нічого дивного. Мої дитячі роки були сповнені суперечностей. Існував стахановський рух, кожний завод повинен був мати своїх передовиків праці, яких офіційно розхвалювали, але, водночас, прості люди ставилися до них з іронією. Часто рекорди стаханівців висміювалися, бо всі чітко усвідомлювали, що ці рекорди досягалися завдяки шахрайству. Просто про це говорили виключно у своєму колі, а в офіційній обстановці рекордами, звичайно ж, захоплювалися. Мені здається, що ніхто не відчував цього дисонансу між офіційним та щоденним життям. Вважалося природним, що між собою люди говорили одне, а в офіційній обстановці – інше. Ще один приклад: у цей час багато говорилося про саботаж. У нашій околиці був великий колгоспний сад, який багато-багато років не родив. Тож серед людей хтось пустив чутку, що це результат саботажу.

– *Про це говорилося в офіційній обстановці чи й удома?*

– І тут, і там. Вдома це також обговорювалося.

– *Тобто люди в це вірили?*

– Так, вірили. Звичайно, були й освіченіші люди, які у подібні версії не вірили, але маса вірила. Сад не родить, отже, шкідники винні. Десь через десять років сад почав знову родити, але нічого вже не можна було змінити, люди, яких визнали саботажниками, давно вже сиділи у в'язниці.

Про тодішню свідомість людей може свідчити ще один приклад: місцевий депутат Шпильовий, голова Сталінського обласного виконавчого комітету (тоді Донецьк називався Сталіно), кілька разів сидів у тюрмі (здається, він був троцькістом), однак через певний час його завжди випускали. Його доля часто ставала предметом розмов між простими людьми. Коли його випускали в черговий раз, люди говорили про це із здивуванням, але без глибшого політичного підтексту.

– А якою була тогочасна школа?

– Школа була російською. Я почав учитися в 1939 році. Ще до школи я навчився читати, рахувати і навіть досить добре знав географію. Звідки? Моя мама, як я вже казав, була медсестрою і мала знайомих лікарів. Ми жили в одному будинку з її знайомим лікарем, який особливо мною займався. Це була дуже інтелігентна людина. Саме він і давав мені перші уроки. А у зв'язку з тим, що в цей час книжки були майже недоступними, я вчився читати за газетами. Між іншим – саме через газети я й зіпсував собі у дитинстві зір; світло було погане, а літери в газетах дуже дрібні. Коли мій тато повертався із заводу, то просив, щоб я читав йому газети. Я й до сьогодні пам'ятаю те величезне враження, яке справила на мене війна в Іспанії (з вичитаного). Тоді у мене виникали якісь романтичні візії.

Перед першим класом мене проекзаменував директор школи, але його запитання були для мене по-дитячому простими. До німецької окупації я закінчив два класи. І що цікаво, коли прийшли німці, то школу перетворили на українську, але тоді загальних предметів не викладали, ми вивчали тільки технічні науки. Тоді я не знав, що це мало означати; але сьогодні, коли вже знаю, в чому полягала та політика, яку німці провадили щодо слов'янських народів, розумію, що з нас намагалися зробити кваліфіковану робочу силу.

– Чи пам'ятаєте Ви сам початок війни, які настрої панували тоді серед людей?

– Коли почалася війна, я був у піонерському таборі у великонадольському лісі, майже за 25 кілометрів від нашого селища. У якийсь момент приїхала вантажна машина, з якої висипали люди. Серед них я побачив свого батька. Більше я ніколи його не бачив. Він підбіг до мене, обійняв і почав цілувати. Він зі мною прощався. На початку війни усі були переконані, що наші дуже швидко покажуть німцям, де раки зимують. Були навіть пісеньки на кшталт “Розіб’ємо ворога на його землі” і т. д. Одначе події розгорталися трохи інакше. Німці постійно просувалися вперед. Тоді з’явилася інша концепція: наші допустять їх до старого кордону¹, де є оборонні споруди, й саме тут їх і зупинять. Але й ці передбачення не справдилися. Досить швидко німці дійшли й до нашого регіону. Почалася паніка. Множилися чутки про німецький десант, який начебто мали скинути то тут, то там. Почалася хаотична евакуація. Кілька днів панував безмежний хаос. Люди грабували все, що тільки було можна. Перш за все вони взяли штурмом зерносховище й склад продовольчих товарів, охорона

намагалася їх захищати, дійшло навіть до стрілянини, були вбиті. Під час цього хаосу я побіг до бібліотеки, яка також була знищена, я не знаю, хто й навіщо це зробив; на підлозі лежали майже півметровим шаром подерті і попсовані книжки. Пам'ятаю, що я забрав звідти кілька книжок: вірші Маяковського для дітей з гарними ілюстраціями; книжку Ламарка про еволюцію; третя книжка, яку я взяв із собою, була книжка про транспортери, бо мій тато працював на ньому оператором. Усе це тривало майже три дні: радянська влада вже втекла, а німці ще не прийшли. Люди крали усе, що могло їм придатися у майбутньому.

Нарешті прийшли німці. Вони справили на мене велике враження – півдня вони їхали на велосипедах. Не на мотоциклах, а на велосипедах. Тоді велосипед був великою рідкістю, а тут великою лавою їхали солдати-велосипедисти. Раніше я, може, раз чи два бачив велосипед на власні очі. Відразу ж після приходу німців пішли чутки, що це все-таки культурний народ й тому боятися нічого. Я пригадую навіть одну єврейську родину, з якою ми товаришували, це була родина лікаря; я товаришував з його сином Вітею, який до останнього переконував мене, що німці – цивілізований народ. На щастя, кінець кінцем ця родина евакуювалася ще до приходу німців. Якби вони не виїхали, то їх, звичайно ж, убили б. Один робітник-єврей лишився; йому відразу ж наказали носити зірку Давида, а пізніше він пропав безвісти.

Перша лінія німців пройшла швидко, після них з'явилися тиллові. Тут і почалося хрестоматійне: «Матка, яйко, млеко» й грабунок місцевого населення. У нас була скирта сіна, в якій ми заховали продукти. Німці відразу ж розгадали, що це наша криївка й забрали усе, що в нас було. Наш дім був невеликий, але в нас поселилося майже двадцять німців. Вони жили в нас три дні, весь час щось пекли, смажили, жерли. Вони з'їли в нас усе їстівне.

Пам'ятаю одну характерну деталь: тільки-но німці з'явилися в нашому домі, один із них схопив калоші, які стояли в коридорі, а моя бабуся кинулася їх захищати. Я дуже дивувався, що вона не боялася цих озброєних людей. Зрештою, вона ці калоші врятувала, розгніваний німець повернувся на п'яті й пішов собі далі. Одне слово, німці поводитися як грабіжники й варвари: понаїдавшись, справляли свої фізіологічні потреби по усьому подвір'ю, не переймаючись нашою присутністю. Або сидять вони, їдять, галасують (а в нас ще існувала традиційна культура споживання їжі, коли їли з глибокою повагою й у тиші), гикають, пердять і все, що хочете. Для нас усе це було страшно.

Це – що стосується щоденного життя, але найстрашнішими були перші екзекуції. На нашій території партія, звичайно ж, залишила партизанів. Уже першого дня німці усіх їх повиловлювали, і – про це треба сказати – їх видавали наші ж люди. Усіх схоплених розстріляли. Батько мого приятеля з класу Валерія Ткаченка, інженер, не втік від німців. Можливо, він залишився й не випадково. Пам'ятаю, як на мітингу він вітав німців. Між іншим, треба сказати, що люди вітали німців квітами як визволителів. Люди справді вважали, що німці прийшли їх визволяти. Одначе дуже скоро ця думка змінилася.

– Це означає, що люди не були відданими радянській владі?

– Виявилось, що вони не були їй відданими. З одного боку, усі поводитися так, як влада цього від них вимагала, а з другого – така реакція на німців. Можливо, як дитина, я не помічав і не розумів якихось симптомів неприязні людей до радянської влади, бо звідки в такому разі узялася б радість при появі німців? Можливо, якусь роль відіграли ще свіжі спогади з часів розкуркулення чи голоду.

Я повернувся до історії Ткаченка. Так от, виступав він на мітингу, вітаючи німців. Одначе невдовзі після цього один із сусідів доніс, що він був членом партії і що, напевно, його партія залишила спеціально. Його відразу ж заарештували й до смерті забили шомполами, а труп обвозили по околиці, щоб залякати інших.

Згодом німці почали забирати корів. Це було найгірше, бо завдяки коровам люди могли якось вижити. Пам'ятаю, який знявся лемент, коли цих корів забирали в нашій частині селища: жіночий плач, мукання корів. Після усього цього ставлення до німців радикально змінилося, змінилося настільки, що згодом люди з радістю вітали Червону Армію.

Із того часу я запам'ятав ще двох хлопчаків, старших за мене на кілька років, Івана Остапенка й Віктора Куракіна, вірцевих учнів, вони чудово знали німецьку. Німці взяли їх на роботу перекладачами, і вони разом із цими німцями десь і пропали. Таким чином ці хлопці, гордість нашої школи, й загинули.

Ще одна картинка: дівчата зі старших класів, на яких ми, хлопчак, позирали із цікавістю, відразу ж після приходу німців почали з ними загравати. Німці, які постійно жили у нас, змушували жінок до сексуального співжиття. Пізніше багато жінок заплатили за це дорогою ціною. Їх судили й висилали до таборів.

Інша історія стосується бібліотекарки, яку я добре знав, бо багато читав, незважаючи на те, що закінчив лише другий клас. Одного

разу, коли я проходив повз бібліотеку, то побачив німця, який також ішов у цьому ж напрямку. Раптом німець підійшов до місцевого хлопця й запитав, де тут «такі» жінки. Хлопець показав на будинок бібліотеки. Мене це страшенно вразило, бо досі я вважав бібліотекарку якоюсь винятковою людиною.

Коли німці відступали, то мали жалюгідний вигляд – голодні, обдерті. Протягом двох років усе діаметрально змінилося. У вересні 1941 року вони входили як чудово озброєна, горда армія переможців, а наша армія – жалюгідна й нещасна – в паніці утікала. У 1943 році ролі помінялися. У повітрі були тільки наші літаки, скрізь була наша армія, а німці в паніці утікали.

– *Повернулася радянська влада.*

– Повернулася. Перше відчуття – страх. Люди дуже боялися, що радянська влада почне з репресій, що почнуть перевіряти, хто як поводився. Відразу ж з'явилися крикуни, які погрожували, що всі ті, хто співпрацював із німцями, тепер за все заплатять. У школі це мало такий вигляд. Під час німецької окупації з'явився вчитель фальшивий, я не пам'ятаю його імені. Здогадуюся, що він був із західної України, можливо, він мав якусь місію на доручення ОУН. Тепер я розумію, що це була людина з високим рівнем національної свідомості. Він викладав географію, зрештою, викладав дуже добре. З нами вчився його син. А коли прийшли, так би мовити, наші, цей учитель безслідно зник.

Інша досить загадкова історія, також пов'язана з учителем. Цим разом йшлося про вчителя, який викладав у нас цивільну оборону, Степана Климентійовича Ковальчука. Він також був із Галичини, причому до нас він потрапив іще за радянських часів. Ковальчук належав до числа тих, хто емігрував з Галичини до Радянського Союзу у двадцяті роки. Він викладав не лише цивільну оборону, а й провадив усі учнівські гуртки. Ми його дуже любили. Коли прийшли німці, Ковальчук організував драматичний та співочий гуртки. Ці гуртки проводили свої заняття у великому, як на нашу околицю, будинку культури, який майже перед самою війною збудували на Електростанції. Пригадую, яке велике свято організував Ковальчук у 1942 році в річницю Шевченка; відбулася вистава й концерт. Але тоді було якось холодно, тому люди сиділи в шапках, а по залу ходив німець із нагайкою й кожного, хто був у шапці, бив. Таким чином нагайка вбивала людям у голови культуру аж доти, доки якийсь хлопець не кинувся на нього. Я не пам'ятаю, яким був фінал цього епізоду, мені в очах стоїть лише образ цієї молодої людини, яка кидається на німця.

Іншим разом, пам'ятаю, я йшов до мого рідного села Миколаївки по вишні, коли мені назустріч іде велика колона радянських військово-полонених у супроводі кількох німецьких охоронців. Поруч ізбоку йшов Ковальчук; я не знаю, чи була це випадковість, чи, може, він мав якусь мету. Зрештою, я багато разів наштотхувався на нього у нетипових ситуаціях. Із одного боку, шевченківські вечори, а з другого, він був біля військовополонених. Може, він мав завдання дізнатися, скільки цих полонених було, куди їх ведуть і т. д. Щось у цьому мало бути, бо коли повернулися наші, його залишили у спокої. Кілька років він іще проводив запяття з оборони. Адже в той час у школі був обов'язковим військовий режим: ми за командою марширували, усі уроки починалися з команди «Струнко!», до класу входив директор, а ми на все горло скандували: «Здравія желасм, товарищ директор!», й лише після цього директор щось там виголошував. Цей ритуал повторювався й у кінці уроку. І так протягом двох років. Однак через кілька років зник і Ковальчук. Для мене це було болісне переживання, адже я знав, що він мене дуже любить і пов'язує зі мною великі надії, та й я також відчував до нього велику симпатію.

Між іншим, у часи німецької окупації в нашій місцевості відбувалося щось на зразок національного відродження. Молоді люди щодня зустрічалися вечорами, співали пісні, танцювали, постійно згадували якісь старі народні звичаї і т. д. Після 1943 року усіх цих людей забрали до армії, більшість із них не повернулася, й усе це коротке пожвавлення скінчилося.

– *Повернімося до школи...*

– У школі був я спочатку піонером, згодом став членом комсомолу. Причому я був дуже активним комсомольцем. Дуже швидко я став секретарем комсомольської організації.

– *Як я розумію, Ви повірили в комунізм.*

– Я не тільки повірив. Я романтично захопився цією ідеєю. Мені здавалося, що це справедливо. На мою віру накладалися ще ті газетні повідомлення про війну в Іспанії, які я читав у дитинстві, візія республіканської Іспанії, а тут у Греції триває партизанська війна, генерал Маркос², про якого сьогодні ніхто вже й не пам'ятає, очолює народно-визвольну боротьбу і т. д., і т. п. Я усім цим жив. Після уроків я йшов на Електростанцію до партійного комітету, де були газети, і я, учень шостого чи сьомого класу, читав їх усі, без винятку. Мене там усі знали й навіть сміялися, мовляв, у нас росте якийсь дипломат. Я знав напам'ять прізвища секретарів усіх комуністичних партій.

Мені уявлялося, що комунізм – це якась ідея справедливості. А в молодій людині ідея справедливості збуджує емоційне захоплення. Я був комуністом-романтиком. Як лектор районного комітету комсомолу я об'їздив на велосипеді всю околицю з лекцією про міжнародне становище.

– Як до Вас ставилися люди, які приходили на ці зустрічі?

– Це було дивовижно. Наш народ взагалі дивовижний. Я приїжджаю у село, в якому раніше оголосили, що буде лекція про міжнародну ситуацію, на зустріч приходять дорослі люди, чоловіки, які щойно повернулися з армії, й слухають якогось молодика, а потім голосно аплодують. Може, частково цей феномен пояснюється тим, що тоді газети ще не були загальнодоступними, радіо також траплялося рідко, а люди, все ж, хотіли знати, що відбувається. Але, незважаючи на все, це було незвично – дорослі чоловіки абсолютно серйозно сприймали те, про що я їм говорив.

– Це справді дивно, адже, розповідаючи про німецьку окупацію, Ви вказували на те, що саме тоді проявилось велике невдоволення радянською владою. І майже одразу після закінчення війни люди вже готові сприймати комсомольського агітатора.

– Може, в усьому цьому певну роль відігравав і якийсь страх, потреба пристосуватися до нових умов, а може, це було викликано відчуттям безнадії. Таке переконання – якщо влада говорить, то її треба слухати. Звичайно, невдоволення існувало й тоді, але його вміло приховували. А назовні демонстрували повну лояльність щодо влади.

– Тож Ви були агітатором...

– Я був божевільним агітатором, причому до цієї своєї функції я ставився дуже серйозно й дуже нею переймався.

– Одначе повернімося до школи.

У цей час у школі почали переслідувати тих учителів, які працювали за німецької окупації. Наприклад, у нас був прекрасний учитель математики, якого учні дуже любили, Микола Іванович Онипко. За німців він викладав українською, після війни знову російською. Він був дуже суворим, але по-розумному. І в якийсь момент на нього розпочалася нагінка. Безпосереднім приводом до неї послугувало те, що Микола Іванович дуже суворо оцінював знання учнів і ставив

багато двійок. Учні не мали до нього претензій, але дирекції це дуже не подобалося, бо таким чином Онипко занижував середню оцінку в цілому по школі. Тож влаштовувалися зустрічі – в них брали участь й учні, – на яких його засуджували як прислужника німців. Пригадую, як Онипко, коли його приперли до муру, сказав: «Кто старое помянет, тому глаз вон». На це заступник директора відповів реплікою: «А кто забудет старое, тому оба».

Коли я був уже в останніх класах, у школі був обов'язковим шалений культ Сталіна. І водночас я пам'ятаю, що в розмовах із моєю тогочасною дуже близькою приятелькою Зоєю Саприкіною (я навіть був закоханий у неї), вона була моєю попередницею на посаді секретаря комсомолу, ми роздумували над тим, як же так, що всі заслуги приписують Сталінові, хоча марксизм учить, що саме народ є творцем історії. Ми дуже швидко помітили, що гасла, які повторювалися на кожному кроці, не відповідають навколишній дійсності. Пам'ятаю, що ми навіть доходили висновку, що в нас немає диктатури пролетаріату, а є диктатура над пролетаріатом. Такі розмови ми провадили у той час.

– *І ви не боялися таких розмов?*

– Адже ми говорили між собою.

– *Тобто ви довіряли одне одному.*

– Ми цілком довіряли одне одному. Нам і на думку не могло спасти, що хтось із нас може зрадити або донести у відповідні органи. Ми були по-юначому наївні й довірливі. Крім того, ми були ідейними комуністами. Нашим ідолом був Павка Корчагін. У розмовах із Зоєю ми навіть міркували над тим, чи не створити нам якусь підпільну організацію.

– *Ви закінчуєте школу, складаєте вступні іспити до Донецького педагогічного інституту й з любові до комуністичної ідеї починаєте навчатися на факультеті російської філології.*

– Так, я почав учитися саме тут і дуже скоро, вже на другому курсі, став секретарем комітету комсомолу цього великого інституту; уся комсомольська організація налічувала дві тисячі членів. При цьому я був ідейним комсомольцем; працюючи в комсомолі, я не думав робити особисту кар'єру. Я вірив, що стою на боці справедливості. Я не тільки так думав, а й у разі чого, відповідним чином і повадився. Коли я зрозумів, що відбувається в інституті, тобто, що витворяють секретар парткому й директор – хабарі, інтим зі

студентками, – тоді на звітно-виборчих зборах (точно пам'ятаю, що це було 29 листопада 1952 року, день, коли починався XIX з'їзд партії), у залі Донецького індустріального інституту в присутності секретаря міського комітету партії, секретаря обласного комітету комсомолу, одне слово – усього начальства, я відклав убік завчасно підготований виступ й почав говорити про те, що витворюють директор і партійний секретар. Сьогодні я, ніяковіючи, згадую ті хвилини, коли опускався навіть до демагогії, адже я звернувся до двохтисячної аудиторії так: «Скажіть, чи шанусмо ми нашого директора й секретаря?». Аудиторія вис: «Ні! Ні! Ні!». Ви можете собі це уявити? У президії сидить усе начальство, а зал кричить. На додачу після мого виступу встав Вовка Головкін, який, правду кажучи, не вірив ні в Бога, ні в чорта, й крикнув: «Товариші! Сьогодні у Москві розпочинається XIX з'їзд партії, який закликає нас до критики і самокритики», – натяк очевидний, зал шаленіс. Як повелася верхівка? Хтось із президії встав й оголосив перерву на десять хвилин. Президія вийшла, напевно, в основному для того, щоб порадитися по телефону, що в даній ситуації робити, натомість із залу ніхто не рушився. Після перерви члени президії повернулися й один із них сказав: «У зв'язку з тим, що в зал проникли непевні елементи, засідання оголошується закритим». Кілька днів була повна тиша. До мене постійно хтось підходив й запитував, чи лишили мене у спокої, чи ні, якщо ні, то оголосять страйк. Такими були настрої серед студентів. Невдовзі після цього інциденту хтось пустив плітку, що до цієї справи доклала рук ленінградська група. У той час я не мав жодного уявлення про те, що таке ленінградська опозиція і в чому полягає її діяльність; про Вознесенського я дізнався лише через кілька років після цього. Грудень проминув без якихось перипетій. На поворічному вечорі до мене підійшов якийсь п'яний чоловік і, вимахуючи посвідченням КГБ чи МГБ, почав говорити: «Ми знаємо, що ти сам не міг цього вигадати. Ми знаємо, що тобі підказав, як говорити, Полікарп Якович Мірошніченко (Мірошніченко був нашим викладачем історії), а йому підказали сіоністи. Ми знаємо, що це робота сіоністів. Коли настане час виборів (здається, це мали бути вибори до Верховної Ради), то всіх сіоністів ми виселимо у Сибір, і тебе також». Усе це могло для мене дуже погано скінчитися, але, на щастя, справі не дав ходу Роман Іванович Кигинко – секретар з ідеологічних питань обласного комітету партії. Він викликав мене, директора інституту й секретаря парткому й наказав нам по черзі викласти свої думки з приводу цієї справи. Спочатку говорив я, потім вони, цим він дав чітко зрозуміти, що справа має закінчитися нічим.

Так і сталося. Уся ця історія була, по суті, результатом моєї переконаності в тому, що комсомолец має відразу ж реагувати на будь-яке зло, з яким він стикається.

Дивною була та атмосфера, в якій нам довелося жити. З одного боку, страх, але, з другого, пам'ятаю, як ще за життя Сталіна ми у гуртожитку розповідали політичні анекдоти. І що найдивніше, ніхто ніколи про це не доніс. Я переконаний, що якби щось подібне трапилося у Києві, то наступного ж дня були б арешти. Натомість у Донецьку було інакше: по-перше, було кращим саме середовище, переважно там вчилися діти робітників. А робітниче середовище було незалежнішим, там менше боялися й практично не використовували з очевидних причин жупел «українського буржуазного націоналізму». Спеціалістом із таких різноманітних політичних анекдотів був Вовка Головкін: «Як трапилося, що Маленков став другим у державі? Йосиф Віссаріонович любить ловити рибу у ванні. Маленков махнув до магазину, купив рибу, запустив її у ванну й таким чином став улюбленцем Йосифа Віссаріоновича». «А чому закордонним розвідувальним службам, незважаючи на те, що вони так стараються, не вдався замах на Йосифа Віссаріоновича? А тому, що Йосиф Віссаріонович їх перехитрив. Вніжджає з Кремля кавалькада машин, закордонні розвідувальні служби сушать собі голову, в якому автомобілі сидить Йосиф Віссаріонович, а в цей же час іззаду з Кремля виїздить вантажівка з вугіллям, в якій і їде Йосиф Віссаріонович». Такими були розмови у ширшому товаристві.

Іншого типу розмови я провадив із Костею Травініним, який походив із давньої інтелігентської родини і який щойно повернувся з армії. Ми з ним розмовляли про Горького. Про те, що Горький зрікся своєї ролі захисника інтелігенції, що він не вистояв і став пестунчиком Сталіна. Але коли помер Сталін...

– *От-от, як же справжній, ідейний комсомолец пережив смерть Сталіна?*

– Коли помер Сталін, радіо подало цю інформацію о шостій ранку, увесь гуртожиток зайшовся плачем. Ридали усі. Чому? Це загадка. Бо, з одного боку, усім те, що відбувалося, вже набридло, жодних причин радіти ні в кого не було, однак коли Сталін помер – усі плакали. Нам здавалося, що увесь світ тримається на Сталіні, і нам важко було уявити, що тепер з нами буде. Як узагалі можна жити, коли вже немає Сталіна?! Із соромом мушу зізнатися, що на мітингу після смерті Сталіна я виступав так, як сказано у Грибєєдова: «Он плачет, а мы все

рыдаєм». А мій приятель Валентин Скорик бігав у дворі, як божевільний, і натирав голову снігом, щоб прийти до тями, хоча за життя Сталіна ставився до нього критично. Єдиною людиною, яка була іронічно відстороненою від усієї цієї істерії і яка цього й не приховувала, був уже згадуваний мною викладач історії Полікарп Якович Мірошніченко. І ця його тогочасна позиція вимагала неабиякої відваги.

Майже у цей же час я почав роздумувати над національним питанням. Бо, як я вже казав, у початковій школі роздвоєння на російськомовний офіційний світ й україномовний приватний я сприймав як річ природну. До роздумів на тему національного питання мене підштовхнула не національна гордість чи глибока національна свідомість, а почуття справедливості, яке було для мене таким важливим. Мене дивувало, чому до української мови, яка є такою гарною, ставляться з такою зневагою, особливо тут, у Донецькому басейні. Українці – це такий же народ, як і інші, то чому ж його принижують, обзивають «хохлами» й чому, якщо українців і не ображають, то завжди зневажають? Саме тоді я почав шукати інші книжки, дискутувати з колегами, з донецькими журналістами й місцевими письменниками. Я брав книжки між іншим й у літературного критика Андрія Васильовича Ключья й у викладача літератури (nota bene це був єдиний викладач, який вів заняття українською мовою) Тимофія Трифоновича Духовного. Від нього ми вперше почули про Хвильового й Винниченка. Таким чином, дуже поволі, крок за кроком я йшов принаймні до елементарного розуміння національного питання.

Дуже велике значення у моєму прозрінні щодо національного питання мало єврейське питання, особливо антисемітська кампанія проти «лікарів-убивць». Із самого початку, якимось інтуїтивно, я відкидав усю цю пропаганду, не вірив в усі ці дурниці. Особливо огидним видався мені дуже популярний у той час дешевий пропагандистський прийом: спочатку подавалося одне прізвище, а поряд у дужках писалося «справжнє» єврейське прізвище. Я з огидою відкидав подібні «викриття»; я розцінював їх як одне велике шахрайство. Коли настав пік істерії довкола справи «лікарів-убивць», траплялося, що люди боялися приймати ліки. І тут треба додати, що у нас в Донецькій області єврейського питання у негативному значенні, на відміну від Києва, не було. У нас взагалі не було національних упереджень. Може, саме тому я й до сьогодні не маю жодних національних упереджень. Я вважаю, що національна належність людини до чогось її зобов'язує,

але не детермінує її стосунків з іншими людьми чи народами. У нашому інституті було кілька євреїв, дуже освічених. Моєю товаришкою з комсомольської роботи була Ася Каплан, яка, зрештою, мала чимало неприємностей через своє прізвище³, була Майя Гегт. Пригадую, що після серії антисемітських публікацій ми йшли кудись разом з Асею Каплан. Раптом вона почала плакати: "Бачиш, вас, українців, засуджують за буржуазних націоналістів, але вони десь далеко, тут їх немає. А коли говорять про євреїв, то так, начебто говорять про кожного єврея зокрема". Я тоді утішав її, як умів. Однак це був дуже важливий момент для переоцінки мого ставлення і до тієї реальності, яка мене оточувала, і до ідеології.

– Михайло Горинь колись розповідав, що під час своєї першої поїздки до Львова Ви говорили, що вирішальне значення для Вас мали "Листи з Наддніпрянської України" Драгоманова й Грінченка.

– Так, це правда, хоча ці книжки я прочитав пізніше, коли жив уже в Києві. Це була крапка над "і". У цей час я закінчив інститут і без особливих сподівань подав свої документи до аспірантури з російської філології при Інституті літератури у Києві. Я обрав русистику переважно тому, що дуже захоплювався Маяковським. Мені прийшло повідомлення, щоб я приїхав на іспити. Все ще без надій на успіх (бо куди ж мені, хлопцеві з провінції, до Києва) я поїхав у Київ. Головою комісії був Олександр Іванович Білецький. Я мав подати якусь власну працю. Вже тоді я написав роботу про творчість донецьких поетів майже на шістьдесят сторінок. Виявилось, що було вісім бажаючих на одне місце. Причому однією з моїх конкуренток була Маша Меллер – донька приятеля Олександра Івановича – театрального режисера Вадима Меллера. Усі були переконані, що саме вона й потрапить в Інститут літератури. Настав день екзамену. Олександр Іванович читає мою роботу і, зрештою, каже: «Ви дуже суворо підходите до донецьких поетів». Це був єдиний його коментар. Після цього я вже був упевнений, що провалився. Коли раптом виявилось, що мене прийняли.

Кандидатську дисертацію я писав із творчості Маяковського, тема була така: «Сатира в поезії Маяковського». Моїм керівником була Ніна Євгенівна Крутікова, але частіше я спілкувався з Олександром Білецьким, який до мене дуже добре ставився. Дисертацію я написав, її навіть обговорювали на кафедрі, але на цьому все й скінчилося, бо за останні півроку я радикально почав змінюватися. Я зрозумів, що мені це не потрібно, що все це насправді мені чуже. У цілому я

настроївся на українську літературу. Тож дисертації я не захистив і взагалі пішов з Інституту.

Тоді Олександр Іларіонович Бандура запропонував мені роботу у видавництві художньої літератури «Дніпро». Я працював там кілька місяців, а пізніше перейшов до щомісячного журналу «Вітчизна». Тоді головним редактором журналу був Полторацький, якому мене порекомендував Володимир П'янов. Першу розмову Полторацький провів зі мною у присутності Єремії Айзенштока⁴, який саме приїхав з Ленінграда. Під час цієї розмови ми з Айзенштоком сподобалися один одному, і згодом він надіслав мені свої праці.

У Києві я мав нагоду поглибити свої знання з історії України, у Києві я познайомився із високоосвіченими людьми, які знали історію України, тут були також книжки, яких я не зміг би дістати в Донецьку. Я вже не пам'ятаю, як це сталося, але хтось дав мені прочитати «Листи з Наддніпрянської України» Бориса Грінченка і Михайла Драгоманова. Мене вразило, як гостро ставиться проблема української мови й української історії у Грінченка, раніше я такого не зустрічав. У Драгоманова ж переважав виваженіший підхід, він розглядав проблему в ширшому культурному аспекті й намагався розглянути українське питання з європейської перспективи. У Грінченка була глибока правда, яка впливала на емоції, але аргументація Драгоманова була раціональнішою. Однак обома йшлося про одне: відкрити й з'ясувати для себе українську історію, культуру й побачити в усьому цьому певну перспективу. Це листування дало мені потужний поштовх до роздумів.

Іншим, дуже важливим моментом, було читання рукопису спогадів, який дав мені Борис Дмитрович Антоненко-Давидович; автором цих спогадів був товариш Бориса Дмитровича з двадцятих років Самбрюсь. Нещодавно ці спогади, нарешті, опублікували. У своїх спогадах Самбрюсь описував період національної революції 1918 року, її початкову фазу. Мене дуже вразив той ентузіазм і той масовий національний рух. Раніше я знав про ці роки дуже мало, знав те, про що говорилося в офіційній пропаганді. Що нам було тоді відомо про національну революцію? Ми знали, що Центральна Рада – це «центральна зрада», що творці революції – прислужники або Антанти, або німців і т. д. Лише зі спогадів Самбрюся я довідався, який вигляд усе мало насправді, що це був могутній національний рух.

Пізніше нам вдавалося роздобувати твори заборонених авторів – Винниченка й Хвильового. Через якийсь час ми почали вести ширіші

розмови. Загалом заведено вважати, що саме 1956 рік був початком відлиги. Для мене цей період почався раніше – майже через кілька місяців, а, може, й через місяць після смерті Сталіна, коли в газеті «Правда» було опубліковано два матеріали. Першим була дуже обережна редакційна стаття, в якій написали щось про культ особи й про потребу колективного керівництва. Якимось чином це наклалося на мої колишні, іще шкільні уявлення про те, що не можна усе зводити до особи Сталіна. Другою публікацією, на яку, напевно, ніхто не звернув уваги і яка сьогодні повністю забута (а тоді вона здавалася мені дуже значущою), був текст Дуайта Ейзенгавера, тодішнього президента США. Це були якісь роздуми про міжнародну ситуацію, між іншим там прозвучало, що ера Сталіна скінчилася. Це речення було для мене ключовим, саме воно дало мені зрозуміти, що одна епоха скінчилася і починається нова. Звичайно, може, у всій цій справі найважливішим було не те, що сказав Ейзенгавер, а сам факт, що цей текст надрукувала «Правда». Раніше такі речі просто не траплялися. У пресі друкувалися лише якісь вирвані з контексту окремі фрази західних політиків, як правило, у супроводі коментарів на цілі сторінки. А тут раптом надрукували увесь виступ без будь-яких коментарів. Мені видавалося очевидним, що таким чином влада хотіла щось сказати суспільству, зазначити зміни в політиці. Згодом була справа Берії й різні, різні публікації. Той, хто хоч трохи мислив, психологічно був уже підготовлений до ХХ з'їзду. Тому ми й прийняли все, що на ньому відбулося, як даність і необхідність. Ми були переконані, що це справді початок нової ери.

<...>

– У жовтні 1964 року на пленумі ЦК КПРС Хрущова було усунуто від влади, а вже у серпні 1965 року в Україні пройшла перша хвиля арештів. Як ви, тобто кияни, дізналися про ці арешти і якими були тодішні настрої?

– Ми дізналися про це, бо підтримували між собою тісний зв'язок. Дуже швидко усі люди з нашого кола знали, що пройшла хвиля арештів. Однак про це знали вибрані; пересічні мешканці Києва, напевно, ні про що таке й не чули, бо все це відбувалося таємно. Ми відразу ж вирішили, що треба робити усе можливе, аби люди про це дізналися; звісно, на газети й радіо ми не розраховували. Треба було знайти якусь форму, щоб поінформувати про те, що відбувається. І це міг бути лише якийсь публічний виступ. Ще раніше ми обговорювали, хто з нас має виступити, і прийшли до висновку, що це зроблю я. Саме й трапилася така нагода – була прем'єра фільму Сергія

Параджанова «Тіні забутих предків». Ми розуміли, що це буде велика культурна подія, що вся інтелігенція прийде на цю прем'єру, й вирішили, що саме там і скажемо про арешти. Я прийшов з квітами, сів у першому ряду. Спочатку дякували усім творцям фільму, але якось так сталося, що ніхто не подякував художниці, яка відтворювала костюми. І я вирішив використати цей недогляд. Я попросив слова й сказав, що є ще одна людина, якій забули подякувати, і вручив цій жінці букет квітів. Після цього сказав: «Шановне зібрання! Сьогодні у нас велике свято культури, але, водночас, і день великої жалоби, бо розпочалися масові арешти інтелігенції, які символізують повернення до найгірших часів». Відразу ж після перших слів на мене накинувся директор кінотеатру, включили сигнальні сирени, вже нічого не було чути, мене стягнули зі сцени. Потім хтось, я не можу сказати, хто, — усі кажуть, що Чорновіл, — крикнув: «Хто проти терору, хай встане!». Його підтримав Стус. Частина залу встала, частина і далі сиділа. Після всього цього показували фільм. Зрозуміло, що всім було вже не до фільму. Після сеансу ми всі разом вийшли. Юрій Ільєнко розповідав, що оскільки він чудово знав цей фільм і, водночас, не міг після всього, що відбулося, знайти собі місця, то вийшов із залу, сів у скверику неподалік кінотеатру і спостеріг, як під'їхала маса машин, з яких висипали чи не кагебісти, які оточили увесь будинок. За певний час, мабуть, надійшов якийсь сигнал згори, бо всі вони знову сіли в машини й поїхали геть. У тій ситуації, що склалася, мене найбільше цікавило, як поставиться до всього того, що відбулося, сам Параджанов, бо, по суті, саме його ми поставили під удар. Він був «жертвою» нашої акції. А на нього ж уже були нагінки ще раніше. Події в кінотеатрі «Україна» мали погіршити його становище. Параджанов здивував мене, бо дуже радів, що все це сталося. Він вважав, що це була історична подія, яка може мати певне значення і для його фільму. Я ніколи не почув з його боку й слова докору. Звичайно, до всіх учасників подій у кінотеатрі застосовували різного типу репресії. Мене в черговий раз звільнили з роботи, (тоді я працював у видавництві «Молодь» редактором відділу літературних дебютів).

(Між іншим — я дуже гордий, що мені вдалося видати першу книжку Григора Тютюнника «Зав'язь» і Романа Андріяшика «Додому нема вороття». Рукописи цих речей лежали роками, ніхто ними не цікавився. Мені пощастило, бо я натрапив на них і переконав керівництво видавництва, що ці книжки треба друкувати).

Моє звільнення відбувалося згідно із прийнятим на той час ритуалом. За дорученням згори зібрали загальні збори працівників

видавництва. Подібні зібрання я вважаю одним із найбільш варварських винаходів радянської системи. Це страшно, коли зганяють людей і змушують їх всупереч власному сумлінню й переконанням щось говорити. Так було і в моєму випадку. Хоча у видавництві усі до мене ставилися добре, проте говорили те, чого від них й очікували. Коли настав час голосувати, лише четверо голосувало проти того, щоб мене вигнали з роботи і це були... друкарки. І все ж, усім було якось не по собі: і організаторам цих зборів, і директору видавництва Богдану Чайковському. Подібні збори кидали тінь на стосунки між людьми. Але люди не були винні, винна була система, в якій вони жили. Це не їх вина, це вина системи...

<...>

– Чи з цього випливає, що і в 1965 році, після нещодавніх арештів, Ви справді все ще вірили в Леніна? Ми були переконані, що Ви використовуєте у своїй праці цитати з нього з тактичних міркувань.

<...> – У моїй праці так багато критики на адресу тогочасної влади, що жодними цитатами з класиків я відкараскатися не міг. Ці цитати я використав почасти тому, що у деякі з них вірив, тобто я вірив, що якби робити так, як говорилося на партійних з'їздах, наприклад, у 1921–1925 роках, то було б добре. По-друге, з огляду на те, що одним із адресатів була влада. Я хотів розмовляти з нею її ж мовою. Також я завжди вважав, що ми мусимо виходити з нашого українського гетто, що ми не можемо обмежитися виключно тим, що самі себе запалюємо й самі себе агітуємо; треба, щоб нас зрозуміли інші. А для того, щоб інші нас зрозуміли, до них треба звертатися зрозумілою для них мовою. А тоді був такий час, що маса людей перебувала під чаром комуністичної ідеології. Для того, щоб вони почали мислити самостійно, треба було цю фразеологію оголити, оперуючи її кодом, і за допомогою цієї ідеології, цієї мови показати, що все це не є таким однозначним.

– Якщо хтось думав, що цитати з класиків захистять Вас від нагінки, то він дуже швидко міг переконатися, що це ілюзії. Уже стаття Осадчого закінчувалася констатацією, що Вашу карту розігрують найлютіші вороги українського народу.

– Мушу сказати, що виступи такого роду мене дуже ранили. Звичайно, я розумів фальшивість подібних закидів, але так чи інакше мене це дуже ранило. Оскільки бачив, що багато людей вірить у подібні судження. Для мене це була складна ситуація.

– До цього слід додати, що більш-менш у цей же час з'являються перші шістдесятники, які піддаються тискові, і капітулюють вони у дуже поганому стилі. Наприклад, Драч пише статтю "О, будьте прокляті ви, ще раз!". Як ваше середовище прореагувало на ці події?

– Стаття Драча була першою ластівкою відступу, хоча ще раніше був виступ Миколи Вінграновського на зборах, на яких було засуджено формалістів й абстракціоністів. Вінграновський виступив тоді із самокритикою, в якій визнавав усі свої можливі помилки. Його виступ не мав ширшого резонансу, й ми про нього досить швидко забули й вибачили йому, оскільки Микола належав до поетів того типу, для яких краще залишатися в тіні. Драч був людиною раціональнішою, і його стаття була свідомішим актом, у зв'язку з чим ми сприйняли його текст як щось неприємніше й складніше для нас. Із плином часу ми й про це забули. Не знаю, може, Драч і мав право якось забезпечити собі можливість творчої праці, відмежовуючись від політичного контексту, але його стаття видалася мені надто брутальною, надто глибоко вкоріненою в канони радянської пропаганди, образливою для його опонентів, бо він уживав такі вислови, як "мухи, які щось там обсіли й обпаскудили". Це було просто огидно. Але це було давно, відтоді Драч пройшов складний еволюційний шлях. Я вважаю, коли людина, змінюючись, еволюціонує до кращого, це добре.

<..>

– Після статті Осадчого влада залишила Вас на якийсь час у спокої. Однак Ви не використали цю нагоду й не самоусунулися. Найважливіша подія 1966 року, пов'язана з Вашим прізвиськом, – Ваш виступ у Бабиному Яру: «Мені як українцю соромно, що в моєму народі і в інших живий антисемітизм. Це ганьба!». Це дуже сильні слова...

– На відзначення двадцять п'ятої річниці масових екзекуцій у Бабиному Яру мене запросив Віктор Некрасов. Мій виступ був чистою імпровізацією, але хтось із присутніх записував його на магнітофон, тому пізніше цей текст почав ходити по руках, і в мене виникли чергові неприємності. Я вважав, що позиція, яку я зайняв у своєму виступі, має принципове значення, бо я справді болісно сприймав і соромився того, що українців вважають антисемітами майже на генетичному рівні, а саму Україну сприймають як батьківщину антисемітизму. І це незважаючи на те, що – на жаль – антисемітизм існує майже скрізь. Я хотів спростувати це стереотипне уявлення й засвідчити, що українська інтелігенція, принаймні якась її

частина, особливо молодь, розуміє трагедію євреїв й солідаризується з ними. Ми завжди знаходимо порозуміння й готові співпрацювати зі щирою, демократичною єврейською інтелігенцією й єврейською молоддю. Мій виступ започаткував ці добрі контакти.

— *Повернімося ще на хвилину до слів із Вашого виступу – це дуже сильне твердження. Ясно, що євреї поставилися до нього із розумінням, але чи не було таких українців, яким ці Ваші слова дуже не сподобалися?*

— Були, звичайно, були. І тепер є. І тепер, коли я говорю щось на єврейську тему, частина моїх земляків вважає мене бозна-ким. На зустрічах вони перешіптуються про щось між собою, іноді це виливається й на сторінки преси. Є й такі, що вважають мене філосемітом, підкупленим євреями. Загалом антисемітизм завжди дуже мене пригнічує, дивує й ображає. Я скрізь намагаюся показати, що українці не є антисемітами, і так насправді й є, я в це вірю, але є й такі факти, які болісно суперечать цьому моєму переконанню. Іноді, коли ти потрапляєш у якесь чуже інтелігентське середовище, а твої співрозмовники чують, що ти розмовляєш українською, то вони відразу ж починають нарікати на євреїв. Мене це завжди обурювало, бо як же так, навіть не знаючи мене, моїх поглядів, моїх моральних принципів, лише тому, що я розмовляю українською, мої співрозмовники вважають, що можуть виявляти свій антисемітизм. Мене це дуже вражає, й тому я дуже часто за різних обставин про це говорю, виступаючи проти подібних поглядів. Тому, звичайно, частина людей ставиться до мене не надто прихильно. Антисемітизм також спричинився до моєї еволюції. Ви розумієте, коли вийшов «Інтернаціоналізм чи русифікація?», то раптом з'явилася маса людей, які начебто мислили так само, як і я, але це були люди того типу, з якими я ні за що не хотів би мати чогось спільного, від яких я готовий був утекти на край світу. Це були люди, які хотіли бачити мою книжку як вузьконаціоналістичну й ненависницьку щодо інших народів річ. Це були люди, які, можливо, дуже охоче взяли б убивати москалів, поляків, жидів і т. д., і т. п. І власне ці люди раптом почали мене вихвалити: «Молодець, молодець, ми з тобою». Така реакція мене вразила. Звичайно, більшість моїх земляків нормально сприйняла мій виступ, але ця меншість, як я вже сказав, мене просто вразила. Раптом з'явилися примітивні люди, троглодити, які несподівано побачили в мені, як вони казали, людину, що думає так, як і вони. У мене це викликало огиду. Я злякався такого повороту й почав рішуче відмежовуватися від подібних

інтерпретацій. Це була перша тріщина між мною й так званим урапатріотичним середовищем. Я навіть не знаю, як визначити патріотизм такого роду, у Росії його називають «квасной патріотизм», а в нас на означення цього явища окремого визначення не існує. У кожному разі масмо явище примітивного, неавтономного патріотизму. Одне слово, це щось таке, із чим я ніколи не хотів мати нічого спільного. І це була одна з причин, чому у 1972 році, під час великого погрому, я вже був іншою людиною, ніж у середині шістдесятих років. Якби мене арештували у 1965 році, відразу ж після написання «Інтернаціоналізму...», то я із ними взагалі б не розмовляв, бо такою була тодішня моя позиція. Але у 1972 році моя безкомпромісність похитнулася. З одного боку, конфронтація із «урапатріотами», а, з другого, з-за кордону надходили дивовижні інформації. Наприклад, що Ярослав Стецько вручав примірник моєї книжки Чан Кай-ші⁵. Одне слово, до моєї книжки присмоктувалися люди, з якими я не хотів у той час ідентифікуватися.

<..>

– *Повернімося іще до Вашого виступу у Бабиному Яру. Чи була після цього виступу якась реакція з єврейського боку?*

– Звичайно, була. По-перше, просто на місці, у Бабиному Яру. Там була безліч людей, вони підходили до мене, цілували і т. д. Пізніше я також зустрічався із подібною реакцією: безліч людей зверталася до мене. Мій виступ відіграв роль і в ширшому контексті; мені відомо, що після нього чимало євреїв почали прихильніше ставитися до українських проблем, багато євреїв почало про них думати, і внаслідок цього колишнє ставлення до українських проблем, здебільшого негативне, змінилося. У їхньому ставленні з'явилася якась прихильність, а в дисидентському русі – солідарність. Звісно, я не хочу сказати, що це лише моя виняткова заслуга. Я думаю, що взагалі саме в цьому напрямку розвивалися усі події, принаймні це був дуже важливий момент. Можливо, саме із цієї причини мені легко порозумітися із єврейським середовищем і сьогодні. Причому сьогодні, коли влаштовуються річні розстрілів у Бабиному Яру на державному рівні, я вже туди не ходжу. Своє ставлення до єврейського питання я демонструю іншим чином, моє ставлення виявляється у якихось спільних проектах, у виданні Жаботинського⁶, у статтях про нього, в організації, коли я ще був головою Республіканської асоціації українців, великої українсько-єврейської конференції, яка мала чималий резонанс, після якої ми видали усі виступи. Загалом я волію підтверджувати своє ставлення до проблеми конкретними діями, а не

мітинговими промовами. Я не люблю виступати на теперішніх мітингах.

<...>

— Настали вісімдесяті роки. Якою була Ваша перша реакція на перебудову Горбачова? Ви повірили, що це якийсь шанс?

— Так, я сприйняв це як великий шанс і вважав, що «гласність» слід використати у боротьбі за права України. Мені важко сказати, чи вірив я в успіх, але я справді дуже радів з того, що відбувалося. Так само як і багато хто з мого середовища, я вважав, що шанс для змін є, й не мав сумніву, що цей шанс треба використати якнайкраще.

— І тоді не мало значення, що перебудова запізнюється в Україні порівняно з Москвою десь на півтора-два роки?

— Це не мало великого значення, бо усі ми спостерігали й обговорювали те, що там відбувалося. Мало того, запізнення було додатковим імпульсом до дії. Ми говорили: подивіться, що відбувається у Москві, а в нас нічого, мертва тиша. Перебудова внесла великі зміни у суспільну атмосферу, стало можливим видавати різні речі. Я також тоді порівняно багато публікувався. Важливою для мене статтею, яку я написав у той час, була «Українська культура як цілісність», яку передрукували у Москві, а фрагмент із неї надрукували в «New York Times».

— Дуже багато шістдесятників активно включилися до тогочасних змін, багато з них зайнялися політикою: Іван Драч, Дмитро Павличко, В'ячеслав Чорновіл, Михайло Горинь і т. д. Серед них не було Вас...

— Причина була простою. Я ніколи не відчував себе політиком й не хотів ним бути. Навіть тоді, коли вдавався до політичної діяльності, то це відбувалося наче всупереч моїй волі, до цього мене змушувало життя. Натомість я не хотів свідомо ангажуватися у політику. І не тому, що я боявся її; адже я порушував політичні питання у своїй публіцистиці. У мене різні явища, пов'язані із політичною діяльністю: сварки, суперечки, безконечні зібрання і т. п., викликають своєрідну відразу. Взагалі моя мрія — замкнутися у якийсь келії, де було б безліч книжок, папір і чорнило, щоб я міг спокійно писати. Іноді мені хочеться повторити за російським сатириком початку ХХ століття Сашею Чорним:

Жить на вершині голой,

Писать простые сонеты...

И брать от людей из дола
Хлеб, вино и котлеты.

<.>

– Одначе і в цьому своєму рішенні Ви не були послідовним, бо у 1992 році стали міністром культури. Важко уявити, що виконання цих функцій дало Вам можливість провадити пустельницьке життя...

– Це був наслідок зовнішнього тиску. Було так. На мене напосілися Драч, Павличко, Ємець, Горинь, Жулинський, одне слово, усі демократи, й почали перекопувати мене, що я мушу стати членом уряду. Між іншим, ще раніше мене намагався зробити міністром Фокін, потім Комісаренко, який був заступником прем'єра у 1990–1992 рр.. Тоді їхньому тиску я не піддався. А цього разу, як я сказав, мене почали «обробляти» демократи. Формувався уряд Кучми, з яким демократи пов'язували великі надії і в якому їм гарантували кілька портфелів. Усі ці вище згадані люди постійно повторювали мені одне й те ж. Нарешті, я від цього втомився і погодився стати міністром. Зрозуміло, я зробив дурницю, адже робота в уряді – і це можна було передбачити – абсолютно суперечила моїй натурі. Я пригадую роки мого міністрування як жах. Єдиним плюсом виконання цієї функції було те, що, по-перше, я взяв на роботу до міністерства кількох молодих інтелектуалів, по-друге, мені вдалося тоді підтримати чимало новаторських мистецьких подій і, передусім, я сам міг вздовж і впоперек об'їхати всю Україну. Сьогодні я думаю, що мало користався цією нагодою. А ті зустрічі по всій Україні й справді були незвичайними – я скрізь натрапляв на людей, відданих своїй справі, сповнених ентузіазму й надій на майбутнє.

Загалом я радісно розпрощався зі своїм урядовим кріслом. Тепер найважливішою для мене справою є підготовка «Енциклопедії сучасної України», редагування часопису «Сучасність», праця в Академії Наук. Тож мрію про «печеру» я мушу відкласти, напевно, до часу тієї Великої Печери, в якій усі ми колись зустрінемося й відпочинемо.

ПРИМІТКИ

¹ Йдеться про польсько-радянський кордон до 17 вересня 1939 р.

² *Маркос Вафіадіс* (1906–1992) – грецький комуніст і лідер комуністичного антифашистського партизанського руху в період Другої світової війни; у 1946–1949 роках під час громадянської війни він командував групою Демократичної

армії; прем'єр та міністр із воєнних питань у Тимчасовому уряді вільної Греції, з 1949 р. в еміграції (між іншим – у Польщі й СРСР).

³ Аналогія з *Дорою Каплан*, власне, *Ройд Фанні* (1893–1918) – російською соціалісткою-революціонеркою, яка 30 серпня 1918 р. стріляла в Леніна й поранила його.

⁴ *Єремія Айзеншток* – російський літературознавець.

⁵ *Чан Кай-ші* (1887–1975) – китайський політик, після перемоги комуністів у Китаї залишився на Тайвані, де й виконував функції президента Китайської Республіки.

⁶ *Володимир Жаботинський* (1880–1940) – єврейський журналіст, політичний діяч, представник радикальної сіоністської течії.

НІЧОГО НЕЙТРАЛЬНОГО ТОДІ НЕ БУЛО

Розмова з Євгеном СВЕРСТЮКОМ

— Ви народилися у 1928 році в селі Сільце на Волині. На той час це були терени Польщі.

— Так, це була польська держава, але українське населення. Я зростав в українському середовищі, лише школа була польською. Із цього виникало чимало непорозумінь. Так діялося з часу, коли я почав ходити до школи. У нашому селі жила одна родина євреїв. Для нас, дітей, найважливішою особою була Рифка, бо саме вона продавала морозиво з козячого молока. Правду кажучи, прибутки Рифки від продажу морозива були мізерні, але ми, діти, дуже її просили не кидати цю справу.

— Якою була Ваша родина, чим займалися Ваші батьки?

— Це була заможна селянська родина, дуже працююча й релігійна. Багатодітна. Усі діти з раннього дитинства працювали у господарстві. У нашій родині батьки завчасно планували життя своїх дітей. Мій батько протягом усього свого життя прикупував землю. Усі доходи від нашого господарства йшли на це. Із сімох дітей вижило лише п'ятеро, і кожному з них батько хотів лишити у спадок трохи землі, щоб жодна дитина не була жебраком. За його планом, кожен із нас мав отримати три гектари. Пам'ятаю, із самого мого дитинства батьки вважали, що мені ці три гектари будуть ні до чого, що їх можна буде продати, аби я мав змогу вчитися. Мені важко сказати, звідки взялася така переконаність, що сприяло такому підходові, але мої батьки саме так планували моє майбутнє. Це справді цікаво, оскільки, наприклад, мій старший брат, який помер через запалення легенів у 1937 році, категорично заперечував проти того, щоб я вчився.

Мої батьки дуже серйозно ставилися до релігії і прищеплювали своє ставлення нам, дітям. Пригадую, як мій батько, — а я вже був на той час аспірантом й рідко приїздив до дому — говорив: «Я вже не маю права виховувати тебе, роби, як вважаєш за потрібне, але прошу тебе, ніколи не відрікайся від Бога».

– Ви сказали, що Ваша родина була заможною. Поясніть, що вкладали в поняття заможності волинські селяни?

– Наша родина жила на хуторі, що був оддалений від досить густонаселеного села. На хуторі було кілька хат, що стояли далеко одна від одної. Загалом ми мало спілкувалися з іншими хуторянами, зазвичай, це спілкування зводилося до господарських справ. До нас приходило багато людей з і роханнями, бо моя мама охоче всім допомагала. У нас було два садки, було море яблук, якими мама охоче ділилася з іншими. Перед війною ми збудували добру хату.

Між іншим – саме ця наша «заможність» обернулася проти нас, бо будинок зраджував своїх мешканців. Хата під бляхою, земля, яку скупив батько, спричинилися до того, що вже восени 1939 року наша родина викликала підозру і її віднесли до розряду «куркульських». Зрештою, з приходом Совстів батько записав трохи землі на ім'я дітей, а решту – вісім гектарів одразу віддав у колгосп. Можу собі уявити, як важко було йому це зробити – віддати землю, яку він скуповував, у колгосп. Звичайно, перед цим він радився з іншими людьми і, напевно, вони разом прийшли до висновку, що так буде найкраще, тим паче, що вже було зрозуміло, що так чи інакше землю дітям у спадок не можна буде лишити. Була така історія. Батько позичив у єврея Гершка із Дружкополя гроші під процент. Мені запам'яталося, як батько остаточно з ним розраховувався. У шухляді серед гудзиків, голок й різних клаптиків матерії завжди лежало кілька довгастих папірців із підписом батька й написом «вексель». Їх не можна було чіпати. У вересні 1939 року увесь дотеперішній порядок речей зазнав краху, і всі відразу це збагнули. Одного вечора прибіг до нас той Гершко з Дружкополя й попросив батька нікому не говорити про те, що він позичив у нього гроші під процент.

– Невже ж я тобі ворог, Гершку, щоб тепер говорити комусь, що я позичав у тебе гроші під процент? – запитав батько.

– Звичайно, Ліксандре, я тебе знаю.

Однаке трохи згодом Гершко прийшов знову, на цей раз із проханням повернути йому борг. Батько сказав йому те, про що знали всі: придбана земля не має тепер жодної вартості, так само як і польські гроші. Тепер їх віддати просто, і він їх, звичайно, поверне.

– Усе змінилося, Ліксандре, але ми не змінилися, – сказав Гершко.

– Це правда, Гершку, – погодився батько.

– Я не прошу тебе повернути увесь борг, лише частину, і то не грішми, а натурою.

– Добре, розрахоємося чесно.

Усе це мені запам'яталося тому, що я почув, як хтось із сусідів сміявся з батька і його боргів. Пізніше ж я помітив, як батько, приховуючи це від усіх, повертає борги. А згодом, як я вже казав, виникла проблема, як непомітно позбутися землі.

Мої батьки часто вживали слово «порядність», вимовляючи його з великою повагою. У мене це слово чомусь асоціювалося з достатком, а не з тим, коли, наприклад, гроші позичають під чесне слово. Пам'ятаю, що коли іноді батько казав мені щось купити по дорозі зі школи, то він звичайно, не давав мені грошей, бо дітям грошей не давали. Я ж чудово знав, до якого магазину маю піти й сказати: «Прошу дати мені те й те, я син Ліксандра із села Сільце». Продавець євреї давав товар, вписував його ціну в зошит й прощався зі мною. Мій батько дуже цінував таку довіру.

Коли у вас була земля, то на ній треба було робити. І всі діти працювали. Згодом вони мали дивитися на те, як їхня праця нищилася. Чи не в 1943 році в нашому селі партизани зробили засідку на одну з німецьких військових частин. Спочатку німці відступили, а згодом організували каральну експедицію. Усі мешканці були до цієї експедиції готові, дітям дали завдання – пильнувати, чи не піднімається над горохівським шляхом курява. Як тільки курява з'явилася, усі мешканці покинули село. Ми перечекали езекуцію в сусідніх селах. Спалили усе наше село разом із худобою, що лишалася. Одна з жінок вирішила зберегти своє майно й лишилася в селі – її живцем спалили у власній хаті. Хуторів не палили.

– Повернімося до довоєнної Волині. У Вашому селі жила одна єврейська родина. А коли Ви вперше зіткнулися з польським світом?

– У школі. По-перше, були польські вчителі. Система освіти у довоєнній Польщі була семирічною. Тому якщо хтось хотів вчитися лише у своєму селі, то до третього класу треба було ходити два роки, три роки – до четвертого й таким чином ви могли отримати свідоцтво про закінчення семирічки. Було очевидним, що таке навчання – марнування часу, тому батьки віддали мене до семирічної школи, розташованої по сусідству. Добре пам'ятаю, як мене записували до цієї школи в Дружкополі (тепер Журавники). Половину населення Дружкополя становили євреї, а другу половину – українці і поляки. Час, коли треба було записуватися до школи, збігався з періодом найінтенсивнішої роботи в полі, тому мої батьки не могли піти зі мною. Тепер мені здається, що батько волів скосити гектар сіна, аніж іти до директора. Тому я пішов сам. Пам'ятаю, біля школи працювала

механічна молотарка. Директор молотив собі хліб. То був старий, астматичний легіонер, який не мав до освіти практично ніякого відношення. Я підійшов до нього й пояснив, що хочу вчитися у його школі. Йому це дуже сподобалося.

Вчилися діти різних національностей. Наприклад, поряд із Дружкополем було село Мазурн. Я думаю, що в ньому жили поляки, які приїхали на Волинь із центральної Польщі. Довкола жили також осадники, які отримали землю й жили так, як і всі селяни. Тому до нашої школи ходили поляки, українці й євреї. З того часу мені запам'яталася соціальна різниця між учнями. Наприклад, на Святого Миколая після уроків всі учні залишалися у школі, але подарунки отримували лише ті діти, чий батьки їх до школи принесли. Тому польські й єврейські діти отримували подарунки, а українські ні. Подібні ситуації прискорювали процес визрівання нашої самосвідомості. Звичайно, всі знали, звідки ці подарунки бралися, але тим, хто їх не отримував, все одно було неприємно. Коли восени 1939 року прийшли Совсти й організували перше жовтнєве свято, й кожна дитина отримала пряники й ячмінну каву, то нам, дітям, здалося, що демократія перемогла.

У школі було прийнято бити учнів. Найжорстокішим був учитель Дида. На щастя, я був його улюбленцем, і він не приховував цього. Говорив, що я – найкращий учень. Навіть, коли я бешкетував, Дида вдавав, наче йому про це нічого не відомо. Був також учитель Лежух, трохи заполітизований. Він бив учнів за будь-що, звертався до нас, вживаючи такі вислови, як: «ах ти, свиняку» або «ти, коню старий!». Мені запам'яталося, що напередодні війни той же Лежух говорив, що з одного боку на Польщу чигає вовк, а з другого – дракон.

– Ваша школа, як уже говорилося, була багатонаціональною. Ви згадували про день Святого Миколая, який розділяв дітей замість того, щоб об'єднувати їх. Одначе свято Святого Миколая буває раз на рік, а який вигляд мало щоденне шкільне життя? Чи була в школі якась єдина спільнота, чи в ній було три окремих гетто: окремо українці, окремо поляки й окремо євреї?

– У межах ширшої спільноти існувала певна відокремленість. Додому я завжди повертався з Чеськом – сином осадника. Бував у нього вдома.

– Між вами ніколи не виникали конфлікти на ґрунті того, що його батько був осадником?

– Я не пригадую, щоб наші суперечки набирали етнічного характеру.

Натомість пам'ятаю, що після смерті Пілсудського, коли було оголошено траур (між іншим – ми найбільше жаліли Каштанку) й нам сказали (а тоді я був у першому чи в другому класі), що треба плакати, я повернувся додому з такою міною, що занепокоєна мама запитала мене, що сталося. «Пілсудський помер». – «Дурний ти разом зі своїм Пілсудським», – кинула мені мама, й на тому розмова скінчилася.

Неподалік від нашого села розташоване Берестечко. Щоліта в Берестечку було свято, на яке приходило багато молоді у вишиванках. Під час храму завжди відбувалися бійки з поліцією, про ці бійки ходили легенди, розповідали про те, кого побили. На кому сорочку подерли.

Я не пам'ятаю, щоб у щоденному житті до поляків ставилися вороже. На самому початку війни у 1939 році в нашому домі жила евакуйована з Познані родина польського залізничника. Батьки й ми, діти, дуже їм співчували. Наші стосунки були приязними. Пізніше ця родина повернулася до Польщі.

Коли 17 вересня 1939 року наші землі зайняли Совети, якісь омуністи встановили на їхню честь спеціальні тріумфальні арки. Ірєважна більшість людей не довіряла Советам, бо люди чекали німців, а не Советів. Людям здавалося, що німці будуть такими ж, як і в 1918 році. Німців люди не боялися, тоді як Совети викликали страх. Вони асоціювалися з голодом, Сибіром, Соловками, арештами і т. п.

– *Це означає, що пересічний український селянин знав про голодомор у Радянській Україні?*

– Так, про це писали українські газети у Польщі.

– *Які це були газети?*

– «Народний календар», «Сільський господар». Пам'ятаю, як на початку війни ми з моїм приятелем Ароном, сидячи на узбіччі дороги, спостерігали, як відступають польські війська. Арон був сином тієї Рифки, що робила морозиво. Він був кмітливим хлопцем, наприклад, знав, чим відрізняється міліція від поліції. Польські війська відступали організовано. Ми не знали, куди це військо йде і що буде з нами, сприймаючи все, що відбувалося, як фільм. Ми більше відчували, аніж усвідомлювали, що на наших очах розігрується драма. Певною мірою ми співчували солдатам, які відступали. У нас було передчуття великих тектонічних зрушень.

Прийшли советські війська, з'явилася советська школа, яка була організована набагато краще, ніж польська. На місці тих кількох учителів, що викладали раніше, відразу з'явилося багато нових. У цій школі я добре вчився. Директором був місцевий українець Шевченко. Школа була своєрідним мікросвітом, ізольованим від зовнішнього світу. Проте й цей зовнішній світ я пам'ятаю добре. Наприклад, пам'ятаю, що вдома мама постійно сушила сухарі. Батьки весь час чекали, що нас як куркулів вивезуть до Сибіру. Я не знаю, звідки взялося таке переконання, але вважалося, що вивозити почнуть у суботу. Якщо субота минала спокійно, всі вважали, що ми масмо ще тиждень спокою, і сухарі згодовували свиням, щоб протягом тижня наготувати чергову партію. Я думаю, що переконання, що вивозитимуть у суботу, диктував селянам досвід, а ще євангельське застереження: «Молітеся, аби це не сталося з вами в суботу». Тобто ситуація була така: у школі наче все гаразд, але вдома сушили сухарі. Тож неважко здогадатися, який був у людей настрій. До речі, мені цей настрій не передавався, бо я жив у власному, дитячому світі. Але іноді й до цього світу вривалася реальність. Пам'ятаю одну вчительку на прізвище Бабій, вона викладала українську мову. Одного разу на її уроці до класу увійшов збуджений директор школи, щось сказав їй на вухо, вона зблідла, книжка випала з її рук; мовчки зібравши свої речі, вона вийшла разом із директором. Виходячи з класу, сказала: «Будьте здорові, діти». Більше ми її не бачили – її вивезли. Забрали просто з уроку. Із сусіднього села вивезли священика Боруцького, якого люди дуже поважали. Через те, що він був священиком. Бабій – через соціальне походження (вона походила із шляхти).

За перших Советів до школи почав приходити якийсь військовий політрук, який провадив із нами різні розмови на політичні теми. Пам'ятаю, як одного разу він почав говорити, що в нас (тобто в Радянському Союзі) усі рівні і що сьогодні ти селянин, а завтра можеш стати міністром. Пам'ятаю, як мене це злякало: як же так, візьмуть зловлять тебе і зроблять міністром, і що тоді робити? Одне слово, я переживав революційний стрес. Мій друг Мишко викрив цього політрука. І ось як. Коли політрук розповідав, що все в нас спільне, що «те, що моє, належить і тобі», очі в Мишка засвітилися, і він випалив: «Дайте мені олівця, яким Ви пишете». Ну, бо в Мишка не було саме олівця. Якби агітатор дав Мишкові олівця, все було б добре, але він почав викручуватися й олівця не дав. Мишко вибіг у коридор і почав кричати: «Це все брехня, він каже неправду!».

Нам, дітям, дуже імпонували солдати з червоними зірками. Особливо пілотки справляли на нас враження. Солдати були бідними і якимись сірими. Єдиним подарунком, який вони могли нам дати, були старі зірки, які вже не були червоними і які ніяк було причепити. А нам хотілося отримати червону зірку, й ми прикладали чимало зусиль, аби її дістати. Ми переконувалися, які ці радянські солдати бідні. Після добрих польських мундирів советські солдати мали жалюгідний вигляд. Тоді у нас з'явився вислів, що щось було «як за Польщі». Так говорили, коли хотіли сказати, що якість якоїсь речі добра. Разом із появою Совствів з'явився й специфічний фольклор: «Батьку Сталін, продай мила, бо вже воші мають крила» або: «Сидить баба на рядні та її рахує трудодні / Ні корови, ні свині / Тільки Сталін на стіні». І це все, що ми знали про Сталіна.

У школі я отримав похвальну грамоту, яку видавали вірцевим учням, із портретом Леніна й Сталіна. Таким був фасад. Однак антирадянські настрої були дуже гострі – не в школі, а поза нею.

– Як ставилися в цій советській школі до польських чи єврейських дітей? Можє, до них ставилися по-особливому?

– Мені здається, що Чеська й осадників Совети вивезли. Вони аптowo кудись зникли. Усі зникали вночі. Пам'ятаю, що певний час ми з Чеськом разом ходили до советської школи. Єврейські ж діти відразу після приходу Советів розділилися на дві групи. Частина відразу стала активістами. У мене особисто були проблеми з Хайкою Биків. Між нами навіть відбувся політичний конфлікт. Це сталося чи не в п'ятому класі. А було це так. Коли почалася советсько-фінська війна, я вже читав газети й точно пам'ятаю, що дуже співчував фінам. А в школі була в нас учителька математики Цукерман (вона вчителювала й за Польщі), літня, добра жінка, яка добре ставилася до всіх учнів. Одного дня я підійшов до неї й сказав, що прочитав у газеті, що у Фінляндії щотижня гине одна советська дивізія. Вчителька обурилася: «Де ти це прочитав, у якій газеті?». Я приніс їй ту газету, де було опубліковане спростування ТАРС, щось на зразок «з'являється за кордоном інформація, що на фінському фронті гине одна радянська дивізія протягом тижня. Але таку інформацію треба спростувати». Тоді я не дуже добре розумів, що таке спростування і що таке ТАРС. Вчителька не знала, як тут бути, й нарешті сказала: «Бачиш, вони щось наплутали й навіть не написали, що це брехня». На цьому наша розмова з учителькою скінчилася. Але Хайка, яка була запеклою піонеркою (між іншим, у нас удома панувала така

атмосфера, що навіть важко було собі уявити, аби я вступив у піонери – це була б ганьба, хоча зізнаюся щиро, таємно я про це мріяв, коли побачив, як гарно організував наш директор урочистий прийом до комсомолу), запитала: «А чому він так радіє, що гине одна радянська дивізія протягом тижня? Ну, чому він радіє?». Тоді я ще не знав, що таких речей слід остерігатися, але вчителька чудово це розуміла й відразу ж відреагувала: «Чекай, а чому ти думаєш, що він радіє? Він лише питає. Прочитав у газеті й питає. Це добре, що він читас газету». Таким чином мене було «врятовано», але піонерка все ж ставилася до мене з великою підозрою.

У нас у класі був такий собі Іцек. Цей бідака страждав за всіх активістів. Іцек був дуже релігійним, а це створювало для нього чимало проблем. За Польщі по суботах він не ходив до школи. А тепер мусив приходити, але не хотів писати, тому намагався якось викрутитися, наприклад, «забував» зошит. Однак це йому не завжди вдавалося. Мушу визнати, що замість того, аби поспівчувати йому, ми з нього насміхалися. Питасмо його: «Іцку, де твій зошит?» – «Немає». – «Як це немає. Ще вчора був, а сьогодні вже немає?» – «Він зник». Саме слово «зник» викликало в нас вибух сміху. Звичайно, якби ми навіть хотіли, то не змогли б захистити його, але ми не тільки не захищали його, а були просто жорстокими. Так само до нього ставилися і єврейські діти-піонери. Іцек був усіма зацькований – і дітьми, і вчителями, які змушували його писати.

– У 1941 році почалася німецько-радянська війна.

– Вранці вже у перший день війни у нас були німці. Наше село містилося неподалік советсько-німецького кордону. Пам'ятаю, як у якийсь момент німецький літак пролетів майже над самою землею, а услід за ним прибігли советські солдати й шукали німецьких парашутистів. Чомусь вони причепилися до мого брата. Пам'ятаю, мама хотіла нагодувати їх перед тим, як вони почнуть втікати, але вони боялися їсти – раптом побачить начальство. Тому мама поставила мене на сторожі, щоб я пильнував, чи не з'явиться, бува, начальство, а солдати їли. Ця історія свідчить, що коли до Совстів люди ставилися однозначно, то солдатам вони радше співчували, як нещасним, загнаним далеко від дому дітям.

Коли у село входили німці, я пас корів. Тоді я лишив корів і вийшов на шлях, що вів із Луцька до Львова, де й спостерігав за німецькими частинами. Вони справляли на мене враження сталевих роботів з автоматами. Було страшно дивитися, але водночас це видовище

захоплювало, як фільм. Мені здавалося, що через наше село проходить уся німецька армія. Тоді я вперше побачив також обшук. Німці обшукували одного з наших хлопців, який повертався до села з роботи на залізниці.

Спочатку до німців ставилися нейтрально, без особливого захоплення, але й без ворожості. Ворожість з'явилася тоді, коли вони розстріляли одного з наших діячів «Просвіти». Люди не розуміли, за що. Спочатку чимало молоді пішло в німецьку поліцію. Між іншим, у нашому селі дуже погано ставилися до тих, хто пішов у поліцію. Хоча ніхто й не знав, який характер матиме ця служба, проте селяни не схвалювали того, що наші хлопці йдуть служити чужим. Ці хлопці реабілітували себе лише після того, як однієї ночі взяли зброю й подалися до лісу. Саме тоді й почалася війна з німцями на Волині, і це була дуже серйозна війна.

Наприклад, у Горохові в приміщенні нашої школи німці влаштували гебітскомісаріат. Наші хлопці вирішили взяти комісаріат штурмом. Відбулася сутичка, в якій взяли участь навіть учні старших класів. УПА конфіскувало збіжжя, забране німцями. Дуже швидко українські партизани почали контролювати майже всі села – німці нічого не могли вдіяти. Партизани постійно знищували телефонні лінії. Мої старші брати втекли до лісу, а я, як наймолодший у родині, лишився з батьками.

Коли українська поліція пішла в ліс, німці почали формувати польські загони. Їх називали фольксдойчами (volksdeutsche). Ці загони використовували у боротьбі з українськими повстанськими загонами.

У нас окупація була тривалішою, ніж у Центральній чи Східній Україні, вона тривала з 1941 по 1944 рік та була дуже брутальною. Було безліч екзекуцій. Під час однієї з них на телеграфних стовпах повісили п'ятдесятьох людей із написами на грудях: «бандити». За чутками, які кружляли довкола, повішені не були партизанами, вони були звичайними селянами із найближчих сіл. Нам не можна було збиратися групами (понад три особи). Німецький офіцер, проїжджаючи по одному із сіл (Скобелка), побачив поряд із церквою групу хлопців. Біля церкви завжди можна було зустріти більше людей. Офіцер зупинився й усіх їх перестріляв. Їх було одинадцять.

– Повернімося ще до поляків й до українсько-польського конфлікту в часи війни. Із Вашої розповіді випливає, що до війни на Волині, принаймні в тій околиці, де Ви жили, до поляків не ставилися вороже. Тож звідки взялася така ворожість в часи війни?

— Я думаю, що ця ворожість, ненависть з'явилися водночас із виникненням антинімецьких і пронімецьких формацій. Антинімецькі формації, в тому числі й УПА, виникли тому, що серед населення переважали антинімецькі настрої. Ці формації не тільки словом, а й кулеметами боролися з німцями. Це була постійна війна, в якій щодня гинули люди. Якщо навіть я, дитина, хотів мати в той час гранату, то, напевно, це найкращий доказ того, що саме такими були тодішні настрої. Поляки не могли визнати своєю ідею боротьби за незалежну Україну. Ця ідея була їм чужою. Я думаю, що поляки шукали чогось нейтрального, але нічого нейтрального тоді не було. Треба було вибирати. Вважаю, що правдиві свідчення про те, що відбувалося в той час на Волині, дав у своїх спогадах «Між парафією й табором» (Варшава, 1989) ксьондз Юзеф Кучинський, який під час війни жив неподалік від нас, а після війни був разом із нашими хлопцями з УПА в таборах. І лише там, перед лицем спільного ворога, виявилось, що поляки й українці можуть знайти спільну мову.

— Одначе чехи на Волині позитивно ставилися до повстанського руху й українців, але бандерівці знищили їхні села.

— Мені важко говорити про факти, яких я не знаю. Напевно, коли говорити про механізм у цілому, то тут свою роль відіграли підозри у співпраці з німцями. Пригадую, як у моєму селі партизани влаштували на німців, які мали приїхати машинами, засідку. Німці ж прямо перед селом висіли з машин й рушили стрілецьким цепом. Усім було зрозуміло, що хтось їх попередив. Після цього пішли чутки, що їх попередила одна жінка. Пам'ятаю, як ставилися до зрадниці усі люди і я зокрема. Тоді німці зайшли в село, почалася сутичка, були вбиті. Після цього розійшовся поголос, наче разом із німцями були й поляки. Через два тижні, як я вже говорив, німці організували каральну експедицію й спалили село.

Значно пізніше я прийшов до висновку, що під час війни УПА боролася з усіма. З нею боролися червоні партизани, яких, в основному, закидали на нашу територію для того, щоб підготувати ґрунт для приходу Червоної армії. Німцям не потрібна була співпраця із якимись силами, вони лише тимчасово використовували то ті, то інші сили, щоб змагалися одна з одною. Для мене цілком ясно, що німці інспірували принцип *bellum omnium contra omnes*. Не можна також забувати, що то була окупаційна ніч. А ніч породжує кошмари.

— Закінчується німецька окупація...

Перед самим закінченням окупації у нас з'явилися фронтові частини німецької армії. Ці частини були нейтральними. І я сам пам'ятаю, як перестав ненавидіти німців, коли побачив, що вони нормальні солдати. Коли зникли гестапівці чи рейхкомісарни, в яких, напевно, будь-яка дитина готова була кинути гранату, прийшли нормальні німецькі солдати, які стояли у нас два місяці й навіть пропонували мені евакуюватися разом із ними на захід, бо «ти, напевно, не хочеш назад до Сталіна?». Звичайно, я не хотів до Сталіна, але й у втечі я не бачив сенсу. Проте, хоч ті солдати були порядні хлопці і не збуджували в мені ніяких негативних емоцій, я все ж бажав їм поразки.

Потім прийшли Совсти, й відразу ж трапилася дуже характерна історія. Був у нашому селі такий собі комуніст Терешко, якого всі вважали дурним. Партизани хотіли розстріляти його. Але жінки стали на його захист: «Адже він свій, нащо вам здався цей дурень, навіщо його розстрілювати?». Завдяки цьому заступництву Терешко дочекався Советів й видав їм стільки людей, стільки через нього вбито, кинуто до в'язниць і таборів, що пізніше ті ж самі жінки шкодували, що були такими дурними й жалісливими.

Коли фронт посунувся вперед, я пішов до школи й пам'ятаю, що ще в часі війни, десь восени 1944 року нас взяли на курси з оборони, які відбувалися в Луцьку. Було холодно. Я міг вдягнути єдину річ – німецьку сорочку й німецьке пальто. Це був найкращий на той час одяг. Пам'ятаю, як до мене причепився один солдат: «Ах ти, гаде, ти фашист! І тобі не сором носити форму наших ворогів?». Тоді мене захистив учитель, але я зрозумів, що краще цей одяг не носити.

Я скінчив школу в умовах, сказати б, повоєнної окупації. Була така історія з родиною Янюків із Горохова. Одного їхнього сина в числі п'ятдесяти інших людей німці повісили на телеграфному стовпі, а двох, які були в УПА, Совети повісили на тому ж місці. Пам'ятаю, як нас, учнів, зганяли, щоб ми дивилися, як їх вішають. Я не пішов. Звичайно, це був ризик. Нас зганяли також на похорон убитих партизанами енкаведистів. При нагоді таких похоронів організовувалися мітинги ненависті до «бандитів». Ці мітинги відбувалися на тому ж самому місці, де німці організовували подібні мітинги проти тих же «бандитів». Різниця полягала в тому, що німці розкидали листівки проти «українсько-сталінських» націоналістів. Нас це дуже смішило. Совети користувалися тією ж фразеологією й говорили про «українсько-німецьких» націоналістів. А в першому і в другому випадках ішлося про УПА. Люди сприймали це як фальш, тим паче, що всі, хто більше,

а хто менше, знали, про кого йдеться, і в переважній більшості із симпатією ставилися до партизан як до ідеалістів.

– Я розумію, під час німецької окупації люди могли вірити, що партизани виборюють незалежну державу, але коли прийшли Совети, у це ще хтось вірив, чи, може, люди усвідомили, що то безнадійна, приречена на поразку боротьба?

– Надія на те, що ситуація зміниться, постійно залишалася живою. Коли прийшли Совети, ніхто не вірив у те, що американці з ними домовляться. Бо як могли американці домовитися з бандитами? Сталін був для нас бандитом, і нам здавалося, що про це знає увесь світ. Люди тішили себе ілюзією, що почнеться американсько-советська війна, чекали цієї війни рік, два, три... Потім виступ Черчілля у Фултоні поклав початок «холодній війні». Пам'ятаю, що коли, будучи вже студентом, чи не в 1947 році, я приїздив на канікули додому, мій дядько, проста людина, завжди запитував мене, коли буде війна. Дядько так часто повторював це питання під час моїх чергових відвідин батьків, що врешті-решт, не чекаючи, поки дядько розкриє рота, я випалював: «Дядьку, здається, війни не буде». У відповідь він завжди казав, що далі так тривати не може. Для нього, хоч і простої людини, було ясно, що існуючий порядок поганий, і світ не повинен сприймати радянський режим, колгоспи й таке інше, як належне, що війна мусить розпочатися: «Невже американці не бачать цього?». Я думаю, що лише наприкінці сорокових років люди зрозуміли, що советський режим протримається ще довго.

– Наприкінці сорокових років люди зрозуміють, що новий порядок речей протримається ще довго, але в лісах лишаються й продовжують боротьбу партизани. Як до них ставилися прості селяни? У спогадах Марічки (Марії Савчин), дружини Орлана – Василя Галаси (провідник ОУН на Перемишлянщині, пізніше розгорнув діяльність у Карпатах і, нарешті, перейшов на Волинь), в яких ідеться про другу половину сорокових років, повторюється інформація про донощиків, які видавали криївки, про тих партизанів, яких зловили, вбили енкаведисти. Виникає враження, що ті, хто лишився у підпіллі, нагадував звірину, яку цькують мисливці, заганняючи в пастку.

– Може, спогади й залишають таке враження, наче на кожному кроці був донощик. Але насправді люди співчували партизанам, допомагали їм, годували їх. Саме тому українське населення масово вивозили до Сибіру.

– Марічка, яку ми вже згадували, описує також історію, коли від партизанів відвернулася їхня власна родина. Вона розповідає й про те, як вона й ще кілька партизанів прийшли до села, де жила її тітка, й попросили її нагодувати їх й дати теплий одяг, щоб перечекати день у скирті соломки. Тітка ж нічого їм не дала, сама ж десь зникла на цілий день, щоб партизани не могли з нею зв'язатися.

– У той час лише так можна було врятуватися. По-перше, якби вона дала те, що партизани просили, то вже наступного дня, якби вони потрапили в лабеті КГБ, то довідалися б, хто допомагав. Якщо вона нічим їм не допоможе, то може почуватися у відносній безпеці. Але це не означає, наче вона не підтримувала партизанів, просто вона боялася й намагалася якось вціліти. Звичайно, переважна більшість людей не хотіла мати справи з партизанами. Із ними не хотіли мати нічого спільного й за часів німецької окупації. Усі розуміли, чим це пахне. За німецької окупації було значно легше схилити населення до того, аби воно надавало допомогу тим, хто в лісі, а за Советів люди вже дуже боялися. Адже всім було ясно, що якщо Совети про це дізнаються, то всю родину чекає Сибір. Я думаю, що люди в лісах, у кріївках не почувалися аж надто зацькованими, бо вони вірили. Хоча у них насправді не було найменшої перспективи, проте вони розуміли, що не мають морального права здатися. У будь-якому разі для нас вони були людьми-легендами. Ці люди готові були боротися до останнього набою, причому останній набій вони зберігали для себе й дуже часто кінчали життя самогубством. Такими вони нам уявлялися, а тих, хто їх видавав, ми вважали зганьбленими і проклятими.

Досить поширеним після війни явищем на нашій території були советські каральні загони, які маскувалися під партизанів і виконували різні функції. Одні мали завдання знищити родину, пов'язану з підпіллям. Від цього люди божеволіли: «Як же це? Свої мордують найкращих людей?». Аце робилося не раз і не два, така діяльність носила систематичний характер. Кажуть, що генерал КГБ Федорчук отримав своє звання саме за цю ідею – створити псевдозагони, які мали ширити в народі терор й дискредитувати повстанців. Ці псевдозагони діяли різними методами. Наприклад, Степан Сорока, з яким я сидів у пермському таборі номер 389/35, розповідав, що коли його заарештували й перевозили уночі, то відбулася збройна сутичка, він чув постріли, кілька охоронців загинуло, а ті, хто стріляв, забрали Сороку із собою. Вони видавали себе за людей з УПА. «Партизани»

забрали його до схрону, почали з ним розмовляти. Коли Сорока їх побачив, то в нього засвітилися очі, він почав говорити, що й він за УПА, що його заарештували московські кати і т.д. Виявилось ж, що уся ця сутичка була просто великою інсценізацією, що «відбили» його перевдягнені Совети. На підставі своїх зізнань Сорока отримав двадцять п'ять років таборів. При цьому слід пам'ятати, що Сорока був дуже молодим хлопцем. Подібні провокації траплялися на кожному кроці.

Звичайно, бували випадки, коли й самі повстанці, оточені з усіх боків, також звіріли. Часто сусід чинив наклеп на сусіда, подаючи повстанцям, наче він донощик. Відбувалися страшні речі. У тих умовах дуже легко було знищити будь-кого.

Я пригадую, як однієї ночі (тоді я вже вчився у Львові) до нас прийшли партизани. Це було влітку 1948 або 1949 року. Одного з них я знав ще зі школи, а другим був легендарний для нас «Славко». Легендарний, бо тоді, коли мій брат був у юнацькому загоні УПА і коли хтось із молоді робив щось не так, завжди казали: «що б подумав про тебе Славко?» У хаті було темно, батьки спали у сусідній кімнаті, двері були відчинені. Я увійшов і не так побачив, як відчув, що за столом сидять чужі. Привітавшись, я спитав: «Чому сидите в темряві?». – «Так треба», – відповіли вони, і я відразу все збагнув. Тоді один із них сказав, що його звуть Славко, й подав мені руку. Я машинально запитав: «Славко, той самий?». – «Той самий». Ми почали розмовляти. Славко розпитував мене, де я вчуса, що вивчаю. Ми довго говорили в темряві. Увесь час він тримав карабін при собі. Ми розпрощалися, відчуваючи симпатію один до одного. Мені не пропонували йти у партизани, усе обмежилось розмовою. Славко загинув у сусідньому селі. Розповідали, що це сталося наступним чином. Совети вистежили, де він ночує. Організували засідку. Хату, де ночував Славко разом з іще одним партизаном на псевдо «Чорноморець», оточили. Коли партизани зорієнтувалися, що вони в пастці, напіводягнені, але зі зброєю видерлися на горище. «Стрибки», яких було набрано з місцевих хлопців, 1927 року народження, вдерлися в хату. Славко намагався вирватися назовні, розбираючи дах. «Чорноморець» не зорієнтувався. Думаючи, що то Совети, він пустив чергу з автомата. Славко загинув на місці. Коли «Чорноморець» побачив, що убив Славка, то в розпачі кинувся на Советів. Йому вдалося захопити кулемета і він почав стріляти. А оскільки в «Чорноморця» була слава, ніби його кулі не беруть, Совети утекли. Увечері «Чорноморець» вивіз тіло Славка ідесь його поховав. Ніхто не знає, де ця могила. Але говорять,

наче тоді «Чорноморець» «сам розігнав усіх Советів». А на Великдень того ж року, поранений, підірвав себе гранатою.

– У 1947 році Ви почали навчатися у Львівському університеті.

– Спочатку я хотів вивчати англійську, бо мав намір перекладати Байрона, який був моїм улюбленим поетом. Колись мені до рук потрапив том російських перекладів Байрона. Саме тоді я переконався, що у великого поета треба перекладати не так форму як зміст. Байрон дав мені дуже багато як поет думки, він розтривожив мене, підніс в мені дух гідності, що поєднується у нього з почуттям «світової скорботи», прагненням людини переступити невідомі межі. Одне слово, то був потужний дух романтизму. Байрон був володарем моїх дум. Мені не вдалося пройти на англійську філологію за конкурсом. Я перебільшував власні можливості. Таке перебільшення, звичайно, було наслідком того, як до мене ставилися в середній школі. Інша річ, що під час конкурсу я переконався, що знання зовсім не були основним критерієм для вступу. Траплялося, що за конкурсом проходили кандидати, навіть не складаючи іспитів, особливо часто такими кандидатами були євреї. Наприклад, у мене був приятель на факультеті логіки і психології. Він сам розповідав мені, що спізнився на екзамені, тому звернувся до секретаря екзаменаційної комісії Лізенбойма, і той влаштував йому окремий вступний іспит. Інша річ, що він справді був дуже здібним. У той час вирішення питання: зарахують тебе на навчання чи ні – значною мірою залежало від секретаря екзаменаційної комісії. Пізніше інструкції змінилися. А в 1949 році у зв'язку з погіршенням стосунків між Ізраїлем і Радянським Союзом почалася антисемітська кампанія. Пам'ятаю, як на нашому курсі скликали збори. Ви не можете собі уявити, на що перетворювалися подібні збори у Львові в часи страшного терору, коли на вулицях міста ще тривала стрілянина й коли було організовано вбивство Галана. У місті розмовляли російською. Якщо хтось на вулиці запитував про щось українською, то отримував агресивну відповідь російською, якщо вам взагалі відповідали. Усе місто заповнив советсько-кримінальний елемент. Якщо хтось із Росії хотів навчатися на пільгових умовах, то він приїздив до Львова, бо тут міг розраховувати на привілейоване становище.

Пам'ятаю, як тремтіло моє серце, коли я йшов на свої перші заняття. Я думав: яке це щастя, що відтепер я спілкуватимуся з розумними людьми. Адже три чверті кандидатів відсіялися під час вступних іспитів.

Із таким настроєм я пішов на першу лекцію, звичайно, з марксизму-ленінізму. Я слухав викладача, який був звичайним агітатором, і все це видалося мені жалюгідним. Я зорієнтувався, що й рівень знань у студентів також не найвищий. Більшість із них були досить примітивними. Певний час я був старостою курсу і мав обов'язок відмічати присутність студентів на заняттях. Для того, щоб усім спростити життя, я запропонував, аби ми всі по черзі приходили на заняття. Певний час усе йшло добре, але коли, нарешті, це стало відомо, мене відразу ж відсторонили від моїх обов'язків. Однак на цьому справа не скінчилася. Коли був, здається, на другому курсі, скликали загальнофакультетські збори. Подібні збори нагадували велику інквізицію. Жертву ставили перед усім зібранням, а на збори сходилося кілька сотень осіб, і проводирі інквізиції починали говорити, що ось, мовляв, цей чоловік дозволив собі приховати певні факти своєї біографії. Наприклад, виявляється, що його брат "бандит", відтак і цей безсумнівно йому допомагав, бо ж постійно ходив із папкою, але ніхто не знає, що він у цій папці носив і т. д., і т. п. Перед зборами, про які йдеться, пішов поголос, кого будуть «проробляти» цього разу: Сверстюка і Рехмана. На першому курсі Рехману довіряли, йому навіть давали гвинтівку і він разом з іншими активістами їздив по селах й забирав у селян «державну позику». Що ж сталося? Виявилося, що Рехман, який загалом був людиною відвертою, зізнався, що у його діда був у Чернівцях млин, і радянська влада його від цього млина «звільнила». Про все це він розповідав з іронією, й таким чином з'ясувалося, що він не є справжнім комсомольцем, що він так і не позбувся пережитків минулого й висловлюється так, як членові комсомолу не личить.

Після Рехмана надійшла моя черга. Полковник із військової кафедри Пчелінцев почав говорити, що за його інформацією студент Сверстюк критикував товариша Сталіна, крім того, йому відомо, що студент Сверстюк написав червоним олівцем на розкладі занять військової кафедри нецензурне слово з трьох літер. Справді, коли я був старостою, то хтось написав на дошці це слово, й хлопці запитали мене, що робити. Тобто, як це – що робити? Треба це слово стерти. Почали стирати, але напис не зникав. Тоді я вирішив, буде краще, якщо ми цей розклад занять взагалі зніmemo. Так і зробили. Може, мені слід було піти до «начальства» й розповісти про те, що сталося, проте ми самі прийняли рішення. А пізніше з'явилася версія, що все це діло моїх рук. Думаю, саме ця версія й врятувала мене. Бо ніхто в неї не вірив. Дівчата відразу почали кричати, що це нісенітниця, і

справу з написом було знято з порядку денного. Тоді усі переключилися на те, що я говорив про Сталіна, але що характерно, ніхто не навів конкретних прикладів. Я думаю, що всі боялися посилатися при студентах на конкретні цитати. Я вже не пригадую, яким чином вони дали мені зрозуміти, про яку розмову йшлося. Це була розмова про те, що Гітлер і Сталін – два чоботи пара, і якщо між ними є різниця, то полягає вона в тому, що Гітлера породила культурна країна, тоді як Сталіна – Азія, де ніколи не було закону. У той час, про який ідеться, таку розмову навіть уявити собі було важко. Було важко повірити, що хтось узагалі може так думати, і саме це мене й рятувало. Також важко було собі уявити, щоб хтось взагалі відважився написати в доносі, що Сталіна порівнюють із Гітлером, причому на користь останнього. Це було надто ризиковано для них самих, бо навіть той, хто написав у доносі щось подібне, міг отримати по шапці. І це їх спаралізувало, й вони вирішили не розкривати цю справу.

– Чи мали ці збори для Вас якісь наслідки?

– Закінчилося розмовою з колишнім начальником СМЕРШ-у. Натомість Рехмана вигнали з комсомолу й університету – на хвили боротьби з космополітизмом. 1949 рік став апогеєм цієї кампанії.

На зборах, коли мене викривали, на мене напав викладач із діалектичної логіки (такий предмет можливий лише в країні переможного сталінізму) Ковальов, головний погромщик на подібних заходах. Я відповів йому дуже рішуче, й після цієї історії ми навіть зблизилися. Він був керівником моєї дипломної роботи. Тема моєї роботи була така: “Проблема поняття в “Капіталі” Маркса”. Роботу з літератури я писати не хотів, бо літературознавство на той час було наскрізь сфальшованим, із психології – не міг, бо професор був страшним дурнем, і я не хотів мати з ним жодних справ. А з Ковальовим у мене склалися нормальні стосунки. Наприклад, я брав у нього Арістотеля, твори якого в той час були справжньою рідкістю. Таким чином я став дослідником Маркса. Ковальов був у захваті від моєї роботи й хотів дати мені рекомендацію в партію, щоб я зміг вступити в аспірантуру. Я відмовився, і – диво дивне – він мене зрозумів.

Після навчання я працював учителем у Почаєві, у той час складалося враження, наче це містечко наглухо забите дошками. У школі діяла місцева “мафія”. До вчителів-новачків ставилися, як до невільників. Щомісяця я заробляв приблизно шістдесят карбованців, яких на той час вистачало лише на їжу й то на дуже скромну. Я ходив майже обідраним. Це були дуже тяжкі роки – злам 1952 і 1953 років.

Потім – село Богданівка. Було великим і гарним. Весною воно потопало в акаціях і бузку. Колись там діяла «Просвіта», був у селі й Народний дім, будинок якого не зруйнували. Була тут і залізнична станція. Там я з'явився взимку, поселився в неопалюваній хаті. Незважаючи на це, я згадую Богданівку дуже добре. Директор, кандидат біологічних наук, часто запрошував мене до себе. Ми дуже швидко знайшли спільну мову. Там я міг собі дозволити поводитися “нетрадиційно”. Наприклад, на Великдень молодь організувала традиційні весняні хороводи – гаївки, тобто збиралася коло церкви. Завдання вчителів полягало в тому, щоб ловити учнів, записувати їхні прізвища, бо учні не повинні брати участі в релігійних святах. Одного дня, коли саме й співали гаївки, я побачив перелякану Оксану, вчительку англійської, яка бігла від церкви. Виявилось, що хтось кинув у неї каменюкою за те, що вона підійшла до церкви, певно, думали, що вона прийшла складати список учнів. Я її заспокоїв, і ми разом пішли до церкви. Чомусь був переконаний, що хлопці коло церкви мене не зачеплять. Ми спостерігали за тим, що відбувається. Якись дівчата з числа сміливіших підійшли до мене й взяли до свого кола. Через півгодини ми з Оксаною пішли додому. Молодь була задоволена, бо своєю присутністю ми певною мірою легалізували свято. Але в район пішов донос, що один із учителів брав участь в релігійних обрядах замість того, щоб скласти список. Зрештою, я постійно створював директору якісь проблеми. Наприклад, офіцери запасу були зобов'язані проходити час від часу військову перепідготовку. Зазвичай, перепідготовка зводилася до читання лекцій. Кожний із курсантів отримував спеціальний зошит для нотаток, який після занять треба було здавати. Адже все, що стосувалося армії, було у Радянському Союзі таємницею. А що на цих заняттях мені було дуже нудно, то я малював карикатури на викладачів й лише *post factum* зрозумів, що мушу цей зошит здати. При бажанні зацікавлені особи легко могли себе у цих карикатурах впізнати. Директору знову висувалися претензії – що це у вас в Богданівці за вчитель, який дозволяє собі малювати карикатури на секретаря райкому.

Наступна історія. Настав час випускних іспитів, на які приїхав секретар райкому (не пробачив мені карикатури). Головним іспитом був іспит з літератури. Треба було перевірити, чи на належному ідеологічному рівні написані випускні твори. Секретар узяв одну з робіт, але не зміг розібрати почерк, тому читати почав я. Я читаю, а кілька втаємничених учителів почали посміхатися. Тому що в мене був дуже гарний настрій, я почав імпровізувати. Після всього секретар

вирішив, що учнівські роботи написані на належному ідеологічному рівні.

На прощальному вечорі зі мною трапилася смішна історія. На цей вечір випускники прийшли разом зі своїми батьками. Усі були в костюмах. У мене костюма не було, лише піджак. Піджак був із доброго матеріалу, але з короткими рукавами. Я намагався якось це замаскувати, але мені це не зовсім вдавалося. Пам'ятаю, якими розчарованими були батьки, коли запитували своїх чад, де ж цей вчитель української, й бачили типа в куцому піджаку. У ті роки робота й побут учителя були дуже важкими, але незважаючи на це, я згадую своє вчителювання як щасливий період у житті.

– У 1953 році помер Сталін...

– Невдовзі після смерті Сталіна було оголошено амністію для кримінальних злочинців. Відразу ж з'явилися легенди, що їхні банди нападають на потяги. І в цей же час я дізнався, що мій брат, якому дали вісім років таборів і який відбував покарання у таборі в Красноярську, опинився на засланні, до нього дозволено поїхати. Я поговорив із батьками й вирішив поїхати до Якова, незважаючи на те, що мама відраджувала. На всю подорож у мене було сімдесят карбованців. Я купив у дорогу сухарів, організував собі якесь липове відрядження, купив квиток до Красноярська й поїхав. Брат був у засланні за Красноярськом. Про всяк випадок я послав йому телеграму, що виїжджаю. Цю телеграму я заадресував просто на пошту, бо точної адреси брата в мене не було. У Красноярську я зорієнтувався, що маю їхати до Канська, тобто ще двісті кілометрів. У Канську я сів в автобус й доїхав до кінцевої зупинки. На місці ж з'ясувалося, що до Хондальського, де був мій брат, ще сімдесят п'ять кілометрів тайги. Коли я запитав, чи не їхатиме туди часом якась машина, сказали, що доїхати туди можна лише «з okazji». Тоді я сів на чемодан й почав розмірковувати над тим, де б тут заночувати. Час минав, почало темніти. Раптом я помітив чоловіка, який пильно придивлявся до мене: «Женю?». – «Яків?». Це був мій брат. «Якби ти тільки знав, звідки я до тебе приїхав!». Він проїхав 75 кілометрів тайгою на ровері. «Завтра я тобі усе розповім». Яків був сильніший за мене, високого зросту. Він був схожий на батька. Його табірна історія була цікавою. Тим часом під'їхала машина, а в ній кагебіст, котрий стежив за такими засланнями, як Яків. Ми закинули речі до кузова вантажівки. Яків укинув туди ровер, і ми поїхали. Таким чином ми доїхали аж до річки Они, притоки Єнісею. Це була широка, колись чиста річка. Там

я навчився плавати. Пізніше Яків розповів, що сталося перед моїм приїздом. Річ у тім, що ще до одержання моєї телеграми він заблукав у тайзі. Дев'яносто відсотків тих людей, які заблукали в тайзі, пропадають безвісти, гинуть. Із тайги мало хто повертається. У тайзі можна зустріти ведмеда, в тайзі з людиною може статися що завгодно. Мій брат не був наділений якимись особливими здібностями, зате він був дуже кмітливим і спритним. Тоді на його пошуки вирушила ціла експедиція. Його шукали по слідах два дні, але не знайшли і повернулися назад. Тим часом, коли засланець зникає у тайзі, це означає, що він утік і його треба зловити. У цей час він за різними прикметами у тайзі почав визначати напрямок. На третій день вийшов до річки. Коли Яків вийшов до річки й дістався до селища, то відразу з'явився у відповідному пункті й заявив, що заблукав у тайзі. Всі відповідні служби діють дуже чітко. Вони відразу дали знати, кому слід, й за ним приїхали. Його знову привезли на місце заслання. І там його застала моя телеграма. Не довго думаючи, він узяв чийсь ровер й поїхав до мене назустріч. Наша зустріч – то було щось неймовірне! Коли я був із ним, хлопці вдень пиляли дерева, а ввечері поїли мене шампанським, бо в тайзі нічого іншого, крім шампанського, не було. Тут не було що їсти, не було що пити. Хлопці швидко витрачали гроші на шампанське, а потім ходили голодні. Я добрався додому. Лишалось ще кілька тижнів до початку навчального року. Саме тоді я отримав листа від дівчини, з якою вчився, що вона вступила до аспірантури у Києві за спеціальністю психологія. Я подумав, якщо її прийняли на навчання, то чому б і мені не спробувати? І я вирішив вислати документи. Треба було бути божевільним, щоб складати іспити до аспірантури без підготовки. Одначе я вислав документи й поїхав до школи в Богданівці. Я сказав директору, що вислав свої папери у Київ. Директор дуже засмутився: ніхто в його школі довго не затримується.

– Це був п'ятдесят...?

– Це був 1953 рік – єдиний рік, коли я міг потрапити до аспірантури. Це був рік смерті Сталіна. У цей час не треба було подавати характеристики з КГБ. На якийсь час про них забули. Саме цей документ скрізь вимагали в першу чергу. Тоді ж нічого не вимагали. Пам'ятаю, що я пішов на іспит просто з поїзда. Це був іспит із філософії. Я мав прокоментувати виступ Маленкова на тему закордонної політики СРСР. Комісія любила відповіді по пунктах. Отож я перерахував вісім пунктів закордонної політики, а потім дізнався з публікацій у пресі, що цих пунктів було лише шість. Комісія була у

захваті. Із другим іспитом було трохи гірше. Це був іспит із психології. Мене запитали, у чому полягає значення теорії Павлова для психології. Я відповів, що теорія Павлова не має для психології значення. Вона стосується фізіології, й тому я не бачу перспектив досліджувати психологію у світлі теорії Павлова. Директор Інституту психології, професор Костюк нервово запитав мене: “Невже ви справді настільки добре знаєте теорію Павлова, що з такою впевненістю це стверджуєте?”. Костюк був розумним чоловіком. Я побачив у його очах співчуття. Він і сам так думав, бо знав, що теорія Павлова має мало спільного із психологією, але він знав також і те, що немає таких дурнів, які б захотіли на весь голос заявити про це на іспиті. Після наради комісія ствердила, що такого дивака ще не бачила; мені поставили п’ятірку. Якби вони були нормальними радянськими професорами, то поставили б мені двійку, ну, може, трійку. Але у зв’язку з тим, що Сталін помер, і Берії вже не було, вони теж стали ліберальнішими. Іще я склав іспит з англійської й опинився таким чинном в аспірантурі. Мушу визнати, що це були дуже гарні роки – з 1953-го по 1956-й. У той час не було жодного ідеологічного тиску. В аспірантурі я не зазнав жодних переслідувань. У Києві я почувався майже вільною людиною, але існував я в порожнечі. Мені було лише шкода, що не знайшлося доброго професора, який би радив мені, що читати. У морі існуючої на той час макулатури або якихось праць, де аналізувалися дріб’язкові речі, можна було просто втопитися. Мушу визнати, що я не надто продуктивно використав цей час. Проте я вибрав для дисертації важливу тему. Зазвичай, теми давалися банальні, висновки з дисертацій на подібні теми були вже наперед відомі. Ці роботи мали ідеологічний характер або були присвячені якимсь дуже специфічним проблемам. Я вибрав тему: “Розуміння мотивів поведінки літературних героїв у старших класах середньої школи”.

– І все ж, повернімося до інституту....

– Після закінчення аспірантури я хотів отримати місце викладача літератури, бо для психолога місця не було. Я отримав призначення до Полтавського педагогічного інституту, директором якого був простий член партії, якщо не гірше. Він уникав контактів з іншими людьми, зрозуміло, зі студентами також. Мені запам’яталася одна історія, коли з інституту вигнали студента за напис на конспекті з марксизму-ленінізму. Викладач цього предмета збирав нотатки студентів і перевіряв, як вони записують те, що він їм каже. Можна собі уявити рівень цих лекцій і самого викладача. Напис на обкладинці

був такий: “Хр. скажут, когда умрет”. Викладач розшифрував це речення як відомий анекдот. Однак він сам мав принаймні цей анекдот чути, аби зрозуміти, про що йдеться. Анекдот був такий: дитина запитує маму: “Ленін добрий?” – “Добрий”. – “А Сталін?” – “Казали, що добрий, а потім сказали, що недобрий”. – “А Хрущов?” – “Скажуть, коли помре”. Ось і весь жарт. Викладач вирішив винести цю справу на загальноінститутські збори й наполіг на тому, щоб студента відрахували з інституту. Тож можна собі уявити, яка атмосфера тоді там панувала. Я ж мав неофіційні контакти із студентами, говорив з ними нормальною мовою. Не слід забувати, що у той час кожний викладач мав бути водночас і вихователем, зобов’язаним обговорювати партійні документи після чергового з’їзду чи пленуму. Студентам треба було ці матеріали давати, але, не висловлюючи власного ставлення до них, щоб зберегти власну репутацію. Пам’ятаю, що я зробив так: “Вас усі запитуватимуть про ці документи, не завдавайте собі зайвого клопоту й вивчіть їх – випробуйте на них свої мнемотехнічні здібності”. Одне слово, я перевів усе на жарт. Тим, кому я довіряв, давав цікаві книжки, наприклад, “Історію української літератури” Єфремова.

– *А звідки ви взяли Єфремова?*

– Єфремова я купив у Києві. Тоді у Києві існувало щось схоже на домашні букіністичні магазини. Діти старої української професури за безцінь продавали цілі бібліотеки, які їм лишили батьки. Ці люди в основному цінували російську літературу і російські переклади зі світової літератури. Українська література на «чорному ринку» не цінувалася. Наприклад, “Літературно-науковий вістник” із некрологом Лесі Українки 1913 року мені запропонували за один карбованець. Купуючи українські книжки про оселях, я зібрав досить велику бібліотеку. Ця література спонукала мене до творчих пошуків вже хоча б тому, що суперечила офіційному й обов’язковому канону.

– *Ці неофіційні контакти зі студентами послужили приводом до Вашого звільнення з роботи?*

– Чому мене звільнили з інституту? Може, внаслідок доносів, які, переважно, робили студенти-заочники. Серед них могли бути професійні кагебісти, які, можливо, взагалі мали завдання доносити на викладачів. Крім того, студенти і між собою говорили, що я викладаю не за підручником. Наприклад, про культ Сталіна я розповідав не на основі матеріалів із совєтської преси, а цитуючи

виступ Гомулки, надрукований в журналі "Польша". А таке завжди викликало підозру. Думаю, що мене могли звільнити і не з неполітичної причини – могло бути й так, що влада вважала мене "іншим". У будь-якому разі мене звільнили на другий рік роботи. Щоб якось вижити, я брався за різні тимчасові роботи. І ось я зустрів одного приятеля. Його звали Іван Бенедиктович Бровко. Він був викладачем педагогіки у Київському університеті. Із ним я познайомився в аспірантурі. Наші біографії були дуже різними. Він пройшов усі війни, починаючи із совєтської антипольської кампанії 1939 року, потім брав участь у фінській кампанії 1940 року, потім дійшов до Берліна і навіть був у числі тих, хто досліджував таємницю «Фау-2». Служив у ракетних військах, знав Корольова й інших впливових людей. Після війни він не захотів лишатися у війську. Спочатку Іван став директором школи, а згодом викладачем педагогіки в університеті. Коли ми зустрілися в Полтаві, він порадив мені не залишатися в цьому місті: «Нічого доброго тебе тут не чекає, – казав він, – тебе ніколи не візьмуть в інститут. Ти тут непотрібний. Їдь до Києва. Спочатку можеш зупинитися у мене. Потім якось влаштуєся. Там більші можливості». Я переїхав до Києва.

СЕМІНАР НАВКОЛО КНИГИ МИХАЙЛИНИ КОЦЮБИНСЬКОЇ “ЗАФІКСОВАНЕ І НЕТЛІННЕ”

Костянтин Сігов

Є особливе значення в тому, що наше подвійне свято відбуватиметься у конгрегаційній залі Києво-Могилянської академії. На автора цієї книги наче позирають славетні, голоса яких лунали в цих стінах. Варто було б почати з привітання на адресу автора книги. Ми сьогодні прийшли сюди на зустріч із Михайлиною Коцюбинською, книгу якої має честь презентувати читачам видавництво “Дух і літера”.

Наприкінці радянської доби, часопис “Філософська і соціологічна думка” надрукував вірші Стуса з передмовою. Назва статті була “Новітні палімпсести” – і одразу ми відчули, що тут є тлумачення, продовження і поглиблення змісту слова “палімпсести”, яке залишається для нас призабутим, а для сучасного учнівства і студентства – просто стертим. Я думаю, що саме посилання на нестерте, нетлінне, розкриває глибинний сенс не тільки цієї книги, а й певного етосу, про який свідчить особистість Михайлини Коцюбинської. Етос цей може бути названий “антигонним”: трагедія Софокла дала людству сенс того, що називають неписаним законом. Загалом же, ми були дуже зворушені співпрацею з автором. Стаття Коцюбинської, її переклади у останньому числі нашого часопису “Дух і літера”, її присутність у редколегії розкрили нові перспективи, нові обрії для видавництва.

Євген Сверстюк

Скільки себе пам’ятаю, ще ніколи так святково не відбувалася презентація – в такій залі, при такій кількості поважної публіки і з такою іменинницею. Власне, починається тема, яка до Михайлини Коцюбинської, по суті справи, серйозно не порушувалася: епістолярний жанр української літератури. Не бачу нині іншої постаті, яка б могла взятися за нього з належною ерудцією, науковим апаратом. Хоча книжка не з тих, що читаються запосм, але я справді проковтнув її з великим захватом. Вона прокладає якусь нову дорогу

в науці, яка практично не була у нас намічена, раніше існуючи в стадії неосмисленого матеріалу. Якщо припустити, що наша мета у світі – це, передусім, самопізнання, то важко уявити, як воно може відбутися без вивчення листування. Усі ми звикли до того, що в двадцятому столітті нібито і цей жанр занепав, бо йому на зміну прийшли телефон та й інші засоби швидкої комунікації. І в багатьох людей може скластися враження, ніби листування є чимось маргінальним і малоістотним. А тим часом, я міг би почати з античної давнини – з листів апостола Павла. Підставу для роздумів дають різні види листів двадцятого століття: інтимні листи – з них всі починали; офіційні листи – це всі “проходили”; відкриті листи – це всі підписували; таємні листи – це всі читали; закриті листи – на це всі поховали; опубліковані листи; спалені листи – із цим усі знайомі; конфісковані листи; скопійовані листи. Щодо останніх мушу зробити маленький коментар. Перший лист на заслання я отримав від Василя Стуса з Колими. І в ньому було застереження: “Знай, що твої листи будуть копіюватися. Знай, що кожен твій крок буде оформлено як матеріал до наступної кримінальної справи, яка вже заведена на тебе”. І між іншим, у мене збереглася ціла велика валіза листів, які я привіз із заслання. А той лист, який я отримав від Василя Стуса, було вкрадено під час таємного обшуку, хоча його попередньо скопіювали. Але їм він був потрібен просто як оригінал. Отже: скопійовані листи; цензуровані листи; ненаписані листи; листи, передані через надійні руки – особливо змістовні; підкинуті листи; листи до матері; листи до Дульсіної; прощальні листи. Список цей я накидав хвилин за 10, але його можна було б продовжувати. Отже, не варто думати, що в двадцятому столітті не було листування. І книжка Михайлини Коцюбинської є дуже солідною передмовою до невивченого ще масиву табірних листів. Це особливий жанр, – жанр цензурованих листів. Якщо вдавалося привезти із заслання цілий мішок таких листів, то тільки тому, що існувало положення: цензурований лист є вже листом легалізованим. І я би дав такий образ тих табірних листів. Їх море: змістовних і не дуже; щирих і розрахованих на цензора. Пливають хмарками, опалим листям і пелюстками – листи: усмішки, смутні вітання, зів’яла ніжність, стихле ридання, пливають рікою, летять вітрами... Цю тему тільки розпочато. Я, так би мовити, дав її ліричний ключ. Що до пізнавального значення цих листів, згадаю істотний момент зі свого творчого життя. Я багато писав про Шевченка, але поворотний пункт у моїх дослідженнях настав тоді, коли прочитав том “Листування Шевченка”, з коментарями Єфремова. Тільки тоді я відчув під собою науковий фундамент. Але згадайте, що пише в

передмові Михайлини Коцюбинська про розмову Шевченка з Лазаревським: "Пали. Пали". Цілій мішок листів Шевченко приніс – і його спалили. Що спалили? Передусім, листи княгині Репніної. "Пали підряд". Це перед обшуком в 1850 р. Але те, що залишилися, стало підґрунтям для вивчення творчості Шевченка. Знаю, тут присутні чимало майбутніх дослідників цього листування, яке ще не є остаточно опубліковане. Вийшли нещодавно у світ "Листи з Парнасу", листи Івана Світличного – вдячне поле для вивчення багатьма студентами, майбутніми науковцями. Адже в листах трапляється страшенно багато несподіваних свідчень, досить тільки копнути... А ось ще й така тема можливого дослідження: донесені підслухані розмови. Наприклад, я нічого кращого не читав про Миколу Куліша, ніж у доносі, написаному сексотом на етапі, який втерся до нього в довір'я. Був страшенний голод на інтелігентних людей, а сексот був інтелігент; так хотілось поговорити по душах. Треба віддати йому належне: він дуже точно усе записав.

Дмитро Стус

Дозволю собі дуже коротко сказати кілька теплих слів про часопис "Дух і літера", який з'явився в нашому інтелектуальному просторі кілька років тому. Але цей простір нині без нього вже не можна уявити. Без нього, і – без отих нових явищ, які прийшли за ним і мовби посунули все те закріплене, що існувало поруч із чимось значним. Михайлину Хомівну я знаю ще з дитинства, мабуть, із трьох чи з двох років. І ось вона з нами. Щиро вітаю її з книжкою. Але дозволю собі розповісти передісторію видання, до чого був несвідомо причетний. Років 5–6 тому, коли ми з Михайлиною Хомівною готували видання Стуса, виникла ситуація, так би мовити, розподілу впливів. Одне слово, треба було жорстко вирішити, хто що робить. І якось так сталося, що я і запропонував Михайліні Хомівні, що вона займатиметься листами, не розуміючи, що кращого вибору годі було сподіватись. Адже всі люди добрих політичних досягнень не є вічні, але разом із ними відходить у небуття все живе середовище, люди, про яких можна сказати: або вони, або ніхто. Книжка відкриє нам людську історію шістдесятників, і взагалі того всього минулого, про яке ми звикли судити категоріями "доброго" – "поганого", "політики" – "соціуму". А нині ми стоїмо на порозі розуміння людської історії, людської літератури і просто людини того часу.

Іван Андрусак

Нині відчутним є спалах зацікавлення епістолярним жанром. Зверніть увагу, на наших книжкових розкладках відсоток епістолярію доволі значний. Першовидання, перевидання, десь – то там, то там виходять статті із цієї теми. З'являються книжки. Про що це свідчить особисто для мене? Про те, що нині наш світ спрагло шукає речей глибоких, речей справжніх, власне, людських. Можливо, ми стоїмо на порозі якогось нового явища сентименталізму. Головне у цій книжці, – для читача, для журналіста, – є не її науковий потенціал. Бо я його не можу сприйняти, не науковець! Для мене головне – її людність. Делікатність підходу до надзвичайно тонкого матеріалу. Це добра книжка, перш за все, не тому, що вона добре написана, а тому, що вона по-людському добра. А саме таких речей нам, здається, дуже і дуже бракує.

Роман Корогодський

Я хотів би торкнутися блоку, якій присвячено темі шістдесятництва. Чось я став свідком розмови про “неправильну”, як сказав Чорновіл, торію шістдесятництва. Я йому заперечив: хто напише правильно? Я пишу правильно. Кажу: ні. У тебе буде історія одна, його інша, бо ви різні люди. У вас різний досвід, різний темперамент – усе різне. Це будуть правильні історії, але різні. І так воно й має бути. Михайлина в документах показала, що таке шістдесятництво і з чого воно складається. Це є зразок джерелознавства, яке я дуже люблю. Пам'ятаю, що починалося все це дослідження в 1967–68 рр., а згодом було опубліковано статтю в журналі “Вітчизна”, де листи Стефаніка розглядалися в якості літературних творів. Я тоді не міг знати, що через п'ять років я прилучусь до архівістики й сам матиму справу з листами. І розмови з Михайлиною про листування Стефаніка стануть моєю школою. І коли мені випала нагода займатися листами Довженка, то впорався лише тому, що я пройшов школу Михайлини Хомівни.

Сергій Білокінь

Є така приказка: не дай Бог жити в цікавий час. Але ми живемо саме в такій дуже цікавій час. Коли люди, молодші за більшість тут присутніх, вже не читають книжок, і коли самі вже не пишуть листів. Сьогодні змінюються певні поняття про книжкову культуру. Я зробив би таку невеличку заувагу до класифікації, запропонованої Євгеном Олександровичем. Не обов'язково ми починали з листів до Дульсінеї.

Якщо переходити до спогадів, то у віці чотирьох років я написав листа на полярну станцію із проханням вбити білого ведмеда і шкуру передати університету... Книжка Михайлини Хомівни є осмисленням великого етапу історії культури. Це щось на зразок старих публікацій в журналі "Столиця и усадьба". Уже понад десяток років я за браком часу не читаю художню літературу, саме настав час, коли почали активно друкувати автолітнічні документи. Я зрозумів: немає нічого цікавішого, ніж їх прочитання. Байдуже, що не все у них відповідало дійсності, бо в художній літературі геть усе є вигадкою. Які тільки листи не трапляється зустріти в архівах!.. Наприклад, матеріали слідчої справи митрополита Василя Дудківського. Євген Олександрович згадував свою валізу листів. І в митрополита Дудківського було вилучено валізу з листуванням. Митрополита розстріляли, а майно конфіскували, жодного папірця не залишилось! Усе спалили, до останнього аркушика... Я зберігаю стос листів із Бутирок, із печатями в'язниці, священика, отця Анатолія Жураковського. Його забрали, і він активно почав писати листи. Коли ж повернувся до Кисва – не писав майже нікому. Потім його знову заарештували, і листування відновилося. Ось така була хронологія! Збереглося також чимало листів із Козелинська, де відбував своє заслання видатний київський філософ Євген Михайлович Кузьмін. Свого часу головним завданням було збереження таких речей. Мене дуже зворушило, що Михайліна Хомівна колись доручила це мені. Але нині настав час вивчення цих епістолярних матеріалів. Докапіталістичний період історії адекватніше віддзеркалюється не в офіційних документах, якими так захоплюємося десь протягом останніх десяти-п'ятнадцяти років, але в матеріалах партикулярного походження: листуванні, щоденниках. Не без того, що ними нехтували. За часів моєї молодості довелося кілька разів здавати на пошту листи однієї київської письменниці, дуже ваговиті конверти. Зрозуміло, що це писалось не до Олені Григорівни, адресатки тих листів, а для тих, хто прийде згодом, хто вивчатиме ніби автолітнічний вислів думок, який не був насправді автолітнічним через те, що він був конструйованим. Епістолярний жанр донедавна був зовсім нерозвинутим. Але ось у Канаді вийшло друком керівництво з листування – наприклад, як написати листа юнакові до дівчини із пропозицією знайомства. Варіанти її відповіді – прихильної чи негативної. І усе це – галицькою говіркою. Так приємно читати цю книгу. Тут уся хроніка людських взаємин, як готова історія життя. Одне слово, донедавна такий занедбаний жанр, жанр листування, стараннями Михайлини Хомівни, вийшов мало не на перший план.

Вадим Скуратівський

Я дуже радий, що з'явилася ця книжка Михайлини Хомівни. Адже моя літературна кар'єра почалася саме з необережного жесту шановного батька нашої авторки. Дев'ятирічним школярем прийшов я до нього в музей Коцюбинського. Він щось показував указкою і випадково стукнув мене по голові, та ще й так, що я сів на стілець... А тепер, шановне товариство, я хочу вам нагадати, що в дев'ятнадцятому столітті дуже інтенсивно писали добрі люди, але писали вони, скоріш, одну форму. У них були такі можливості. Але ж як писали! Шістнадцятирічний Ромен Ролан, паризький хлопчина з Еколь Нормаль, написав свого листа за такою адресою – Росія, графу Леву Толстому. Рівно за два тижні він отримує відповідь від Толстого, яка починається зі слів: “Мон шер...” І таке інше. Ось так люди поводитися в дев'ятнадцятому столітті. Але коли Гончаров дізнався про те, що мають друкувати пушкінські листи, він сказав: “Ну, как можно. Это private письма, и private дело”. Але минає певний час, і цей жанр у двадцятому столітті майже зникає. Чи то було вже не до листів, чи то вони набувають підкреслено приватного характеру. І раптом “Новый мир” – кращих своїх літ, “Новый мир” Твардовського, друкує листи академіка, японіста Миколи Йосиповича Конрада (Сергій Іванович навіть переконує, що Микола Йосипович наш земляк, і він справді – не Конрад, а Кондрат) до англійського історика Джозефа Тойнбі. Надзвичайно цікаві листи. І виявилось, що це лише мала частина листовної “суми” двох видатних істориків. (Окрім усього іншого, вони встигали запитувати один одного, скажімо, про здоров'я онучок). А у ХХ столітті цей жанр просто зникає. Подковирін пише, як у 1930 р. він прийшов до Тинянова, який спеціально цікавився цією темою, і Тинянов сидів і плакав, бо перед тим спалив частину свого архіву. Але йому хотілося зберегти один лист Горького, йому ж адресований, який він вважав принциповим для розуміння всієї долі російської літератури. Йому здалося, що він спалив цього листа. І Тинянов сказав йому, що вся культура оце зараз зникає з таким полум'ям, разом зі зникненням листів. Та, на превелике щастя, цей жанр відродився, ще й у такій надзвичайній ситуації. Не будемо говорити, в якому світі ми жили. Не просто божевільному, а у світі, в якому вже нічого не можна було зробити. Але, принаймні, в царині українського слова залишилося два жанри “напівсвобідними”: переклад і лист. І от у ХХ столітті на всій планеті в жодній національній літературі немає відповідника українському перекладу. А завдяки ініціативі Михайлини Хомівни, виявляється, що є ще такий жанр, як тогочасний український лист. Як

правило, лист од найсвітліших людей, лист надзвичайно високого рангу. Десятки людей писали сотні і сотні текстів, які засвідчували те, що українське слово живе. І Михайлина Хомівна переконливо довела нам буття слова у цьому саме жанрі. Однак, це тільки початок роботи над оцією листовною "сумою" шістдесятих – вісімдесятих років. Хочу звернути увагу на нинішнє число "Духу і літери". Йдеться про статтю відомого філософа Валентина Фердинандовича Асмуса, написану в Києві у 1918 р. Як на мене – це перша у світі анатомія, краще сказати, переданатомія тоталітаризму. Тобто цей світ тільки-тільки виникає, а 24-річному студенту з надзвичайною точністю вдається відтворити його анатомію. Потім Валентин Фердинандович із другої половини 20-х виїжджає з Кисва, хоча нерідко сюди повертається, читає спецкурси. Але згодом він з Києвом нічого спільного ніби не мав. Пригадую, як студенти, які навчалися в нього, на початку 70-х років запитали у свого вчителя: "А вот был такой поэт Борис Пастернак. Вы о нем слышали?" Валентин Фердинандович Асмус посміхнувся і сказав: "Нечто слышал". Власне, оця саме маленька стаття, що з неї починається Асмус, засвідчує, що у людей, які тут народилися, були духовні сили й ресурси, відчуття прекрасного слова.

Різне можна говорити про те, що може статися з людиною. Але схоже на те, що у людини є певний шанс. І певні шанси є в українського слова. Я не думаю, що далі переважатиме листовне слово. Вільне, воно піде в якийсь інший жанр.

Василь Овсієнко

Яке вже це свято, коли 30 жовтня щороку проводили голодування на знак протесту проти репресій. А сьогодні якраз це 30 жовтня. Якщо у християнстві є апостоли і є рівноапостольні, то Михайлина Хомівна є така рівноапостольна серед нас, колишніх політв'язнів. Я прийшов привітати вас із виходом цієї книги, де є багато матеріалів саме про нас. До переліку Євгена Сверстюка додам такий цікавий жанр, як подвійний лист; коли виникала потреба замаскувати потрібний текст, окремими словами чи літерами, і в певному місці треба було вжити якусь частинку слова, чи усе слово, але так, щоб цензор ні про що не здогадався. Варто нагадати, 9 листопада минає 25 років від дня утворення української Гельсінської групи, від якої залишилося живих двадцять сім її членів (із 42-х). Слава Богу, є Микола Руденко, який 9 листопада, тут, у сусідньому корпусі, у великій залі, відкрив семінар під назвою "Права людини в Україні, минуле і сучасне". А ввечері, у Будинку вчителя, відбудуться урочисті збори громадськості з нагоди 10-ліття української громадської

групи сприяння виконанню Гельсинських угод. Запрошую вас подивитися на ще живих, слава Богу, правозахисників. І наша правозахисна група підготувала матеріали Української Гельсинської групи в чотирьох томах. Сподіваюся, що перші томи незабаром вийдуть у світ.

Елеонора Соловей

У листах часом відчуваєш щось містичне. Справді. Гортаєш щоденник Сергія Єфремова, звертаєш увагу на те, що майже кожен запис закінчувався переліком одержаних листів – і відповідно, помітка про відповідь усім адресатам; цілі обійми імен. Здається, такого вже не зустрінеш. Та листи пишуть і нині, інтерес до них невинно зростає. Книжка Михайлини Хомівни – прекрасний трактат про листи, що торкаються проблем історії, філології і де є стільки особистого. Межі понять про літературу постійно змінюються, це стосується й листів, що останнім часом здобувають якесь нове, невластиве їм раніше місце. Момент епістолярологічної невпевненості, може, першим так гарно схоплений Тютчевим: “Мысль изреченная есть ложь”, відтоді люди відчували дедалі дужче. Нарешті муки слова стали нестерпними, і про них почали розповідати. Видавалися вірші про те, як не пишуться вірші. От і думаєш, – чоловіче добрий, то не пиши, якщо тобі так тяжко це робити. Але якщо та ж сама людина сідає писати листа, її трошки “відпускає”. Тут справді якісь інші закони. Усе-таки це легше, бо лист передбачає конкретного адресата і змушує писати про суттєве, а отже, тією чи іншою мірою, правду. Закони жанру дають змогу авторській реалізації, тож і немає тут таких “мук творчості”. Хіба що буває важко писати листа, коли не надто хочеться, а треба. Звичайно, з тих чи інших причин, у цій книжці центральним є розділ “Літературна панорама доби”, де аналізується епістолярний потік українських шістдесятників. Цей матеріал дає змогу, навіть сьогодні, коли, здавалося б, ми дещо знаємо про цей феномен, довідатися багато нового, відчути і зрозуміти. В даному випадку велику роль відіграла епістолярна практика самої авторки. Листи були чимось надзвичайно важливим у цьому існуванні. Вони склали особливу хроніку, якій і ми сьогодні не знаємо ціни справжньої. Щодо авторки, то все моє свідоме життя я захоплююсь нею і намагаюсь їй наслідувати. Михайлина для мене приклад справжньої людини опору. Так склалося, що мені доводилося бачити, як її неймовірно цькували, отруювали життя. А тепер бачу, що, повернувшись в інститут літератури, вона нікому не мстить, і справді так по-

християнськи всім усе простила. Це для мене недосяжний взірець. У нас немає терміна "возвращенец", а створити його треба. Думаю, найкраще це зробить Михайлина Хомівна. Бо, наприклад, назвавши такі явища, як листи до Шевченка, листи до Михайла Коцюбинського "доцентровими епістолярними масивами", думаю, вона назвала їх назавжди. Точніше їх неможливо визначити. І так воно тепер і визначатиметься. А я теж "возвращенец", що повернувся у цей інститут. Але я постійно відчуваю, що не можу бути такою як Михайлина, не маю сили вибачити усім і все забути. Розповідала мені наша спільна колега, що ще до того, як Михайлину виключали з партії, звільняли з роботи, вона мала тривалі задушевні розмови з академіком Шамотою. А потім казала їй: "Ви знаєте, він розуміє. З ним треба говорити. Справді він розуміє". Я думаю, що вона й сьогодні щось би намагалася йому пояснити. Навіть, при тому, що вже більше ніхто не мав би бажання цього робити. А ще Михайлина Хомівна – людина, яка страшенно любить дарувати подарунки. І вмів це робити, ще й такі, що, на жаль, ніколи не до снаги буває належно їй віддячити. Так, мені вона подарувала прогулянки втрюх із Василем Стусом – і з розмовами про Пастернака... і хворе горло Дмитрика. І теплий дім Корогодських, де того вечора були Сверстюки і Світличні. І дім Тапшуків у Москві. І ночівлі в тому закапелочку, у тій комуналці... І прогулянку за філармонією, над Дніпром, із львівським професором Чичеріним, який говорив тоді (яка містика!) про величезну цінність листів. Справді, листи – річ містична. Я колись розмірковувала над щоденниками Єфремова, – і куди поділися оті листи? Ясна річ, усі вони загинули, разом зі своїми адресатами. А тепер, прочісуючи архіви, бачу, що таких листів напевне набереться на величезний том. Тобто, вони живучі, вони бажають бути перечитуваними. І вони хочуть, щоб їх досліджували такі дослідники, як Михайлина Коцюбинська.

Роксана Харчук

Сьогодні пан Василь показав фотокартку пані Михайлини, на якій вона ще зовсім молода. Вважаю, що вона є молодою і в інтелектуальному сенсі. Тут присутні багато студентів, котрі кажуть, якщо професор не тямить якихось новітніх методик: "А він уже не хапає". І ось я захоплююся Михайлиною Хомівною за її розуміння того, що є сьогодні найбільш піонерським і найбільш новаторським – щоденники і листи. Саме вони опинилися у центрі уваги. Звичайно,

це є лише початком. У цій книжці авторка наголошує: листи є чимось, пов'язаним зі смертю і могилою. Вона посилається на дослідників, які твердили про занедбання цього жанру. Нині – це взагалі майже “бомба”. Сподіваюся, згодом у світ вийде книжка під назвою “Шлях поколінь” – розмови з українськими інтелектуалами, а саме – з шістдесятниками. Вона вміщуватиме п'ять інтерв'ю, записаних полькою Богумилою Бердиховською. У Польщі ця книжка пережила два видання, бо там читачі зацікавилися явищем нашого шістдесятництва. Глибоко переконана, що це є честю для України, те, що вирізняє нас у Європі: наш рух опору у 1960-і рр. Згадується письменник з Іраку, який просто з мегафона читає неписьменним людям, і їх тисячі, і вони слухають. Одне слово, мені здається, що Україна має шанс: у нас є стільки всього непрочитаного.

Віктор Кравець

Шановні добродіі! Користуючись приємною нагодою, появою часопису “Дух і літера”, хочу відзначити неабияку вітальну силу багатьох започаткувань цього видавництва. Усе, що “зазнає дотику” Михайлини Коцюбинської та Аверинцева, набуває родючості. Уже сама назва видавництва та видання, – є першою, вдалою, спробою запровадження духовної роботи. Зрозуміло, що цим ми іще завдячуємо колективу перекладачів, зокрема – Михайлині Коцюбинській, котра також блискуче перекладає Аверинцева та французьких фахівців із тлумачення новітніх філософських текстів. Отже, видання набуває дедалі більшої творчої й наукової ваги. Число 7–8 є дещо відмінним від попередніх. Тут превалюють дуже специфічні тексти. Темою видання, як я зрозумів, є апокаліптика, містичний та реальний аспекти нашого катастрофічного буття. До читача промовляє Сергій Аверинцев зі своїми думками, що відштовхуються від ідей апокаліпсису Іоанна Богослова. Не помічаємо тут ніякої темряви, посередності, сірості. Як на мене, це і визначає кредо високої культури. У статтях Ханни Арендт та Рональда Піча, статтях про Сергія Борисовича Кримського, навіть в архівних документах – всюди відчутне передвістя апокаліптичного зламу історії та розбитої межі. Помилковою, мені здається, спроба заплющити очі, чекаючи на диво, що, мовляв, усе повернеться на свої кола. Річ у тім, що перетинання меж, зруйнування систем, за словами філософів – само по собі є фактом нашої дійсності. Апокаліптичні події передують новому світові. Але в месіанські часи треба пригадати добре відомі істини: існує абсолютний початок та абсолютний кінець часу, існує час та мова. Якщо час скінчається, то тільки мова є безсмертною. Про це йдеться у вірші Вінсента Овена: час

не шкодує ані соромних, ані безневинних. Час, що закреслює тілесну красу, шанує тільки мову – і завдяки тим, хто дає їй життя, пробачаючи їхнє боягузтво та марнославство. А, насамкінець, широко вкриває їхні голови стягами пошани.

Леонід Фінберг

Від імені часопису, Центру європейських гуманітарних досліджень вітаю пані Михайлину Коцюбинську. Ми дуже раді, що вона довірила нам свій рукопис. І, насамперед, Євгену Захарову, який не міг приїхати сьогодні. Це видання ми зробили разом. Але, повертаючись трохи до журналу і нашого видавництва, я хотів би сказати кілька таких слів. Дещо несподівано, – що тема нашого останнього числа – апокаліпсис, як сказав пан Кравець. А мені здається, що всіма своїми статтями, що були надруковані в усіх попередніх числах, і готуються для наступних, ми намагаємося протистояти тому апокаліпсису. Ми намагаємося знаходити той конструктив, той позитив, який є і безумовно присутній у цьому світі. Мій добрий товариш Йосиф Зісельс, до речі, один із членів Гельсинської групи – на презентації його книжки, яку теж ми видали, сказав так: "Відчуваю, що люди не мають сил, аби вплинути на весь світ, та їх немає ні в кого. І я усвідомлюю, що можу зробити так, щоб люди, близькі мені, були трохи захищеніші в цьому світі; я можу зробити так, щоб поруч зі мною було добре тим, хто зі мною працює і живе". Ми не проголошували аналогічної сентенції, але саме таким є і надзавдання нашого видавництва, нашого часопису. Багато серед нас є людей, які кажуть, що останні події у світі роблять взагалі неможливим людське існування. Усе ж, ми відстоюємо іншу позицію. І від імені нашого часопису і видавництва я радий привітати вас всіх. Ми виступасмо в ролі видавців, але ми є читачами й уважними читачами. Ви мали необережність сказати, що вашою мрією було б видати антологію українського листування. Отже, публічно пропоную вам від імені видавництва, що ми готові видати таку антологію.

Михайлина Коцюбинська

Я дуже вдячна за цю пропозицію – і приймаю виклик (а для наступного числа часопису навіть підготувала дуже оригінальний матеріал). Як почала працювати, то просто не можу зупинитися. І є щось містичне в тім, що не просто я знаходжу якісь листи, а вони починають знаходити мене. Наприклад, у мене вдома лежить чудова

книжка. Це – листи Світличного з табору (жаль, що вийшла надто пізно, я могла би повніше використати цей матеріал). Страшенно пишаюся, що я знайшла для цієї книжки таку просто геніальну назву. Довго не могла придумати гідного найменування. Але раптом згадала, що у Світличного є такий сонет “Парнас”, де Парнасом він називає табір. От я і запропонувала назву “Листи з Парнасу”, що відповідає іронічному настрою самого автора. Тільки розгортаєш книгу – розкіш, цитувати хочеться. Чи взяти на озброєння, наприклад, його термін “я оптиміст-рецидивіст”. І таке – на кожному кроці. Інша, надзвичайно цікава книжка, яка готується до видання – яка теж мовби сама знайшла мене – два томи листів до Коцюбинського. Я лише назву вам кілька персонажів. Наприклад, листів Гнатюка – 110, Винниченка – 25; 15 листів Маруно. Близько 20-ти листів Єфремова. Деякі з них друкувалися, але часто-густо у виданнях, малодоступних читачеві. Ніхто, наприклад, не знав, що є 15 листів художника Олекси Грищенка до Коцюбинського. (Готуючи цей том, я познайомила з ними мистецтвознавця Горбачова). Не знаю, чи треба цю таємницю розкривати, але для наступного номера я теж підготувала, тобто не я, а підготували співробітники музею Коцюбинського в Чернігові. Але поки вийде цей том, то варто оприлюднити абсолютно неповторний матеріал. Епістолярний епізод із життя: Коцюбинський на Капрі зустрівся з учителем із Петербурга Євгеном Галдзевичем (очевидно, польського походження, судячи з того, що він просить писати тільки українською, і все прекрасно розуміє, хоч сам живе у Петербурзі). І от там, здається, одинадцять чи дванадцять листів. Він одержує кілька листівок і п’ять-шість великих листів. Він розповідає, як Коцюбинський відкривав йому Капрі, як вони разом пізнавали неповторність італійської природи. Він просто-таки закоханий у Коцюбинського. І усі його листи, написані російською мовою, інкрустовані цитатами з Коцюбинського в оригіналі. Іншого слова не підберу – не цитовані, а справді, інкрустовані. І за внутрішньою емоційно духовною культурою він у чомусь сягає рівня Коцюбинського. І Коцюбинський відповідав йому, дарував своє фото. На жаль, його листи не збереглися. Нині я працюю над дуже цікавим епістолярним масивом – листами В’ячеслава Чорновола. Я опрацювала вже його листи до рідних і до дружини.

Костянтин Сізов

Щойно пан Корогодський зауважив із приводу цього діалогу. Мовляв, Чорновіл сказав, – Духовницький пише не ту хронологію руху

опору в Україні. Відповідь Корогодського: Чорновіл, на відміну від Духовицького, напише інший літопис цього руху. Звичайно, саме ця поліфонія і є тим, до чого постійно привертає увагу наш часопис, починаючи з першого числа. Зинновій Антонюк і Мирослав Маринович започаткували для нас рубрику "Сила права чи право сили" і в цьому числі також є матеріал і Миколи Горбала, але також є і матеріал почесного професора Києво-Могилянської академії Поля Рікера про справедливість і акт судження. Отже, я думаю, що на цьому українському тлі і європейському контексті осмислення – точки опори і точки опору є наскрізною темою нашого часопису.

Микола Павлюк

У цьому залі, вважаю, треба писати латиною: "Написане лишається!" Але повертаючись до вашої книжки, хочу сказати як учасник описаних у книжці подій (на жаль, не всіх). Сьогодні ми з вами є свідками надзвичайно цікавого явища – реалізації силових ліній часу. Хоч як це прикро, шістдесяті роки вже стали для нас історією. Надзвичайно важливо зафіксувати якомога більше документів, живих свідчень того часу. Особливо цінно, коли вони належать учасникам того руху, і важко переоцінити, коли це робить інтелектуал найвищого гатунку. Книжка Михайлини Хомівни не просто зібрала безцінні матеріали, які інакше могли б безслідно зникнути. Це – надзвичайно проникливе дослідження, дуже цікаве і в методологічному сенсі. Як збирати, аналізувати, узагальнювати епістолярні матеріали, як оцінювати листи з точки зору документа епохи і літературного явища. Як учасник окремих значних проєктів, як то видання листів Шевченка, пригадую, як ми в Інституті літератури намагалися врятувати листи академіка Білецького. І, на жаль, це нам не вдалося. Кілька тижнів я ходив слідами ста п'ятдесяти його листів, адресованих до одного із колишніх співробітників нашого інституту, а згодом – заслуженого петербурзького професора. А вдова його не змогла свого часу виокремити їх з величезного архіву свого померлого чоловіка. Подальша доля цих листів поки що лишається невизначеною. А нині перед нами – оце унікальне явище, коли дослідник є водночас і генератором досліджуваного матеріалу. А її листування із Василем Стусом! Можливо, не було б Василя Стуса як поетичного явища і автора епістоляріїв, незрівнянної постаті в нашій культурі і в громадському житті, якби не було на його шляху Михайлини Хомівни та інших його побратимів і посестер. Добре, що ця презентація відбувається саме в цій залі, освяченій великими

постатями, які для нас, здавалося б, безмежно далекі, але й близькі. Пригадую, був я студентиком, потім аспірантиком, приходив в оцю залу, яка не опалювалася. Сидіти тут можна було лише у теплих ваялянках і у фуфайці. А саме в цій залі ми говоримо тепер про цю книжку. Честь і низький уклін Михайліні Коцюбинській за те, що вона зробила. І ще більше за те, що вона зробить.

Костянтин Сігов

Перед тим, як передати заключне слово Михайліні Хомівні Коцюбинській, хочу сказати, що для видавництва “Дух і літера” і для нашого часопису велика радість і честь брати участь у тому, що називають неперервною традицією. Багато мовилося, що в нашій культурі чимало саме перерв, зламів, руїн. Ми свідомі, що тоталітарна система робила все для того, щоб не просто була стерта пам’ять, а щоб її втрачало і кожне маленьке слово. Повернення живої пам’яті слова – великий крок до нетлінного в нашому житті.

Михайлина Коцюбинська

Я хочу почати в цій залі, дивлячись в очі Григорію Сковороді, – і його словами про “сродний труд”. Це велике щастя – сродний труд. Це як дорога до людей. Якось я зустрілася зі своїм “сродним трудом”. Справді, почалося це з моєї роботи над епістолярною спадщиною Василя Стуса. Була я така щаслива, коли працювала над його листами. Я забувала буквально про все. Адже це – епістолярний шедевр, на рівні листів Ван Гога до брата Тео, листування Чайковського і фон Мекк, листів Лесі Українки. Я завжди любила цей жанр літератури. А потім усвідомила, чому він є сьогодні таким важливим. Мабуть, тому, що над ним висить загроза. Від комп’ютеризації, від електронної пошти. Як пише Юрій Луцький у своїй книзі спогадів, немає радості в електронній пошті... Можливо, в технічній іпостасі з’являються якісь нові можливості для листування. Але в статтях, присвячених епістолярному жанру, з’являються такі терміни, як “реквієм”, “епітафія жанру” тощо. (Одна із статей так і називається “Ода чи епітафія”). І перед загрозою “епітафії” я вирішила схилитися до “оди”. Епістолярна література в наш час важлива присмаком справжності, присмаком правди. Тим, що я називаю “зафіксованим і нетлінним”. Над усім цим стоять певні факти, стоїть слово, те, що в теорії літературознавства називається “сенсом моменту”, “відчуттям моменту”. Слово, яке дійшло до нас, є автентичним; його не можна

не враховувати. І та велика Правда, яку ми хочемо висловити, складається із безлічі маленьких правд. Цю безліч адресують нам ці листи, тільки з них, як у мозаїці, формується якась велика Правда. Сьогодні ми спостерігаємо ситуацію, коли, з одного боку, листам немовби загрожує зникнення, а з другого – є перспектива відродження. Скільки нових відкривається зразків! Наприклад, дві неповторні книги листів Пастернака, листи Цвєтасвої. І ще один надзвичайно важливий момент. Листи відображають і закріплюють етику й культуру людського спілкування. А це, хоч як поверни, є найбільшою цінністю у світі. Щось на зразок підручника, за яким ми вчимося знаходити спільну мову, що так важливо в наш час прагматизму, крайніх оцінок, вміння грюкати кулаком. У такій атмосфері ширий діалог, не розрахований на оприлюднення, має надзвичайно велике значення. У цьому і полягає цінність листів. Тому ця книга надзвичайно для мене важлива. Це справді мій "сродний труд". Але вона припала ще і на дуже важливі роки в моєму житті: нерухомість, лікарня: одна за одною операції. І моя книга допомогла мені вижити і стати на ноги. Оця культура спілкування, висота людських стосунків, об'єднали мене з іншими людьми. Я вдячна своїй дочці, яка виконувала функцію моїх рук і ніг і носила мені книги, усім моїм колегам із відділу рукописів, і насамперед – Наталочці Лисенко, а також – Ларисі Мірошніченко й Віктору Дудко, моїм друзям, які допомагали мені з комп'ютерним набором, зокрема Ользі Кочерзі. Ясна річ, на моєму шляху зустрілися "Дух і літера", куди мене, так би мовити, за руку привів Євген Захаров. Тут мене одразу гарно зустріли Костянтин Борисович, пан Леонід Фінберг. Тут я знайшла таке порозуміння, таке бажання допомогти, яке просто дуже рідко трапляється в нашому житті. Власне, мій настрій випромінює з усього цього матеріалу, він зігріває мене, дає мені таке відчуття подальшої праці. Розглядаю цю книжку, як свій епістолярний текст, як свій лист, який, на щастя, знайшов свого адресата. І я хочу, щоб і надалі, кількість цих адресатів збільшувалась. Спасибі.

Костянтин Сігов

Сьогодні вже не буде літер, але всі відчули дух. І будуть квіти!

ACADEMIA KYJEVO-MOHYLAEANA

Вілен ГОРСЬКИЙ

ALMA MATER ВИЩОЇ ОСВІТИ УКРАЇНИ

«...історія взагалі, а історія культури зокрема – то є процес, в якому кожна подія чи явище мають за собою свою генетичну лінію. Насіння наступної доби вже посіяне в добі попередній».

Є. Маланюк. Нариси з історії нашої культури

Слова знаного історика української культури Євгена Маланюка я обрав за епіграф не випадково. Вони визначають той особливий масштаб виміру історичного значення, з огляду на який я маю намір звернутися до досвіду Києво-Могилянської академії.

Як будь-яке явище чи подія, що відбувалися в минулому нашої культури, Києво-Могилянська академія має чітко визначений термін свого існування. Відомо, що вона народилася 385 років тому, 15 жовтня 1615 року, коли Галшка (Єлизавета) Василівна Гулевичівна урочисто, в присутності численних свідків вписала у «городські книги» свій фундуш, за яким її спадкова земля на Подолі передавалася Київському братству, зокрема, щоб тут було впроваджено школу «дітям шляхетським, так і міщанським». Мине 17 років – термін цілком зіставний із часом, яким вимірюється процес становлення окремої людської одиниці – її започатковане в центрі давнього Київського Подолу немовля набере цілком означених обрисів першого українського вищого навчального закладу, який став alma mater для багатьох поколінь наших інтелектуалів. Серед тих, хто сприяв цьому процесові услід за подільською міщанкою Гулевичівною, був і ктитор Київського Братства гетьман Петро Конашевич-Сагайдачний, який доклав чимало зусиль, аби зміцнити школу, щоб у ній, як писав він у заповіті, «наука тривати могла вічно і потомні часи» [1], і, зрештою, «старший брат і опікун», митрополит Київський Петро Могила, ім'я

якого освячує цей заклад понині. Відтоді, з 1632 року, впродовж 185 літ відбувалась реальна, земна історія академії аж доки вона не припинила своє буття згідно з розпорядженням російського уряду в 1817 р. Отже, принаймні три дати – 1615, 1632 і 1817 рр. – визначають час історії Києво-Могилянської академії від зародження її до припинення її існування. У цих межах її вимірюється, передусім, масштаб і значення її в тогочасній історії України.

Але тут я хочу звернутися до іншого аспекту історичного значення академії. Адже події минулого – особливо такі фундаментальні, як виникнення першої вищої школи, – крім періоду означеного часовими кордонами їхнього реального буття, мають ще супраісторичне значення, що надає актуальності цій події для долі поколінь прийдешніх. Ідеться про роль явища минулого, що набирає значення, згадуваного Є. Маланюком, «насіння наступної доби», що вже було «посіяне в добі попередній». Ідеться про певну спільність, яка, долаючи століття, попри всі цілком зрозумілі відмінності, що з часом зростають, дозволяє відчутти сімейну спорідненість із нашими далекими предками.

У Київській Духовній академії – вищому навчальному закладі, що з 1819 року існував на території колишньої Києво-Могилянської академії – попри принципово відмінні засади, що визначали діяльність цього закладу, попри досить критичне ставлення до багатьох ідей, які культивували професори-могилянці, – існувала традиція – 31 грудня на заупокійній літургії в Києво-Братському монастирі відправляти службу в пам'ять «фундаторів, покровителів, благодійників, наставників, вихованців академії», відлік історії якої починався із XVII ст. У 1896 році Ф. Титов у «Слові», виголошеному під час цієї відправи, говорив: «Наша академія с теж духовна сім'я, що доживає вже третє століття свого існування й нараховує в собі вже кілька поколінь. Як така, академія наша має свої особливі, академічні перекази. Саме ці перекази єднають всіх вихованців академії – і найдавніших, і пізніших – в одну сім'ю... Перекази ці не с щось мертво, нерухоме; ні, вони зберігають ... внутрішній дух академії, котрий переходить із покоління в покоління, котрий животворить її. Мінняються персони, що складають академію, змінюються статuti її правила її, мінняються самі форми життя академічного, а сама академія постійно лишається одна й та ж» [2].

Із часу, коли проголошувалося це «Слово», минуло ще понад 100 років. Чи маємо ми право услід за Титовим стверджувати нині, що попри величезну відстань майже в чотири століття нас із давньою академією єднає не тільки місце розташування, що в певному сенсі, попри всі відмінності академія «лишається одна і та ж»?

Гадаю, що так. І на підтвердження цього я хочу звернутися до деяких вихідних засад, на яких ґрунтувалася філософія виховання і освіти, що реалізувалися в стінах Кисво-Могилянської академії і не втратили своєї актуальності й понині.

Серед таких засад, мабуть, у першу чергу слід назвати ствердження особливих прав і обов'язків, що єднають усіх, хто долучився до «вченого стану» академії як корпорації, об'єднаної спільною метою – пошуком і здобуттям істини. Власне на ґрунті цього принципу й виникають у європейській культурі перші університети: в Італії – (Болонья, 1119 р.), (Неаполь, 1224 р.), (Рим, 1303 р.); в Англії – (Оксфорд, XII ст.), (Кембридж, 1202 р.); у Франції – (Монпельє, 1180 р.), (Сорбона, 1257 р.); в Іспанії – (Сіена, 1240 р.) тощо. Із цими, а також університетами в Кракові, Відні, Гейдельберзі, Лейпцигу і Кенігсберзі безпосередньо були пов'язані професори та вихованці Кисво-Могилянської академії. У них вони одержували освіту, що або передувала, або продовжувала час, проведений у Києво-Могилянській академії.

Для української молоді (а точніше – для молодіх людей з усіх східно-й південнослов'янських країв) Києво-Могилянська академія міцно розташувалася на тому, що простягнувся по всій Європі, шляху, яким весела й часто буйна школярська молодь мандрувала від університету до університету, намагаючись здобути те краще й досконале знання, яким вирізнявся кожний навчальний заклад. Як казали тоді, спудеї шукали мистецтва – в Парижі, гуманітарних наук – в Орлеані, права – в Болоньї, «медицини припарок» – у Салерно. Своє особливе місце посідає в цьому строкатому університетському колі й Києво-Могилянська академія, що визначає як спільні риси її з іншими університетами, так і специфічну відмінність. Спільним було, передусім, виразне ствердження незалежності корпорації вчителів та спудеїв, що єдналися для захисту своїх автономних прав від втручання як державної адміністрації, так і вищого духовного кліру. На рівні формального визнання це відобразилось у тривалій боротьбі за надання Київському колегіуму офіційного статусу академії, який підтверджував усі права автономного навчального закладу, «право свободності иметь», як зазначалось у царській грамоті 26 вересня 1701 р., що увінчувала цю тривалу боротьбу. Але, з одного боку, в реальному бутті КМА від початку стверджує свою незалежність від державної влади. Це спричинилося до того, що задовго до одержання офіційного статусу академії Київський колегіум називають академією і автор «Опису України» Г.Л. Боплан, який побував у Києві в 30-і рр. XVII ст., і члени польського посольства, що спостерігали за зустріччю в Києві Богдана

Хмельницького в 1648 р., і французький автор «Аналів Малоросії...» Ж.Б. Шерер. Цей пафос незалежності, що його плекала в душах своїх вихованців Києво-Могилянська академія, дозволяє говорити про роль її як лона, в якому зростала й виховувалась як політична, так і культурна еліта нації. Є. Малапок у цьому зв'язку зазначав, звертаючись до історії України XVII ст., «культура» ніби справді передувє «політиці», бо політичну кристалізацію козацтва не можна собі уявити без утворених на західний зразок колегіумів в Острозі (1580), у Львові (1590) і, зрештою, в Києві (1615)... Ці культурні осередки, що пізніше виформували – за великого митрополита Петра Могили (1596 – 1647) – згодом таку славну Києво-Могилянську школу (академію) і відновили Київ, як культурний центр Батьківщини, – вони, властиво, приготували (а почасти й зродили) дійових осіб доби бароко. Ці осередки стали школою, де нація сформувала й вишколила свій інтелект» [3].

Боротися за незалежність доводилося могилянцям не лише в XVII ст. за часів Речі Посполитої. Попри надання Петром I офіційного статусу академії у російського уряду вона теж була під підозрою. Як писала про неї в листі до Румянцева Катерина II: «Небезызвестно, что обучающиеся богословию и определяющие себя здесь к чинам духовным в самых малороссийских училищах по развратным правилам римского духовенства заражаются многими ненасытного честолюбия началам» [4].

Не менш завзято боронили могилянці свою автономію й від прямого втручання церкви. Нагадаю хоча б ту відверту негативну реакцію, яку викликала у членів Київського братства та серед старшини реєстрового козацтва ініціатива Петра Могили щодо створення на території Києво-Печерської Лаври в 1631 році «гімназіону» – школи, задуманої як філософське відділення, де вивчалися б у п'яти класах початки «вільних наук». Реакція на цей акт, що тлумачився як зазіхання церковної ієрархії на безпосереднє керівництво освітою, була такою відвертою, що Сільвестр Косів, якого Петро Могила запросив до Києва зі Львова для організації школи, згадував: «Які з того перуни, які громи і тріскавиці почали шибати на нас, того язик атраментований не подужає анатомізувати! Був же час, що ми, висповідавшись, тільки того й чекали, коли намн схочуть начиняти животи дніпрових осетрів або поки одного огнем, другого мечем не пішлють на тот світ» [5].

Власне об'єднання в 1632 р. «гімназіону» із братською школою, що й поклало початок Київському колегіуму, стало можливим завдяки компромісу, згідно з яким Петро Могила вступав у братство, вписуючись в «Упис» його як «старший брат і опікун».

Дух незалежної корпорації об'єднував у єдину спільноту як професорів, так і вихованців академії. Показовим щодо цього є принцип організації спудеїв, які утворювали дві конгрегації – велику, що об'єднувала старші класи – філософії й богослов'я, та конгрегацію малу, до якої входили учні молодших класів (фара, інфіма, граматика, синтаксима, піїтика й риторика). Конгрегації брали активну участь в усіх напрямках академічного життя. Подекуди дух свободи, що єднав вихованців академії, набирав таких масштабів, що призводив до відчутних негативних наслідків. Запрошений до академії викладач гебрейської мови бідкався, що «прилежних в обоих класах учеников очень мало; ибо принуждати их так, как и в прочих школах, в сих школах нельзя, понеже многие, а наипаче из высших классов, толь вольни, что когда хотят, тогда приходят в школу, а ежели стать их увещевать, или другого пенса заставитъ, то и вообще все оставляют школу, не сказавши учителям ни дяки, ни спаси Бог» [6].

Звичайно, цитоване не вичерпує характеристики стилю навчання в академії, де попри сказане панував дух системності знань та дисципліни розуму, що, зрештою, зрозуміло. Адже безпосередньою моделлю, відповідно до якої будувалось навчання й організація життя Києво-Могилянської академії, були єзуїтські школи, досить поширені в Речі Посполитій, зокрема й на території України, навчальні заклади, які, за свідченням дослідників, були «на той час наймоднішими, такими що осліплювали всіх блиском своєї вченості й дивним педагогічним тактом» [7].

І все ж, при всій близькості до моделі традиційного європейського університету, яку втілювали, зокрема, й навчальні заклади єзуїтів, Могилянська академія стверджує незалежність свою властивою їй своєрідністю й винятковістю.

Єзуїтські школи щодо цього – чи не найпоказовіші. Адже вони сприймаються творцями Київської колегії не лише як прообраз, за зразком і подобою якого слід будувати своє життя, а й як антагоніст, чи не найзапекліший ворог. В ім'я оборони власних цінностей від зазіхань з його боку по суті й творилася наша академія – як перший в колі слов'янських народів вищий навчальний заклад, що свідомо ґрунтувався на засадах православ'я.

Тим-то від початку могилянці вбачають сенс своєї діяльності не у створенні ще однієї школи, яка б доповнювала зусилля інших, що діяли в Україні, а в започаткуванні нової традиції в системі вітчизняної освіти та виховання. В ім'я цього Києво-Могилянська академія за

задумом її творців мала стати осередком асоціації шкіл, що втілюватимуть у життя засади, на яких ґрунтувалась вона. Перші філії виникають у 1634 році у Вінниці (з 1639 р. – в м. Гоші) у 1636 р. в Кременці. Асоціацію реально творять вихованці академії, що впроваджують здобутий досвід не лише в Україні, а й в усьому православно-слов'янському світі. Засвідчуючи успіх цієї високої місії, зокрема в Росії, єпископ Смоленський Гедеон Вишневецький в листі до Київського архієпископа Рафаїла Заборовського в 1739 р. писав, що з Києво-Могилянської академії, «от православных оных Афин, вся Россия источник премудрости почерпала и вся своя новозаведенныя училищныя колонны напоила и израстила» [8].

Стверджувати власну незалежність і авторитет доводилося за умови загостреної міжконфесійними конфліктами конкуренції з такими усталеними й знаними навчальними закладами, як університет у Кракові, де впродовж XV – XVI ст. навчалось понад 800 українців [9], Віленський університет, єзуїтські школи, школи реформаторів, серед яких славна в Європі «Раківська академія», яка з 1638 р. розташувалась у м. Киселині на Волині, в маєтку українського магната Юрія Чаплича тощо.

І те, що, незважаючи на всі ці ускладнюючі фактори, Києво-Могилянська академія відстояла й ствердила власне незалежне існування, суттєвим чином визначалось ідеєю тримовності як оригінально осмисленої фундаментальної засади освітньої програми академії.

Це дало можливість не схибити на манівці провінційного хуторянства, куди кликали поборники незалежності з табору одностумців Івана Вишенського, який категорично заявляв: «Латинська премудрість – пряма дорога до пекла. Риторика, діалектика й інші поганські (латинські) хитрощі й руководства є витворами діавола, що веде боротьбу із слов'янською мовою, яка є найбільш плодюча і найулюбленіша Богові. Тому чи не краще вивчити богомолібний і праведнословний часословець, молебний псалтир, плачевий і смиренномудрий октоїх, євангельську і апостольську проповідь (з поясненням простим, а не хитрим) і інші богослужебні книги, і через те здобути життя вічне, – чим розуміти Арістотеля красномовного, Платона і інші вавилонські хитрості – і зі всім тим відійти в огненну гісну» [10].

А з іншого боку лунали заяви П. Скарги, що не було ще такого, щоб науки вивчали по-слов'янськи. Позиція, що її свідомо обстоює академія, як слов'яно-греко-латинський навчальний заклад дала

можливість в обороні власної незалежності не втратити почуття гідності, стверджуючи право, лишаючись самою собою, співдіяти з іншими на загальноєвропейському просторі. Позиція засновників Кисво-Могилянської академії, за оцінкою Є. Маланюка, «зробила те, що Русь, зіпхнута ворожою адміністрацією до ступеня «грецької схизми», духовенство якої було, мовляв, «тільки в читанні – докторами», ця Русь вже не хотіла зіставатися «дурною Руссю» в очах тріумфуючої Польщі... Всупереч репетуванню «рідної» темноти – «на що латинську школу заводите? У нас її досі не було, а люди проте спасались»..., суспільство рішуче пішло не так за захованням вже досить вивітрилих «староруських» традицій, як за голосом інстинкту національного самозбереження» [11].

Коли я сьогодні в одній газеті читаю заклик: «Розпеченим залізом слід випалювати з душі нашого народу російську мову. А може, й англійську, німецьку, французьку, що стали для нас рідніше своєї, і ми ще й пишаємось тим» [12], а з іншої газети дізнаюся, що архієрей УПЦ МП Агафангел (до речі, нагороджений нашим Президентом орденом «За заслуги») «відсторонив від Святого Причастя» одного підлеглих йому священників за проповіді українською мовою, я переконуюсь, що згадана позиція давніх могилянців не втратила актуальності своєї й понині. Але сказаним значення ідеї тримовної школи не вичерпується. Зрештою, вона теж спиралась на певну європейську традицію.

Початок свій традиція ця бере в добу Ренесансу, коли, відображуючи загальний потяг до розвитку творчого, критичного мислення, активізується потяг до вивчення єврейської та грецької мов, що приходить на зміну всевладдю латини. При всій повазі до латини як мови теологічних та філософських трактатів стверджується вимога не довіряти сліпо інтерпретаторам-учителям, а виробляти істинне знання на ґрунті самотійного критичного осмислення першоджерел. Інтелектуалів тієї доби вже не задовольняє вивчення Арістотеля за латиномовним перекладом, до того ж зробленим, здебільшого, з арабомовних текстів. Вони хочуть читати Арістотеля, як і Біблійні тексти, в оригіналі. Цій меті власне й слугували нові наукові інституції, що, на відміну від традиційних університетів, одержали назву академій. Академії формувалися не так, як школи, а у вигляді вчених товариств, об'єднаних прагненням самотійного осмислення першоджерел. Такою була Римська академія, очолювана Помпоніо Лето, Платонівська академія у Флоренції, заснована Козімо Медічі, керівником її був Марсіліо Фічіно. Зароджуючись як наукові

осередки, академії з часом ініціюють створення відповідних навчальних закладів, що діяли поза традиційними університетами. Так виникають тримовні колегіуми, налаштовані на виховання фахівців, готових до критичного текстологічного аналізу текстів Святого Письма. У 1517–1518 рр. за ініціативою Еразма Роттердамського тримовний колегіум було засновано при Лувенському університеті. Аналогічний заклад «*Corpus Christi*» виникає в Оксфорді. У Франції, в Парижі, створюється тримовний королівський коледж, що з 1795 р. одержує назву «*коллеж де Франс*».

Суттєво, що запозичуючи цю традицію, Києво-Могилянська академія помітно трансформує її. Місце гебрейської мови посідає слов'янська. Це не означало зневаги до гебрейської традиції. Гебрейська мова, особливо в класі богословському, була обов'язковим предметом вивчення. Але суттєвим є ствердження рівноправності в колі сакральних мов вітчизняної традиції. Водночас, принципова орієнтація академії на багатомовність, – а вона не вичерпувалась лише вже названими, запроваджуючи у сферу реального функціонування й польську, а у XVIII ст. французьку, німецьку й російську мови, не кажучи вже про давньоукраїнську, – набуває особливого значення. Вона слугувала формуванню інтелектуалів, налаштованих на спілкування в загальноєвропейському контексті. Це був активний крок до забезпечення вітчизняної культури можливістю творчої взаємодії на полі загальноєвропейської спільноти. «Яка потреба латинських шкіл нашому народові? – роз'яснював Сільвестр Косів у своєму «Екзегезі». – Передусім та, щоб бідної нашої Русі не називали глупою Руссю. Учїться, – говорить промовець, – по-грецькому, а не по-латинському. Добра рада, але вона корисна в Греції, а не в Польщі, де латинська мова має великий ужиток» [13]. Єрусалимський патріарх Паїсій, який відвідав Київ у 1649 р., із задоволенням відзначав, що знайшов тут школу, де «учителі високого мистецтва» навчають молодь «слов'янській мові як властивій і латинській як необхідній тим, що живуть між латинянами» [14]. Нагадаємо, що «латинянами» в той час була вся вчена Європа.

Водночас, орієнтація на багатомовність аж ніяк не заперечувала принципове опертя на потреби рідної, вітчизняної культури. Йдеться не лише про те, що давньоукраїнська теж реально функціонувала в середовищі академії. Суттєво, що тим самим стверджувався феномен багатомовності як виразної ознаки української барокової культури. «Тримовність українського письменства того часу, – зазначає Н.М. Яковенко, – є, без сумніву, явищем барвистим і неповторним,

ба – навіть, феноменальним, оскільки, пишучи польською (як Мелетій Смотрицький або Сильвестр Косів), слов'янською (як Захарій Копистенський) чи латиною (як Іван Домбровський чи Юрій Немирич), людина не переставала бачити світ очима своєї милої Русі і середовища, яке її виплекало» [15].

Отже, сповнена відчуття власної гідності настанова на незалежність органічно сполучалась у виховній системі академії з відкритістю, що налаштовувала на взаємодію, творчий діалог на полі європейської культури. Цей принцип дозволяв, з одного боку, збагачувати власну культуру через запозичення кращих здобутків інших європейських народів. Водночас це не було механічне копіювання, що дозволяло уникнути загрози розчинення в інонаціональному культурному середовищі. Дослідник історії КМА Ф. Тітов із цього приводу підкреслював: «До честі діячів Києво-Братського колегіуму необхідно сказати, що всі вони, можливо, за небагатьма і випадковими винятками, ніколи не переходили межі у перейманні і наслідуванні латинських шкіл» [16].

Втіленню у життя цих принципових настанов й була підпорядкована система навчання в Києво-Могилянській академії.

Одне з фундаментальних завдань, що реалізувалось упродовж навчання, полягало в прилученні учнів до універсальних здобутків тогочасної науки. Цьому слугував досить широкий перелік дисциплін, які вивчалися в академії. Наприклад, у класі філософії, крім вивчення власне філософських дисциплін, викладались основи громадянської і військової архітектури, механіка, гідростатика, геометрія, гідравліка, оптика, діоптрика і перспектива, тригонометрія сферична, початки астрономії, математична географія, гідрографія, гномоніка, математична хронологія [17].

В одному з молодших, граматичному класі, крім мов вивчали також арифметику, катехізис, нотний спів та інструментальну музику, історію, географію.

І все ж, головне спрямування виховного процесу визначалося не лише прагненням передати учням найбільшу кількість знань. Самі по собі здобутки тогочасної цивілізації розглядаються не як абсолютна норма, а ґрунт, спираючись на який і повинен здійснюватися самостійний творчий пошук. Цю настанову досить чітко сформував Теофан Прокопович. Покидаючи посаду ректора перед висвяченням у єпископи, він звернувся до могилянців із закликом не йти «тільки дорогою, протоптаною іншими вченими, але слідувати самостійним науковим поглядам, які, породжуючи солідну вченість, творять

знавців, а не торгашів науки». Продовжуючи, він пояснював: «...освіченому світові вже спротивила до нудоти (якщо можна так мовити) та наука, яка не витікає з першоначальних джерел, а крапля за краплею в зіпсованому вигляді тече крізь пожовклий папір з болот недосконалих потішних вчителів і не лишає в розумі людському нічого, крім безглузлого переконання у власній мудрості, гідоти мороку, сновидіння й примарності» [18].

Відповідно до такого розуміння освітніх завдань формувався арсенал методів, вибудовувалась технологія виховного процесу. У п'яти молодших класах, що передбачали попередній вишкіл, озброєння знаннями, необхідними для самостійної творчої діяльності, переважає модель, запозичена в єзуїтів. Суть її вже цитований раніше М.З. Лінчевський характеризує як «суворо-схоластичний метод викладання всіх наук..., а з боку виховного – сувора шкільна дисципліна» [19]. У вищих же класах філософії й богослов'я, які й визначали власне образ академії в цілому, центр ваги переносився на оволодінні навичками самостійної, творчої, критичної діяльності. Тут не так вивчали вже здобуті істини, як випрацьовували здатність самому здобувати істину.

Власне, вододіл між молодшими і старшими класами був досить умовний. Спрямованість на формування не пасивного сприймача знань, а активного й відповідального творця пронизує весь зміст академічного життя.

В ім'я цієї мети з перших років спудеїв привчали безпосередньо брати участь у забезпеченні навчального процесу. В молодших класах з числа кращих учнів обирався декуріон, який виконував функції помічника вчителя. Він повинен був не лише збирати й передавати вчителю виконані учнями завдання, а й перевіряти їх, записуючи відповідні оцінки на спеціальному аркуші – «єрраті» чи «нотаті». Власне вчителями в молодших класах теж здебільшого були спудеї вищих класів академії. Вивчення мов від початку спрямовувалось на живе володіння ними, що повинно було забезпечити вільне спілкування в межах європейської спільноти вчених. З огляду на це, починаючи з класу синтаксими учні зобов'язані були не лише в школі, а й в позаурочний час спілкуватись один з одним латиною. Цією мовою здійснювалося викладання в старших класах.

Заради розвитку здатності до самостійного, творчого мислення було розроблено спеціальну систему перевірки одержуваних знань. Щосуботи до «храму студентів» – спеціально добудованої на другому поверсі головного будинку конгрегаційної зали, – збиралися студенти різних класів на свої концертації.

Учні молодших граматичних класів ставили один одному запитання в обсязі знань, одержаних упродовж тижня, і відповідно обговорювали якість одержаних відповідей.

Спудеї класів піітики та риторики читали складені ними за всіма правилами поетичного й риторичного мистецтва вірші й виголошували промови, а слухачі ставили запитання й вказували на помилки, яких припустився автор. Зрештою, тут відбувалися диспути, що являли собою форму підсумку навчальних успіхів спудеїв вищих класів.

Щосуботи відбувалися диспути приватні, під час яких професор зачитував певний уривок із класичного твору, який пропонувалось одному спудесві витлумачити, а іншим виконати роль його опонентів. При цьому оцінювався і рівень володіння мовою (диспути відбувалися латиною), й уміння побудувати промову згідно з правилами риторичного мистецтва, й рівень засвоєння матеріалу, й оригінальність підходу до обґрунтування власного бачення проблеми.

Найзначнішою подією в житті академії були щорічні урочисті диспути. На диспут запрошувався митрополит і поважні громадяни Києва. Заздалегідь виготовлені запрошення, що розсилались почесним гостям, містили текст презентума – вітального адреса особі, якій присвячувався диспут, а також виклад тез, що обговорюватимуться під час диспуту – конклюдії. Ошатно оформлені гравіорами (фрагмент однієї з них і нині прикрашає обкладинку «Наукових записок НаУКМА»), вони відтворювали загальний настрій урочистого свята, яким жила не лише академія, а й місто. Ось як описує цю подію один з авторитетних істориків академії В. Аскоченський: «Не дивно, що такі диспути були академічними святами! І Київ щиросердечно брав участь у них, бо тут же навчався цвіт його юнацтва; в академічному дворі і на майдані товпились батьки, брати і родичі тих, котрим випала щаслива доля бути вихованцями знаменитого училища і які в ту хвилину, можливо, стояли перед блискучим зборищем, збуджуючи хвилююче завмирання серця у тих, кому були родинно-дорогі успіхи в науці» [20].

Почесні гості залишали конгрегаційну залу, може, й не добре втямивши, про що диспутували глибокомудрі спудеї. Для самих же спудеїв це свято, участь в ньому вимагали серйозної інтелектуальної зосередженості. І це стосувалося не лише тих, хто виступав на диспуті, а й слухачів. Адже на завтра у класах чекав серйозний аналіз події, що здійснювався досить ретельно. Про це свідчить хоча б розпорядження професорам ректора академії Тимофія Щербацького, який вимагав опитувати на другий день після диспуту спудеїв: «Хто, які аргументи говорив, який хто ім'яний фундамент поклав своєї опучни як

сольований від дефеденту чи його вчителя всякий аргумент, що дозволяє й що недосказане, яка солюція в дистинкції послідувала, яка оні дистинкції експлікація і яким саме документом себе панове дефеденти захищають» [21].

Так закладався ґрунт освітньої концепції, налаштованої на формування самостійної, творчої, критично мислячої особистості, здатної до вільного ствердження власної гідності й гідності свого народу і, водночас, налаштованої на взаємодію, здатної почути «іншого» в діалозі, що утворює зміст європейського культурного співжиття.

І, завершуючи огляд тих ознак, що визначають актуальність для нас сьогодні досвіду давньої Могиланської академії, хочу відзначити молодість її.

Ідеться не про молодість спудеїв, що заповнювали класи Академії, а їх вихователів, викладачів, тих, хто дивиться на нас із портретів в образі глибокомудрих старців. Не такими були вчителі й наставники, що закладали підвалини києво-могилянських традицій. Ось довільно обраний перелік із числа найбільш знаних могилянчан: Сильвестр Кулебяка – почав діяльність професора КМА в 23 роки, Теофан Прокопович – із 24 років – професор, у 30 років – ректор, Самуїл Миславський – з 26 років професор, префект КМА – в 30 років, Георгій Кониський починає викладати в 28 років, в 30 років – префект, у 35 років – ректор, Стефан Яворський – професором став у 31 рік.

Цей перелік можна продовжити. Але й наведений список дозволяє стверджувати, що Києво-Могилянська академія творилася й існувала як осереддя молодості з властивим їй несприйняттям будь-яких форм догматизму, консерватизму, стагнації, сповнена наснаги, готовності до активної творчої діяльності. Усвідомлення того, що навчання спрямоване не так на зростання освіченості, нагромадження знань як саомети, а в ім'я самоздійснення людини – ось головний підсумок, що резюмує спрямованість виховної концепції, яка стверджувалась у Києво-Могилянській академії.

Повертаючись до вже цитованого раніше «Слова» на честь академії, виголошеного Ф. Тітовим у 1896 р., хочу завершити його словами: «Це й є внутрішній дух, притаманний нашій академії, що постійно живе в ній і передається з покоління в покоління; це й є живе академічне передання. Припасти до цього живого переказу, вчуватись в його голос і співвідносити себе з ним дуже корисно і необхідно» [22].

ЛІТЕРАТУРА

1. *Хижняк З.І.* Києво-Могилянська академія – К., 1981р. – С. 32–34.
2. Труды Киевской Духовной академии – 1897, Том I – С. 179–180.
3. *С. Маланюк.* Нарис історії нашої культури – К., 1992 р. – С. 48.
4. Труды Киевской Духовной академии – 1904. – Том III – С. 144–145.
5. Цит. за: *А. Жуковський.* Петро Могила й питання єдності церков – К., 1997. – С. 73.
6. *М.З. Линчевский.* Педагогика древних братских школ и преимущественно древней Киевской Академии – в: М.З. Линчевский. Полн. собр. соч. в 2-х тт. – Т. – К., 1906 – С. 156.
7. Там само. – С. 87.
8. Труды Киевской Духовной академии – 1904 – Том I – С. 531.
9. Історія філософії в Україні – т. 1 – К., 1987 р. – С. 185.
10. Цит. за: *А. Жуковський.* Петро Могила й питання єдності церков – С. 70.
11. *С. Маланюк.* Нарис історії нашої культури – С. 52–53.
12. Газ. «Українське слово» – 2000, № 31.
13. Цит. за: *А. Жуковський.* Петро Могила й питання єдності церков – С. 74.
14. Цит. за: *Хижняк З.І.* Києво-Могилянська академія – С. 61.
15. *Н. Яковенко.* Нарис історії України – К., 1997 р. – С. 173.
16. *Ха. Тітов.* Стара вища освіта в Київській Україні кінця XVI – на початку XIX ст. – К., 1924. – С. 115.
17. Див.: *М.З. Линчевский.* Педагогика древних братских школ... – С. 148.
18. Труды Киевской Духовной академии – 1865 – Т. I. – С. 158.
19. *М.З. Линчевский.* Педагогика древних братских школ... – С. 87.
20. *Аскоценский В.* Киев с древнейшим его училищем-академией – Ч. 2 – К., 1856 – С. 171–172.
21. Цит. за: *М.З. Линчевский.* Педагогика древних братских школ... – С. 148.
22. Труды Киевской Духовной академии – 1897 – Том I – С. 180.

ВІДКРИТТЯ ПАМ'ЯТНОЇ ДОШКИ прот. Олександру та прот. Олексію Глаголевим

*В'ячеслав Степанович Брюховецький**

Знакова подія Днів науки НаУКМА цього року, коли ми святкуємо 10-річчя відновлення Києво-Могилянської академії, – відкриття пам'ятної дошки по вул. Волоська 8/5, присвяченої ректору Київської Духовної Академії протоієрею Олександру Глаголеву (1872–1937), замученому в застінках КДБ, та його сину протоієрею Олексію Глаголеву (1901–1972).

Для відродження Університету в нашій країні і для виховання справжніх учених у середовищі вищої школи України – це важливий символ. У стінах нинішнього 5-го корпусу Києво-Могилянської академії до революції жили професори Київської духовної академії і саме тут 100 років тому народився Праведник Миру. Цю пам'ятну дошку можна вважати першою сторінкою майбутньої енциклопедії КДА. Пригадаймо, чому в Єрусалимі та в усьому світі родину Глаголевих шанують як праведників? У 1941 році ця сім'я, ризикуючи життям, врятувала від загибелі у Бабиному яру багато інших сімей і, в певному розумінні, врятувала честь Кисва. Який сенс мали вчинки Глаголевих? На це запитання отець Олексій Глаголев дав класичну відповідь – “*dum spiro, spero*” (поки дихаю, сподіваюся) – справжній лейтмотив духовної традиції України.

У “добу неоцинізму”, яку ми нині переживаємо, дуже важко і надзвичайно важливо розкрити під усіма нашаруваннями наших пристрастей і почуттів їхні найглибше підґрунтя – вдячність. Подяку всіх могилянців Глаголевим добре висловив минулого року часопис НаУКМА “Дух і Літера”: “Саме тоді, коли руйнуються світи і, здається, ніхто і ніщо не в змозі встояти від падіння, оголюється сувора правда не забутого в Україні прислів'я: «Не стоїть місто без праведника». Без галасу, в глибині самотніх дум цей живий образ свідчить тихо, як совість, чим і ким стоїть наш світ та стіни Києво-Могилянської академії”.

* Президент Національного університету “Києво-Могилянська академія”.

*Михайло Теодорович Брик**

Шановні колеги, гості, студентство, всі, хто прийшов відзначити нинішню подію! У нас сьогодні непересічна й велика подія – відкриття пам'ятної дошки протоісерею Олександрю Глаголеву та його сину протоісерею Олексію Глаголеву – Праведнику Миру. Ці дві постаті мають пряме відношення до землі, на якій ми стоїмо, до нашої Києво-Могилянської академії. Перед нами постає особлива сім'я: батько, що мав духовний сан і був ректором Духовної Академії, – виховав сина таким, що пішов за ним услід і в часи зовсім для цього несприятливі став духовною особою; і син, одна лише назва титулу якого – Праведник Миру – розкривас моральні й духовні якості, йому притаманні. Отець Олексій став на захист поневолених, знищуваних, страчуваних і спасав живі душі. У даному разі не має ніякого значення національність, бо на гранях життя і любові уже не існує ні еллінів, ні юдеїв.

Я свідомо сказав *велика* подія, бо, нарешті, до нашого народу повертається пам'ять. Повертається можливість вшановувати людей, що творили духовне полотно наших історичних подій. Для нас це одне з перших таких духовних свят, і це ще більше підсилює його особливість. На цьому доводиться наголошувати, адже ми маємо знати про тих, хто поклав своє життя за існування України, українського народу, за існування, врешті-решт, людського достойного життя.

На закінчення короткого слова від імені керівництва Києво-Могилянської академії я вітаю вас із відкриттям меморіальної дошки із усіма радію, що, нарешті, ми починаємо прокидатися як народ. Нарешті у нас є можливість чути голос своєї совісті. І сьогоднішнє свято є знаком цього.

Дай Боже, щоб ми завжди шанували нашу духовну спадщину і людей, які поклали своє життя за народ, за його культуру, особливо за культуру духовну.

*Зінаїда Оганесівна Пальян***

Дякую за надане мені слово, за те, що я можу висловити подяку від усієї родини Глаголевих. Для нас, звичайно, відкриття пам'ятної дошки є особливою подією.

Найперше – низько вклоняюся всім представникам Києво-Могилянської академії, тим, хто із власної ініціативи запропонував

* Перший віце-президент Києво-Могилянської академії, віце-президент із наукової роботи.

** Викладач Київського економічного університету, онука отця Олексія.

встановити меморіальну дошку, зокрема керівникові видавництва “Дух і літера” НаУКМА Костянтину Сігову і співробітникам, які йому допомагали. Також вклоняюся художникам Івану Григор’єву і Світлані Карунській, що не лише своїми руками створили ці образи, але чия віра і любов вдихнули у них життя. Дякую всім, хто сприяв і підтримував цю ініціативу матеріально і морально, аби сьогодні на будинку Києво-Могилянської академії, де народився мій дідусь прот. Олексій Глаголев і жив прадідусь прот. Олександр, з’явилася ця пам’ятна дошка. Щиро дякую всім, хто прийшов сьогодні вшанувати їхню пам’ять.

Напевно, якби вони були живі, то здивувалися б тому, що на їхню честь відкривають меморіальну дошку. Обидва вони були надзвичайно скромними людьми. Незважаючи на те, що протоієрей Олександр був деякий час ректором Духовної Академії і, водночас, одним із провідних у світі гебраїстів, але скромність і, навіть, сором’язливість завжди були його особливими ознаками. Таким же був і його син, отець Олексій. Об’єднує їх не лише родинна схожість, – вони були єдині у свосму дусі. В дусі відвертого, щирого, невтомного служіння Богові і людям, кожному зокрема, хто з’являвся у їхній долі. Звичайно, їм було важко, адже вони все це робили тоді, коли церква зазнавала гонінь і не була дозволеною, як, наприклад, нині, коли бути священиком навіть престижно. Вони служили в часи вкрай небезпечні. Напевне, багато з вас знають, що протоієрея Олександра закатували в 1937 році в Лук’янівській в’язниці і поховали у братській могилі на Лук’янівському кладовищі.

Отець Олексій теж не був у пошані ані серед державних, ані серед церковних чиновників. Треба сказати, що він тривалий час був позбавлений права голосу і отримав його лише на 35 році життя. А не мати на той час права голосу означало не мати права також на освіту й роботу. Довго він не міг отримати якусь пристойну роботу, не кажучи про роботу, яка б відповідала його освіченості. Нарешті, він отримав право голосу, – але чи змінилося суттєво щось у його житті? Ні! Він так і не мав до останніх своїх днів власного приходу.

Але сьогодні можна поставити найголовніше запитання: “Чи було це для нього важливим?” Я пригадую один і останній епізод – похорон о. Олексія. Запамятався натовп. Мені здавалося, що потік людей, які прийшли вшанувати його в останню хвилину, був нескінченним. І хіба це не свідчить про те, що все зроблене ним не минуло марно. Можна сказати, хоча в церковній мові такого терміна немає, що він був “народним” священиком – батюшкою для народу, для кожної людини. Він, не шукаючи ніде ніякого зиску і ніякої користі,

відчайдушно і щиросердно допомагав усім. Скромна маленька людина. Таким він і зображений тут поруч зі своїм батьком. Напевне, він був би задоволений тим, що його батькові віддають таку шану.

Символічно, що сторіччя від дня народження отця Олексія ознаменувалося відкриттям пам'ятної дошки – і саме такої, де батько і син поруч.

Я ще раз дякую всім, хто разом із нами відзначає цю подію. І хочу сказати, що ініціатива відкриття меморіальної дошки не випадково належить саме видавництву "Дух і літера" бо, відверто кажучи, видавництва у нас багато, і "літери" є в кожному, а от Дух, мабуть, не скрізь. Але ж саме Дух Божий освятив цю подію.

Дякую всім присутнім і всім, хто організував цей захід!

*Протоієрей Анатолій Затовський**

Дорогі друзі, брати і сестри!

Святе Письмо нас вчить, що немає нічого потаємного, яке б не стало явним, нема нічого сокровенного, яке б не відкрилося. Сьогоднішня надзвичайна подія, – освячення меморіальної дошки батьку і сину Глаголевим, видатним постатям у церковному житті православного Києва, уособленню духу нашої церкви і віри, – стає ствердженням цієї євангельської істини. Минув час, що ми мали його пройти, – тяжкі сім десятиліть, – і все повертається на "круги своя".

Я пригадую, як у 1988 році, коли Військово-політичне морське училище було в цих стінах, на зборах виборці ставили запитання нашому кандидатові в депутати: "Яким він бачить майбутнє Києво-Могилянської академії". Він відповідав: "Бачу там справжній гуманітарний заклад – Духовну Академію". Ще в 1988 році все це було лише сподіваннями, а сьогодні ми є свідками того, як це все втілюється.

Я хотів би зараз звернути вашу увагу на один лише штрих із життя о. Олександра і о. Олексія Глаголевих. Ми з вами будемо молитися за них, і будемо молитися до них. Незабаром буде написано багато курсових, кандидатських і докторських дисертацій, що висвітлять їхній шлях, творчість, добу, в якій вони жили. А сьогодні я хотів би звернути увагу на той страх більшовиків, на страх комуністів, що вони мали перед церквою, перед вірою і перед духовними особами. Яку загрозу владі чинили смиренний старець о. Олександр Глаголев чи його друг о. Михайл Єдлінський, на час розстрілу якому було вже 78 років? Та більшовики так боялися цього старця, його молитов, його духу, що

* Настоятель Свято-Макаріївського храму.

намагалися стерти з лиця землі і його, і його церкву, і знищували все коло духовних осіб!

Але ми сьогодні з вами стоїмо перед дошкою батькові і сину Глаголевим. Ми її сьогодні освячуватимемо, і я сподіваюся, що, оглядаючись на їхній шлях, прийдуть нові люди, – діти, внуки, правнуки, прийдуть випускники Київської Духовної Академії і Києво-Могилянської академії, що продовжать той світлий духовний шлях, який показала нам родина Глаголевих.

*Тетяна Аркадіївна Балабушевич**

Справді, я з родини Глаголевих, але, на жаль, далека їхня родичка. Проте я дуже щаслива з того, що нині в академії, де я маю щастя працювати, відкривається меморіальна дошка людям, які торували нам нашу духовну дорогу.

Отець Олександр був легендою нашого дитинства. Його син, отець Олексій для мене і сестер був нашим дорогим “дядею Льошею”, що нас хрестив і проводжав в останній шлях всіх наших старших рідних. Але зараз для мене як викладача Києво-Могилянської академії головне не лише це. Сьогодні єднається з давньою Києво-Могилянською академією через Духовну Академію наша нинішня відроджена десятиліття Києво-Могилянська академія. Як історик я час від часу нагадую своїм студентам, що випускники Києво-Могилянської та Духовної академії розходилися по всіх просторах Російської імперії й далекого Заходу, несучи Слово Боже і високий рівень гуманітарної освіти.

Ми вшановуємо нині ректора Духовної Академії і його сина, що став, слава Богу, таким ушанованим. Так згадуються й пов’язуються в пам’яті декілька поколінь.

І ще один важливий момент: сьогодні Україна виховує своє молоде покоління, створює, як це нині часто кажуть, імідж. І те, що у нас на будинку, де народився Праведник Миру, с дошка пам’яті о. Олександра і о. Олексія, буде для нас знаменним. Дошка нагадуватиме нашим студентам і нашим гостям, що на цій землі, на цих дніпровських схилах народилася людина, що, ризикуючи своїм життям, ризикуючи життям своїх дітей і онуків, захищала людей іншої віри, іншого етносу і, в такій спосіб, зберігала ще одну грань населення України.

Як викладач уже відродженої Києво-Могилянської академії, бачу для себе та для свого колеги, Костянтина Сігова, завдання, як тут уже було сказано отцем Анатолієм, в тому, щоб темою дипломних, ма-

* Викладач Києво-Могилянської академії, з родини Глаголевих.

гістерських робіт ставала діяльність і життя о. Олексія та о. Олександра і всіх, хто був із ними поруч, хто рятував в страшні часи Голокосту зовсім невинних дітей і людей.

Їм випало зробити це за власним вибором.

Світла пам'ять родині Глаголевих! Хай Господь Бог наш дарує щастя і здоров'я їхнім нащадкам! А нам з вами треба пам'ятати, і виховувати наше юне покоління "могилянських" студентів на такому прикладі. Дякую!

*Леонід Омелянович Яскевич**

Я всіх вітаю з днем правди, з днем справедливості. Сьогодні настало справжнє свято справедливості, бо ми вшановуємо нарешті людей, котрі несли в світ вічну Божу правду. На нинішнє свято зійшлися люди відзначити пам'ять двох знаних людей, що все своє життя віддавали боротьбі за справедливість. Щиро всіх вітаю!

Нинішнє свято далось нелегко. Воно не війнулося легким вітерцем. Воно виборювалося роками в жорсткому опорі нерозумінню, у стражданнях і сумнівах. Його вибороти для нас о. Олександр і о. Олексій, пам'ять про яких ми сьогодні вшановуємо.

Вони жили в цьому домі. Із цього будинку вигнали згодом усіх професорів-викладачів Духовної Академії, як згодом вигнали і о. Олександра та о. Олексія із прицерковного будинку, де вони мешкали при церкві Миколи Доброго і де навчали людей добру й істині. Пізніше о. Олександр служив у Борисо-Глібській церкві в отця Михайла Єдлінського, їх і звідти вигнали, зруйнували церкву, як і попередню. Ще згодом вони з о. Михайлом Єдлінським служили в церкві Миколи Набережного, їх і звідти вигнали. І вже під час служіння в церкві Миколи Притиска їх повели в Лук'янівську в'язницю на тортури і вбивство.

Але хіба справедливість можна вбити? Хіба можна ув'язнити свободу Духу?!

Подивімося на їхнє життя: батько і син, весь час терпіли знущання, тяжкі і постійні утиски, – в такий спосіб хотіли знищити їхній дух істини. Отця Олександра двічі заарештовували, після другого арешту закатували. І, незважаючи на це, о. Олексій став достойно продовжувати справу свого батька. Він не боявся їх і, будучи людиною тендітною, мав сильний незборимий дух. Ось наведу приклад: зруйнували церкву, він з тієї церкви ніс хреста до свого дому всіма вулицями і хрест поставив у себе вдома. Люди сміялися, люди кепкували з нього, в ті часи, коли

* Духовний учень і близький друг прот. Олексія Глаголева.

навіть перехреститися боялися на вулиці, а він відважно проніс цей хрест до дому. Так і свій хрест він доніс до самого кінця життя.

Його переслідував тоталітарний режим, переслідували більшовики. Та настав час, і за німецької окупації він спасав сім'ї тих самих комуністів, що його переслідували. А в 60-х роках знову комуністи намагались задавити його податками. Ще під час німецької окупації він став відбудовувати 3 храми, зруйновані більшовиками – Варваринську церкву, церкву Івана-Воїна, Покровську церкву. І німці, зрозуміло, не дякували йому за це, – двічі жорстоко побили так, що він залишився покаліченим на все життя. А він ні на кого не мав зла, він продовжував робити людям добро і боротися проти несправедливості.

Тепер і батька, і сина шанують в усьому світі. Їх знають і в Америці, і в Єрусалимі. Нарешті, прийшла черга і до нас. Низький уклін всім, хто, незважаючи на всілякі труднощі, організував нам це свято.

На завершення хочу сказати: святій отці Олександрє і Олексію, моліть Бога за нас, щоб нам стати достойними Вашими послідовниками.

Відродиться Дух – відродиться і Батьківщина!

*Сергій Сергійович Афонський**

Поталанило мені в житті спілкуватися як з о. Олександром, так і з о. Олексієм. Річ у тім, що, як уже згадував Леонід Омелянович, поруч з Академією є церква Миколи Набережного, де був я служкою. Так вийшло, що там служив мій дід, протоієрей о. Михаїл Єдлінський, а мій батько був дияконом і регентом хору, а мати моя була проскурницею і пекла проскури, які треба було туди доставляти. Мені довелося прислужувати не тільки під час церковних служб о. Олександра та о. Михаїла, а й після них, бо він просив мене, щоб я знаходив візника, аби можна було їм дістатися додому. Річ у тім, що влада заборонила їм ходити пішки додому. О. Олександр мешкав тоді на Покровській вулиці у дзвіниці святої Варвари Великомучениці. Це не була така вже гарна квартира, як у цьому будинку, де встановлюється ця дошка. Це був закуток, облаштований на сходах на дзвіниці. Там він і провів свої останні дні в Києві перед тим, як його, як тоді казали, “забрали” в тюрму. Я знав і о. Олексія, бо він товаришував з моїм дядьком, з отцем Георгієм Єдлінським, сином отця Михаїла. Отець Олексій часто бував з дружиною Тетяною і з усім своїм сімейством, із дітьми на горі Іорковиця, на вулиці Стара Поляна, де жив о. Георгій. Це давало змогу нам частіше спілкуватися.

* Канд. хім. наук, близький друг родини Глаголєвих.

І хочеться наголосити ось на якій особливості. Ми сьогодні відкрили дошку, присвячену цим двом великим людям, праведникам, які багато зробили для того, щоб наше духовне життя не вмерло, щоб воно знову відродилось через якийсь час, бо вони знали, що так воно буде. Як вони знали? Коли закрили Духовну Академію на початку 20-х років, Духовна Академія не зникла, вона перейшла у ці будинки. Із цих квартирних будинків вони зробили аудиторії, де вони читали лекції своїм учням, де вони приймали у них іспити. Так закінчив академію о. Олексій, так закінчив академію мій дядько, о. Георгій. Вони навчалися в академії, коли її фактично вже не було. Та професура не могла допустити, щоб знання не передавалися, щоб не росло нове покоління нових богословів. Тут, у будинку, жив проф. Кудрявцев, жив ще один мій родич, професор Оксіок Михайло Федорович, який згодом став митрополитом Польської православної церкви. Його дружина Наталя була рідною сестрою моєї матері. Тут жила вся професура Київської Духовної Академії.

І хочу сказати, що ця дошка – лише початок нашої пам'яті. Таку дошку потрібно поставити і на храмі Миколи Набережного, звідки за мого дитинства пішли на смерть такі люди, як о. Олександр Глаголев, як о. Михайл Єдліпський, як о. Микола Михайловський, як о. Олександр Віпняков. Останнього вбили вже при німецькій владі за те, що хрестив євреїв. Я був присутнім, коли це було, коли приходили цілими сім'ями за два, за три місяці до приходу німців, і він цілими сім'ями хрестив євреїв. Вони сподівалися, що святе хрещення дасть змогу уникнути знущань, страждань, які, вони знали, прийдуть разом із німцями. Я не знаю їхньої долі, але бачив цих людей під час хрещення. Це були немовлята і старі люди. На мене це справило величезне враження, бо я ніколи не бачив, щоб хрестили людей в похилому віці, а не маленьких дітей, яких, зазвичай, тоді хрестили по церквах. Я дуже радий, що ми дожили до тих днів, коли згадують і пишуть про ці події, як це робить видавництво "Дух і літера", де директором Костянтин Борисович.

Необхідно пам'ятати про цих великих людей, які багато зробили для того, щоб наша віра не згасла, щоб вона знову з новими силами піднялась, як у нас зараз повсюдно відбувається. Дякую!

*Протоієрей Микола Макар**

Щиро від усього серця вітаю всіх вас із цим справді надзвичайним торжеством, що прирівнюється до пасхального торжества, бо ми знаємо, що Пасха нам дала зіцнення. Пасха нам дала нове життя, відродила людину.

* Доктор канонічного права, вченний-гебраїст, проректор Київської Духовної Академії.

І ось сьогодні подія справді пасхального значення, бо вона зцілює душу нашого народу, відроджує його, і не просто повертає пам'ять, а наближає час, подвиги людей, святі обличчя до нашого життя.

Це надзвичайно важливо, тому що найбільше ми нині страждаємо через те, що часто не помічаємо справжньої, істинної Православної церкви, що нас живить, з якої ми маємо брати дух і силу аби перемагати в нашому житті. І таких подвигів о. Олександра, і о. Олексія було надзвичайно багато. Це люди, які нічого не знали крім служіння іншим, крім несіння у наше життя постійного переживання пасхального торжества. Всі думки і дії мученика о. Олександра і Праведника Миру о. Олексія мають бути перед нами повсякчас.

Лише нагадаю, що о. Олександр, як ректор Академії, професор, є надзвичайно помітною постаттю в богословській науці. І хай їхні святі обличчя, через які дивляться на нас святі отці, радіють нашому святу, хай живлять наші душі, хай відроджують нас і зцілюють. Щоб усе, пережите церквою протягом всіх віків, жило з нами постійно, і рана, завдана комунізмом і більшовизмом душі нашого народу, була загосна і зцілена. І щоб не було прірви між подвигом отця Олександра та його сина і нашим життям, щоб ми були єдині, щоб ми разом із ними постійно перебували, раділи, дякували Богові і продовжували найголовніше – їхній життєвий подвиг. Я думаю, щоразу, коли ми будемо проходити поруч цієї пам'ятної святої дошки, будемо згадувати, якими були в житті ці подвижники благочестя і віри, і як вони повинні наше життя міняти. Тож хай Господь помагає нам вшановувати їх і надалі і достойно вшановувати всіх мучеників, про яких ми дуже мало знаємо, а часто й не знаємо. Щобні залікувати до кінця страшну рану на тілі нашого народу, нашої церкви, і щоб було єдиним життя церкви і народу. Хай їхні молитви, – і священно-мученика о. Олександра, і Праведника Миру, о. Олексія, – будуть завжди в наших серцях. Будемо звертатись до них, їх теж просити, аби вони перед Престолом Божим молилися за наше зцілення, за нашу єдність, щоб і нам прославити Бога разом із ними за свого життя. Хай Господь помагає!

*Сергій Іванович Білокінь**

Кілька днів тому я здав до друку щоденник історика мистецтв Федора Людвиговича Ернста за 1925–33-й роки. Там є такий запис на

* Доктор історичних наук, провідний науковий співробітник Інституту історії Національної академії наук України.

початку 33-го року: “Засідання в окркомгоспі присвячене питанню про благоустрій Подолу”. Що означало “благоустрій Подолу” в розумінні того часу? Це знесення Гостинного двору, контрактного будинку, дзвіниці Богоявленського монастиря (очевидно, у два прийоми: спочатку храм, а потім – дзвіниця), старого корпусу Академії ще часів Мазепи і нового корпусу Академії. Тобто мав бути такий плац, де гола людина стояла б на голій землі. На жаль, людські стосунки тієї епохи для нас, для мого покоління, реальніші за часи, коли о. Олександр був молодим і коли життя йшло так органічно-традиційно. Але, на щастя, ще років 20 тому, можна було поїхати на Чоколівку і зустрітися з дочкою Михайла Миколайовича Скабалановича, Любов'ю Михайлівною, яка прекрасно пам'ятала і Академію, і професорів Академії. Можна було зустрітися і з сестрами Кудрявцевими, не кажучи вже про Тетяну Павлівну Глаголеву. І якийсь такий дотик до тієї традиції можна було відчутти. Звичайно, брежнєвські часи тяглися надто довго. Якби все це скінчилось раніше, ми могли б сподіватися на ту нитку спогадів і на передруки, які легше б коментували час. Адже все це з великим трудом доводилося читати і студіювати не тоді, коли належало б: замолоду, в школах, в університетах, – а набагато пізніше. Та все ж таки все повертається на свої кола. Щастя, що до таких часів ми дожили. Я не можу не відгукнутися на те, що сьогодні було сказано про о. Олександра, похованого на Лук'янівському кладовищі. Його не похоронили по чину, він був закопаний на Лук'янівському кладовищі десь під однією з алей. А потім ці ями, де багато людей знайшли свій останній притулок, засипали, і на другий день там уже була така сама алея, як і до того. Часи були страшні.

І для мене велика радість бути на відкритті цієї пам'ятної дошки, яка увічне згадку про цих подвижників.

*Леонід Кушелевич Фінберг**

Шановні колеги, друзі! Відкриття пам'ятної дошки на честь отця та сина Глаголевих – знакова подія для всіх нас. Важливо і символічно, що вона розташована на будинку, в якому сьогодні працює славний університет – Києво-Могилянська академія. Гідність та освіченість Глаголевих поєднуються з тим моральним авторитетом, який є сьогодні невід'ємною характеристикою відновленого університету.

* Директор Інституту Юдаїки, редактор часопису “Дух і літера”.

Ця меморіальна дошка – ще один крок у процесі декомунізації нашого суспільства. Всі ми добре знаємо, який довгий шлях має пройти суспільство для зміни цінностей, зміни орієнтирів, а тим більше – орієнтирів для наступних поколінь. Ще декілька десятиліть тому Михайло Брайчевський, коли водив екскурсії по Подолу, казав: “Тут написано, що в цьому будинку був Петро І, але жодних свідчень про це немає”. Дошки про те, що тут жили Глаголеви, звісно, в ті часи не було, хоч вони та інші професори Академії жили в цьому будинку.

І це тільки один із прикладів. Зрозуміло, що не тільки символи треба змінювати – потрібно міняти всю систему цінностей, що була до цього. Треба будувати нове, цивілізоване суспільство, і всі ми знаємо, як це важко.

Однією з характеристик минулої доби була “неправда” – повсюдна неправда. І, зокрема, ця неправда була і у висвітленні стосунків між людьми та між народами. Завжди акценти робилися на ворожнечі. Та було багато подій, про які мовчали і які не досліджувалися. Було багато виявів порозуміння між рабинами й священниками, які були чи не єдиними інтелектуалами в багатьох містах і містечках. Лишилося багато свідчень, в яких ми із запізненням на десятиліття дізнаємося про солідарність Міхоелса і Курбаса, Петлюри і Жаботинського. Раніше навіть долі Праведників Миру не можна було досліджувати – забороняли. Сьогодні – інші часи. Я думаю, що дуже важливо, коли студентів, які проходять сьогодні на свої лекції, зустрічатимуть світлі обличчя людей, які відстоювали людську гідність, відстоювали цінність іншого як найбільшу цінність у цьому Світі – цінність людини, як творіння Божого. Дякую!

*Вадим Леонтіївич Скуратівський**

Шановне товариство! Кілька слів хочу сказати про ту саму мирську інтелігенцію, що дізналася про отця Олександра спочатку завдяки роману славнозвісного письменника Михайла Булгакова. Лише наприкінці 60-х років тут, у Києві, професор Квітницький-Ріжов шепнув мені, що він пам’ятає отця Олександра. Виявляється, що це була реальність початку того самого страшного століття. І відтак я без кінця придивляюсь до цієї постаті. І, бачите, ми дивним чином звикли до того, що у десятках і десятках праць про Михайла Булгакова говорилося про отця Олександра, як про певне явище у полі великого російського письменника, нашого, водночас, земляка. Але тепер уже зрозуміло,

* Доктор мистецтвознавства, викладач Києво-Могилянської академії.

що отець Олександр і його син – це цілком суверенні постаті, що про них ми постійно маємо пам'ятати і згадувати. Хоч би що говорили про те, що історія нібито розгортається в благополучному напрямі, але сучасний Ур, той самий Ур, з якого колись вийшов праотець Авраам, уже здригається. І іншого виходу, окрім того, що його запропонували батько і син, отець Олександр і отець Олексій, – напевно, немає: жертва за ближнього свого. Я пригадую поведінку отця Олександра дев'ятого року, коли знавісніла погромна юрба тут, за кільканадцять кроків на Подолі, йшла з відомою кривавою метою. Він вийшов із хрестом і в ризі назустріч цій юрбі і зупинив її. Також я хочу вам нагадати, що коли в той самий відповідний час люта прокуратура звинувачувала щонайбезглуздішим і, водночас, щонайагресивнішим чином звичайного містечкового прикажчика Бейліса (різне було в так званому “срібному віці”!), – знайшлися у неї одиодумці. І саме професор отець Олександр Глаголев подав відомість, базовану на величезній ерудиції людини, що володіла вісімнадцятьма мовами, од давньоєврейської і арамейської до італійської, яку він вивчав в останні місяці свого життя, – на основі величезної своєї інтелектуальної і спеціальної теологічної культури довів, що так званий кривавий “навст” не має ніякої основи. Згодом так само він захищав свою Академію, священну Академію в роки, коли знавіснілий атеїстичний суперсвіт уже її нищив. І він залишився з нею до кінця. І навіть у найкатастрофічніші хвилини свого життя він намагався перемінити своїх опонентів. Виявляється, коли його допитував офіцер НКВС ще в тридцять четвертому році, і вже знову нависла загроза над отцем Олександром, під кінець допиту цей самий офіцер НКВС сказав: «Вы задаете мне гораздо больше вопросов, чем я вам». Тобто, він як місіонер у цьому самому знавіснілому світі намагався порятувати і ту заблукалу душу. І згодом, дев'ятого сорок першого року, уже після катастрофи батька, – син усе зробив для того, щоб порятувати десятки і десятки людських життів, не просто ризикуючи своїм життям, а ризикуючи життям своїх рідних. Взагалі то була катастрофальна ситуація, що в ній, водночас, син робив те, що завжди робив його батько, – клав свою душу за своїх ближніх. Я думаю, що іншого виходу для сучасної цивілізації, що перебуває в такій трагічній ситуації, вже немає. Якось у цьому святому місці незручно згадувати еретиків “стригольників”, які пояснювали, що коли церкви нема, то хоч би так – подивись на небо... Якщо ми будемо в якійсь важкій колізії, то я раджу, обертаючи свій той чи інший життєвий жест, подивитися на небо і пригадати отця Олександра і отця Олексія. Дякую!

*Костянтин Сігов**

Дозвольте від щирого серця висловити вдячність нашій Кнево-Могилянській академії, на стінах якої Глаголевська пам'ятна дошка стала сьогодні відкритим і тасмничим вікном у вічне, нове життя.

Цього чудового зимового вечора ми побачили б на небі багато зірок, якби я спробував перерахувати імена всіх тих, хто це свято готував.

Дозвольте нашу глибоку вдячність висловити тим, кого за традицією називають "ктиторами":

В'ячеславу Степановичу Брюховецькому,
Михайлові Теодоровичу Бріку,
Людмилі Іванівні Дяченко,
Наталі Рудольфівні Шумковій,
Леоніду Кушелевичу Фінбергу.

Велике і щире спасибі всім "могилянцям" і друзям Академії, всім, хто сьогодні висловив дуже важливі думки. Шлях до таких подій ніколи не буває легким, але дякувати Богові – труднощі позаду.

Особлива вдячність – художникам і скульпторам, творцям цього дивного образу, – Івану Мар'яновичу Григор'єву та Світлані Михайлівні Карунській. Вам вдалося наповнити бронзу духом іконописної краси й життя! Парадоксальним чином ця пам'ятна дошка єднає нас із улюбленим Глаголевським образом – іконою Неопалимої Купини.

Дякуємо Вам, вельмишановний отче, Анатолію Затовський, і Вам, вельмишановний отче Микола Макар, – із вами сьогодні "єдиним серцем" молилися дочки праведника Марія Олексіївна і Магдалина Олексіївна – і всі Глаголевські нащадки кровні й духовні. Завдяки вам ми надзвичайно живо відчули присутність отця Олександра і отця Олексія серед нас...

Усім вам і кожному, хто прийшов сьогодні взяти участь в ушавленні пам'яті святих і праведних людей, – вдячний уклін!

Про цю зустріч ми зберігатимемо пам'ять так само, як наші діти, учні, друзі. Відкритий сьогодні образ наших дивовижних співгромадян зустрічатиме нас і тих, хто прийде сюди після нас.

Свідки правди – серед нас, що їм скажемо, що від них почуємо?

До всіх слів тут сьогодні лунали дзвони. Услід за їх ритмом наважимося сказати нашим праведникам словами Апостола: "Ви – наш лист, написаний у наших серцях, якого всі люди знають і читають!" (2 Кор. 3, 2)

* Канд. філософських наук, директор Центру європейських гуманітарних досліджень НаУКМА і видавництва "Дух і літера".

Праведний син святого батька, усім своїм життям отець Олексій став для наших поколінь втіленням листом, написаним “не чорнилами, але Духом Бога живого”. І до нових майбутніх поколінь адресовано цього листа – знак написаного “не на таблицях камінних, але на тілесних таблицях серця” (2 Кор. 3, 3).

Глаголеви кажуть: “Не бійся!” – кожному, хто, заходячи до університету, інстинктивно ховає глибше свою віру і свої найпотаємніші “думки серця”.

“Не бійся”, – промовить цей образ кожному, хто пройде перед ним і вийде зі стін університету у світ.

Глаголеви, кажучи мовою Біблії, “ходили перед Богом”. Ходити перед свідками Божими – ось найскладніший тест і екзамен для нас усіх.

Про зв’язок “Академії земної і Академії небесної” сказав отець Олександр на порозі ХХ століття... Глаголевське слово – не тільки золоте, а й пророче. Воно було виголошене на день пам’яті митрополита Петра Могили; за традицією це – день пам’яті і усіх тих, хто століття за століттям учився і вчив у Могиллянській академії. Професор Глаголев гостро відчував: якщо земна Академія повернеться спиною до іншої та вищої Академії, то зв’язок традиції буде розірвано непоправно.

Учні професора Глаголева на Соловках та в ГУЛазі поминали всю Могиллянську академію, починаючи з Петра Могили. Забувати про цей досвід – означає йти не тільки проти совісті, а й проти здорового глузду, проти вирішення практичних завдань. Адже долати прірву ХХ століття можуть тільки дві Академії – це їхня спільна справа.

Наша зустріч сьогодні, в найконкретнішому і найточнішому сенсі слова, – знаменне свідоцтво про зустріч Академії небесної з Академією земною.

А тепер, нас усіх чекає в Конгрегаційній залі староакадемічного корпусу Хор духовної музики під керівництвом Дмитра Болгарського.

Дякую і запрошую усіх до Конгрегаційної зали!

30.01.2002

Костянтин СИГОВ

СВІДСИ ПРАВДИ: ВІД СПРАВИ БЕЙЛІСА ДО СПРАВИ ГЛАГОЛЄВИХ

Виправдання без вини засудженої людини (наприклад, на прізвище Дрейфус чи Бейліс) як *історично вагама, світова подія* – такий новий обрій людяності, “просвітлення” на порозі ХХ століття...

У відкриття цього обрію зробив внесок свідок захисту Менделя Бейліса професор-гебраїст Київської Духовної Академії священник Олександр Глаголев¹. Захист від обмови ні в чому не винного співгромадянина, київського сврея, набув правової сили прецеденту, означив межу беззаконня.

Підсудний (як це трапляється й нині) “пасивно-бездіяльно” терпів те, що протокольно-в’язничною мовою називається “справою”. Зняття неправдивих підозр і наклепницьких звинувачень, виправдання людини: в такій чіткій правовій формі набув широкого розголосу зміст тієї великої історичної справи, до якої причетне глаголевське ім’я.

Прямий, “фізичний” зміст цієї ініціативи (ще не відгранений у правових формулах) продемонстрував отець Олександр Глаголев, коли постав на шляху погромників, котрі йшли нищити подільські лавки. Тоді з ним вийшли проти нелюдяності парафіяни храму Миколи Доброго, вірні своєму настоятелю й другу.

Але наскільки самотнім був його шлях у наступні глухі роки, аж до допитів і загибелі в 1937 році? Настоятель зруйнованого храму Миколи Доброго не сприймав нав’язаного йому статусу одинака, ізгоя, “відступника” – не варто й нам зводити його справу до “винятку з правила”.

Перша світова війна роками фронтової бійні, мільйонами “оптових смертей” (О. Мендельштам), здавалося, затьмарила обличчя особистості на історичній сцені, затулила обрій, що тільки ледь було відкрився, нової людяності. Більшовизм і громадянська війна нав’язали той погляд на речі (класи, групи, прошарки), котрий три

чверті століття не дозволяв ні розрізнити розмах глаголевської справи, ані вдуматися в її істинний зміст.

Свідком правди, головним свідком справи порятунку людей став Олексій Олександрович Глаголев: через чотири роки після загибелі батька в Лук'янівській в'язниці він приймас на себе хрест священницького служіння². Із першого дня (точніше, ночі) трагедії Бабиного Яру в Києві ковчегом спасіння для багатьох єврейських сімей став дід Глаголевих на Подолі й церква Варвари³.

Праведниками світу проголосив Ізраїль отця Олексія⁴, Тетяну Павлівну й Миколу Олексійовича Глаголевих. У світі зростає розуміння значимості глаголевського спадку для “нового дихання” юдейсько-християнського діалогу в Східній Європі.

Свідчення з перших рук учасниці тих подій, дочки отця Олексія й Тетяни Павлівни Глаголевих, – спогади Магдалини Олексіївни – передає сьогодні читачеві точний фактичний матеріал і, водночас, найважливіший елемент даних про справу їхньої сім'ї – життєдайний дух того діяння.

Саме він, цей дух, вивільнює із протокольно-в'язничного канцеляриту саме поняття “справа” (цей наголос чекістів увійшов до словника дисидентів, а останнім десятиліттям його консервують архівісти). Здоровий глузд і просто здорове відчуття нескаліченої мови чинять опір механічному повторенню слів, котрі Магдалина Олексіївна Глаголева не тільки бере в лапки, але й переносить у зовсім інший морально-історичний контекст. Наведу із публікованого тексту два положення. Перше: “До закриття Київської Духовної Академії в 1934 році О. О. Глаголев був там професором кафедри біблійної археології й давньоєврейської мови. Крім того, він знав 18 класичних та європейських мов. І всім своїм життям відкидав, заперечував улюблені звинувачення антирелігійників на адресу духовенства: невігластво, неробство, одурманювання народу з корисливою метою тощо. Машина НКВС поставила своїм завданням знищити цього священика й сфабрикувати “справу” про буцімто його “активну участь в антирадянській фашистській організації церковників”...

Відкидання цього набору вбивчих “літер” (конденсат атмосфери патологічної підозріливості тієї епохи) повертає можливість побачити обличчя людини, котре чітко закарбувалося в пам'яті його хрещениці. Вона клопітливо відхиляє й іншу крайність: недоречне вихваляння глаголевського подвигу за виміром тієї логіки, для якої немислима велич історичного обов'язку – “без будь-яких елементів марнолюбства”. Але

в цьому й таїна її правди: “Йому притаманні смиренність і простота. Не та *sancta simplicitas*, про яку говорять стосовно дитини або простака, котрі багато чого не розуміють. А простота від мудрості. Мудрість і гранична незлобливність – любов до людей”.

“Гранична незлобливність” як нове визначення правди – Божої і людської – була явлена в тому столітті, коли, здавалося, озлоблення й злопам’ятність дійшли, теж граничної, напруги. Від нас ті події вимагають тієї рідкісної якості, ім’я якої не вдалося зітерти – незлопам’ять. Його зміст виходить далеко за рамки психології. Трансформація розуму (“метаноія”), передбачувана незлопам’яттю, за ідеєю – глибша персональної незлопам’ятності. По суті, йдеться про зміну основних навичок ставлення до світу, до Бога, до людей, до минулого й до сучасного.

“Злобу дня” нас привчають оцінювати згідно із соціологічними опитуваннями “електорату”. Із поняттям “маса” грають в пас ті, хто ставить себе поза нею чи над нею. У вироків нашому злочасному минулому не тільки журналісти, а й учені без особливих застережень вживають слова “всі” або “ніхто”. Такі тотальні рефлексії (чи називати їх судженнями?) в суперечках про тоталітарний спадок, на жаль, дуже часто свідомо навіть не ставляться під сумнів.

Я помічаю за собою цей гріх, читаючи й переріхуючи сторінки глаголсвських спогадів. Минують роки й десятиліття, але як важко вирватися з кола огульних вироків, розмашистих узагальнень, беззастережних вердиктів. Всевідання на службі викривальництва стало такою розмінною монетою, що ніби й не до того, аби перевірити, – а чи не фальшива вона?

Зваженість кожного слова і безпристрасна точність суджень у цих спогадах являє собою певну максиму. У її світлі багато які звичні елементи словника доведеться переглянути. Хіба можливо, прочитавши таке, не відмовитися від мовних жестів, котрі узурпують божественне всевідання: “всі як один”, “всі до одного”, “жодна людина” тощо? Кидаючи камінь подібних суджень, я не можу не брати участі у змові замовчування (свідомо чи мимоволі, але віднині зі знанням справи) вчинків і життя цих свідків.

Відповідальність і свобода у теперішньому, хоч як дивно, залежать від глибини нашого здивування при зустрічі з такими воістину дивовижними людьми: павутину живої легенди – із вуст в уста – так і не вдалося розірвати? Тоталітарні машини, зі сходу й заходу, що плюндрували Київ, – так і не перерізали тисячолітній корінь лози єрусалимської, котрій прийнявся тут?⁵

Око начальства не зауважило (а наші схеми “тоталітарної людини” й далі викреслюють) цю дивну особистість, котра примудрилася не вступати ні в жовтенята, ні в піонери, ні в комсомольці, ні, ясна річ, у партію, й при цьому потрудитися після війни лікарем, колегою лікаря Живаго. Щось типізувати чи узагальнювати, знову ж таки, я тут не маю наміру. Невидумана справжність духовного життя людини “постпастернаківського” покоління сьогодні пропонує більше запитань, аніж відповідей. І перше запитання не в біографічних перипетіях автора відкритих перед нами свідоцтв, а в брутальності наших соціо-історичних методів для їхнього трактування.

Градація брутальності, милістю неба, не безмежна⁶.

Як бути з даними, що кидають виклик нашим теоріям? Розум не знаходить для них місця у наших схемах; але відчуттю вже явлена потуга реальності незнищенної, що здолала пекельні муки знищення і в теорії, і на практиці⁷. Суть справи не сховали ні в підвалах, ні під сукном: “Мій батько пояснював, що великомученики серед інших християнських мучеників, називаються так через те, що їх не тільки багато мучили, а й через те, що, помираючи в колізеях, на площах, вони діяли своїм прикладом на інших й ті, у свою чергу, приймали мученицьку смерть. У наших мучеників не було свідків. Вони були сам на сам зі своїми мучителями. А тому про них потрібно говорити не заради них самих, а заради живих, спонукаючи їх на добро”.

Тоталітарна ідея згвалтувати історію “без свідків” була відкинута категоричною безстрашністю свідчень тих, хто “був там”, бачив і дає можливість бачити все, що відбувалося, іншим. “Бачите” – ключовий жест і рефрен у пронизливих рядках сорокових років про Бабин Яр Ольги Анстей:

...*Бачите* цих бабусь у хустках.
Дідусів, немов Авраам величавих,
І віфлеємських малят кучерявих
У матерів на руках?
Я не знаходжу для цього слів.
Бачите – посуду битого груда,
Там, на дорозі, –
Розідраний телес, шмаття талмуда,
Ключчя розмитих дощем паспортів...⁸

Про те, наскільки тяжке (але й неперебутнє) служіння свідченням за самою своєю природою речей, діло говорить переконливіше, ніж слово, й заодно з ним⁹.

Тут ми наблизились до суті нашої проблеми.

– Злочинні режими були поійменовані у світлі свідoctва про Освенцім та ГУЛАГ.

– Світло свідoctв не тільки засудило практику тоталітаризму, але й відкинуло квінтесенцію його ідеології (все дозволено “без свідків”, без іншого).

– У сутінках тоталітарних ідеологій висвітлена свідoctвами лише верхівка айсберга ідеологій останніх чотирьох століть; неоглядний масив наших схем, понять, навичок мислення за інерцією виключас вимір думки про події за допомогою свідчень¹⁰.

У ХІХ столітті всеосяжно-енциклопедичному теоретизуванню гегелівського типу кинув виклик Кіркергор, спираючись на біблійну оповідь про першосвідка правди – Авраама. У трактуванні справи “лицаря віри” народилась екзистенціальна філософія, що перемінила обрій думки ХХ століття. Після спокуси міражами глобальних ідеологій, думка ХХІ століття гостро потребує відновлення контакту із непоступливо-конкретною реальністю, із першовитоками діалогу Афіні та Єрусалима. Опорою у цій справі майбутньому читачеві і трактувальнику може послуговувати біблійна потуга глаголевських діянь¹¹.

ПРИМІТКИ

¹ Див. матеріали справи М. Бейліса: газета “Киевская мысль”, 1913, 27 вересня, № 267, с. 5.

² Влітку 1941 року в окупованій німцями Західній Україні.

³ Див. Гроссман, Н. Еренбург. “Черная книга”, глава “Священник Глаголев”, Вільнюс, 1993. – с. 372 – 377.

⁴ Київ відзначив століття з дня народження Олексія Олександровича Глаголевса (народився 2 червня 1901 року в будинку, повернутому нещодавно Кисво-Могілянській академії по вул. Волоській, 8/5).

⁵ Что слова, когда нам запрещен
наш зеленый у Днепра святого
Многохолмный наш Сион...

Ольга Анстей. “На реках вавилонских”.

⁶ У відповідь на методичну брутальність при обговоренні однієї з гучних справ людства минулих десятиліть прозвучала прямота тезису, що б’є по руках: “Справа Гайдегера – не наша справа” (у статті В. В. Бібіхіна “Справа Гайдегера”).

⁷ Див. главу “Протоіерей Александр Глаголев”, що відкривас книгу “Записки священника Сергея Сидорова”. М., 1999. – С. 7–5.

⁸ Ольга Анстей. Собрание стихотворений. К. Радуга, 2000.

⁹ Див. про це у статті С. С. Аверинцева “Опыт советских лет: солидарность в Боге гонимом”, Єгупець № 8, К., 2001, с. 3–8, і в книзі “Софія-Логос. Словарь” (Київ, Дух і літера, 2001), а також і у “Вірші про запевнення Фоми”:

Что я видел, то видел,
и что осязал, то знаю:
копье проходит до сердца

и отверзает его навек...
блаженны свидетели правды,
но меня Ты должен приговорить.
(Стихи духовные. Київ, 2001. – С. 101).

¹⁰ У наших розрахунках із тоталітарним надбанням має статися радикальна трансформація, аналогічна тій, що здійснило у вищій математиці відкриття “нескінченно малих величин”.

¹¹ Див. книгу: Священник Александр Глаголев. Купина неопалимая. К. 2002. – С. 370 (виходить друком).

СВІДКИ ЕПОХ

Адріано РОККУЧЧІ

XX СТОЛІТТЯ ТА ХРИСТИЯНСЬКІ ЦЕРКВИ: СПАДОК МУЧЕНИКІВ. ДЕЯКІ РОЗДУМИ

Рубіж століть і тисячоліть супроводжується роздумами вчених про історію XX століття. Роботи Хобсбаума та Фюре відкрили дискусію серед істориків щодо тлумачення та підсумків XX століття.¹ І в науковому співтоваристві, що зробило минуле предметом свого вивчення, з'явилася потреба у пам'яті та історичному розумінні, значення яких виходить за межі вузького кола спеціалістів. Наприкінці XX століття ми спостерігали і спостерігаємо поступове зменшення відчуття історії в наших суспільствах, які, здається, живуть у розширеному сьогочасному, інколи абсолютизованому. Тому потреба в історичній пам'яті життєво важлива для розуміння нашого нинішнього часу та для задумів майбутнього.

Треба глибоко розуміти складність болісного шляху. Роздуми про відносини між церквами та між християнськими культурними світами, висловлюючись бахтінськими категоріями, обов'язково повинні набути історичної перспективи, що не зупиняється, ясна річ, на 1900-у році, але досліджує і важливий внесок XX століття.

Розділ церков призвів до появи різноманітних та складних історичних шляхів, які не просто звести в одне лише роз'ясненнями вчень, що досягаються за допомогою діалогу, хоча вони й необхідні. Упродовж століть християнські церкви утворилися з усіма особливостями, і часто дуже відрізняються одна від одної. Кожна Церква – це і цілий культурний світ з особливими рисами релігійного мислення, які пов'язуються з історичною традицією, і часто риси ці виявляються малозрозумілими, а інколи й малопринятими для віруючих інших церков. Однак у XX столітті церкви, як ніколи, виявилися пов'язаними одна з одною, що викликало обмін ідеями, зустрічі віруючих різних християнських конфесій, взаємне знайомство й розуміння іншого в його відмінності від мене, що і є умовою для будь-якого шляху зустрічі та зближення².

XX століття було надзвичайним часом і у своїх найсвітліших сторінках, і в таких, що були найтемнішими. Лауреат Нобелівської премії з літератури Вільям Голдінг сказав: “Я не можу не думати про те століття, яке було, певню, найжорстокішим в історії”³. Справді, XX століття було століттям двох світових воєн та безлічі кривавих конфліктів, Хіросіми та Нагасакі, Освенціма та Колми, геноцида свреїв та вірмен, спустошливого голоду. У мої наміри не входить наводити довгий перелік жакливиx подій, які ознаменували собою історію XX століття, хоча й необхідно, аби те, що відбулося, не було кинуте в забуття. Я хотів би, однак, простежити шлях, що його пройшли християнство та церкви у XX столітті в суперечливиx перипетіях історії.

Досліджуючи складні відносини між історією XX століття та християнськими церквами, я хотів би зупинитися на одній сторінці цієї історії, яку почали з особливою увагою висвітлювати в останнє десятиріччя, – на історії мучеництва. Моїм внеском до цієї теми будуть деякі роздуми, що допомагають звернутися до пам’яті спадщини історії християнства XX століття, що має велике значення і для відносин між церквами. В Італії нещодавно вийшла фундаментальна праця історика Андреа Рікарді “Il secolo del martirio” (“Століття мучеництва”), що подас “велику фреску християнського життя XX століття”⁴. У Росії в останнє десятиріччя провадиться безцінна робота Православного Свято-Тихонівського Богословського інституту, що збирає матеріали та інформацію про тисячі свідків віри Російської Православної Церкви до найціннішого комп’ютерного архіву; перші результати цієї роботи були опубліковані у першому з двох томів “За Христа пострадавшие”⁵. Численні книги були видані про мучеництво Російської православної церкви, багато із цих книг заслуговують на увагу, проте, не маючи можливості зупинитися на всіх, я хотів би згадати тільки чотири томи ієромонаха Дамаскіна (Орловського): *Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской православной церкви XX столетия*⁶.

Можливо, саме мучеництво стало для християнських церков XX століття найзначнішою рисою того, як бути християнином у цей жорстокий час. Євангельським свідченням християн характеризувалися найважливі та найболючіші повороти XX століття. Мучеництво торкнулося майже всіх церков і супроводжувало їхній шлях від початку до кінця цього “короткого століття”, за виразом Хобсбаума. Історія переслідувань християн XX століття була особливо широкою та багатоманітною. Сотні тисяч, а можливо, й мільйони християн

упродовж століття були убиті на всіх континентах та в усіх християнських церквах. Православні, віруючі давніх східних церков, протестанти й католики зазнали переслідувань – від комуністичного Радянського Союзу до Європи під владою нацизму, від Іспанії тридцятих років до східної Європи після Другої світової війни, від місіонерів, убитих в Азії, Африці, Латинській Америці до злочинів, учинених японцями в Азії та Океанії, від комуністичної Азії до Мексики у двадцяті роки, від Африки, що роздирається конфліктами, до Латинської Америки під владою диктаторських режимів, од вірмен, убитих упродовж Першої світової війни, до Індії та Пакистану з міжрелігійною напругою, до арабо-ісламського світу в Лівані, Судані та Алжирі, від мучеників милосердя до жертв мафії та тероризму. Це було “масове мучеництво”, мучеництво не тільки тієї або іншої церкви, а й мучеництво всього християнства. У цій історії з’являється, як сказав Рікарді, “можливо, забутий або невідомий лик християнства XX століття. Це лик гнаного натовпу християн, чоловіків та жінок”⁷.

У XX столітті, за висловом Івана Павла II, “Церква знову стала Церквою мучеників”⁸. Це не видається мені незначним аспектом історії християнства XX століття, й роздуми про перспективи відносин між церквами мають, на мою думку, завжди співвідноситися із цією великою історичною спадщиною. У найпохмуріші та найсмутніші моменти XX століття християни свідчили про Євангеліє та свою віру, часто навіть ціною власного життя. У XX столітті, за точним виразом французького соціолога Еміля Пуля, “світ відійшов від Бога”, тобто в частині культурного світу з християнськими традиціями звузився релігійний горизонт, з яким раніше були пов’язані і суспільне, і приватне життя людей⁹. Життя суспільства та особистості дедалі більше розвивалося так, ніби Бога не існує, релігійний фактор поступово втрачав своє значення. Це складний процес, що розвинувся у XX столітті й набуває то вигляду секуляризації, то секуляризованої релігії нації, крові та раси, держави, ідеології. Сучасники часто трагічно сприймали ці радикальні перетворення. Архієпископ Тулузи монс. Сальєж, один із французьких єпископів, які найтвердіше опиралися нацизму та колабораціоністському режиму Віші, у листопаді 1941 року заявив: “Світ без Бога, без любові – страшний. Ви можете пересвідчитися в цьому. Світ без Бога, без любові відсилав до ідеї пекла, який і є остаточно світом без Бога і без любові”¹⁰. 1948 року єпископ Паризький, кардинал Сюард, повторював за ним у своєму прекрасному посланні “*Le Sens de Dieu*” (“Відчуття Бога”): “Цивілізацію нашу можна було б точніше визначити за її характером,

що відрізняє її від усіх попередніх цивілізацій: суспільство без Бога... Бог відсутній, вигнаний, викинутий із самого серця життя. Суспільство закрилося, усунувши Його, і вмирає від порожнечі, від неіснування Бога"¹¹.

Патріарх Константинопольський Афінагор, питав себе в бесідах з Олів'єс Клеманом: "Що ми наробили? Що накоїли? Христос пішов від нас. Ми прогнали Його, гордістю, ненавистю, фарисейством, ми вигнали дух Євангелія. І Христос пішов від нас. Де Він тепер? Блукає мандрівником, незнайомцем серед бідняків, принижених, знедолених нашої землі? Можливо, нині Він в Індії, в Африці? Серед тисяч самотніх людей у великих містах? Але ж ми не можемо без Нього жити. Нам потрібно Його знайти"¹². Єлизавета Юрїївна Скобцова, мати Марія, російська православна черниця, котра загинула у нацистському таборі за те, що прийняла переслідуваних євреїв у своєму папсіоні для бідних у Парижі, написала вірші про те, як Христос залишив світ: "Он жил средь нас. Его печать лежала // На двадцати веках. Все было в Нем. // Вселенная Его лишь отражала. // Не так давно, спокойным серым днем, // Ушел из храмов и домов убогих // Один, босой, с сумой, с крестом, с огнем"¹³.

У ХХ столітті світ відійшов од Бога, але християни залишилися у світі і жили у глибокому зв'язку з історією, з дійсним та вистражданим відцвтом. 1938 року мати Марія писала: "Наша безбожна – не просто нехристиянська – епоха, наш матеріалістичний і нігілістичний час виявляється, водночас, часом, переважно християнським, періодом, закликаним явити та ствердити християнське таїнство у світі... Ранок страждання, муки, блаженства та звільнення. Його світло ясно освітлює хреста, зведеного над світом. Людина прибігла до хреста. Хіба це не християнська епоха?"¹⁴. Християни залишилися у світі, але майже всюди вони виявили, що залишилися в меншості. У християнських суспільствах вони перейшли від умов життя у більшості до того, щоб жити меншістю, іноді навіть жорстоко переслідуваною. Найтонші та найчутливіші люди відчували цю зміну ще тоді, коли вона тільки відбувалася. Зміною цією супроводжувались іноді трагічні події, як у Європі в роки Другої світової війни. Бельгійський письменник Луї Ван ден Босше на початку конфлікту писав: "Ми входимо у ніч, і неможливо передбачити ані її тривалості, ані світанку, з яким вона закінчиться... Ми повинні підготуватися жити в темряві довгу ніч, збурену боротьбою та всілякими утисками і, звичайно ж, затьмарену жорстокими втратами та самопожертвою, яких ми змушені будемо зазнати... І, звичайно ж, віра християн не вирушить

знову на завоювання землі, поки не пройде довге та важке очищення у темній ночі, до якої ми вже увійшли”¹⁵.

Таким самим було також бачення світу патріархом Тихоном, чийми останніми словами перед смертю були: “Скоро настане ніч, темна і довга”¹⁶. У своєму посланні, в якому він піддавав анафемі гонителів Церкви 19 січня (1 лютого) 1918 року, він писав: “Тяжкий час переживас нині Свята православна церква Христова в Російській землі: гоніння воздвигли істини Христової явні і таємні вороги сієї істини і прагнуть до того, щоб погубити діло Христове, і замість любові християнської всюди сіють зерна зла, ненависті та братовбивчої брані. Забуті та спалюжені заповіді Христові про любов до ближніх...”¹⁷. “Коротке століття”, за інтерпретацією Хобсбаума, почалося з Першої світової війни і від самого початку вирізнялося переслідуваннями християн. На думку багатьох істориків, Жовтнева революція була поворотною подією в історії століття. У Росії з 1917 року почали відбуватися події, що мали величезне значення для шляху всього християнства у XX столітті. Патріарх Московський та Всія Русі Олексій II писав: “Двадцять століття – особливий час у житті Російської церкви. Це – епоха небачених гонінь за віру, що за своїми масштабами, цинічністю, підступністю та жорстокістю, перевищили все, що будь-коли випадало на долю послідовників Христових”¹⁸. Переслідування Російської православної церкви перебуває в самому серці цього століття мучеництва. 30 січня (12 лютого) 1918 року патріарх Тихон писав священнику Томської єпархії Миколі Троїцькому: “...І на Російській землі були сповідники й мученики за любов до пастви своєї... У наші смутні дні явив Господь ряд нових страждальців – архіпастирів і пастирів... убієнні та замордовані очманілими та нещасними синами Батьківщини нашої. Нехай обмине нас чаша сія. Але якщо пошле нам Господь випробування гонінь, уз, мук і навіть смерті, будемо терпляче зносити все, віруючи, що не без волі Божої звершиться це з нами і не залишиться безплідним подвиг наш, подібно до того, як страждання мучеників християнських підкорили світ вченню Христовому”¹⁹.

Під час Першої світової війни і народ із давньою християнською традицією, а разом із ним його Церква зазнали справжнього геноциду. Відомі страждання вірмен в Анатолії в ті роки. Звичайно, до моїх намірів не входить зупинятися на історіографічних дискусіях із питання про ці трагічні події, реконструкція яких вірменськими та європейськими істориками критикується турецькими вченими²⁰. Безперечним залишається факт, що вірменське населення Анатолії зазнало жорстокого нищення. У контексті націоналістичного

конфлікту між младотурецькими панівними класами, що бажали подолати отоманську ідентичність імперії й надати турецького національного характеру державі, та ірредентистськими прагненнями вірменських панівних класів, розгорнулося переслідування цілого народу. Не бракувало також і релігійних мотивувань цього геноциду, що викликав мучеництво багатьох вірменських християн, а водночас, і багатьох інших людей, що належали до іншої давньої близькосхідної Церкви – сирійської. Вважається, що було винищено третину сирійського населення Тур Абдіна та вілайєта Д'ярбакір, близько вісімдесяти тисяч осіб²¹. Завдяки релігійній та національній ідентичності, народи, що були підлеглими Порті, намагалися добитися панування у отоманському світі, де, як відомо, діяла система мілетів²². Тому національна боротьба при необхідності набувала релігійного характеру. З іншого боку, "младотурки" для мобілізації мас турецьких селян, чия національна ідентичність була надто слабкою, якщо взагалі існувала, та курдських племен не могли вдаватися до малозрозумілих мотивацій націоналістичного типу і повинні були звертатися до мотивацій релігійного характеру, таких як захист ісламу. Боротьба з вірменами мала стати священною війною, джихадом. Однак ішлося не стільки про створення єдиного мусульманського антихристиянського фронту, скільки про використання "мусульманських релігійних мотивувань для здійснення націоналістичної операції, типової етнічної чистки"²³. Багато хто із церковнослужителів та звичайних мирян був убитий за те, що відмовлявся зректися християнської віри та прийняти іслам. Вірмени та сирійці, православні й католики загинули у ті драматичні місяці 1915–1916 років. Багатьом навернення в іслам, можливо, дозволило б врятуватися, проте більшість відмовилася.

Вірменський католицький єпископ Д'ябакіра Андреа Челебян, був викрадений разом із групою віруючих і вивезений з міста на берег ріки Тігр. Там єпископа закопали по груди, залишивши вільною лише праву руку. Жандарми почали забивати його камінням і потім примушували віруючих проходити перед своїм конаючим учителем, аби отримати благословіння та поцілувати його перстень. Зрештою, єпископ Челебян був похований під камінням, яким його закидали²⁴. Жорстоке переслідування, тортури, приниження, смерть, супроводжувану глузуванням катів, зазнало багато християн цього століття; вони належали до різних конфесій. Єпископ Тобольський та Сибірський Гермоген (Долганєв) після арешту був вивезений пароплавом на річку. Ісромонах Дамаскін розповідає: "Близько опівночі більшовики вивели о. Петра Кареліна на палубу, прив'язали

до нього два гранітних камені та скинули у воду. Опівночі єпископа Гермогена вивели з трюму на палубу. До останньої хвилини він творив молитву. Коли кати перев'язували вірьовкою камінь, він смиренно благословив їх. Зв'язавши владику та прикріпивши до нього на короткій вірьовці камінь, убивці зіштовхнули його у воду"²⁵. Це сталося 16 червня 1918 року.

Отець Данило Даджані, албанський єзуїт, був засуджений режимом на смерть після тюремного ув'язнення та катувань, про які розповідає свідок: "Це було у січні 1946 року, в ніч, присвячену тортурам... Із зв'язаними руками та ногами я мусив стояти у підвалі, до якого мене кинули... Під сходами був туалет, без дверей, жахливо брудний та нестерпно смердючий. І там я помітив темну тінь, що ворушилася... Я попросив у охоронця дозволу піти до туалету. Після численних прохань він дозволив і розв'язав мені ноги. Коли я увійшов у той закапелок, де не тільки людські істоти, але навіть і тварини не змогли б перебувати понад кілька секунд, тінь, що привертала мою увагу підповзла ближче. Я не зміг пізнати хто це, тому що було темно і обличчя незнайомця було спотворене тортурами. Із сутани я зрозумів, що це католицький священник. Руки його були зв'язані... Трохи пізніше... прийшли охоронці і повели його "нагору". На тюремному жаргоні це означало допит і катування. Ми всі троє забули про свою долю і думали про цього нещасного священника і про те, що буде з ним "нагорі". Незадовго перед світанком ми почули, що охоронці привели його вниз. Вони кинули його до наших ніг, він не ворушився. Охоронці намагалися доволочити його до конури під сходами, але не дійшли, тому що задихалися від смердючого повітря. Вони кинули його на цементній підлозі перед нами. Він не ворушився, лише іноді стогнав. Сутана його була вся у крові, що стікала з його очей та обличчя: очевидно, його кували електричним струмом, саме він викликав такий ефект. У нього не було ані взуття, ані шкарпеток, і його зранені ноги розпухли. Іноді здавалося, що він мертвий. За кілька годин він почав рухатися. Він подивився на нас (...) Під час обіду один із нас одержав передачу від сім'ї і зумів пригостити його апельсином так, що охоронець нічого не помітив. Але священник відмовився, на наш величезний подив: "Ні, синку, їж сам. Ти молодий, тобі більше треба". Цей вчинок людини Божої у той жахливий момент був настільки неймовірним, настільки людяним, настільки сміливим для всіх нас, молодих. Незабаром охоронці взяли його та відвели до того жахливого темного місця, повного слизьких екскрементів. Тільки згодом дізнався я, хто ця людина, що зазнала таких нелюдських катувань, відважно зберігши свою людську гідність, не давши собі опуститися і не

зламавшись духом, — це був отець Даджані, мій старий викладач, мученик, якого я не зумів упізнати, настільки він був змучений тортурами”²⁶.

Андреа Ріккарді підкреслював, що “переслідування християн показують нелюдський, жорстокий, нестерпний, жадливий лик двадцятого століття”²⁷. В історії ХХ століття християни свідчать про іншу логіку, відмінну від логіки насильства, помсти, репресій. Логікою примирення та прощення гонителів і в момент смерті характеризуалося свідчення християн. Митрополит Київський Володимир (Богоявленський) перед розстрілом благословив хресним знаменням своїх убивць²⁸. Ліванський семінарист Газібе Кайруз, убитий 1984 року на дорозі до свого селища, після погроз на свою адресу, писав у своєму заповіті: “Благаю вас лише про одне: простіть тих, хто мене убив. Простіть від усього серця і простіть разом зі мною, щоб кров моя, хоча і кров грішника, стала спокутою гріхів Лівана, проскуркою для причастя, змішаною з кров’ю жертв, що загинули з усіх боків та з усіх релігій, ціною миру і любові, і розуміння, втрачених для нашої батьківщини і для всього світу... Моліться, моліться, моліться і любіть ворогів ваших”²⁹. Казимира Грелевського, священника єпархії Сандомж (тепер Радом), було заарештовано нацистами 6 січня 1941 року та депортовано до концтабору Дахау, де, за свідченням очевидця, його вбито блоковими: “Отець Казимир трохи звівся, осінив себе хресним знаменням перед тим, хто побив його, і сказав: “Хай простить тебе Бог”. При цих словах блоковий накинувся на отця Казимира, знову побив його і закричав: “Зараз я відправляю тебе до твого Бога!”. Його повісили у таборі 9 січня 1942 року. Перед смертю він закликав мучителів: “Любіть Господа!””³⁰.

Багато хто з віруючих зробив вибір не відмовлятися од вірності християнській вісті. Митрополит Петроградський Веніамін (Казанський) писав у своєму листі, адресованому одному зі своїх благочинних за кілька днів до розстрілу: “Часи змінилися, відкривається можливість терпіти заради Христа від своїх та чужих. Важко, тяжко страждати, але по мірі наших страждань надмірна і втіха від Бога. Важко переступити цей Рубікон і цілком віддатися волі Божій. Коли це звершиться, тоді людина бзмірно втішна, не відчуває найжорстокіших страждань... Тепер час суду. Люди й заради політичних переконань жертвують усім. Подивіться як тримаються есери і т.п. Чи то ж нам, християнам, та ще й ієреям, не виявляти подібної мужності навіть до смерті...”³¹. До слів митрополита приєднуються слова італійського священника, убитого фашистами 1923 року, отця Джованні Мінцоні, який в останній бесіді зі своїм

сповідником за кілька днів до смерті сказав: “Мене звинувачують у духовному впливі на селище... Але що мені робити, якщо люди мене люблять? Як колись я готовий був віддати своє молоде життя за врятування батьківщини, і був щасливий, якщо воно могло для чогось знадобитися, так і тепер, але помічаю, що іще жорстокіша битва чекає на мене: ми готуємося до боротьби, завзято, із священною та божественною для нас зброєю перших християн – молитвою і добротою. Відступити – означає відмовитися від свого священного покликання. Із відкритим серцем та молитвою за переслідувачів на вустах, яка, сподіваюся, ніколи не згасне, я чекаю бурі, переслідування, можливо, смерті для торжества справи Христової. Релігія визнає не догідливість, а мучеництво”³².

Отець Павло Флоренський писав у листі від 13 лютого 1937 року: “Доля величі – страждання... Ясна річ, світ влаштований так, що *давати* світові можна не інакше, як розплачуючись за це стражданнями та гонінням. Чим безкорисливіший дар, тим жорстокіші гоніння і тим суворіші страждання. Таким є закон життя, основна його аксіома... За свій же дар величі доводиться розплачуватися своєю кров’ю”³³. Ця велич християн цілком відбивається у досвіді мучеників ХХ століття. Андреа Ріккарді говорив про мучеників ХХ століття: “Це фреска, як я говорив, що зображує лагідних людей, які не вдаються до насильства, вона зображує тих, кого переслідують, убивають за те, що вони називають себе християнами. Безсумнівно, це світ слабких та переможених. Історія їхнього убивства – це історія їхньої слабкості та поразки. Проте в умовах великої слабкості ці християни виявили особливу силу, духовну та моральну: вони не зреклися віри, своїх переконань, служіння іншим, Церкви, аби зберегти своє життя та забезпечити виживання. Вони виявили велику силу в умовах крайньої слабкості та величезного ризику. Це реальність історії християнства. Про цю реальність покликаний міркувати християнин ХХІ століття, щоб зрозуміти, в чому “сила” християнства. Але реальність необхідна і для роздумів тих, хто хоче краще зрозуміти історію минулого століття”³⁴.

Отець Альдо Меї, настоятель парафії в спархії Лукка в Італії, був заарештований німцями під час Другої світової війни у свосму храмі відразу після богослужіння і привезений до Лукки. Там його катували, але, навіть закривавлений, він не припиняв молитися та усміхатися. Одна черниця, яку впустили до в’язниці, почула, як він у молитві пропонував своє життя за братів та священників. Архієпископ попросив дозволу відвідати його у в’язниці, але йому відмовили. Отця Альдо

Мені судили та звинуватили у наданні притулку євреям у своєму домі, в тому, що він подавав тайнства партизанам та переховував радіоприймач. Його засудили до страти. У своєму духовному заповіті він писав: “Я вмираю у темній аурі ненависті, я той, хто бажав жити тільки для любові! “Бог є любов” і Бог не вмирає. Не вмирає Любов! Я вмираю, молячись за тих, хто вбиває мене. Я вже трохи постраждав за них... Це час великого прощення Божого! Бажаю мати милосердя, тому обіймаю цілий світ, уражений гріхом, – духовними обіймами милосердя. Хай прийме Господь жертву цього маленького незначного життя у спокуту багатьох гріхів – і для освячення священників”. Увечері 4 серпня 1944 року люди бачили, як він проходив вулицею Лукки у супроводі трьох німецьких вояків. Він ішов з лопатою на плечі... За мурами міста він викопав собі могилу, біля краю якої його пошили кулями. Він мав тридцять три роки³⁵.

Молитва була джерелом сили християн у стражданні. Отець Роман Брага був членом “Неопалимої Купини”, групи румунських православних інтелігентів, що збиралися в монастирі в Бухаресті та відкривали основи людської особистості в Ісусовій молитві та ісихазмі. Групу переслідував комуністичний режим і її члени потрапили до в’язниці, дехто з них загинув. Отець Брага розповідав про своє духовне життя у в’язниці: “У комуністичних в’язницях... особливо в той рік ізоляції... треба було заглибитися в себе, аби надбати внутрішні горизонти, без яких я збожеволів би... У мене були деякі уявлення про молитву, ...але вони були, в основному, теоретичними. Можу сказати, що в ті важкі часи я займався творенням Ісусової молитви дуже напружено. Так я відкрив красу духовного життя. І воно мені дуже сподобалось! За кілька місяців до цього я боявся збожеволіти від самотності”³⁶. Католицький єпископ Кантона, Доменіко Денг Йімінг, що провів двадцять два роки в режимі повної ізоляції в китайських тюрмах, згадував: “Щодня я молився, думав та співав гімни: і таким чином у мене не залишалося ані хвилини вільного часу. Ці духовні вправи, повторювані щодня, підтримували мене у довгі роки ув’язнення, давали мені силу подолати всі страждання, як фізичні, так і духовні, і зробили спокійним моє серце... Ці думки та почуття радості, це світло в глибині серця завжди підтримували мій дух упродовж двадцяти двох нескінченних років мого життя у в’язниці”³⁷.

Арнім І. Вегнер, санітар німецької армії на Близькому Сході та свідок страждань вірменського народу, розповідав про свою зустріч з одним вірменським православним священником: “Ближче до вечора

(у Мескені 15 жовтня 1916 року) я сідаю зі священником, отцем Арсланом Дадшаном, біля входу у намет і розпитую про його страждання, про вісімсот сімей з міста, разом з якими він був депортований, про тисячі, яких він поховав у пустелі, серед яких були двадцять три священники та один єпископ... Потім я знову чую голос священника, який із тугою питає мене: "Може, ви зустрічали вірменів у містах Євфрата?... Ми померемо, ми знаємо це". Він дивиться на свою подерту одіжку: "Раніше я був священником, тепер – ягня, яке ведуть на заклання"³⁸. Багатьох християн XX століття повністю лишали людської гідності, знищували, намагалися стерти навіть пам'ять про них. Німецький католицький богослов Карл Рахнер підкреслював відмінність "між титанічним бажанням смерті Ігнатія Антиохійського... та згасанням, майже безликим, невидимим, якогось мученика XX століття"³⁹. У таких умовах перебував багато хто із християн у концтаборах, які були, за висловом Софського, "зворотним боком сучасності"⁴⁰. Італійський священник отець Анджелі у своєму свідченні про життя священників у концтаборі Дахау писав: "...серед католицьких священників з усіх країн, протестантських пасторів, православних попів, усіх священників у чистому вигляді – без влади, прикрас та привілеїв, – які страждали від голоду та холоду, змучених блошицями та страхом, позбавлених гідності, крім невидимої гідності священства, ми вчилися відкривати сутність життя та віри"⁴¹.

Православні, протестанти й католики часто страждали поруч. Усі християнські громади зазнали насильства, і часто в місцях страждань християни, що належали до різних конфесій, були разом, були єдині. Як писав Ріккарді, "в ситуаціях страждання та мучеництва християни знову відкрили спільне коріння своєї віри, жили ним і відчули щось більше, ніж можна зрозуміти в нормальному житті Церков"⁴². Отець Анджелі згадував лекції на релігійні теми, які читали в Дахау різні в'язні: "Дуже зворушливо говорив також знаменитий протестантський пастор Ніємоллер, стверджуючи необхідність возз'єднання Церкви Христової, що століттями роздиралася з різноманітних політичних та егоїстичних причин. Він заявляв, що ці причини розділу нині історично пережиті, і залишається спільна основа страждання, викликаного язичництвом, що відроджується, і залишається необхідність спільної боротьби, щоб перемогти зло"⁴³. 21 січня 1945 року отець Джузеппе Джіротті, італійський домініканець, котрий згодом помер в Дахау, у тому ж концтаборі виголосив проповідь наприкінці тижня молитви за єдність християн, в якій сказав: "Ні для кого не секрет, що єдність Церков та громад максимально необхідна

в наші дні... Церква була, с і завжди буде єдиним пристановищем почуття людяності, любові та милосердя; пристановищем істини, принципів правоти, цивілізації і культури... Ця надзвичайна місія Церкви в найважчий нинішній момент історії, дорогі браття, не може бути здійсненою, якщо віруючі у Христа, єдині в душі Церкви..., залишатимуться розділеними у видимому її тілі через розколи та розділи⁴⁴.

Ніку Стейнхардт, великий румунський мислитель, котрий навернувся у християнство у православній Церкві, розповідає про страждання перебування у в'язниці, яке він ділив разом зі східними католиками та православними. Він розповідає про своє хрещення 1960 року у в'язниці, у камері, в якій він перебував із православним монахом та двома греко-католицькими священниками: "Трос священників радилися між собою і потім прийшли спитати мене: ким я хочу бути, католиком чи православним? Я відповідаю без сумнівів: православним. Дуже добре. Мене хрестить монах. Але два греко-католики присутні на хрещенні і я проказую Символ віри разом із католицькими священниками, як на знак поваги до їхньої віри, так і засвідчуючи, що ми хочемо віддати життя справі зближення між церквами в ім'я понтифікату Івана XXIII"⁴⁵.

Спільні переслідування, в'язниця або ув'язнення до концтаборів зближало багатьох християн. Кинута до Соловецького табору Ольга Яфа, православна, писала в рукописних спогадах: "Об'єднавшись в одному зусиллі, йшли поряд – ще молодий, очевидно дуже короткозорний католицький єпископ, поголений, у круглих окулярах, – та сухенький, знесилений дідусь із білою бородою – православний єпископ – старий днями, але сильний духом, що з неослабним старанням напірав на віз... Тим із нас, кому поталанить колись повернутися звідси у світ, випаде на долю свідчити людям про те, що бачимо ми зараз... А бачимо ми відродження чистої та стрункої віри перших християн, бачимо – возз'єднання церков – у особі православних та католицьких єпископів, які одноставно беруть участь у подвигах – возз'єднання в любові та смиренні..."⁴⁶.

Михайло Новосьолов писав до своїх друзів із підпілля в січні 1924 року: "Отже, хрест – ось основа християнства, основа Церкви, сила, що перемагає світ та світоправителів темряви століття сього. Хрест – шлях Спасителя, він же – шлях для Його учнів; Глава Церкви та члени її нероздільно пов'язані між собою єдністю шляху – єдністю страждання та слави, умирання та воскресіння... Такою є сила, таким є значення крові, що проливається за Істину! На крові Сина Божого

збудувалася Церква, кров'ю синів Божих укріпилася та розширилася, перемагаючи незчисленні каверзи споконвічного ворога Божого, князя світу сього... "Тасмниця беззаконня" (2 Сол., 2, 7), що розкривається в наші дні з винятковою силою та у свосвідних формах, не повинна бентежити істинних чад Церкви, які вірять у непохитність "дому Божого"... Отже, не сумуйте, друзі мої, бачучи потрясіння, які переживає наша Церква: вони необхідні для лікування церковного тіла, ураженого ранами численними та застарілими. Істинно, не сумуйте, а краще здивуйтеся великій мудрості Божій, що перетворює дію "тасмниці беззаконня" на перемогу "тасмниці благочестя", – бо в той час, як вороги Церкви Божої дихають сатанинською ненавистю до неї і вживають усіх зусиль, аби винищити на землі пам'ять про Наречену Христову, остання, обтрушуючи із себе різноманітний бруд, що прилип до її одежі, починає являти дедалі проясненіший світлий лик свій. Тасмниче руками нечестивих Господь творить святу та благодіючу волю Свою, омиваючи сповідальницькою та мученицькою кров'ю Свою наречену"⁴⁷.

Досвід мучеництва записаний у глибині історії Церков XX століття. Їхні стосунки відмічені цим спільним шляхом, ще багато в чому невідомим, що потребує глибокого розуміння та сприйняття. Є спільний досвід переслідувань, страждань та мучеництва, що залишив слід і виявляється в історичному дослідженні та пам'яті. Ця спадщина не може не впливати на стосунки між Церквами. Про це мріяв православний вірменський патріарх Стамбула Завен, що послав до папського представника делегата, аби висловити вдячність за допомогу, надану Святим Престолом вірменам, яких переслідували: "...він дякував мені гарячими словами і говорив, що Патріарх має надію, що ця кров стане цементом, який об'єднає дві Церкви"⁴⁸.

ПРИМІТКИ

¹ Див. E.J.Hobsbawm, *Age of Extremes – The Short Twentieth Century 1914–1991*, London, 1994; F.Furet, *Le passé d'une illusion*, Paris, 1995.

² Див. A.Riccardi, *Intransigenza e modernità. La Chiesa cattolica verso il terzo millennio*, Roma-Bari, 1996, pp. 92–102.

³ P.Agosti-G.Borghese, *Mi pare un secolo: ritratti e parole di centosei protagonisti del Novecento*, Torino, 1992.

⁴ A.Riccardi, *Il secolo del martirio*, Milano, 2000, p.11.

⁵ Див. Православный Свято-Тихоновский богословский институт, *За Христа пострадавшие. Гонения на Русскую Православную Церковь. 1917–1956. Биографический справочник /книга первая, А-К/* издание подготовлено авторским коллективом ПСТБИ под руководством и общей редакцией прот. В.Воробьева, Москва, 1997.

⁶ Див. Игумен Дамаскин (Орловский), *Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия. Жизнеописания и материалы к ним*, 4 книги, Тверь, 1992–2000.

⁷ A.Riccardi, *Il secolo del martirio* цит., p.12.

⁸ Giovanni Paolo II, *Tertio Millenio Adveniente*, Città del Vaticano, 1994, p.43.

⁹ Див. E. Poulat, *L'ère postchrétienne*, Paris, 1994.

¹⁰ Там же, p.211.

¹¹ Там же.

¹² О. Клеман, *Беседы с Патриархом Афинагором*, Брюссель, 1993, с.172.

¹³ Там же, с.173.

¹⁴ N.Kauchichilashwili, *mat' Marija, il cammino di una monaca. Vita e scritti* | примітки та за ред. A.Mainardi, Magnano (BI), 1997, pp.197–199.

¹⁵ E. Poulat, цит., p.124

¹⁶ М. Вострышев, *Патриарх Тихон*, Москва, 1997, с.291.

¹⁷ Послание Святейшего Патриарха Тихона об анафематствовании творящих беззакония и гонителей веры и Церкви Православной – 19.01(01.02)1918 / *Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти 1917–1943*/ составитель М.Е. Губонин, Москва, 1994, с.82.

¹⁸ Передмова Святішого Патріарха Московського і всієї Русі Олексія II // Игумен Дамаскин (Орловский), *Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия*, цит. книга 2, Тверь, 1996, с.3.

¹⁹ Открытое письмо Святейшего Патриарха Тихона священнику Томской епархии Бийского уезда села Усть-Каменского Истока Николаю Тронцкому – 30.01 (12.02) 1918 // *Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси* цит., стр.88.

²⁰ Див. J.Bryce, *The Treatment of Armenians in the Ottoman Empire, 1915–1916*, London, 1916; J.Lepsius, *Deutschland und Armenien (1914–1918)*, Sammlung Diplomatischen Aktenstücke, Potsdam, 1919; Y.Ternon, *Les Arméniens, histoire d'un génocide*, Paris, 1977; G.Chaliand-Y.Ternon, *Le génocide des Arméniens*, Bruxelles, 1984; V.Dadrian, *Histoire du génocide arménien*, Paris, 1996; M.Impagliazzo, *Una finestra sul massacro. Documenti inediti sulla strage degli armeni (1915–1916)*, Milano, 2000. Про турецьку історіографію щодо вірменського питання див. I.C.Chkaya, *Le peuple arménien et les tentatives de réduire le peuple turc en servitude*, Ankara, 1971; K.GÜrÜn, *The Armenian File: The Myth of Innocence Exposed*, New York, 1985; B.N.Simsir, *Aperçu historique sur la question arménienne*, Ankara, 1986; E.Uras, *The Armenians in History and the Armenian Question*, Istanbul, 1988. Әә. Әә.Әә. K.K.Banghdjian, *Le Problème arménien. Du négativisme turc à l'activisme arménien. Où est la solution?*, Montréal, 1985; Y.Ternon, *Enquête sur la négation d'un génocide*, Marseille, 1989.

²¹ Див. C.Sélis, *Les Syriens orthodoxes et catholiques*, Maresdous, 1988.

²² Див. *Christian and Jews in the Ottoman Empire*, 2 томи, New York – London, 1982; A.Riccardi, *Mediterraneo*.

²³ A.Riccardi, *Il secolo del martirio* цит., p. 282.

²⁴ Там же, p. 283.

²⁵ Игумен Дамаскин (Орловский), *Мученики, исповедники и подвижники благочестия Русской Православной Церкви XX столетия* цит., книга 2, стр. 174–175.

²⁸ O. Rance, *Albanie. Ils ont voulu tuer Dieu. La persécution contre l'Eglise catholique (1944-1991)*, Marciel-Marly s.d., pp. 246-248.

²⁹ A. Riccardi, *Il secolo del martirio* цит., р. 13.

³⁰ Див. Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт, *За Христа пострадавшие* цит., книга перша, с. 260-261.

³¹ A. Riccardi, *Il secolo del martirio* цит., р. 306.

³² T. Kaczmarek – F. Peloso, *Luci nelle tenebre. 1108 martiri della Chiesa in Polonia: 1939-1945*, Varsavia, 1999, pp. 73-74.

³³ М. Польский, *Новые мученики российские*, том II, Jordanville, 1957, с. 294.

³⁴ *Sull'esempio di don Minzoni e dei suoi confratelli chiedete solo la libertà di amare nella misura di Dio* || *Il Osservatore Romano*, 24-25 вересня 1990 року.

³⁵ Лист Павла Олександровича Флоренського Ганні Михайлівні Флоренській – 13.02.1937 №91 || Священник Павел Флоренский, *Сочинения в четырех томах*, том 4, *Письма с Дальнего Востока и Соловков*, Москва 1998, с.663-665.

³⁶ A. Riccardi, *Il secolo del martirio* цит., р.12.

³⁷ Архив Комиссии по Новомученикам – Рим, IV/19-15972.

³⁸ R. Braga, *"Ogni monaco ha un segreto con Dio"*, Roma 1999, p.62.

³⁹ A. Riccardi, *Il secolo del martirio* цит., р. 235.

⁴⁰ Armin T. Wegner e gli Armeni in Anatolia, 1915 – Armin T. Wegner and the Armenians in Anatolia, 1915, Milano 1996, p.133.

⁴¹ K. Rahner, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Brescia, 1965, p.106.

⁴² Див. W. Sofsky, *L'Ordine del terrore. Il campo di concentramento*, Roma-Bari, 1995, pp.409-417.

⁴³ Свідчення отця Роберто Анджелі // *Aspetti religiosi della Resistenza*, Torino, 1972, p.107.

⁴⁴ A. Riccardi, *Il secolo del martirio* цит., р.15.

⁴⁵ R. Angeli, *Vangelo nei lager. Un prete nella resistenza*, Firenze, 1964, p.145.

⁴⁶ V. Morello, *Morire per i "fratelli maggiori". Una vita nella carità fino al martirio. Padre Giuseppe Girotti (o.p. Alba 1905 – Dachau 1945)*, Bologna, 1995, p.154.

⁴⁷ N. Steinhart, *Diario della felicità*, Bologna, 1995, p.116.

⁴⁸ Рукопис "Авгуровы острова" в Санкт-Петербурзі зберігається в ОР ГРБІМ.

⁴⁹ Лист М.О. Новосолова, 2 січня 1924 року // М.А.Новоселов, *Письма к друзьям*, Москва, 1994, с.111, 114 та 120,121.

⁵⁰ A. Riccardi, *Benedetto XV e la crisi della convivenza nell'impero ottomano* || *Benedetto XV e la pace*, під ред. G. Rumi, Brescia, 1990, p.190, p.101.

ЕТОС

Поль РІКЕР

ЛЮБОВ І СПРАВЕДЛИВІСТЬ

Говорити про любов буває або надто легко, або надто складно. Як не вдатися до скзальтації, але й уникнути банальності? Щоб прокласти собі шлях між цими двома крайнощами, я вирішив звернутися до діалектики любові і справедливості, яка і керуватиме моїми роздумами. Під діалектикою я розумію, з одного боку, визнання споконвічної невідповідності цих двох понять, а з другого боку – пошук практичних медіаторів між цими крайнощами, медіатори ці миттєві, дуже тонкі та нетривкі.

Усе багатство думки, яке обіцяє цей діалектичний підхід, здається мені прихованим за концептуальним методом аналізу, який вимагає звернутися до текстів моралістів та теологів, де йдеться про любов, і виділити теми, які трапляються у них найчастіше. Цей підхід використовують багато моїх колег, філософів і теологів, які представляють напрямок аналітичної філософії. Тут я згадаю лише цікаву роботу Жене Утка "Агаре", у підзаголовку якої вказано тематику: "Етичний аналіз". Цей автор прагне виділити "базовий нормативний зміст", яким наділяли християнську любов (*agape*) "незалежно від обставин". Який метод він обирає? Відповідь, яку він пропонує, мій підхід якраз і ставить під сумнів: "Таке дослідження формально подібне до тих, що велися філософами щодо утилітаризму як останньої нормативної моделі (*standard*), як критерію чи принципу для ціннісних суджень та поняття обов'язку". Саме тут і постас питання: чи має любов у нашому етичному дискурсі нормативний статус так само як утилітаризм чи навіть імператив Канта?

I

До першої частини мого дослідження, присвяченого *диспропорції* між любов'ю і справедливістю, я обрав епіграф із Паскаля: "Усі тіла, разом узяті, і всі душі, разом узяті, і все, що вони зробили, не варте найменшого почуття милосердя. Це річ вищого порядку. З усіх тіл, разом узятих, не вийде й найменшої думки: це неможливо, це річ іншого

порядку. З усіх тіл і душ не вийде справжнього милосердя, це неможливо, це річ іншого порядку, це щось надприродне" ("Думки", розділ 12). Я не приховую, що це різке судження Паскаля ускладнить подальші пошуки медіатора, необхідного для морального судження в ситуації, коли постає питання: що я маю робити тут і тепер? Далі ми ще повернемося до цієї проблеми. Поки що питання стоїть так: якщо ми спочатку звернемося до невідповідності, то як уникнути небезпечних крайнощів, про які ми говорили напочатку, тобто скзальтації та банальності, інакше кажучи, сентиментальної бездумності?

Бачу вихід у тому, щоб обрати форми дискурсу, котрі чинять опір банальності, до якої схилив нас концептуальний аналіз аналітиків. Любов промовляє, але не тією мовою, що справедливість – до цього я повернуся наприкінці першої частини.

Я відмітив три риси, які позначають те, що я назвав би незвичністю, свосвідністю (*the oddities*) дискурсу любові.

По-перше, я відмітив зв'язок між любов'ю і хвалою. Дискурс любові – це, перш за все, дискурс хвали. У хвалі людина радіє, коли бачить, що певний об'єкт підноситься над усіма іншими об'єктами, які її цікавлять. У цьому спрощеному формулюванні усі три складові – радіти – бачити – підносити якнайвище – с однаково важливими. Оцінювати як щось найвище, скоріше, як видіння, а не як волю, ось що сповісно радістю. Коли ми говоримо так, то чи вдасмося ми до концептуального аналізу, чи впадаємо у сентиментальність? Аж ніяк, якщо, звичайно, пам'ятасмо риси, здавна пригнані хвалі, найадекватнішою вербальною формою якої є *гімн*. Звеличення любові апостолом Павлом у Першому посланні до коринтян, глава 13, подібне до псалмів як "пісень хвали", (саме так перекладається з івриту слово "tehillim"). Отже, слова благословення мають бути подібними до гімну: "Блажен муж, що за радою несправедливих не ходить... він буде, як дерево, над водним потоком посаджене..." (Пс. 1,3). Або: "Господи Саваоте, – блаженна людина, що на Тебе надіється" (Пс. 84,13).

Тут можна впізнати літературну форму благословення (*macarisme*), знайому читачам Заповіді Блаженств: "Блаженні вбогі духом, бо їхнє Царство Небесне" (Мт. 5,3). Гімн, благословення, макаризм (*macarisme*) – ось цілий ряд літературних форм, які можна згрупувати навколо хвали. У свою чергу хвала належить до загальнішої, добре розмежованої сфери біблійної поезії. Роберт Алтер у роботі "The Art of Biblical Poetry" вказує, що біблійна поезія за своїми правилами відрізняється від дискурсу, спрямованого на узагальнені принципи: у поезії ключовим словом властива багатозначність, несподівані асиміляції, незвичайні алюзії?

Таким с перший опір, що чинить любов на шляху “етичного аналізу”, аналізу в повному сенсі цього слова, тобто концептуального пояснення.

Інша незвичайна риса дискурсу любові полягає у використанні імперативу у широко відомих виразах типу: “Люби Господа твого..., люби ближнього свого як самого себе”. Якщо ми розумітимемо імператив у звичному значенні обов’язку, який так добре обґрунтований у моралі Канта, тоді наказ любити, тобто наказ мати почуття, викликає обурення¹.

На цьому етапі наших міркувань ми зустрілися з однією складністю. Вона стосується не статусу любові в імперії почуттів (я говоритиму про це трохи пізніше), а статусу наказу, наказу любити. Чи має він, як акт дискурсу, таку ж ілюкативну силу, як, скажімо, звичайні накази, що вимагають послуху? А з точки зору етики – чи зрівняний він із моральними принципами, тобто першими положеннями, яким підпорядковані максими, як, наприклад, утилітарний принцип чи категоричний імператив Канта?

Я знайшов несподіване рішення у книзі Франца Розенцвейга “Зірка покаяння”. Нагадаю, що ця робота, яка і сама по собі є непересічною, поділена на три розділи, перший – відповідає ідеї Творіння, або вічного “колись”, друга – ідеї Одкровення, або вічного “тепер” зустрічі, нарешті, третя – ідеї Покаяння, або вічного “ще не” християнського очікування. Відкриваючи другий розділ – Одкровення – ми сподіваємося, що нас навчатимуть Тори. Певною мірою це так, але на цьому етапі міркувань у Розенцвейга Тора ще не є зібранням правил. Вона може ним стати, оскільки їй передують урочисте відкриття усього людського досвіду парадигматичній мові Письма. А який символ найточніше передає це вторгнення первісної мови у сферу людського спілкування? Звичайно, це наказ любити.

Але, всупереч нашим очікуванням, його формулювання не таке, як у книгах *Вихід*, *Левіт* чи *Повторення Закону*, а таке, як ми знаходимо у *Пісні над Піснями*, цю книгу за єврейським ритуалом читали під час святкування Пасхи: “Любов, сказано у *Пісні над піснями*, міцна як смерть”. Чому тут згадується саме *Пісня над піснями*, з якою імперативною конотацією? На початку розділу Одкровення Розенцвейг розглядає тільки особисту розмову між Богом і самотньою душею, поки у розділі Покаяння⁴ не з’являється “третій”.

Безумовно геніальною є ідея показати – як наказ любити виникає з любовного зв’язку між Богом і самотньою душею. Наказ, що передують будь-якому закону – це слова, з якими закоханий звертається

до коханої: “Люби мене!” Ця несподівана відмінність між наказом і законом має смисл, якщо тільки ми визнаємо, що наказ любити – це і є любов, яка сама себе доручас, ніби генітив (родовий відмінок), що міститься в наказі, є, водночас, об’єктивним і суб’єктивним генітивом. Любов є об’єктом і суб’єктом наказу або, інакше кажучи, це наказ, що містить умови власного покорення, яке виражається у ніжному молінні: “Люби мене!”

Якщо у когось виникнуть сумніви щодо того, чи можна вважати справжнім таке тонке розрізнення між наказом і законом, яке ми бачимо у Розенцвейга, я відповім, що треба простежити зв’язок між нетиповим використанням імперативу і формою згаданих вище дискурсів: хвала, гімн, благословення, макаризм, і, таким чином, наважитися вести мову про *поетичне* використання імперативу. Таке використання також має свої конотації у широкому колі висловів: від запрошення коханої, живого моління, заклику, до грубого наказу супроводжуваного погрозою покарання⁵. Тільки через спорідненість наказу: “Люби мене!” і пісні хвали можна зрозуміти, що наказ любити, за своїм етичним змістом не зводиться до морального імперативу, прирівняного Кантом до обов’язку, оскільки людина схильна до непокорі.

Саме з розрізнення того, що я щойно назвав поетичним використанням наказу і наказом, у суто моральному значенні слова, ми розпочнемо діалектичний пошук, спрямований у другій частині на *економію дару*.

Перш ніж підійти до цієї діалектики, я хочу додати ще одну рису до переліку нетипових, дивних виразів любові. Це вирази, пов’язані з любов’ю як почуттям. До цього часу я відхиляв усі подібні міркування, аби не піддатися спокусі сирен сентиментальності. Ця третя риса стоятиме під знаком поетики гімну і поетики наказу. Її я коротко назву силою *метафорики*, що пов’язана з освідченням у коханні. Нова тема випливає з попередньої: живий заклик – “Люби мене!” – з яким закоханий звертається до коханої, надає любові динамізму, завдяки чому вона здатна використовувати цілу низку почуттів. Ми визначимо ці почуття у їх крайніх проявах: насолода – біль, задоволення – незадоволення, радість – туга, блаженство – меланхолія... Любов не обмежується тим, що вона, як гравітаційне поле, розгортає навколо себе ціле коло почуттів, любов ще й утворює між ними висхідну і спадну спіраль, по якій вона рухається в обидва боки.

Те, що ми щойно у психологічних термінах назвали динамізмом, має лінгвістичний відповідник – утворення широкого поля *аналогій*

між усіма афективними мовними формами любові, завдяки чому одна форма доповнює значення іншої і навпаки. Ця гра аналогій між почуттями не виключає їхньої відмінності і, певною мірою, передбачає її наявність. У цьому зв'язку варто згадати внесок Макса Шеллера "Про феноменологію почуттів симпатії, любові та ненависті" (1913)⁶. Образові гравітаційного поля, висхідної та спадної спіралі відповідає на мовному рівні те, що вище було назване процесом метафоризації. Завдяки цьому еротична любов здатна означати більше, ніж саму себе і побічно вказує на інші властивості любові. Цю аналогію між почуттями і метафоричним процесом, який її виражає, недооцінив Нігрен і, вслід за ним, усі ті, хто спирався на дихотомію між еросом (eros) і агапе (agape)⁷. Аналогія між почуттями і метафоризація мовних виразів являють собою один і той же феномен. Це означає, що метафора тут більше ніж троп, а отже, більше ніж риторична прикраса. Троп виражає те, що можна назвати субстантивною тропологією любові, тобто, водночас, реальну аналогію між почуттями і здатністю еросу (eros) означати і висловлювати агапе (agape).

II

Друга частина буде присвячена тим рисам дискурсу справедливості, які найбільше відрізняються від рис, притаманних дискурсу любові. Я послідовно розглядатиму справедливість у соціальній практиці, де вона ототожнюється з *правосуддям* певного суспільства і характеризує правову Державу, далі йтиметься про *принципи справедливості*, які визначають застосування предикату "справедливий" щодо різних інституцій. Звертаючись до теми справедливості як соціальної практики, я коротко нагадаю обставини чи причини, що змушують нас вести мову про справедливість, її шляхи, і, нарешті, її аргументи. Щодо правових відносин, як юридичної практики, то ми пам'ятаємо, що остання є частиною комунікативної діяльності: про справедливість йдеться тоді, коли вища інстанція має вибирати між зазіханнями (*claims*) груп, що представляють різні інтереси чи протистоять одна одній. Щодо правових шляхів, то мається на увазі правосуддя, яке, у свою чергу, містить багато речей: звід письмових законів, трибунали й суди, наділені функцією виголошувати право; судді, такі ж, як і ми, незалежні люди, завдання яких виносити за особливих обставин справедливий вирок. До цього слід також додати монополію примусу, наприклад повноваження примусити виконати рішення суду, залучаючи до цього сили громадськості. Ми бачимо, що

і обставини, і шляхи, за яких і якими йде справедливість, відмінні від обставин і шляхів любові. Аргументи, які висуває справедливість, ще більше відрізняються від аргументів любові. Згадаємо Перше послання до коринтян – любов, власне, не знає аргументів. Справедливість висуває аргументи, і робить це особливим чином, зіставляючи аргументи за і проти, які вважаються припустимими, зрозумілими, гідними обговорення і заперечення іншою стороною. Як я вже зауважував, справедливість є частиною комунікативної діяльності: зіткнення аргументів на суді є чудовим прикладом діалогічного використання мовлення. Така практика комунікації має свою етику: *audi alteram partem** (вислухай іншу сторону). Порівнюючи справедливість і любов, ми не повинні залишати поза увагою одну рису, притаманну аргументативній структурі справедливості: обмін аргументами є, з одного боку, нескінченним, оскільки завжди залишається певне “але”, наприклад, оскарження й апеляція, з іншого боку – конечним, оскільки рішення покладас край конфлікту аргументів. Таким чином, у процесі встановлення справедливості, важливі не просто аргументи, а прийняття рішення. Саме за це несе відповідальність суддя, який є останньою ланкою ланцюга процедур. Якщо останнє слово судді – вирок, тоді нам уявляється, що він тримає в руках не тільки терези справедливості, а й меч правосуддя.

Якщо зібрати разом усі ці характеристики юридичної практики, то це дозволить нам уперше визначити формальний характер справедливості не як недолік, а навпаки, як ознаку сили.

Я аж ніяк не збираюся зводити справедливість до судового апарату, який є частиною соціальної практики. Крім того, ми повинні брати до уваги ідею, або ідеал справедливості. Між ним і любов'ю не так легко провести межу. І все ж таки, навіть на рівні соціальної практики, справедливість протилежна любові за чітко визначеними рисами, що приведуть нас до другої частини, яка буде присвячена діалектиці любові і справедливості.

Ці характерні риси виникають через майже повне ототожнення справедливості з дистрибутивною справедливістю. Таке ототожнення ми знаходимо, починаючи з Арістотеля (“Етика до Нікомаха”) і закінчуючи Джоном Роулзом (“Теорія справедливості”). Саме над сенсом цього ототожнення ми зараз спробуємо поміркувати. Воно передбачає, що поняття розподілу за своїм змістом виходить за межі економічного тлумачення. Усе суспільство, якщо розглядати його під кутом зору справедливості, уявляється розподілом ролей, завдань, прав і обов'язків, переваг і недоліків, благ і труднощів. Сила такого уявлення

про суспільство в тому, що воно дозволяє уникнути двох перешкод, з одного боку – всезагальної теорії, яка перетворює суспільство на чітко окреслену єдність його членів, з іншого боку, – індивідуалізму, який перетворює суспільство на суму індивідів з їхніми взаємозв'язками. Із точки зору концепції розподілу суспільство неможливе без індивідів, між якими розподілені *ролі* (parts), і які, таким чином, *причетні* (prennent part) до цілого; але й соціальне існування індивідів було б неможливе без правил розподілу, які надають їм місце у цілому. Ось тут і з'являється справедливість як чеснота, властива усім інституціям, що керують розподілом. Віддати кожному належне – *suum cuique tribuere* – ось найзагальніше формулювання справедливості, яке ми застосовуємо у конкретній ситуації розподілу. У чому ж тут чеснота? Водночас із цим питанням постає інше – про статус предиката “справедливий” в усьому нашому моральному дискурсі. Із часів Арістотеля моралісти шукають відповідь через зв'язок між *справедливістю* й *рівністю*. В юридичному плані це “рівняння” вирішується досить легко: подібні випадки вимагають подібних рішень, це і є принцип рівності усіх перед законом.

Але як же бути з відверто несправедливим розподілом прибутків і власності, влади і відповідальності, нарешті, пошанування? Арістотель перший підійшов до цієї проблеми, розрізливши пропорційну рівність і рівність арифметичну. Розподіл справедливий, якщо він пропорційний соціальному внеску сторін. На протилежному кінці історії цього питання ми знаходимо у Джона Роулза таке ж прагнення зберегти відповідність між справедливістю та рівністю при нерівному розподілі. Він вимагає, аби збільшення переваг, які отримують заможні люди, компенсувалося зменшенням негараздів для незаможних. Це другий принцип рівності перед законом⁹. Максимально збільшити мінімальну частину: таке сучасне прочитання запозиченого в Арістотеля поняття пропорційної справедливості. Отже, ми вдруге представили формалізм, властивий справедливості, не з точки зору юридичної практики, а як ідеал справедливого розподілу прав і благ, на користь кожної зі сторін.

Що тут важливо для нашої теми? Зупинимось на двох поняттях – розподілу і рівності. Вони є стовпами, на яких тримається ідея справедливості. Поняття розподілу, в найширшому розумінні, створює для соціальної практики справедливості моральну базу, яка дозволяє вирішувати конфлікти; суспільство розглядається як поле зіткнення сторін-суперників; ідея дистрибутивної справедливості (justice distributive) включає усі операції юридичного апарату, ставлячи перед

ним завдання тримати зазіхання кожної людини в таких межах, щоб свобода однієї не обмежувала свободу іншої. А рівність – арифметична рівність прав, пропорційна рівність переваг і труднощів, у нерівному розподілі – водночас показує силу і вказує межі навіть найвищої ідеї справедливості. Справді, рівність прав, доповнена рівністю шансів, безумовно є джерелом суспільної єдності; Роулз сподівається, що його принципи справедливості посилять суспільну взаємодію. Але ж який саме зв'язок встановлюється між соціальними партнерами? Я гадаю, що найвища точка, до якої може прямувати ідеал справедливості – це суспільство, у якому почуття взаємозалежності, навіть взаємного боргу, підпорядковане почуттю взаємної байдужості. У цьому зв'язку пригадаємо дивовижне поняття, запропоноване Роулзом – *байдужий інтерес*, яким він описує ставлення партнерів один до одного у гіпотетичній ситуації первісного контракту. Звичайно, ідея взаємодопомоги певною мірою присутня у цьому понятті, але протиставлення інтересів заважає ідеї справедливості піднятися на рівень справжнього визнання і солідарності, коли кожний відчуває себе *боржником* кожного. В останній частині цього есе я покажу, що ці ідеї визнання, солідарності, взаємного боргу можна розглядати тільки як мінливу точку рівноваги на горизонті діалектики любові і справедливості.

III

В останній частині моєї доповіді, я вирішив перекинути місток між поетикою любові і прозою справедливості, між гімном і суворим правилом. Цього протиставлення не можна уникнути, оскільки і одна, і друга впливають на індивідуальну і соціальну практику. Раніше відношення гімну до практики не брали до уваги: оспівували любов саму по собі за її піднесеність і моральну красу. У законі справедливості (*regle de justice*) не було жодної прямої згадки про любов, її відносили до царини рушійних сил. Однак, і любов, і справедливість кожна по-своєму відносяться до вчинку (*action*), і одна, і друга вимагають вчинку. Ми розглянули окремо поняття любові і поняття справедливості, тепер переходимо до діалектики.

Мені здається, що між змішуванням понять і чистою простою дихотомією існує третій шлях, – складний, на якому напруга між двома різними, а іноді й протилежними вимогами, дозволить виробити відповідальну поведінку. Де ж знайти парадигму такої живої напруги? Я вирішив шукати її у Нагірній проповіді (Євангеліє від св. Матвія) і у Проповіді на рівнині (Євангеліє від св. Луки), де в одному і тому самому

контексті поруч стоять нова заповідь – любити ворогів і Золоте Правилу. У шостій главі Євангелія від св. Луки ці заповіді текстуально розміщені дуже близько одна від одної: “А вам, хто слухає, Я кажу: Любіть своїх ворогів, добро робіть тим, хто ненавидить вас” (Лк., 6, 27). І далі: “І як бажаєте, щоб вам люди чинили, так само чиніть їм і ви” (Лк., 6, 31). Перед тим як пояснити цю дивну послідовність, відповімо на два питання: з одного боку – “Як заповідь любити своїх ворогів пов’язана з гімном любові?”, з іншого – “Яким чином Золоте Правилу виражає Закон Справедливості?”

Перше питання рівнозначне з’ясуванню: як поетичність гімну трансформується в обов’язок. Те, що ми говорили про наказ: “Люби мене!” у Розенцвейга, відкриває нам шлях до відповіді. Заповідь любити своїх ворогів у ширшому розумінні є виразом *над-етики* (*supra-étique*) *економії дару*. Окрім такого спонування людини до дії (вчинку), існує багато інших способів її вираження. Ціла низка значень надає економії дару особливого звучання. На одному кінці цієї низки, ми знайдемо надзвичайно складний символізм творення, у найглибшому значенні первісного дарування життя. До цього символізму належить перше вживання предиката “добре”, віднесеного у книзі Буття, до всіх створених речей: “І побачив Бог усе, що вчинив. І ото, – вельми добре воно! (1 М., 1, 31)”. Важливо підкреслити над-етичний вимір предиката “добре”, який стосується всього творіння. Отже, до людини звертаються як до творіння. Якщо значення повної залежності [людини від Бога] пов’язане із символізмом творення, тоді людина не залишається один на один із Богом, а перебуває у природі, що розглядається не як кар’єр, з якого можна щось добувати, а як предмет турботи, поваги і захоплення, як сказано у “Пісні сонця” (“Canto del Sole”) Франциска Ассизького. Любов до ближнього, у її крайньому вияві – любові до ворогів, через *над-етичне* (*supra-éthique*) почуття залежності людини-творіння, утворює зв’язок з економією дару. Від тієї ж економії дару залежить ставлення людини до закону, і до виправдання: це ставлення є центральним в економії дару. З одного боку, закон – це дар, оскільки він пов’язаний з історією звільнення, як згадується у книзі Вихід: “Я – Господь, Бог твій, що вивів тебе з єгипетського краю, з дому рабства” (2 М., 20, 2). З іншого боку, виправдання – це теж дар, оскільки він є вільним прощенням. На протилежному кінці низки значень, що утворюють економію дару, ми знаходимо симетричний символізму творіння, не менш складний символізм кінцевої мети, у якому Бог виступає джерелом *невідомих* можливостей. Отже, чи Бог надії і Бог творіння

один і той самий на двох протилежних кінцях економії дару? Водночас, ставлення людини до закону і до спасіння позначені належністю до цієї економії, і їх можна розмістити “між” творінням і есхатологією.

Саме через посилення на економію дару “нова” заповідь отримує значення, яке ми назвали над-етичним. Чому саме над-етичним? Етичним – через імперативну форму, споріднену з тією, яку ми розглядали у першій частині, аналізуючи наказ: “Люби мене!”. Але цей наказ більш визначений, оскільки він стикається із структурою практики, розрізнення друзів і ворогів, яке нова заповідь оголошує неістотним. Нова заповідь с етичною і, водночас, усе-таки над-етичною, бо вона, певною мірою, являє собою етичну проекцію, що наближається до сфери, яка трансцендує етичне, тобто економію дару. Отже, пропонується етична оцінка економії дару. Її зміст коротко передає такий вираз: оскільки він дав тобі, дай і ти. Через це формулювання і силою слова – “оскільки” дар стає джерелом обов’язку.

Але ця оцінка пов’язана з парадоксом: входячи у практичну сферу, економія дару розвиває *логіку надлишку*, яка, принаймні на початку, є полярно протилежною *логіці рівності*, яка панує у повсякденній етиці¹⁰.

Якщо ми розглянемо інший “полюс” опозиції, то з’ясується, що саме з логіки рівності, якій ми щойно протиставили логіку надлишку, властиву “новій” заповіді, виходить Золоте Правило. У Нагірній проповіді її особливо у Проповіді на рівнині, це правило розташоване контекстуально дуже близько до заповіді любити своїх ворогів. Золоте Правило виходить із логіки еквівалентності. На це вказує взаємозалежність чи оберненість, яку запроваджує це правило між тим, що робить одна людина і тим, якої дії зазнає інша, між дією і підкоренням дії, а, отже, між діючою силою і об’єктом дії, які, хоча і є незамінними, оголошуються змінними. Примирення між логікою еквівалентності, представленою Золотим Правилем, і логікою надлишку, втіленою у новій заповіді, майже неможливе, якщо, услід за окремими екзегетами, такими як Альбрехт Діль, автор роботи “Золоте Правило”, підходити до Золотого Правила з точки зору закону “око за око” (*Jus talionis*), який є початковим виразом логіки еквівалентності і її наслідку – правила взаємозалежності (*reciprocité*). Однак, така невідповідність між цими двома логіками освячена словами Ісуса (Лк., 6, 32–35), які йдуть одразу ж після повторення Золотого Правила: “А коли любите тих, хто любить вас, яка вам за те ласка? Люблять бо й грішники тих, хто їх любить. І коли добре чините тим, хто добро чинить вам, яка вам за те ласка? Бо те саме і грішники

роблять. А коли позичаєте тим, що й від них сподіваєтесь взяти, яка вам за те ласка? Позичають бо й грішники грішникам, щоб одержати стільки ж. Тож любіть своїх ворогів, робіть добро, позичайте, не ждучи нічого назад." Чи не заперечують ці суворі слова Золоте Правило?

Таке чітке засудження Золотого Правила не може нас не хвилювати, оскільки правило справедливості можна розглядати як формально подане Золоте Правило¹¹. Цю формалізацію ми бачимо у справедливості як суспільній практиці, на що вказує повчання: *audi alteram partem* (вислухай іншу сторону), чи правило: діяти подібним чином у подібних випадках. Зразком повної формалізації є згадані раніше принципи справедливості, наведені за Джоном Роулзом. Ця формалізація не заважає впізнати дух Золотого Правила, прихований за напівалгебраїчною формою другого принципу справедливості Роулза: максимально збільшити мінімальну частину. Це формулювання, по суті, означає – врівноважити частини, наскільки це дозволяє нерівність, яку тягне за собою економічна і соціальна ефективність. Тобто цілком законним буде поширити на суспільну практику справедливості та й на самі принципи справедливості сумніви, які виникли щодо Золотого Правила, через логіку надлишку, приховану у над-етичному наказі любити своїх ворогів. Якщо розглянути у світлі нової заповіді правило справедливості, яке, перш за все, є виразом логіки еквівалентності і взаємозалежності, то, здається, на нього чекає така ж доля як і на Золоте Правило.

Але чи варто зупинятися на факті невідповідності? Повернемося до нашої парадигми – до Нагірної проповіді (чи до Проповіді на рівнині). Якщо відмінність між двома логіками є такою, як було сказано вище, як пояснити присутність у одному контексті заповіді любити своїх ворогів і Золотого правила? Можлива й інша інтерпретація – заповідь любові не заперечує Золотого Правила, а реінтерпретує його як великодушність і, таким чином, робить його не тільки можливим, а й необхідним шляхом для заповіді, яка через свій над-етичний характер, має вихід у етичну сферу тільки у вигляді парадоксальної і маргінальної поведінки. Саме до такої поведінки закликають рядки, що є продовженням нової заповіді: "Любіть своїх ворогів, добро робіть тим, хто ненавидить вас. Благословляйте тих, хто вас проклинає, і моліться за тих, хто кривду вам чинить. Хто вдарить тебе по щоці, підстав йому й другу, а хто хоче плаща твого взяти, не забороняй і сорочки. І кожному, хто в тебе просить, подай, а від того, хто твоє забирає, назад не жадай" (Лк., 6, 27–30). Це особлива маргінальна позиція, яку обрали для себе Франциск Ассизький, Ганді, Мартін Лютер Кінг. Але який карний кодекс і взагалі – яке юридичне

правило можна вивести з максими дії, яка робить нерівноцінність загальним правилом? Який розподіл завдань, ролей, переваг і обов'язків можна запровадити, у межах дистрибутивної справедливості, якщо звести в універсальний принцип максиму "позичайте, не сподіваючись нічого"? Щоб *надморальне* не перетворилося на *неморальне*, а потім на *імморальне* – наприклад, на бонігуство – воно має пройти через принцип моральності, підсумований у Золотому Правилі і формалізованій у вигляді закону справедливості.

Але зворотне також правильне: у живому протистоянні між логікою надлишку і логікою еквівалентності, остання від зіткнення з першою набирає сили і стає здатна піднятися вище хибних інтерпретацій. Якби Золоте Правило не було доповнене заповіддю любові, то воно б наблизилося до утилітарної максими, яка формулюється так – *do ut des*, "я даю, щоб ти дав". Правило: "дай, оскільки тобі було дано", виправляє це "*щоб*" утилітарної максими і врятовує Золоте Правило від можливого хибного прочитання. Саме цим можна пояснити присутність таких суворих слів (Лк., 6, 32–35) одразу ж після підтвердження Золотого Правилу (Лк., 6, 31) і перед підтвердженням нової заповіді (Лк., 6, 35); у цих проміжних віршах критика з точки зору логіки надлишку спрямована не стільки проти логіки еквівалентності у Золотому Правилі, скільки проти хибного тлумачення цього правила. Одне й те саме правило має два прочитання, дві інтерпретації: одна – зацікавлена, інша – відсторонена. Тільки заповідь може віддати перевагу другій і відхилити першу.

Враховуючи сказане вище, чи не можна застосувати таке випробування і критичну реінтерпретацію щодо закону справедливості? У другій частині ми вперше говорили про приховану двозначність закону справедливості. Ми спостерігали як закон справедливості коливається між відстороненим інтересом соціальних партнерів, що має на меті збільшити переваги настільки, наскільки це дозволяє прийнятний закон розподілу, і справжнім почуттям співробітництва, аж до визнання себе боржником іншого. Так само як Золоте Правило, не взяте до уваги, опускається до рівня утилітарної максими, так і знехтуваний закон справедливості схильний підпорядковувати співробітництво конкуренції і видає саму тільки рівновагу між інтересами суперників за вдаване співробітництво.

Якщо наше почуття справедливості зазнає такої спонтанної деградації, то слід визнати, що якби його не торкнулася поетика любові, якби вона таємно не охороняла це почуття, навіть у його

найабстрактнішій формі, воно б знову перетворилося на вищий витончений різновид утилітаризму. Навіть виведений Роулзом аргумент *maximin* може, зрештою, виявитися прихованою формою утилітарного розрахунку¹². Тасмна спорідненість другого принципу справедливості із заповіддю любові оберігає його від витонченого утилітаризму, оскільки ця заповідь спрямована проти жертвності, яку якраз схвалює утилітаризм. Ідеалом утилітаризму є максимальне збільшення середнього рівня переваг для якомога більшої кількості людей, за рахунок принесення в жертву невеликої кількості людей, для котрих цей темний задум утилітаризму має залишитися невідомим. Така спорідненість між другим принципом справедливості й заповіддю любові є, зрештою, одним із негласних припущень знаменитої *поміркованої рівноваги*, на яку, в підсумку, спирається теорія справедливості Роулза, коливаючись між абстрактною теорією й нашими “найзваженішими переконаннями” (*our well-considered convictions* (Теорія справедливості, §4)).

Розглядаючи ці дві логіки, замість очікуваної на початку антиномії, ми відчули певну напругу. Вона не рівнозначна подоланню контрасту між ними, але робить справедливість необхідним “медіумом” любові; саме тому, що любов є надморальним явищем, вона входить у сферу практики і етики тільки під егідою справедливості. Як іноді кажуть про притчі, що вони “переорієнтовують, дезорієнтуючи”, так і тут – ефект у етичному плані досягається тільки через об’єднання нової заповіді і Золотого Правил, тобто, синергійною дією любові і справедливості. Дезорієнтувати, не переорієнтуючи, – це, у термінах Киркегора, означає “призупинити етичне”. З одного боку, заповідь любові, як явище надморальне, є “призупиненням етичного”. Його можна переорієнтувати тільки ціною оновлення і виправлення закону справедливості, всупереч його утилітарній деградації.

На завершення я хочу сказати, що ті способи досягнення “нормативного змісту” любові, які ми знаходимо у філософів-аналітиків і соціальних філософів, таких як Утка, описують форми любові вже опосередковані справедливістю в культурі, яка зазнала впливу єврейської, грецької і християнської традицій. Ми знаходимо три визначення любові відзначені Уткою: “рівна повага” (*Equal regard*), “самопожертва” (*self-sacrifice*), “взаємність” (*mutuality*).

Завдання філософії і теології – побачити за поміркованою рівновагою, яка реалізується у таких компромісних формах, таємну невідповідність між логікою надлишку і логікою еквівалентності. Їх

завдання сказати, що тільки ситуативне моральне судження дозволяє встановити і зберегти цю хитку рівновагу. Отже, ми можемо цілком свідомо стверджувати, що задум виразити цю рівновагу у повсякденному житті, в індивідуальній, юридичній, соціальній і політичній сферах – цілком здійснений. Я вважаю, що у кримінальній і юридичній кодексах треба поступово вводити такі додаткові категорії як співчуття і великодушність – ця думка є цілком слушною, хоча її нелегко втілити у життя і цей процес буде нескінченним.

ПРИМІТКИ

¹ Поки що я відкладаю розмову про три основні риси, які, на думку Утка, зустрічаються найчастіше. Я повернуся до них у частині моєї роботи, присвяченій практичним зв'язкам між любов'ю і справедливістю, що пов'язані з винесенням ситуативного морального судження. Я наважуся подати їх без коментаря, аби читач мав уяву про кінцеве поняття мого дослідження. "Рівна повага (equal regard), тобто повага до ближнього, яка є цілком незалежною і незмінною", – "самопожертва, тобто та риса, завдяки якій, *agape* не йде на поступки особистісним інтересам", – нарешті, "взасмішність, характерна для дій, які встановлюють чи заохочують певний обмін між сторонами, котрі таким чином розвивають почуття спільності і, можливо, навіть дружби". Ми не можемо закидати Утку, що він не помітив низки концептуальних невідповідностей, що тягнє за собою така типологія. Кожна риса побудована автором від варіацій, суперечностей і плутанини, на які автор скаржиться на протязі усього твору. Більше того, третя риса, яку він вважає вирішальною, входить у невідповідність із другою. Розчарування, що зустрічаються на шляху етичного аналізу, покликаною шукати "базовий нормативний зміст", на мою думку, вказують на те, що такий прямий метод у даному випадку непридатний і треба виходити з того, що у топосі любові опирається тому, аби любов розглядали як "кінцеву нормативну модель, критерії і принцип цінностей і обов'язку", що ми спостерігали у цитованих вище фрагментах.

² Для прикладу, слід було б провести детальний аналіз низки риторичних стратегій, застосованих у 13 главі Першого послання ап. Павла до коринтян: перша строфа прославляє піднесеність любові, за допомогою негативної гіперболи, заперечуючи усе, що не є любов'ю: "Коли я говорю мовами людськими й ангольськими, та любови не маю, то став я як мідь та дзвінка або бубон гудячий і т.д."; далі п'ять чи шість разів повторюється фраза: "і коли маю ... а любови не маю ... то я ніщо". Друга строфа розвиває ідею піднесеності любові у дійсному способі, так ніби все вже відбулося: "Любов довготерпить, любов милосердствує, не задрить, любов не величається, не надимається, не поводитья нечемно, не шукає тільки свого, не рветься до гніву, не думає лихого, не радіє з неправди, але тішиться правдою, усе зносить, вірить у все, сподівається всього, усе терпить!". Звертає на себе увагу чергування (гра) утвердження і відмови і синонімічна гра, яка пов'язує окремі чесноти, на протинягу нашому законному прагненню ізолювати значення. Нарешті, для третьої строфи, визначальним є трансцендентний рух, який виводить її за будь-які межі: "Ніколи любов не перестас! Хоч пророцтва їй існують, та припиняться, хоч мови існують, замовкнуть, хоч існує знання, та скасується...", і останній уривок – на межі: "А тепер залишаються віра, надія, любов, оці три. А найбільша між ними любов!".

³ Кант обминає цю перешкоду, розрізняючи "практичну" любов, яка є ніщо інше як повага осіб, як ціль у собі, і "патологічну" любов, якій не має місця у

сфері моралі. Фрейд висловлюється відвертіше: якщо так звана духовна любов є лише сублімованою формою еротичної любові, тоді наказ любити є тільки виразом тиранії Super-Ego у сфері почуттів.

⁴ Якщо когось дивує, що ставлення до ближнього віднесено до третьої категорії, Покутування, ми відповімо, що три категорії є одночасними, і з третьою розвивається друга: тоді історичний вимір розвивається поза межами особистої розмови. Крім того, є ще законні, а не тільки наказ: "Люби мене!", і є ще третє. Тобто, друга велика заповідь, яка виходить з першої, тією мірою, якою майбутнє безпосередньо пов'язане з історією Покутування, виходить із Сьогодні, яким є заповідь любові. Отже, є вже не тільки закоханий і кохана, але Я і не-Я (інший): ближній.

⁵ Перед нами широке семантичне поле, відкритість і гнучкість якого нагадують витонченість робіт пізнього Остіна.

⁶ Важливо відмітити, що ця робота була задумана, як перша із серії творів, присвячених "законам емоційного життя" ("Sinngeetze des emotionalen Lebens"): сором, честь, жах, шанобливість тощо. Із них було опубліковане тільки дослідження про сором і почуття сорому. Під впливом поняття інтенціональності Гусерля, Макс Шелер ставить перед собою завдання підтримати "логіку серця" Германа Лотца за допомогою феноменології "об'єктивного" змісту дій і "вищих емоційних" функцій, відмінних від звичайних емоційних переживань. Я нагадаю три теми, які відіграватимуть певну роль у другій частині:

6.1. Любов не зводиться до симпатії, навіть якщо сама симпатія (Mitgefühl) не зводиться до емоційного єднання, до втрати міжособистісної відстані. Симпатія є "реактивною", у значенні, якого надавав цьому терміну Ніцше, тоді як любов є спонтанним актом. Вона не засліплює, вона відкриває очі. Її погляд проникає крізь зовнішній захисний шар, який приховує справжнє Я.

6.2. Любов має оціночний вимір: стосовно залучення поняття "цінності" до феноменології любові, у роботі "Формалізм у етиці і матеріальна ціннісна етика" ("Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik"), написаній у той же період (1913–1915), слід сказати, що есе про симпатію і любов треба пов'язати з теорією цінностей, що розглядається як ієрархія сутностей (таке розуміння дуже близьке до платонівського): задоволення, вітальні цінності, духовні чи культурні цінності, священне, святість. Пов'язуючи у такий спосіб любов із цінностями та носіями цінностей, Шелер має змогу відвести любові ширше поле застосування, ніж "Я" чи "Інший", тоді як симпатія обов'язково пов'язана із соціальним контекстом.

6.3. Головне, що любов є позитивним актом у тому сенсі, що вона є "рух від нижчої цінності до вищої, завдяки якому вища цінність речі чи особи раптом вибухає десь над нами; а ненависть відходить у протилежному напрямку". Далі: "Любов це інтенціональний рух, завдяки якому, виходячи з даної цінності речі, проявляється її вища цінність". Ось чому любов – це не просто реакція на вже випробовану цінність, а прославлення і піднесення цінності. Вона творить, а ненависть руйнує. Любов збільшує цінність того, що вона охоплює. Любов допомагає об'єкту подолати ціннісний рівень, піднятися вище. Любов "робить можливим постійне народження в об'єкті вищих цінностей – так, ніби її випромінює об'єкт, з його власної згоди без будь-якого тиску (навіть побажання) з боку того, хто любить". "Піднесення цінностей" – ось дуже точний вираз. Це не виключає того, що любов може звертатися до речей, таких, якими вони є. Оскільки речі мають стати тим, чим вони є. Любов супроводжує це становлення. На завершення наведу цитату:

“Любов – це рух у якому будь-який окремий конкретний об’єкт, який має певну цінність, досягає вищої цінності, зрівнянної з його ідеальною природою і призначенням, у цій він досягає ідеального стану, набуває належної цінності, яка відповідає його природі”. Важливий наслідок: “Загалом, любов відноситься до цілої низки об’єктів, що належать до сфери цінностей”. Цей наслідок наближає нас до проблеми аналогії між різними афектами.

⁷ Слід відмітити, що опозиція *eros/agape* не має ніякої ексегетичної бази. У Септуагінті (грецькому перекладі Старого Заповіту) слово “*eros*” не вживається, але не через опозицію між тим, що ми називаємо еротичною любов’ю і любов’ю духовною, а слово “*agape*” навпаки – постійно вживається на позначення різних видів любові. Саме це слово ми знаходимо у Писні над піснями. Навіть якщо автор Писні над піснями хотів написати поему, яка б прославляла саме секулярну любов, досить того, що цілі покоління читачів і, зокрема, великі містичні сприймали цей текст як алегорію духовної любові. Таке прочитання зробило Писню над піснями парадигмою метафоризації еротичної любові. Тут слід нагадати, що значення тексту залежить від усієї історії його сприйняття.

⁸ Коли йдеться про кримінальний кодекс і про оголошення вироку, з яким обвинувачуваний не згоден, покарання, однак, залишається формою мовного зв’язку: один автор сказав: “покарання переводить зневагу з боку суспільства у систему цінностей злочинця” (J.L. Lucas, *On Justice* p.234).

⁹ Я не розглядатиму контекст, у якому вжитий аргумент Роулза, а саме – його версію контрактualістської традиції, його притчу про завісу незнання у первісному суспільстві, яке він вважає “чесним” (*fair*), оскільки усі суперники у ньому абсолютно рівні. Головним для продовження дискусії є поширення предиката “чесний” (*fair*) із первісного становища, яке, безумовно, є егалітарним, на розподіл, який вважається найменш несправедливим за науковими розрахунками Роулза, і відомий під назвою аргументу такім: максимально збільшити мінімальну частку.

¹⁰ У Новому Заповіті багато різних варіантів вираження логіки надлишку. Вона визначає той незвичний вигляд, який мають багато притч Ісуса, як, наприклад, так звані притчі про зростання: сім’я, яке дає тридцять, шістдесят, сто зерен; гірчичне зерно, яке стає деревом, на якому птахи в’ють гнізда і т.д. В іншому контексті, апостол Павло тлумачить всю історію спасіння, за тим самим законом надлишку: “Бо коли за переступ одного смерть панувала через одного, то тим більше ті, хто приймає рясноту благодаті й дар праведності, запанують у житті через одного Ісуса Христа” (Рим., 5,17). Незвичність, яку ми бачимо у притчах, гіпербола у словах про повороти долі, логіка надлишку в етиці – існує багато найрізноманітніших способів явлення логіки надлишку.

¹¹ Відверто кажучи, певна формалізованість помітна вже у самому Золотому Правилі, оскільки не сказано, як власне хочуть люди, щоб із ними поводитися і чого не хочуть; однак ця формалізованість є недосконалою вже тому, що згадуються почуття, любов і ненависть, що Кант відносить до сфери «паталогічних» бажань.

¹² Розрахунок може бути таким: а що як, коли підніметься завіса невігластва, мені випаде найгірша доля. Чи не краще, приховуючись за завісою обрати такий закон розподілу, який безумовно позбавить мене вищих злобутків, які були б можливі для мене у випадку нерівного розподілу, але хто захистить мене від більших труднощів, які можуть виникнути за іншої форми розподілу.

Христос ЯННАРАС

МАСКИ МОРАЛІ Й ЕТОС ОСОБИСТОСТІ

1. Етика авторитету й етика угоди

У мові сучасної культури – у способі сьогоденного життя – мораль є тією об'єктивною мірою, що дозволяє оцінювати характер чи поведінку індивіда. У нашій свідомості мораль пов'язана із суспільними уявленнями про добро і зло; вона репрезентує відношення соціального індивіда до його об'єктивного обов'язку, до “моральних зобов'язань”, що систематизуються в тих чи інших “чеснотах”. Моральний характер кожної людини, тобто її етос, оцінюється відповідно до шкали цінностей, визнаних у всьому суспільстві.

Ця шкала чеснот або цінностей, які визначають індивідуальну мораль, – є ядром, що виникає як результат загальнішої релігійної, філософської чи, навіть, раціонально-наукової інтерпретації проблем, які стосуються поведінки індивіда в суспільстві.

Ми називаємо “Етикою” той спосіб систематичного розгляду проблем, що пов'язаний з “етосом”, або людською мораллю. Етичне вчення може поставати із філософського бачення та інтерпретації людської моралі, або виникати внаслідок прийняття певного релігійного закону, що визначає поведінку людей. Нарешті, вона також може бути наукою – відгалуженням так званих “гуманітарних наук” – що прагне віднайти найефективнішу шкалу цінностей, задля того, аби найкраще організувати суспільне співіснування.

Незалежно від свого філософського, релігійного чи то наукового походження, для того, щоб трансформуватися в дію, стати правилом поведінки суспільства в цілому, етика повинна спиратися на певні об'єктивні передумови свого застосування. Таких передумов для її застосування існує, можливо, дві: влада авторитету і суспільна угода.

У принципі, тільки найвища, непогіршима влада – тобто влада “божественна” – здатна визначати і встановлювати загальні й беззаперечні правила людської поведінки. Такою найвищою владою може бути лише влада “божественна”, у релігійному або міфологіч-

ному сенсі цього слова: вона також може бути уособлена в керівній партії, чи в безособовому принципі державної влади.

Якщо ми заперечуємо авторитет, то, в такому разі, маємо винятки конвенційний характер суспільної етики. Правила поведінки та оцінки індивідуальних характерів відтак походитимуть з домовленості – рціональної або звичаєвої конвенції. Виходячи з утилітарних міркувань, ми приймемо ті ідеї добра і зла, що принагідно постають у кожному конкретному випадку, або ті, що освячуються авторитетом досвіду. Але ми повсякчас намагасмося їх удосконалювати за допомогою філософії та науки, щоб рухатись уперед у дослідженнях проявів суспільної поведінки.

2. Мораль людини та її буття

Зрозуміло, що етика, в тому вигляді, як ми її описали, розрізняє етос, мораль людини, її індивідуальну поведінку, цінність характеру та її екзистенційну істину й буттєву ідентичність, тобто те, ким є людина в основі, до її включення у систему суспільних цінностей та цілей. Така етика залишає поза межами свого розгляду онтологічне питання, питання про істинність і реальність людського існування, про те, ким насправді є людина, на відміну від того, ким вона *має бути*, хоч би яким було її відношення до цього “*має бути*”. Чи має людська індивідуальність онтологічну основу, чи несе вона в собі іпостась життя і свободи поза межами простору і часу? У чому її унікальна й неповторна онтологічна ідентичність, що є первинною стосовно характеру та поведінки й визначає їх? Чи, навпаки, вона є минулим продуктом біологічних, психологічних та історичних умов, що визначають її, як таку, а відтак – “удосконалення” характеру й поведінки – це все, чого б ми могли досягти засобами утилітарного законодавства.

Якщо ми сприймаємо *мораль* лише як засіб, до якого вдається людина, щоб пристосуватися до авторитарно чи конвенційно встановленого закону, тоді етика – це алібі людини, що дозволяє уникати екзистенційних проблем. Людина вдається до етики – релігійної, філософської чи, навіть, політичної – ховаючи за ідеалізованими й міфологізованими об’єктивними цілями трагедію свого смертного біологічного існування. Вона переймає спосіб поведінки, запозиченої від ідеологічних або політичних авторитетів, аби врятуватися від власного буття і питань, які воно перед нею ставить.

3. Свобода моралі

У християнській Церкві і, зокрема, у східному православ'ї проблема людської *моралі* завжди ототожнювалася з істиною існування людини. Мораль є не об'єктивним мірилом, що дозволяє оцінювати характер і поведінку, а динамічним зв'язком особистісної свободи з екзистенційними істиною й автентичністю людини. Адже гранична можливість свободи передбачає саме цей ризик: ризик, унаслідок якого людина відкидає свою екзистенційну істинність і автентичність, відчужує і руйнує власну екзистенцію, власне буття. Мораль людини це, передусім, екзистенційна подія: дієва реалізація повноти існування та життя, або ж поразка і викривлення *істини* свого іпостасного буття.

Інакше кажучи, *мораль* має відношення до спасіння людини. Бути спасеним – означає зажити “безпеки й міці”, тобто *цілісності*, реалізувати всю свою спроможність до існування й життя поза простором, часом та загальноприйнятими умовностями; це означає – подолати смерть. Саме такого спасіння, а не умовних поліпшень характеру і поведінки, нестерпно прагне людина. Ось чому для Церкви етична проблема постає, лише виходячи із свободи *моралі*, свободи від будь-якої формальної системи цінностей і будь-якого утилітарного упередження.

У традиції православної Церкви ми досягаємо *мораль* через екзистенційну істину людини, пізнаємо її, виходячи з онтологічного питання про те, що таке її *буття*. Що означає для людини – *існувати*? Як співвідносяться буття людини як біологічної істоти та її ж буття як таке, з її неповторною й незнищеною здатністю до екзистенції? Чи бере участь у бутті кожної людини її індивідуальна неповторність, унікальність, її особлива тілесна будова, її мова, її думки, її творча здатність та її кохання; чи мають вони онтологічну основу? Чи все це лише ефемерні й випадкові біологічні розрізнення, наперед визначені необхідністю людського “виду” або “природи”?

Зрозуміло, що без відповіді на питання про *буття*, про безмежність й істинну можливість існування, неможливо наблизитися до екзистенційного факту людської свободи – тобто факту здобуття або втрати *безмежних* можливостей життя – його *етосу*. Ось чому в межах православної Церкви, коли ми пізнаємо істину про людину та її мораль, ми виходимо з істини буття, з його витоків і причин – ми виходимо з одкровення Божого, з істинності Бога як Такого.

4. Етос триєдності

У житті Церкви Бог проявляє себе як *іпостась* буття – реальний факт, особистісне підґрунтя вічного життя. Особистісне існування Бога є наочним і вичерпним втіленням істини буття. Не сутність або енергія Божа конституують буття, а особистісний модус Його існування: Бог як Особистість є *іпостась* буття.

Інакше кажучи, Церква ототожнює істину буття з Богом не як об'єктивною і абстрактною першопричиною існування та життя: Бог не є невизначеною вищою істотою, безособистісною сутністю, яку можна досягнути лише інтелектуально або чуттєво. Бог також і не “першорушій”, не сліпа енергія, що запускає механізм світу, і не трансцендентний абсолютизований образ людини, котрий являє нескінченне збільшення індивідуальних властивостей або психологічних потреб людської істоти. Бог, присутність якого переживає Церква, це Бог, який відкривається в історії як особистісне буття, неповторність і свобода. Бог є Особистістю, і Він розмовляє з людиною “...лице в лице, як говорить хто до друга свого” (2 М., 33, 11).

І саме як особистісне та неповторне буття, по суті, за своєю природою вільне й позбавлене будь-яких передумов, Бог конститує буття й Сам є *іпостассю* буття. Коли Мойсей питає про самототожність Бога, волю Якого збирається виголосити ізраїльтянам, то чує у відповідь: “Я Той, що є” (2 М., 3, 14). У Бозі істинність існування, реальність буття та Його особистісна *іпостась* ототожнюються. Це означає, що божественна сутність чи природа не є онтологічними реальностями, первинними щодо особистісного буття Бога, і визначають його. Буття Бога не є онтологічною даністю, щодо неповторності й свободи божественної особистості. Радше, саме особистісна іпостась Бога – Його неповторність і Його свобода, є всебічним і вичерпним виявленням буття. “Відповідаючи Мойсею, Бог не каже йому: “Я Сутність”, а “Я Той, що є”. Бо Той, що є, не походить із сутності, а сутність походить із Того, Хто є. Він, Той, що є, уособлює в Собі самому все буття”¹.

Ототожнення буття з особистісним існуванням Бога – ототожнення, що має життєві наслідки для істини людини й людської моралі – пояснюється через об'явлення Бога в Церкві: Бога, котрий єдиний у трьох іпостасях. Єдиний Бог не є божественна природа або сутність, а, перш за все, єдина особистість: особистість Бога-Отця. Саме особистісне існування Бога (Отця) становить Його сутність, тобто Його буття, перетворюючи його на *іпостась* Отця, що вільно і вічно

народжує Сина і спричиняє походження Духу Святого². Отже, буття походить не від сутності, адже в такому разі воно перетворилося б на онтологічну необхідність, а з особистості й вільної любові, яка його засновує — “гіпостазує” — в особистісній триєдності. Бог у Своему бутті-Отцем створює існування й життя як подію любові й особистісної єдності.

Ототожнення Буття зі свободою любові — тієї любові, що формує буття, втілюючи його в іпостасях — відкриває істину *моралі*, що *відповідає* істині буття. Коли ми говоримо про єдність і спільність трьох божественних Осіб, ми спираємося на спосіб буття Бога, тобто етос божественного життя. Але етос Бога — це те саме, що Його буття. Коли християнське одкровення проголошує, що “Бог є любов...” (1 Ів., 4, 16), воно спирається не на одну з багатьох рис божественної “вдачі”, а на те, що є Бог як повнота троїчної особистісної єдності.

Відтак любов виявляється онтологічною категорією *par excellence*, єдиною можливістю існування, завдяки якій Бог субстанціює Свою сутність, конститує своє буття³. Будь-яке інше визначення етосу Бога у системі цінностей не обґрунтоване онтологічно: воно спирається на аргіогі умовні предикати, привнесені категорії філософської думки або суспільного досвіду, що застосовуються до способу буття Божого, який є не що інше, як особиста неповторність і свобода любові. Якщо ми приймаємо ціннісні визначення Божества, то підпорядковуємо їм особистісну неповторність божественної любові, а отже, знищуємо її. Ціннісна система могла б спиратися лише на природу або сутність, але тоді особиста неповторність підпорядковувалась би логіці природних визначень: а отже, знов-таки, виявлялася б не реальною, або суттєво обмеженою. Бо в такому разі особистість Бога “підпадала б” під вплив того, що трапляється у природі. “Акциденції” природи були б “афектами” особистості — тобто пасивними станами. Ось чому преп. Максим Сповідник стверджує: “Божество — це ні щось красиве, ні щось добре. Бо все це в певному сенсі страсті, відношення й акциденції”⁴.

5. Етос людини “в образі” Божому

Той факт, що людина створена за образом Божим, вказує саме на єдність етосу, тобто *моралі* й буття. У світлі істини про троїчне *іпостасне* буття, Церква здатна висвітлити таїну існування людини, надаючи людській *моралі* онтологічного підґрунтя.

Людина створена за образом Бога-Трійці, вона єдиносутнісна за своєю природою і багатопостасна як особистість. Будь-яка людина є унікальною й неповторною особистістю, екзистенційно відмінною від усіх інших. Усі люди мають одну природу або спільну сутність, але вона не існує поза межами особистісної неповторності, свободи і виходу за межі природних визначень та природної необхідності. Особистість – іпостась людської сутності або ж природи. Вона підсумовує у своєму існуванні універсальну природу людини і, водночас, долає її, оскільки спосіб існування особистості – це свобода та неповторність.

Через цей спосіб існування особистісна неповторність, що становить в людині образ Божий, робить її причетною до буття. Те, що людина створена за образом Божим не є приналежністю її природи: так є не завдяки тому, що вона має природні риси, такі ж як у Бога або аналогічні божественним. Людина є образом Божим тому, що вона – онтологічна іпостась, незалежна від простору, часу і природної необхідності.

Причина цього в тім, що людське існування у своїй онтологічній сутності походить із факту божественної любові, яка надає буттю реальності. Творення людини – це акт Божої любові, не “доброї ласки”, а саме любові, що конститує буття як екзистенційну подію особистісної спільності й стосунків. Людина була створена для того, щоб брати участь в особистісному способі існування, тобто в житті Бога: щоб мати частку свободи любові, яка є “істинним життям”.

Людина не перестає бути творінням. Її природа – природа тварна, її природна індивідуальність недосконала і смертна. Але екзистенційна іпостась людини не обумовлена її природою, оскільки людська природа сама по собі не здатна сформулювати життєвої іпостасі. Але у тварну і смертну природу Бог вклав свій “образ”, Він “дихання життя вдихнув” (1 М., 2, 7), можливість “істинного життя”, поза простором, часом і природною необхідністю. Ось чому екзистенційна іпостась кожної людини є чимось більшим за її біологічну індивідуальність. Людина як іпостась життя, “життя вічного”, це її особиста неповторність, яка реалізується і виявляється в екзистенційній події єдності та зв’язку з Богом і людьми, у свободі любові.

Будь-яке інше творіння бере початок свого іпостасного буття в Божій волі-енергії. Воно є активним проявом творчого принципу Божої любові. Але людська онтологічна *іпостась* походить не просто з Божої волі-енергії, а із модусу, яким Бог надає буттю реальності. І цей модус – особистісне існування, екзистенційна можливість єдності

й любовного спілкування, можливість “істинного життя”. Людина це не лише дієвий прояв слова Божого чи внутрішнього принципу. Вона – *іпостась* слова, втілення особистої неповторності й любові, вільної від будь-якого призначення. Ось чому людина здатна стверджувати або відкидати онтологічну передумову свого існування: вона може зректись свободи любові та особистісної цілісності, не кажучи вже про Бога, і за власним бажанням вилучити себе з буття.

Саме ця істина особистісного зв'язку з Богом, позитивного чи негативного, але у будь-якому разі екзистенційного, є визначенням людини, *модусу* її існування. Людина – екзистенційний факт стосунку та єдності. Вона – особистість. Особистість (*prosopon*) – означає як етимологічно, так і на практиці, що людина обличчям звернена до (*opsu-pros*) когось або чогось, що вона візаві з кимось або чимось (“у відношенні”, “у зв'язку” з іншим)⁵. У кожній своїй особистісній іпостасі тварна людська природа “віч-на-віч” із Богом, вона існує як спрямування до Бога, як відношення з Ним.

Людська особистість існує в такому модусі, що передбачає природну індивідуальність, природу людини, і, водночас, відрізняється від неї. Будь-яка особистість несе у собі спільні ознаки людської природи, цілого людства. Водночас екзистенційна неповторність, факт існування, не можуть бути визначені об'єктивно. Людська природа як така, людина взагалі, як біологічний вид, може бути визначена об'єктивно: вона наділена свободою, розумом, здатністю міркувати тощо. Але кожна людська особистість прагне, міркує і розуміє в унікальний, єдиний, неповторний спосіб.

Отже особистість – це не *індивід*: сегмент або підрозділ загальнолюдської природи. Вона являє собою не відношення частини до цілого, а можливість узагальнити все в неповторності відношення, тобто у факті самотрансценденції. Відношення частини та цілого, індивідуальності й тотальності, завжди є відношенням аналогії та порівняння, відношенням наперед визначеним, а отже, примусовим для індивіда: воно не лишає жодного простору для екзистенційної свободи від природних детермінацій. Тоді як відношення, що узагальнює тотальність природи у виході за власні межі, є незрівнянним, унікальним та єдиним. Унікальність та одиничність, які існують лише у факті єдності та відношення, визначають особистісне буття людини, *модус* її існування.

6. Особистість та індивід

Зазвичай, у повсякденному вживанні ми схильні спотворювати сенс слова *особистість*. Те, що називаємо словами “особистість” і “особисте”, означає, радше, індивід та індивідуальне. Ми звикли вживати два терміни – особистість та індивід – майже як синоніми, використовуючи обидва для позначення одного й того ж. Проте, з іншої точки зору особистість та індивід мають протилежні значення⁶. Індивід – це відмова або нехтування особистісною неповторністю, спроба визначити людське існування через об’єктивні риси людської природи, кількісні порівняння й зіставлення.

У царині соціології та політики, людська істота, головним чином, беззастережно ототожнюється з поняттям нумеричної індивідуальності. Іноді така раціональна стандартизація людей тлумачиться як “прогрес”, оскільки це допомагає здійснити організацію суспільства досконалішою. Людське існування нейтралізується в безособовій суспільній одиниці, що є носієм певних характеристик – потреб та бажань – спільних для всіх. Ми намагаємося створити певну раціональну систему “прав індивіда” або “об’єктивного” застосування суспільної справедливості, яке стандартизує всіх індивідів, не визнаючи їх особистісної неповторності.

Та й у повсякденному житті ми також, зазвичай, вирізняємо особистості, застосовуючи до індивідів характеристики й атрибути загальнолюдської природи, що розрізняються лише кількісно. Коли ми хочемо позначити особистість, то поєднуємо індивідуальні атрибути й природні ознаки, які, все ж, не є “особистісними”, тобто унікальними й неповторними, навіть якщо вони охоплюють найтонші кількісні риси, характерні для окремих індивідів. Ми говоримо наприклад: те-то і те-то є людина; ця людина така-то на зріст, з таким-то обличчям, таким характером, такою фізичною статуєю, тощо. Але хоч би якими детальними були описи, до яких ми вдаємося, вони придатні й для багатьох інших індивідів, бо екзистенційну унікальність і неповторність особистості неможливо окреслити об’єктивно, за допомогою слів і виразів звичайної мови. Особистісна неповторність виявляється і пізнається лише в царині безпосередніх особистих стосунків, взаємин та єдності, лише тією мірою, якою реалізується принцип особистісного безпосереднього самовияву, тобто любовної і творчої сили, яка виокремлює особистість із загалу природи. І це розкриття та пізнання особистої неповторності стають повнішими, коли факт єдності та взаємин сягає

свої повноти в любові. Любов – істинний шлях до пізнання особистості, оскільки передбачає повне прийняття іншого. Вона не переносить на іншого індивідуальні вподобання, потреби чи бажання, але приймає його таким, як він є, у всій повноті особистісної неповторності. Ось чому пізнання неповторної особистості сягає своєї повноти в *еросі*, який є самотрансценденція і самопожертва, через що у мові Біблії еротичні стосунки ототожнюються з *пізнанням* особистості⁷.

Особистісна неповторність являє собою образ Божий в людині. Це модус існування, спільний для Бога й людини, тобто “етос” тринітарного життя, закарбований у людській істоті. У православній Церкві та православному богослов’ї ми розглядаємо людину як образ Божий, а не Бога як трансцендентний і абсолютизований образ людини. Одкровення особистісного Бога в історії відкриває нам істину людини, її *мораль*, шляхетність та її походження.

Але це не означає, що ми застосовуємо певний, обумовлений авторитетом, теоретичний принцип до тлумачення людського існування. В історичному одкровенні Бога ми пізнаємо істину особистісного існування, вільного від будь-якого обмеження, того обмеження, яке нав’язане людині власною природою після *гріхонадіння*, себто підлеглості особистісної неповторності вимогам і приписам природної індивідуальності, як це ми побачимо згодом.

Варто підкреслити, що явлення Бога висвітлює факт особистісної неповторності та свободи людини з усіма трагічними наслідками цієї свободи. Образ Божий в людині зберігається саме завдяки цьому трагічному характерові свободи та особистісному модусу існування, що наділений здатністю реалізувати або відкинути “істинне життя” любові. Те, що ми називаємо людською *мораллю*, насправді є тим способом, в який людина ставить до своєї свободи. *Мораль* демонструє те, ким є людина як образ Божий, тобто як особистість, але також і те, ким вона стає у виборі своєї свободи: відчуженим існуванням чи існуванням “в єднанні” з Богом.

7. Нерозуміння істини особистості та юридична концепція моралі

Наша інтерпретація творення людини “за образом” Божим містить важливі наслідки як стосовно визначення *моралі*, так і для етики. Коли християнська догматика зазнала впливу західного суб’єктивістського раціоналізму, творення “за образом” Божим

почали пов'язувати із природою людини, з людиною як "on kat'holou" – "розумною твариною" як такою. Справді, образ Бога в людині тлумачили виключно по відношенню до однієї з двох "частин" природи, а саме "розуму"⁸. Певні властивості "духовної" природи людини – розум, свобода, "суверенітет" – позначали аспекти "образу Божого" в людині.

Ці екзистенційні ознаки використовувалися грецькими Отцями для позначення онтологічної різниці між особистістю й природою як стосовно загальних властивостей природи так і стосовно того особливого способу, в який ці загальні здатності реалізуються екзистенційно. Згодом вони також інтерпретувалися раціональною теологією як об'єктивні "духовні" властивості природної індивідуальності.

Звичайно, якщо Бог конститує життя як екзистенційний факт особистісної неповторності, любові, свободи поза межами природного детермінізму, то неможливо, щоб образ Божий відповідав есенціалістській концепції людини чи об'єктивним властивостям природної індивідуальності й, особливо, одній "частині" індивідуальної природи. "Образ не є частиною природи", – зауважує Григорій Нисський⁹, а Григорій Палама додас: "Людиною називається не тільки душа, і не лише тіло, а сукупність – те й те, саме про таку людину, Бог сказав, що створив її за Своїм образом"¹⁰.

Розум, свобода і "суверенітет" визначають образ Божий в людині, не тому, що вони пов'язані з "духовною" природою людини, а тому, що вони становлять той модус, яким особистість вирізняється з природи і являє собою життєву іпостась, вільну від будь-якого природного детермінізму¹¹. Людина є розумною, вільною істотою, котра має владу над тварною природою саме тому, що вона сама є особистісним буттям, а не тому, що вона – "дух". Ці здатності людини не дані нам як генетичні, загальні об'єктивні властивості, ми тільки подумки надаємо їм такої автономії й дискретності. Вони дані нам як щось абсолютно відмінне у кожній конкретній особистості. Вони, звісно ж, є здатностями чи енергіями загальнолюдської природи, якими наділена кожна людина. Але проявляються вони завжди в одиницях та унікальності особистості. Вони не існують інакше, ніж через прояви особистісної неповторності.

Цей пункт має життєво важливе значення стосовно визначення людської моралі. Якщо ми пов'язуємо образ Божий із природою, а не з особистісною неповторністю людини, то *мораль* як істинне і автентичне існування людини визначається природною необхід-

ністю. У такому разі етику слід розуміти як відповідність індивіда об'єктивним, природним вимогам, порушення яких матиме "руйнівні" наслідки для природи людини. Вона не просто спотворює образ Божий, закарбований у людській природі, але просто стирає його¹². Відповідно, індивідуальна покора по відношенню до об'єктивних і природних вимог *моралі* безперечно буде досягненням, "чеснотою", що матиме об'єктивне значення, яка засвідчує лише вірність природі. Однак природа сама по собі тварна і смертна. Не вона становить *іпостась* вічного життя.

Отже, мораль у такому разі не спиратиметься на істину особистості, на дієву екзистенційну реалізацію "істинного життя", вільної любові та вільного єднання. Вона покладається на природну індивідуальність, у формі інтелектуального самоусвідомлення, психологічного я та вольових актів, інакше кажучи, на суб'єктивні індивідуальні передумови, що відповідають природним вимогам "добročинності".

Така інтерпретація призводить до розуміння етики як індивідуального обов'язку або ж індивідуального надбання. Індивідуальні обов'язки чи надбання відображаються в загальних приписах щодо поведінки, в законах, які врегульовують співвідношення прав та обов'язків індивіда. Мораль тлумачиться як об'єктивний контекст суспільного співіснування. Вона складає зовнішню й цілком легітимну необхідність.

Якщо істина особистості недооцінюється чи ігнорується у царині теології це неодмінно призводить до створення озовнішненої, юридично-орієнтованої (легіслативної) системи етики. Етична проблема людини перестає бути екзистенційною проблемою, проблемою спасіння від природної необхідності (простору, часу, пристрастей, спотворення природи і смерті). Вона стає псевдопроблемою об'єктивних обов'язків, що лишаються поза межами екзистенційного обґрунтування. Коли в християнському богослов'ї інтелектуальні та конвенційні категорії заміщають онтологічну істину й одкровення, тоді в історичному житті Церкви проблема спасіння також затемнюється тінню "Закону", що нікуди не веде і тільки мучить людину.

ПРИМІТКИ

¹ Grégoire PALAMAS *Défense des Saints Hésychastes* 3, 2 – 12. Edition Christou, tome 1, Thessalonique 1962 p. 666. Див. також Ch. YANNARAS, *La Personne et l'Eros*, Essai théologique d'Ontologie, Athènes (Edition Papazissis) 1976, par. 85.

² «Бог-Отець в рухові позачасової любові призвів до розрізнення іпостасей: не розділяючись, не зменшуючись, Він перебуває у власній загальності, ще єдиніший і простіший», MAXIME LE CONFESSEUR, *Commentaires sur les Noms divins*, Migne P.G. 4, 221 А. Див. також Jean ZIZIOULAS, *Du personnage à la personne*, in *Hommage en l'honneur du Métropolite de Chalcédoine Méliton, Thessalonique* (Institut d'Etudes patristiques) 1977, p. 299. Також Ch. YANNARAS, там само, par. 84b.

³ J. ZIZIOULAS, там само, с.303–304. Також Ch. YANNARAS, там само, par. 42, 44, 89.

⁴ MAXIME LE CONFESSEUR, там само. Migne P. G. 4, BC. Див. також DENYS L'AREOPAGITE, *Sur la théologie mystique* 5. Migne P. G. 3, 1045 D – 1048 AB.

⁵ Префікс *pros* та корінь *ōps* (у генітиві: *ōpos*) – який означає: погляд, око, зір – утворюють складне слово *pros-ōron*: особистість. Див. D.DIMITRAKOU, *Grand Dictionnaire de la langue grecque*, том 9, с. 8056. Jean Zizioulas (там само, с. 290) відкидає стародавнє значення терміна «*prosōron*» як «зв'язку і відношення на основі певного етимологічного аналізу». Йому більш до вподоби «давати радше етимологію терміна «*prosōron*» на основі суворого анатомічного аналізу: наприклад, точка, визначена очима (місце очей: *pros tois ōpsi*)». Однак зрозуміло, що тут ідеться не про «певний етимологічний аналіз», а про аналіз, що превалює в будь-якому разі: так, Piëtte CHANTRAINE, *Dictionnaire Etymologique de la langue grecque* (Histoire des mots) tome III, Paris (Editions Klincksieck) 1974, с. 942, Hjalmar FRISK *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg (Winter-Verlag) 1960, с. 602, як і сам Eduarde SCHWYSER, *Griechische Grammatik*, том II, München (Beck-Verlag) 1950, с. 517, підтримують етимологію, що інтерпретує *prosōron* як «те, що перебуває перед очима (іншого)» і лише SOMMER (Nominal komposita 115, п.1) визнає інтерпретацію даного терміна як «місце на голові, де містяться очі». CHANTRAINE пише: «Як і *metōron*, *prosōron* – іпостась (і термін іпостась має тут значення трансформації в іменник означального слова, якому передус прийменник), що походить із кореня *ōps*, додаючи *proti* (або *pros*) до *-ōron*, але інтерпретація має бути іншою, і слово повинно означати те, що перебуває перед очима (іншого)... Слово *prosōron*, нарешті, пояснювали, як віддіслівний іменник, що відповідає *protiossomaî*, *prosopsomaî*. Пор. німецьке *Angesicht*. Такі ж інтерпретації маємо у FRISK та у SCHWYSER.

⁶ Пор. V.I. LOSSKY *La théologie de l'Eglise d'Orient*, Paris (Aubier) 1944, p. 116 sq.

⁷ Пор. I і. 4, 1; 4, 17; 4, 25. Мт. 1. 25. Лк. 1, 34. BULTMANN R, *Connaitre – connaissance*, in *Theolog. Wörterbuch zum N. Testament*, Edit. G. Kittel, том I, с. 696–697. Max MEINERTZ, *Theologie des Neuen Testaments*, дн I, Bonn 1950, н. 199.

⁸ Пор. THOMAS DAQUIN, *Summa Theologica* 1, 93, 4 – 9. J.H. NICOLAS, *Dieu connu comme inconnu*, Paris (Desclée de Brouwer) 1966, pp. 332, 334, 339. Ch. ANDROUTSOS, *Dogmatique*, Athènes 1907, p. 137. P. N. TREMBELAS, *Dogmatique*, tome I, Athènes (ZOE) 1959, p. 487.

⁹ De la création de l'homme 16, Migne P. G. 44, 185.

¹⁰ Personnifications, Migne P. G. 150, 1316.

¹¹ Людина бере участь в «істинному житті» (поза простором, часом та природними детермінантами), тому що вона є особистісним існуванням, а не тому що вона – «дух» або «вічна душа». «Якщо душа безсмертна за природою, то особистісне післяжиття буде обов'язковим... Бог також безсмертний за природою, тобто за необхідністю, а людина виявляє себе в Богові вічно, з необхідністю. Усе це, таке звичне для стародавнього грека, який не має ідеї особистості, створює величезні екзистенційні проблеми щодо особистості. Якщо Бог – вільний, то неминуча безсмертність

незрозуміла, вона робить виклик особистості. Яким чином у такому разі забезпечується абсолютна і єдина ідентичність особистості, якщо сутність не може її забезпечити"? J. ZIZIOULAS, там само, с. 306.

¹² Це класична протестантська теза відносно гріхопадіння людини в образі Божому. Пор. Heinrich HEPPE, *Die Dogmatik der evangelischreformierten Kirche* (Neukirchener-Verlag) 1958, pp. 254–260. Wolfgang TRILLHAAS, *Dogmatik*, Berlin (Töpelmann) 1962, pp. 207–208. Також класичне формулювання Westminster Confession (1647), chap. 9, par. 3, in Karl MÜLLER, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig (Georg Buhme) 1903, p. 564.

Олів'є КЛЕМАН

БЕРДЯЄВ
І ФРАНЦУЗЬКА ФІЛОСОФІЯ*1. Від інтелектуальної Франції до Франції духовної*

Роль французької думки у формуванні та формулюванні поглядів Бердяєва визначити досить важко. Ідеї цього видатного представника релігійної філософії є суто російськими, він мислить у руслі літературної традиції ХІХ століття, перш за все, це Достоевський і його Христос у “Великому Інквізиторі”, це також традиція релігійних мислителів православ’я, таких як Хомяков та Леонтьєв (кожному з них Бердяєв присвятив окрему роботу), якщо подивитися ширше – це проблематика російського Відродження початку століття. Через Несмелова Бердяєв зазнав впливу окремих Отців Церкви: святого Григорія Нисського і Максима Сповідника, в першому випадку – це концепція особистості й свободи, в другому – христологічний синтез космічного масштабу. Своїм словником і, почасти, основними підходами Бердяєв зобов’язаний німецькій філософії, в якій він побачив – *pro et contra* – основний вираз сучасності. Шелінг (його треба особливо відмітити), Беме, Кант, Фейєрбах і Ніцше – ці мислителі визначають інтелектуальний простір, у якому творитиме Бердяєв. На другому плані стоїть східний езотеризм, в якому головне місце належить кабалі¹...

Однак, французькі ідеї дуже рано відіграли свою роль у житті Бердяєва. Хоча вони і не мали вирішального значення, це було необхідно для діалогу, пошуку, виходу у світ. Франція супроводжувала Бердяєва із самого дитинства, вона “дісталася” йому від матері, яка була наполовину французкою². А її мати, його бабуса, була графинею Шуазель. Мати Бердяєва виросла в Парижі і завжди була, скоріше, французкою, аніж росіянкою³. Через неї хлопчик познайомився з католицькими сім’ями у Франції та Польщі. У “Самопізнанні” (“Самопознание”) він пише, що його мати, хрещена у Православній Церкві, все ж таки почувалася, скоріше, католичкою і не наважувалася звертатися до Бога на “Ти” (за православним звичаєм), вона, зазвичай, користувалася латинським і французьким молитовниками своєї матері.

Таким чином, зустріч із Францією дуже рано поставила перед Бердяєвим проблему католицизму, до якої його змусять звернутися у розпалі революції події його особистого життя – прийняття католицизму його дружиною⁴.

Завдяки тому, що його, як і всіх дітей вищого світу, з дитинства вчили французької мови, Бердяєв дуже рано відкриває для себе “просвітництво” і читає Вольтера, якого знаходить у бібліотеці батька – дворянина “ліберальних” поглядів. Бердяєв вже тоді прагнув того, що він, зрештою, знайде у Франції в “Декадах у Понтіньї” (“*Decades de Pontigny*”) і “Союзі в ім’я істини” (“*Union pour la verite*”). Тут, звичайно, не було духовної глибини, але це був “поштовх до вільнодумства”. “У мене назавжди залишилося щось, навіть точно не знаю що, вольтерівське”, напише він, підкреслюючи, що йдеться про сміливість і критичний дух.

Франція бачилася йому у зіткненні католицької чутливості й вольтерівського богоборства, у бажанні подолати останнє. Франція – духовна, стражденна, просвітлена, у своєму патетичному прагненні розкрити тасмницю. Бодлер був одним із поетів його юності⁵.

Бердяєв не випадково оселився саме у Франції, і, не намагаючись замкнутися у емігрантських колах, брав активну участь у культурному житті країни, друкував свої роботи спочатку у французьких перекладах, і тільки після цього іншими європейськими мовами. У Франції він мав можливість висловлювати свої думки мовою давньої культури, у якій завжди був можливий діалог, оскільки тут чужі ідеї вивчалися ретельно і з повагою, а неприйняття їх не вело до ототожнення із автором і той не зазнавав утисків, як це часто траплялося в Росії⁶. Поступово Бердяєв знайомиться з досягненнями французької філософії XIX століття, яка майже не зазнала впливу монізму. Властиві їй персоналіські тенденції часто змушували по-новому поглянути на проблему свободи⁷. Це відкриття стане помітним у його пізніх роботах, де основна увага приділятиметься стичним питанням. Перше зближення, ще до обміну, було, скоріше, як сказав один із французьких друзів Бердяєва, Станіслав Фюме, “нетерпінням меж” (“*impatiance des limites*”).

У статті “Католицький модернізм і криза сучасної свідомості”⁸, написаній у 1908 році, Бердяєв підкреслює, що найбільше у французькій культурі його дивує якась роздробленість, відсутність центру – “анархія духу”, “пустота в душі народу”. У Парижі можна знайти все, що завгодно, але багато парижан знають тільки свій квартал. Те ж відбувається у світі духу – все розділене на квартали. Загальне

з'являється лише у грі (і вона буває азартною) – політичній чи літературній?

Безпосереднє знайомство із Францією, у період між двома війнами, коли було здійснено певдалу спробу відродження ХІХ століття (йдеться про ідеї і аж ніяк не стосується різних форм мистецтва), тільки підтверджує це враження. Літературна гра: Дю Бо, якого Бердяєв зустрічає у 1925 році у Шестова, і згодом під час семінару “Декади у Понтіні”, приваблює його відсутністю провінційності, відкритістю англійській і німецькій культурам. Він вважає його естетом, який досяг *morbo littererio*: “Якщо молодий француз говорить вам про внутрішню кризу, це означає, що у своїх захопленнях він переходить від одного письменника до іншого, наприклад, від Пруста і Жида до Барра і Клоделя¹⁰”. У “Декадах Понтіні” так само як і у “Союзи в ім'я істини” Бердяєв бачить гуманізм Третьої Республіки, паралізований “культурним скептицизмом¹¹”. Дослідники обмежувалися культурним та історичним аналізом певних питань, не виявляючи ніякої особистої зацікавленості. Вони не наважувалися виходити за межі загальних знань і намагалися зберегти нейтральну позицію (Бердяєв віддає цьому належне), щоб останнє слово завжди залишалося за ними. Навіть Койре у своїй книзі про Богемію намагається тримати дистанцію, перебуваючи у полоні історичного релятивізму і “наукоподібності”, які позбавляють дослідження явищ духовного світу тієї єдності, яка необхідна для їх глибокого вивчення¹². У 1930 році, представляючи в часописі “Путь” роботу Жоржа Гурвіча “Сучасні напрямки німецької філософії”, Бердяєв звертає увагу на певну раціоналіську обмеженість французької філософії. Бруншвіч, у своєму вступі до книги Гурвіча, заявляє, що німецька філософія залишилася на передкартезіанській стадії, і тому береться за вирішення багатьох марних ірраціональних проблем.

Бердяєв заперечує йому, “що точніше було б сказати – французька філософія перебуває на передкантіанській стадії (...) й тому обмежується наївним, догматичним раціоналізмом”. Він вважає, що ця ідея (принаймні в академічному тлумаченні, виразником якого є Бруншвіч) відноситься, по-перше, до історії філософії, яка завжди була схильна до релятивізму, а по-друге, до роздумів про науку, і що в ній (в цій ідеї) відчувається певна обтяженість позитивізмом¹³.

Ще гірше те, що французька філософія і далі претендує на універсальність, хоча сама поступово вироджується і стає провінційною. Бердяєв бачить це і в лівих, і в правих, як в антиклерикальному

гуманізму, так і в ностальгічних захисників "християнського суспільства".

У "Союзи в ім'я істини" стверджувалася першість розуму, світський гуманізм і принципи 1889 року, а німецькі й російські дослідження вважалися ірраціональними, небезпечними для цивілізації, чимось на зразок східного варварства¹⁴. Луї Руж'є видає збірку під назвою "Майстри антихристиянської думки" ("Les Maitres de la pensee anti-chretienne"): античність уявляється йому витонченою, раціональною і сповненою терпіння. "Для французів, – зауважує Бердяєв, – латинський дух приховує містичну Грецію". Руж'є захищається латинською культурою, щоб втримати натиск трагедії¹⁵.

У правих – Шарль Моррас і Анрі Массі намагаються захищати Захід, але Бердяєв, віддаючи належне книзі Массі, що якраз і мала назву "Захист Заходу" ("Defense de l'Occident"), з іронією зауважує, що, насправді, йдеться про "звинувачення Заходу"¹⁶. Відповідаючи Массі, він захищає католицизм і Європу, на щастя, дуже різноманітну, яка відмовляється від "безглуздої самозакоханості і обмеженості окремих французів, не здатних зрозуміти всю різноманітність Божого світу". Для Массі залишаються закритими ті духовні світи, що не зводяться до латинства та Франції. Массі не сприймає і ставить в один ряд Німеччину, Росію та Індію. Моррас боїться нескінченності, а це головне, що дало християнство, він спирається на патетику кінцевого, його латинство є антихристиянським. Бердяєв показує, що за цим провінціалізмом – прихований жах і тремтіння: невиразне почуття кінця світу, яке переживає окрема людина, несподівано захоплена трагедією і хаосом, доведена до такого стану якоюсь жахливою подією, "...панічний жах хаотичного та ірраціонального, що прийде зі Сходу від Достоевського, від росіян¹⁷..."

Унаслідок цього для багатьох французьких інтелектуалів комунізм стає дедалі спокусливішим, – вони вбачають у ньому надію на об'єднання, на спільність, але цього разу в руслі раціоналізму. Бердяєв намагався показати їх драму, коли говорив про книгу Жана Грен'є "Есе про дух православ'я"¹⁸ ("Essai sur l'Esprit d'Orthodoxie"): у комунізмі цих людей приваблює прагнення справедливості і його глобальність, але вони, як і сам Грен'є, а також Жид, відступають перед тиранією "православ'я". Із часів Маркса і Ніцше ніхто не наважується спокійно і впевнено сказати слово істини, як це належить робити інтелектуалам. Істина уявляється їм виразом класової боротьби або жадання влади. Однак, істина може бути тільки духовною, вона є покликанням, вона вміщує і свободу, і спільність...

Інші, пише Бердяєв з приводу книги Емануеля Берля¹⁹ “Смерть буржуазної моралі” (*Mort de la morale bourgeoise*), відкидають рафіновану культуру, вони перенасичені нею і хочуть бути матеріалістами через брак чесності, але, насправді, залишаються скептиками і бачать всю абсурдність матеріалізму з точки зору філософії та чистої науки.

Бердяєв відчуває, що зіткнення і сплав ідей Маркса, Ніцше, Фрейда та індуїстських духовних практик – зокрема у дослідженнях Карло Суаре – дає химерну “атеїстичну містику”, в якій людина розчиняється у вічності через нівеляцію особистого буття²⁰.

Та є ще й інша Франція, таємна, присутність і традиції якої Бердяєв відчув дуже рано, ще до Першої світової війни. У 1911 році, у “Філософії свободи”²¹, він присвятив великий додаток творам Гюїсманса: “Витончена Фіваїда. Релігійна драма Гюїсманса”²² (“Утонченная Фиваида. Религиозная драма Гюисманса”). Тут, як і трохи пізніше в роботі “Смисл творчості”, він згадує Барбея д’Орвільї, Бодлера, Верлена, Малларме, Вільєра де Ліль Адама, Леона Блуа, до яких у книзі “Смисл творчості” він додає Елло і навіть Бальзака з його “Серафітою”, окультні витoki якої він одразу відчув. Ці люди, зазначає він, були “реакціонерами-революціонерами”, реакціонерами на противагу буржуазному світові, з ностальгією за вдячністю, за красою, що є свідченнями про Інше, про Дух, який тільки й може бути по-справжньому революційним. Наприклад, у Гюїсманса чуттєвість, поглиблюючись, веде від натуралізму до містицизму²³. Герой роману “Навпаки” (“*A Rebours*”) монах-відлюдник зображений так прекрасно, що, на думку Барбея д’Орвільї, після такої книги автору нічого не залишалося як покінчити життя самогубством або впасти до підніжжя хреста.

Серед свідків цієї таємної Франції Бердяєв особливо відмічає Леона Блуа. На його думку, Блуа у своїй роботі “Тлумачення загальних місць” (“*Exegese des lieux communs*”) розглядає буржуазність як метафізичну, навіть релігійну категорію, як вираз об’єктивації²⁴, котра перетворює реальність на мертві речі, на гроші. Блуа зміг досягнути трагедію Божественності: Бог – “самотній мученик, якого не зрозуміли”, його лик спотворений злом (про яке він нічого не знає і якого він не хотів) у темряві спливає кров’ю²⁵.

Однак, ці свідки тасмної Франції, хоча й могли голосно про себе заявити, видавати дивовижні книжки, були не в змозі творити життя, справедливість і красу в сучасному їм суспільстві. Вони були, водночас

і породжені, й паралізовані католицизмом. Якщо вони більше не висловлюють сумнівів, приймають католицизм, то втрачають творчу сміливість, ніби у католицизмі віра не давала людині мужнього, вільного і творчого натхнення.

Таким чином, доля тасмної Франції, так само як і доля його матері, а також дружини, ставлять Бердяєва перед "тасмницею католицизму"²⁶.

Бердяєв вражений нездоланною силою католицизму, який "залишається стрижнем історії Заходу". "Усе минає, тільки католицизм залишається. Він витримав усі випробування: Ренесанс, Реформацію, еретичні й тасмні течії, революції. (...) Його сила не має в історії жодного раціонального пояснення"²⁷...

Католицизм є джерелом високої європейської культури, він створив красу, яка вразила Гюїсманса. Однак, водночас, через те, що у ньому згасло уявлення про теозис (theosis), про обожнення у Святому Дусі, про істинне перетворення людини і світу, вплив католицизму на історію, сприймався як щось "зовнішнє", як прагнення організовувати, бути авторитетом, як жадання влади. Це прагнення прийняло форму ієрархії – це спокуса Великого Інквізитора – тоді як народ, позбавлений Біблії і Крові Христової, вдовольнявся пасивною духовністю, трохи сентиментальною, скоріше, навіть чуттєвою.

О тій порі Бердяєв вважав, що католицизм хитається між модернізмом і неотомізмом, причому і той, і інший, кожний по-своєму, мають великі складності у підході до таїни. Модернізм поділяє "сучасне упередження про те, що неможливість дива доведено"²⁸. Він ставить під сумнів позитивізм та ідеї Бергсона, але знову ж приходить до духовного прагматизму, який робить істину відносною. І все ж таки, через кілька років, коли Бердяєв переїжджає до Франції, перемагає неотомізм і, водночас, антимодернізм. Світському, почасти модерністському, гуманізму неотомісти і протестанти, послідовники К. Барта, протиставляють антигуманізм, іншу трансценденцію, позбавлену іманентності – це нескінченні муки західної думки, яка постійно кидається від людського до божественного і від божественного до людського, не в змозі зрозуміти точний смисл, знайти точний вираз боголодськості. Для Бердяєва томізм це субстанціалізм, який із часів кантіанської революції вже неможливий; він (томізм) прагне "асимілювати" таїну, надати релігійним поняттям псевдонаукового характеру, і зовсім не розуміє, що таке таїна особистості, перетворює її на індивідуальну субстанцію, тоді як вона трансцендентує будь-яку субстанцію.

Бердяєв зближується з Марітенем, але не через те, що той найвидатніший представник неотомізму, а тому, що він пройшов через атеїзм, прийняв католицизм завдяки Л. Блуа, і був містиком²⁹, навіть із точки зору догми. Саме Марітен допоміг Бердяєву наприкінці 20-х років організувати в Парижі перше екуменічне товариство, саме в будинку Марітена, дружина якого була росіянкою за походженням і вміла приймати гостей, Бердяєв зустрів Емануеля Муньє і майбутніх засновників руху «Еспрі» («Esprit»). Перше число часопису з такою назвою вийде у жовтні 1932 року. У «Записнику» ("Carnet de notes") Марітена знаходимо запис, датований 17 квітня 1932 року: «Невелике зібрання (особливо для «Еспрі») (...). Бердяєв каже дивовижні речі...» Невдовзі почнеться рух «нонконформістів» 30-х років, він і є початком персоналізму.

Саме в ці роки Бердяєв починає справляти певний вплив на інтелектуальну молодь Франції. Це збіглося із двома важливими факторами: занепокоєнням цієї молоді, пошуками основи, крахом французького провінціалізму і «звертанням до Сходу», до німецької та російської думки.

У липні 1933 року в журналі «Путь» Бердяєв аналізує «духовні та соціальні пошуки французької молоді³⁰». На його думку, вона починає усвідомлювати кризу цивілізації, пориває з непохитною радикалістською Францією, оберегом здійсненої революції, вона шукає основу нового життя, духовності, яка б відповідала інтересам суспільства і культури. Частину цієї молоді вабить комунізм, а «фашизм, який був дуже популярний в інших країнах, у Франції зовсім не прижився³¹». Перед нами спроба революційного чи, скоріше, творчого прориву, водночас духовного і соціального. Пригадаймо хоча б дві персоналістські течії, що сформувалися навколо часописів «Еспрі» та «Ордр Нуво» («Ordre Nouveau»), а також спробу створити у політиці «Третю силу» та подібні рухи у Бельгії і Французькій Швейцарії, що мали там католицьке, а тут протестантське забарвлення. До них входили молоді послідовники Барта, такі як Дені де Ружемон (згодом став відомий як автор роботи «Любов і Захід»), які працювали у часописі «Еспрі».

Водночас, російська еміграція відкриває французькій інтелігенції німецьку і російську думку. «Цікаво спостерігати, як росіянин знайомить французів із німецькою філософією», зауважує Бердяєв, віддаючи належне книзі Жоржа Гурвіча «Сучасні напрямки німецької філософії»³² ("Les tendances actuelles de la philosophie allemande"), яка мала велике значення для популяризації у Франції Гусерля, Шелера

і Хайдеггера. Жан Валь публікує роботу «Трагедія свідомості у філософії Гегеля» («*Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*»), Олександр Койре – свою велику книгу про Якоба Беме – обидві публікації Бердяєв відзначав як важливі події³³. Прихід Гітлера до влади змушує невдовзі приїхати у Францію учня Шелера, П.Л. Лансберга, він знайомить французів із персоналізмом свого вчителя, який справить значний вплив на рух «Еспрі». Ця діяльність Лансберга була близькою Бердяєву, який теж цінував і популяризував ідеї Шелера. Лансберг, зі свого боку, підкреслював вплив Бердяєва на філософію персоналізму християнського спрямування. На його думку, Бердяєв шукає свій [відмінний від обраного Шелером] шлях до діалектики «явлення» (*Aufweiss*)³⁴.

Можливо, під впливом своєї дружини, Марітен відкриває серію «Росо д'Ор» («*Roseau d'Or*») для авторів православного спрямування. У збірці цієї серії за 1926 рік Бердяєв опублікував статтю «Доля культури» («*Le destin de la culture*»), а в збірці за 1927 рік – статтю «Нове середньовіччя» («*Le nouveau Moyen Age*»), які мали надзвичайний успіх.

Стаття «Нове середньовіччя» зробила Миколу Бердяєва одним із духовних учителів молоді, яка згодом приєднається до персоналізму, і, в першу чергу, до руху «Еспрі». Рух «Ордр Нуво», залишений без керівництва через передчасну смерть Арно Дадьє, еволюціонував і прийшов до синтезу ідей Ніцше і Маркса, що віддалило його від християнства, а «Третя сила» загубилася у політичних іграх.

Якщо вірити запису, зробленому Емануелем Муньє 8 грудня 1930 року, то ідея видання часопису і створення руху «Еспрі» народилася під час однієї із зустрічей у Миколи Бердяєва³⁵. Він також братиме участь у зібранні, на якому буде засновано журнал, а молодь, яка візьметься за цю справу, назве Бердяєва одним зі своїх вчителів. «Ми були досить зайняті, щоб відійти від дрібних літературних авторитетів і університетських метрів. Ми не читали ні Маркса, ні К'єркегора, ні Ясперса. Ми шукали притулку між Бергсоном і Пегі, Марітеном і Бердяєвим³⁶». Однак варто відмітити, що серед «натхненників» – тоді ще живих – Бердяєв, незважаючи на вікову різницю, єдиний узявся особисто не лише писати для часопису, але й брати участь у русі «Еспрі». «Вчора, на зібранні соціальних груп було багато людей, зокрема і Бердяєв³⁷». «У п'ятницю ввечері відбулась перша установча зустріч учасників руху «Еспрі». Обговорювалися соціальні, економічні, юридичні та інші питання. Нас було близько тридцяти осіб, чимало нових, Бердяєв – для рівноваги³⁸».

2. Бердяєв і французький персоналізм

Найбільше вплив Бердяєва на французький персоналізм відчувається у сфері, до якої Рікер відносить поняття особистості: “етична і політична занепокоєність, “виховна” спрямованість пов’язана з кризою цивілізації”³⁹...” Якщо скористатися назвами його книги і однієї зі статей, то можна сказати, що, в першу чергу, Бердяєв намагався розкрити і пояснити “витоки і смисл російського комунізму”, він хотів розглянути “істинне і хибне” у соціалізмі. Співробітник часопису “Еспрі” Моріс де Гандіак, котрий після війни працював із Бердяєвим над публікацією “Щоденника нової епохи” (“Cahiers de la Nouvelle Epoque”), дуже влучно визначив внесок мислителя в цю галузь:

“Він залишиться для нас людиною, яка відмовилася сприймати економічну залежність як обов’язковий наслідок первісної нестачі. Для нього творча свобода у вірі амбівалентного світу, має слугувати для подальшого звільнення”.

“І все ж таки жоден суспільний лад не зміг викоренити зло, знищити прагнення до влади, інстинкт агресії, ненависть і гординю. Якби людина мала одну лише “природу” (nature), вона б обов’язково впала у її протилежність “антиприроду” (antinature) [...] Така, абсолютно вільна, людина є менш утопічною, ніж недосяжна межа жертвовності. Але, щоб не перетворитися на містифікацію, цю завжди оновлювану жертву має приносити суб’єкт, який свідомо приймає свою долю, не відокремлюючи її від долі інших людей, який долає тяжіння до монізму (як ідеалістичного, так і матеріалістичного), і, нарешті, котрий знає, що ніяка свобода не звільнює, якщо вона не є трансцендентною”⁴⁰.”

Коли йшлося про Росію, Муньє завжди звертався до Бердяєва, який забезпечував журнал “Еспрі” не лише своїми статтями, а й іншими чудовими роботами: хроніками і статтями інших авторів, серед них слід відмітити Олену Ізвольську та Георгія Федотова, професора Свято-Сергієвого інституту (Institut Saint-Serge), який тоді працював над оновленням православної агіографії. У перші місяці 1940 року Бердяєв на прохання Муньє випускає спеціальне, присвячене Росії, число часопису “Еспрі”, але весь тираж було втрачено під час німецького вторгнення у травні того ж року.

Ставлення Бердяєва до комунізму чітко сформульоване у статті, що увійшла до першого числа часопису “Еспрі”, що якраз має назву “Істинне та хибне у комунізмі”⁴¹. Він зазначає, що комунізм свідчить про те, що християни так і не виконали свій обов’язок, що мета християнства так і не була досягнута. Соціалізм має християнські

корені. У народному християнстві – це євангельська бідність, як її розуміли за середньовіччя та в епоху Реформації. У євангельському масштабі, зауважує Пегі, – це французький соціалізм першої половини ХІХ століття. А соціалізм, перетворений на комунізм, хоче досягти єдності через протистояння добра, через знищення “зла”, очищенням “поганих” за допомогою терору. Це “жах поганого добра”, абсолютно заперечуваний християнством, сутність якого – свобода. Християни мають обмежувати соціальне зло, прагнути перетворення суспільства в Дусі Христовому. Якби не було комунізму з його безбожністю, був би суд, яким “християнські” народи не схотіли судити самих себе.

Існує багато істин, які відстоює соціалізм: він засуджує відчуження, вимагає керування економікою за допомогою розуму, примирення – шляхом знищення класів, припинення експлуатації, єднання людства в оволодінні природою...

Цим істинам протиставляється єдина брехня (принаймні у комунізмі це дуже суттєво): заперечення трансцендентності і духовного принципу в людині, звідси – захоплення соціальним, соціальний і технічний монізм, внутрішньо історична есхатологія, діалектична гра, у якій зло може породжувати добро, і, отже, воно виправдовує зло.

Показати в комунізмі істинне та хибне – означає прийти до єдиного християнства, до духовності такої глибокої, що вона перетвориться на соціальну справедливість і стане продуктивною для культури. Це означає виникнення нового типу святості.

У липні 1941 року, коли Німеччина вже напала на СРСР, в останньому числі часопису “Еспрі”, що Муньє встиг видати за режиму Віші, він не побоявся надрукувати велику цитату з Бердяєва, який, на його думку, “зміг точно вказати проблему” і “навчив нас розглядати зраду християнського світу, не виявляючи слабкості, і з усією серйозністю”⁴².

“Марксизм для нас не має ніякого значення, він хіба що основа нашої помилки” пише далі Муньє у своїй роботі “Революція персоналізму”⁴³ (“*Revolution personaliste*”). Як і Бердяєв, він показує, що для персоналізму обов’язковою є критика відчуження, але повністю заперечує постулат, згідно з яким “соціальність дає вичерпне пояснення свідомості”⁴⁴. Бердяєв і Муньє викривають буржуазний дух як метафізичну і релігійну категорію. Хоча Муньє не читав ні “Лицаря бідності” (“*Le Chevalier de la pauvreté*”), чудову роботу Бердяєва про Леона Блуа, опубліковану в часописі “Софія” у червні

1914 року, ні статтю “Духовна буржуазність” (“Le Bourgeoisisme spirituel”) у часописі “Путь” за березень – квітень 1926 року (яку було перекладено французькою тільки після смерті Бердяєва), він, звичайно, знав яких поглядів дотримується Бердяєв у цьому питанні – з їхніх бесід. Бердяєв визначив буржуазний дух як структуру свідомості, як особливе сприйняття реальності. У такому вигляді він існував завжди і Євангеліє викриває його з особливою силою. Він став ще відчутнішим у Радянському Союзі. Для Блуа, підкреслює Бердяєв, “буржуа” – це чистий ідолопоклонник, той, хто вірить лише своїм почуттям. Гроші – це щось чуттєве, видиме, їм властиве жадливе самовдоволення, яке розп’яло Бідного. Бердяєв розвиває цей підхід: буржуазний дух означає нездатність серйозно сприймати невидиме, це сліпа віра у силу речей, заперечення таємниці і трагічного. Буржуа, чи то консерватор, чи то революціонер, “не бачить ані людського обличчя, ані неба, ані зірок”. Новий буржуа переслідує усе старе – це трагікомедія історії. Навіть, якщо він християнин, буржуа не знає ні Христа, ні хреста і думає тільки про те як облаштувати весь світ. До такого типу у християнстві належить лише *homo viator*.

Цей аналіз майже дослівно відповідає аналізу, запропонованому Муньє: він також посилається на Апокаліпсис: “Буржуа [...] являє собою тип Антихриста”. Те ж метафізичне визначення буржуа як “людини, яка втратила почуття Буття [...], і втратила Любов⁴⁵”. “Чуттєвий світ втратив для неї свою чарівність. Вона перебуває серед речей...у втраченому часі, вона любить речі і для неї лунає світова літургія [...]. А таїна? Де вона може її зустріти? Адже вона перебувала світ на свій кшталт. У цьому світі немає місця для Бога, цей світ наскрізь буржуазний⁴⁶”. Ці зауваження настільки точно висловлювали думку Бердяєва, що він, у свою чергу, дослівно включив їх (варто звернути увагу на цей обмін ідеями) у свою роботу “Про рабство і свободу людини” (“О рабстве и свободе человека⁴⁷”)... Розвиток цих ідей можна знайти у Бріса Парена і Поля Рікера.

Отже, вплив Бердяєва відчувається, скоріше, у філософії особистості, філософії, яка знайшла застосування в період кризи цивілізації. Цей вплив зливається з іншими, зокрема Блуа, Пері, Марітена, Шелера, й розділити їх дуже важко. Вражає те, що їхні погляди багато в чому збігаються з найважливішими ідеями Бердяєва. Перші виступи Муньє, зокрема редакційна стаття у журналі “Еспрі”, що має назву “Оновлення Ренесансу” (“Refaire la Renaissance”), і “Маніфест персоналізму”⁴⁸ (“Manifeste au service du personalisme”)

з'явилися, очевидно, услід за роботою Бердяєва "Нове середньовіччя" ("Nouveau Moyen Age"). Те, що Муньє казав про "оновлення Ренесансу", а не середньовіччя, зовсім не є свідченням розбіжності поглядів із Бердяєвим, навпаки – сам Бердяєв зауважував, що при поверхневому прочитанні можливе реакційне використання його ідей. Він був вражений антигуманізмом, який панував серед християнських народів Заходу. Він аж ніяк не мав на увазі повернення до середньовіччя в сенсі поширеного в той час протиставлення божественного – свободі і терпимості. Йшлося про відмову від логіки протиставлення, Бог – *проти* людини, а потім – людина – *проти* Бога заради утвердження повноти боголюдолюбності, покликання людини у Дусі для обожнення самого себе через перетворення універсума. Можливо, саме Бердяєв підказав Муньє ідею нового Ренесансу, Ренесансу, в якому людське стверджувалося, не відокремлюючись від божественного, як він сам писав у роботі "Смисл творчості". На організаційних зборах руху "Еспрі", присутні там молоді інтелектуали вимагали, аби часопис став на захист людини і гуманізму⁴⁹. Бердяєв дуже радів цьому. А Муньє, наступного дня після смерті Бердяєва, назвав його "першим гуманістом нової Європи", "трагічним" гуманістом "темної"⁵⁰ епохи: це ключові слова "Нового середньовіччя" ("Nouveau Moyen Age").

У момент кризи, коли помирає християнство, і який для Бердяєва є судом над "негідними вчинками християн", єдиною надією може бути відродження у світлі оновленого християнства.

Історичне християнство, постійно повторював Бердяєв, з'єднавшись із царством Кесаря, перетворилося на теократичну утопію, яка "заперечувала свободу" і була відкинута сучасним гуманізмом. Навіть після її загибелі християни зберігають оборонні, консервативні, моралізаторські позиції⁵¹. Необхідно звільнитися від ностальгії, сприймати сучасний бунт як негативну теологію, зуміти розгледіти глибокий, нехай несвідомий зв'язок між гуманізмом і одкровенням боголюдолюбства. І, таким чином, повернути християнству його творчу енергію у перспективі дієвої есхатології⁵².

Усі ці ідеї ми знову зустрічаємо в Емануеля Муньє: треба "вийти з гетто", християнство – "це безумство, безрозсудна сила зрушення"⁵³... Християнство – цей "нерівний шлюб між небом і землею"⁵⁴, померло. У своїй книзі "Християнство, що померло" ("Feu le chretiente"), Муньє пише: "У нас віднімають царства одне за одним: Царство Христа починається з великої, зростаючої бідності"⁵⁵. "Ніч знову осяяло бліде полум'я"⁵⁶". Річ не в моралізмі, а в тому, щоб

відповісти на тривогу, яка разом із Заратустрою увійшла в сучасну свідомість⁵⁷". Саме цього прагнув Бердяєв, розробляючи свою етику, антропологію "творчості". Муньє, як і російський філософ, "завжди вважав, що атеїстичні переконання частково містять негативну теологію⁵⁸". А оновлені сили християнства Муньє позначас за допомогою псалмічних символів, у яких відчувається зв'язок не лише з Бердяєвим, а й з православною чуттєвістю, представленою у Франції російською еміграцією: "Людина має відчувати Пасху, це воскресіння у серцях людей, як велику звістку нашого часу⁵⁹". "Уже кілька століть Захід охоплений повільною смертю Бога: можливо, це лише сутінки ідолів, які приховали обличчя справжнього Бога. Щоб настала нова Пасха, потрібна нова Голгофа⁶⁰".

Звідси виникає необхідність духовної, культурної та соціальної творчості, спочатку кожної людини окремо, а далі – людей близьких духовно. Бердяєв і Муньє використовують тут один і той самий вислів: "панування духовного"; "часопис ("Еспрі"), писав Бердяєв у 1933 році, впевнено утверджує панування духовного... У першу чергу – духовне, а потім економіка й політика, як доповнення⁶¹".

Стосовно підходів до проблеми особистості, тут важко визначити внесок Бердяєва, але певними своїми рисами французький персоналізм завдячує саме йому. Це і відрізняє його від послідовнішого, менш натхненного, не пов'язаного з тринітарною проблемою персоналізму Мена де Бірака та Ренув'є (цю традицію у 30-х роках продовжили Моріс Недонсель і Габріель Мадіньє). Чи варто говорити про те, яке значення у цій сфері мали книжки "Про призначення людини" ("О назначении человека") і "Про рабство і свободу людини" ("О рабстве и свободе человека"). Перша досить велика глава цієї книги являє собою синтез усієї філософії особистості: "Це надзвичайно цікава глава, присвячена проблемі особистості, вона уточнює положення, вже знайомі нашому читачеві", – напише Муньє у своєму відгуку на цей твір. Коли Муньє у пізнішій роботі визначить особистість "радше, як присутність, а не як буття..., як активну присутність, що не має основи⁶²", він тільки узагальнить думку Бердяєва. Жан Лакруа, у своїй книзі "Особистість і любов" ("Personne et Amour") зробить те ж саме – особистість для нього, щось "потойбічне", вона проявляється, але не може бути підпорядкована чомусь зовнішньому, це присутність, яка визначається своїми зв'язками з іншими⁶³.

Вплив Бердяєва на Муньє виявляється в тому, що останній ототожнює особистість зі свободою. Звичайно, у тексті, написаному у

1941 році, відчувається, скоріше, вплив Григорія Нисського, котрий здобув у той час відомість у Франції завдяки роботам Жана Данієлу: "Людині дана можливість робити помилки і творити зло, щоб її досконалість не була досконалістю автомата, щоб її (досконалість) досягали, а не просто отримували⁶⁴". Слова Бердяєва, який захоплювався Григорієм Нисським і Достоевським, вчуваються в роботі Муньє "Важка правда" ("Certitudes difficiles"): "Достоевський бачив смисл християнства у духовному шляху, який веде від покутування до постелі, коли Христос відмовляється від влади і від багатств світу, до того моменту, коли його розп'яли, і римський солдат каже йому: "Зійди з хреста, якщо ти Бог". Саме тому, що він Бог, він не хоче добиватися віри вільної людини, бентежачи її дивом. У цьому безумовно полягає смисл, сприйнятий різними напрямками персоналізму, у яких живе почуття духовної свободи⁶⁵". Муньє, очевидно, сприймав Достоевського у світлі роботи Бердяєва "Світоспоглядання Достоевського" ("Мирозерцание Достоевского").

Так само як і Бердяєв, Муньє визначає свободу не як можливість відкласти розп'яття, а як прийняття заклику, що йде від Бога, як вірність своєму покликанню у повному сенсі цього слова. "Моя свобода є покликанням", каже він, відповідаючи на твердження Бердяєва, що Бог чекає від людини вільної творчої любові. Через Бердяєва у французький персоналізм перейшло православне розуміння "синергії". Мос покликання "справді сформоване мною самим за допомогою промислу Божого⁶⁶", – пише Муньє. І далі: "...людина була створена здатною сприяти Богу⁶⁷". "Найвище покликання людини – обожнити себе, через обожнення світу⁶⁸". Отже, християнство може відповісти Ніцше. Услід за Бердяєвим, Муньє підкреслює значення, яке мають для християнства сила і протистояння. Його робота "Християнське протистояння" ("Affrontement chretien") являє собою діалог із Ніцше, книги якого він читав під час війни, усамітнівшись у Дієлфі. А Жак Лакруа у своїй книзі "Особистість і любов" ("Personne et Amour") просто запозичив у Бердяєва розрізнення етики закону, етики любові і етики творчості. Ця робота містить багато цитат із трактату Бердяєва "Про призначення людини"⁶⁹.

У Муньє і Лакруа ми знаходимо критику щастя, що близька Бердяєву, якого на це надихнув "Великий Інквізитор" Достоевського і книга Ніцше "Остання людина". Таким чином, спадщина духовного аристократизму збагатила французький персоналізм, з'єднавшись із новими цінностями справедливості та братерства. Бердяєв неоднора-

зово повторював, що це сполучення сформувало його ставлення до суспільного життя. Критикуючи тлумачення щастя, яке пропонує Бентам, – “примітивна насолода світом і спокоєм” – являє собою, на думку Муньє, “свідому чи приховану метафізику можновладців лівої орієнтації”⁷⁰, він згадує Великого Інквізитора: “Ми дамо їм тише, смиренне щастя, щастя слабосильних істот, якими вони створені”⁷¹...” А Жан Лакруа, у статті “Гуманістичний соціалізм” (“Sociolisme Humaniste”) зауважує: “...соці. лізм, яким його уявляв Достоевський у “Великому Інквізиторі”, ставив за мету зробити щасливим увесь світ, [...] це був лише проект глобальної реорганізації з метою розподілу щастя між людьми”⁷²”. Повертаючись до твердження Бердяєва про те, що свобода не стільки право, скільки обов’язок, складний і важкий обов’язок, якого люди уникають: “Правильно, що люди тільки й чекають аби їх звільнили від них самих; вони кидаються в рабство [...], свободу витримати дуже важко”⁷³”.

Особистість розкривається у стосунках, вона може відбутися тільки у суспільстві. Цю тему розвивав ще Пегі і ми зустрічаємо її у багатьох представників філософського відродження 30-х років: і в Габріеля Марселя це “досвід [того, що зветься] “Ти”, і у першій перекладеній роботі Мартіна Бубера “Я і Ти”. В цьому питанні погляди Бердяєва співзвучні вищезгаданім. Але його думка набуває особливого значення, якщо йдеться про застосування цієї філософії єднання до реальної боротьби (саме цього і вимагав рух “Еспрі”).

З одного боку, Бердяєв продовжував слов’янську традицію Соборності. Його філософія являє собою церковне вчення про Соборність, застосоване в антропології, точніше, у царині, яку можна назвати соціологією свідомості. З іншого боку, Бердяєв використовує досвід німецької соціології (ідеї Зіммеля, Тенні, Шелера, Гартмана), яка розрізняє різні типи суспільств, а також ідеї Хайдеггера, у якого він запозичує поняття “безособовий світ” (“monde de l’on”), яке позначає відчужений, об’єктивований світ. Звичайно, Бердяєв не виступав за Соборність, але й не поділяв німецьких поглядів, і не він один займав таку проміжну позицію. Я вже казав про роль Лансберга, а наприкінці 30-х років завдяки роботам отця Грат’є стало відомим слов’янофільство, особливо ідеї Хомякова. Сам Бердяєв зауважує, наскільки концепція отця Лабертон’єра, останнього представника поглибленого та оновленого модернізму, близька до “церковної теології православ’я”. Його ідеї дуже близькі ідеям Хомякова”⁷⁴”.

Своєю класифікацією людських стосунків у “безособовому світі” (“monde de l’on”) Муньє, почасти, завдячує Бердяєву: спільність

однодумців ("ми інші"), вітальні спільності і, нарешті, вінчає їх вільне об'єднання людей, яке завершується єдністю святих у їхній причетності до Трійці (Тринітарної Спільності)⁷⁵". Звертання до єдності трьох божественних осіб йде частково від Бердяєва, частково від Марітена...

Бердяєв звернув увагу на характерну для персоналізму недовіру до держави і колективізму, про що раніше говорили Пегі та Прудон. "Муньє настільки тісно пов'язує особистість і суспільство, що не хоче говорити "я", а говорить "ми". Таким чином, він наближається до поняття Соборності, як воно трактується у православній традиції. Він і його послідовники виступають проти анонімності, проти безособового, проти *das Man*. Капіталістичне суспільство анонімне, особистість у ньому пригнічена, але комунізм ще ворожіший до особистості. Індивідуалізм і колективізм просто різні прояви одного зла⁷⁶".

Бердяєв і Муньє наполягають на абсолютному характері особистості, рішуче заперечують можливість "розглядати чоловіка чи жінку як інструмент колективності, індивідуалізму чи ідеології [...], закладати у них будь-який жорсткий план, який визначатиме їх місце у суспільстві⁷⁷". Бердяєв постійно підкреслював, що особистість не може бути частиною цілого, що вона створює це ціле, поєднуючись з іншими людьми, що суспільство є частиною особистості, являє собою один з її вимірів, а не навпаки. Звідси, вважають персоналісти, виникає необхідність наведення порядку "у сфері політики, тобто у цій плюралістичній державі, і в економічній сфері – переорієнтування децентралізованої економіки на людину, що забезпечить, зі створенням таких необхідних на цей час суспільних інститутів, простір і свободу для захисту особистості⁷⁸".

Християнський персоналізм бачить сенс історії у Христі і Святому Дусі. У цьому особливо помітний вплив Бердяєва на Муньє, зауважує Жан Лакруа у статті "Муньє як наставник" ("*Mounier éducateur*"), виданій у журналі "Еспрі" в грудні 1950 року. Компіляції, переклади окремих глав із книг Бердяєва зроблені в період між двома війнами і, нарешті, запізніла публікація французького перекладу роботи "Смисл історії", були причинами цих збігів. Підхід Муньє особливо близький за змістом до однієї глави книги "Померле християнство" ("*Leu Chretiente*"), яка вийшла друком у 1950 році. Біблійне Одкровення, Втілення, прагнення Царства Небесного привело до того, що есхатологічний час переміг циклічний час давнини. Історія єдина через те, що усе людство онтологічно перебуває у Христі – до цієї теми услід за Отцями Церкви звернувся Бердяєв, а потім її розвивав Муньє. Гріх – це, в першу чергу, "розрив людської єдності" і розп'яття

Христа, “який зібрав разом розкиданих по світу людей”⁷⁹”. Втілення “відроджує попередню історію”, воно “починає і визначає усю наступну історію”⁸⁰”, наповнюючи смыслом усю історію в цілому. Світ, так само як і людина, був розділений, розщеплений людським гріхом; він буде знову зібраний Христом-Об’єднувачем⁸¹. “Нова земля”, про яку йдеться в Апокаліпсисі, означає перетворення світу, в якому мають брати участь усі люди – ця ідея активної есхатології особливо близька Бердяєву і всій російській релігійній філософії. Уся історія є апокаліптичною і позначена катастрофами останніх днів світу, які лише стануть її останньою межею⁸²”. Поняття позаісторичної та внутрішньоісторичної есхатології також, на мою думку, належать Бердяєву, оскільки цей аспект християнства, частково забутий християнами Заходу внаслідок історичних катаклізмів, знову відродився на Сході. Прогрес не має сенсу за межами есхатологічного узагальнення історії: “Невизначений прогрес, результати якого не стали б відомі усім суб’єктам історії, означав би перемогу смерті і несправедливості”⁸³”. Це велике прозріння Федотова знаходить відгук у французьких мислителів, завдяки зусиллям Бердяєва, який постійно звертався до цієї ідеї, уточнював і доповнював її⁸⁴. Історія – це трагічне становлення, прогрес тут набуває сенсу лише в есхатологічній перспективі, яка важлива своїм завершенням, що позначене “непоправними втратами, стражданням, переломними етапами, мороком, кризою”⁸⁵”. Отже, справжня історія – боголюдське творіння, і ми реально “сприяємо здійсненню Божественного задуму”⁸⁶”.

У роботі “Померле християнство” тільки повторюються ідеї, висловлені у книзі “Смисл історії”. У іншій статті Муньє, говорячи про історію, наводить дуже характерне для Бердяєва, і для православ’я в цілому, твердження, що християнство закликає кожну людину “стати богом, і зробити це, виходячи з особистої свободи”⁸⁷”.

Це бачення історії пов’язане із християнською концепцією космосу, дуже чіткою у духовній традиції, яку представляє Бердяєв, і менш розвинутою на Заході, де до неї звернувся Муньє, зумівши надати їй сили та поетичної краси. Він визнає, що цей космічний вимір – істина, що виявилася зовсім забутою. Природа невіддільна від людини, яка визначає її, робить частиною своєї долі⁸⁸, вона також невіддільна від Бога, оскільки є його “таїнством”⁸⁹”. Будь-які спроби мислити чи відчувати (разом зі святим Франциском) християнство космологічно, здаються багатьом пантеїстичними. Отже, світ покинутий сучасною людиною; вона погодилася, що перед лицем цієї машини немає нічого крім речей, простору, руху і самої людини, яка “відсторонено і

байдуже спостерігас за її позбавленою мети роботою⁹⁰". Останнє зауваження належить Бердяєву і збігається з інтуїціями, які ми постійно зустрічасмо у представників російської релігійної філософії. Відчуття космічного у Муньє має глибоке коріння: звичайно це свідчення християнського Сходу, але й безпосередньо Отців Церкви, з першими публікаціями серії "Християнські джерела" ("Sources chretiennes"), також Франциск Асизький, Клодель і чудові есе Тейяра де Шардена, які тривалий час залишалися напівтаємними (особливо перші версії, які виходили за межі будь-якого конвенціоналізму, "Божественне коло", дуже близьке до концепції божественних енергій Григорія Палами).

Своїми пошуками сенсу історії, Бердяєв зробив велику послугу молодим французьким персоналістам: він звільнив їх від жаху перед машиною, який панував на той час серед інтелектуалів, особливо християн. Його брошура під назвою "Людина і машина" ("L'homme et la machine"), видана у французькому перекладі у 1933 році, мала широкий резонанс; ця тема простежується у Муньє, у книзі "Маленький жах XX-го століття" ("La petite Peur du XXe siecle"), що побачила світ у 1948 році, у главі, названій "Звинувачується машина" ("Machine en accusation"). Три основні теми цього тексту Муньє взяв безпосередньо з короткого але різкого за інтонацією есе Бердяєва:

1. Християнство "очистивши міф" уможливило розвиток науки і техніки. Але у певний момент світ знову став прірвою, людина з жахом відступас перед невідомим⁹¹.

2. Із появою машини для людства закінчується "життя в лоні"⁹², Бердяєв називав цей час періодом Землі-Матері; "механізація являє собою переміщення роду, роду людського, з одного універсума в інший⁹³", як народження особи з лона Землі-Матері.

3. Отже, техніка є амбівалентною, вона відзвичаїла людину "від уявлення про вразливість усього живого", яке, однак, є ознакою "високої якості", "хімерного і невимримного ритму [...] творчого часу", плідності того, що відбувається повільно⁹⁴. Бердяєв у цьому зв'язку говорив про смерть людини і її оточення, та про чисту силу духу в повазі до землі та її одухотворенні⁹⁵.

3. Розбіжності та спільні риси у поглядах Бердяєва й Марселя Море

Хоч би яким значним був вплив Бердяєва на його оточення, він мав свої межі. Розбіжності у поглядах російського філософа і представників французького персоналізму стосувалися, перш за все,

шляхів і засобів свідчення; однак, по суті, вони виявилися метафізичними і релігійними.

Для Бердяєва єдиною можливою і плідною справою була довготривала духовна активність. За його власними спостереженнями⁹⁶, багато французьких християн, і католиків, і протестантів, із великою цікавістю читали його головні твори, такі як “Дух і свобода” (“Дух и свобода”) та “Про призначення людини” (“О назначении человека”). Але “соціальні, політичні й культурні наслідки цього впливу могли стати відчутними лише поступово”⁹⁷. Рух “Еспрі”, навпаки, прагнув негайного впливу на події. Бердяєв зауважує, що цей рух обмежувався лише колом інтелектуалів, його авторитет у суспільстві був незначний і відчувалося, що він безсилий протистояти наближенню катастрофи⁹⁸. Це безсилля набере нових форм після війни, коли почнеться захоплення комунізмом. Однак така турбота про ефективність призвела до того, що керівники руху звернулися до соціальних і політичних проблем, а отже, знехтували власне духовними проблемами, заглиблення у які вимагає величезного терпіння⁹⁹. Отже, вони ризикнули відмовитися від своїх попередніх поглядів, згідно з якими тільки таке заглиблення може, зрештою, збагатити життя й оновити культуру. Виникло певне непорозуміння: “Те, за що мене цінують, – пише Бердяєв, – це не те, що я вважаю суто моїм”¹⁰⁰, а саме – “міф” (не у значенні казки, а як інтуїція, яку неможливо висловити інакше) про “вічно сушу” свободу, творче покликання людини, яка потрібна Богу, одкровення Бога людині у Христі і одкровення людини Богу у Святому Духові, “патетичний” Бог, оновлене бачення тринітарного життя, об’єктивація, есхатологічний “прорив”, яким є творчість¹⁰¹... Сам Бердяєв писав, що його французькі друзі, вважають за краще не згадувати ці ідеї (які отець Георгій Флоровський, у колі російської еміграції критикував як “гностичні”), вони хочуть бачити у ньому лише знавця Росії, який займається історичним розрізненням типів духу, носія “парадоксальної етики”, “екзистенційного” мислителя-персоналіста.

Щодо терміна “екзистенційний”, то, аби уникнути іншого, в першу чергу семантичного, непорозуміння слід зробити невеличкий відступ. Намагаючись самовизначитися на Заході, Бердяєв, починаючи з роботи “П’ять роздумів про буття”, називав себе “екзистенційним філософом”. Саме так його французькі друзі хотіли його розуміти. Однак це визначення, на мою думку, було для Бердяєва зручністю, даниною моді, у такий спосіб він хотів довести, що він не просто емігрант, замкнений у своїй еміграції, який говорить “ханаанською

мовою", малозрозумілою французам. Він був "екзистенційним" філософом у тому розумінні, що його думки неможливо відокремити від життя. Але навряд чи у філософському сенсі, і можна навіть сказати, що він не був "філософом" у значенні, якого надають цьому слову у французькому університеті (тут це помітили тільки в наш час, і тому, не намагаючись зрозуміти, що він мав на увазі, його стали вважати маргіналом (єдиним винятком був Анрі Корбен і його учні), посилаючись на те, що він не вмів аргументувати і надто вільно поводить із цитованими авторами і т.д.).

Бердяєв до кінця залишався російським релігійним філософом, прибічником напрямку, що у своїх дореволюційних роботах він називав "містичним реалізмом"¹⁰². Він справді не проводить методичної аргументації, а промовляє і пророкує, він не хоче йти до таїни смиренню, кружним шляхом, а говорить у таїні, спочатку про досвід, який є нерозривно духовним і церковним, а потім про все і ні про що, про історію, як про свого kota Мурі. У Франції Бердяєв замінив поняття "містичний реалізм" поняттям "екзистенціальна філософія", і наївно вважав, що це не спричинить жодних наслідків. І йому повірили. Звідси – його запізнілі протести, спочатку, коли після Другої світової війни піднялася хвиля сартрівського "екзистенціалізму", і потім, коли його, Бердяєва, зарахували до "екзистенціалістів", хоча і християнського спрямування. Разом з іншими це зробив і Муньє у своїй роботі "Вступ до екзистенціалізму" ("Introduction aux existentialismes"). До речі, Муньє у цьому творі виявив таке глибоке незнання російської релігійної філософії, що у так званому російському екзистенціалізмі поставив поруч Соловйова і Бердяєва. Якщо примат свободи над буттям у Бердяєва в містичному плані чимось нагадує примат екзистенції над сутністю, то у Соловйова нічого подібного немає. Він постійно робить акцент на онтології – щоправда, скоріше у кабалістичному, аніж у схоластичному тлумаченні! У "Самопізнанні" Бердяєв поставив речі на свої місця: "Я ніколи не був під впливом ані К'єркегора, з яким я познайомився досить пізно, ані Хайдеггера, ані Ясперса. Мої витоки зовсім інші. Я ніколи не був чистим філософом, бо ніколи не відокремлював життя від філософії. Для мене пізнання є функцією життя, символом духовного досвіду. Неможливо відокремити пізнання від внутрішнього досвіду людини, її віри, її містичного"¹⁰³. Це уточнення стало відоме тільки після смерті його автора. Коли Муньє пише, що Бердяєв "намагається [...] ввести екзистенційний метод у сферу стосунків між Богом і людиною"¹⁰⁴, то це є, водночас, і правильним і хибним: це

правильно, якщо розуміти, що все переноситься на рівень “міфу” (у значенні, про яке ми говорили раніше) і містичного досвіду, а хибно, якщо йдеться про спекуляцію, хоч би якою витонченою вона була (Бердяєва, до речі, не можна назвати “витонченим”, він волає!).

Завдяки цим неслорозумінням, Бердяєв сам чітко визначив основні розбіжності: порівняно з підходами молодих персоналістів, його ідеї, за його власними словами, були радикальнішими, суперечливішими та есхатологічнішими¹⁰⁵.

Його ідеї справді були радикальнішими. Він вважає, що персоналістський підхід найчастіше обмежується етикою, яка, безперечно, є необхідною, але недостатньою. А він сам надає перевагу пошукам справжнього “знання” (gnose), це прагнення значною мірою успадковане російською релігійною філософією від есихазму, але до нього додається бажання надати перетворенню людини соціального та культурного значення... Про персоналістів Бердяєв був тієї ж думки, що і про Лабертоньєра – вони не враховують апофатичного виміру, присутнього у вірі та релігійному досвіді¹⁰⁶.

Про духовний радикалізм Бердяєва, у персоналістських колах або зовсім не говорили (у часописі “Еспрі” майже не було рецензій на його суто “метафізичні” твори), або реагували досить жваво: віддаючи належне роботі “Дух і Свобода” – це єдина “теоретична” книга Бердяєва, проаналізована у цьому часописі перед війною. Моріс де Гандіак, котрий стане видатним спеціалістом із середньовічної філософії, зіставляє її з книгою Марітена “Ступені пізнання”, якій він віддає перевагу. “Бердяєв, – говорить він, сп’янілий від німецької метафізики, прагне зберегти у своїй новій вірі відважну та переможну свободу¹⁰⁷”. І протиставляє святості-любіві *гностичний* дар пророка-ясновидця, який був даний Баадеру, Соловйову та Блуа, та навряд чи їх насміляться канонізувати¹⁰⁸!

Концепція Бердяєва, яка, здається, залишилася найнезрозумілішою, чужою для французьких персоналістів – це концепція створеної природи, яка у своєму первісному стані була прозорою для Духу, але гріхопадіння, яке розглядається як космічна катастрофа, “поховало” її у смерті, в “анонтологічній” об’єктивації; ця прозорість була знову “таємниче” відкрита у Христі, про неї свідчить спілкування, відкрите творцям життя і краси, ясновидцям метаісторії. Тому світ, водночас, непрозорий і символічний, смертний і священний, позначений у його останній глибині хрестом і воскресінням. Моріс де Гандіак відкидає цю антиномію, стверджуючи, що для Бердяєва створений світ є лише “затвердінням”, “скостенінням” духу¹⁰⁹, тоді як книга “Дух і Свобода”

містить цілу главу про символ і розлогі міркування про Церкву, яка є красою світу, космосом на шляху до християнізації. На думку Гандіяка, схоластичний підхід, із властивими йому розрізненнями та ієрархіями, дає краще уявлення про створену реальність і саму цінність науки.

Так само і Муньє, який, хоча й розходиться в цьому пункті з Гандіяком, бачить у томиській концепції природи міцне підґрунтя для космології і стверджує, що матеріальність “існує автономним існуванням, яке ні до чого не зводиться”. Через повагу до Бердяєва, не називаючи його самого, Муньє звинувачує німецьку і слов'янську думку (таке об'єднання є до речі досить спірним) у зневазі до “твердого світу” та до розуму. Із Достоевського почалася “апокаліптична зневага до фізичного світу, який відділяє людину од вічності”¹⁰. У іншому місці він згадує “тьмянний всесвіт Беме і Екхарта”, а далі говорить, що “Шестов є послідовником Достоевського та іконоборців Сходу”¹¹. Таке зближення великого письменника з іконоборцями могло тільки поглибити непорозуміння. Адже мистецтво Достоевського є глибоко “іконософічним”, воно проникнуто таїною облич, красою Мадонни, красою, “яка врятує світ”, це мистецтво, яке вважає знищення ікони (що приписують старому Карамазову) символом відмови людини від того, аби бути образом Божим.

За цими розбіжностями відчувається постійний вплив неотомізму, ясний, ґрунтовний, врівноважений синтез, здійснений Жаком Марітенем. “За довгі роки нашої дружби, – пише Бердяєв у “Самопізнанні”, – Марітен дуже змінився, але залишається томістом. Він пристосовує нові проблеми до томізму і томізм до нових проблем”¹². Вплив Бердяєва на Марітена безумовно був, але він стосувався, перш за все, соціальної та політичної сфер, розуміння “цілісного гуманізму”. Марітен перейнявся соціальними проблемами, які турбували Бердяєва і його супротивників, католики-консерватори закидали йому, що він потрапив під згубний вплив російського філософа¹³! Втім інтелектуальні структури томізму у Марітена зовсім не змінилися, наприклад, він ніколи, не зважаючи на всі зусилля, не міг прийняти молитву за спасіння світу¹⁴, яка є ознакою високої православної духовності та має таке велике значення для Бердяєва. Тоді як Бердяєв у “Самопізнанні” так багато і з великою симпатією говорить про Марітена, у “Записнику” (“Carnet de notes”) французького філософа Бердяєв майже не згадується. Єдиний уривок пов'язаний із Бердяєвим стосується їхньої суперечки щодо схоластики і дружніх відносин, які виникли між Марітенем і Жільсоном, оскільки останній підтримував Марітена у цій суперечці...

Втім, починаючи із сорокових років, і навіть із кінця тридцятих у французькому католицизмі почалися глибокі зміни, незвичайне патристичне оновлення, до якого Бердяєв мав пряме відношення; адже саме йому Жан Данієлу, один з ініціаторів цього оновлення, зобов'язаний відкриттям Отців Церкви, зокрема Григорія Нисського, якому він присвятив знамениту статтю "Платонізм і містична теологія". "Якби я не познайомився з Бердяєвим і через нього з Отцями Церкви, я б утратив віру", сказав мені одного разу кардинал Данієлу. Як ми вже зауважували, це оновлення торкнулося і Муньє – його думки щодо суто духовних проблем виходять з неотомізму і наближаються у окремих найглибших позиціях до ідей Бердяєва. На жаль, одразу після війни захоплення комунізмом, якого тривалий час не міг позбутися Муньє, стане перешкодою для такого зближення: для виправдання марксистського матеріалізму, субстанціалізму, притаманний томізму, був зручніший за динамічні, антиномічні, символічні концепції Бердяєва, Григорія Нисського, Максима Сповідника. Втім, вражає той факт, що Урс фон Бальтазар, у відомій книзі "Космічна літургія", яку він присвятив христологічному синтезу Максима Сповідника, продовжує, вже згадавши нами, критику космології Сходу, яка, нібито, є мінливою, невловимою і нетривкою. З одного боку, романські камені, старанно обтесані та з'єднані, корисні і добрі, камені доріг та акведуків, з іншого – візантійська мозаїка, у якій єдине призначення каменю – відкривати світло!

Бердяєв хотів показати що таке творча духовність: він закликав до християнського відродження, здатного змінити самі основи культури і суспільства. Персоналістський рух, у його початковій фазі, мав те ж саме спрямування. Однак, одразу після Другої світової війни це синтетичне бачення розпалося. Часопис і сам рух "Еспрі" спрямовує свої інтелектуальні зусилля на вирішення соціальних і політичних проблем, перш за все – намагається почати діалог раніше за комуністів. Тоді багато видатних людей, що працювали у часописі до війни, залишили його і заснували разом з іншими збірку під назвою "Бог Живий" ("Dieu vivant"), у ній теологічні і духовні питання, якими нехтував або від яких відмовився рух "Еспрі", зайняли належне їм місце. У центрі цієї ініціативи стояв таємний геній, Марсель Море, він не мав університетської освіти, а був агентом з обміну валюти і вклав усі свої заощадження у новий часопис.

Між чуттєвістю Марселя Море і Миколи Бердяєва дивовижно багато спільного, і вплив останнього на Марселя Море безперечно

існував. На відміну від Муньє, Море належить до традиції “таємної Франції”, яка була дуже близькою Бердяєву, до цієї традиції він відносить “дивовижний духовний бунт ХІХ століття” (Бодлер, Рембо¹⁵), він бачить продовження цього руху у певних аспектах сюрреалізму і, особливо, суто духовного сюрреалізму групи “Велика Гра” (“Grand Jeu”). Як і Бердяєв, він (напевне ще більшою мірою) зазнав впливу пророкувань Леона Блуа. Марсель Море перший відмітив їх спорідненість з інтуїціями грецької патристики, зокрема з поняттям *ecstase* Григорія Нисського¹⁶. Це уявлення про динамічну вічність у якій ми рухаємося “від початків до початків, через початки, яким немає кінця” також було близьке Бердяєву. У сюрреалізмі чи, скоріше, у різних течіях сюрреалізму, він відкрив почуття священного, поетичної і містичної авантюри, чого якраз не вистачало персоналістам і що робило сюрреалізм близьким Бердяєву, оскільки до 1922 року (коли Ленін вислав головних її представників за кордон) російська релігійна філософія розвивалася у контексті широкого поетичного ренесансу. Книга Мішеля Леїрі “Марево Африки” (“*L’Afrique fantome*”) глибоко вразила Море і привела його до формулювань ідентичних бердяєвським (важко сказати, чи був це збіг, чи вплив). Для Бердяєва тільки суб’єктивність могла, стаючи “трансуб’єктивною”, привести до таїни (невдовзі це стане великою темою католицького священика Моріса Зюнделя, швейцарця за походженням, який тривалий час був на служінні у Єгипті. Він постійно коментував *intus* Августина). “Тільки максимальна суб’єктивність дозволяє доторкнутися до об’єктивного”, – пише Марсель Море про книгу Леїрі¹⁷, і це формулювання належить Бердяєву. Тільки ця “суб’єктивність, – продовжує він, – доведена до максимуму, дозволяє відкривати просвіти у тканині світу: пристрасність суб’єктивного духу розтоплює іній, що тонким шаром вкриває речі в собі¹⁸”. І тут також чується Бердяєв, у цьому оберненому використанні кантівської термінології, цьому підході до ноуменального через внутрішній світ, який є чимось відокремленим і, водночас, здатним об’єднувати.

Інший збіг: до війни в журналі “Еспрі” Море, як і Бердяєв, досліджував марксизм, чи, скоріше, ідеї Маркса, відчувачи духовну потребу подолати його. У низці статей, що публікувалися, починаючи із двадцять першого номера у 1934 році, він представив юнацькі твори Маркса у досить несподіваному світлі. Він говорить, що деякі інтуїції Маркса співзвучні есхатологічним поглядам Блуа¹⁹. Як і Бердяєв, він вважає, що розумна критика марксизму має привести до “нової філософії Духу”, “справжній реалізм²⁰”, “реалізм Духу, здатного

змінити світ¹²¹". Врешті-решт, Море віддалився від Муньє, оскільки мав великі сумніви щодо ефективності пролетарської революції, навіть християнського забарвлення. Така революція могла б тільки замаскувати перехід від "приватного капіталізму" до "капіталізму державного"¹²²", а розвиток техніки, яким Море зацікавився у зв'язку із статтею Лаффітта про машини¹²³, яку також цитує Бердяєв, може тільки зміцнити владу соціального, "необхідного" над індивідом¹²⁴. Море відкривас, знову ж таки услід за Бердяєвим, що спорідненість (з ідеями Блуа), від якої відмовлявся молодий Маркс, є лише елементом глобальної об'єктивації, корені якої – духовні (*spirituelles*), але не у спіритуалістському значенні цього слова, а в бердяєвському значенні "реалізму Духу". І цю об'єктивацію "можна подолати тільки через вторгнення у світ видимого – світу невидимого, який укорінений у трансцендентності"¹²⁵".

Трансцендентність особистості, вторгнення іншого світу закарбоване в обличчі (це також підхід Бердяєва): "Існування кожної людини залишає у природі і суспільстві прірву...: людина є розривом всеєдності"¹²⁶". І ось перед нами "патетичний" Бог Бердяєва. Його трагедія і "кенозис" (*kenose*), що визначили боголюдський плін історії: "Незмінний Бог християн приховує у Трійці внутрішню драму і, незважаючи на те, що він трансцендентний світові, проектує цю драму на живу плоть історії. Це трагедія боголюдства, у якій свобода людини відіграє провідну роль, так само як і всемогутність Бога"¹²⁷". У Море ми знаходимо ті ж, характерні для Бердяєва (і Блуа), есхатологічні настрої, "прагнення тотального перетворення людини і всесвіту"¹²⁸", провідна роль у цьому переході до "світу перетворення і воскресіння"¹²⁹", належить Духу і "святим"¹³⁰". Море чітко посилається на Бердяєва у своєму аналізі сучасної кризи і християнського оновлення, яке має прийти услід, у перспективі "страшної свободи"¹³¹". "Свобода, дана людині, була небезпечною – це яскраво розкрив і підкреслив Бердяєв у невеличкій, на жаль, маловідомій, але надзвичайно цікавій, книжці "Духовний світ Достоевського"¹³²". До речі, Море часто звертається до образу "підпільної людини", діалогу Івана Карамазова з дияволом, до гімну Богові, Богові радості, який, на думку Карамазова, співають "люди з підпілля".

Отже, у Марселя Море можна знайти майже усі аспекти бердяєвської метафізики свободи: благодать не протистоїть свободі, "вона звільнює її, вона спрямована до глибинного призначення людини"¹³³". Свобода є "надзвичайно динамічною"¹³⁴", свобода протистоїть об'єктивації: "Людина має постійно робити зусилля, аби

розбити світ, що застигає навколо неї і хоче полонити її¹³⁵". Однак свідомістю нашої епохи, якій властива глибока чутливість, оволоділа "страшна свобода": "Людина раптом усвідомила, що вона є страшенно вільною¹³⁶, – говорить Бердяєв, – навіть середньовіччя не знало такого глибокого трагічного досвіду свободи¹³⁷..." Разом із цією свободою народилася нова форма відчаю, яку не могли уявити собі сучасники Ансельма Кентерберійського, святого Бернара та Фоми Аквінського; людина побачила, як у глибинах її душі відкриваються невідомі до того перспективи, вона поставила перед собою питання, які вже не залежали від самого тільки розуму¹³⁸..." Саме у такому розрізі Бердяєв аналізує трагічний приєрмер "нової епохи". Серед її провісників Море називає Достоевського і Ніцше. Єдина можлива християнська відповідь, пише він, це досвід пекла, який веде до переживання присутності Христа, переможення смерті і пекла, трагічної святості "святих Духом¹³⁹". Ці інтонації у Марселя Море нагадують "небезпечну педагогіку прірви" Блуа, і важливі фрагменти з книги «Про призначення людини» про досвід зла, пекла, випробування свободою і відчаєм. Цей досвід веде до спасіння, за умови, що він переживається як страждання, а не як милість (ласка). У такому разі, вказує Море, – це можливо єдиний шлях, "який можна вказати людським Дистоевського і Ніцше, а їх незліченно багато¹⁴⁰..." "Людина, яка з Безповоротним (Itevocable) відвідала найтемніші краї прірви, з якої живцем здерли шкіру, не чинитиме більше жодного опору Святому Духові, який тужить у кожному з нас¹⁴¹..."

На жаль, глибина і строгість, якої прагнув Море і люди, що згуртувалися навколо журналу "Бог Живий", поступово "застигали", набираючи форми ортодоксії, сповненої підозрілості, а отже, схильної до усіляких звинувачень. Кінець кінцем вони відкинули Бердяєва, який здавався їм надто маргінальним. Море відчував велику внутрішню спокусу "сісти за стіл із грішниками" (цей вираз належить Терезі де Ліз'є, якою він найбільше захоплювався)¹⁴², тобто покинути все, але вистояв, тримаючись за віру, яка ставала усе закритішою. З іншого боку, в особі Володимира Лоського та меншою мірою Георгія Флоровського велика неопатристична течія, що перемогла в той час у Православній Церкві, у колі російської еміграції, вплинула на спрямованість часопису "Бог Живий", що призвело до виключення з нього представників "релігійної філософії". Звичайно, Лоський виступав у першу чергу проти Булгакова, але не любив і Бердяєва. Він розумів буквально його "міфічну" концепцію свободи ("міфічну", але не містифіковану, якщо ми насправді прагнемо

зрозуміти її), намагаючись показати її абсурдність. Таке очищення було безумовно необхідним, Церква визнала і прийняла Орігена і Evagre le Pontique, а до Бердяєва в той час черга ще не дійшла (воно було окреслене Павлом Євдокимовим, який надрукував у часописі “Бог Живий” (*Dieu vivant*) дуже різкий лист, у якому радив створити кафедру атеїзму у кожній Духовній академії¹⁴³!).

Так чи інакше, Бердяєва не запросили працювати у новому часописі, і Марсель Море, який дедалі дужче прагнув православ'я, зрештою, гнівно відкинув космічне почуття священного, яке він так цінував у росіян та африканців (за книгою Лейрі “Марево Африки”), тоді як потрібне було перетворення цього почуття. Цей жест матиме продовження у вигляді жакливого передмови до 23 числа, у якому він ганьбить Достоевського. Море протиставив віру і життя, йому залишалося тільки вмерти або втратити віру, і він обрав друге.

Протягом останніх трьох років свого життя Бердяєв, відмовляючись од відокремлення духовного від соціального, символом якого було протистояння часописів “Еспрі” та “Бог Живий”, дієвого християнства та християнства трансцендентного, незважаючи на свій вік (а може, саме це й підштовхнуло його), здійснив останню спробу синтезу та подолання цього протистояння.

Він передбачив, що до нього прийдуть друзі, чи не краще буде сказати — послідовники, такі як Марі-Мадлен Даві, яка цікавилася його духовним досвідом: вона як і, трохи пізніше, Анрі Корбен, перший перекладач Хайдеггера французькою мовою та чудовий дослідник іранської містики, шанували його як пророка “йоханічної Церкви”, “Церкви Святого Духу” (забуваючи, що це можливе, очікуване пневматологічне оновлення бачилося Бердяєву, перш за все, у межах Православної Церкви). Цих людей, що були його послідовниками у духовній сфері, він об'єднав із тими, що вийшли з персоналізму й належали до соціального, навіть соціалістичного християнства, серед них Жак Мадоль та Андре Філіп. Так у 1947 році народився часопис “Щоденник Нової Епохи”, його назва є типово бердяєвською. Отже, метою був творчий синтез духовного і соціального: “Повернутися до релігійних джерел, поринути у нову духовність, оновити християнську єдність, відтворити людину як цілісність, розбиту ілюзією раціоналізму, замінити абстрактного індивіда живою людиною, привести інтереси мас у відповідність з інтересами еліти, індивідуальну свободу із суспільною еволюцією, гармонізувати національну особливість та дух екуменізму¹⁴⁴...”, такою великою була програма часопису. У статті

під назвою "Соціальна революція і духовне пробудження"¹⁴⁵ Бердяєв ще раз висловлює своє синтетичне бачення. "Безумством, – пише він, – було б відокремлювати (соціальну революцію) від перетворення людини, від духовної революції"¹⁴⁶". Потрібно звернутися до "соціальних ідей Отців Церкви, які були зовсім забуті у традиційних Церквах"¹⁴⁷". Соціалістичні течії прийняли, що правда у дещо зміненому вигляді, цей вимір християнства, який залишили без уваги християни...

Часопис "Щоденник нової епохи" проіснував недовго. І це не тільки через похилий вік Бердяєва, а в першу чергу, через те, що останній, в атмосфері великого антинацистського союзу й вітчизняної війни, яку вів СРСР, вважав, що лібералізація радянського режиму можлива, якщо відбудеться глибинна зустріч між Росією і Заходом, між православ'ям, з одного боку, і католицизмом та протестантизмом, з іншого – і через неї – відмова від атеїзму. "Росія, – писав він, – не тільки країна революції, – вона є спадкоємицею тисячолітньої цивілізації, християнської традиції, яка змогла пронести крізь усі перипетії історії чисте полум'я духу [...], що спрямоване безпосередньо до Абсолюту. Проаналізувати проблеми світу, що народжується [...], приділяючи особливу увагу внеску Росії, дослідити взаємодію двох споріднених цивілізацій, які, певною мірою, доповнюють одна одну – таке подвійне завдання ставить часопис "Щоденник нової епохи" перед усіма людьми доброї волі"¹⁴⁸...". У той час, коли він редагував часопис "Русская Идея", щоб допомогти молоді повернути найглибшу пам'ять про свою країну, він опублікував у "Щоденнику" статтю під назвою "Особистість і колективний дух у російській свідомості", яка завершується такими словами: "Колись Росія врятувала Європу від монголо-татарської навали. А тепер врятувала її від гітлерівського завоювання. Але, якщо поглянути на речі глибше, можна стверджувати, що тільки християнське відродження, що поєднує принцип особистості з принципом колективності, може забезпечити перемогу над деперсоналізацією і дегуманізацією, які загрожують світові"¹⁴⁹...

Але час для цього ще не настав. Остання хвиля сталінського зледеніння та холодна війна зруйнували сподівання Бердяєва, змусили його звернутися до духовного центру його послання. Останні записи, що були знайдені на столі після його смерті, являли собою план великого містичного трактату.

Зустріч ідей Бердяєва із французькою думкою була плідною, але залишилася незавершеною. Плідною у соціальному й етичному

планах, але духовно – незавершеною. Сьогодні, як ніколи, необхідне “синтетичне” бачення Бердяєва, щоб подолати опозицію інтеграції та прогресу, відмежованості християнства та його розчинення у дусі часу. Нам належить звернутися до цієї зустрічі та розширити її межі. Загалом, умови для цього нині набагато кращі. Неопатристичне відродження у православ’ї дозволяє доповнити та прийняти ці інтуїції представників російської релігійної філософії. Другий собор у Ватикані (хоча його настрої вже не так відчувається) та копітка праця скуменічного руху, яку іноді взагалі не помічають, відкрили Захід для сприйняття православного духовного досвіду. А тепер і Росія відкриває Захід: це відкриття, якого не треба боятися, а треба довести його до кінця, воно має бути глибше за цю “страшну свободу”, про яку говорили Бердяєв та Марсель Море.

У 1911 році, у свосму дослідженні, присвяченому Гюїсмансу, Бердяєв підкреслював, що для західного християнства характерне загострене почуття свого історичного призначення, та необхідності суспільної діяльності, але воно майже не знає сили “обожнення”. А тільки воно здатне збагатити чи, скоріше, стати основою цього призначення і цієї діяльності. У православ’ї, навпаки, даний шлях індивідуального обожнення, яке “здійснюється у житті святих, [...] у *старецтві*, але воно не переноситься на шлях історії, у суспільне життя”. Бердяєв доходить висновку, що тільки наближення цих двох частин християнства, допоможе “розкрити творчу релігійну активність, яка потенційно закладена у православ’ї, щоб відбувся справжній *teosis* в історичному житті християнства”. І “тоді почнеться велике і всесвітнє релігійне відродження, якого багато хто з нетерпінням чекає¹⁵⁰”.

ПРИМІТКИ

¹ Ми знаходимо це також у Сергія Булгакова у книзі “Світ невечерній”.

² *Essai d'Autobiographie spirituelle*, Paris, 1958, p. 17 (Самопознання, с.16).

³ *Там само*, с.16.

⁴ *Там само*, с.176.

⁵ *Там само*, с.12.

⁶ *Там само*, с. 350.

⁷ *Essai de Metaphysique eschatologique*, Paris, 1947, p. 44 (Опыт эсхатологической метафизики. // Бердяев Н.А. Царство духа и царство Кесаря. – Москва: Республика, 1995); *De l'esclavage et de la liberte de l'homme*, Paris, 1946, p. 86 (О рабстве и свободе человека. // Там само).

⁸ «Русская мысль», сент. 108, ця стаття також увійшла у збірку під назвою *La crise spirituelle de l'intelligentzia*, Saint-Petersbourg, 1910, p. 253–273 (Духовный кризис интеллигенции, Москва: Канон+, ОН «Реабилитация», 1998).

⁹ *Там само*, с. 253.

- ¹⁰ Самопознання, с. 341.
- ¹¹ *Там само*, с. 316.
- ¹² *Путь*, № 18, сент. 1929, с. 117.
- ¹³ *Там само*, № 24, окт. 1930, с. 115–119.
- ¹⁴ Самопознання, с. 344.
- ¹⁵ *Путь*, № 5, окт.-ноябрь. 1926, с. 131–132.
- ¹⁶ *Там само*, № 8, авг. 1927, с. 145–148.
- ¹⁷ *Там само*, № 5, с. 132.
- ¹⁸ *Там само*, № 57, авг.-окт. 1938, с. 84–86.
- ¹⁹ *Там само*, № 28, июнь 1931, с. 104–106.
- ²⁰ *Там само*, № 44, июль-сент. 1934, відгук на книгу С. Suares, *La comedie du peche originel*, с. 68–72.
- ²¹ Москва, 1911.
- ²² *Philosophie de la Liberte*, Moscou, 1911 (Философия свободы. // Философия свободы. Смысл творчества. – Москва: Правда, 1989), р. 255–280.
- ²³ *Там само*, р. 257.
- ²⁴ *Le Sence de la creation*, trad. fr., Paris, 1955 (Смысл творчества. // Философия свободы. Смысл творчества. – Москва: Правда, 1989), р. 335–336.
- ²⁵ *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*, trad. fr., Paris, 1947 (Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. // О назначении человека, Москва: Республика, 1993), р. 9.
- ²⁶ *Philosophie de la Liberte*, «Une Thebaide raffinee» (Утонченная Фиванда. // Философия свободы. Смысл творчества. – Москва: Правда, 1989), р. 270.
- ²⁷ *Там само*, р. 275.
- ²⁸ *Le Modernisme catholique...*, op. cit. (Католический модернизм и кризис современного сознания. // Духовный кризис интеллигенции, Москва: Канон+, ОИ «Реабилитация», 1998), р. 269.
- ²⁹ Самопознання, с. 330.
- ³⁰ *Путь*, № 39, июль 1933: «Часопис «Esprit» і духовні та соціальні пошуки французької молоді», с. 78.
- ³¹ *Там само*, с. 79.
- ³² *Путь*, № 13.
- ³³ *Путь*, № 17, июль 1929, с. 104–107 (про книгу Ж. Валя) та № 18, верес. 1929, с. 116–122 (про книгу Коїре).
- ³⁴ P.L. Landsberg, «Quelques reflexions sur l'idee chretienne de la personne», *Esprit*, № 27, dec. 1934, р. 393.
- ³⁵ Зустріч за участю Е. Муньє, Ж. Марітена, Ш. Дю Бо, Г. Марселя, «Bulletin des amis d'E. Mounier», № 33, fevrier 1969, р. 5.
- ³⁶ E. Mounier, «Plaidoyer pour l'enfance d'un siecle», *Esprit*, № 150, nov. 1948, р. 681.
- ³⁷ *Carnets*, у збірці *Mounier et sa generation, Oeuvres*, t. 4, Paris, 1963, р. 544.
- ³⁸ *Там само*, р. 548.
- ³⁹ «З іншого боку, – додає Рікер, – особистість і буття пов'язані з критичною та онтологічною рефлексією, котра суперечить класичній філософській традиції», у статті «Une philosophie personnaliste», *Esprit*, dec. 1950, р. 887.
- ⁴⁰ *Le mal et le salut chez Marx et Kierkegaard*, dans *Le Mal est parmi nous*, Paris, 1948, р. 211.
- ⁴¹ Р. 9 – 49.
- ⁴² *Esprit*, № 144, avril 1948, р. 662.
- ⁴³ *Revolution personnaliste et communautaire*, Paris, 1935, р. 26.

- ⁴⁴ *Les Certitude difficiles*, Paris, 1951, p. 203.
- ⁴⁵ *Traite du caractere*, Paris, 1946, p. 547.
- ⁴⁶ *De la propriete capitaliste a la propriete humaine*, Paris, 1936, p. 30–31.
- ⁴⁷ *De l'esclavage et de la liberte de l'homme*, Paris, 1946 (О рабстве и свободе человека. // Бердяев П.А. Царство духа и царство Кесаря. – Москва: Республика, 1995), p. 202–204.
- ⁴⁸ Париж, 1936.
- ⁴⁹ *Самопознання*, с. 344.
- ⁵⁰ Газета *Combat* за 26 березня 1948.
- ⁵¹ Слід звернути увагу на участь Бердяєва у спеціальному числі часопису “*Esprit*” під назвою “*Monde chretien, monde moderne*” (“Християнський світ, сучасний світ”), аout-sept. 1946, p. 308–310.
- ⁵² *Там само*, p. 309–310.
- ⁵³ *Qu'est-ce que le personnalisme?*, Paris, 1949, p. 77–78.
- ⁵⁴ *Esprit*, № 150, nov. 1948, p. 699.
- ⁵⁵ *Feu la chretiente*, Paris, 1950, p. 122.
- ⁵⁶ *Mounier et sa generation, Entretien XI*, 9 janv. 1941, p. 278.
- ⁵⁷ *L'Affrontement chretien*, Paris, 1945, p. 14.
- ⁵⁸ C. Moix, *La Pensee d'Emmanuel Mounier*, Paris, 1960, c. 238.
- ⁵⁹ *Revolution personnaliste...*, p. 48.
- ⁶⁰ *Traite du caractere*, p. 760.
- ⁶¹ «Часопис «*Esprit*» і духовні та соціальні пошуки французької молоді», с. 79.
- ⁶² *Le Personnalisme*, Paris, 1949, p. 53.
- ⁶³ Paris, 1955, p. 7.
- ⁶⁴ *Esprit*, № 103, аout 1941, p. 969.
- ⁶⁵ *Les Certitude difficiles*, p. 74.
- ⁶⁶ *Liberte sous conditions*, Paris, 1946, p. 64.
- ⁶⁷ *Le Personnalisme*, p. 23.
- ⁶⁸ *Liberte sous conditions*, p. 64.
- ⁶⁹ *Personne et amour*, Paris, 1955, p. 45. На сторінці 47, цитата з 11 рядків із книги *De la destination de l'homme* (О назначении человека.....), а також с. 143. Ж. Лакруа не завжди бере цитати у лапки!
- ⁷⁰ *Les Certitude difficiles*, p. 128.
- ⁷¹ *Там само*, p. 70.
- ⁷² *Esprit*, mai 1945, p. 861.
- ⁷³ *Там само*, p. 861.
- ⁷⁴ Рецензія на книгу “*Pages choisies*” P. Laberthonniere, у часописі “Путь”, № 32, лютий 1932, с. 103–104.
- ⁷⁵ *Esprit*, № 27, janvier 1935, p. 103.
- ⁷⁶ Рецензія на збірку статей Е. Муньє, «*Revolution personnaliste et communautaire*» у часописі “Путь”, № 49, грудень 1935, с. 90.
- ⁷⁷ Е. Муньє, *Esprit*, № 96 janv. 1941, p. 163.
- ⁷⁸ Е. Mounier, *Revolution personnaliste*, p. 112.
- ⁷⁹ *La Petite Peur du XXe siecle*, Neuchatel-Paris, 1948, p. 113.
- ⁸⁰ *Там само*, p. 114.
- ⁸¹ *Feu la chretiente*, Paris, p. 119.
- ⁸² *Там само*, p. 120.
- ⁸³ *Там само*.
- ⁸⁴ *Le Sence de la creation*, trad. fr., Paris, 1955 (Смысл творчества), p. 254, 442–443, 464; *De la destination de l'homme* (О назначении человека.....),

p. 239, 336, 340, 342, 350; *Essai de Metaphysique eschatologique*, Paris, 1947 (Опыт эсхатологической метафизики), p. 260–261; *Cinq Meditations...*, p. 82–83, 141; *De l'esclavage et de la liberte de l'homme* (О рабстве и свободе человека), p. 256–257, 282, 296, 300; *Dialectique existentielle de l'humain et du divin* (Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого.....), p. 136–137, 199.

⁸⁵ *Feu la chretiente*, p. 121.

⁸⁶ *Там само*, p. 110.

⁸⁷ *La Petite Peur...*, p. 147.

⁸⁸ *Liberte sous conditions*, p. 75.

⁸⁹ *Feu la chretiente*, p. 93.

⁹⁰ *Там само*, с.100

⁹¹ *La Petite Peur...*, с. 83.

⁹² *Там само*, с.67.

⁹³ *Там само*, с.79.

⁹⁴ *Там само*, с.87.

⁹⁵ *Там само*, с.79.

⁹⁶ *Самопознание*, с. 346.

⁹⁷ *Там само*.

⁹⁸ *Там само*, с.346.

⁹⁹ *Там само*, с.345.

¹⁰⁰ *Там само*, с.346.

¹⁰¹ *Там само*.

¹⁰² Cf. *Sub specie Aeternitatis*, Санкт-Петербург, 1907, збірка статей. Цей вираз постійно повторюється у вступі, який має саме таку назву "Про реалізм" (*Du realisme*).

¹⁰³ *Самопознание*, с. 131.

¹⁰⁴ «*De l'existentialisme a nos condition d'existence*», "Esprit", janvier 1948, p. 149.

¹⁰⁵ *Самопознание*, с.346.

¹⁰⁶ Рецензія на книгу "Pages choisies" P. Laberthonniere, p. 104.

¹⁰⁷ «*Lignes de partage et points de convergence*», *Esprit*, mai 1934, p. 311.

¹⁰⁸ *Там само*, с.313.

¹⁰⁹ *Там само*, с.314.

¹¹⁰ *Les Certitude difficiles*, 1950, dans *Oeuvres*, t. IV, p. 75.

¹¹¹ *L'Espoir des desesperes*, 1953, dans *Oeuvres*, t. IV, p. 327.

¹¹² *Самопознание*, с.331.

¹¹³ *Там само*.

¹¹⁴ Зверніть увагу на першу главу "Idees eschatologiques" книги "Approches sans entraves", Paris, 1973, p. 7–31.

¹¹⁵ «*Notes sur le marxisme*», *Esprit*, juin 1934, у збірці статей "Accords et dissonnances", Paris, 1973, p. 7–31.

¹¹⁶ *La Muraille de l'Irrevocable*, *Cahiers "Resurrection"*, Toulouse, juin 1944. Та ж збірка, с. 224 та примітка 1.

¹¹⁷ *L'Afrique fantome*, *Cahiers du Sud*, Marseille, octobre 1934. , p. 76. *Там само.*, p. 76.

¹¹⁸ *Там само*, p. 77.

¹¹⁹ *Там само*, передмова, p. 12.

¹²⁰ *Notes sur le marxisme*, *там само.*, p. 65.

¹²¹ *Там само*, p. 68.

- ¹²² Emmanuel Mounier, "Dieu Vivant", № 16, 2e trimestre 1950, *там само.*, р. 234.
- ¹²³ *Reflexions sur la science des machines*, Cahiers du Sud, janvier 1936.
- ¹²⁴ *Machines*, Cahiers du Sud, janvier 1936, *там само.*, р. 136 s.
- ¹²⁵ Emmanuel Mounier, *там само.*, р. 234.
- ¹²⁶ «Vocation et Absolu», *Esprit*, avril 1938, *там само.*, р. 178.
- ¹²⁷ *La Muraille de l'Irrevocable*, *там само.*, р. 226.
- ¹²⁸ *Там само*, р. 225.
- ¹²⁹ *Там само*, р. 226.
- ¹³⁰ *Там само*, р. 227.
- ¹³¹ *Там само*, р. 201.
- ¹³² «Pontigny 39: La decade de la destinee», *Esprit*, novembre-decembre 1939, *там само.*, р. 192.
- ¹³³ *Там само*, р. 193.
- ¹³⁴ *La Muraille de l'Irrevocable*, *там само.*, р. 224.
- ¹³⁵ «La decade de la destinee», *там само.*, р. 198.
- ¹³⁶ *Там само.*
- ¹³⁷ *Там само*, р. 209.
- ¹³⁸ *Там само*, р. 201.
- ¹³⁹ *Там само*, р. 226.
- ¹⁴⁰ *Там само*, р. 220.
- ¹⁴¹ *Там само*, р. 223.
- ¹⁴² «La Table des Pecheurs», *Dieu vivant*, № 24, 2e trimestre 1953, р. 13–103.
- ¹⁴³ «Message aux Eglises», *Dieu vivant*, № 15, 1er trimestre 1950, р. 42.
- ¹⁴⁴ *Cahiers de la Nouvelle Epoque*, № 1, Paris, 1945, «A nos lecteurs», р. 6.
- ¹⁴⁵ *Там само*, № 2, Paris, 1945, р. 8–17.
- ¹⁴⁶ *Там само*, р. 17.
- ¹⁴⁷ *Там само*, р. 12.
- ¹⁴⁸ *Там само*, № 1, р. 6.
- ¹⁴⁹ *Там само*, р. 24.
- ¹⁵⁰ «Une Thebaide raffinee» («Утонченная Фиванда», приложение к «Философии свободы», Москва, 1989), с. 249–250.

Жорж НІВА

ЄВРОПА МЕТАФІЗИКИ І КАРТОПЛІ

Питання про те, що таке Європа, набуло особливої гостроти, коли в багатьох європейських комуністичних державах відбулися революції. Нагадаю: Мілан Кундера у своїй статті, яка наробила багато галасу, стверджував, що його Європа – Центральна, від Варшави до Праги та Будапешта – тільки і є справжньою. Захід зрадив європейську ідею, відмовившись від єдності, тобто від вищих цінностей, заради яких можна віддати життя, і втратив культуру, забувши про те, як треба її цінувати.

Ця проблема ставала дедалі актуальнішою в міру того, як розтискалися радянські лещата. Феноменальний культурний опір в країнах Східної Європи виявився запорукою блискавичних політичних перетворень, що зруйнували режими, які – і тут Кундера має рацію – ми звикли вважати встановленими на віки вічні (принаймні ті з нас, хто не надавав належного значення голосам дисидентів). “Архіпелаг європейської свідомості”, напрочуд яскраве есе філософа Олексія Філоненка¹, що відклав на деякий час “пташину” мову умоглядних побудов, як мені здається, запрошує нас повернутися до тез Кундери. У цій книзі відбилися широкі інтереси автора-філософа, що воював у Алжирі, кантіанця, який займається кількома видами спорту і усвідомлює, як важливо тримати себе у формі, мислителя енциклопедичного складу, котрий замислюється над тим, чому завезена до Європи картопля розповсюдилася так широко, а також над тим, що означає перехід від рідкісної, елітарної музики, немислимої без оркестру та аристократичного способу життя, до своєрідного “музичного комунізму”, де кожний може викликати дух будь-якого композитора, натиснувши кнопку, і де “неомузика” (наприклад, концерт “Бітлз”) скасовує хисткість людського життя. Філоненко згадує, що могло або, вірогідно, зможе об’єднати європейський архіпелаг. Латина після Реформації втратила значення мови літургії та книг богослужіння, сільську працю (про неї Філоненко

¹ Philonenko Alexis. L'Archipel de la conscience européenne. Paris, Grasset, 1990 (collection “Le Collège de Philosophie”).

пише дуже емоційно), що єднала європейців почуттям пошани до землі, яку обробляло багато поколінь селян, нині механізовано, аграрній Європі вже недовго залишилось існувати. Свідомість прогресу? Книга французького філософа Леона Бруншвіка “Прогрес західної свідомості” з’явилася незадовго до Другої світової війни та Голокосту: вони цвяхом сидять у кожному з нас, вимагаючи безумовного виконання обов’язку пам’яті – але ж це пам’ять про небуття...

Насправді в книзі Філоненка ніби дискутують два голоси. Один із них належить кантіанцеві: він возвелнчує свободу судження, можливості дійти обмежених, але точних висновків. Цей мислитель бачить початки расистського презирства до інших, протилежного кантіанському універсалізму, в описі гренландців у Бюффона: для знаменитого натураліста вони задалегідь “недолюдки”. У розділі, присвяченому чотирьом коням Апокаліпсису (війні, безумству, смерті та голоду) Філоненко показує, як європеець бореться проти чотирьох складових людини: писемності, заборони на інцест, війни та вбивства. Людина має відповідати на цей виклик. Європа – материк метафізики та картоплі. Зустрічаючись з “не-Європою”, вона стає руйнівником (так поводитися римляни в Північній Африці). Слова Катона “Карфаген має бути зруйнованим” слід розуміти буквально... На думку Філоненка, послідовника Канта і Фіхте, європеець – “людина, яка запитує”, для європейця філософія повинна бути категоричною, володіти силою умовиводу. Завершення не є висновком. Розуміння не є доказом. Надто багато з’явилося філософських вчень, які заперечують ідею впевненості, вимірюють, а не розмірковують, нав’язують, а не переконують.

Однак, водночас Філоненко – прихильник російського філософа (а точніше – російського єврея) Льва Шестова, який був непримиримим ворогом здорового глузду, підкреслював розрив із традицією, заперечував цінність будь-чого. Шестов – філософ чекання, а не висновку. Його навіть важко назвати філософом. Головна його робота – роздуми про битву душі з ідеєю у творах Блаженного Августина та Достоевського (“На терезах Іова”). Філоненко не запитує, чому росіяни створили таку переконливу філософію заперечення. Чи не тому у ХІХ столітті атеїзм у Росії набув рис нової, альтернативної віри? Філоненко справедливо зазначає, що Росія захоплювалася Шопенгауером: Толстой годинами розмовляв про нього з Фетом, перекладачем праці “Світ як воля та уява”. Шестов, як неважко здогадатися, нападав і на Толстого, вважаючи, що цей мудрець ховав

глибокий відчай під свідомим та нікому непотрібним пошуком “розгадок”, остаточних відповідей.

Невеликий діалог двох героїв, яким завершується есе Філоненка, нагадав мені про давню (1919 року) розмову В'ячеслава Іванова з Михайлом Гершензоном у московській лікарні. “Основні ідеї залишились тими самими, що й у давніх греків”, – говорить один. “Припадемо до струмка забуття”, – відповідає другий. Триває бесіда між моральним законом Канта та екзистенціалізмом, який все заперечує. “Той, хто хоче забути про ідеї, потрапить до їхніх тенет”, – підсумовує *alter ego* філософа. Російська Європа, чий внесок до утопічної думки важко переоцінити, знову стає європейською – відновлює філософський діалог між шанувальниками остаточних висновків та прибічниками чекання. Води Лети, забуття того, над чим уже билось людство, мрії про *tabula rasa*² – все це призвело лише до різанини та руйнування. Сьогодні Східна Європа бажає повернутися до архіпелагу запитування. Моральний закон набуває сенсу в політиці, згубність летейських вод очевидна.

Філоненко згадує про одну зі своїх бабусь – графиню, що брала участь у музичних концертах полтавських салонів. То були часи “рідкісної музики”, якою могли насолоджуватися тільки нечисленні щасливці. Графиня завжди починала виступ з бетховенської п'єси “До Елізи”, бо хотіла посміятися над тими, хто вважав це надто легкою для виконання музикою. Тоді музика була такою ж рідкістю, як у наші дні тиша... Іммануїл Кант у Кенігсберзі слухав музику тільки в неділю. Цей епізод змусив мене згадати про пані Ганську та Бальзака (про останнього також йдеться в есе у зв'язку з його ненавистю до селян). Чи належав український мужик до “аграрної Європи”, що колись, на думку Філоненка, скріплювала весь континент? Хай там як, цей – європейський – бік Росії та України був настільки капітально винищений, що сьогодні люди в СРСР не знають, чи вдасться їм коли-небудь знову відчутти своєю ту землю, яка теж була європейською. 1990 року Росія має досить невизначене уявлення про двох «китів», на яких тримається європейський архіпелаг, – про метафізику і картоплю. Що стосується нас...

² чиста дошка (лат.).

SYNDESMOS

Іларіон АЛФЕЄВ

ШЛЯХ ВЛАДИКИ КАЛЛІСТА УЕРА

У нашій країні ім'я єпископа Калліста відоме небагатьом. Тоді як на Заході його знає кожний, хто причетний до православ'я. Його книга "Православна Церква", вперше видана 1963 року, стала міжнародним бестселером: її перевидавали майже двадцять разів, перекладали багатьма мовами, вона є класичним вступом до православного віровчення.

Життєвий шлях Тімоті Уера (майбутнього єпископа Калліста) почався 1934 року. Він народився в місті Бат (графство Сомерсет), у багатій англійській сім'ї. Виховувався у знаменитій Вестмінстерській школі, потім навчався в Оксфорді на класичному відділенні. Науковою спеціалізацією він обрав патристику, темою його докторської дисертації було вчення преподобного Марка Подвижника. Зацікавленість Православною Церквою пробуджувалася в Тімоті поступово. Важливу роль відіграло відвідання православного храму, яке змусило його інакше поглянути на життя, на віру в Бога. Ось як він сам розповідає про це:

"Усе це почалося одного недільного вечора, коли я іще був школярем. Не маючи чіткого уявлення, куди йду, я випадково зайшов до російської православної церкви у Лондоні... Там було темно. Перше, що я помітив, це широкий простір начищеної до блиску підлоги й жодної лави, тільки декілька стільців. Церква здавалася порожньою. Потім я почув неголосний спів хору, який перебував десь поза полем зору. Я зміг також побачити кілька служителів, переважно літніх, які стояли за стіною із безліччю ікон. Але перше відчуття порожнечі, майже відсутності, раптом змінилося якимось безмежним відчуттям наповненості. Я відчував не відсутність, а присутність – присутність незчисленної кількості невидимих служителів. Я зрозумів, що це маленьке зібрання є частиною якогось дійства, набагато більшого, ніж на перший погляд, – дійства, яке не розпочалося з початком

служби і не припиниться, коли вона закінчиться. Я не міг зрозуміти жодного слова, оскільки службу правили слов'янською мовою. Але я знав, що, користуючись виразом із великопісної літургії раніше-освячених дарів, “нині сили небесні з нами невидимо служать”. Через багато років я читав розповідь про князя Володимира, що міститься в “Повісті минулих літ”, і дійшов до того місця, де руські посліи описували літургію, на якій вони були присутні в Константинополі. “Ми не відали, де перебували – на небі чи на землі, – говорили вони. – Ми не можемо цього описати тобі, але одне тільки знаємо напевне, що Бог живе там серед людей. Ми не можемо забути цієї краси”. І я не забуду потрясіння від прочитаних слів, тому що в них передано і мій власний досвід. Та вечірня служба, в якій я брав участь... можливо, була позбавлена пишності Візантії Х століття, але, подібно до руських послів, я теж відчув “небо на землі”, невидиму красу Царства Божого, безпосередню присутність сонму святих”.

Великий вплив на Тімоті Уера справило також читання творінь Святих Отців та участь у роботі православно-англійської Співдружності імені святого Албанія та преподобного Сергія. До часу виповнення 24 років у Тімоті Уера визріло рішення перейти у православ'я. 1958 року його прийняли до Православної Церкви, і певний час він провів у Свято-Троїцькому монастирі в Джорданвіллі. Однак ізоляціоністська позиція Російської Зарубіжної Церкви не задовольняла його, і він незабаром перейшов до Константинопольського Патріархату. 1966 року Тімоті Уер прийняв чернецтво з іменем Калліст у монастирі св. апостола та євангеліста Івана Богослова на о. Патмос (Греція), того ж року його рукопокладено в сан ієромонаха. Після повернення до Англії Калліста призначають лектором зі східно-християнських досліджень (раніше цей пост обіймав Микола Зернов), і ось уже понад 30 років Тімоті Уер перебуває на цій посаді. 1982 року його рукопокладено в сан єпископа з титулом “Діоклійський”. Упродовж усього часу, що минув із моменту його ієрейської хіротонії, владика Калліст керує оксфордською православною парафією Константинопольського Патріархату, суміщаючи пастирську діяльність із викладацькою. За роки перебування в університеті владика Калліст виховав не одну сотню учнів: багато хто з його випускників займає тепер провідні богословські кафедри в університетах усього світу.

Я познайомився із владикою Каллістом в Оксфорді, в його оселі на вулиці Ставертон. Вступивши до Оксфордського університету, я почав зустрічатися з ним регулярно, оскільки саме під його

керівництвом писав свою докторську дисертацію про преподобного Симеона Нового Богослова. Із найперших днів спільної роботи між нами зав'язалися найширші дружні стосунки. У спискові Каллісті мені понад усе імпонувало дивовижне поєднання глибокої, істинно православної духовності зі справжньою академічною ученістю. До зустрічі з ним подібне поєднання я помічав лише одного разу – в отці Івані Мейсндорфі. Владика Калліст усім своїм єством нагадував мені про таких святителів давньої Церкви, як Василь Великий та Григорій Богослов, які несли тягар архіпастирського служіння, але, водночас, були видатними богословами та одними з найосвіченіших людей свого часу. Робочий день владики, зазвичай, починається рано-вранці і триває до пізнього вечора. Його день розписаний не за хвилинами, а в буквальному сенсі “за годинами”: він приділяє кожному з відвідувачів рівно годину. Навколо нього завжди люди – колеги, студенти, духовні чада, парафіяни, друзі. Серед його друзів – чимало кліриків та мирян Англіканської Церкви. Перейшовши свого часу з англіканства до православ'я, владика Калліст зберіг міцний зв'язок із багатьма колишніми друзями. Його перехід до православ'я не супроводжувався тим надломом, яким так часто супроводжується прийняття православ'я західними християнами; ставши православним, він зберіг повагу до англіканства. І англікани сприйняли його перехід до православ'я спокійно: не тільки не засудили, а, навпаки, підтримали.

Працювати із владикою Каллістом було завжди надзвичайно цікаво. Власне кажучи, співробітництво наше полягало в тому, що я приносив йому окремі розділи своєї докторської дисертації для відгуку, а він їх читав та робив зауваження. Моєю головною проблемою був не брак матеріалу, а його надмір. Ми зустрічалися із владикою приблизно раз на десять днів, і на кожну зустріч я приносив по 40–50 сторінок нового тексту; владика, зазвичай, не встигав за мною і відставав від мене сторінок на 100–150. Інколи, отримавши від мене черговий розділ, він говорив мені: “Отче, ви надто багато працюєте. Вам треба більше відпочивати. До речі, давно останнім часом каталися у човні по Темзі?” Проте я не давав відпочивати ані собі, ані йому. І хоча запитань було так багато, що ніколи не вистачало часу для їхнього детального обговорення, все ж якісь основні речі ми встигали обміркувати за відведену мені годину. Коли урок закінчувався, я виходив із дому владики окрилений, одержавши нові сили і нове натхнення, і працював з іще більшим ентузіазмом. Владика взагалі володіє рідкісною здатністю

підтримувати учня, навіювати йому думку про важливість його роботи, зміцнювати віру у власні можливості. Саме таким має бути справжній учитель: людиною, яка робить усе, щоб науковий потенціал його учня максимальним чином розкрився. Читаючи роботи своїх учнів, владика Калліст, як правило, робить олівцем помітки на полях. Для мене ці помітки були вельми дорогими, і я кожну з них вивчав найдокладнішим чином. Іноді у своїх помітках владика додавав одну-дві паралелі із творінь Святих Отців або робив посилання на певну наукову працю. Іноді радив повніше розкрити ту чи іншу тему або, навпаки, скоротити текст. Нерідко його помітки були просто роздумами з приводу прочитаного, ніби розмовою із самим собою. Так, на полях мого тексту, де наводилися слова Симеона Нового Богослова “перебуваючи у благодаті, я розмовляю іншими мовами” (що, безсумнівно, є метафорою), владика Калліст написав: “He may be spiking about glossolalia. But probably not” (“Він, можливо, говорить про глосолалію [боговіщення]. Але, вірогідно, ні”). Прочитавши текст і зробивши на ньому свої помітки, владика, зазвичай, виносив і фінальний вердикт – щось на зразок “Thorough treatment” (“Тему повністю розкрито”), або “Excellent” (“Прекрасно”), або, навпаки, “This needs to be developed” (“Це треба розвинути”). Інколи владика дозволяв мені користуватися його картотекою цитат із творів Святих Отців. Ця картотека – плід багаторічної копіткої роботи. Упродовж тривалого часу владика Калліст, читаючи твори Святих Отців, виписував найяскравіші думки на окремі картки, які потім сортував у відповідності до тематики. Наявність такої картотеки дуже полегшує трудомісткий процес пошуку святоотцівських цитат, необхідних для роботи. Але скільки праці та старання було вкладено в її створення! Моє спілкування із владикою Каллістом не вичерпувалося академічними заняттями та співслужінням в оксфордському православному храмі. Випадало, що ми разом проводили нечасті години дозвілля. Однією з багатовікових оксфордських традицій є так званий punting – катання на човні, що правиться за допомогою довгої жердини. Ані у мене, ані, тим більше, у владика Калліста, майже ніколи не залишалося часу для подібних заходів, але одного разу я все ж таки вирішив запросити владика покататися на човні: він із радістю прийняв запрошення, оскільки, як виявилось, уже впродовж багатьох років, через свою зайнятість, був позбавлений цієї приємності. Ми провели разом дивовижний вечір – один із найпрекрасніших моїх вечорів у Оксфорді. Владика був веселий, багато жартував, розповідав цікаві

історії зі свого життя та із життя своїх знайомих: ці історії, як мені здається, знає увесь православний Оксфорд.

Одна з історій належить до того часу, коли владика Калліст ще був молодим монахом у грецькому монастирі на Патмосі. Ігумен монастиря попросив його показати обитель якійсь літній дамі, що приїхала з Німеччини. Після закінчення екскурсії дама висловила своє захоплення “прекрасною англійською мовою” ієромонаха Калліста (вона, очевидно, була впевнена, що він грек). Калліст подякував їй за комплімент і скромно мовив, що він дуже старався. Дама спитала: “Але де Ви вивчали англійську мову?” Він відповів: “Я просто засвоїв її в дитинстві”. Наостанок дама з Німеччини сказала йому: “Ще раз висловлюю своє захоплення Вашою англійською. У Вас, безумовно, є деякі проблеми із синтаксисом, але в усьому іншому Ваша англійська наближається до досконалості!” Декілька історій пов’язані з архієпископом Василієм (Кривошеїним), який упродовж кількох років служив у оксфордській парафії, а Тімоті Уер прислужував йому в олтарі. Коли владика Василій приїхав до Англії, він зовсім не знав англійської мови і припускався потішних помилок. Одного разу він розпочав проповідь словами “In the name of a father, a son and a holy spirit” (вийшло: “В ім’я якогось батька, якогось сина і якогось святого духа”). Коли він чинив панахиду, то замість “in the place refreshment” (“у місці покійнім”) вимовляв “in the place of refreshments” (буквально “у місці прохолоджувальних напоїв”). На наукових симпозіумах владика Василій, як правило, критикував усіх доповідачів, причому мав звичку включатися до дискусії найнесподіванішим чином. У якійсь момент, коли доповідач висловлював важливу думку, владика Василій, ні до кого не звертаючись і не підводячись з місця, тихо, але чітко вимовляв: “It is not so” (“Це не так”). Якщо доповідач, почувши репліку, ніяковів та зупинявся, владика Василій підводився і спростовував його викладки пункт за пунктом. Утім, багато хто зник до цієї своєрідної манери поведінки архієпископа Василя і на його репліки просто не реагував. Тоді він не підводився з місця і нічого не говорив до того часу, поки доповідач не закінчить.

Владика Калліст – натура цільна та цілеспрямована. Він завжди живе тим, що робить у даний момент. На богослужінні він цілковито занурюється у молитву: Божественну літургію вершить із повною зосередженістю та глибоким почуттям, під час богослужіння намагається ні з ким не розмовляти. Читаючи лекцію, він повністю віддається своєму предметові: говорить він із захопленням, і слухають його з глибокою зацікавленістю. Запрошуючи учня додому на урок,

владика цілковито зосереджується на тому, з чим прийшов до нього учень: бесіді відводиться рівно година, за дві хвилини до її закінчення владика підводиться з крісла і починає прощатися. Відпочиваючи на свіжому повітрі, владика ніби розчинюється у природі, що його оточує, у запахах лісу, тихому плюскоті ріки, щебетанні пташок. Віддаючись сповна кожній справі, владика ніколи не змішус одне з іншим: під час служби він не веде розмов на академічні теми, під час академічної бесіди не підіймас духовно-моральних питань, а в годинні дозвілля взагалі уникає серйозних розмов.

Єпископ Калліст має дивовижний лекторський дар. На лекціях він завжди одягнений у піджасник та докторську мантию; говорить урочисто, досить характерною, дещо старомодною англійською мовою, не поспішаючи, повагом, “як той, що має владу”. Особливістю владики Калліста як лектора є його рідкісна здатність найскладніший матеріал викласти найпростішою мовою. Він володіє даром систематизувати предмет: упродовж однієї години може розкрити цілу велику тему (наприклад, “тріадологія великих Кападокійців” або “екзегетичний метод Орігена”), розділивши її на декілька основних пунктів та виклавши матеріал із граничною чіткістю. У його лекціях немає “води”, жодних відсторонених міркувань, недоведених гіпотез: усе ґрунтується на першоджерелах, за кожною думкою стоїть ґрунтовна дослідницька робота. Зазвичай, упродовж однієї лекції слухачам підносяться дві-три кумедні історії із життя самого владики Калліста або когось із славних людей: ці історії-анекдоти розповідаються ним для того, аби “розрядити обстановку”. Проте його лекції ніколи не бувають “розважальними”: вони завжди серйозні та глибокі за змістом і гранично чіткі за викладенням. Для мене владика Калліст назавжди залишається перш за все Учителем, людиною, якій я зобов’язаний двома роками напруженої, інтенсивної та захоплюючої роботи з вивчення надбання Святих Отців. Крім того, він – “пастир добрий”, котрий любить довірених йому овець, піклується про них, підтримує їх. Нарешті, він є одним із найгармонійніших людей, яких я будь-коли зустрічав: людиною, в якій вражаюча життєлюбність сполучається з великою ученістю та глибокою духовністю.

Єпископ Калліст не має своєї богословської системи. Його значення як богослова полягає перш за все в тому, що він є блискучим популяризатором та компільтором святоотцівського надбання, систематизатором основних ідей східної патристики, видатним знавцем візантійської традиції. Єпископ Калліст є тим, для кого давні сирійці винайшли місткий термін – *тера қапа* (“той, що витлумачує”)

– перекладачем, інтерпретатором святоотцівської традиції. Йому вдається перекладати – у прямому та переносному сенсі – святоотцівське вчення на мову сучасної людини, представляти його в категоріях, доступних читачеві та слухачеві ХХ століття. Перу єпископа Калліста належать численні переклади творінь Святих Отців та богослужебних книг англійською. Саме під його керівництвом та за його безпосередньої участі були перекладені “Мінея святкова” та “Тріодь пісна”, а також чотири томи “Добротолюбства” (п’ятий том незабаром вийде з друку).

Владика Калліст автор трьох книг: “Православна Церква” (про яку йшлося раніше), “Православний шлях” та “Євстратій Аргенті. Дослідження про Грецьку Церкву під турецьким володінням”. Крім того, його перу належить понад 200 статей на найрізноманітніші теми, які так чи інакше пов’язані із ученням Православної Церкви або східною патристикою*.

Основна тема богословських творів владики Калліста – православна Традиція в усьому її обсязі. Багатства цієї Традиції він розкриває перш за все на матеріалі творінь Святих Отців, таких як святий Григорій Нисський, преподобні Марк Подвижник, Максим Сповідник, Ісаак Сирін, Симеон Новий Богослов, Григорій Палама. “Православний християнин, – вважає єпископ Калліст, – повинен не просто знати Отців та цитувати їх: він повинен прилучитися до їхнього духу та набутти “святоотцівського розуму”. Він повинен розглядати Отців не тільки як надбання минулого, але і як живих свідків та сучасників”. Владика Калліст підкреслює, що доба Святих Отців не завершилася у п’ятому або восьмому столітті; святоотцівська епоха триває й досі. “Дуже небезпечно дивитися на “Отців” як на закінчений корпус писань, що цілковито належать до минулого. Хіба наше століття не може народити нового Василія або Афанасія? Говорити, що Святих Отців більше вже не може бути, означає стверджувати, що Святий Дух залишив Церкву”.

Східна святоотцівська традиція, на думку владики Калліста, не обмежується візантійським періодом; вона продовжувалася і в Греції після падіння Константинополя, і в Росії. Російській духовній традиції владика Калліст приділяє велику увагу. Він вважає, що “після загарбання Константинополя 1453 року, залишалася лише одна країна, здатна прийняти на себе роль лідера у східному християнстві” – Росія. Саме на російському ґрунті спадщина візантійського ісихазму

* У Сполучених Штатах Америки вийшов перший том шеститомного зібрання творів владики Калліста Уера під загальною назвою “Внутрішнє Царство”: The Inner Kingdom (прим. ред.)

отримала друге дихання в житті та подвижництві таких великих святих, як преподобні Сергій Радонезький, Ніл Сорський, Серафим Саровський та Силуан Афонський. Доробку преподобного Силуана владика Калліст присвятив кілька своїх робіт. Його інтерес до цієї теми зумовлений не тільки читанням писань преподобного Силуана, але й особистим – упродовж багатьох років – знайомством із його найближчим учнем та сподвижником, архімандритом Софронієм (Сахаровим).

До російської традиції владика Калліст має не тільки науковий інтерес. Саме через цю традицію він сприйняв православ'я. Він прекрасно знає історію Російської Церкви, її богословське надбання, а також російську літературу XIX століття. Із великим благоговінням ставиться єпископ Калліст до останнього російського імператора Миколи II та його сім'ї: портрет царської родини стоїть у робочому кабінеті владика. Любов до царської родини владика Калліст успадкував від Миколи Гіббса, англійця, який був учителем царських дітей, а після революції повернувся до Англії, прийняв православ'я і став священником у Оксфорді: молодий Тімоті Уер ще застав його живим. Владика Калліст є принциповим прибічником канонізації царської родини, однак закликає не поспішати із цим: "Понад сорок років тому, ще до того, як я став членом Православної Церкви, я вперше прочитав про страждання та подвиг імператора Миколи II та його сім'ї під час їхнього ув'язнення. Мене глибоко схвилювала ця історія. Можу сказати, що розповідь про імператора Миколу мала великий вплив на моє рішення прийняти православ'я. Особисто я, безумовно, за канонізацію... Проте, я не впевнений у тому, що саме тепер – найслухніший момент для канонізації. Було б трагічно, якби канонізацію царської родини використали люди, чії прагнення не стільки церковні, скільки політичні... Якщо канонізація відбудеться, причини повинні бути суто церковними; канонізація не повинна бути частиною чиеїсь політичної програми. Тому я думаю, що із канонізацією, можливо, слід зачекати".

Тема духовництва розглядається єпископом Каплістом на основі вчення преподобних Івана Лествичника та Симеона Нового Богослова. Владика Капліст підкреслює, що ні перший, ні другий автори, ні східно-християнська традиція в цілому не розглядають духівника як того, хто, подібно до судді, виносить вирок та оголошує покарання винуватцеві, або як людину, чії розпорядження мають виконуватися неухильно. Духівник – це, перш за все, лікар, який ставиться до свого пацієнта зі співчуттям і намагається вилікувати

його від духовних хвороб. Крім того, духівник – це радник, який може у потрібний момент щось підказати своєму духовному чадові, але не повинен порушувати його свободи. Духівник є також тим, хто творить молитву за людей, котрі довірили себе його керівництву. Він – посередник між ними та Богом: він представляє Бога перед ними і представляє їх перед Богом. Нарешті, духівник є для своїх духовних дітей тим, хто сприймає (буквально “тим, хто бере на себе”) відповідальність за їхнє спасіння, перебирає на себе їхні гріхи та недоліки, несе на собі тягар їхніх труднощів та скорбот.

У своїх роботах єпископ Калліст часто звертається до теми взаємовідносин між православ'ям та іншими конфесіями. Його інтерес до цієї теми обумовлений місцем, яке він посідає у західному християнському світі. Перейшовши з англіканства у православ'я, але при цьому залишившись в Англії на посаді викладача, навчителя, владика Калліст опинився в епіцентрі дискусії із даної теми. Свою позицію він висловив, зокрема, в книзі “Православна Церква”, де темі християнської єдності присвячено завершальний розділ. Про це ж він говорить і в інтерв'ю на тему “Православне розуміння єкуменізму”, опублікованому російською мовою. Єпископ Калліст підкреслює, що його розуміння єкуменізму базується на двох принципах. Перший полягає в тому, що “Православна Церква є істинною та єдиною Церквою Христовою на землі... Усередині Православ'я, і тільки всередині нього, ми можемо знайти повноту Істини Христової”. Другий принцип такий: “Господь наш Ісус Христос на Тайній Вечері, напередодні Своїх страждань молився про те, щоб усі Його послідовники були єдиними: “щоб були всі одно” (Ів., 17, 21). Ми повинні серйозно поставитись до цієї молитви нашого Спасителя. Ми не можемо як православні бути байдужими до того факту, що нинішні християни, послідовники Христа, розділені. Це розділення повинно завдавати нам болю та страждання. Тому, будучи православними, ми маємо виходити назустріч іншим християнам, повинні ділитися з ними скарбами православної віри, не залишатися зачиненими в стінах нашого власного церковного та духовного життя. Ми повинні прислухатися до інших християн, вступати у діалог. Недостатньо просто говорити їм про православ'я: ми повинні чути про їхні власні проблеми та надії. Повинен бути діалог, а не монолог”.

Аналізуючи причини кризи, в якій перебуває сучасний єкуменічний рух, єпископ Калліст говорить про те, що півстоліття тому, коли цей рух міцнів, англікани та протестанти стояли значно ближче до православних, ніж тепер: “Більшість англікан та протестантів безумовно приймали

вчення про Трійцю, віру в Божество Господа нашого Ісуса Христа, в Його народження від Діви, в Його чудеса, в Його Воскресіння. Нині, на жаль, дуже багато хто із західних християн заперечує ці основоположні християнські догмати. На Заході дуже розвинувся крайній лібералізм – не тільки в догматичних питаннях, але також у питаннях морального вчення окремих Церков.” Утім, вважає єпископ Калліст, не слід перебільшувати цей фактор. Серед західних християн є чимало людей, близьких до православ’я, і обов’язок православних – підтримувати діалог із ними. Торкаючись конкретних богословських діалогів, єпископ Калліст дає в цілому позитивну оцінку православно-католицькому діалогу, хоча і вважає, що потенціал його аж ніяк не вичерпаний: він, зокрема, пропонує православним богословам виробити чіткий погляд на проблему примату, що є головним каменем спотикання між православними та католиками. Позитивнішою є оцінка владикою Каллістом діалогу із дохалкідонськими Церквами: “Мене глибоко вражає прогрес, що його досягли в цьому діалозі, – зазначає він. – І я маю надію, що на моєму віку настане повна відбудова видимого євхаристичного спілкування між Православною Церквою та Східними Церквами”. У цій своїй оцінці єпископ Калліст розходиться з іншим відомим богословом, що належить Константинопольському Патріархату, митрополитом Іоанном (Зизиуласом), який має значно менш оптимістичний погляд на результати діалогу та на можливість відродження євхаристичного спілкування між двома сім’ями Східних Церков.

У тому ж інтерв’ю єпископ Калліст торкається питання, яке хвилює багатьох у Православній Церкві: чи можливе спасіння для християн інших конфесій? На це владика відповідає так: “Я категорично не погоджуюся з тими, хто стверджує, що неправославні жодним чином не можуть досягти спасіння. Кінець кінцем, відповідь на питання про те, хто спасеться і хто не спасеться, відома лише Богові. Ми не повинні претендувати на те, що розуміємо найглибші таємниці спасительного Промислу Божого. Ось питання, яке щоразу ми повинні ставити перед собою: “Чи спасуся я? Яке моє місце на шляху до спасіння?” А судити про те, спасуться інші люди чи ні, нам не слід. Давайте краще задумаємося про себе. Ісус Христос є один і єдиний Спаситель світу. Православна Церква, як я уже сказав, є єдиною Істинною Церквою. Але поза Православною Церквою існує безліч елементів православного життя, хоча і немає повноти. Саме тому я впевнений, що цілком можливо для дуже багатьох неправославних досягти спасіння. Але давайте залишимо Богові право виносити остаточне рішення”.

На думку єпископа Калліста, питання про те, хто спасеться, а хто ні, виходить за межі людського розуміння. Саме тому він не виключає можливості загального спасіння, в яку вірили такі Отці Церкви, як святий Григорій Нисський та преподобний Ісаак Сирін. На думку владики Калліста, стверджувати, що всі неодмінно будуть спасеними, – сесь (та сама, що була засуджена П'ятим Вселенським Собором). Однак вірити, що всі можуть бути спасеними, не тільки дозволяється, це є обов'язком кожного православного християнина. "До приходу Останнього Дня ми не повинні впадати у відчай щодо спасіння будь-кого, але повинні бажати спасіння всім без винятку і молитися про це. Ніхто не має бути вилученим із нашої молитви, сповненої любові. "Підтвердження цієї думки владика Калліст знаходить і в ученні преподобного Силуана Афонського, який говорив: "Ми повинні мати тільки цю думку, – щоб усі спаслися"; "потрібно молитися за всіх".

Переклав із російської Володимир КАДЕНКО

Калліст УЕР

БОГ ЯК ДУХ

Дух Божий, що даний нашій плоті, не терпить ані смутку, ані замкнутості.

Пастир Герми

Коли Дух Божий сходить на людину і обіймає її повнотою свого вияву, то душа її сповнюється неописанною радістю, бо Святий Дух перетворює на радість усе, чого торкається.

Царство Небесне – це спокій і радість у Святому Дусі. Досягніть внутрішнього спокою і тисячі людей довкола вас знайдуть свій порятунок.

Св. Серафим Саровський

Стиснутий кулак чи відкриті долоні?

У катакомбах Рима на стіні намальована постать жінки, яка молиться, – Оранти. Її погляд звернений до неба, її руки з відкритими долонями зведені догори. Це одна з найстародавніших християнських ікон. Кого вона зображає – Благословенну Діву Марію, Церкву чи душу в молитві? А, може, всіх трьох разом? Хоч би як тлумачили цю ікону, вона передає основний християнський підхід: благання (epiclesis), поклик чи звернення до Святого Духу.

Є три основних положення для рук, і кожне з них має своє символічне значення. Наші руки можуть бути зімкнутими – це жест виклику чи спроба схопити й міцно тримати, виражаючи в такий спосіб агресію або страх. Як інша крайність – наші руки можуть байдуже звисати по боках, не виявляючи ні виклику, ні сприйняття. Або ж як третя можливість – наші руки можуть бути підняті, як в Оранти, не стиснуті в кулаки, не байдужі, а готові прийняти Дарн Духу. Важливим уроком на Духовному Шляху є розуміння того, як розтиснути кулаки й розкрити наші долоні. Щогодини і щохвилини ми повинні наслідувати дії Оранти – невидимо зводити свої руки до неба, кажучи Духові: “Прийди!”

Уся сутність християнського життя полягає в тому, щоб бути носієм Духу Божого, жити в Дусі Божому, дихати Духом Божим.

ВІТЕР І ВОГОНЬ

Святий Дух має таємну, приховану властивість, через що складно говорити й писати про Нього. Як зауважує св. Симеон Новий Богослов:

*Він бере Собі ім'я з матерії, в якій перебуває,
Бо Він не має особливого імені серед людей.*

Ще св. Симеон пише (щоправда, не стосовно саме Духу, але його слова дуже добре підходять до третьої іпостасі Трійці):

*Він невидимий і жодна рука не втримає Його,
Невідчутний, проте Його можна відчувати всюди...
Що воно є? О диво! Що воно не є? Бо Йому немає імені.
По своїй глупоті я намагався схопити Його,
І я зімкнув руки, вважаючи, що затис Його міцно:
Але Він вислизнув, і я не зміг затримати Його пальцями.
Сповнений смутку, я розтис кулак
І відчув Його знову на своїй долоні.
О Невимовне диво! О Дивна таємнице!
Чому ми марно тривожимо себе?
Чому ми всі блудимо?*

Ця невимовність видна у символах, звернених до Духу у Святому Письмі: Він ніби “шум із неба, буря раптова” (Дії, 2, 2). Сама Його назва “Дух” (грец. *пнеума*) означає вітер або подих. Як Ісус каже до Никодима: “Вітер віє, де хоче; і його голос ти чуєш, та не відаси, звідкіль він приходить, і куди він іде” (Ів., 3, 8). Ми знаємо, що вітер там, чуємо його на деревах, прокинувшись уночі, відчувасмо його на своїх обличчях, ідучи по схилах. Але при нашій спробі схопити і утримати його, він щезає. Так само і з Духом Божим. Неможливо зважити чи виміряти Дух або утримати Його у скриньці, замкненням на ключ. В одному зі своїх віршів Джерард Менлі Гопкінс уподібнює Благословенну Діву Марію до повітря, яким ми дихаємо; таку саму аналогію можна застосувати й до Духу. Як і повітря, Дух є джерелом життя, “що всюди є і все наповняє”, завжди докоча нас, завжди всередині нас. Так само, як і повітря, залишаючись невидимим для нас, діє як середовище, через яке ми бачимо і чуємо інші речі, так і Дух не виявляє нам Свого власного обличчя, але завжди показує нам обличчя Христа.

У Біблії Святий Дух уподібнений також до вогню. Коли Утішник сходить на перших християн у день П'ятидесятниці, Він має вигляд “язиків поділених, немовби огнених” (Дії, 2, 3). Як і вітер, вогонь – невимірний, жвавий, вільний, завжди рухомий, його неможливо виміряти, зважити чи обмежити. Ми відчуваємо жар полум'я, але не можемо схопити і

втримати його в руках. Такий наш взаємозв'язок із Духом. Ми відчуваємо Його присутність, знаємо Його силу, але нам нелегко уявити собі Його. Друга іпостась Трійці втілилася, живучи на землі Людиною; Євангелії розповідають нам про Його слова і вчинки, Його лик дивиться на нас зі святих ікон, і тому неважко відтворити Його у своєму серці. А от Дух не втілювався; Його божественна іпостась не явилася нам у людській подобі. Стосовно другої іпостасі Трійці, термін "породження" або "народження", вжитий для позначення Його одвічного походження від Отця, передає нам чітку ідею, особливе поняття, хоча ми і розуміємо, що Його не треба тлумачити буквально. Але термін "походження", вжитий для позначення вічного взаємозв'язку Духу і Отця, не передає чіткої ідеї. Він як священний ієрогліф, що вказує на таємницю, ще повністю не розкрити. Цей термін вказує на зв'язок між Сином і Отцем; але в чому може полягати точна суть відмінності, нам не кажуть. Це неминуче, оскільки дію Святого Духу не можна виразити словесно. Її треба пережити й відчувати безпосередньо. Проте, незважаючи на цю таємну властивість Святого Духу, православна традиція твердо навчає двох речей відносно Нього. По-перше, — це те, що Дух є іпостась. Він не просто "божественний порив вітру" (хтось колись назвав Його так при мені), не просто нежива сила, але одна з трьох вічних іпостасей Трійці, і отже, попри всю Його очевидну невловимість, ми можемо вступати і вступаємо в особистий "Я — Ти" контакт із Ним.

По-друге, — це те, що Дух як третя іпостась Пресвятої Трійці однаково вічний і рівний з іншими двома; Він не є лише функцією, залежною від Них, ані посередником, якого Вони використовують. Однією з основних причин, чому Православна Церква відкидає латинський додаток "filioque" до "Символу віри", як і західне вчення про "подвійне походження" Духу, що стоїть за цим додатком, є побоювання, що таке вчення може призвести до позбавлення індивідуальності і до підкореності Святого Духу Людиною.

Тема однакової вічності і рівності Духу часто повторюється у православних піснях на свято П'ятидесятниці:

Святий Дух завжди був, є і буде;
Він не має ні початку, ні кінця;
Але Його завжди поєднують з Отцем і Сином:
Життя і Життєдавець,
Світло і Дарувальник Світла,
Сама Любов і Джерело Любові:
Через Нього Отець виявляє Себе,
Через Нього Син прославляється і відкривається всім...

Дух і Син

Між “обома руками” Отця – Сином і Духом – існує взаємозв’язок, стосунки взаємної служби. Часто спостерігається тенденція виражати взаємозв’язок між Ними однобоко, що приховує цю Їхню взаємність. Христос, говориться, приходить першим, а тоді, після Вознесіння на небо, на П’ятидесятницю, Він посилає Духа. Але ж насправді Їхні взаємні зв’язки складніші і зрівноваженіші. Христос посилає нам Духа, але, водночас, Сам Дух посилав нам Христа. Давайτε пригадаємо і розвинемо деякі тринітарні положення, викладені раніше.

1. Втілення. На Благовіщення Святий Дух сходить на Діву Марію, і вона починає Логоса: за “Символом віри”, Ісус Христос “втїлювся з Духу Святого і Марії Діви”. Тут саме Дух посилав Христа у світ.

2. Хрещення. Взаємозв’язок той самий. Коли Ісус виходить з вод Йордану, Дух сходить на Нього у вигляді голуба: отже, саме Дух “уповноважує” Христа і відсилає Його на служіння людям. Це неодноразово показано у подіях, що відбуваються відразу після Хрещення. Дух веде Христа в пустелю (Мр., 1, 12), щоб Йому пережити сорокаденний період випробування, перед тим як розпочати проповідування. Наприкінці цієї боротьби Христос повертається “у силі Дух” (Лк., 4, 14). Уже найперші слова Його проповіді безпосередньо вказують на той факт, що саме Дух посилав Його, Він читає Книгу пророка Ісайї (61, 1), звертаючи текст до Себе: “На Мені Дух Господній, бо Мене Він помазав, щоб Добру Новину звіщати вбогим” (Лк., 4, 18). Його ім’я “Христос”, або “Месія”, означає, що Він помазаний Святим Духом.

3. Спас. Іще раз Дух сходить на Христа, цього разу не у вигляді голуба, а в осяянні світла. Як раніше Дух послав Ісуса в пустелю, а тоді на проповідування у світ, так тепер Дух посилав Його на кончину, жертвну смерть в Єрусалімі (Лк., 9, 31).

4. П’ятидесятниця. Зв’язок тут протилежний. До цього часу Дух послав Христа: тепер же Воскреслий Христос посилав Духа. П’ятидесятниця формує мету і завершення Втілення: за словами Володимира Лоського “Логос узяв плоть, щоб ми могли прийняти Духа”.

5. Християнське життя. Але взаємодія “обох рук” на цьому не закінчується. Як Дух посилав Сина на Благовіщення, Хрещення і на Спаса, як Син, у свою чергу, посилав Дух на П’ятидесятницю, так і після П’ятидесятниці завдання Духу – свідчити про Христа, віддаючи належне Воскреслому Господу, завжди присутньому серед нас. Якщо

метою Втілення с зіслання Духу на П'ятидесятницю, то метою П'ятидесятниці с продовження Христового Втілення в житті Церкви. Саме це робить Дух при епиклезі в євхаристичному освяченні, і цей освячений епиклез слугує зразком і прикладом того, що відбувається протягом нашого цілого життя у Христі.

“Де двоє чи трое в Ім'я Мос зібрані – там Я серед них” (Мт., 18, 20). Як Христос присутній поміж нас? Через Святого Духа. “І ото, Я перебуватиму з вами повсякденно аж до кінця віку!” (Мт., 28, 20). Яким чином Христос завжди з нами? Через Святого Духа. Через присутність Утішника в нашому серці ми не просто знаємо Христа з четвертих чи п'ятих уст, як далеку постать із давнини, про яку ми маємо фактичну інформацію з письмових джерел; але ми знаємо Його безпосередньо, тут і зараз, у даний час, як свого особистого Спасителя і Друга. Разом з апостолом Хомою ми можемо стверджувати: “Господь мій і Бог мій!” (Ів., 20, 28). Ми не просто кажемо: “Христос народився” – колись, дуже давно; ми кажемо: “Христос народжується” – тепер, у цей момент, у моєму серці. Ми не просто кажемо: “Христос помер”, але: “Христос помер за мене”. Ми не просто кажемо: “Христос воскрес у минулому”, але: “Христос є Воскреслий” – Він живе нині, для мене і в мені. Ця близькість і особистий контакт у наших стосунках з Ісусом є саме роботою Духу.

Таким чином, Святий Дух не говорить нам про Себе, а говорить нам про Христа. “А коли прийде Він, той Дух правди, – каже Ісус під час Тасмної Вечері, – Він вас попровадить до цілої правди; бо не буде казати Сам від Себе... Він візьме з Мого та й вам сповістить” (Ів., 16, 13–14). У цьому причина анонімності або, точніше, прозорості Святого Духу: Він вказує не на Себе, а на Воскреслого Христа.

Дар П'ятидесятниці

Відносно дару Утішника на день П'ятидесятниці, особливо вражають три особливості.

По-перше, це дар усім Божим людям: “Усі ж вони сповнилися Духом Святим” (Дії, 2, 4). Цим даром, або харизмою (charisma), Духу наділяються не лише єпископи і духовенство, а й усі, хто охрещений. Усі є носіями Духу, усі є, у правильному розумінні цього слова, харизматиками.

По-друге, це дар єдності: “...всі вони однодушно знаходилися вкупі” (Дії, 2, 1). Святий Дух робить багатьох одним Тілом у Христі. Сходження Духу в день П'ятидесятниці справляє вплив, протилежний

наслідкам подій, пов'язаних із Вавилонською вежею. Ось що говориться в одній з пісень на Свято П'ятидесятниці:

Коли Найсвятіший зійшов і змішав мови,
Він розділив народи;
Але, коли Він розділив мови вогню,
То закликав усіх до єдності.

Ось чому в один голос ми прославляємо Всесвятий Дух. Дух приносить єдність і взаємне розуміння, даючи нам змогу говорити "в один голос". Він перетворює окремих людей на особистості. Про першу християнську спільноту в Єрусалимі відразу після П'ятидесятниці сказано, що вони "мали все спільним" і "мали серце одне й одну душу" (Дії, 2, 44, 4: 32); і це повинно бути ознакою П'ятидесятницької спільноти Церкви в усі часи.

По-третє, дар Духу є даром відмінності: мови полум'я "роздвоєні" або "розділені" (Дії, 2, 3), і розподілені кожному окремо, Святий Дух не лише робить усіх нас єдиними, а й робить кожного з нас різним. На П'ятидесятницю численність мов не була скасована, але вона перестала бути причиною розділення; кожен, як і раніше, говорив своєю власною мовою, але силою Духу кожен міг розуміти інших. Для мене бути носієм Духу означає втілити всі відмінні риси у своїй особистості; стати справді вільним, справді собою у своїй неповторності. Життя в Дусі має невичерпну різноманітність; не святість, а гріховність є нудною й одноманітною. Мій приятель, – священник, котрий вислуховував сповіді багато годин упродовж дня, втомлено зауважував: "Шкода, що немає нових гріхів". Але завжди є нові форми святості.

ДУХОВНІ ОТЦІ ТА ЮРОДИВИ

У православній традиції безпосередня дія Утішника в межах християнської спільноти чітко виявляється у двох постатях носіїв Духу: старця, або духовного отця, і юродивого у Христі.

Старець або "старий чоловік" (грецьк. мовою – *geron*) не обов'язково мусить бути старим за віком, але він мудрий у своєму знанні божественної істини і освяченій благодаттю «отцівства в Дусі», даром ведення інших по Шляху. Найголовніше те, що він пропонує своїм духовним дітям не моральні настанови чи правила життя, а особистий зв'язок. "Старець, – каже Ф. М. Достоевський, – це той, хто бере вашу душу, вашу волю у свою душу і свою волю". Чада о. Захарії казали про нього: "Він ніби ніс наші серця у своїх руках".

Старець – людина внутрішнього спокою, біля якого тисячі можуть знайти порятунок. Завдяки молитві і самозреченню, Святий Дух нагородив його даром проникливості чи розпізнавання, який дає йому можливість читати таємниці людського серця; і, таким чином, він відповідає не лише на поставлені йому запитання, а й на запитання, часто набагато фундаментальніші, які навіть не наважувалися ставити. Разом із даром проникливості він має дар духовного зцілення – силу відновлювати людські душі, а часом і тіла. Він надає це духовне зцілення не лише словами поради, а й своїм мовчанням і своєю присутністю. Хоч би якою важливою була його порада, набагато важливішою є його заступницька молитва. Він стає одним цілим зі своїми чадами, постійно молячись за них, отожднюючи себе з ними, приймаючи їхні радощі і біди, як свої власні, беручи на свої плечі тягар їхньої провини чи турбот. Ніхто не може бути старцем без наполегливої молитви за інших.

Якщо старець є священником, то його духовне служіння тісно пов'язане з таїнством сповіді. Але старець у повному розумінні, описаний Ф. М. Достоевським, чи уособлений о. Захарією, – це більше, ніж просто священник-сповідник. Старець у повному розумінні слова не може бути призначений як такий жодною верховною владою. Істинний старець у цьому сенсі є пророчою фігурою, а не офіційним службовцем. Це найчастіше – священник-монах, він також може бути одруженим парафіяльним священником або ж мирським монахом, не висвяченим на священництво, і навіть, – але це рідко, – монахиною або мирською монахиною, що живе в миру. Якщо старець сам не є священником, то, вислухавши від людей оповідь про їхні проблеми і давши їм раду, він часто посилає їх до священника на сповідь і відпущення гріхів.

Зв'язок між чадом і духовним отцем дуже різний. Дехто, можливо, відвідує старця раз чи два за життя, в момент особливої кризи, тоді як інші перебувають у регулярному контакті зі своїми старцями, зустрічаючись щомісяця чи навіть щоденно. Тут немає писаних правил; єдність виникає сама по собі під безпосереднім керівництвом Духу.

Цей взаємозв'язок особистий. Старець не застосовує абстрактних правил, запозичених із книжок, – як у “казуїстиці” контрреформаційного католицизму, – а в кожному разі бачить конкретну людину, яка перед ним; і, просвітлений Духом, він прагне передати унікальну волю Бога саме для цієї однієї людини. Оскільки істинний старець розуміє і поважає особистість кожного, він не придушує його

внутрішню свободу, а підсилює її. Він і не ставить собі за мету домогтися механічної покірності, а веде своїх дітей до тієї точки духовної зрілості, де вони можуть вирішувати самі за себе. Кожному він показує своє справжнє обличчя, яке раніше було переважно скрите від тієї особи; і його слово, творче і життєдайне, надихає людину зробити те, що раніше здавалося неможливим. Але всього цього старець може досягти лише за умови, що він любить кожного особисто. Більше того, цей зв'язок взаємний: старець не може допомогти іншій людині, якщо вона не бажає серйозно змінити свій спосіб життя і з любовною довірою відкрити своє серце старцеві. Той, хто йде до старця із недовірливою цікавістю, повернеться, очевидно, ні з чим, розчарований.

Через те, що зв'язок завжди персональний, конкретний, старець не може допомогти всім однаково. Він може допомогти лише тим, хто спеціально посланий до нього Духом. Також учень не повинен казати: "Мій старець кращий за інших". Він повинен казати тільки: "Мій старець найкращий для мене".

У керівництві іншими людьми духовний отець очікує на волю і голос Святого Духу. "Я даю лише те, що Бог каже мені давати, – зауважував св. Серафим. – Я вірю, що перше слово, яке приходить до мене – надихане Святим Духом". Очевидно, що ніхто не має права діяти так, якщо він не отримав (через аскетичне життя і молитву) винятково сильного усвідомлення присутності Бога. Для кожного, хто не досяг цього рівня, така поведінка була б самонадією і безвідповідальною.

Отець Захарія говорить так само, як і св. Серафим: "Часом людина сама не знає, що скаже. Господь Сам промовляє її вустами. Треба молитися ось так: "О, Господи, зроби так, щоб Ти явив Свою присутність у мені, щоб говорив через мене, діяв через мене". Коли Господь промовляє вустами людини, тоді всі слова її – дієві, і все, що сказане нею, здійснюється. Людина, яка так говорить, сама дивується через те... Тільки не можна покладатися на мудрість".

Зв'язок між духовним отцем і чадом триватиме й після смерті, аж до останнього суду. Отець Захарія заспокоював своїх послідовників: "Після смерті буду набагато живішим, ніж зараз, тому не сумуйте, коли я помру..." В Судний День старець скаже: "Ось я зі своїми дітьми". Св. Серафим просив, щоб на його могилі написали такі слова:

"Коли я помру, то приходьте до моєї могили, і найчастіше. Хоч би що було у вас на душі, хоч би що трапилося з вами, приходьте до мене так, ніби я живий, і ставши навколішки, скиньте всю свою гіркоту

в мою могилу. Розкажіть мені все, і я вислухаю вас, і вся гіркота зникне. Розмовляйте зі мною так, як ви робили це раніше, бо я живу і житиму завжди”.

Безперечно, не всі християни мають свого духовного отця. Що нам робити, якщо ми шукаємо духівника і не знаходимо його? Звичайно, багато можна запозичити з книжок: незалежно від того, чи є в нас старець, ми постійно звертаємося до Біблії по настанову. Але з книжок важко дізнатися, що саме стосується нас особисто, в цей момент моєї мандрівки. Як книжки, як духовне отцівство, так існує і духовне братерство або сестринство – допомога, що надається нам не вчителями від Бога, а нашими приятелями, такими самими учнями, як і ми. Ми не повинні нехтувати можливостями, запропонованими нам у цій формі. Проте ті, хто серйозно присвячує себе Шляху, повинні зробити все можливе, щоб знайти отця у Святому Дусі. Якщо вони покірно шукають, то, безсумнівно, отримають потрібного наставника. Звичайно, печасто вони зустрінуть такого старця, як св. Серафим чи о. Захарія. Слід бути обережними, щоб у своєму очікуванні чогось зовні ефективнішого, ми не прогледіли ту допомогу, яку Бог надсилає нам нині. Той, хто є непримітним в очах інших, можливо, виявиться саме тим духовним отцем, котрий зможе промовити до мене, особисто, слова вогню, які понад усе я жадаю почути.

Ще одним пророчим носієм Духу у християнській спільноті є юродивий у Христі, або чоловік Божий (грецьк. мовою – *salos*). Звичайно, важко визначити, чи свідомо і навмисне він напускає на себе “дурість”, і наскільки вона в нього справжня і мимовільна. Натхненний Духом, юродивий здійснює акт метаної, або “зміни стану розуму”, найвищою мірою. Радикальніше за всіх інших він ставить піраміду вершиною донизу. Він є живим свідченням істини, що царство Христа не від цього світу: він засвідчує реальність “антисвіту”, можливість неможливого. Він практикує абсолютну добровільну убогість, отожднюючи себе з приниженим Христом. Як пише Юлія де Бесорб: “Він нічий син, нічий брат, нічий батько, він не має дому”. Відмовляючись від родинного життя, він є мандрівником, або прочанином, який всюди відчувається, як удома, але не оселяється ніде. Одягнений у лахміття навіть у зимові холоди, він ночує де прийдеться, відмовляючись не лише від матеріальних благ, а й від того, що вважається здоровим глуздом і психічною рівноваженістю. Проте саме завдяки цьому він стає провідником для вищої мудрості Духу.

Зайво казати, що юродивий у Христі – виняткове покликання.

Нелегко відрізнити фальшиве від справжнього, “зрив” від “прориву”. Зрештою, є лише одне мірило: “...по їхніх плодах ви пізнаєте їх” (Мт., 7, 20). Лжеюродивий – нікчемний і руйнівний для себе і для інших. Юродивий у Христі має чисте серце, чинить життєдайний вплив довкола себе. Із практичної точки зору, те, що робить юродивий, не дає жодної користі. Проте якимось дивною дією чи загадковим словом, часто навмисне провокаційним і шокуючим, він пробуджує людей від самозакоханості і лицемірства. Залишаючись осторонь, він породжує реакцію в інших, виводячи підсвідоме на поверхню, очищаючи тим самим і освячуючи його. У ньому поєднуються відвага і покірність. Через відмову від усього він по-справжньому вільний. Як і юродивий Микола зі Пскова, що дав цареві Івану Грозному шматок м’яса, з якого сочилася кров, він може докорятти сильним світу цього так, як ніхто інший. Він є живим сумлінням громади.

СТАНЬ САМИМ СОБОЮ

Лише одиниці із цілого покоління християн стають старцями, і ще менше – юродивими у Христі. Але всі охрещені, без винятку, є носіями Духу. “Хіба ти не усвідомлюєш чи не розумієш свого власного благородства?” – запитується в проповідях св. Макарія. “...Кожний із вас помазаний небесним миром, і став Христом із милості; кожен є царем і пророком небесних тайн”.

Те, що сталося з першими християнами в день П’ятидесятниці, відбувається і з кожним із нас, коли, за православним звичаєм, відразу після нашого охрещення нас помазують миром. (Цьому другому тайнству посвячення у християнство відповідає конфірмація у Західній традиції.) Священик торкається чола, очей, носа, рота, вух, грудей, рук і ніг новоохрещеного, будь то дитина чи дорослий, зі словами: “Печать дару Святого Духу”. Це для кожного із нас особиста П’ятидесятниця: Дух, що видимо зійшов на апостолів у язиках полум’я, сходить на кожного з нас невидимо, проте з не меншою реальністю і силою. Кожний стає “помазаним”, “Христом” на подобу Ісуса Месії. Кожний запечатаний Божим даром Утішника. З моменту нашого хрещення і миропомазання Святий Дух разом із Христом перебувають у найглибших святинях нашого серця. Хоч ми і кажемо Духові “прийди”, він вже є в нас. Хоч би яким недбайливим і байдужим був охрещений у подальшому житті, це внутрішнє перебування Духу ніколи повністю не зникає. Але, якщо ми не співпрацюємо з Божою

благодаттю, – якщо через здійснення своєї власної волі нам важко дотримуватися заповідей, – то, ймовірно, що присутність Духу всередині нас залишиться схованою і невідчутною. Тоді наша мета, як прочан на Шляху, полягає в тому, щоб просуватися від тієї стадії, де благодать Духу перебуває і діє приховано всередині нас, до точки свідомого знання, коли ми відчуваємо силу Духу відкрито, прямо, у повному сприйнятті свого серця. “Я прийшов вогонь кинути на землю, – сказав Христос, – і як Я прагну, щоб він уже запалав!” (Лк., 12, 49). П’ятидесятницька іскра Духу, що є в кожному з нас від хрещення, мусить розгорітися у живий вогонь. Ми повинні стати самі собою.

Плід Духу – любов, радість, мир, довготерпіння, лагідність... (Гал., 5, 22). Свідоме відчуття дії Духу має пронизувати все наше внутрішнє життя. Без потреби всім переживати разючий “досвід перетворення”. Ще менша необхідність всім “розмовляти з язиками”.

Більшість сучасних православних з великим застереженням ставляться до тієї частини “П’ятидесятницького руху”, яка вважає “язики полум’я” вирішальним і невід’ємним доказом того, що насправді є носієм Духу. Звичайно, дар “язиків” часто зустрічався у вік перших Апостолів; але із середини другого століття він трапляється набагато рідше, хоч ніколи не зникає зовсім. Хоч би там як, св. Павло наполягає, що це один із менш важливих дарів (Див.: 1 Кор., 14, 5).

Коли воно справді духовне, то “розмова з язиками” здається актом “вивільнення” – вирішальним моментом у руйнуванні нашої грішної надії на себе, і заміною її на бажання дозволити Богові діяти всередині нас. У православній традиції цей акт “вивільнення” частіше набуває форми “дару сліз”. “Сльози – каже св. Ісаак Сирін, – позначають межу між тілесним і духовним станом, між станом мук і непорочністю”. У достопам’ятному уривку ми читаємо: “Народження внутрішньої людини починається тільки з пролиття сліз. Коли ви доходите до сліз, то знайте, що ваш дух вийшов з ув’язнення цього світу на шлях, що веде до Нового Віку. У цей момент ваш дух починає вдихати його чудове повітря і починає проливати сльози. Момент народження духовної дитини тепер уже близько, і пологові муки посилюються. Благодать – спільна мати нас усіх – поспішає містично народити душу, образ Бога, породжуючи її у світлі прийдешнього Віку. І коли настає час народження, то розум починає відчувати якісь речі того іншого світу – як легкі парфуми або як подих життя, що його новонароджене дитя отримує у свою тілесну оболонку. Але ми не звичні до такого пережиття і не в змозі перенести цього, наше тіло раптом сповнюється плачем, змішаним із радістю.

Проте є багато видів сліз, і не всі вони є даром Духу. Окрім духовних сліз є сльози гніву і розчарування, сльози, пролиті з жалю до себе, сентиментальні та емоційні сльози. Їх треба розрізняти, і звідси впливає важливість пошуку допомоги досвідченого духовного провідника, – старця. Ще уважнішим треба бути у випадку «язиків». Часто не Дух Божий промовляє через «язики полум'я», а надто людський дух самонавіювання, коли «розмова з язиками» є формою демонічного засилля. «Улюблені, не кожному Духові вірте, але випробуйте духів, чи від Бога вони» (1 Ів., 4, 1).

Таким чином, наполягаючи на потребі безпосереднього відчуття Святого Духу, православ'я також наполягає на потребі різного підходу і виваженості. Наш плач, як і наша участь в інших дарах Духу, потребує очищення від будь-якої фантазії та емоційного збудження. Дари, які справді є духовними, не повинні відкидатися, але ми не повинні сприймати їх, як самоціль. Наша мета в житті молитви – не просто отримати почуття чи «помітні відчуття» певного виду, а справді підкорити свою волю винятково волі Бога. «...не шукаю бо вашого я, тільки вас», – каже св. Павло коринтянам (2 Кор., 12, 14); і ми те саме кажемо Богіві. Ми шукаємо не дарів, а Дарувальника.

КИЇВСЬКЕ КОЛО

Олена ЗИНЬКЕВИЧ

СПОГАДИ

Улітку 1961 року, коли група радянських музикантів перебувала у США, І.Ф. Стравинський отримав запрошення відвідати СРСР в рік свого 80-річчя. Композитор вагався. “Звичайно, мені моторошно про це думати, – пише він своєму другові П.П.Сувчинському, – моторошно зазирати у вісімдесятиріччя, жакливою є музична дійсність Росії, моторошною є думка, що живим взялися вшанувати “свого маститого музиканта”, що треба буде посміхатися, коли тягне на рвоту. Що мені робити? Тут уже в усій пресі та радіо всі ці дні тільки про це й чути. Який жах. Я не підготовлений для цього, я не маю віри в те, що запрошення є відвертим каяттям і безповоротною зміною до мене та моєї музики”¹. Проте поїздка відбулася, хоча з намічених місць візиту були виключені (через відсутність дозволу) улюблений Стравинським Устілуг (де в побудованому ним будинку було написано багато творів) та Київ (звідки він виїхав 1914 року за кордон, як виявилось, – назавжди).

Цей візит, звичайно, привернув увагу всього музичного світу. Відгукнувся на нього і авторитетний польський журнал “*Ruch muzyczny*”, який опублікував у першому номері за 1963 рік статтю “Стравинський на батьківщині”. Підпис *Andrzej Kowalewski* нічого не говорив ані меломанам, ані професіоналам. А тимчасом текст публікації явно свідчив про її приналежність перу музиканта, а не журналіста. І музикант цей (знов-таки – судячи із статті) прекрасно орієнтувався в найсучасніших композиторських технологіях та диригентському мистецтві, був знавцем творчості Стравинського та його гарячим шанувальником, що входив до близького оточення “Царя Ігоря”, був не просто очевидцем, але й учасником описуваних подій, вже точно був не іноземцем і не “похилих років”.

На той час лише одна людина суміщала в собі всі названі якості і, отже, могла бути (і справді була) автором цієї статті. Це Ігор Блажков,

нині – всесвітньо відомий (“вдрукований” в усі солідні музичні енциклопедії), а тоді молодий (26 років!) диригент, недавній випускник Київської консерваторії. Він – чи не єдиний з музикантів Радянського Союзу – перебував у листуванні зі Стравинським (з 1957 року – ще з студентських років!) і був першим, хто, порушивши негласну заборону, став виконувати його музику (1958 рік, “Жар-птиця”), розширюючи тим самим кордони музичного простору України. Це саме він, Ігор Блажков, підготував разом з ленінградським філармонічним оркестром програму для авторських концертів Стравинського. Це саме про нього, а не про когось іншого з музикантів спитав І. Стравинський після приїзду до Радянського Союзу: “Де Блажков?”, – і Марія Веніамінівна Юдіна (видатна піаністка та великий музикант) викликала Ігоря Блажкова телеграмою до Ленінграда.

Але навіщо було приховувати своє авторство за псевдонімом? До чого ця конспірація? Проте, слово віднайдено вірне: це була саме конспірація! В ті дні Ігор Блажков цілком міг адресувати собі рядки Бориса Пастернака:

Я пропал, как зверь в загоне.

Где-то люди, воля, свет,

А за мною шум погони.

Мне наружу ходу нет...

Хмари начальницького невдоволення збиралися над ним ще у консерваторські роки, коли він цікавився “не тією” музикою (під заборонаю – Стравинський, Хіндеміт, Малер, не кажучи вже про нововіденців, Едгара Вареза, Карлхайнца Штокхаузена та ін.). Далі – більше: листується із забороненими авторами, одержує від них (прямо з лігва “буржуазного формалізму”!) ноти, слухас по всяких “голосах” трансляції фестивалю “Варшавська осінь” (в ті роки – це Мекка новітньої музики; в цьому розумінні, як сказав якийсь дотепник, “Париж був не більше ніж передмістям Варшави”). І, нарешті, під боком головної цитаделі соц.реалізму – Спілки композиторів – збирає навколо себе групу однодумців (Л.Грабовського, Г.Мокреєву, В.Сильвестрова, В.Годзяцького). Всі вони – і, головним чином, І. Блажков – на гачку у КДБ, але поки що їх не чіпають.

Грім прогрімів, коли “Ruch muzyczny” (1962 р., №9) опублікував статтю про молодіжний композиторський пленум у Києві, де її автор – Галина Мокреєва – високо оцінювала твори студентів консерваторії Сильвестрова, Годзяцького, Губи і піддавала гострій критиці офіційно визнані опуси. І – почалося! Творчі Спілки ревно

демонстрували свою готовність до боротьби за чистоту соціалістичного мистецтва, і стаття Г.Мокреєвої виявилася, як кажуть “до речі”: ось де могли розвернутися музичні чиновники, аби рапортувати нагору про прийняті заходи. А заходи були такими:

– Сильвестрова (тоді студента 5-го курсу Київської консерваторії) не допускають до державного іспиту за спеціальністю під приводом того, що оркестранти відмовляються виконувати його дипломну симфонію. Він закінчує консерваторію не з дипломом, а з довідкою, а консерваторська адміністрація пропонує йому прикріпитися на рік до заводу – для ознайомлення з життям робітничого класу (чи не здається це відлунням РАПМівського ставлення до “попутчиків”?)

– Для Грабовського, який нещодавно закінчив аспірантуру, став лауреатом всесоюзного конкурсу молодих композиторів (1962 рік) і уже працював в Київській консерваторії на кафедрі композиції, раптом не знайшлося вільної ставки для продовження викладацької діяльності.

– У дружини Блажкова – Галини Мокреєвої (талановитого музикознавця!) не приймають документи в аспірантуру. Її звільняють з школи-десятирічки ім. М.В. Лисенка.

– Ігоря Блажкова (названого на ідеологічному пленумі ЦК КПУ “п’ятою колоною” та “внутрішнім емігрантом”) 3 серпня 1962 року – як раз напередодні приїзду Стравинського – звільняють з посади диригента Держоркестру України, і він (теж, між іншим, лауреат – конкурсу молодих диригентів України 1959 року) їде на зустріч зі своїм кумиром як безробітний.

Згадаємо і про контекст: з грудня 1962 року розвернулися “силові акції” ЦК КПРС проти творчої інтелігенції: розгром виставки “30 років МОСХ’а” в Манежі (грудень 1962 року), наради (канібальський характер яких ховався за лагідним найменуванням “зустрічі керівників партії з творчою інтелігенцією”), засідання ідеологічних комісій, пленуми ЦК (паралельно московським – аналогічні проходили і в Києві) з винесенням відповідних постанов (“Про чергові завдання ідеологічної роботи партії”, червень 1963 року; аналогічне в Україні – липень 1963 року). Головними персонажами цієї “виховної кампанії” (тобто побиття) були в Росії – Ернст Неізвестний, Андрій Вознесенський, в Україні – Віктор Некрасов, Ліна Костенко. І Спілка композиторів, доводячи свою лояльність, знову – по другому колу – почала розкручувати “справу Блажкова-Мокреєвої”. Їм довелося виїхати з Києва (Г. Мокреєва блискуче склала вступні іспити і була прийнята до аспірантури при Ленінградській

консерваторії, Блажкова запросили працювати другим диригентом в оркестр Мравинського), але слідом продовжувалися вигуки “ату їх!”. Доходило до анекдотичних – з нашої сучасної точки зору – ситуацій, але тоді – зовсім не кумедних і таких, що могли обернутися серйозними наслідками. Наприклад, в грудні 1963 року на об’єднаному засіданні президії СКУ, вченої ради та партбюро Київської консерваторії ставилося питання: “як могло статися, що Мокреєву, яку не прийняли в аспірантуру у Києві, Ленінградська консерваторія прийняла?” І виносить постанову: звернутися до вченої ради та парторганізації Ленінградської консерваторії для з’ясування². На тому ж засіданні висловлюється обурення І.Блажковим, який насмівився виконати в Ленінграді “Симфонічні фрески” Грабовського, що піддалися (у Києві) розгрому, а також самим автором недозволеного опусу: “Дивно та дивовижно, що українська організація, прослухавши “Фрески” Грабовського, зробивши ряд зауважень, з якими автор не погодився, змирилася (курсив мій – О.З.) з тим, що і в Ленінграді, і в Москві “Фрески” прозвучали без врахування наших зауважень”³. Продовжувалося переслідування і в пресі, де в редакційних статтях всіляко таврувалися “диригент І.Блажков, музикознавець Г. Мокреєва, композитор В.Сильвестров – люди з викривленою уявою про мету мистецтва та покликання радянського митця”⁴.

В таких умовах підписати статтю своїм власним ім’ям було смерті подібним, тим більше, що оцінки та акценти автора абсолютно не співпадали з тим, що звучало в офіційних відгуках на візит Стравинського. Можна сказати, що це була статт “з майбутнього”: з нею в одному ряду – публікації не 1960-х, а 1990-х років, де функціонери СК СРСР Тихон Хренніков та “приставлений” начальством до Стравинського Карен Хачатурян діляться незабутніми враженнями про зустрічі з метром⁵. Але це – тепер. Тоді ж – ритуальні фрази “великий музикант”, “значна подія музичного життя” (гість – все ж таки!) чергуються в рецензіях з пасажами про “змертвілу, нейтральну мову” його “Оди” або про “монотонію примітивних ритмів та грубо вистукуючих тембрах” “Весни священної”. І висновок: “мистецтво могутнє, але обмежене”⁶. Продовжувала діяти інерція вульгаризаторської критики “апостола реакційних сил в буржуазній музиці”, як назвав Стравинського Хренніков на обговоренні постанови ЦК 1948 року⁷. Неможна забувати також про те, що після “Книги о Стравинском” Б. Асаф’єва (Л., 1929 р.) поле стравинознавства не проорювалося і заростало бур’янами, які довелося потім довго викорчовувати вітчизняному музикознавству. Єдиним узагальнюю-

чим “дослідженням” був дванадцятий розділ третього тому “Історії російської музики” Ю.Келдиша (М., 1954 р.), де за себе говорить і сама назва (“І.Ф.Стравинський та музичний модернізм”), і початок: “В творчості Стравинського отримала найбільш закінченого виразу реакційна сутність модернізму як антинародного напрямку в мистецтві, що відбивав занепадницьку ідеологію імперіалістичної буржуазії”⁸.

Всього за два роки до приїзду Стравинського Ю.Келдиш пише про його “пристосовництво”, про відсутність у нього стилю; про те, що в балетах Стравинського (навіть ранніх) “відбивається порочний вплив формалістичної естетики”; пояснює звернення стравинського до додекафонії страхом відстати від часу і “позбутися таким чином кредиту в очах модерністських снобів” і резюмує: “Додекафонний етап” Стравинського свідчить /.../ про подальшу творчу деградацію, про сумне старече безсилля та повний занепад уяви...”⁹ У вересневому номері “Советской музыки” за 1962 рік (тобто одночасно з візитом Стравинського) публікується фрагмент книги Б.Ярустовського (вона вийде 1963 року), де автор – при всіх можливих реверансах та високих епітетах на адресу композитора – продовжує називати його “лідером сучасного буржуазного мистецтва”, “буржуазним інтелігентом” та пише про виявлення в його творчості “тлінного (рос. – тлетворного) впливу космополітизму”¹⁰.

На цьому тлі статтю І.Блажкова важко переоцінити. Вона стала не тільки викликом офіційному погляду, але й, по суті, першою після Б.Асаф’єва публікацією (я маю на увазі “рідні простори”), предметом якої були не ідеологічні заклинання, а сам Майстер, його справа, його думки (дійсні, не препаровані!). Неоцінимим (і єдиним!) документальним свідченням є детальний опис зустрічі Стравинського з молодими композиторами, де показується її емоційна атмосфера, і несподівані колізії – із звинуваченнями Стравинського у формалізмі (чи не були вони завчасно підготованими, як у нас це бувало?), і роздуми композитора про сучасну музику та її тенденції, про “науку композиції”, про можливості серійної техніки, про музику електронну та конкретну. Та хіба ж можна було надрукувати це у радянській пресі?! Яким контрастом до цієї публікації прозвучав божевільний тон редакційної статті “Советской музыки” (1963 рік, №7) під назвою “Голос правди”, де додекафонія та “інші екстремальні тенденції в музиці” (тобто саме те, про що йшлося на зустрічі Стравинського з молоддю) оголошувалися “троянським конем”, який намагаються використати наші вороги для ідеологічної диверсії, для того, щоб

зсередини впливати на психіку людей, порушити переможний марш народу до комунізму”. Можна уявити собі, які додаткові “заходи покарання” були б застосовані до “порушника переможного маршу” Блажкова, якби влада дізналася про його авторство.

...Хтось мудрий зазначив, що бути видатною особистістю – це не подарунок долі, а шлях, який обирають за відчайдушних обставин. Та роль, яку Ігор Блажков відіграв та відіграє в українській культурі, давно дозволяє назвати його нашим видатним сучасником. А щодо “відчайдушних обставин”, то, як бачимо, саме крізь них пролягає його життя від самого початку, з тих далеких днів, коли він, як сказав поет, “впервые шагнул босиком в действительность”.

ПРИМІТКИ

¹ Лист від 12 червня 1961 року. Цит. за книгою: С.Савенко. Мир Стравінського. М., “Композитор”, 2001, с. 309.

² Див. Центральний державний архів-музей літератури і мистецтва України. Фонд 661, оп.1, справа №506, стор.45.

³ Там же, стор.44.

⁴ Радянська культура, 7.04.1963.

⁵ Див. журнал “Музыкальная академия”, 1992, №4.

⁶ Советская музыка, 1962, №12, стор. 92-94.

⁷ Советская музыка, 1948, №1, стор.57.

⁸ Вказане видання., стор.481.

⁹ Советская музыка, 1960, №8, стор.173, 174,177, 179.

¹⁰ Советская музыка, 1962, №9, стор. 25, 32.

Ігор БЛАЖКОВ

ІСТОРІЯ МУЗИКИ, КОТРУ Я ПЕРЕЖИВ

Моє знайомство з “музикою модерну” почалося ще зі студентських літ. Я поступив у консерваторію в 1954 році. Композитори, котрими я тоді захоплювався, – це Рахманінов, Чайковський, Бетховен, Моцарт. Але приблизно на третьому курсі у мене зародився потяг до тієї музичної мови, яка в нашій країні була неофіційно заборонена. Пам’ятаю, скільки зусиль я доклав, скільки довідок зібрав, щоб одержати дозвіл і взяти у бібліотеці консерваторії (на один день, на одну ніч!) партитуру “Жар-птиці” Ігора Стравинського. Враження від цього твору було колосальним, і “захворів” я цією музикою надовго. Подальше моє захоплення реалізовувалося за допомогою ефіру. Загребське радіо, фестивалі “Варшавської осені”... Саме із цих джерел я вперше почув “нововіденців”: Шьонберга, Веберна, Берга. І почав записувати їх на магнітофон. Щоб досягти повної чистоти запису, я виїжджав до своїх знайомих в Ірпінь, брав із собою приймач “Рига – 10” й на магнітофоні “Дніпро” все це записував. Цю музику в ефірі майже не глушили, її добре було чути. Через певний час ці записи я давав слухати своїм друзям: Льоні Грабовському, Володі Губі, Віті Годзяцькому...

Десь наприкінці 1960 року знайомий скрипаль Леонід Вогман привів до мене Валентина Сильвестрова. Я увімкнув “маг” і поставив касету останньої “Варшавської осені”. Це був “Концерт для 9-ти інструментів”, опус 24 Антона Веберна. Прослухавши цей концерт, Сильвестров увесь засвітився ізсередини. Ченез те, що відчув не просто іншу музику, – інакше дихання. Для нього це було справжнім відкриттям нової мови. Із цього дня ми й почали спілкуватися, приятелювати.

Трохи пізніше, за допомогою довідника “Who is who” знайденого в надрах ЦНБ, я розпочав листування з іноземними музикознавцями й композиторами. Вони надсилали мені партитури, книги, журнали, платівки, магнітофонні стрічки. Саме тоді, з Відня, від професора Державної академії (одного із найвідоміших композиторів-додекафоністів – Ганса Елінека, учня Шенберга та Берга) я одержав

незбагненно цінний навчальний посібник – “Настанови із практичної композиції з 12 тонами”. Грабовський переклав цей посібник з німецької, і в нас спонтанно з’явився невеличкий гурток, де ми з великим зацікавленням та ентузіазмом штудіювали елінеківський посібник.

Збиралися ми на квартирі Валі Сильвестрова щоп’ятниці (до речі, у Римського-Корсакова за 60 років до згаданих тут подій відбувалися відомі музичні “середі”, в яких брав участь також молодий Ігор Стравінський). До кожного чергового зібрання кожен із композиторів (Сильвестров, Грабовський, Губа – іноді наші п’ятниці відвідували також Дичко й Варицький – окрім композиторів в роботі гуртка брали участь – музикознавець Мокреєва, піаністка Малієнко (Найдич) та диригент, ваш покірний слуга) повинен був написати невеликий твір у дванадцятитоновій системі. Так з’явилися перші додекафонні фортепіанні п’єси Сильвестрова.

Іноді заходили приїжджі іноземці, мої знайомі з листування. Так з’явився серед нас Микола Слонімський, музикознавець й енциклопедист із США, рідний дядя петербурзького композитора. Потім з’явився на нашому обрії Володимир Усачевський, професор Колумбійського університету, спеціаліст з електронної музики. Між іншим, мою адресу дав йому Едгар Варез, з яким я листувався, партитури якого з авторськими правками зберігаються у мене й досі.

Це був дуже цікавий, надзвичайно живий період нашого творчого життя, своєрідний “штурм унд дранг”. Заборонений плід завжди солодкий, будь-які перепони завжди підвищують азарт. Було тоді і пряме, притаманне нашій молодості епатування офіційних смаків: “Ага... вам це не подобається?.. Ще й не таке почуєте!” І, як продовження цього діалогу, – якесь опудало в цивільному біля наших під’їздів...

Трохи пізніше (це було в Ленінградській філармонії) я із-під самого носа цих наглядців “викрав” Булеза. Ось щойно він був тут і раптом – зник... як об’єкт охорони і стеження. Уявляєте собі, який у них стався переполох?

Але навіть таку, виключно естетичну фронду, влада не могла нам вибачити. Пішли-поїхали доноси, й нашому гуртку “приписали” антирадянську діяльність і “схиляння” перед буржуазним Заходом. Почалися виклики у всілякі інстанції, “проробляння”, звільнення з роботи, заборони на викладацьку діяльність. Мені ще пощастило, мене забрала Ленінградська філармонія, і я п’ять років працював у у відомому оркестрі, який очолював великий Мравинський. Моїм друзям ці роки видались набагато важчими...

Більше за всіх мені шкода Льонно Грабовського. Ходять чутки, що в Нью-Йорку живеться йому аж ніяк не солодко, що керував він там якимось церковним хором, навіть не знаю, в якій церкві – православній чи уніатській. Ми з ним дуже дружили. Під час навчання в консерваторії були в одній групі, разом слухали лекції. Я був першим виконавцем його творів: “Чотирьох українських пісень” для хору з оркестром, “Фресок” (Це було в Ленінграді, з оркестром Мравинського). У Києві тоді зробити цього не вдалося, прем’єра була знята після перших репетицій... Із часом, щоправда вже з оркестром “Преміум-мобіле” й Валентином Пивоваровим ми записали його “Українські пісні” для баса й камерного оркестру. Цей твір дуже самобутній, із модальною гармонізацією фольклору “а ля” Барток і Кодаї. У ньому використані поетичні тексти Тараса Шевченка (“Думи мої...”, “Реве та стогне...”) і Богдана Лепкого (“Ой, видно село”).

Скориставшись тим, що у Грабовського були відсутні “біцепси й могутні щелепи”, тим, що він людина ранима й не може за себе постояти, старші й молодші його колеги просто-напросто, як то казуть, “затерли” його. Причому, одні “терли” його в консерваторії, інші – у спілці композиторів. Грабовського буквально виштовхали із цього життя, із цієї країни. І це на совісті не лише тільки “товаришів” (що спитаєш із лауреатів-гімнотворців?), до цього доклали рук, а точніше ліктів і його молодші колеги...

Із Валентином Сильвестровим у мене із самого початку склалися дуже теплі стосунки – щось подібне (сміятись не варто) до стосунків нареченого і нареченої: ми боялися ненароком зачепити один одного, сказати або зробити щось не те. Навіть у листуванні. Я був першим виконавцем багатьох його творів, зокрема “Спектрів”, – першого зрілого оркестрового твору Сильвестрова, прем’єра якого відбулася в Ленінграді у 1965 році. Саме із цього твору Сильвестров починається як композитор-симфоніст, нині широго визнання у всьому світі.

Через певний час, у тому ж Ленінграді, й так само уперше, була виконана його Друга камерна симфонія. Пізніше, уже на посаді керівника Київського камерного оркестру, я вирішив виконати його “Медитацію” для віолончелі з оркестром. На титульному листі цього твору стояло присвячення Мстиславу Ростроповичу. Чому Сильвестров згодом зняв це присвячення? Сталося це ось як.

У Ленінграді я з Ростроповичем зіграв чимало концертів, починаючи з Вівальді і Р. Штрауса й закінчуючи Тищенком та Хренніковим. У цього ушлявленого віолончеліста був свій “бзнк”: він

полюбляв “видавлювати” із композиторів віолончельні концерти для себе. Так, наприклад, в Естонії він буквально “згвалтував” (на жаль, не без мосої участі) Арво П’ярта, і, таким чином, з’явився на світ п’яртовський віолончельний концерт “Про ет контра”. Що ж до Сильвестрова, то тут склалося не так просто. Валя жадливо не любить, коли на нього дають з будь-якого приводу. І коли йому стало відомо, що з нього теж хочуть “видавити” віолончельний концерт, то припинив реагувати на листи й телефонні дзвінки Ростроповича, й навіть уникав розмов на цю тему. Тоді Ростропович вирішив, як кажуть, “брати його по максимуму”. Одного разу, коли Сильвестров разом із сім’єю обідав у себе вдома, на Русанівці, пролунав вхідний дзвінок. На порозі двос – Арам Ілліч Хачатурян (для підтримки) і цей скажений віолончеліст. Із порогу, без будь-яких церемоній, Ростропович каже Валі: Слухай, чувак! Чому ти від мене ховаєшся? Чому не хочеш написати для мене концерт?” І це – привселюдно! При Хачатуряні, з котрим ми тоді навіть знайомі не були. Найскоріше зреагувала тоді дружина Сильвестрова, покійна Лариса Бондаренко (Царство їй Небесне!) Вона видобула все, що було в хододильнику, накрила на стіл. Хачатурян вийняв із кишені пляшку кон’яку, й тоді вже почалася тепліша розмова... А згодом з’явилася “Медитація” для віолончелі з оркестром.

Проте, зрештою, Ростропович її так і не зіграв. Почав розігрувати свої заокеанські варіанти, забув про умовляння й замовлення. Хіба що опуси Шнітке і далі все ще “збирав” для себе. Під час сумнозвісного ГКЧП, коли Сильвестров побачив на екрані Ростроповича, котрий перед кінокамерами обіймався з автоматом Калашникова, постаючи у граціозних позах американської суперстар, його настільки вразив увесь цей фарс, що він закреслив присвяту Ростроповичу на титульній сторінці “Медитації”. Я йому тоді сказав: “Ти майже як Бетховен, котрий зі своєї “Героїчної” симфонії зняв присвяту Бонапарту”. Він сміється: “Це не так. Я не хочу ніяких особливих демонстративних жестів. Просто не бажаю, щоб на першій сторінці мого твору друкували це прізвище”.

Минули роки, і тепер з усіх творів Валентина Сильвестрова найближчі і для мого теперішнього стану душі, – твори на слова Т.Г. Шевченка “Прощай світе” і “Заповіт” зі смиренням, милосердям і співстражданням, а це християнські чесноти.

Що ж до сучасної музики в цілому, то мені тут якось важко визначитись. Вона не вміщається в рамки всіляких пережованих “постмодернів”. Найгірше в мистецтві – коли з нього щезає живий і

животворний дух. Жодні високолобі теорії його не замінять. Так, наприклад, у середовищі сучасних композиторів і нині триває “гонка озброєнь” технічних засобів музики. Однак з якихось причин їхня зброя дуже часто дає холості залпи.

Часто говорять: “елітарна музика, елітарна музика...”

Знову ж таки, дуже умовне, ковзке визначення. Страшенно не люблю поверхових формул, їхньої претензійності. Що означає “елітарне”. Із якої точки зору розглядати це поняття? Із точки зору сприйняття, чи, може, з надуманого фальшивого іміджу? Дійсність набагато складніша й цікавіша. Коли я керував Київським камерним оркестром, ми багато разів об’їздили всю Україну. І я ніколи не забуду наших, із хором Іконника, спільних гастролей по Донбасу, й особливо запам’ятався концерт у Кадіївці. Такого задимленого, загазованого, непридатного для життя міста я більше не бачив ніколи й ніде. І такого загадкового, як виявилось...

У міському будинку культури зал був переповнений. Прийшли звичайнісінькі робітники, чисто й святково зодягнені, привели із собою діток: дівчатка в бантиках, хлопчики в білих сорочках... І коли весь зал слухав, немов зачарований, “Magnificat” Вівальді, слухав, боячись поворухнутися, відчуваючи неповторну єдність з тілом і світлом цієї музики, можу сказати, це було і є одним із найсильніших вражень усього мого життя. А тому саме собою напрошується запитання: “А що таке еліта?” Я упевнений, якщо до людини зуміти все-таки донести щось справжнє, якимось направити її, щоб вона в це повірила, не миритися з тим жадливим, немилосердним грабежем людської культури, що відбувається на наших очах, то це просто так не щезне. Саме такі слухачі і є для мене елітою, саме вони... А хто ж іще? Якщо еліта – це ті, котрі сидять у партері на концертах Башмета й під час звучання музики по сотових телефонах перегукуються між собою, тихо лаються, віддаючи розпорядження, то, вибачте мені, тут щось не так...

Ми втрачаємо справжню еліту. Тому що музика, якою вона, по суті є, не вимагає “охів” і “ахів” окремих снобів. “Ах, Співаков! Ах, Башмет! Ах, Шнітке!..” Звідси починається виродження самого духу музики, й необхідно якимось протистояти цій мертвечині в міру сил, здібностей й живого світла, відпущеного нам у цьому житті ненадовго...

Переклав із російської Петро КРАВЧУК

Ігор БЛАЖКОВ

СТРАВИНСЬКИЙ НА БАТЬКІВЩИНІ

У світовій музичній культурі трапляються події, значення яких неможливо переоцінити. Саме до таких подій належить нещодавній візит І. Стравинського до Радянського Союзу.

Влітку 1981 року радянські композитори Тихін Хренніков і Кара Караєв, перебуваючи в Лос-Анджелесі на Міжнародному фестивалі сучасної музики, відвідали Ігоря Стравинського й передали йому запрошення Спілки радянських композиторів із тим, щоб він у зручний для себе час приїхав на батьківщину, де не був уже понад п'ятдесят років.

Першу зустріч із великим композитором ми пережили ще до його приїзду – за посередництва радіо. 12 вересня 1961 року о 19. 45 мільйони слухачів, усі ті, кому небайдужа доля вітчизняної культури, напружено слухали московське радіо: передавали інтерв'ю зі Стравинським, яке у нього взяли під час його перебування у Канаді. Ігор Федорович говорив бездоганною російською мовою, його слова були простими й зворушливими – він говорив, що не може дочекатися того дня, на який заплановано його від'їзд до СРСР, що він дуже цьому радіє; також композитор ділився своїми концертними планами. Він охоче виступив би у ролі диригента на батьківщині при виконанні найновіших своїх творів, однаке для цього треба було б провести досить багато репетицій, а час його перебування в СРСР обмежений з огляду на майбутню поїздку до Рима.

21 вересня, Москва, аеропорт Шереметьєво. «Ту-104» здійснює посадку. Ігор Стравинський у супроводі дружини й диригента Роберта Крафта виходить з літака. Сердечні привітання. Навколо рідна мова, доброзичливі усмішки, потиски рук. В інтерв'ю для редакції «Правди» Стравинський згадує: «Усю дорогу з Шереметьєва до Національного готелю я не відривався од віконного скла машини, намагаючись зорієнтуватися у знайомих мені місцях. Але марно. Москва змінилася до невпізнання, тут відбулися казкові зміни. Звичайно, моє перше враження поки що уривчасте. Але й те, що я зміг побачити й почути вже у перші хвилини, говорило мені багато про що. Москва і її

мешканці сповнені енергії й оптимізму. Місто й люди – усе це в русі, в постійному будівництві. Зізнаюся, я відчув себе у цій чудовій атмосфері молодшим, хоча погодьтеся, що це у мої вісімдесят не так уже й просто»¹.

План тритижневого перебування Ігоря Стравинського в СРСР був дуже насиченим. Серед іншого Стравинський планував відвідати вечір одноактних балетів у Палаці З'їздів у Кремлі, де шість тисяч глядачів гаряче привітали видатного музиканта й з великим інтересом дивилися балети «Орфей», «Петрушка» й «Жар-птиця» у постановці колективу Малого академічного театру опери з Ленінграда. (Москвичі побачили «Петрушку» й «Жар-птицю» в традиційній постановці, яку здійснив понад півстоліття тому видатний російський балетмейстер М. Фокін). «Ізвестія» писали: «...Після показу «Петрушки» у кремлівському Палаці З'їздів розлягалися захоплені овації, адресовані земляку, твору якого є прекрасною сторінкою в музичній культурі нашого століття. Стравинський встав і кланявся, зосереджений й глибоко зворушений»². У програмі була також й екскурсія до помістя-музею в Архангельському, що під Москвою, – цієї чудової перлини російської архітектури; були репетиції й концерти в Москві, на яких виконувалися твори, написані в різні роки: «Петрушка», «Весна священна», «Саргіссіо» для фортеп'яно з оркестром, «Ода», «Симфонія у трьох частинах», «Орфей» та інші, також було інтерв'ю для телесачення й візит до міністра культури СРСР К. Фурцева.

Одначе я хотів би спинитися на перебуванні Стравинського в Ленінграді – місті його молодості, про яке він із таким зворушенням й гордістю згадує в «Chroniques de ma vie» і в «Розмовах із Крафтом».

Передусім, Стравинський відвідав передмістя Ленінграда – місто Ломоносов (колишній Оранієнбаум), де народився. Потім на прес-конференції він жартівливо сказав: «Я ніколи не припускав, що народився у такому гарному місці». Як відомо з книжки «Chroniques de ma vie», композитор не був тут від дня свого народження: «...Мої батьки приїхали сюди за місяць до мого народження, щоб подихати свіжим повітрям раннього літа. Одначе пізніше ми ніколи так і не поверталися до Оранієнбаума, відтоді я його й не бачив...»³).

Із родичів Стравинського на цей час живою лишилася лише його племінниця Ксенія, донька брата Юрія. З поваги до великого дядька вона зберегла своє дівоче прізвище. Ксенія живе у тому ж будинку біля Крюківського каналу, у цьому будинку Ігор Федорович провів свої дитячі й юнацькі роки (лише в іншій квартирі). День, проведений у

Ксенії Стравинської, в родинному колі, був для композитора найзворушливішим, хоча зворушливих моментів не бракувало їй упродовж усієї подорожі. Для Стравинського приємною несподіванкою була виставка й концерт, влаштовані на його честь в Ленінградському Будинку композиторів. Найкращі музиканти Ленінграда виконали «Септет» і «Октет». Виставка під назвою «Життя і творчість Стравинського» дала досить повне уявлення про всі періоди життя композитора. Унікальні фото, які досі ніде не публікувалися, надала для виставки племінниця Ігоря Федоровича. На цих фото ми побачили зовсім іще молодого Стравинського в колі своїх близьких, фото з Римським-Корсаковим, Стравинського з дружиною й дітьми в Устілузі й інші. Усі експонати виставки були підібрані й розміщені з великою турботою й добрим смаком. Виставка виявилася дуже цікавою не тільки з огляду на зміст, але й з точки зору художнього оформлення. Чимало зусиль до влаштування цієї виставки доклали працівники Ермітажу, молоді ленінградські художники й піаністка М. Юдіна.

Загалом Стравинський схвально сприйняв виставку. Проходячи повз стенд «Стравинський і сучасники», він здивувався й зрадив, побачивши портрет Штокгаузена, про твори якого з таким захопленням висловлювався у книжці «Memories and Commentaries».

Напевно, я не помилюся, стверджуючи, що найбільше враження в колі радянських музикантів, особливо серед молоді, викликала розмова Ігоря Стравинського з молодими композиторами Ленінграда. Ця розмова відбулася відразу ж після репетиції з оркестром Ленінградської філармонії в одному із залів за кулісами. Незважаючи на втому, Стравинський охоче взяв участь у дискусії. Його простота, безпосередність та глибокий розум полонили й зачарували слухачів. Своєю величезною обізнаністю, дотепними репліками в ході розмови, здатністю створювати невимушену, дружню атмосферу й завдяки бездоганній російській мові ця людина піднімалася над усім, що її оточувало. Величезна енергія, бадьорість і юнацький запал – ясний розум й свіжа думка без будь-яких «старечих дивацтв». «Ну, і гігантський старий!» – ствердив один із ленінградських музикантів.

Йшлося про техніку композиції. Стравинський ожив. Він неодноразово мав нагоду висловлюватися на цю тему – сказав Ігор Федорович – тому має вже на цю проблему свій власний, вироблений погляд. Для того, щоб композитор міг втілити свій творчий задум, він має досконало опанувати техніку складання музики. «Вивчати композицію – означає опановувати техніку». Особисто для нього

першорядне значення мало вивчення контрапункту, у цьому сенсі неоціненну послугу йому зробила книжка Сергія Івановича Танєєва, «цього російського Регера» «Рухомий контрапункт строгого письма» («Подвижной контрапункт строгого письма»). Потім він спинився на проблемі нового контрапункту двадцятого століття, який має на меті послабити старе мислення про гармонію. Цей новий контрапункт не має нічого спільного з гармонією, він будується на зовсім нових, відмінних принципах. «Але це не означає, що ми повинні відкинути гармонію! Свого часу вона створила велику кількість шедеврів!» На зміну тональній музиці прийшла інша, яку часто називають «атональною». «Я з таким визначенням не погоджуюся! – заявляє Стравинський. – Бо «а» означає «без», а без тональності музики не існує». І тут Стравинський висловив цікаву думку, що серійність у музиці створює своєрідну основу твору. Він говорить про серійну музику, про її елементарні принципи так просто, так дохідливо, начебто звертається до дітей. Як приклад наводить свої твори («Кантату», «Септет», «In memoriam Dylan Tomas», «Movements», «Double Canon» для смичкового квартету, «Epitaphium für das Grabmal des prinzen Max Egon zu Fürstenberg»), коротко окреслюючи специфічні особливості кожного з них. І коли молодий ленінградський композитор Вадим Чистяков намагається йому опонувати, говорячи про неможливість передати творчий задум «такими формалістичними засобами», Стравинський пристрасно заперечує: «Невже старий контрапункт і гармонія не мали своїх будівничих? Суворі правила – це помічники композитора. Я знаю сотні дурнів, які складають бездарну серійну музику, й сотні дурнів, які пишуть погану гармонічну музику. Я прошу ставитися до цієї справи серйозно. У теперішній час найдосконалішою музичною мовою стала серійна техніка».

Треба було чути, з якою глибокою переконаністю були сказані ці слова! І треба було бачити, як загорілися очі багатьох молодих композиторів. (Через хвилину після розмови я помітив кілька розбурханих груп, які вели жваві суперечки й дискусії. Долітали окремі слова. Між іншим, йшлося й про те, де можна взяти підручник із серійної композиції).

Стравинський з тонким почуттям гумору дещо розрядив напружену атмосферу. Він звернувся до голови Спілки радянських композиторів – Хреннікова, що сидів поруч: «Тихоне Миколайовичу, хоча Ви й не любите серійної музики... Але будьте до неї ласкавим, тоді вона і Вас полюбить!» (Загальне пожвавлення й веселість).

Розмова триває. Один, дуже молодий композитор, захоплено дивлячись на Стравинського, запитує: «Як Ви ставитеся до поширення принципу серійності на ритм і динаміку?» Ігор Федорович пояснює, що вважає можливим застосовувати у творі ритмічні серії, натомість абсурдно, з його точки зору, переносити цю засаду на динаміку. Він каже: «Неможливо автоматично переносити якийсь динамічний акцент на звук, що цього акценту не потребує».

Атмосфера пожвавилася ще більше. З усіх боків посипалися запитання.

«Як Ви ставитеся до сучасних західних течій у музиці?»

Стравинський скромно відповідає, що він не надто добре знає твори сучасних композиторів, тому не може висловлювати про них якісь судження. «Я часто контактую з П'єром Болезом. Це дуже талановитий музикант. Але загалом маю ствердити, що ми не можемо розглядати сучасну музику доти, доки не відійдемо від неї на досить далеку відстань, адже отара, яка перебуває біля підніжжя гори, не може побачити її вершини (для цього треба відійти на певну відстань). Навіть творчість Дебюссі ми й то не можемо оцінити ніяким належним чином. Нас від неї відділяє досить мало часу. Особисто мене творчість Дебюссі дуже вабить. Я не так люблю його симфонічні твори, зате схиляюся перед його оперою «Пеллеас і Мелізанда», «Trois Poemes de Mallarmé» й багатьма музичними дрібничками. Якщо говорити про Бетховена, то завдяки тому, що нас від нього відділяє 135 років, ми можемо оцінити його велич. Мені особливо подобаються його останні квартали й сонати.

Я дуже люблю Баха, особливо його чудову «Kunst der Fuge», а також варіації на тему хоралів на Різдво «Vom Himmel Hoch». Це хорали, які змінюються варіаціями у вигляді надзвичайно цікавих канонів із різноманітними інтервалами. Я вирішив зробити транскрипції цих варіацій для хору й симфонічного оркестру. Мені не вдалося знайти оригіналу рукописів Баха. Натомість я знайшов рукопис цих варіацій, транспонованих для органа одним із музикантів – сучасників Баха. У своїй роботі я також користувався оригінальними хоралами на Різдво. Переді мною стояло дуже складне завдання: переробити чотирьохголосні хорали на хорали у шість голосів, до того ж без дублювання. Це було дуже складно, так само складно, як і тоді, коли я робив другу версію «Петрушки». Тоді я переробив чотирьохголосся на триголосся. Робота ускладнювалася».

Наступне запитання: «Як Ви ставитеся до електронної й конкретної музики?»

Відповідь: «Я мало обізнаний з технікою електронної музики, але хотів би її вивчити. Це дуже цікава проблема. Натомість конкретну музику можна порівняти з музикою італійських футуристів, з якими я мав нагоду ознайомитися у 1913 році водночас із жахливим гудінням тисячі клаксонів. Відтоді нічого не змінилося. Різниця полягає лише в тому, що в конкретній музиці увесь цей галас створюється за допомогою досконаліших із технічної точки зору машин».

Розмова, яка тривала майже півтори години, завершується. Захоплена молодь висловлює гарячу вдячність Стравинському. Ця розмова не лише дозволила нам познайомитися з творчим кредо композитора, але й виявилася дуже корисною лекцією.

А тепер перенесімося до яскраво освітленого залу Ленінградської філармонії. 8 жовтня зал переповнений. Оператори телебачення замерли біля своїх камер. На сцені з'являється Ігор Стравинський. Усі встають, виникають стихійні овації. Ігор Федорович – старий із диригентською паличкою в руці – вклоняється публіці. Але ось він з юнацьким запалом повертається до оркестру, змахує руками – і на сцені лунає, іскриться «Феєрверк». Недаремно концерт розпочався саме цим твором. Адже саме в цьому залі й саме цим твором 53 роки тому маловідомий, двадцятисемирічний композитор Ігор Стравинський здобув свій перший успіх. Відтоді він утверджував по всьому світу славу російського генія.

Після «Феєрверка» – музика до балету «Поцілунок феї» (диригує Крафт), потім знову під керівництвом композитора звучить безсмертна «Жар-птиця». Яка переконлива сила й владність у кожному русі. Безмір енергії й темпераменту. Майстерність Стравинського-диригента заслуговує найвищої похвали. Цілковита відсутність зовнішніх ефектів, виразні, ошадливі, чіткі, пластичні жести.

На біс була виконана російська народна пісня «Эй, ухнем». У 1917 році, коли балет Дягілева давав у Римі виставу на користь Італійського Червоного Хреста, Стравинський опрацював цю славетну пісню волзьких бурлаків для духових інструментів, барабанів, альтів, віолончелі й контрабасів. На той час вона замінила російський національний гімн «Боже, царя храни», оскільки цар уже був скинутий з престолу лютневою революцією. Скільки ж чарівності у цій обробці з її оригінальною секундно-квартовою гармонізацією, що нагадує «Весілля».

Публіка викликає Стравинського раз і ще раз... Він виходить – зворушений, збуджений, й показує, що хоче щось сказати. Увесь зал замер.

«Шістдесят вісім років тому я разом із мамою сидів у цьому залі – ось у цьому кутку. Це було через два тижні після смерті Чайковського, на концерті, присвяченому його пам'яті. Диригував Направнік, оркестр грав саме ті твори, які Петро Ілліч виконував за тиждень до своєї смерті... А сьогодні у цьому залі виступаю я. Для мене це велика урочистість...»

Після концерту Стравинський їде на вокзал, щоб розстатися зі своїм рідним містом. Із ним прощаються видатні ленінградські музиканти. Тепле, сердечне прощання... Ігор Федорович довго стоїть біля вікна вагона. Хтось ще біжить по перону за експресом, махаючи рукою. Це племінник того самого Сергія Дягелева, який і проклав шлях Стравинському у чудовий світ мистецтва...

І знову Москва, 11 жовтня. Останній день перебування Стравинського в СРСР. Три тижні проминули миттєво. Не вдалося усього побачити, з усім ознайомитися. Він не встиг побувати у Києві (місті своєї матері), як планував, з тим щоб виконати там II Сімфонію Чайковського.

На 13.30 була призначена прес-конференція для радянських і зарубіжних журналістів у Будинку літераторів. Напружені хвили чекання... На сцену виходить Арам Хачатурян й оголошус, що Ігор Стравинський просить вибачення у шановної аудиторії за свою відсутність, оскільки у дану хвилину перебуває на аудієнції у Микити Сергійовича Хрущова. На запитання журналістів він постарався відповісти в аеропорту безпосередньо перед відльотом.

Ми мчимо в аеропорт Шереметьєво. Стравинський з великою групою тих, хто прийшов із ним попрощатися, вже тут. Тут композитори: Тихін Хренніков, Арам і Карен Хачатуряни, Костянтин Данькевич із Києва, Едвард Мірзаян з Єревана. Тут був і найвидатніший радянський віолончеліст Мстислав Ростропович, піаністки – Тетяна Ніколасва (яка виконувала «Саргіссю») і Марія Юдіна. Тут також і дружина Прокоф'єва, яка знає Стравинського ще з паризьких часів, донька Бальмонта, художниця Бруні, видатний мистецтвознавець проф. Михайло Алпатов та інші.

Розпочалася прес-конференція. Усім журналістам різними мовами Ігор Федорович говорить одне й те ж: «Ви не уявляєте собі, панове, який я щасливий. Мій приїзд на батьківщину був найважливішою подією останнього періоду мого життя. Мене дуже зворушив той факт, що керівник країни знайшов час для моєї аудієнції. Микита Сергійович дбайливо розпитував мене про мої враження, сам розповідав надзвичайно цікаві речі про свою недавню поїздку до

Середньої Азії. Також він запросив мене приїхати наступного року з дружиною й Крафтом на відпочинок. Він пообіцяв, що для мене створять усі необхідні умови для плідної праці й відпочинку. Микита Сергійович радить мені провести увесь серпень у Криму».

Стравинський із захопленням розповідає про Ленінград і Москву. А коли представник радіо просить його сказати кілька слів на прощання, Ігор Федорович закінчує жартом: «Я ще приїду пити російську горілку!»

Прес-конференцію закінчено. Ігор Федорович іде до літака Air France. Разом з останніми словами він посилає нам останній сердечний повітряний поцілунок. Ревіння двигунів – й елегантна, лискуча Caravelle піднімається у повітря. Курс на Париж.

До скорої зустрічі, до наступного року!

Стравинський полетів, але його музика розпочинає свій переможний похід по всьому Радянському Союзу. Вона звучить у Москві, Ленінграді, в Горькому, Свердловську, Таллінні й Львові, щоразу завойовуючи все нові центри. Чимало композиторів будуть змушені потіснитися на естраді й звільнити трохи місця такому небезпечному конкурентові. Уже випущено ряд платівок із творами Стравинського: «Весна священна», «Поцілунок феї», «Концерт f-moll» для духових інструментів, готується серія магнітофонних записів, які були зроблені на концертах Стравинського у Москві: «Петрушка», «Орфей», «Ода» й інші. Музгіз видає «Хроніки мого життя» й партитуру «Петрушки»...

У Радянській Росії відкривається нова сторінка творчості Стравинського – її відродження.

ПРИМІТКИ

¹ Правда 1962, 24 вересня. — № 267. — С. 4.

² «Известия» 1962, 27 вересня. — № 230. — С. 4. А. Илупина: «На балетах Стравинского».

³ Memories and Commentaries by Igor Strawinsky and Robert Craft. 1960 Doubleday and Comp., Inc. N. York, str. 18.

КЛАСИКА

«Бенкет» Платона належить до найвищих досягнень філософської думки і шедеврів світової літератури. Як кожний великий твір, Платонів «Бенкет» не втрачає своєї актуальності і по-новому промовляє до кожного нового покоління. Його змістом є натхненний і захопливий своїм артистизмом та імпровізаційністю пошук відповіді на одвічне питання філософії про смисл людського життя. Для Платона він збувається в Еросі, у пристрасному бажанні, що має божественне походження і є нашим пориванням до Бога.

У сучасному світі цей твір набуває особливого звучання. Надто, якщо погодитися з К'єркегором, який вбачає причину занепаду сучасної людини у бракові пристрасти. «Бенкет» пробуджує закладену в людській природі пристрасть, виводить на стежку, де кожен може знайти для себе щось найважливіше. І тоді вже не зможе бути байдужим. Так промовляє, принаймні, мій власний досвід. Про це найважливіше для мене у «Бенкеті» подана нижче спроба «апології» Платонового Ероса у полеміці з розумінням його в термінах «сліпої пристрасти», але також «платонічної любові».

Від перекладача

ЕРОС «БЕЗДОМНИЙ» АБО ВІЧНИЙ ПОДОРЖНИЙ У ПОШУКАХ ВТРАЧЕНОГО РАЮ

Любовь есть Софіїна дщерь.

Григорій Сковорода

Краса врятує світ.

Ф.М. Достоевський

Самої боротьби, щоб зійти на шпиль досить, аби сповнити вщерть людське серце. Треба уявляти Сізіфа щасливим.

Альбер Камю

Тему цього есе, як один із можливих шляхів до розуміння платонівської концепції Ероса, цікавим способом зартикуювала для мене світлої пам'яті Соломія Павличко. У заголовку одного з розділів

своїй праці, присвяченій Агатангелові Кримському, але також і філософії Ероса у Платона – «Логос проти Еросу: художня творчість Агатангела Кримського» – авторка геніально-провокативно розставила акценти і тим самим допомогла мені поглянути у самий корінь помилки, успадкованої від неправильно витлумаченого Платона. Саме через нерозуміння зв'язку між Логосом¹ і Еросом сформувалися на ґрунті сучасної свідомості два стереотипи сприйняття Платонового Ероса. Бо там, де треба шукати органічного взаємозв'язку, взаємопроникнення Ероса і Логоса, сучасна свідомість вибудовує між ними надуманий конфлікт і взаємозаперечення. У результаті – в одній інтерпретації Ерос постає як “сліпа пристрасть”, позбавлена всього етичного, ноуменального, а навіть естетичного; а в другій, діаметрально протилежній, що має свій вираз у терміні “платонічної любові”, Ерос, позбавлений тілесного начала, перестас бути силою, сутність якої, за Платоном, полягає в тому, щоб поєднати земне з божественним, наблизити смертну природу до її геніального божественного зразка.

Ці два стереотипи взаємно себе заперечують і, дивна річ, – вони парадоксально збігаються в одну точку, що максимально віддалена від логосу (тексту) Платона. Платонів логос такого Ероса не приймає – ні в одній, ні в другій формі вияву. Бо перший є власне Еротом, знедуховленою тілесністю, яка у такому спотвореному феномені, яким є *τα παλδικα* у сучасному розумінні, не може породити навіть фізичного плоду, а тому абсолютно ефемерний; другий є ілюзією, не менш химерним плодом збідненої уяви, надто обмеженої, надто мало просвітленої Логосом, щоб охопити складну антиномію людського буття, що тільки в єдності духовного і тілесного знаходить свою реальність.

Саме ці два “живучі” стереотипи сприйняття Платонові концепції Ероса вимагають активного заперечення. Таке заперечення потребує не простого тлумачення тексту Платона, а збереження його філософської думки через відтворення її автентичності саме із сучасної, а отже, актуальної для нас перспективи. Тож користуючись перевагою перекладача – детальним знанням тексту у всіх його нюансах, спробую висловити певні контраргументи щодо двох згаданих інтерпретацій. Для цього звернуся до ядра Платонові філософії Ероса, суть якої найвишукліше постає у завершальній частині повчального монологу Діотими [210A–212A] – одному з найвідоміших і найцікавіших уривків у корпусі творів великого філософа. Назва цього есе є своєрідною рефлексією на центральну метафору цього уривка – метафору небесної ліствиці. Платон

пропонує її як єдиний доступний для людини шлях до досягнення найвищих і найсокровенніших тайнств [210A].

Щоб зрозуміти суть цього художнього образу, треба услід за Платоном розкрити природу Ероса, що постає через низку пластичних образів. Ерос у Платона – той, що блукає між небом і землею, і це блукання – суть його існування. Природа Ероса не піддається точному окресленню словом. Платон визначає її філософською ідіомою *τὸ μεταχῦ* [202B]: Ерос – це *щось посередині*. Ця екзистенційна сутність Ероса як *τὸ μεταχῦ* розкривається в діалозі Сократа з Діотимою в різних художніх і мітологічних формах, постаючи перед читачем опосередкованою поетично і релігійно. Перебуваючи посередині між богами і людьми, Ерос здійснює передусім словесну службу. У цьому його основна функція і сила. Він *герменевт*, *δαίμωνιον* *ερμενεύων*, що дає людям розуміння божественної істини. Він *приносить людям вістки від богів* [202E] і так будує для душі міст у царство безсмертних. Перебуваючи між обома світами, Ерос доповнює їх, через нього між світами богів і людей виникає зв'язок – вони поєднуються [202E]. Через дію Ероса, великого духу, божественний світ перестає бути тотально трансцендентним і, хоч *божественна природа не перетинається з людською* [203A], саме через Ероса боги звертаються до людей з повчальним словом, бесіднують з ними [203A]. На особливу увагу в інтерпретації цього уривка, змістом якого є визначення природи Ероса, заслуговує не випадковий підбір лексики: *ερμενεύων*, *οἰκία*, *διὰλεκτος*. За кожним словом із цього лексикону стоїть логос, а демонічна сила Ероса полягає в тому, що через нього божественний Логос стає зрозумілим для людей і в такий спосіб встановлюється і здійснюється зв'язок між обома світами, можливий тільки у словесному (розумовому) вимірі².

Визначивши природу Ероса філософською ідіомою *τὸ μεταχῦ*, Платон поглиблює це розуміння на рівні мислення образами. У міті про народження Ероса відображені головні константи цього духу, тут кожний елемент оповіді по-філософськи випаданий, кожна словесна деталь поетично-знакова. Інтерпретація цього міту – ще один крок до розуміння Ероса, його сутності, яку Платон бачить як напругу, прагнення досягнути те, в чому він, *успадкувавши природу своєї матері, має вічну нужду* [203D]. Він *αἰετός*, *бездомний* [203D], піде на цій землі не знаходить спокою, його миттєвий перепочинок, що його Платон відтворює метафорою сну, відбувається *на порозі або край дороги просто неба* [203D]. Поклик краси і добра, успадкований від батька, не дає йому спочинку, він вічний подорожній на шляху до

мудрости, φρονησεως επιθυμητης [203D]. Саме тому що він σοφιστε αὐ καὶ; αἰμαθιας εν μεσῳ εστιν, перебуває посередині між мудрістю і невіглазством, усе життя його приваблює філософія [203D]. По матері він немудрий і безпорадно бідний [204C], зате батьківська частка його єства наділила його тугою за мудрістю, він не є мудрий, але любить мудрість і прагне стати розумним [204A]. Інакше кажучи, не буття, то εἶναι, а набуття краси, благости, мудрости – то γενεσθαι καλον, αγαθον, σοφον – ось де слід шукати справжню природу та істинну сутність його єства. Не у бутті, а у становленні – ключ до розуміння природи цього духу. Він деміург сфери становлення. Наскрізь перейнятий естетичними, етичними та інтелектуальними прагненнями, він постас не з переповнення красою, благістю, мудрістю, а з необхідності й світлої пристрасті їх охопити. Не випадково його народження припадає на день Афродіти – богині краси і любові. Платон пов'язував любов із красою. Однак краса, в його розумінні, була насамперед інтелектуальною сутністю. Позаяк *Ερος εἰς πρᾶξιν* – прагненням до краси, він неминує філософ, ἀναγκαστον ερωτα φιλοσοφον εἶναι [204B]. Філософствувати – означає насолоджуватися спогляданням краси, робити добро і шукати істину. В результаті такого висновку, Діотима приходить до важливої у трактуванні Ероса думки: від розуміння Ероса, як об'єкта любови до ствердження його в термінах суб'єкта – то ερω'ν, а не то ερωμενον [204C]. Суть його – не володіння благом, а, як засвідчує текст, – народження у красі для безсмертя [206C–207D].

Платон здійснює незвичну перестановку понять – вагітність у нього є причиною, а не наслідком любови. В обох площинах реалізації метафоричного смислу – фізичній і духовній – вагітність передус зачаттю, бо зачаття і народження образно ототожнені³.

Метафора вагітності й народження у красі розгортається і поглиблюється, коли Діотима подає образ ідеального люблячого – філософа й учителя, що носить у душі сім'я чесноти і ходить по світу, шукаючи прекрасне – прекрасну душу, спілкуючись з якою, він може розродитися в ній благодатним сім'ям свого мудрого слова. Щоб не залишати недомовленим те, що викликає запитання, подив, а потім спротив і різке несприйняття у сучасної свідомості, назвімо речі своїми іменами. Ця прекрасна душа – юнак. Той хто ходить по світу, шукаючи прекрасну душу, – учитель, він старший за віком, збагачений мудрістю муж, який з молодих літ виношує в душі сім'я чеснот. Він зберігає чистоту і тепер у зрілому віці відчуває пристрасне бажання, що і є Еросом, приводити на світ слово мудрости [209B]. Це

лише перефразована цитата з Платона, нічого від автора цієї статті. Достатньо вичерпний і переконливий коментар "з уст" самого Платона щодо любови, яка називалась у греків *τῆ παῖδις*, і в параметрах понять Платонового мислення пов'язувалася радше з високою моральністю й розумом, ніж зі сліпою пристрастю. Хоч ця любов не заперечувала й не відкидала фізичного компоненту у стосунках, однак вона віддавала перевагу етиці взаємнн, які можна окреслити як вертикальне напруження духовних сил. Саме тому, що Платон мислив категоріями духовного Ероса, категоріями Ероса пізнання, саме тому і тільки тому він віддавав перевагу взаємній приязні між чоловіками. Наголосімо – приязні між учителем і учнем. Інакшого важко сподіватися, якщо взяти до уваги історико-етнографічний контекст, в якому цей твір писався. Платон дуже просто і раціонально пояснює такий вибір: *бо чоловіче начало сильніше від природи і наділене більшим розумом* [181С]. Тільки для нас це надто лаконічно. Платон не врахував, очевидно, тих похибок у сприйнятті, що їх спричинила віддалена часова перспектива. Постійно і послідовно, упродовж цілого тексту він вживає щодо чоловічого начала модус уранічності, вищості. Це важливий момент грецького еросу, не лише Платонового, – наголошус Мішель Фуко, і застерігає, – що до Платона не можна застосовувати поняття гомосексуальності у сучасному розумінні цього феномена⁴. Такою була суспільна норма – жінці у Греції часів Перікла і Платона відводилась певна роль лише на маргінесі суспільного життя. Те, що Платон у ставленні до жінок не був революціонером і сприймав узвічасний статус жінки як даність, викликає деяке несприйняття. У цьому йому можна дорікнути. Однак це дає також добру нагоду замислитися, чому Платон, що мислив Ероса як демона, який завжди посередині між протилежними початками – прекрасним і потворним, добрим і поганим, знанням і незнанням – чому він не вважав за потрібне знайти для Ероса природою визначене місце посередині між початками чоловічим і жіночим. Якщо ми "спіткнемося" об цю "кричущу" непослідовність Платонові думки, то, поміркувавши, дійдемо висновку, що пояснення цього треба шукати передусім у тому, що посередині між чоловічим і жіночим початками Платон не бачив простору для виникнення вертикального напруження. Жінку він бачив як єство, потенційно вагітне лише тілом, але позбавлене сімени в душі. Тому й любов до жінок, хоч і не заперечував цілковито, але трактував як нижчий шабель любовних відносин, як любов по горизонталі, бо плодом такої любови можуть бути лише звичайні

А Платон запрошує до сходження, до невинного руху вгору, що є найвищим сенсом людського існування. «Діалектика платонівського Ероса впроваджує у життя щось зовсім непритаманне ритмам сексуальної спокуси: бажання, яке не стихає, яке нічим не можна задовольнити, яке відштовхує та уникає будь-яких спроб здійснитися у цьому світі, бо воно прагне охопити Все»⁵.

Платонів Ерос ступає дорогою розуму, що є, водночас, очищенням людського логосу й етосу. Етапи пізнання мають свою ієрархію, зумовлену станом людської природи, що звикла до пізнання смислового, феноменального світу і сприймає передусім те, що тілесне. Тому той, хто став на правильний шлях у науці Ероса, має зробити перші кроки до прекрасних тіл. Це Ерос естетичний. Тут естетична краса, немов картина, приводить у рух глядача, це й є той момент, коли краса фізична породжує любов. На цьому шаблі Ерос є передусім жадобою естетичних вражень. Але вже тут, на першому і найнижчому рівні еротичного прагнення й захоплення, цілком несподівано, якщо мислити звичайними категоріями, Діотима, а отже, Платон, говорить про народження гарних слів, *γεννα'ν καλουσ λογουσ* [210A]. Отож, вже на цьому найнижчому шаблі Ерос у Платона постає не лише як сексуальне бажання. Хоч він має виразно еротичний характер (у вузькому розумінні слова), його не можна ототожнювати з любов'ю до однієї лише фізичної натури, бо плодом такої любови як творчого акту є прекрасні слова. *Породивши гарні слова, закоханий зрозуміє, κατανοη'σαι* [210A], *що краса одного тіла і краса іншого – то ніби сестри рідні, і якщо прагнути до ідеї прекрасного, то безглуздо думати, πολλη' αννοια ηγει'σθαι, що краса у будь-якому тілі не одна і та ж. Збагнувши це, він почне любити всі прекрасні тіла, а до того одного охолоне, зневажаючи і розуміючи всю малість такої любови, σμικρον ηγεσμενον* [210B].

Використовуючи відповідну лексику – *κατανοη'σαι, ηγει'σθαι, ευνοησαντα, καταφρονησαντα ηγεσμενον* – Платон дає зрозуміти, що вже на ступені естетичного захоплення і прагнення заволодіти прекрасним об'єктом (тілом), в дію вступає *νου'σ, розум*. Він керує Еросом на шляху від конкретних виявів прекрасного, до охоплення і осягнення самої ідеї краси, що, будучи незмінною, єдиною і неподільною, водночас присутня у всіх прекрасних тілах, а вони, зі свого боку, прекрасні через свою причетність до неї. Завдяки естетичному прагненню до божественної ідеї розум підноситься над тілесністю предмета й прозирає в його розумну та одиничну сутність.

Як вичерпний філософський коментар до цієї важливої тези платонівської гносеології наведемо цитату з П.Д. Юркевича, бо вона допомагає збагнути, що у Платона йдеться не про матеріалістичне розуміння переходу кількості в якість, не про перетворення величини на властивість. «Всі якості природи, що надають їй привабливості і краси живого гармонійного творіння не є привілеєм мертвої її немислячої матерії, – писав П.Д.Юркевич, – вони існують у точці зустрічі матерії й духу. Чиста матерія, відсторонена від ідеальних визначень, зміст яких ми знаємо тільки з глибини нашого досвіду, є ніщо, небуття»⁶.

Для правильного прочитання проаналізованого уривка з Платона, важливе значення має слово σμικρον. Присутність його у тексті – вагомий аргумент на ствердження інклюзивної інтерпретації⁷ еротичного сходження за Платоном. Цим словом Платон дає зрозуміти, що Ерос розширюється в міру того, як людина піднімається вище: ми не відкидаємо фізичної любови, естетичного захоплення, заради любови до духовної краси, ані не відмовляємось від тілесної любови задля любови до знань, що є напруженням – Еросом думки. Платон, здається, не ставить нас перед вибором і не вимагає в жертву Ероса тілесного. Ми збагачуємо себе на цьому шляху, зберігаючи попередній інтерес і доповнюючи його новими вищими прагненнями.

Ця думка поглиблюється, коли Діотима розмірковує над другим ступенем еротичного сходження, вже, переважно, етичним. Як послідовний і поступовий крок, другий ступінь є захопленням красою, яка полягає в моральних якостях людини: у шляхетних високих почуттях, у добрих ділах і етичних засадах, якими людина керується. *І коли стрінеється йому якийсь чоловік, достойний душею, хай і прив'язаний цвітом, він радітиме, і любитиме... і породить такі слова, які роблять юнаків крацими* [210В–210С]. І знову оте наполегливе нагадування автора про красу зовнішню, красу тілесну: *την ψυχην τισ καὶ σμικρον αὐθον ἐξή*. Термін αὐθος запозичений із понятійної палітри естетичної думки, вказує на те, що йдеться про чоловіка, який хоч і наділений якостями зовнішньої тілесної краси (і це, з погляду Платона, позитивний момент), але цій красі не можна надавати надто великого значення, лише σμικρον. На другому ступені еротичного сходження, коли мотив естетичного захоплення зовнішньою красою замінюється етичним, коли Ерос естетичний перетворюється на Ерос етичний, зовнішня тілесна краса вже перестає виконувати домінуючу роль. Так Ерос поступово одухотворюється, зберігаючи, однак, принаймні частково, σμικρον, свою тілесність.

Я так детально зупиняюся на цьому слові, тому що дуже часто у перекладах його семантика “малості” набуває аксіологічного забарвлення. Зокрема, в українському перекладі Іларіона Огоновського замість $\text{Ἰνα το περὶ το σωμα καλον σμικρον ηησεται εννα}$ [210С], що дослівно означає – *вважатиме красу тіла гідною незначної уваги*, маємо щось принципово інше: *вважатиме красу тіла за річ марну*⁸. Така оцінність, надає тілесній красі статусу позаієрархічного елементу, якому немає місця на шляху еротичної ліствиці, що власне й приводить до розуміння платонівського Ероса в термінах “платонічної любови”, цілком позбавленої тілесного начала.

Але повернімося до небесної ліствиці Платона. Душа, що ступила на вищий її щабель, ушляхетнюється, поєднуючись із добром. Людина, що прагне краси, прагне посідати також добро. Бо все, що добре, водночас і гарне. Результатом другого творчого акту любови є *бесіди морального та інтелектуального характеру, що вдосконалюють молодих людей* [210С]. Роль розуму на цьому етапі виявляє себе в тому, що він відкриває перед Еросом нові можливі об’єкти аспірації. Той, хто став на правильний шлях до найсакральнішого, той *приневолений розумом споглядати красу в людських ділах і звичаях, і мусить побачити, що будь-яка краса у всьому споріднена* [210С]. Розум, що “просвітлює” еротичні прагнення того, хто ступив на істинний шлях, будучи провідником Ероса, є справді провідною силою. Він надає форми тій “моральній пластиці”, що творить добру і прекрасну людську особистість. Ерос – тільки “шлях”, “methodos”. «Роль розуму полягає не в тому, щоб “видавати інструкції” проти об’єктів прагнення, які були досягнуті на попередньому етапі, а щоб допомогти душі піднятися вище через пізнання об’єктів, які достойніші еротичного бажання»⁹. І в цьому Ерос є незамінним помічником Розуму, бо сама природа, сутність Ероса не в досягненні й заволодінні об’єктом, не в здійсненні бажання, а в тому що він є шляхом для досягнення предмета устремління, який завжди віддалений і обов’язково зовнішній стосовно душі люблячого.

Третій ступінь еротичного сходження, якісно відмінний від двох попередніх: він передбачає інший за природою об’єкт прагнення. Цим об’єктом стають науки, ἐπιστημηαι , що мають ноуменальну природу. Це сфера чистого розуму, сфера філософського удосконалення, де Ерос, як вічне прагнення, як ненаситне бажання пізнавати нові об’єкти, не дає спокою розумові, стимулюючи його до пізнання все нових і нових об’єктів знань на шляху до божественної Істини. Тут знання постас

водночас об'єктом еротичного прагнення і результатом творчого акту [210D], тобто є самодостатнім, як причина і наслідок.

Четвертий ступінь еротичного сходження – релігійний. Він є найвищим сенсом людського існування. Це Ерос, що народжується з божественної присутності, невідоме досі натхнення, що не залежить від тілесної природи. На цьому найвищому шаблі небесної ліствиці, коли закоханий піднімається до нерукотворної досконалості, що існує поза межами тіла і матерії, він починає споглядати красу вже не в естетичних вимірах чуттєвого, а ідею божественної Краси. Те, що відкривається його зорові, *є щось вічне, те, що не народжується і не вмирає, не зростає й не гине, те прекрасне, що прекрасне в усьому, завжди, всюди і для всіх* [211A]. Розуміючи ідею як онтологічну засаду буття речі, Платон відмежовує її від усього матеріального. Про це він висловлюється цілком зрозуміло, коли говорить, *що прекрасне як божественне не об'явиться люблячому як обличчя, руки чи інша частина тіла*. Але складніше збагнути, що має на увазі Платон, коли він каже, що прекрасне як божественне не об'явиться люблячому ні як слово якесь чи знання. Про яке знання йдеться, і як треба розуміти неозначений займенник *τις*, яким Платон досить невиразно означає *ἐπιστήμη*? Діотима зауважує, що *прекрасне як ідея не об'явиться як жодна річ, ані як щось, що існує в іншому чомусь, – у живій істоті, на землі чи на небі* [211B]. Усе це позначається атрибутами змінності і минулості. Саме воно належить до нашого досвіду, тоді як божественна ідея не дана нам у царині досвіду. Оскільки *λογος τις καὶ ἐπιστήμη τις* належать до сфери людського досвіду, їх не можна ототожнювати з божественною ідеєю – ні слово, ні знання не можуть об'явити її в собі.

І все ж, – якщо для того, хто став на правильний шлях в науці любови, існує хоч якась можливість піднятися на вершину небесної ліствиці, звідки зорові відкривається ідея божественної Краси, то єдиною такою можливістю для людини є слово – Логос. На кожному шаблі еротичної ліствиці кульмінаційним пунктом, що уможливило перехід на вищий шабель пізнання, є народження слова – поетичного, діалогічного, слова-поняття, слова-знання. Ідея прекрасного є вічна і незмінна, вона лише частково, але послідовно, крок за кроком розкривається у слові, і це слово, що народжується в еротичних бесідах, є єдиною духовною дійсністю, здатною перетворити людське життя. «Сам Логос, – писав Гайдеггер, – греки розуміли як феномен, в якому здійснюється екзистенція людини»¹⁰. І для Платона питання про логос було невіддільним від питання про

смысл людського життя. У цьому вразливому світі, Платон вбачав, здасться, єдину розкіш – розкіш людських стосунків, що набувають у нього найжагучішого, найеротичнішого сенсу. У спілкуванні закоханих душ дух найліпше відчуває свої можливості й свої межі.

Навіть граматичний спосіб висловлення, коли йдеться про споглядання божественної Краси, зраджує певну частку зневіри. Діючими у можливість для смертного чоловіка з'єднатися з божественною природою. У дію вступає *modus potentialis*: *якби когось вдалося побачити* (εἰ γένοιτο ἰδεῖν) *саме прекрасне... якби хтось міг узріти* (εἰ δυνάτο κατῖδεῖν) *це божественне прекрасне* – єдине і незмінне [211E]. Думка структурується в активних конструкціях, де об'єкт пізнання – ідея прекрасного, виступає у граматичній формі, що найкраще відповідає вираженню повної апатії (ἀλχθεῖα) об'єкта – краси в собі, цілком трансцендентної світові Божественної ідеї, з боку якої – жодного кроку назустріч залюбленому у Красу і Мудрість єству. Адже у досконалому бутті у вимірах античного світогляду не може бути жодного “прагнення”, “необхідності в чомусь”¹¹.

І ось шлях пройдено. Закоханий опиняється перед ідеєю прекрасного. *Тільки тут, – каже Платон, – з тим, хто споглядає прекрасне тим оком, яким його лише можна споглядати, станеться те, що він народжуватиме не оманливий образ доброчесності, а доброчесність істинну, тому що тут він торкається істини, а не оманливої її подоби. А хто породжує істинну доброчесність і плекає її, той пізнає божественну любов, і якщо хтось із людей може досягнути безсмертя, то це дано йому* [212A]. Вживання відповідної лексики – θεσφορᾱί θεσφρεῖν, οραῖν – відображає споглядально-пластичний характер пізнання. Також ідею розум споглядає, як очі споглядають явище ідеї. У цьому місці, де ми прийшли до найвищого пункту Платонового одкровення, це споглядання, правду кажучи, розчаровує. Замість очікуваного єднання з вічним безсмертним – із божественною Красою, заради якої їй потрібні були ці труднощі і надлюдські зусилля, надто боляче усвідомлюється межа: шлях обривається, зв'язок людини з божественним началом, ніби розривається. Чекаємо якогось особливого народження від умоглядного дотику до прекрасного в собі, а народжується... αρετή, доброчесність. Інакше й не може бути. «Божественна ідея, – зазначає М. Трубецький, – як її розуміла грецька філософія (і дуже розуміла завдяки Платонові) залишається поза сферою генези, вона не може народитися у світі».

Метафізична любов, тобто сила, що прилучає зовнішню емпіричну людину до її вічної ідеї, постає як шлях гностика до Абсолюту, шлях,

приречений на невдачу. Корені цієї невдачі треба шукати, мабуть, в язичницькому теїзмі Платона, в еллінській філософії, яка ніколи через цей світогляд не переступала. Як тут не згадати центральний пункт філософії теїзму, що його гранично точно сформулював Арістотель, про те, що Бог, рухаючи всесвіт, Сам залишається нерухомим. Люблений рухає люблячого [Мет. XII, 7]. Лише у наскрізь пронизаному любов'ю патосі християнського одкровення здійснюється глибинний поворот у філософії любови. «Не в тому любов, що ми полюбили Бога, а що Він полюбив нас» [1 Ів. 4, 10]. Полюбив такою безмежною і жертвною любов'ю, що явив людям Слово у всій повноті Його, Слово, що саме є дорогою, істиною і життям. Платон ще не знав цього слова, але він геніально Його передчував інтуїцією великого мислителя. Платонів Ерос вже не “сліпа пристрасть”, він уже просвітлений іскрою божественного Логоса, який лише частково являється філософові, закоханому у мудрість. Але сама Мудрість так і залишається цілком трансцендентною світові. Тому монолог Діотими залишається недомовленим. І в цій недомовленості – недостатність платонізму. Звідси бере початок виразне усвідомлення потреби його критичного перегляду через зіставлення платонізму з християнським ученням. Але це вже тема іншого сюжету, яка запрошує на нові шляхи пізнання, де можна зустріти Григорія Сковороду, теж вічного подорожнього, босого і бездомного, який знає як пройти шлях і після того, як запропоновані Платоном принципи показали свою неспроможність. Ця неспроможність, однак, не применшує філософського подвигу Платона. Його “Бенкет” на всі часи залишається живим, інтригуючим і захопливим словом в історії людської думки, яка, за влучним у своєму песимізмі висловом Альбера Камю, «є лише історією безконечних покань і визнань власної неспроможності»¹².

Уляна ГОЛОВАЧ

ПРИМІТКИ

¹ Логос (грец. λογος) – думка, розум як духовне першоначало, світовий розум.

² Cobb William S. Commentary on the Symposium // The Symposium and the Phaedrus. Plato's Erotic Dialogues / translated with introduction and commentary by W.S.Cobb. – State University of New York Press, 1993. – P.73

³ Burnyeat Myles F. Socratic Midwifery, Platonic Inspiration // Essays on the philosophy of Socrates / ed. By Hugh H. Benson. – Oxford University Press, 1992. – P.54 -55.

⁴ Foucault M. The History of Sexuality. – New York, 1990. – vol.2. – P.187.

⁵ Ружмон Дені де. Любов і західна культура. – Львів: Літопис, 2001. – С.56

⁶ Юркевич П.Д. Из науки о человеческом духе // Философские произведения. – М., 1990. – С.131 – 132.

⁷ Переконливі аргументи на користь інклюзивної інтерпретації еротичного сходження, що передбачає естетичне захоплення тілесною красою, як перший крок на шляху до Абсолюту, знаходимо у працях: Vlastos Gregory. *The Individual as Object of Love in Plato's Dialogues* // *Platonic Studies*, 2nd ed. – Princeton University Press, 1981. – Р. 3-34; Moravcsik J.M.E. *Reason and Eros in the the Symposium* // *Essays in Ancient Greek Philosophy*. – vol.1 /ed. By Anton P. and Kustas George L. – State University of New York Press, 1971; Irwin Terence. *Plato's Moral Theory: the Early and Middle Dialogues*. – Oxford: Clarendon Press, 1977.

⁸ Плятон. Бенкет. Розмова про любов / зі старогрецької переклав і пояснив Іляріон Ороновський. – Коломня, 1922 – С. 114 .

⁹ Moravcsik J.M.E. Цит.праця. – Р.293.

¹⁰ Heidegger M. *Platon: Sophistes* // *Gesamtausgabe*,. – Bd.19. – Frankfurt am Main, 1992. – S.306 – 307.

¹¹ Про цю обмеженість, що виявляється у різних формах грецької метафізики у книзі Scheler M. *Zur Phaenomenologie und Theorie der Sympathiegefuehle*. – Halle, 1913. У праці «Любов і пізнання» М.Шелер вказує на тенденцію платонівського Ероса як прагнення від “нижчого” до “вищого”, від “незнання” до “знання”, від “недосконалого” до “досконалого” від “небуття” до “буття”. Див. Scheler M. *Liebe und Erkenntnis*. – Muenchen, 1970. – S.8.

¹² Альбер Камю. Міф про Сізіфа // Вибрані твори: У 3т. – т.3. - Харків: Фоліо, 1977. – С.83.

ПЛАТОН

БЕНКЕТ

*(Із давньогрецької переклала Уляна Головач)**

(172) Гадаю, я достатньо обізнаний з тим, що ви цікаві були б довідатись від мене. Нещодавно, коли я прямував зі своєї Фалерської оселі до міста, впізнав мене, ідучи слідом, один мій знайомий і ще здалеку гукнув:

– Егей, Аполлодорс, Фалерцію, а підожди-но!

Я зупинився, почекав.

– Давно вже шукаю тебе, Аполлодоре. Хочу розпитати про той бенкет в Агатопа, де були Сократ, Алківіад та й інші, – які ж то промови виголошувалися там на честь Ероса. (b) Один чоловік, якому довелося слухати Фенікса, сина Філіппа, вже розповідав мені, говорив, що й ти про це знаєш. Сам він нічого до ладу не оповів, то може, ти? Зрештою, це твій обов'язок – переповідати іншим те, що говорив твій приятель. Але передусім скажи нам, чи ти сам був на цьому бенкеті?

У відповідь я сказав йому:

(c) – Мабуть, ти й справді нічого не зрозумів зі слів того оповідача, якщо уявляєш собі, що той бенкет, про який питаєш, відбувся так недавно, що й я міг там бути.

– Так я, власне, й думав, – зізнався він.

– Ну що ти, Главконе? Хіба тобі не відомо, що Агатон уже багато років не показується в Атенах? А щодо Сократа, то з ним я приятелюю так, що й дня нема, аби я не придивлявся до того, що він робить, і не прислухався до кожного його слова, вже зо три роки. (173) До того часу, де тільки не носила мене доля, і я уявляв собі, що роблю щось потрібне, а насправді був пікчемний, як кожен із вас – як от ти тепер, якщо думаєш, що краще займатися будь-чим, аби не філософією.

– Та годі жартувати, краще скажи, коли відбувся той бенкет?

– Ще коли ми були дітьми, як Агатон отримав нагороду за свою першу трагедію – наступного дня він разом із хоревтами складав

* Переклад здійснено за виданням: Plato Symposium / ed. By Kenneth Dover. – Cambridge University Press, 1980. При відтворенні перекладованих фрагментів з Гесіода і Гомера використано переклади Бориса Тена.

жертву богам на честь перемоги. Відтоді, здається, аж надто багато часу минуло.

(b) – І хто розповів тобі про цей бенкет? Чи не Сократ?

– Ні, присягаюся Зевсом. Це був той самий чоловік, що й Феніксові розповідав, – Арістодем Кідатенець, малого зросту, завжди ходив босий. Він був на цьому бенкеті як один із близьких приятелів Сократа, – так мені, принаймні, здається. Якось я розпитував про це і в Сократа, і те, що почув від нього, не суперечило тому, що говорив Арістодем.

– То, може, все-таки поділишся тим, що знаєш? – наполягав Главкон. – Тим паче, що дорога до міста – гарна нагода і поговорити, і послухати.

На тому й погодилились – йдучи до міста, розмовляли про те, що мовилося на бенкеті в Агатона. (c) Тому я чуюся достатньо підготовленим, – про що й зауважив на початку. І якщо ви хочете, щоб я розповів це й вам, не відмовлятимуся. Така вже моя вдача, що я завжди тішуся, коли або сам маю нагоду провадити філософські бесіди, або можу послухати інших, сподіваючись і собі щось скористати. Та коли чую не раз розмови, ті що їх ведете з багатими й дуже заклопотаними людьми, відчуваю, як вони мене гнітять. Мені тоді жаль і вас, і ваших друзів, бо гадаєте, що робите щось путнє, а насправді гайнуєте час. (d) Однак ви, зі свого боку, вважаєте, мабуть, нещасним мене. Визнаю, може, ваша правда. Але я думаю, що це ви нещасні, не тільки думаю, – переконаний у цьому.

– Ти зовсім не змінився, Аполлодоре. Як завжди звинувачуєш себе та інших. І здається, без жодної на те підстави всіх, окрім Сократа, починаючи, звичайно, із себе, вважаєш за нещасних. З якого це дива прозвали тебе м'якуном, правда, не знаю. Бо на словах ти завжди готовий накинутися на себе та інших – на всіх, хіба лише Сократ – виняток для тебе.

– Як же мені, любий, не втрачати розуму й тям, якщо я маю таку думку про вас і про самого себе.

(e) – Не варто зараз сперечатися про це Аполлодоре. Зроби нам ласку, – не відволікайся, а вволи, врешті, наше прохання – розкажи, що то були за промови.

– На бенкеті йшлося... Та ні, краще почну від самого початку і спробую розповідати так, як і мені персповів Арістодем. (174) Він говорив, що зустрів Сократа, той був гарно вмитий і в сандаліях, – таке з ним рідко буває, – і запитав його, куди ж то він так вирядився.

– На бенкет до Агатона. Вчора я втік від нього, – сказав Сократ, – злякавшись велелюдного торжества на честь перемоги, але пообіцяв

прийти сьогодні. Отож, я й причепурився, не можна-бо до красеня – не краснем. (b) А як ти, до речі, ставишся, аби прийти на бенкет, на який тебе не кликали?

Арістодем відповів, що готовий підкоритися волі Сократа.

– У такому разі, – сказав Сократ, – ходімо! Може, й давно поговірку змінимо в той спосіб що *до достойних на бенкет достойники приходять без запрошення*. Бо ж і Гомер колись насмілювався не лише перевернути цю поговірку, а й висміяв її. (c) Зобразивши Агамемнона хоробрим воїном, а Менелая *слабким списоборцем*, він описав, як на бенкет до Агамемнона з нагоди принесення жертви непрошеним гостем прийшов Менелай – недостойний до достойника. Вислухавши, Арістодем зауважив:

– Боюсь, я теж наражаю себе на небезпеку опинитися в подібному становищі, яке описує Гомер, а не як ти говориш, Сократе, коли, будучи пересічним чоловіком, дозволю собі явитися без запрошення на бенкет до мудреця. (d) Може, ти, як приведеш мене туди, заступишся за мене. Я ж бо не зізнаюся, що прийшов непрошеним гостем – скажу, що ти мене запросив.

– *Разом долаючи шлях*, – кивнув Сократ, – порадімось, що маємо сказати. Ходімо ж!

Обмінявшись такими словами, ми вирушили в дорогу. Сократ, заглибившись у думки, всю дорогу плівся позаду, а коли Арістодем зупинявся, щоб почекати його, велів йому йти вперед.

Коли Арістодем опинився перед оселею Агатона, двері якої були відчинені, йому довелось пережити, як сам він переповідав, досить смішну історію. (e) Тут же йому назустріч вибіг раб і запросив до покоїв, де всі гості вже вместилися на своїх ложах, готові розпочати частування. Агатон, як тільки побачив його, звернувся з привітанням:

(175) – Дуже гарно, Арістодеме, що ти прийшов, аби прилучитися до нашого бенкету. Якщо ж тебе привело сюди якесь інше діло, то відклади його. Я шукав тебе ще вчора – хотів запросити на цю учту, та не міг знайти. Але чому ти, не привів із собою Сократа?

– Яюсь так сталося, що озирнувшись назад, я не побачив Сократа, який ішов позаду, – відповів Арістодем. Довелось пояснити, що вони йшли разом, і Сократ запросив його на цей бенкет.

– Добре зробив, що прийшов, Арістодеме, але де ж усе-таки Сократ?

– Зайшов сюди слідом за мною, тому дивуюся, де б то він подівся.

– Глянь-но довкола, хлопче, – звернувся Агатон до раба, – і приведи Сократа. А ти, Арістодеме, приляж біля Еріксимаха.

Тут Агатон велів рабові обмити ноги Арістодемові, щоб він міг зайняти ложе біля святкового столу. Тоді прийшов хтось із рабів і сповістив, що Сократ зайшов задалеко і стоїть тепер на порозі у сусіда. Хоч як той просить його, Сократ нізащо не погоджується зайти.

– Щось таке верзеш – зовсім недоречне. Клич Сократа і не відступай від свого.

– Ні, облиш його, – втрутився Арістодем. (b) Такий уже в Сократа звичай – прийде, стане собі десь скраю і стоїть. Скоро він тут буде. А зараз дайте йому спокій.

– Гаразд, хай по-твоєму, – погодився Агатон. Ви ж, хлопці, – звернувся до рабів, – пригощайте нас – усіх, хто тут присутній. Подавайте все, що там нарадилися подавати, бо нікого старшого над вами я ніколи не ставив. (c) Вважайте мене теж гостем, що разом з усіма іншими запрошений на бенкет, і догоджайте нам, щоб було за що вас похвалити.

Після такого запрошення всі почали частуватись, а Сократ все не йшов. Агатон раз у раз поривався послати раба по Сократа, але Арістодем зупиняв його. Нарешті за якийсь час Сократ такн явився, – прийшов навіть трошки скоріше, ніж звук це робити зазвичай – десь посередині бенкету. Агатон, що нагодився скраю, запросив його до столу:

– Ходи сюди, Сократе, – мовив він, – приляж біля мене, щоб і я міг втішатися твоя мудрістю, що зійшла на тебе в передпокої. (d) Ти, певна річ, знайшов її і тепер володієш нею, інакше ти б і не зрушив з того місця.

Сократ сів собі та й каже:

– Як би то було добре, Агатоне, щоб ми були сполучені один з одним і щоб мудрість могла переливатися від повнішого з нас до ненаповненого, як та вода в келишках, що перетікає з повного у порожній. Якщо й мудрість має подібну властивість, то я ще більше ціную це місце за столом поруч тебе. (e) Адже, перебуваючи пліч-о-пліч із тобою, я перейму чимало гарної мудрости. Бо чого варта моя, – вона мов той сон, а твоя – і сяє, і примножує твої успіхи. Так сталося, коли ти явився позавчора, такий молодий ще, а мудрість твоя сліпуче засяяла на очах у тридцяти тисяч еллінського люду.

– Ох ти, Сократе, старий лукавцю, – сказав Агатон. Ми ще про цю мудрість поговоримо – я і ти, але дещо пізніше. І хай Діоніс нам буде суддею. Але спершу берись-но до їжі.

– Потім, – розповідав він далі, – як Сократ приліг і поїв, та й інші гості підкріпились, кожний сполоснув руки і, за звичаєм, склавши хвалу Богові піснею, всі налили собі вина. Тоді слово взяв Павсаній і сказав приблизно таке:

– Послухайте, достойні мужі. Може б, ми трохи вгамувалися з питтям. Я, правду кажучи, чуюся препогано після вчорашньої п'ятинки і потребую якогось переринку. (b) Мабуть, не один із вас відчуває щось подібне. Були ж бо вчора тут. Розважте, чи не могли б ми бути поміркованішими у трунках.

Тоді вже втрутивсь Арістофан:

– О так, добре говориш, Павсанію. Мусимо трохи вгамуватися з тією п'ятикою. Я теж ще від учора хмільний.

Вислухавши їх, мовив Ериксимах, син Акумена:

– Гарно, – каже, – говорите. Але ще одного з вас хотів би я вислухати. Як чується на силі щодо пиття Агатон?

– Та ніяк, – каже, – я теж не в найкращому стані.

– Для нас це, здається, був би дарунок долі – для мене, для Арістодема і Федра, та й для них ось, (c) якби ті, що можуть пити багато, сьогодні відмовилися від трунків. Ми ніколи не чуємось на силі, щоб добре випити. Не беру до уваги Сократа: пити чи не пити – йому байдуже. Хоч як би ми вчинили, він буде задоволений. Гадаю, що жоден із присутніх особливо не прагне впитися вином, то, може, не роздратую вас, дозволивши собі сказати правду про п'янство. (d) Мені відомо з медицини, що п'янство шкодить здоров'ю, тому я сам, якби моя воля, не продовжував би цієї п'ятинки, та й іншому не радив би, тим паче, що мені ще після вчорашнього хміль з голови не вивітрився.

– І все ж, – перебив його Федр Мірринусійський, – хоч я, звісно, прислухаюся до тебе, надто коли говориш на лікарські теми, але не цього разу, хай би ще хтось із товариства від себе запропонував щось доречне. (e)

Вислухавши побажання, всі зійшлися на тому, щоб не влаштуувати на цьому зібранні великої п'ятинки, а пити в міру, сиріч у своє задоволення.

– Раз уже, – втрутився Ериксимах, – ми погодилися пити, скільки кому заманеться, без примусу, то я маю ще одну раду: нехай флейтистка, яка щойно увійшла, покине нас, – може пограти сама собі, або, якщо хоче, то жінкам у внутрішніх покоях, а ми разом проведемо час у розмовах. А про що бесідувати, якщо ваша згода, підкажу сам.

Всі висловилися за те, щоб надати йому слово.

(177) Ериксимах сказав:

– Почну словами Евріпідової Меланіппи. Не моя це думка, а Федра, – те, що маю намір повісти вам. Це ж бо Федр завжди ремствує і говорить мені: «Хіба не дивно, Ериксимаху, що на честь усяких там

богів поети понаписували гимни й пеани, а на хвалу не сотворив жодного рядка. (b) Або, якщо хочеш, поглянь на добрих старих софістів – ті прозою вихваляють Геракла та інших героїв, – приміром, Продік. Та й це ще нічого. Я вже мав нагоду натрапити на якусь книжку загалом розумного автора, в якій міститься подиву гідна похвала... солі! Із приводу її корисності, і ти можеш побачити багато інших подібних речей, що їх прославляють на всі лади. (c) Щоб такими важливими справами відати, займатися ними так ревно, і щоб по сей день ніхто з людей не спромігся на достойний гимн на честь Ероса, щоб таке велике божество, та й було так призабуте?». Його правда, Федр добре каже – і я цілком поділяю його думки. Щобільше, я сам горю бажанням внести й свою лепту в цю справу, щоб потішити Федра. Гадаю, було б дуже доречно, якби ми всі тут присутні зараз таки віддали цьому божеству належну шану. (d) Якщо ви погодитеся зі мною, то в такій бесіді зможемо гідно провести час. Думаю, що кожен із нас повинен прославити Ероса, по черзі, зліва направо, і якомога красномовніше. Першим хай буде Федр, бо він і сидить на чолі, і його, мабуть, справедливо, можна назвати творцем цього задуму.

– Хто ж би то взявся заперечувати тобі Ериксимаху, – підхопив останнього Сократ. – Тільки не я – кажу ж бо, – я ні на чому іншому не знаюся, хіба на тому, що стосується Ероса. (e) Агатон із Павсанієм також не будуть проти, ані Арістофан, – бо все, що він робить, пов'язане з Діонісом і Афродітою, – ані жоден інший з-поміж присутніх, кого тут бачу. Щоправда ті, що примостилися в кінці столу, перебувають не в такому вигідному становищі. Але нас цілком влаштовує, якщо ті, кому випало сидіти на чільних місцях, скажуть щось достойне й гарне. Тож, на початок хай щастить Федрові в такому ділі, як прославляння Ероса.

(178) Товариство пристало на таку раду і всі приєдналися до Сократових побажань. Що кожен промовець говорив, ні Арістодем не запам'ятав достеменно, ні я [не затримав у пам'яті] всього, про що там ішлося. Але найсуттєвіше, я постараюся вам відтворити.

Першим, як я вже сказав, говорив Федр. А почав він з того, що Ерос – велике божество, що є на те багато причин, щоб не лише люди, а й боги шанували його, і не останнім у цьому [ланцюгові причин і наслідків] є його походження: хоч би там як, а бути старійшим серед богів все-таки почесне діло. (b) Підтвердження цьому хоча б те, що в Ероса немає батьків, – принаймні, жоден поет не згадує про них, та й прості смертні про них нічого не говорять. Гесіод, щоправда, каже, що спочатку був Хаос,

а потім вже

*Гей широкогруда – для всіх пристановище певне,
З нею був Ерос.*

(с) Із Гесіодом погоджується також Акусилаї, що після Хаосу виникли Земля і Ерос, а Парменід говорить про якесь прадавнє божество, що

Ероса першим з богів усіх створило.

Так на основі різних джерел сходяться на тому, що Ерос – прадавнє божество. А будучи прадавнім – він для нас причина найбільших благ. Бо ж не уявляю собі більшого блага, яке міг би здобути той, хто лиш переступив поріг молодості, ніж достойний коханець, а для останнього – більшого блага, ніж достойний його любові юнак. Бо той дороговказ, якого потребують люди впродовж цілого життя, – якщо вони тільки посправжньому хочуть гарно прожити свій вік, – не залежить ні від кровних зв'язків, ні від почестей, ані від багатства. (d) Дати його може тільки Ерос. Що маю на увазі? Один лиш Ерос може викликати почуття сорому через ганебні вчинки і прагнення прекрасного. А без нього ні держава, ні окремих чоловік не спроможуться на щось справді величнє й гарнє. Я стверджую, що закоханий, навіть, якщо він вчинить негідно і це одразу помітять, або, якщо він терпить, тому що не борониться через своє боягузтво, не так болісно переживає, коли подібнє бачить батько, чи хтось із товаришів, хай будь-хто інший, тільки не той, кого він обрав предметом своєї любові. (e) Щось подібнє спостерігаємо, коли дивимось на молодих обранців: спіймані на ганебному вчинкові, вони відчують найбільший сором перед своїми патронами. Якби раптом сталося так, що державу чи військо можна було б створити із закоханих мужів та їхніх обранців, то не було б кращого засобу, щоб утримувати їх від негідних учинків, викликати прагнення відзначитися один перед одним чи спонукати до здорового взаємного суперництва. (179) Такі, хоч би жменька їх була, можуть перемогти, як то кажуть, цілий світ. Бо закоханий, мабуть, легше пережив би, якби всі бачили, як він залишає бойовий стрій чи кидає зброю – всі, тільки не той, кого він любить. Заради нього він не раз готовий вибрати смерть. Або, щоб покинути коханого напризволяще чи не допомогти йому, коли він у небезпеці – та немає такого боягуза, щоб навіть Ерос не міг вселити в нього дух відваги, аби він мужністю зрівнявся з найхоробрішим від природи мужем. (b) І Гомер ясно свідчить, що багатьом героям божество додавало духу, а закоханим, не хто інший, як Ерос додає сили.

Навіть умерти замість іншого готові поодинокі, звичайно, закохані, і то не лише чоловіки, а й жінки. Яскравим прикладом чогось подібного

для еллінів може бути Алкеста, дочка Пелея: вона єдина хотіла вмерти за свого чоловіка, хоч був у нього батько і матір він мав. (с) Та Алкеста незрівнянно перевершила їх своєю відданістю чоловікові, бо вона кохала його, – вони ж, – як виявилось, були чужі синові й споріднені з ним лише ім'ям. Цей подвиг Алкести гідно оцінили не лише люди, а й боги. І хоч тих, які робили гарні вчинки, – багато, і чимало подвигів знає передання, однак лише одиницям дарували боги в нагороду неоціненне право, – щоб їхня душа знову повернулася з Аїду, і якраз Алкесті, вражені її вчинком, боги дозволили покинути царство тіней. (d) Отож, і боги найвище цінують мужність і здатність спалахнути від Ероса серцем. А от Орфея, сина Еагра, вони відпустили ні з чим з Аїду, показавши йому тільки видіння дружини, по яку він прийшов, – але її не віддали, бо Орфей, гравець на кітарі, видався їм слабодухом, якщо не вистачило йому мужності вмерти в ім'я любови, як це зробила Алкеста. Йому вистачило тільки хитрости, щоб живим проникнути до Аїду. За це боги зіслали на нього кару і руками жінок заподіяли йому смерть. (e) Ахілла ж, сина Фетіди, вшанували достойно – послали на острови блаженних. Бо Ахілл, коли довідався від матері, що, вбивши Гектора, помре, а, не зробивши цього, повернеться додому і скінчить життя у старості, – мав мужність зробити вибір: поспішив на допомогу Патроклові, з яким його єднав найтісніший зв'язок, і, помстившись за нього, мало що загинув в ім'я друга – це сталося незадовго після смерті останнього. За те, що Ахілл був так беззастережно відданий тому, хто любив його, вражені боги вшанували його в такий особливий спосіб. (180) Звичайно, це Есхілові вигадки – твердження, ніби Ахілл обрав Патрокла своїм улюбленцем: пам'ятаймо, що Ахілл був вродливіший, зрештою, молодший – ще навіть не мав бороди, – так принаймні оповідає Гомер. (b) А боги, що справді високо цінують мужність, яка живиться любов'ю, дуже дивуються, більше шанують і вище винагороджують, коли трапляється, що юнак щиро любить свого патрона, ніж коли закоханий муж відданий своєму обранцеві. Бо закоханий муж боговдохновений, а отже, божественніший від тих, кого люблять. Тому, пославши Ахілла на острови блаженних, боги вшанували його навіть більше, ніж Алкесту.

Тож я стверджую, що Ерос старійший із богів, найшанованіший і наймогутніший, якщо йдеться про вміння запалювати [серця] і здобувати щасливу долю як для живих, так і для тих, що вже скінчили свій життєвий шлях.

Федр мовив щось на подобу цього, опісля слово брали інші гості, але Арістодем не дуже добре пам'ятав, що вони говорили. Тож,

лишивши їх поза увагою, він узявся переповідати те, що сказав Павсаній. А Павсаній ось як повів мову:

(с) – Як на мене, тему нашої бесіди визначено не зовсім чітко – так просто сказано – хвалити Ероса. Якби Ерос був один, цього було б достатньо. Але ж він не один, а тому доцільно було б, насамперед, визначити, якого Ероса власне маємо хвалити. (d) Спробую виправити цю помилку, і передусім візьмуся за з'ясування того, який Ерос заслужив собі на похвалу, а вже потім прославлятиму його так, щоб це було гідним бога. Усім-бо відомо, що без Ероса немає Афродіти. Якби вона була одна, то й Ерос був би один. Позаяк є дві Афродіти, то й Еросів мусить бути двійко. Чи ж не дві богині було? Одна, давніша, – це та що не мала матері, дочка неба, її ми називаємо небесною; друга – молодша, дочка Зевса й Діони, її ми називаємо посполитою. (e) Так само й Ероса, який є помічником цієї другої Афродіти, треба називати посполитим, і це буде слушно, а іншого, відповідно, небесним. Хвалити, звісно, ми повинні всіх богів, але насамперед мусимо визначити, що належить кожному з них. Адже, якщо йдеться про вчинок, то очевидно, що сам собою жодний не може бути ні добрим, ні поганим. (181) Приміром, те що ми робимо зараз – п'ємо, їмо, бесідуємо – саме собою ще не є добрим. Однак залежно від того, як воно буде зроблено, таким і стане. Зроблене гарно й належно, стане прекрасним, зроблене погано таким і буде. Так і з коханням: не будь-який Ерос прекрасний і заслуговує похвали, а лише той, що запалює [в серці] іскру прекрасного кохання.

Ерос Афродіти посполитої справді посполитий і здатний на будь-що. (b) Цим Еросом кохають ниці люди. Таким байдуже, кого кохати, – жінок чи юнаків, вони люблять передусім тіла, а не душі, до того ж, люблять найглупіших, дбаючи лише про те, щоб домогтися свого, а чи це гарно – тим надто не переймаються. Раз їм випаде нагода вчинити гідно, іншого разу – навпаки. Бо така любов походить від богині, яка не лише значно молодша від іншої, (с) а й від народження має в собі і жіноче, і чоловіче начало. Другий є сином Афродіти небесної, яка не має жіночого начала, а лише чоловіче, – не випадково, це любов до юнаків, – вона старша за віком, і їй чужі непогамовні пристрасті. Натхненні цим Еросом, звертаються до чоловічої статі, оскільки люблять те, що від природи має більше сили і розуму. І серед тих, хто кохасться в юнаках, можна зауважити чимало таких, кого надихає саме цей Ерос. (d) Бо вони люблять не дітей, а тих, хто вже починає мислити. А розум приходить якраз перед тим, як засівається перший вус. Хто починає любити юнаків у цю пору,

готовий буде, — я того певен, — на те, щоб разом прожити все життя. Він не одурить юнака, скориставшись його наївністю, і не покине, насміявшись, аби перебігти до іншого. (e) І взагалі, мав би бути закон, який забороняв би любити хлопчиків, щоб не затрачалося надто багато зусиль на те, що є непевним. Бо ще неясно, що вийде з недолітка, — у розпусту чи чесноту піде розвиток його душі й тіла. Звичайно, достойні люди добровільно встановлюють собі такий закон. Але треба, щоб його дія ширилася на всіх закоханих, і на посполитих теж, — забороняємо ж таким, наскільки можемо, любити вільнонароджених жінок. (182) Це вони зганьбили любов так, що дехто й таке скаже, ніби віддаватися radoшам кохання ганебно. Так говорять люди, бо дивляться на таких і бачать невідповідність і недостойність у їхніх діях. А будь-який вчинок, якщо він негарний і негідний, вже напевно вартий осудження.

Узвичаєне законом ставлення до любови в інших державах можна пізнати без зусиль, так просто, аби не сказати односторонньо, вони визначені. А що стосується наших і лакедемонських — у них неважко й заплутатись. (b) В Еліді чи в беотійців — де надміру не хизуються мудрістю, звичай, скріплений законом, заохочує віддаватися закоханим, бо це прекрасно. І ніхто, — ні молодий, ні старий, не скаже, що це ганебно; не скаже, мабуть, через те, щоб не завдавати собі труда — переконувати молодих силою слова, цим-бо тут надто не захоплюються. В Іонії, натомість, як і в багатьох інших краях, де живуть варвари, звичай уважає це ганьбою. Також і варвари з їхнім тиранічним правлінням мають це за ганьбу — як, зрештою, захоплення мудрістю і тілесними вправами. (c) Правителям, мабуть, невідгідно, щоб у їхніх підданих зароджувалися великі помисли, кріпилась приязнь і виникали міцні зв'язки, а цьому, окрім іншого, сприяє передусім Ерос. Тутешні можновладці вже пережили пов'язаний з Еросом досвід. Бо коли любов Арістогітона і Гармодія переросла в міцну дружбу, це поклало край правлінню тиранів. (d) Отож, у тих краях, де віддаватися закоханим закон уважає за ганьбу, такий звичай утвердився не інакше, як через малодушність законодавців, корисливість правителів і боягузтво підданих. Але й там, де подібне без жодних застережень вважають прекрасним, це теж від слабкодухости тих, хто встановлює закони. Наші закони набагато кращі, хоч, як я вже говорив, їх нелегко досягнути розумом. Бо, якщо розважити, що краще, мовляв, любити відкрито, ніж ховатися з коханням, — особливо благородних і достойних юнаків, хай навіть і не красенів, і, якщо зважити, що закоханий втішається від загалу якимсь дивним заохоченням і, хоч би

що він робив, те й сходить йому з рук; що домогтися любови вважається тут за прекрасне, а залишитися ні з чим у любовних домаганнях – ото ганьба; (е) що закон не лише дозволяє закоханому чинити всілякі дива, аби лиш домогтися свого, щобільше, – схвалює його дії, навіть такі, що хай би насмілювся хтось на щось подібне (183) не задля любови, то вже напевне накликав би на себе загальний осуд; (захотів би хтось, дбаючи про багатство, владу чи іншу вигоду, робити те, що виробляють закохані мужі заради своїх обранців, – просив би, вимолював у молитвах, присягався б, лягав на порозі, готовий був би по-рабськи прислужитись будь-якою службою, на яку за інших обставин ніколи не пішов би навіть останній найманець, – такому не дозволили б того, ні друзі, ані вороги, (b) одні – присоромлюючи і настановляючи його, а другі – дорікаючи йому за підлабузництво аж до звинувачення у підлості; коли ж мова про закоханого, то, хоч би що він робив, йому все прощається і дозволяється законом без жодного докору, начебто всі його вчинки бездоганні); якщо, врешті, згадати ще й те найдивовижніше, (а так, принаймні, стверджує більшість), – що боги прощають закоханому, – і тільки йому, – навіть порушення присяги (любовна присяга, мовляв, – взагалі не присяга), і що за тутешнім законом, і боги, і люди розв'язують закоханому руки; (с) якщо зважити на це, то можна дійти висновку, що любити і бути прихильним до закоханих у нашій державі – це щось винятково прекрасне. Але, з іншого боку, якщо батьки наймають для своїх снів наставників, щоб ті не дозволяли юнакам проводити час у бесідах із залицяльниками; якщо ровесники і друзі, зі свого боку, також присоромлюють за такі бесіди, і старші не дорікають їм за те, що вони, мовляв, чинять щось незаконне, то зваживши гарненько на ці обставини, (d) можна дійти й протилежного висновку, що на любовні зв'язки дивляться в нас як на щось ганебне. Однак, гадаю, річ тут в іншому. Не так усе просто. Бо, як я зауважив напочатку, жодний вчинок сам собою не є ні прекрасним, ані поганим. Робиш щось прекрасно, воно й є прекрасне, робиш погано – воно й погане. Непристойно годити негідникові та ще й негідно, прекрасно годити достойникові, обравши для цього відповідний спосіб. (е) Негідником є той розпусний закоханий, що любить те, що мінливе. Хай тільки відквітне тіло, і вже його нема, – спурхнув, забувши, відлітаючи, всі свої слова й обіцянки. А хто любить за гарну вдачу, той залишається вірним на все життя, він-бо поєднав себе з тим, що немінуще. Закон вчить нас добре вивіряти закоханих і одним догоджати, а інших уникати. (184) Одним велить – переслідувати, іншим – утікати. У цій взаємній боротьбі

пізнається і один, і другий. Ганебним вважається купитися на гроші або політичну впливовість залицяльника, незалежно чи то через страх перед важкими обставинами, (b) чи то через неспроможність виявити стійкість перед благами, які приносять багатство чи політичні впливи. Все це ненадійне й нестривке, на їх ґрунті ніколи не виросте щира дружба. Отож, знаємо лише один гідний спосіб, щоб догоджати залицяльникам. Щодо останніх, хоч би як по-рабськи упадали б вони біля своїх обранців, якщо це їхнє бажання, то за нашими звичаями ніхто не бачить у цьому нічого принизливого чи ганебного. Так само й юнакам залишається неосоружним єдиний добровільний вид рабства. Це рабство в ім'я чесноти.

Так уже в нас заведено. Якщо хтось хоче служити іншому з надією, щоб завдяки йому стати кращим, збагатившись мудрістю чи іншою чеснотою, то таке добровільне рабство не вважається соромним чи принизливим. Ці два звичаї – любови до юнаків та любови до мудрости і всякої чесноти, – (d) якщо їх поєднати, то вийде, що й справді, коли молоді люди догоджають своїм патронам, то це прекрасно. Якщо обидва – закоханий муж і юнак, погодяться в одному, – перший, що він має всілякими способами чесно прислужитися юнакові, який йому віддається, а другий визнає, що справедливо буде з його боку ні в чому не відмовляти мужеві, який веде його шляхом мудрости і добра, і якщо один справді спроможний допровадити іншого до мудрости й чесноти, а другий потребує настанов і прагне мудрости, тоді тільки, (e) коли вони це визнають, погодившись із таким законом, прекрасно буде віддатися залицяльникові, але ніяк інакше. Коли так, то й обманутися не ганьба, тоді як за інших обставин – обманутися чи ні – все одно ганебно. Якби якийсь юнак був ошуканий і не отримав грошей, заради багатства віддавшись багатому, здавалось, залицяльнику, а той, насправді, виявився бідним, то чи може бути щось ганебніше для такого юнака, (185) адже він все одно вже показав, що заради грошей готовий послужити службу кому завгодно і яку завгодно. І в цьому немає нічого прекрасного. Якщо, з іншого боку, юнак розчарується у своїх сподіваннях – завдяки дружбі з мужем стати кращим, бо той, насправді, поведеться з ним нечесливо, така помилка все одно прекрасна. Вважайте, – юнак вже відкрив себе: заради чесноти, щоб стати кращим, він кожному готовий віддано служити, а хіба може бути щось прекрасніше від такого прагнення. Хоч би там як, а віддаватися заради чесноти завжди прекрасно. Така любов богині небесної, – і небесна і вельми корисна для держави, і для кожного її громадянина. Вона вимагає великого прагнення до

чесноти і від самого мужа, і від юнака, якого він любить. (с) Усі інші види любови належать Афродіті посполитій. Ось те, що я без підготовки можу додати до того, що ти сказав, Федре, про Ероса.

Коли Павсаній зробив павзу, забавляючись сказаним на взірць софістів, скажімо, – коли *Павсаній мовчав*, говорити мав, за свідченням Арістодема, Арістофан. Але чи то він переїв, а чи була на те якась інша причина, проте на Арістофана напала гикавка, (d) так що він сам не міг узяти слова. От він і звернувся до Ериксимаха, лікаря – свого найближчого сусіда:

– Друже Ериксимаху, добре було б, якби ти або гикавці моїй зарадив, або ж – поки мені відгикається – виступив замість мене.

Ериксимах підвівся:

– Гаразд, спробую зробити одне й друге. Говоритиму замість тебе, а ти, як тобі перейде, заступиш мене. Поки я промовлятиму, намагайся якомога довше затримати віддих, аби позбутися тієї гикавки, а ні, – то сполощи горло водою. (е) Якщо й це не зарадить, – то полоскочи у носі та пчихни – раз-другий, і гикавка перейде, хоч би якою була сильною.

– Та добре вже! Починай Ериксимаху, а я спробую послухати твоєї ради.

І мовив Ериксимах таке:

(186) – Позаяк Павсаній гарно почав свою промову, але не зумів до кінця витримати її в тому ж дусі, гадаю, мені випадає довести до ладу його задум. Що Ерос дволикий – це, на мою думку, Павсаній зауважив цілком слушно. А що Ерос живе не лише в людській душі, яка поривається до краси в людях та в багатьох інших речах, що він живе також у тілах усіх живих створінь (b) і в тому, що виростає із земного лона, що він, – сказати б – перебуває в усьому сушому – цього навчило мене мистецтво зцілення. Наше мистецтво може засвідчити, який великий і чудотворний цей бог, і як його сила обіймає всілякі діла – людські і божі.

Отож, почну із цього мистецтва, щоб і йому віддати належне. Цей дволикий Ерос – у самій природі тіл. Здорове і хворе начала в тілі – різні й неподібні. Це зрозуміло кожному. А неподібне прагне до неподібного – любить те, що відмінне. Один Ерос у здоровому началі, зовсім інший – у хворому. Слушно зауважив Павсаній, що віддаватися добрим людям – прекрасно, а догоджати розпусникам – ганьба. (с) Так само й з тілами. Що в кожному тілі добре і здорове, треба плекати, – і це ми називаємо зціленням. Що, навпаки, погане і хворе, – отже, потворне, – то йому мусить протидіяти той, хто хоче бути справжнім

цілителем. Бо лікарське мистецтво, якщо йдеться про головне, – це наука про любовні прагнення, про Ероси тіла до наповнення і опорожнення. Хто вміє відрізнити добрий Ерос від поганого, той вже цілитель. Хто ж вміє спричинити перемену Еросів у тілі, викликаючи любовне прагнення там, де його немає, (d) але де повинно бути, хто знає, врешті, як усунути шкідливе прагнення, – той мусить бути цілителем над цілителями – справжнім деміургом своєї справи. Тут треба володіти неабияким вмінням, щоб ворожі начала в тілі поєднати дружбою і любов'ю. Але найнепримиренніші начала супротивні: холодне й тепле, гірке й солодке, сухе й вологе та інші в таких же парах. Знаючись на тому, як запровадити поміж них гармонію і любов, наш предок Асклепій, запевняють присутні тут поети, а я їм вірю, заклав основи лікарського мистецтва, якими, як я вже згадував, править Ерос. (e) У віданні Ероса перебуває гімнастика і рільництво. А що мистецтво Муз не є винятком, розуміє кожний, хто хоч трохи обізнаний у цій справі. Гадаю, саме про це говорить Геракліт, щоправда, не цілком ясними словами. (187) *Каже, що єдине розбігається і, водночас, саме собою збігається, як гармонія, яку бачимо в лукові і лірі.* Однак, безглуздо стверджувати, ніби гармонія – це розходження, ніби вона виникає із супротивних начал. Мабуть, Геракліт хоче сказати, що гармонія в музиці постає з первісно високих і низьких тонів, які й починають звучати в лад завдяки музичному мистецтву. Але ж гармонія не від розбіжності тонів, (b) – не лише від того, що один тон високий, а інший – низький. Гармонія є співзвучність, співзвучність є згода, а згода між непогодженими початками, поки вони розділені, неможлива. Розділене і непогоджене не можна зробити гармонійним. Це, зрештою, бачимо на прикладі ритму, що постає від поєднання первісно розділених між собою начал – швидкого й повільного. (c) Тут гармонію вносить музичне мистецтво, там – лікарське: обидва є вмінням вдихнути Ерос і поєднати згодою супротивні начала. Отож, музичне мистецтво є не що інше, як знання Еросів, тих любовних начал, що живуть гармонією і ритмом. У самій будові гармонії і ритму неважко розпізнати еротичні начала і тут Ерос дволікий. (d) Коли виникає потреба передати гармонію і ритм людям, – чи то складаючи музику (тоді це зветься мелопоеєю – творенням мелосу), чи то правильно відтворюючи вже складену гармонію і ритм (тоді це зветься майстерністю) – то це, справді, нелегко; тут потрібен справжній деміург.

І знову спадає на гадку те, про що говорив Павсаній. Треба ввіряти себе людям порядним, або тим, які прагнуть такими стати. Слід над

усе берегти їхню любов – Ероса прекрасного, небесного – від Музи Уранії. (е) Ерос Музи Полігимнії, натомість посполитий, з ним, якщо вже до того дійшло, слід поводитися обережно, аби, скуштувавши від нього плід задоволення, не впасти в розпусту. Так і в нашому ремеслі. Дуже важко керувати людськими бажаннями, що їх викликає кухарське мистецтво, а втім, плодом задоволення, яке воно дає, може стати хвороба.

Отож, і в музиці, і в мистецтві зцілення, і в усіх інших людських і божих ділах – треба, по змозі, пам'ятати і про одного, і про іншого Ероса, бо у всьому він двоякий. І поєднання пір року є повне обох цих Еросів. (188) Як тільки випаде мирному Еросові запанувати над супротивними початками, про які я щойно згадував, – як тепле і холодне, сухе і вологе, тоді ці початки поєднуються мудро й гармонійно, – дають урожай і здоров'я людям, звірятам і рослинам, і нікому не завдають шкоди. Коли ж пори року потрапляють під владу нестямного Ероса, він нищить і кривдить усе [живе]. (b) Цей Ерос спричиняє пошесті та всілякі хвороби у рослин і звірят. А град, іней чи посуха – все це теж від надміру та безладу тих любовних поривань. Їх знання, коли йдеться про рухи зір і пори року, [греки] називають астрономією.

(с) А всілякі жертвоприношення і віщування, – все те, на чому будуються взаємини між богами і людьми, – хіба не пов'язані вони з тим самим – плеканням любовних поривань і зціленням від них? Якщо йдеться про безбожність, то вона радше там, де нехтують добрим Еросом, не віддають йому належної шанни, не служать усіма ділами своїми, а віддають перевагу іншому – надто, коли йдеться про батьків – живих чи мертвих, або про ставлення до богів. Віщування можна вважати творцем дружніх взаємин між богами і людьми, (d) бо воно відає знанням любовних поривань, – вміє пізнати, котрі з них не перечать справедливості й порядності.

Такою розмаїтою, великою, а радше необмеженою могутністю володіє, взагалі, будь-який Ерос. Найбільшу ж владу має той, що являючи себе людям і богам, розважно й мудро веде до всякого добра. Такому Еросові притаманна справді найбільша могутність, (е) він дарує нам велике щастя приязних взаємин із людьми і, навіть, із незрівнянно кращими від нас богами.

Можливо, прославляючи Ероса, я дечого недовомив – що ж, – так склалося не з моєї волі. Якщо я щось упустив, тобі, Арістофане, належить цю прогалину заповнити. Може, знаєш якийсь інший спосіб для прослави цього бога, – берись, як умієш, тим паче, що й ганьба твоя нарешті минулася.

(189) Беручи слово, Арістофан сказав:

– Справді минулася, але тільки після того, як я випчихався. Як тут не подивуєшся, якщо гармонія тіла вимагає стільки галасу і лоскотань, як було з тим пчиханням. Бо моя гикавка відразу припинилася, як тільки я добряче випчихався.

– Слухай, Арістофане, – перебив його Ериксимах, – що це ти розбалакався. Сміхотворством займаєшся, а час тобі братися до слова. Бачу, доведеться мені уважно слухати твою промову, щоб ти, бува, не перевів усе на жарт. А міг би не наражатися на мою пильність – говорив би собі спокійно.

– Еге ж Ериксимаху, – розсміявшись, відповів Арістофан. (b) Беру свої слова назад. Але й ти не напружуйся. Сам знаю, що мені казати. Не те мене лякає, щоб не наговорив чогось смішного, – через те ми лиш виграємо, та й Музі нашій жарти до вподоби, – потерпаю, щоб мене не висміяли.

– Пустив стрілу, Арістофане, а тепер – чкурнути задумав? – дорікнув Ериксимах. (c) – Ну ж-бо, зблисни розумом – говори, відповідаючи, звичайно, за свої слова. Може, я тобі ще й пробачу.

– Гаразд, Ериксимаху, – почав Арістофан. – Я, звичайно, говоритиму не так, як ти і Павсаній. Мені здається, що люди ніяк не можуть второпати, якою є сила Ероса. Якби второпали, то вибудовували б йому величні храми й вівтарі, приносили б найщедріші жертви, а попри те, як бачимо нині, – нічого такого люди не роблять, а мали б робити. Бо немає такого бога, який аж так любив би людей, як Ерос. (d) Він допомагає людям виліковувати їхні недуги, зцілення від яких було б для людського роду чи не найбільшим щастям. Зараз я спробую показати вам могутню силу цього бога, а ви вже навчите інших. Насамперед треба пізнати людську природу та її слабкості. Бо давно колись первісна наша природа була не така, як тепер – вона була інша. Передусім, існувало три роди людей, а не два, як маємо тепер – чоловічий і жіночий. (e) Колись був ще й третій рід, що поєднував у собі обидва начала. Був, але вже нема – лишилося від нього одне тільки ім'я та й те звучить непристойно. Кажемо *андрогіни* й бачимо, що назва ця поєднує в собі обидва роди – *андр-* вказує на чоловічий, *гін-* на жіночий. (190) Люди були тоді на вигляд круглясті – спина й боки сходилися в коло, рук мали по чотири кожний і ніг стільки ж, як і рук; на крутій ший мали по два, цілком однакові обличчя; обидва дивилися в протилежні боки з одної голови; вух було по чотири, соромітних членів – два, і всього іншого було так само, як легко можна собі додумати, щоб уявити собі цілий їхній образ. Ходили такі люди

просто, як тепер, але – в обидва боки; коли ж хотіли, щоб швидше – перекидалися і знову ставали на рівні ноги; а що мали тоді по вісім кінцівок, (b) від яких могли відштовхуватися, то котилися дуже швидко – як та куля. Було їх три роди, такими були тому, що чоловічий рід походив від сонця, жіночий – від землі, а той, що поєднував обидва – від місяця, бо місяць має в собі щось від одного і другого. А щодо круглої подоби цих істот і їхньої кулеподібної ходи, то це тому, що вони схожі до своїх прародичів. Страшні своєю могутністю й силою, вони мали великі задуми і насмілилися навіть зазіхнути на владу богів. Те що Гомер говорить про Ота й Ефіалта, це про них сказано, (c) бо вони вже почали спинатися на небо, аби повергнути богів.

І ось Зевс та інші боги почали радитися, що треба зробити з тими людьми, і не знали: не вбити ж їх, як колись гігантів, спопеливши блискавицею, – тоді боги позбавили б себе почестей і жертвопринишень від людей, – але й подібного зухвальства було вже занадто, щоб його терпіти.

І тут Зевс, насилу щось придумавши, каже:

(d) – Здається, я знаю один хитрий спосіб, щоб вони залишалися людьми, але, втративши трохи на силі, припинили неподобства. Зараз розсічу їх, – каже, – навпіл – і вони раз, що стануть слабшими, раз – кориснішими для нас будуть, бо число їх побільшиться вдвос. Ходитимуть просто, на двох ногах. Якщо й після цього вони надумують показувати своє зухвальство і не захочуть сидіти тихо, я знову, – сказав він, – розсічу їх навпіл і тоді вони застрибають на одній нозі.

(e) Сказавши таке, він порозрізував людей на дві половини – так розділяють плоди горобини, щоб засушити їх, або подібно розрізають тонкою ниткою яйце. І кожному, кого Зевс розітнув, Аполлон, за його наказом, мав повернути в бік розтину лице і половину шиї, щоб, маючи перед очима своє каліцтво, люди стали покірніші, а решту наказав вигоїти. І Аполлон повертав лице кожному і, стягуючи з усіх боків шкіру до того місця, яке тепер називаємо животом, (191) розпростовував у такий спосіб складки і, залишаючи один отвір, зав'язував його посередині живота, – це місце називаємо пупком. Так само розгладив всі інші складки і розпростував груди, маючи для того таке знаряддя, яке тримають шевці, коли на правилі виправляють шкіру. Там, де живіт, і біля пупка, він залишив трохи складок – на пам'ять про пережиті страждання.

Коли людську природу було розділено таким способом на дві половини, кожна половина бажала собі поєднатися із втраченою – вони припадали одна до одної, обіймалися і, прагнучи зростись в

одне, (b) вмирали від голоду і неробства, бо одна без другої нічого не хотіла робити. І коли одна половина вмирала, а друга лишалася, та, що залишилась, вишукувала собі іншу половину і завмирала в її обіймах, незалежно від того, зустрілась їй половина цілої жінки, тобто те, що ми називаємо жінкою, чи цілого чоловіка. Так вони загивали.

Змилювавшись над ними, Зевс, придумав новий спосіб – переставити їхні соромітні члени, щоб були спереду. Бо досі [як були цілі] мали їх на той бік, що й лице – і зачинали, і народжували не один в одному, а в землі, як цикади. (c) Отже, переставив наперед їхні члени і зробив їх родження обопільним – через чоловіче начало в жіночому, для того, аби в поєднанні, коли чоловік із жінкою зійдеться, зачинався і продовжувався їхній рід; коли ж зійдеться чоловік із чоловіком, щоб мали від цього щонайменше задоволення і, скінчивши, повертались до роботи і дбали про інші життєві турботи. Отож, відтоді взаємна любов всаджена в природу людей. (d) Зводячи їх разом у первісну природу, Ерос намагається зробити з двох одне і зцілити людську природу. Кожен-бо з нас є половиною людини, розділеної на дві камбалоподібні частини – з однієї дві. Тому кожен вічно шукає своєї половини. Чоловіки, які є частиною тієї єдиної колись істоти, що називалась андрогіном, мають особливу пристрасть до жінок, більшість із них – перелюбники. (e) А знову ж таки, жінки, що ведуть своє походження від роду андрогінів, кохаються з чоловіками – то стравні розпусниці. Жінки ж, які є половиною колишньої жінки, переважно байдужі до чоловіків, їх більше приваблюють жінки; від них і походять жонолюбниці. І чоловіки, – ті, що є половиною колишнього чоловіка, захоплюються всім чоловічим. Ще в дитячому віці, як частинки істоти чоловічого роду, вони люблять чоловіків і їм подобається лежати й обійматися з чоловіками. (192) Ці якраз найкращі з хлопчиків та юнаків – то справжні мужі за природою. Дехто, правда, говорить, що вони сорому не мають, але то брехня. Поводяться так не тому, що безсоромні, а тому, що достатньо відважні, сміливі і, як личить справжньому мужеві, певні себе, щоб любити свою подобу. І цьому є вельми переконливий доказ. (b) У зрілому віці лише такі мужі присвячують себе державним справам. Змужнівши, вони любляться з юнаками, позбавлені від природи потягу до шлюбу чи плодження дітей. До цього їх приневолює звичай, вони ж радше задовольнялися б спільним життям із собі подібними, не знаючи жінок і шлюбних зв'язків. Завжди радісно приймаючи споріднене начало, такий муж стає палким поклонником юнаків і другом закоханих у нього. (c) Коли випадково зустрінесться такому мужеві, що любить

юнаків, його половина, тоді починає раптом відбуватися між ними щось дивне — вони відчують таку близькість і любов, що навіть на короткий час не хочуть розлучатися один з одним. І люди, що разом перебувають все життя, не могли б, мабуть, сказати, чого вони, власне, один від одного хочуть. Хто б подумав, що то тільки заради любовної втіхи вони роблять все, що в їхніх силах, аби бути разом. Ясно, що душа кожного бажає чогось іншого. (d) Хай вона не вміє цього висловити, але має передчуття любови і намагається ці непевні відчуття розгадати. Якби перед ними, коли вони лежать поруч, раптом з'явився Гефест зі своїм ковальським молотом і спитав: «Чого ви хочете один від одного, люди, щоб вам сталося?» І коли б вони збентежившись на таке запитання, не знали, що відповісти, він знову спитав би їх: «Може, хочете стати одним тілом, щоб ніколи не розлучатися, ні вдень, ні в ночі, і завжди бути разом? (e) Якщо хочете цього, я можу поєднати вас в одному тілі, сплавивши як залізо, і тоді з двох станете одним і, поки живі, житимете одним спільним для обох життям, а коли помрете, то теж спільною смертю і в Аїді будете однією тінню, замість двох. Та добре подумайте, чи справді бажаєте собі цього, чи будете втішатись, якщо так вам станеться?» Таке почувши, знаємо напевно, що жоден не пропустив би такої нагоди і не виявив би іншого бажання, тільки подумав би, що почув саме те, чого так пристрасно прагнув віддавна — зійтися і сплавитися з найдорожчою істотою в одне тіло. Причиною цьому те, що первісна наша природа була такою і ми були цілі.

(193) Отож, любов'ю називаємо бажання цілості і прагнення її досягнути. Я вже казав, і тепер говорю: колись ми були єдиною істотою, а тепер через нашу провину ми, ніби розселені богом, кожний окремо, як аркадці з лакедемонцями. Страшно, але якщо не будемо гідними в очах богів, нас ще раз поділять навпіл і тоді те, що з нас лишиться, буде подібним до опуклих зображень на могильних плитах, що їх розпилюють уздовж носа. (b) Тому кожний муж, як лише вміє, хай наставляє всіх шанувати богів, щоб нас оминуло це лихо і, щоб ми досягнули те, до чого нас веде Ерос — наш провідник на цій дорозі. Хай ніхто своїми вчинками не суперечить Еросові. Хто чинить йому опір, той накликає на себе ворожість богів. Заприязнившись і помирившись з цим богом, ми віднайдемо і зустрінемо кожен свою половину, яку любимо, що тепер вдається небагатьом.

(c) Хай Ериксимах не посміється з моєї мови, сприймаючи її так, ніби я говорю про Павсанія і Агатона. Що ж, може, вони й належать до тих небагатьох і обидва мають чоловічу природу. Але я кажу,

загалом, про всіх чоловіків і жінок, тому що лише в такий спосіб – у досконалій любові – якби кожен із нас зумів знайти свою половину, щоб повернутися до первісної природи, наш рід став би щасливим. Якщо це найкраще, то з усього, що маємо тепер, найліпшим треба визнати те, що найближче до найкращого, а це означає, що треба знайти свою половину, споріднену способом мислення. (d) Тому, співаючи хвалу богам, що дає нам це благо, буде справедливо, якщо ми прославимо Ероса. Він уже й тепер дарує нам радість, бо провадить до того, хто близький за природою, і на майбутнє вселяє надію, – якщо будемо шанувати богів, він зробить нас щасливими і блаженними, зціливши нас поверненням первісної природи.

Таке ось слово моє про Ероса, Ериксимаху, до твого неподібне. Ще раз прошу тебе, не сміятися з того, що я сказав. (e) Послухаймо тепер тих, що ще залишилися, власне, тих двох – Агатона і Сократа.

– Згода, – сказав Ериксимах. – До того ж, слово твоя мені сподобалось. Якби я не знав, що й Сократ, і Агатон великі знавці Ероса, я дуже боявся б зараз, що вони не матимуть, що доповнити – так багато і такого різного вже сказано. Але я можу бути спокійний.

(194) – Добре, що ти можеш бути спокійний, Ериксимаху. Але якби ти опинився на тому місці, в якому я тепер перебуваю, чи краще сказати, в якому я скоро опинюся, після того, як і Агатон виголосить своє слово, тебе, мабуть, охопив би страх, і тобі було б так само не по собі, як мені зараз.

– Здається, ти хочеш збаламутити мене, Сократе, – сказав Агатон, – щоб я збентежився від самої думки, що ці слухачі сподіваються почути від мене якусь найчудеснішу промову.

(b) – Короткою була б моя пам'ять, Агатоне, – сказав Сократ, – якби після того, як я мав нагоду споглядати твою мужність і витримку, коли ти разом з акторами виходив на сцену і перед проголошенням своїх промов без жодного страху дивився в очі стількох слухачів, – якби я тепер міг подумати, що ти розгубишся перед нами, якоюсь їх жменькою.

– Невже, Сократе, – сказав Агатон, – ти думаєш, що я аж так захоплений театром, що не розумію, наскільки для чоловіка, хоч трохи мислячого, декілька розумних людей страшніші від багатьох невігласів?

(c) – Ні, Агатоне, – відповів Сократ, – з мого боку було б несправедливо так погано про тебе думати. Я не маю сумніву, що, якби ти опинився в товаристві тих, котрих вважаєш справді мудрими, ти зважав би на їхню думку більше, ніж на суд багатолюдної юрби. Але нам, боюся, далеко до мудрих. Ми теж були в театрі і належали до

більшості. (d) Якби тобі довелося опинитися в товаристві мудрих людей, ти, мабуть, відчув би сором перед ними, якби знав, що робиш щось погане, чи не так?

— Мабуть, що так, — сказав Агатон.

— А більшості ти б не соромився, якби вважав, що робиш щось погане?

— Любий Агатоне, — втрутився в їхню розмову Федр, — якщо ти й далі відповідатимеш Сократові він забуде, що тут відбувається — йому тільки подавай співрозмовника, а ще до того й гарного. Хоч мені й приємно слухати бесіди Сократа, але зараз мушу подбати про хвалу Еросові і вимагати від кожного з вас слова. Хай спочатку кожен віддасть належне богові, а тоді бесідуєте, хто з ким хоче.

(e) — Послухаю, Федре, гарної твоєї ради — сказав Агатон. Почну говорити і ніщо мені не завадить. А із Сократом, врешті, трапиться ще не одна нагода порозмовляти.

— Передусім хочу поділитися своїми думками з приводу того, як належить говорити, а вже потім візьмусь до слова. Гадаю, всі мої попередники не так бога оспівували, як прославляли ті блага, якими він обдаровує людей. (195) Про самого благодійника — який же він усе-таки — ніхто так і не сказав. Насправді ж, існує лише один спосіб виголосити на прославу когось похвальне слово — з'ясувати, який він, а тоді вже можна розповідати, якими благами завдячуємо йому. Отож, було б справедливо, щоб і ми, дбаючи про хвалу Еросові, спершу прославили його самого, а вже потім гідно поцінували його дари.

Почну з того, що Ерос найблаженніший з усіх блаженних богів. І хоча слова ці можуть викликати осудження й докір, але вважаю його найблаженнішим, бо він — найпрекрасніший і найдостойніший бог. (b) Найпрекрасніший, Федре, тому що наймолодший. Зрештою, він сам найкраще засвідчує правдивість моїх слів. Як спритно він біжить від старости?! — а вона, стара, не бариться: приходить до нас швидше, ніж треба. Ерос ненавидить її всім своїм єством і обминає десятою дорогою. Сам юний, він — завжди з молодими. Добре мовиться в тому прислів'ї — *подібний до подібного горнеться*. Загалом, погоджуючися зі словами Федра, я аж ніяк не згоден із ним у тому, що Ерос старший за Япета і Кроноса. Гадаю, що Ерос — наймолодший з усіх богів і завжди юний. (c) А щодо того, що віддавна мовилося про богів (у Гесіода, Парменіда), то причиною тут, звісно, якщо можна йняти віри поетам, була Необхідність, а не Любов. Боги не осклопляли б один одного, не заковували б у кайдани, не чинили б насильства, якби між ними був Ерос. Була б між ними приязнь і мир, як тепер,

відколи панує над богами Ерос. Отож, він – молодий, а що молоде – то ніжне. Треба такого поета як Гомер, щоб оспівати ніжність цього бога. (d) Прославляючи божественність і ніжність Ати, от хоч би ніжність її ніг, Гомер говорить:

ніжні ноги її, і навіть не ходить

Ними вона по землі, по головах людських прямує.

Як на мене, він прекрасно довів її ніжність – ходить вона не по тверді земній, по м'якому ступає. (e) Скористаймося й ми тим же доказом, оспівуючи ніжність Ероса. Ходить-бо він не по землі, і навіть не по головах, що не такі вже й м'які, – живе й ступає по найм'якіших [у світі] місцях. В оселях і душах богів і людей житло собі робить і то в душах не всіх, а тільки в м'яких – зустрінеться ж йому сувора вдача, він геть іде. Торкаючись завжди ногами й усім найм'якішого з найм'якіших, він мусить бути хіба самою ніжністю. (196) Це наймолодший бог і найніжніший, а ще він – плинний. Інакше, якби не був плинним, не міг би скрізь проникати – спочатку входити потасмно в кожную душу, а потім непомітно виходити з неї. Переконливим свідченням гармонійної і плинної його подоби є незрівнянна врода Ероса, – і з цим усі погоджуються. Бо Ерос і потворність – вічні вороги. Він живе серед квітів і це ще один доказ краси його тіла, а власне прекрасної шкіри. (b) На те, що відцвіло і втратило барву – хай то тіло чи душа, чи інше щось, Ерос не злетить: він сідає й затримується лише у місцях запашних і квітучих.

Уже достатньо сказано про красу бога, і хоч багато ще лишилося недовомовленого, тепер випадало б говорити про чесноти Ероса, що з них найбільша, мабуть, та, що він не кривдить ні богів, ні людей і сам не зазнає кривди ні від кого. Він не страждає через насильство, якщо, взагалі, через щось страждає. Насильство йому чуже – хоч би що робив, робить, не вдаючись до сили. (c) Еросові кожний служить із власної волі, а те, що взаємно погоджене, визнають справедливим “закони, владика держави”.

Окрім справедливості Еросові притаманна щонайбільша розважливість. Бо розважливість, на тому всі сходяться – це вміння погамовувати свої бажання і пристрасті, а немає бажання, що було б сильніше за Ероса. Якщо ж бажання слабші від нього, то вони мали б підпорядковуватися йому, Ерос же – стримувати їх. Коли навіть бажання і пристрасті підвладні Еросові, виходить, мусимо визнати його незрівнянну розважливість. А якщо йдеться про відвагу, – то й сам Арес – не суперник Еросові. (d) Не Арес має владу над Еросом, – Ерос володіє Аресом, Ерос Афродіти. А хто сильніший? Звичайно

той, хто іншого тримає у своїй владі. Будучи сильнішим від найзвитяжнішого бога, Ерос, отже, за відвагою не знає собі рівних.

Отож, про справедливість, розважливість і відвагу цього бога я вже сказав. Залишасться сказати про його мудрість. Що ж, спробую й тут не розчарувати вас, наскільки це в моїх силах. (е) Передусім, щоб і мені вшанувати своє мистецтво, як це зробив Ериксимах, скажу: Цей бог – поет; поет такий мудрий, що знає, як інших зробити поетами: у будь-якому разі кожен, кого торкнеться Ерос, стає поетом – творцем, хоч би до того й тримався осторонь Муз. Скористаймося цим, як доказом, що Ерос – справжній творець, який знається на всіх мистецтвах, що ними відають Музи. Бо чого не маєш сам, того й іншому не передаєш, і чого не знаєш сам, того й не навчиш іншого. (197) А щодо сотворення всього живого [на землі], хто б узявся заперечити, що то завдяки мудрості Ероса виникає і народжується все живе? А щодо майстерності у мистецтвах і ремеслах – то знаємо: чийм учителем був Ерос, тих осіяла слава, кого ж Ерос не торкнувся – тих окрила темрява [забуття]. Як, врешті, Аполлон винайшов мистецтво стріляти з лука, мистецтво зцілення чи вішування? (b) То ж ним керувала пристрасть, а любов була йому проводарем. Тому-то й Аполлона можна вважати учнем Ероса, і Музи вчилися в нього музичного мистецтва, і Гефест – ковальського ремесла, і Атена – ткацького, і навіть Зевс – мистецтва правити людьми й богами. Тому й говоримо, що у богів настав лад і порядок, коли з'явився поміж них Ерос – Ерос, що є любов'ю до краси, бо до потворного любови не буває. Як я вже згадував, починаючи свою промову, багато страшного творилося в богів через панування Необхідності. (с) Коли ж з'явився цей бог, від любови до прекрасного і для богів, і для людей виникли різні блага. То ж я думаю, Федре, що від початку власне сам Ерос як найвродливіший і найдоброзвичайніший бог став джерелом краси й добра в інших.

А тепер ось найшло на мене бажання ритмічним словом завершити свою хвалу Еросові, щоб знали, що

Мир він людям дає, і морю безвітряну тишу, –

Спокій по бурі; і сон безтурботний на ложі зсилає.

(d) Він відчуження мури руйнує, і спільноту будує – влаштовує – бо такі ось зібрання, де ми сходимося разом – наш проводар на бенкетах, в усіх хороводах і жертвах богам. Він лагідність нашу підтримує, від гніву ж утримує душі; він щедрий на приязнь, скупий – на всіляку ворожість; милостивий і добрий; на огляд мудрецам, на подив богам. Для обділених долею – мрія, для обраних – скарб. Він

розкоші, блаженства, насолоди, любовних радощів, солодкого зітхання бог. Дбайливий до достойних, недбалий до негідних. (е) У трудах і страхів, у помислах і устремліннях – найкращий провідник і помічник, супутник і спаситель, окраса всіх богів і люду смертного. Він проводар – прекрасний і достойний; хай кожен за ним, співає гимни, і, вторуючи його прекрасній пісні, хай зачаровує богів і смертних рід.

Таке ось слово моє із присвятою цьому богові, Федре. Сказав, як умів, пересипаючи серйозні думки жартом.

(198) Коли Агатон скінчив, серед присутніх – так описує Арістодем – пролунав схвальний гомін: усі визнали, що Агатон говорив гідно себе і того бога. Тоді Сократ обернувся до Ериксимаха і сказав:

– А що, сину Акумена, чи не даремним було моє побоювання? Чи ж я не передбачив, що цей юнак виголосить чудову промову, і я опинюся у скрутному становищі?

(b) – Щодо одного твого передчуття, що Агатон говоритиме прекрасно, – погоджуюся, – зауважив Ериксимах. Щодо другого, ніби ти опинишся у скрутному становищі, маю великий сумнів.

– Як тут не розгубитися, друже мій, – сказав Сократ. Що можна говорити після такої прекрасної та розкішної мови. Якщо все інше й не так вражас, то який слухач залишиться байдужим до багатства слів і краси вислову, якими позначилося завершення виступу Агатона. Як візьму собі до серця, що сам я й близько не зумію бути таким красномовним, від сорому готовий утікати хоч куди – і втік би, якби знав куди. (с) Агатонова мова нагадала мені Горгія, – ох і жажливий він як почне говорити, – і мене охопив просто гомеричний страх. Я боявся, що на кінець своєї промови, Агатон ще й запустить в моє слово голову Горгія, і тоді вже я, онімівши, – каменем стану. (d) Я зрозумів, що виставив себе на посміховисько, коли пристав на те, щоб від себе виголосити для вас слово на прославу Ероса, і коли сказав, що чудово знаюся на любові. Як з'ясувалося, я не маю жодного уявлення як належить прославляти когось словом. У тупості своїй я було подумав, що про те, що зібрався хвалити, треба говорити правду – це головне! А тоді, вибравши з тієї правди найпрекрасніше, подати його в належному порядку. Був я надто самовпевнений, коли думав, що говоритиму гарно, оскільки маю правдиве розуміння того, як належить хвалити щось. (е) Але схоже на те, що вміння виголосити похвальне слово про що-небудь зовсім не в цьому, а радше в тому, щоб приписати речі, яку хвалиш, найкращі якості, без уваги на те, має вона ці якості чи ні. Якщо й збрешеш, яка дурниця! Здається, це наперед було домовлено між вами, що кожен лише вдаватиме, що хвалить Ероса, але не робитиме

цього насправді. Тому, гадаю, ви й вдаєтеся до різних способів, аби приписати Еросові, що тільки можна – будь-які якості, не знати, які заслуги, аби лише він постав в очах людей нетямущих як найпрекрасніший і найблагородніший бог, із розумними цей жарт, звісно, не пройде. (199) Головне, що промову маємо прекрасну й урочисту! Та я не знав такого способу складати похвалу. Не знаючи, погодився й собі взяти участь у тій прославі, як надійде моя черга. “*Язык давав присягу, розум – остроронь*”. Ну, що ж, пропало. У такий спосіб прославляти Ероса не буду, просто не зміг би так. (b) Та якщо хочете почути правду, я готовий говорити по-своєму. На вас рівнятися не буду, щоб не осмішити себе. Тобі вирішувати, Федре. Чи маєте потребу почути про Ероса ще й таку, цього разу правдиву мову, у словах і висловах, які самі собою прийдуть на гадку?

Федр та всі інші гості попросили Сократа, щоб він говорив, як сам вважає за потрібне.

(c) – У такому разі, Федре, – сказав Сократ, – дозволь мені поставити Агатонові кілька запитань. Мушу з ним дещо з’ясувати, а тоді виголошу своє слово.

Отож, мені здається, любий Агатоне, ти гарно почав свою промову, кажучи, що передусім треба з’ясувати, який є сам Ерос, а вже потім говорити, які його діла. Такий початок мені навіть дуже до вподоби. (d) А тепер, раз уже ти так гарно, навіть блискуче виповів, який є Ерос, спробуй відповісти ще й на таке запитання: чи Ерос є любов’ю до когось або чогось чи любов’ю до нікого й нічого. Я не маю на увазі любов матері чи батька, смішно було б і питати, чи Ерос є любов’ю материнською чи батьківською. Зовсім ні. Питаю так, немовби хотів з’ясувати про батька – чи є він батьком когось, чи ні. Зрозуміло, якби ти хотів дати розумну відповідь, то сказав би, що є він батьком сина або доньки, чи не так?

– Так, – відповів Агатон.

(e) – Погоджуюсь, що й про матір можна сказати те ж саме? Агатон погодився.

– Тоді, аби ти краще зрозумів, до чого веду, запитую інакше: Чи брат, тому що є братом, є братом комусь чи ні?

– Звичайно, брат мусить бути комусь братом, – підтвердив Агатон.

– Отже, братові чи сестрі? – допитувався Сократ. І тут Агатон не міг заперечити.

– Тепер спробуй сказати те ж саме про Ероса: чи Ерос є любов’ю до когось або чогось, чи любов’ю до нікого й нічого?

(200) – Очевидно, що любов'ю до когось чи до чогось.

– От і добре, – провадив Сократ. Затям собі це, а тепер скажи, чи Ерос прагне того, що є предметом любови, чи ні?

– Прагне, – відповів Агатон.

– Чи він має те, чого прагне і що любить, чи він прагне того і любить те, чого не має?

– Можливо, він прагне того, чого якраз не має, – сказав Агатон.

– Подумай добре, – наполягав Сократ, – чи тільки “можливо”, чи насправді існує необхідність у тому, (b) що прагнення викликає те, в чому є потреба, а не те, в чому недостатку немає? Може, й дивно, Агатоне, але мені видається, що це необхідність. А як це здається тобі?

– Мені теж так здається, – сказав Агатон.

– Гарна відповідь. Отож, чи прагнув би хтось, якщо він великий [скажімо, зростом], бути великим або сильний – сильним?

– Ні. Ми вже дійшли згоди, що це неможливо.

– Отже, якщо хтось є якимсь, то вже не має потреби в тому, щоб таким бути.

– Авжеж, – відповів Агатон.

– Якщо сильний прагне бути сильним, – вів далі Сократ, – а моторний – моторним, чи здоровий – здоровим, – то виходить, можна думати, що люди, які все це вже мають, прагнуть саме того, чим вони володіють. (c) Щоб не було якогось непорозуміння, тому й кажу: якщо поміркуєш, Агатоне, то ці люди мусять вже зараз мати все те, чим вони володіють, хочуть того чи ні. Як же тоді хтось може ще й прагнути цього? Але, якщо хтось говоритиме: «Я здоровий і хочу бути здоровим, я багатий і хочу бути багатим, я прагну того, що маю» – чи зможемо відповісти йому на те: (d) «Володіючи багатством, здоров'ям і силою, ти, чоловіче, прагнеш і надалі цим володіти, оскільки в теперішньому часі, хочеш того чи ні, ти все це вже маєш. Тому, коли ти говориш: «Я прагну того, що в мене є», ти, насправді, визнаєш: «я прагну, щоб те, що в мене є зараз, було мені і в майбутньому». Чи погодився б він із нами?

– Еге-ж, – відповів Агатон.

– Хіба це не означає – любити те, що не існує, чого в нього ще немає, коли хтось прагне, щоб воно зберігалось й було в майбутньому? – запитав Сократ.

(e) – Звичайно, означає, – відповів Агатон.

– Отже, і той чоловік, і кожний інший, хто прагне, бажає неіснуючого, того, що насправді він не має; чим він не володіє, чим

сам він не є і в чому відчуває потребу – саме цього він пристрасно прагне і тільки це він любить, чи не так?

Агатон у всьому погоджувався із Сократом.

– Тепер пригадаймо собі те, що сказали раніше. Чи не є Ерос передусім любов'ю до когось або чогось, а потім любов'ю до того, в чому відчуває потребу?

(201) – Так, – визнав Агатон.

– Тепер пригадай-но собі свої ж слова: любов'ю до чого є Ерос? Якщо треба, можу повторити. Здається, ти говорив нібито справи у богів прийшли до якогось порядку завдяки любові до прекрасного: любові до потворного не може бути. Впізнаєш свої слова?

– Впізнаю, – відповів Агатон.

– І щодо цього ти не помилявся. А якщо так, то чим є Ерос, як не любов'ю до краси і аж ніяк не любов'ю до потворного?

Агатон не заперечив.

(b) – То чи дійшли ми згоди в тому, що любити можна тільки те, в чому є потреба і чого насправді немає?

– Так.

– Тоді виходить, що Ерос не має краси, а тому її потребує.

– Саме такий висновок напрошується.

– Що ж? У такому разі ти готовий назвати прекрасним те, чому неvistачає краси, тобто обділене красою?

– Ясна річ, що ні, – відповів Агатон.

– Отже, ти й надалі, всупереч мовленому тобою ж, стверджуєш, що Ерос є прекрасний?

(c) – Доводиться визнати, Сократе, що я не зовсім усвідомлював собі, що говорив.

– Насправді ти гарно мовив, Агатоне. Але скажи мені ось що: чи не здається тобі, що добре – воно й прекрасне.

– Хіба можу я мати щодо цього іншу думку?

– Але якщо Ерос має потребу в прекрасному, а добре є прекрасне, виходить, що він обділений і добром?

– Я не в змозі сперечатися з тобою, Сократе, – зізнався Агатон, – хай буде по-твоєму.

(d) – Ні, любий Агатоне, ти не в силі сперечатися з істиною, із Сократом сперечатися – нескладно.

А тепер дам тобі спокій. Виходячи з тих міркувань, де ми з Агатоном дійшли згоди, спробую переповісти вам, як зумію, своїми словами те, що почув колись від однієї мантиїєнки на ім'я Діотима, жінки вельми обізнаної у справах Ероса. Свого часу вона стала в

пригоді атенянам, коли під час жертвоприношення перед загрозою чуми зуміла на десять років віддалити від Атен це лихо. Мене ж просвітила у справах любови. Отож, перш ніж почну розповідати, мусимо з'ясувати, беручи за приклад Агатона, що таке Ерос і який він, а вже потім скажемо про його діла. (е) Найлегше, мабуть, зробити це так, як та чужинка. Вона раз по раз запитувала, я відповідав їй щось у тому ж дусі, як ось Агатон зараз: що Ерос – великий бог, що він – любов до прекрасного. А вона в такий самий спосіб, як я щойно говорив Агатонові, допомгла мені зрозуміти, що всупереч моїм твердженням, Ерос не є ні прекрасний, ані добрий. Тоді я запитав: «Що ти таке говориш, Діотимо? Може, Ерос потворний і лихий?»

– Не кажи такого! Невже все, що не прекрасне, мусить, по-твоєму, бути потворне?

(202) – Авжеж.

– А що не мудре, то конче й дурне? Хіба ти не помічав, що існує щось посередині між мудрістю і, скажімо, невіглаством?

– Що саме?

– Ти знаєш, що правильну думку, якщо для неї немає слова, не можна назвати знанням, бо що то за знання, якщо його не можна втілити у слові. Але це й невіглаством не назвеш, бо як можна вважати невіглаством спробу осягнути те, що є насправді. Мабуть, правильне уявлення – це щось середнє між розумінням і невіглаством.

(b) – Твоя правда, – potwierдив я.

– Тоді не наполягай на тому, що все не прекрасне мусить бути потворне, і все що не добре – лихе. Так само, якщо ти погоджуєшся, що Ерос не є ні добрий, ані прекрасний, не думай, що він уже напевно потворний і лихий, але вважай його чимось середнім між одним і другим.

– І все-таки, – всі визнають, що він великий бог.

– Коли ти говориш про всіх, то береш до уваги людей обізнаних чи й необізнаних теж?

– Усіх назагал.

(c) Вона розсміялася:

– Як його можуть вважати великим богом ті, що взагалі не визнають його за бога?

– Це ти про кого? – запитав я.

– Про тебе першого, – відповіла вона, – а я ось друга.

– Як ти можеш таке говорити? – запитав я здивовано.

– Дуже просто, – відповіла вона. – Скажи мені, чи ти, бува, не стверджуєш, що всі боги блаженні та прекрасні? Чи, може, насмілишся сказати, що котрийсь із богів ні блаженним не є, ані прекрасним?

– Ні, присягаюсь Зевсом, – відповів я.

– Тоді скажи, кого ти маєш за блаженних? Чи не тих, хто володіє благістю і красою?

(d) – Безумовно, – potwierдив я.

– Але ж ти визнаєш, що Ерос, відчуючи потребу в благості і красі, прагне бути прекрасним і благим саме тому, що таким не є?

– Так, я це визнаю.

– Якщо ж він обділений красою і благістю, то як може бути богом?

– Мабуть, що ніяк.

– Ось бачиш, сказала вона, – виходить, що й ти не вважаєш Ероса богом.

– Гаразд, – сказав я, – то що таке Ерос?.. Може, смертний?

– Ні, він не смертний.

– Що ж тоді?

(e) – Як ми вже говорили, – провадила вона, – він щось середнє між смертними і безсмертними – людьми і богами.

– То що ж він, врешті, таке, Діотимо?

– Великий дух, Сократе. Бо всякий дух – це щось середнє між богом і смертним чоловіком.

– Що ж то за сила така у нього?

– Він тлумачить слова богів і людей. Завдяки йому між богами і людьми відбувається спілкування: богам складає від людей молитви і жертви, людям – звіщає волю богів і нагородою відповідає за жертвоприношення їхні. Ставши між обома світами, він доповнює їх: через нього між світами богів і людей виникає зв'язок яким вони поєднуються. (203) Завдяки йому здійснюються всілякі пророцтва, збувається мистецтво жертвоприношень, священних обрядів, заклинань, усіляких віщувань і чарів. Світ богів не перетинається з людським, лише через Ероса боги звертаються до людей із повчальним словом, бесідують із ними, – уві сні і наяву. Хто з людей обізнаний у цих справах, той одухотворений, хто ж знається на чомусь іншому, хто досвідчений у всіляких ремеслах чи мистецтвах, той просто ремісник. Таких духів багато, і Ерос – один із них.

(b) – Кого ж він має за батька й матір? – запитав я.

Довго про це говорити, але гаразд, розповім тобі. Коли народилася Афродіта, боги зібралися на учту. Був там і Достаток, син Мудрости. Коли вже пообідали, а було там усього вдосталь, надійшла, щоб і собі чогось вижебрати, Нужда, – стала біля дверей. Достаток, напившись нектару, – вина ще не було, пішов до Зевсового саду і там, важко сп'янілий, поринув у глибокий сон. (c) Тут і захотілося Нужді, сама ж

убога, зачати дитя від Достатку. Тож прилягла побіч нього, – і породила Ероса. А що він був зачатий на святі Афродіти, тому й став її слугою і вічним супутником. Уже з природи своєї він закоханий у прекрасне, бо й сама Афродіта прекрасна. А тому що він – син Достатку і Нюди, то й випала йому особлива доля. Передусім – він вічний злидар, до ніжної вроди й краси, яку бачить у ньому більшість, йому далеко. (d) Радше навпаки, – він грубий і неохайний, босий і бездомний. Спить, де коли трапиться – на землі, без постелі, на порозі або край дороги просто неба. Успадкувавши природу своєї матері, він нерозлучний з нуждою. По батькові ж – тягнеться до краси й добра; він мужній, сміливий аж до зухвальства; а ще він сильний, вправний ловець, удатний сплітати підступи; прагне мудрости і всіляко примудряється, щоб до неї наблизитись. Усе життя його приваблює філософія, небачений крутій, ворожбит і софіст. (e) Народився він ні смертним, ані безсмертним. Того самого дня, якщо йому таланило, він живе-розквітає, і вмирає, але, увібравши природу свого батька, оживає знову. Тільки-но чогось набуде, – вмить забуває: тим-то Ерос ніколи не знає убогости, але й не відає статків. Перебуває десь посередині між мудрістю і невіглаством, і ось чому. (204) Богів не приваблює філософія, в них немає прагнення стати розумними – вони є такими. Подібно й серед людей – якщо хтось розумний, філософія йому непотрібна. А втім, нерозумних теж не приваблює філософія, бо в них відсутнє саме бажання набратися розуму. В тому, власне, і найбільша вада невігластва, що чоловік, який не може похвалитися ні вродою чи доброзвичайністю, ані розумом, видається собі бездоганим, хоч насправді таким не є. Якщо ж хтось не відчуває нужди, то в нього немає й прагнення здобути те, чого, на його думку, він не потребує.

– Хто ж тоді, Діотимо, – сказав я, – любить мудрість, якщо ні мудреці, ні невігласи мудрости не шукають?

(b) – Хіба й дитині зрозуміло, – відмовила вона, – що мудрість вабить тих, хто посередині. І поміж такими ось Ерос. Бо мудрість – одне з найпрекрасніших благ, тоді як Ерос – прагнення до прекрасного, так що Ерос – неминуче філософ, тобто любомудр і як філософові йому належить місце між мудрецем і невігласом. Причина ж того – його походження. Він – син батька, що мудрий та невичерпно багатий і матері – немудрої й бідної. (c) Така природа цього духу, дорогий Сократе. А що ти інакше уявляв собі його –

нічого дивного. Ти гадаєш, – принаймні, так виходить із твоїх слів, – що Ерос є предметом любови, але не сама любов. Тому і видавався тобі Ерос таким прекрасним. Бо предмет любови і справді мусить бути прекрасним, привабливим і щасливим. Але любляче начало трохи інакше, – і я описала тобі його.

Тоді я сказав їй:

– Хай буде так, чужинко, говориш ти гарно. Але якщо Ерос такий, яка користь з нього людям?

(d) – Це якраз те, Сократе, – мовила вона, – що я спробую тобі пояснити. Ти знаєш, який є Ерос, хто він за походженням. Як ти сам говориш – Ерос є прагненням до прекрасного. Але якщо хтось запитас нас, чим є Ерос серед речей прекрасних, Сократе і Діотимо? Або радше так: хто любить прекрасне, прагне до прекрасного, до чого він, власне, прагне?

– Прагне володіти прекрасним, – відповів я.

– Але ця відповідь неодмінно передбачає інше запитання: що матиме той, хто володітиме прекрасним?

(e) – На це годі так одразу відповісти.

– Але, – сказала вона, – якби хтось замінив слово «прекрасне» на «благо» і спитав: «Скажи-но, Сократе, до чого прагне той, хто прагне блага?»

– Хоче тим благом володіти.

– І що матиме той, хто здобуде благо?

– На це запитання легше знайти відповідь, – сказав я, – буде щасливий.

(205) – Так, – вела далі Діотима, – щасливі є щасливими тому, що вони осягнули благо. І вже зайве питатися, чому прагнуть бути щасливими ті, що хочуть бути щасливими. Твоя відповідь, здається, достатньо вичерпна.

– Авжеж, – погодився я.

– А це бажання і ця любов, гадаєш, властиві всім людям? Чи всі завжди бажають собі блага? Що скажеш на це?

(b) – Так, – відповів я. Це прагнення властиве кожному.

– Тоді поясни мені, Сократе, – провадила вона, – чому ми не кажемо, що всі люди люблять, якщо всі завжди люблять одне і те ж, тільки про одних говоримо, що вони люблять, а про інших ні?

– Я теж дивуюся з того, – сказав я.

– Не треба дивуватися, – відповіла вона. – Беручи якийсь різновид любови, ми називаємо його загальним поняттям – власне любов'ю, а всі інші види називаємо інакше.

– Як то? – спитав я.

(с) – А так. Ти напевно знаєш, що творчість буває різна. Бо будь-яка причина є творчістю, якщо завдяки їй відбувається перехід із небуття у буття. Тому-то будь-яка праця в царині мистецтв є творчістю і кожен художник є творцем.

– Безумовно, – potwierдив я.

– А все-таки знаєш, що не називаємо всіх художників поетами, але мають вони інші назви. І з усіх царин творчости, одна тільки обмежена її частина, а саме – музика і віршування – називаються загальним поняттям. Бо тільки музика і віршування називаються творчістю, власне поезією, а творцями, поетами у власному розумінні цього слова, називаються ті, що працюють у згаданій царині.

– Правду кажеш, – погодився я.

(d) – Те саме стосується й любови. Суть її в тому й полягає, що всяке бажання блага і прагнення бути щасливим – це для кожного найсильніше бажання, та, водночас, – і зрадливе. Однак, про різних людей, чий помисли і прагнення – це маєтки, вправне і здорове тіло, мудрість – не говорять, що вони люблять, і таких не називають закоханими. Тільки до тих, що захоплені одним видом любови, підходить загальна назва «любов», про них кажуть, що вони «люблять», і їх самих називають «закоханими».

– Здається, що й тут ти все добре говориш, – визнав я.

(e) – Дехто береться стерджувати, – сказала вона, – що любити – це шукати свою половину. Але я певна, друже мій, що любов ні половини не шукає, ані цілоти, якщо в ній нема якогось блага. Бо люди готові повідрізати собі руки й ноги, якщо усвідомлюють шкідливість своїх членів. Думаю, люди люблять не те, що «своє», хіба що назвали б добре своїм і власним, а погане – чужим. (206) От і виходить, що люди не люблять нічого іншого, крім того, що є добрим. Як ти гадаєш?

– І я так вважаю, присягаюсь Зевсом, – відповів я.

– Тоді розваж, – провадила вона далі, – чи можна так просто сказати, що люди люблять благо?

– Так, – відповів я коротко.

– Чи не було б доречно зауважити, що люди люблять ще й володіти благом?

– Це важлива заввага.

– І не просто володіти, але хочуть, щоб воно було в них вічно.

– І це важливо брати до уваги.

– А тепер, звівши усе разом, хіба не скажемо, що любов є прагненням до вічного володіння благом?

– Правду кажеш, – погодився я.

(b) – А якщо любов – це вічне бажання блага, то в який спосіб мають діяти ті, що його прагнуть, щоб їхню відданість і одержимість можна було називати любов'ю? Які ж то діла їхні можеш назвати?

– Якби міг, Діотимо, – відповів я, – то не дивувався б твоїй мудрості і не ходив би до тебе, аби цього навчитися.

– Тоді скажу тобі, – відповіла вона, – це родження в красі – тілесній і духовній.

– Тут треба володіти мистецтвом розуміння оракулів, щоб збагнути, що ти маєш на думці. Я не второпаю.

(c) – Ну що ж, – сказала вона. – Спробую говорити ясніше. Усі люди, Сократе, вагітні тілом і душею, і коли досягають певного віку, природа їхня прагне розродитися. Розродитися вона може тільки в прекрасному, у потворному родити не може. Коли сходяться чоловік і жінка – вони породжують. А родження є ділом божественним, бо вагітність і родження є виявом безсмертного начала у живому естві, що є смертним. Одне, а друге не може статися там, де нема гармонії. Для всього божественного потворність – це брак гармонії, а прекрасне – гармонійне. (d) Отож, при всякому народженні Мойрою та Ілітією є Краса. Тому, наблизившись до прекрасного, вагітне сство розкривається назустріч і розливається радістю, і породжус, і приводить на світ. Наблизившись до потворного, похмуро й тужно зішулюється, відвертається, закривається і, замість того, щоб породжувати, затримує в собі обтяжливий плід. А тому той, хто носить у собі тягар сімені, хто повний творчої потуги, той відчуває піднесення від споглядання прекрасного, бо прекрасне дає звільнення від болісної туги. (e) Але любов, Сократе, – не є прагненням прекрасного, як ти собі уявляєш.

– То що ж таке, на твою думку, любов? – спитав я.

– Прагнення творити і родити у красі.

– Можливо, – погодився я.

– Більше певности, – сказала вона. А чому, власне, родити? Тому що родження для смертного є тим вічним і безсмертним, що відпущено кожному смертному. (207) А якщо любов, як ми погодилися, є прагненням вічно володіти благом, то разом із благом не можна не прагнути й безсмертя. Отож виходить, що любов немінуче є прагнення безсмертя.

– Цього навчила мене Діотима, коли ми бесідували про Ероса. А одного разу вона спитала мене:

– Як ти гадаєш, Сократе, в чім причина любови і пристрасти? Чи тобі не доводилось бачити, в якому дивному стані бувають всі звірі –

що бігають по землі чи мають крила, – коли вони запалені пристрастю дітородження? Їх огортає якийсь любовний шал, (b) перше – як паруються між собою, а потім, коли вигодовують своє потомство. Тоді навіть найслабші готові боронити свій плід від найсильніших, готові й вмерти за нього. Самі терплять голод, аби лише вигодувати потомство, задля дітей роблять усе, що лише можуть. Про людей ще можна було б сказати, що їхніми вчинками керує розум. (c) Але в чому ж причина таких любовних пристрастей у диких звірів, – що ти на це скажеш?

– Я знову відповів, що не знаю.

– І після всього ти ще хочеш, – сказала вона, – стати знавцем любови, якщо ти не збагнув цього?

– Але ж я вже говорив і зараз повторюю, що ходжу до тебе, Діотимо, якраз тому, що зрозумів, як я потребую вчителя. Сама назви мені причину цього та всього іншого, що стосується любови.

– Якщо ти усвідомив, що Ерос за своєю природою є прагненням того, про що ми вже не раз дійшли згоди, то хай тебе й це не дивує.

(d) Пояснення тут одне: смертна природа шукає в Еросі того ж таки розуму, щоб бути вічною і безсмертною, і може досягнути це в єдиний спосіб – родженням, залишаючи щоразу нове замість старого.

Подібно і з кожним живим створінням, хоч говорять, що воно залишається таким, яким було від початку. Візьмімо, для прикладу, людину. Говорять, що з дитячих літ і аж до старости вона залишається тією ж самою. (e) Але ж вона ніколи не має тих самих якостей, хоч і вважається тією самою особою: завжди оновлюється і, водночас, щось втрачає – волосся, плоть, кості, кров і, взагалі, все тілесне. Та й

не лише тілесне – також і те, що стосується душі. Звички, думки, бажання, радощі, смутки, страхи – хіба хоч щось із названого залишається в комусь без перемін? Завжди щось з'являється, щось зникає. А ще важче збагнути, що відбувається зі знаннями. (208)

Одні з'являються, інші забуваються і ми ніколи не залишаємося тими самими, навіть стосовно того, що ми знаємо, і в кожній царині знань відбувається щось подібне. Те, що називається повторенням, зумовлено тим, що знання можуть полишати нас. Бо забуття – це

втрата знань, а повторення, змушуючи нас пригадати забуте, зберігає наші знання такою мірою, що вони видаються тими самими. (b) Так усе смертне рятує себе. Не залишаючись у всьому завжди тим самим, на відміну від божественного, воно, застаріваючи, відходить, щоб

поступитися новим знанням, якими і те старе колись було. Таким чином, Сократе, все смертне може запричаститися вищих таємниць

безсмертності – і тіло, і все інше. Інакше неможливо. Тож, не дивуйся, Сократе, що кожне живе сотворіння турбується про своє потомство – це поклик природи. Але якщо праця і любов є супутниками всього живого, то це в ім'я безсмертя.

Дивно було мені чути таку мову.

– Невже все це й справді так, наймудріша Діотимо?

(с) Вона відповіла в душі справжніх софістів:

– Так є, Сократе, запам'ятай собі добре. А хочеш – подивись на людське марнославство і ти подивуєшся із усієї його безглуздості, якщо забудеш те, чого я тебе вчила і не пригадаєш, якими одержимими можуть бути люди у прагненні здобути собі ім'я, щоб на віки оповитися безсмертною славою. Заради слави вони готові наражатися на різні небезпеки, (d) більші навіть за ті, на які йдуть заради дітей – можуть жертвувати своїм статком, зносити будь-які тяготи, навіть на смерть підуть за неї. Думаєш, – провадила вона, – Алкеста вмерла б за Адмета, Ахілл услід за Патроклом, а ваш Кодр заради майбутнього правління своїх дітей, якби вони не сподівалися на увічнення своєї пам'яті, яку ми зберігасмо й до нині? Напевно, що ні, – сказала вона. Гадаю, всі вони, – і що достойніші, то більше роблять усе можливе, аби засвідчити свої безсмертні вчинки і зажити доброї слави. Вони прагнуть досягнути безсмертя.

Мужі, що тілом плодючі, шукають, переважно, жінок, бо саме тут їхній Ерос: у своїх дітях, їх породивши, вбачають вони шлях до безсмертя, в дітях лишають пам'ять про себе і досягають блаженства на всі прийдешні часи. (209) Ті, що носять сім'я у своїх душах (бо є й такі), вони в душі мають більше зачатків, ніж у тілі, – вагітні тим, що личить, щоб душа виношувала і родила. А що личить породжувати душі? Розумні помисли та інші чесноти. Творцями цих чеснот бувають усі поети, а з тих, що знаються на ремеслі, лише ті, яких називаємо винахідниками. Найбільше й найпрекрасніше – це розумне вміння керувати державою і домом. Таке розуміння називаємо розсудливістю і справедливістю. (b) Коли хтось від молодих літ виношувє в душі розсудливість і справедливість і в зрілому віці, зберігаючи чистоту, відчуває пристрасне бажання родити і приводити на світ, такий, я думаю, ходить по світу, шукаючи прекрасне, в якому він міг би розродитися своїм сім'ям. Бо у потворному він ніколи не зможе породити. Вагітний сім'ям, він радіє прекрасним тілам більше, ніж потворним, вітає кожну прекрасну, благородну й обдаровану душу, але найбільше тішиться, коли стрінеться йому в якійсь особі одне в поєднанні з другим. (с) Для такого чоловіка він одразу знаходить слова

про доброчесність, про те, яким повинен бути і яким заняттям має присвятити себе доброзвичайний муж, і береться за його виховання. Спілкуючись із таким чоловіком, він, я думаю, торкається прекрасного – і починає, і породжує те, що віддавна було тільки сіменем у ньому. Воно проростає плодом і коли вони поруч, і коли тільки пам'яттю поєднані між собою. Разом вони плакають те своє породження, так що між ними навіть більше спільного, ніж буває між людьми, якщо є звичайні діти, і приязнь їхня взаємна часто набато міцніша, тому що діти, які поєднують їх, прекрасніші і безсмертніші. (d) І кожен волів би приводити на світ таких дітей, аніж плодити звичайних. Гляне хтось на Гомера, Гесіода чи інших прекрасних поетів – і заздрісно стає, що вони залишили по собі таких нащадків – дітей, що приносять їм безсмертну славу і зберігають пам'ять про них, тому що самі незабутні й безсмертні. Або, якщо хочеш, – провадила вона, – згадай дітей Лікурга, яких він лишив у Лакедемоні – вони врятували Лакедемон і, можна сказати, всю Грецію. (e) Ви шануєте Солона за те, що він лишив по собі закони, які стали вашими; і в інших місцях – у греків чи варварів, – багато славних мужів, тому що вони явили людям безліч прекрасних справ і породили всілякі чесноти. Не одна святиня присвячена цим мужам за таких дітей, за звичайних – хіба нікому.

У всі ці таїнства любови можна було б і тебе посвятити, Сократе. (210) Щодо найвищих і найзаповітніших, з яких власне й ті випливають, не знаю, чи ти міг би дійти в них розуміння, навіть якби хтось вміло тебе провадив. І все ж, – сказала вона, – говоритиму далі й дуже старатимусь. Ти ж спробуй стежити за моєю думкою, як це тобі вдасться. Отож, хто став на правильний шлях до всього цього, має ще змолodu зробити перші кроки до прекрасних тіл. Спершу, якщо його попровадять доброю дорогою, він полюбить одне якесь тіло і породить тоді прекрасні слова. (b) Потім він зрозуміє, що краса одного тіла і краса іншого – то ніби сестри рідні, і якщо прагнути до ідеї прекрасного, то безглуздо думати, що краса у всякому тілі не та сама. Збагнувши це, він почне любити всі прекрасні тіла, а до того одного охолоне, зневажаючи і розуміючи всю малість такої любови. Потім він почне цінувати красу душі вище, ніж красу тіла. (c) І коли стрінеться йому якийсь чоловік, достойний душею, хай і прив'ялий цвітом, він радітиме, і любитиме, і турбуватиметься про нього, і породить такі слова, які роблять юнаків кращими. Із часом станеться, що він побачить красу, приховану в людських ділах і звичаях, і знову пізнає, що всяка краса у всьому споріднена, і вважатиме красу тіла гідною лише

побіжної уваги. Від прекрасних діл і звичаїв він перейде до наук, щоб пізнати красу в науках і бачити прекрасне в усьому багатстві його, а не в чомусь одному, як бачить раб якийсь, нікчемний і безсловесний, що захоплюється красою юнака чи мужа, або привабливістю однієї речі. (d) Він зверне свій зір у безмежне море краси і, розумом оцінюючи прекрасні й величні думки, він щедро родитиме філософські помисли, аж поки не набереється в цій царині сили й гарту – тоді відкриється йому єдине у своєму роді знання прекрасного, яке є людським знанням божественної краси... (e) А тепер – сказала вона, – слухай якнайуважніше.

Хто аж до цього місця в науці любови є припроваджений добрим учителем, оглядаючи поступово, як годиться, кожний наступний вид прекрасного, той, підійшовши вже до самого кінця в науці Ероса, раптом побачить щось неймовірно прекрасне від природи, саме те, Сократе, заради чого й були всі попередні труднощі. (211) Він узрить щось вічне, що не родиться й не вмирає, не зростає й не загибає, те прекрасне, що прекрасне в усьому, завжди, всюди і для всіх. Це прекрасне об'явиться йому не як обличчя, руки чи інша частина тіла, ні як слово якесь промовлене чи знання про конкретні речі, ані як щось, що існує в іншому чомусь – в живій істоті, в землі, в небі чи у будь-чому ще. (b) Воно об'явиться тільки як щось саме в собі незмінне та вічне; всі інші прекрасні речі причетні до нього в такий спосіб, що, коли вони самі народжуються і вмирають, воно не стає ні більшим, ні меншим і не зазнає жодної зміни.

Хто через любов до юнаків, як годиться, піднімається над усіма видами прекрасного і починає споглядати саме прекрасне, той уже майже дійшов цілі. (c) Ось яким шляхом треба йти в любові: або сам його проходиш, або іншому довіряєшся – і він тебе провадить. Почавши від прекрасних речей, треба повсякчас, ніби сходишками, підійматися вгору заради того прекрасного – від одного прекрасного тіла – до двох, від двох – до всіх прекрасних тіл, а від прекрасних тіл – до прекрасних звичаїв, від прекрасних звичаїв – до прекрасних наук, а від прекрасних наук – треба зробити останній крок до того знання, що є знанням не чогось іншого, лише знанням того самого прекрасного. І все заради того, щоб пізнати вже в самому кінці шляху те, що є прекрасне.

(d) На цьому щаблі людського існування, любий Сократе, якщо десь узагалі, – сказала віщунка-гостя з Мантинеї, – тільки тоді, коли людина споглядає саме прекрасне, життя її має якусь вартість. Якщо ти колись побачиш це прекрасне, то не зрівняєш його ні із золотом, ні

з дорогими шатами, ні з прекрасним юнаком, хоч тепер, милуючи свій зір його красою, ти, як і багато інших, хто захоплюється своїми обранцями і не розлучається з ними, готовий, якби було можна, не їсти й не пити, аби лише вбирати його очима і невідступно з ним перебувати. (е) А що можемо уявити собі, – сказала, – якби комусь довелось побачити саме це прекрасне – прозоре й чисте, без усіх отих зайвих додатків, якими є людська плоть, усі барви – [знада для ока], і всіляке інше безглуздя тлінне, – якби комусь вдалося узріти це божественне прекрасне – єдине і незмінне. Невже ти гадаєш, що той чоловік, якщо він націлює туди свій зір і його споглядає, і з ним разом перебуває, може жити суєтним життям? (212) Невже ти не прозрів настільки, щоб зрозуміти, що тільки тут, із тим, хто споглядає прекрасне тим оком, яким його лишень і можна споглядати, станеться те, що він породжуватиме не примарний образ доброчесності, а доброчесність істинну, тому що тут він торкається істини, а не оманливої її подоби. А хто породжує істинну доброчесність і плекає її, той пізнає божественну любов, і якщо хтось із людей може досягнути безсмертя, то це дано йому.

(b) Ось таке, – звертаюся до тебе, Федре, і до інших, – розповіла мені Діотима, і я повірив. А повіривши, намагаюся переконати й інших, що для досягнення цієї цілі людській природі кращого помічника, ніж Ерос – не знайти. Тому я стверджую, що всі повинні шанувати Ероса. Я й сам віддаю належну шану йому й ділам його, і сам до любови причетний і всіх інших закликаю, як тільки можу, прославляти могутність та мужність Ероса.

(с) Якщо хочеш, Федре, вважай цю промову похвальним словом на честь Ероса, а ні, назви її, як тобі заманеться.

Коли Сократ скінчив, усі присутні почали схвально відгукуватися про його слово. Арістофан теж хотів щось сказати, тому що Сократ, коли говорив, згадав одне місце з його промови. Та раптом у двері, що вели у двір, хтось заграмав, подібно було, що це якась ватага нічних гульвіс заблукала сюди, почувися звуки флейт.

(d) – Гей, слуги! – гукнув Агатон, – гляньте-но, хто там. І якщо це хтось зі своїх, запросіть. А якщо чужі, скажіть, що ми вже скінчили бенкетувати і вкладаємось на спочинок.

Незабаром із двору донісся голос Алківіада, – він був добряче п'яний і голосно викрикував, запитуючи, де Агатон, і велів вести себе до Агатона. Його провели до них разом із флейтисткою, що підтримувала його попід руку, і з кількома іншими особами з тих, що його супроводжували. (е) Він став у дверях – був у якомусь пишному

вінку з плюща і фіалок, на голові мав багато стрічок. Став у дверях і сказав: «Вітаю шановне товариство! Приймете до свого гурту п'яного мужа, чи краще нам поступитися – тільки увінчаємо вінком Агатона, задля чого ми, власне, й прийшли. Бо вчора, – звертаючись до Агатона, – я не міг прийти до тебе, а сьогодні приходжу із цими стрічками на голові, аби увінчати ними голову, так скажу, наймудрішого і найгарнішого мужа. Смієтесь, що я п'яний? (213) Смійтеся, а я собі добре знаю, що говорю правду. Але зараз мені скажіть, не приховуючи, маю я йти, чи ні? Будете зі мною пити, чи ні?

Зчинився гармидер – усі запрошували його зайти і приєднатися до столу, Агатон теж його запросив. Алківіад увійшов, підтримуваний рабами, і відразу ж почав знімати із себе стрічки, щоб пов'язати ними Агатона. (b) Стрічки спадали йому на очі, – тому він не побачив Сократа, але сів біля Агатона, посередині між ним і Сократом. Сократ трохи відсунувся, щоб дати йому місце. Сівши до столу, Алківіад привітав Агатона і пов'язав йому стрічки.

– Розв'яжіть йому сандалі, слуги! – гукнув Агатон, – щоб він міг лягти поруч із нами третім.

– Прошу дуже, – сказав Алківіад, – але хто ж цей третій, з яким будемо пити? Оглянувшись, він побачив Сократа, а впізнавши його, зірвався на рівні ноги і закричав:

(c) – О Геракле! Та це ж Сократ! Ти й тут влаштував мені засідку! Така вже твоя вдача – з'являєшся зненацька там, де я аж ніяк не сподіваюся тебе зустріти. Звідки ти тут узявся? І чому ти опинився якраз тут, а не біля Арістофана, скажімо, чи іншого кого, охочого до жартів. Так ні ж! Ти мусив вибрати собі найбільшого красеня з усіх присутніх!

Тоді Сократ сказав:

– Агатоне, ти мусиш мене боронити! Любов цього чоловіка стала для мене нестерпною. Відколи я полюбив його, не можна мені ні поглянути, ні поговорити з гарним юнаком, щоб не викликати ревності Алківіада. (d) Що він тільки не виробляє – свариться, мало що до бійки не береться. Дивись, щоб і зараз він не натворив чогось, – помири нас, а якщо він спробує вдатися до сили, вступи за мене – я не на жарт боюся безумної любови цього чоловіка.

– Ні, – втрутився Алківіад, – ніякого примирення між мною і тобою бути не може. Я ще поквитаюся з тобою. (e) А тепер, Агатоне, віддай мені частину стрічок, щоб я пов'язав ними й цю дивовижну голову, аби він не дорікав мені, що твою голову я прикрасив, а його, хто перевершував своїми промовами всіх людей, не тільки вчора, як ти, а

завжди, я не прикрасив. І взявши кілька стрічок, він почепив їх на голову Сократові і приліг за столом. А прилігши, сказав: Так діла не буде! Щось ви тверезі. Треба за вас узятися — як пити, то пити. Хай-но я тут покерую, поки ви всі не нап'єтесь. Якщо знайдеться в цьому домі якась велика чаша, давай її сюди, Агатоне. А, зрештою, не треба. Тягни-но сюди, хлопче, ось той дзбан для охолодження вина, здається, в нього ввійде кварт вісім, якщо не більше.

(214) Наповнивши його, він спершу сам випив, а потім запропонував випити Сократові, примовляючи: “Ці хитрощі мої не для Сократа. Хоч би скільки йому пропонували випити, він вип'є і зовсім від цього не сп'яніє”.

Слуга наповнив дзбан і Сократ випив.

Тоді озвався Ериксимах:

(b) — Стривай, Алківіаде, що маємо робити? Будемо отак пити, як п'ють, коли хочуть вгамувати спрагу, не бесіднуючи і не співаючи за келихом?

— Ериксимаху, достойний сину достойного і мудрого батька, привіт тобі, Ериксимаху! — звернувся Алківіад.

— Привіт і тобі, — відповів Ериксимах. То як? Що робимо?

— Як ти скажеш. Мусимо слухатися тебе.

*Вмілий-бо лікар один від людей
багатьох є вартніший.*

Як зволиш, Ериксимаху.

— Тоді, слухай, — сказав Ериксимах. До твого приходу ми домовилися, що кожний із нас по черзі, починаючи справа, скаже, як зуміє найкраще, похвальне слово Еросові і прославить його. (c) Всі ми вже сказали своє слово. Ти ж промови не виголосив, але випити випив. Тому справедливо було б, щоб тепер ти сказав своє слово, а коли скінчиш, визначиш тему для Сократа, а він тоді своєму сусідові праворуч і так далі.

(d) — Усе дуже гарно, Ериксимаху, — відізвався Алківіад, — але для п'яного чоловіка змагатися у красномовстві із тверезими, чи під силу? До того ж, любий, чи Сократ уже зумів переконати тебе в тому, що він тепер ось наговорив? Ти, мабуть, не знаєш: із тим, що він говорить, усе якраз навпаки. Це ж він, спробуй я похвалити при ньому не його, а когось іншого, бога чи якогось мужа, відразу ж розпускає руки.

— Мовчав би ти краще, — сказав Сократ.

— Присягаюся Посейдоном! — вигукнув Алківіад, — хоч би що ти говорив, я нікого не хвалитиму в твоїй присутності.

— У такому разі, — втрутився Ериксимах, — якщо хочеш, скажи похвальне слово на честь Сократа.

– Що ти, Ериксимаху, – відповів Алківіад. Ти хочеш, щоб я помстився цьому чоловікові, виступивши проти нього у вашій присутності?

(е) – Постривай, Алківіаде, – сказав Сократ, – що ти задумав? Хочеш висміяти мене у своєму похвальному слові? Що в тебе на думці?

– Говоритиму правду. Якщо ти, звичайно, дозволиш.

– Правду говорити не лише дозволяю, а й зобов'язую.

– За тим діло не стане, – сказав Алківіад. Так я й зроблю. А ти, зі свого боку, як тільки я скажу неправду, перебий мене, якщо захочеш, і скажи, що я збрехав. Навмисно я не брехатиму.

(215) Але, якщо в міру пригадування я говоритиму, перескакуючи з одного на інше, не дивуйся, бо нелегка то річ, будучи в такому стані, влучно і послідовно перелічити всі твої дивацтва.

Отож, почну з того, що хвалитиму Сократа, вдаючись до образних порівнянь. Він, мабуть, подумає, що це кпини, але, найменше дбаючи про те, щоб викликати сміх, використаю для зіставлення, щоб бути близьким до істини, один образ. (b) Як на мене, Сократ дуже подібний до тих [переважно теракотових] силенів із сопілками і флейтами в руках, яких часто можна побачити в майстернях у гончарів: розкриєш такого силена, а всередині – зображення богів. Так ось, я сказав би, що Сократ подібний до сатира на ім'я Марсій. Що своєю зовнішністю, Сократе, ти подібний до силенів, цього ти й сам не будеш заперечувати. А щодо подібності в усьому іншому, то про це ось послухай. Скажи, чи то правда, що часом ти буваєш несамовитий? Якщо не погодишся із цим, виставлю тобі свідків. Ти, звичайно, не граєш на флейті? Але яке це має значення? Заворожити вмієш так, що й Марсій такого не втне. (c) Він зачаровував людей інструментом, вкладаючи в нього всю силу свого подиху. Та й тепер ще заворожує, коли хтось грає на флейті його мелодії (те, що виконував Олімп, я, до речі, теж приписую Марсієві, хто ж бо, як не Марсій, навчив його). Тільки Марсієва музика, – чи талановитий флейтист її виконує, чи бездарна флейтистка, – зачаровує душу і виказує тих, хто, маючи в собі божу іскру, відчуває потребу в богах і священних обрядах. Ти ж відрізняєшся від нього хіба тим, що без інструментів, звичайними словами, твориш щось подібне. Бо коли ми слухаємо, як викладає свої думки інший, хай навіть дуже добрий промовець, то нікого з нас його слова, правду кажучи, не хвилюють. (d) А коли слухаємо тебе чи когось іншого, хто виголошує твої промови, – це може бути навіть не дуже красномовний оратор, – всі ми, хоч би хто це був – жінка, зрілий муж чи зовсім юнак, – захоплюємося і буваємо вражені до глибини

душі. Якби я не боявся, що ви подумаєте, ніби перед вами п'яний, то повів би вам, ще й заприсягнувся б, що не обманюю, про свої відчуття, які раніше виникали та й тепер переповнюють мене під впливом його промов. Коли слухаю його, серце моє починає битися сильніше, ніж у корибантів, а з очей течуть сльози, — така сила його промов. (e) І з багатьма іншими, бачу, діється те ж саме. Коли я слухав Перікла чи інших прекрасних ораторів, то їхні промови сприймав із повагою, але нічого подібного ніколи не відчував. Душа моя не хвилювалась і жаль не брав мене за те, що я живу так по-рабськи. (216) А Марсієві не раз вдавалося ввести мене в такий стан, коли з'являлася думка, — годі, такому як я краще не жити. І ти, Сократе, не звинуватиш мене в брехнії. Ще й тепер, знаю, якби випала нагода послухати його, то я не зумів би опанувати себе і пережив би щось подібне. Бо він змушує мене визнати, що при стількох вадах, замість того, щоб дбати про те, щоб їх позбутися, я займаюся громадськими справами атенців. (b) Тому навмисне затуливши вуха, я втікаю від нього, як від сирен, щоб, бува, йі не зістаритися, слухаючи його. І тільки перед ним, єдиним з усіх людей, — ніхто б не повірив, знаючи мене, — відчуваю сором. Його одного соромлюсь, бо добре знаю: неможливо переконати себе в тому, що не треба робити так, як він вчить. Коли ж відійду від нього, то не можу встояти перед почестями, що їх творить мені ця ж таки більшість. (c) Уникаю зустрічі з ним, обминаючи його, а коли все-таки стріну, — сором бере: я ж із ним погоджувався. Часто навіть таке подумаю: краще б його, взагалі, не було на світі. Але знову ж таки, якби так сталося, усвідомлюю, який би то був для мене удар. Я просто не знаю, як поведився із цим чоловіком. Він як той сатир звуками своєї флейти зачаровує не лише мене, а й багатьох інших. Послухайте, однак, далі, в чому я відчув подібність Сократа до тих силенів, [що їх можна знайти у великій кількості в майстернях гончарів], і яким чином я зрозумів, що то за потужний чоловік. (d) Можете бути певні, що ніхто з вас його не знає. Але раз я за це взявся, — відкрию вам очі. Ви бачите, що Сократ кохається у прекрасних тілах, завжди знайде спосіб, щоб бути з тими, хто наділений красою, захоплюється ним і, водночас, він [як відомо] нічого не розуміє й не знає. Хіба всі ці видимі прикмети не зраджують у ньому силена? Ще й як! Бо він прибрав такого вигляду і дуже нагадує на позір оці [теракотові] статуетки. Якщо ж ви розкриєте його, дорогі мої гості, то переконаєтеся, скільки там усередині здорового глузду! І знайте: зовнішня краса цікавить його найменше. (e) Ніхто навіть уявити собі не може, як байдуже ставиться він до подібних речей — багатства чи

почесних посад, що їх так возвеличує і вшановує натовп. Усі ці вартості для нього не мають жодної ціни, і ми самі, – говорить він, – ніщо. І при цьому, – кажу вам, – усе життя він забавляється в той спосіб, що прикидається перед людьми дурнем. Не знаю, чи доводилося комусь бачити ті скарби, що в ньому заховані, коли він розкривав себе в поважній мові. (217) А я мав нагоду їх побачити, і видавались вони мені такими божественними, золотими, прекрасними і дивовижними, що я одразу готовий був зробити все, хоч би що наказав Сократ. Уявивши собі, що він благоволить до моєї квітучої краси, я сприйняв це як щасливу знахідку і дарунок долі: маючи таку зброю, щоб догодити Сократові, я міг бути певен, що почую від нього все, що тільки він сам знає. Моя ж молодеча краса була для мене предметом неабиякої гордості. Так собі розважаючи, я одного разу відправив слугу, що завжди супроводжував мене (раніше я ніколи не бував без свого супутника), і ми залишилися наодинці. (b) Не можу не розповісти вам усієї правди. Слухайте ж, а ти, Сократе, не дай збрехати. Отож, коли ми залишилися самі, я сподівався, що він ось-ось заговорить зі мною, як закохані розмовляють зі своїми обранцями, коли опиняються з ними на самоті. І я радів. Але нічого із цього не вийшло. Провівши зі мною цілий день, як звичайно, у бесідах, він зібрався й пішов геть. (c) Тоді я запросив його приєднатися до моїх занять в гімназії і вправлявся разом із ним, сподіваючися в такий спосіб домогтися свого. Він робив зі мною гімнастичні вправи, ми боролися і часто нікого більше з нами не було. Ну й що? Поза тим нічого не сталося. Коли й за такої нагоди я не зумів домогтися бажаного, я вирішив силою взяти цього чоловіка і не відступати, поки не збагну, в чому тут річ. Запросив я його якось повечеряти разом, – так закохані вдаються до різних підступів, лиш би заманити тих, до кого відчують пристрасть. (d) Він не квапився прийняти моє запрошення, але, врешті, погодився. Коли прийшов уперше, то, повечерявши, хотів одразу піти. Засоромившись, я відпустив його. Але заманивши вдруге, я довго бесідував із ним після вечері, аж до пізньої ночі, а коли він зібрався йти геть, я, пославшись на те, що вже пізня пора, приневолив його зостатися. Він ліг на ложе, яке стояло поряд із моїм – там він якраз і вечеряв. Крім нас, у цій кімнаті більше ніхто не ночував. (e) Усе, що я говорив аж до цього місця, можна сміливо розповідати будь-кому. А далі, ви б не почули того, що я говоритиму, якби, по-перше, як мовиться, істина не перебувала у вині, а тоді вже байдуже без рабів чи в присутності рабів, а, по-друге, якби я не вважав, що несправедливо було б дозволити собі замовчати такий красномовний

вчинок Сократа, тим паче, що я вже взявся його хвалити. А ще маю таке відчуття, ніби мене вкусила змія. Бо кажуть, що той, хто колись це витерпів, не хоче нікому розповідати, хіба що тим, що самі перестраждали подібне, бо тільки вони можуть зрозуміти і пробачити, хоч би що хтось натворив і наговорив з болю. (218) А я був ужалений болючішим укусом у найвразливіше, яке тільки можна вказати, місце, — у серце чи в душу, чи хай там як воно називається, — вжалений і глибоко вражений філософськими бесідами, що сильніші від укусу змії, коли впиваються в молоді і обдаровані душі, і вони готові тоді, на будь-які вчинки і слова. (b) Але, знову ж таки, бачу ось Федра, Агафона, Ериксимаха, Павсанія, Арістомеда й Арістофана, — а що вже казати мені про самого Сократа, — та й про інших. Усі ви одержимі тим вакханічним божевіллям, ім'я якому — філософія. Тому й слухайте. Ви пробачте мені те, що я тоді вчинив, а тепер ось розповідаю. Челядинці ж чи, може, ще хтось невтаємничений і неосвічений, якщо тут є такі, хай позакривають собі вуха глухими замками.

(c) Отож, коли світильник погас і раби повиходили, я вирішив не кривити перед ним душею, а відверто зізнатися у своїх сподіваннях.

— Ти спиш, Сократе? — спитав я, поторсавши його.

— Ще ні, — відповів Сократ.

— Знаєш, що я надумав?

— Ну, що там? — запитав Сократ.

— Мені здається, ти єдиний гідний мене залицяльник, але тобі не вистачає духу сказати мені про це. Із мого боку було б непростимою дурістю відмовити тобі в цьому, як і в будь-чому іншому — просив би ти в мене, скажімо чогось із маєтку або потребував когось із моїх друзів. (d) Бо для мене нічого немає понад те, щоб стати кращим, а хто зарадить мені в цьому більше від тебе. Ось чому, відмовивши такому мужеві, я соромився б перед людьми розумними, ніж, догодивши йому, мав би ніяковіти, зважаючи на думку нерозумної більшості.

Вислухавши мене, Сократ не без притаманної йому іронії, відповів:

— Любий, Алківіаде, здається, бог розумом тебе не зобидив, якщо ти віриш у те, що говорив про мене, ніби є в мені якась сила, (e) що може зробити тебе благороднішим, і якщо ти й справді спроможний побачити в мені якусь незвичайну красу, що багато перевищує твою вроду. Якщо, збагнувши це, хочеш домогтися близькості — обміняти красу на красу, що ж — чималої вигоди сподіваєшся: прагнеш здобути істинну красу замість тієї, що красує зір, хочеш виміняти, як мовиться, золото на мідь. Та приглянься-но, друже мій, краще, аби не прогледіти, що я насправді — ніщо.

(219) Око розуму стає гострішим, коли притупляється зір очей. Але тобі ще далеко до цього.

Я відповів йому на це:

– Щодо мене, я сказав тільки те, що думав. Тобі вирішувати, що, по-твоєму, буде ліпше тобі й мені.

(b) – Це ти добре зауважив, – сказав Сократ. Надалі будемо радитися й робити те, що нам обом видаватиметься якнайкращим – у цьому та в інших випадках.

Вислухавши Сократа, я подумав було, що мої слова діткнули його, наче стріли. Не давши йому більше сказати й слова, я встав і, накинувши на себе гіматій (тоді була зима), заліз до нього під його подертий плащ (такі плащі носять, зазвичай, спартанці й філософи).

(c) Обійнявши цього справді божественного і незбагненного чоловіка, я пролежав так усю ніч. Ти, Сократе, не даси мені збрехати. Хоч я здійснив свій підступний задум, він узяв наді мною гору, – зневажив, посміявся і погордив моєю квітучою красою. А я був про неї такої думки, вірив, що вона, судді, щось таки та означає. Саме так звертаюся до вас – судді Сократової гордині. (d) Присягаюсь-бо всіма богами і богинями, що проспавши із Сократом усю ніч, я встав уранці так, ніби проспав із батьком своїм або зі старшим братом.

Що я, гадаєте, пережив і передумав після цього? З одного боку, я відчував приниження, з іншого – захоплювався його природою, вмінням володіти собою, мужністю. Не думав я, що чоловік такого розуму й такої сили волі колись зустрінеться мені. Тож я ні гніватись на нього не міг, ані відмовитися від його товариства; (e) до того ж, не знав способу, як прихилити його до себе. Я чудово усвідомлював, що підкупити Сократа золотом важче, ніж ранили Аякса залізом. Єдина зброя, якою я сподівався полонити Сократа [виявилася безсилою] – він покинув мене. Я нічого не міг вдіяти, той чоловік узяв наді мною таку владу, якої ніхто ніколи не мав.

Це сталося зі мною ще задовго до того, як ми вирушили в похід до Потідеї, і там разом ділили хліб. У похідних нестатках і тяготах він перевищив витривалістю не лише мене, а й усіх інших. (220) Коли, оточені, ми потрапляли у скруту і нам доводилося голодувати, жоден із нас не переносив голод так стійко, як Сократ. Коли ж настали кращі часи, ніхто не вмів насолоджуватися достатком як він. До вина не був охочий, та коли вже не було куди подітися – пив так, що жоден із нас не міг йому дорівнятися, а що найдивніше, – ніхто й ніколи не бачив Сократа п'яним. Здається, й зараз маємо прекрасну нагоду пересвідчитися у цьому.

(b) А які чудеса виявляв він у вмінні витримувати холод! Зими там, треба сказати, суворі. Одного разу, коли тріщав мороз, і ніхто навіть не потикався надвір, а якщо й виходив, – то натягав на себе безліч всякої одежі і обгортав ноги повстяними онучами й овечими шкірами, – він виходив на таку холоднечу у звичайному своєму плащі і, босий, ступав по кризі сміливіше, ніж інші взуті. Вояки з недовірою косилися на нього, – чи, бува, не глузує. (c) Стільки проте

здійснив,

муж витривалий в бою, що так мужньо боровся під час згаданого походу. Якось уранці, поринувши у свої думки, він ніби застиг на місці, – щось йому не вдавалося, – і все стояв та думав. Вже й обідня пора надійшла, і воїни, побачивши це, дивувались і казали один одному, що Сократ від самого ранку стоїть, заглиблений у свої думки. (d) Нарешті, коли звечоріло і всі повечеряли, деякі йонійці, – а надворі стояло літо, – повиносивши свої постелі, вместилися просто неба – одне, щоб спати в прохолоді, а друге, щоб підстерегти Сократа, – чи всю ніч отак стоятиме. І таки стояв аж до вранішньої зорі, допоки не зійшло сонце. Тільки тоді, помолившись до сонця, пішов.

Хочете знати, який він у бою? Тут теж треба віддати йому належне. У тій битві, за яку полководці нагородили мене, ніхто (скільки людей було довкіл) не допоміг мені, – тільки він не захотів кинути пораненого, – врятував і зброю мою й мене самого. (e) Тоді, Сократе, я наполягав, щоб полководці присудили нагороду тобі, – тут ти вже ніяк не можеш дорікнути мені чи звинуватити в лукавстві. Ти сам, однак, завзятіше від усіх полководців ратував за те, щоб нагорода дісталася мені, а не тобі. (221) Особливо ж варто було подивитися на Сократа, коли наше військо кинулося тікати, відступаючи з-під Делія. Був я тоді в кінноті, він – у лавах важкоозброєних піхотинців. Сократ відступав із Лახетом, коли військо вже розбіглося. І ось – зустрічаю їх: заледве побачивши, намагаюся підтримати їхній дух, кажу кріпитись. Ще обіцяв, що не покину їх. Тут я міг краще придивитися до Сократа, ніж біля Потідеї – за себе я не дуже боявся, все ж таки на коні! (b) Передусім – сила духу: тут Лახетові із Сократом не зрівнятися. Тоді й пригадалися мені, Арістофане, твої слова, і я подумав, що й там, як і тут, він іде, “на всіх поглядаючи звисока й згорда”, – на друзів і на ворогів, так що кожному навіть здалеку було видно, що, – зачепи його хтось, – він зуміє дати відсіч. Тому й вийшли вони з бою цілими та неушкодженими, – він сам і його приятель. (c) Тих-бо, що мають мужність так триматися на війні, зазвичай не чіпають: вороги переслідують тих, у кого чешуться п’яти.

Ще багато чого – похвального й гідного подиву – можна було б сказати про Сократа. Та всі ці дивовижні речі можуть стосуватися й когось іншого. Однак те, що він неподібний до жодного чоловіка – ні з людей давніх, ані сучасних нам, – це справді дивує. (d) З Ахілом, скажімо, можна порівняти Брасида чи когось іншого, з Періклом – Нестора чи Антенора. Та й інших немало. Для кожного знайдеться хтось для порівняння.

Сократ же й сам собою і в словах своїх такий своєрідний чоловік, що важко знайти когось, хто хоч трохи нагадував би його, – нема такого, хоч скільки шукай, – ні серед сучасників, ні серед тих, хто жив раніше. Хіба що хтось спробує порівняти його не з людьми, а як це зробив я, із силенами і сатирами: йдеться про нього самого і про його мову.

(e) На початку, шукаючи вдалого порівняння, я випустив з уваги, що не лише він, а й слова його дуже нагадують тих силенів, які мають здатність розкриватися. Якби хтось захотів прислухатися до того, як говорить Сократ, то, на перший погляд, його мова видалась би смішною. Він зодягає свої промови в такі слова й вислови, які роблять його мову подібною до шкіри нахабного сатира. Говорить про віслюків, про всіляких ковалів, шевців, чинбарів і, здається, вічно повторюється в тому, що каже і як підбирає слова. Тому кожен, хто не розуміє, про що йдеться, і не має відповідних знань, готовий висміяти його. (222) І лише заглибившись і збагнувши по-справжньому, можна розкрити для себе суть його слів і побачити, що лише такі слова не позбавлені глузду. Тоді лише можна переконатися, що мова його божественна і містить у собі безконечні образи доброчесності і багато з того, якщо не все, – що заслуговує на увагу людей, які прагнуть вищої досконалості через утвердження себе в красі та благості.

Ось моя хвала Сократові, достойні мужі. Водночас – це й докір йому, бо принагідно я розповів вам, як він мене образив. (b) Сократ повівся так, зрештою, не лише зі мною, а й з Хармідом, сином Главкона, і з Евтідемом, сином Діоклея, та й з багатьма іншими. Він лише вдавав із себе закоханого, та, насправді, радше закохував у себе, ніж сам виявляв почуття. Отож, раджу й тобі, Агатоне, не впійматися на той гачок: знаючи наш гіркий досвід, бережись, щоб не був мудрий, як застерігає приповідка, по шкоді.

(c) Алківіад скінчив, усі посміялися з його відвертості, здавалось-бо, що він усе ще закоханий у Сократа. А Сократ сказав:

– Мені здається, Алківіаде, що ти цілком тверезий. Інакше не говорив би так витійкувато, щоб тільки приховати від слухачів те, заради чого ти все це розповідав і про що згадав, ніби мимохідь, на завершення

своєї мови. Тобі, власне, йшлося про те, щоб розлучити нас з Агатом. Бо ти вважаєш, що я не повинен любити нікого іншого, крім тебе, Агатона ж – лише ти сам. (d) Але тобі не вдалося схитрувати, зміст твоєї сатири-силенівської драми, – мов на долоні. Ти ж, любий Агатоне, не дай йому домогтися свого, подбай, щоб ніхто не зумів нас розлучити.

– Твоя мова, Сократе, як завжди правдива, – підхопив його Агатон. (e) Мабуть, для того, він і приліг поміж нами, щоб нас розлучити. Та марні зусилля! Ось я зараз підійду і приляжу біля тебе.

– І добре зробиш! – сказав Сократ, – ходи-но сюди і приляж ось тут праворуч від мене.

– О Зевсе! – вигукнув Алківіад. Скільки я натерпівся від цього чоловіка! Він думає, що завжди мусить узяти гору наді мною. Але, якщо не може бути інакше, хай Агатон приляже поміж нами.

Сократ:

– О, ні! Це неможливо! Ти вихваляв мене на всі лади, тепер моя черга хвалити того, хто сидить праворуч від мене. Якби Агатон приліг з твого боку, йому б не залишалося вибору – мусив би знову хвалити мене, замість того, щоб я, нарешті, віддав і йому належне. (223) Із ласки твоєї, любий Алківіаде, хай тебе зазидки не беруть, коли хвалитиму цього юнака. Я щиро хочу сказати на його честь похвальне слово.

Агатон:

– Даруй, Алківіаде. Мені дуже прикро, але я не можу лишитися біля тебе, поспішаю змінити місце, щоб почути, як то мене хвалитиме Сократ.

Алківіад:

– Пора вже й звикнути до цього. У присутності Сократа навіть оком не поведи на красенів. Ось і тепер, – як легко вдалося йому примостити Агатона біля себе.

(b) Агатон устав, аби прилягти біля Сократа. І тут, – звідкіль узявся, коло дверей веселий гурт гульвіс. Скориставшись, що двері були відчинені – хтось якраз виходив – вони так і вдерлися до покою й позаймали місця серед гостей. Здійнявся гармидер і вже ніде дітися – всі почали пити вино, забувши про будь-який порядок і міру. Ериксимах, Федр та інші повиходили, за словами Арістомеда, а його самого зморив сон. (c) Проспав він довго, тим паче, що й ночі були тоді довгі. Пробудився вже вдосвіта, коли півні співали, і побачив, що інші гості сплять або пішли собі геть. Тільки Агатон, Арістофан і Сократ бадьорилися і по черзі – зліва направо – пили з великої чаші. Сократ розмовляв із ними. (d) Про що саме, – зізнався Арістомед, –

він не запам'ятав, бо не чув початку. До того ж його хилила дрімота. Найважливіше, – пригадав він, – що Сократ змусив їх визнати, що той-таки поет мусить знатися на творенні комедії і трагедії, і добрий трагік повинен бути також сатиричним поетом. Обидва були змушені визнати це, щоправда ледве зв'язуючи до купи його думки – їх хилило на сон. Першим із них заснув Арістофан, а на світанку й Агатона зборов сон. Сократ, повкладавши їх, встав і вийшов. Арістодем, за звичаєм, пішов услід. Повернувшись до Лікею, Сократ умився і провів там решту дня, а надвечір подався додому на спочинок.

ОКСФОРДСЬКА ШКОЛА

Сергій АВЕРИНЦЕВ

ГОЛОС, ЯКОМУ МОЖНА ВІРИТИ

Що забезпечує Клайву Стейплзу Льюїсу – Сі Ес Льюїсу, як його дещо фамільярно називають англійські та американські читачі, – його власне, особливе, тільки йому одному належне місце серед популярних християнських теологів нашого століття?

Захисником християнства він був ревним; інтелектуальна та емоційна зацікавленість у вірі переважала в ньому усі інші інтереси. Це тим більше варте уваги, що він був справжнім ученим, здатним любити науку задля неї самої і сказати в науці своє слово; особливо відома його праця «Алегорія кохання», присвячена куртуазним мотивам у середньовічній літературі. Мав він також неабиякий дар художньої уяви. У цілому світі читають його казки про Нарнію, що почали надходити й до наших юних читачів; настане час і для зустрічі з «дорослішими» його повістями, скажімо, з «Переландрою». Але найкращі його сили було віддано з'ясуванню фундаментальних християнських принципів та розробці такої аргументації на їх захист, яка була б, водночас, нетривіальною і розважливо-загальнозрозумілою. Його книги виходили одна за одною, він читав лекції найрізноманітнішій аудиторії, виступав у диспутах; і все це робив не священник, не професійний проповідник чи теолог, а університетський учений, котрий віддавав цьому години дозвілля (спершу в Оксфорді, а потім у Кембриджі), і на якого частенько позирали скося колеги за таку невідповідну поведінку. Одне слово, він цілком буквально виконував настанову апостола Павла – проповідувати Слово Боже неухильно, і у сприятливий, і в несприятливий час. Але, водночас, важко знайти богослова та апологета, який так гостро відчував би небезпеки, пов'язані з таким заняттям.

Наведемо у підрядковому перекладі дуже характерний для нього вірш «Вечірня молитва апологета»:

“Від усіх моїх прикрих поразок, але ще більш від того, що здасться моїми перемогами; від розумування, заряди якого я розстрілюю,

аби допомогти Тобі, під сміх публіки та плач ангелів; від усіх моїх доказів Твоєї Божественності, – Ти, що не побажав явити знамення, позбав мене! Думки – лишень монети. Не дозволяй мені уповати, замість Тебе, на ці затерті зображення Твого чола. Од усіх моїх думок, навіть од моїх думок про Тебе, о шляхетне німування, звільни мене, запанувавши в мені. О Володарю вузьких воріт і вушка голки, забери в мене всю мою позолоту, аби не загинув я”.

Як літературознавець, Льюїс знав, наскільки зле переносити зосередженість розуму з авторів і текстів на свої теорії про них. Як письменник, він знову й знову робив предметом зображення ситуацію, коли замість власне людей віддають перевагу думкам про людей. Отож, цілком логічно, що як теолог він остерігався, аби не втратити бачення Бога за теологією. У його алегорії “Розірвання шлюбу” духовний наставник, який вийшов із Раю, попереджає його самого: “Адже це і в тобі є. На світі чимало людей, яким так важливо довести існування Боже, що вони забувають про Бога. Ніби Богові тільки й важить, що існувати! Чимало людей так старанно насаджували християнство, що не згадали і про слова Христа” (пер. Н. Л. Трауберг. – *Прим. автора*). Крім того, він дуже добре пам’ятав, як легко апологетові, котрий добирає аргументи до тез, що дані наперед його вірою, втратити інтелектуальну чесність. Про інтелектуальну чесність, про справедливість до думки опонента він дуже дбав. Цей поборник віри звів у своїх спогадах пам’ятник невіруючому позитивістові, який навчав його в юності думати. Коли читаєш його книжку про англійську літературу XVI ст., де поміж іншого щоразу заходить мова про щонайзапекліші сутички й суперечки про віру між католиками, англіканцями та пуританами, зовсім неможливо зрозуміти, якщо не знаєш цього заздалегідь, до якої ж із трьох сторін належить сам автор; з такою неухильною безсторонністю описує він не лише життя і творчість, а й спеціально релігійну позицію кожного зі своїх персонажів.

Чесноти Льюїса – чисто англійські, але, водночас, і загальнохристиянські чесноти. У нього була дуже розвинена цілком національна відраза до зайвого пафосу, до нескромності та нестриманості емоцій; це риса його смаку, – але, водночас, і форма, в яку вивершувалася заповідана всім християнам (і твердо рекомендована православною аскетикою) духовна тверезість. Цей оксфордський вчений, у повсякденному житті схожий радше на селянина, як мені довелося чути від одного з колишніх його студентів, був справжнім джентльменом у кращому сенсі цього слова, сповненим витримки,

несентиментальної уваги до інших та самозабуття. До своїх нещасть він ставився зі смиренням і мужнім терпінням. Його біографія була не вельми сонячною: в дитинстві він втратив матір, підлітком дістався божевільному вчителю-садистові, якого згодом викрили і який потрапив до психіатричної лікарні; своє дев'ятнадцятиріччя зустрічав на фронті Першої світової війни, де зазнав серйозного поранення; після війни, виконуючи дану в окопі юнацьку обіцянку, він прийняв у своє життя – на правах названої матері – матір товариша, який не повернувся із фронту, а потім понад 30 років терпів домашню тиранію неждано знемилосердженої, владної, егоцентричної жінки; після всього цього він одружився лишень під шістдесят, знаючи, що його дружина хвора на кістковий рак, що їхнє щастя приречене бути дуже коротким, – і втратив її через чотири роки; решту часу багато й стражденно хворів – і не дожив до свого шістдесятип'ятиріччя. Ейфорійного ставлення до життя в нього не було ні в якому віці, але завжди, особливо наприкінці, йому не бракувало готовності бути вдячним за кожну скромну радість: наприклад, за можливість посидіти зі старою книжкою чи провести час коло коминка із друзями. Він високою мірою вмів цінувати ту любов щонайцнотливішого гатунку, що в його розумінні нерозривно пов'язана зі спільним пошуком істини, а тому з інтелектуальною чесністю, – цебто дружбу. (Дружбі він присвятив [глибоко] прочуті сторінки, а його листи до друзів, по-старомодному численні та неквапливі, належать, либонь, до кращого, що ним написано; між іншим, з одним італійським священником він листувався чарівливою латиною). Але найглибше за все це: у внутрішньому досвіді він знав не лише радощі, а й Радість – таємничу, незнищенну й непоясненну Радість у самій глибині буття, по той бік усіх життєвих обставин, яка була для нього найпереконливішим доказом буття Божого; не дарма він назвав книжку про своє навернення у віру "Застигнутий Радіспо". Чому нітрохи не суперечить та обставина, що проблема страждання була для нього – даруйте каламбур – вистражданою; і його міркування, скажімо, про благальні молитви, не виконані Богом, мають досить особистий характер*. Адже Радість – це не знеболюючий засіб.

У цієї людини, суто здоровий глузд якої може видатися наївністю, був справді нездоланий імунітет проти всіх спокус ідеологізації

* На самому початку свідомого життя Льюїс на багато років втратив віру, вочевидь, почасти у зв'язку з травмою, що бере відлік від того моменту, коли його дитячі молитви про одужання матері не було "почуто". У книжках і листах він знову й знову повертається до цієї теми, не дозволяючи собі, втім, жодних особистих одкровенень і зберігаючи шляхетну стриманість тону.

християнства. Я кажу не тільки про політичну ідеологію – хоча, звісно, і про неї також. (В одному листі 1940 р. письменник зазначає: “Ще згадаєте, що я казав: ще не раз доведеться побачити підробки під богослов’я в інтересах лівих та в інтересах правих. І те, й інше буде гнидотією запустіння на святому місці”). Із питань власне теологічних позиція Люїса була такою, що зовсім неможливо віднести його до одного із двох таборів: ні до фундаменталістів та неоортодоксів, ані до прогресистів та лібералів. Їм хотів “просто християнства”, як це висловлено у заголовку однієї з його книжок; він вірив у традицію, але не в підкреслений, стилізаторський традиціоналізм, і ставився до лібералізму з набагато більшим скепсисом, ніж до свободи. Його повага до певної суми основних догматів віровчення, без кожного з яких християнству загрожує втрата ідентичності, була беззастережною; але до окремих інтерпретацій цих догматів, нехай і дуже звичних або ж, навпаки, дуже “оригінальних”, “творчих” і “прогресивних”, він ставився вельми невимушено. У його смиренні перед авторитетом не було ні хизування, ні мазохістського екстазу (ані бажання стукнути цим авторитетом по голові інакшомудця), а в його невимушеності щодо питання про думки і “теологумени” зовсім не було самовдоволення. Він вважав за краще залишити питання нерозв’язаним – тільки б не прийняти продукт власної інтелектуальної фантазії за рішення; не вкинутись у те, що православна аскетика йменує “спокусою”. Тільки б не вирішувати за Бога.

Переклав із російської Дмитро ПИЛИПЧУК

Клайв Стейплз ЛЬЮІС

РОЗВІНЧУВАННЯ ВЛАДИ (епопея Толкієна)

Рецензуючи перший том «Володаря Кілець», я навряд чи насмілювався сподіватися на те, що книга користуватиметься у читачів успіхом, на який вона, як на мій погляд, безумовно заслуговувала. На щастя, мої побоювання не справдились. Уже опубліковані і другий, і третій томи. Одначе серед хору захоплених прихильників чути й голоси критиків, котрі стверджують, що автор «Володаря Кілець» ділить своїх персонажів на дві категорії: для нього існує тільки біле та чорне, третього не дано. Мені хотілося б відповісти цим критикам. Згадайте хоча б епізод наприкінці першого тому, згадайте, як змагається із самим собою Боромир, і ви зрозумієте, що ваші твердження безпідставні. Згадаємо й ще один епізод, із другого тому. «Як у такі дні поводитись і не оступатися?» – «Та як звично, – відповідав Арагорн, – Добро і зло місцями не мінялись: що колись, те й тепер, що в ельфів і гномів, те й у людей».

Ось основа толкієновської світобудови. Гадаю, окремі читачі, підмітивши це чітке розмежування на біле та чорне, уявили собі, що йдеться про поділ на білих та чорних людей. Як на шаховій дошці: є чорний слон і є слон білий, й переміщатися вони можуть лише по клітинках «свого» кольору. Але другий і третій томи «Володаря Кілець» мають переконати в іншому й таких читачів. Усе змішалось, все переплуталось: нинішні відступники спочатку керувалися благими намірами, а героїчна Ристанія і доблесний Гондор, виявляється, також зачеплені зіпсуттям, що роз'їло Мордор. Навіть нещасному Смеагорлу за усієї його злоби й підступності, властиві риси доброти. Трагічний парадокс – остаточно переступити межу між добром і злом Смеагорла спонукають необдумані слова, мабуть що, найбезкорисливішого та найсамовідданішого із персонажів Толкієна.

«Володар Кілець» складається із трьох томів, у кожному томі по дві книги. Це – певною мірою, архітектурна споруда, велична і, водночас, тендітна й довершена. Перша книга залучає читача до

оповіді й започатковує сюжет. У другій книзі сюжет розгортається, «обростаючи» історичним матеріалом. А далі – все міняється. Третя і четверта книги оповідають про долю Хранителів, котрі змушені стати по різні боки на тлі протиборства значно могутніших сил. До основної лінії сюжету читача повертають у п'ятій книзі й на початку шостої (друга половина останньої, природно, підводить підсумки). Але нам ні на мить не дають забути про те, що доля Хранителів нерозривно пов'язана із долею світу як такого. З одного боку – кровопролитна війна, двигтіння землі під копитами, звук горнів, брязкіт сталі об сталь. Із другого – двоє маленьких гобітів, знеможених і виснажених, що скрадаються, ніби миші купами шлаку, по вулканічних сутінках Мордора. І ми непохитно переконані, що доля світу значно більше залежить від цієї пари, ніж од бойових зіткнень цілих армій. Це – майстерний сюжетний хід, стрижень, найважливіша ланка, завдяки чому «Володар Кілець» спонукає до співпереживання з персонажами, змушує захоплюватися ними, а іноді з них підсміюватися.

Що ж до сюжету, його в жодному разі не можна оцінювати в тій поблажливо-насмішливій манері, у якій звикли висловлювати свої думки спеціалісти з «підліткового читива». Сюжет «Володаря Кілець» суворий і трагічний: зростаюча тривога, страшний тягар Кільця, невідворотне перетворення звичайного гобіта на героя, причому за обставин, коли однаково безглуздо сподіватися на славу й боятися неслави. «Відвертання уваги», тобто відступ од головної лінії, рятують читача: якщо б їх не було, напруга пристрастей, можливо, виявилася б занадто великою.

Я аж ніяк не хочу сказати, що ці «відвертання уваги», абстрагування відіграють винятково допоміжну роль. Вони – рівноправна частина оповіді. Чого вартий хоча б крик півня над Гондором, узятим в облогу! Перераховувати чудесні знахідки Толкієна можна тривалий час; я обмежуся згадкою про дві, абсолютно різні. Отже, перша знахідка – хоч як це дивно – реалізм. Війна у Толкієна болісно нагадує війну, що випала на долю мого покоління. Усе те ж саме: нескінченний рух без мети і сенсу, зловісна тиша перед битвою, «коли все завмерло в очікуванні», біженці, міцна чоловіча дружба, несправжні веселощі, бравада – і відчай, загнаний углибину, й такі подарунки небес, як ціла бочечка доброго тютюну, «порятована» із руїн... В іншому місці автор прямо стверджує, що його прихильність до казок набула зрілості під час військової служби; ось чому цілком правомірно ми можемо сказати про батальні сцени у «Володарі Кілець» (цитуючи гнома Гімлі): «Чудові скелі! Взагалі міцні ребра у тутешнього краю». А друга

знахідка полягає в тому, що жоден персонаж – жодний народ! – не вставлено у текст лише заради сюжету. Ні, всі вони тут правомірні, їх варто було б створити хоча б тому, що вони додають «смаку». Інший би автор (якби знайшовся раптом) присвятив би тому ж Древню усю книгу в цілому. Бо очі Древня «переповнені пам'яттю незчисленних століть і тривалим, повільним, спокійним роздумом». Ім'я Древня зростало разом із ним протягом століть, і нині вже несла вимовити його, бо це забере багато часу. Коли Древень дізнається, що вони з гобітами бесіднують на горі, ми чуємо скаргу: «Слово ж яке коротеньке, а вона ж стоїть тут споконвіку». Не знаю, чи можна інтерпретувати Древня як «портрет художника в юності», але якби він почув, що дехто нині ототожнює Кільце Всевладдя з водневою бомбою, а Мордор – із Росією, він, гадаю, почав би знову скаржитися на «поспішливість». Цікаво, протягом якого часу зростали Древень і світ Древня? Навряд чи так само швидко, як сучасні держави міняють своїх «ворогів суспільства номер один»; навряд чи так само швидко, як сучасні вчені винаходять нові види озброєнь. Коли Толкієн розпочинав роботу над «Володарем Кілець», ядерних бомб не існувало й на дотик, а нині Мордор – в осучасненій подобі – бовваніє поблизу наших берегів. Але із толкієновського тексту чітко постає, що Саурон вічний: війна Кільця – тільки ланка у воістину безконечній шерезі подібних війн. Поки що нам вистачає мудрості, і ми боїмося остаточного торжества Саурана, коли «щезнуть пісні». Але знову й знову надходять підтвердження тому, що «повіє страшним вітром зі сходу... і від лісів нічого не залишиться». І, перемігши в черговій битві, ми не повинні забувати, що ця перемога – не остаточна. Тому, хто в будь-якому літературному творі шукає моралі, необхідно шукати її саме тут: у відмові од нестримного оптимізму, так само як і від чорної безвиході, в ім'я проникнення в суть людини – в ту незмінну суть, котру прославили героїчні епохи. Тут особливо відчувається духовна спорідненість «Володаря Кілець» зі скандинавськими сагами: б'ють не інакше, ніж молотом, але зі співчуттям.

«Але чому, – питають мене, – чому у випадку, коли нам хочеться висловити серйозні міркування про суть людської природи, про реальних людей, чому необхідно із цією метою придумувати якусь фантастичну країну, країну-примару?» А тому, відповім я, що для Толкієна наше реальне щоденне життя має героїчний, навіть міфічний відтінок. Зверніть увагу на те, як він малює свої персонажі. У реалістичному творі необхідне було б «змалювання характеру», а Толкієну досить назвати свого персонажа ельфом, гномом чи гобітом,

усе стає зрозумілим. Вигадані істоти доступніші й «прозоріші», ніж справжні люди, так простіше розглянути, що в них усередині. А що ж до людини в цілому, людини як частки всесвіту, то чи можна пізнати її до того часу, аж поки вона не постане перед нами в образі героя казки? У «Володарі Кілець» ратник Еомера «зелену траву» протиставляє «легендам», як сні – дійсності. На що Арагорн відповідає: «Буває, що й серед білого дня!»

Цінність міфу полягає в тому, що він повертає усьому навколишньому ту смислову насиченість, що прихована від людських очей «завісою буденності». Дитина із задоволенням смакує м'ясо, уявляючи, що це бізон, щойно впольований за допомогою лука; звичайної ж говядини їй зовсім не хочеться. І ця дитина мудріша за багатьох дорослих. «Зануївшись» у вигадку, м'ясо зробилося немовби соковитішим, і, якщо можна так висловитись, – справжнішим. Якщо вам набрид звичайний пейзаж, гляньте на його відбиток у дзеркалі. Прокладаючи шлях у країні міфів, беручи туди із собою хліб, яблука, срібло й золото, забираючи коней і собак, ми аж ніяк не тікаємо від реальності. Навпаки – відкриваємо її для себе заново. Поки наша пам'ять зберігає образи персонажів книги, реальні речі бачаться нами зриміше, чіткіше. «Володар Кілець» відносить у міф не тільки яблука й золото, ця книга міфологізує добро і зло, численні небезпеки, що підстерігають людей на кожному кроці, наші тривоги й радості. Крізь міф ми бачимо їх значно виразніше. Не думаю, що Толкієн міг написати свою книгу інакше.

“Володар Кілець” надто оригінальний і надто глибокий, аби складати про нього остаточну думку, та ще й після першого прочитання. Але ми одразу розуміємо: ця книга щось із нами зробила. Ми стали інакшими. І хоча нам і доводиться себе обмежувати – бо прочитати все просто неможливо, життя надто коротке, – я зовсім не сумніваюся, що через певний час “Володар Кілець” виявиться серед тих книг, які обов'язково треба прочитати.

Чеслав МІЛОШ

ГОБІТ – ГЕРОЙ ХХ СТОЛІТТЯ

Звісно, я читав Толкієна в Берклі у 60-х роках. Він був кумиром моїх студентів, і це явище мусило б дивувати, бо тріумф його казки не відповідав настрою тогочасної революції. Бо революція, диво з днів, означала визволення від усіляких традиційних стримувань, і, в очах її учасників, була чимось абсолютно радикальним. Провіщенням оновленої землі і нового всесвіту, в чому дуже запевняла червона книжечка геніальних думок вождя Мао. Деякі мої колеги-професори, котрі їздили до Росії, чули там думку росіян щодо подій у Берклі, вона свідчила про їхній жак і обурення: “Якщо ви не застосуєте негайних найгостріших репресивних заходів – пропадете”. Інакше кажучи, ці росіяни дотримувалися тієї ж самої думки, що й, на щастя, нечисленні крайні праві в Америці: “Убивати та вішати”. Проте Америка встояла, а Радянський Союз – розпався.

Толкієн, християнський консерватор, певно що, був здивований успіхом своїх казок у середовищі молоді, патлатої і розгнужданої, бо, власне, це слово – молодь – означає безтурботну й вільну від гнущечки істоту.

Тимчасом революція моральних засад у Берклі схиляла до думки, що соціологія – наука дуже недосконала. У несподіваному виникненні подібних явищ водночас у кількох місцях планети, незалежно від, у кожному випадку різних соціальних причин та умов, скоріше, було подібне до експериментів сучасних фізиків із молекулами, що ніяк не поєднані в просторі, але поведуться таким чином, ніби в якийсь спосіб пов’язані між собою. Спостерігаючи події в Берклі, я думав про теорію Станіслава Мацькевича, який пароксизми в історії людства, війни і революції приписував виникненню плям на Сонці або чомусь подібному.

Толкієн був занурений у міфічне минуле Англії, куди його вели лінгвістичні дослідження. І треба визнати, ніде, мабуть, у Європі ці історії не обросли такою великою кількістю легенд і міфів. Тут не йдеться про богів та богинь, як у середземноморській культурі, а саме про чародійство, ельфів, лісових дивовижних істот, лицарів. Адже для нас і нині живі оповіді про Лицарів Круглого Столу, про чаклуна

Мерліна і його кохання – німфу Вівіану, про Тристана й Ізольду, про все, що можна було б датувати близько 500-м роком після Христа. Толкієн дихає цим минулим, укладає географію країн, що нібито колись існували, перераховує племена істот, що живуть паралельно з племенами людей, і навіть складає строфи мовою ельфів. До речі, на могилі Толкієна в Оксфорді, є напис тією ж мовою ельфів.

Герой Толкієна – це гобіт, або різновид гнома, і переконливо англійського. Він любить сидіти у своїй нірці й пити чай, скоріше, уникає боротьби, але якщо потрібно, ніколи не підведе. Читаючи Толкієна, я звернув увагу на контраст між поведінкою його героїв-гобітів і прийнятними для його читачів нормами. Герой Толкієна гобіт Фродо Баґінс, є сенкевичевим лицарем, завжди лояльним і завжди героїчним, тоді як його читачі відчували огиду до війни у В'єтнамі, що вели їхні заповані у мундири й не такі привілейовані товариші. Крім того, курячи маріуану й “літаючи” після дози ЛСД, у пошукові релігійних знань вони були далекими від релігії, народженої з Біблії, яку, здебільшого, ніколи не читали. Натомість Толкієн у своїй оповіді пише все-таки про боротьбу добра і зла в християнському дусі, і можна сказати, що, як і його приятель К.С. Льюїс, поводить ся далекоглядно, передаючи свої переконання англокатолика не прямо, а залишаючи при собі.

Отож, у чому привабливість цього твору для молодих читачів? Чи не в оповіданнях, дещо подібних до описів Сенкевича: небезпечний похід до тоталітарної країни Мордор нагадав мені подорож степами Скшетуського. Але, звісно, не тільки нарація має тут значення, існує ще таємничість поєднання нібито людської і міфічної історії. І ще одна деталь. Ані Толкієн, ані його герої сексом не цікавляться, це відбулося, як я чув, і на фільмовій версії. Чув також, що реакція публіки на фільм змінюється відповідно до статі: чоловікам подобається, жінкам – ні.

Повісті Толкієна вирізняються на тлі літератури ХХ століття своєю вірністю старосвітським ідеалам і відсутністю песимізму. І є, якщо така річ існує, вірцевою літературою для молоді. Психологічний підхід у повістях ХХ століття призвів до розпаду літературної постаті на суми відчуттів, а також зовсім відсунув героїзм волі на узбіччя. Відбулося це у протиставленні до життя, що на тлі війн минулого століття наповнене прикладами високого героїзму. Роздуми над Толкієном змусили мене в одній зі статей поставити запитання: “Як вийшло, що у літературі ХХ століття єдиною героїчною постаттю стала не людина, а гобіт?”

Переклала з польської Марія КОСИЦЬКА

ОСОБИСТІСТЬ

Чеслав МІЛОШ

ДО УВАГИ ВДЯЧНОГО СПІВБЕСІДНИКА

Першими днями лютого 1951 року я з'явився в "Культурі" чи, радше, в будинку на авеню Корней, де містилася редакція. Тут мешкав також і колектив часопису у складі трьох видавців. Будинок, щось на зразок *павільйону* французьких передмість, стояв у занедбаному саду і теж був занедбаний. Довести його до ладу коштувало колективу чималих зусиль. Збиралися, як правило, в кухні, за столом, накритим клейонкою, оскільки інші кімнати вдавалося опалювати лише частково, пічками, в яких горіли вугільні брикети. За столом обідали, читали кореспонденцію, вносили корективи. Та трійця, тобто Єжи Гедройц, Зося і Зигмунт Гертц, перебували, насмілюся сказати, на самому дні недолі. Вони були ворогами імперії, натомість усе було на боці імперії: перемога у війні, мільйони в таборах, контроль над половиною Європи і над думками другої її половини, гроші на пропаганду, добре оплачувані поліцейський та шпигунський апарати. Сьогодні важко навіть уявити собі розміри тріумфу цієї держави. Польща добре це усвідомлювала, і еміграція стала символом небуття, що паралізувало владу. Тільки-но вона почала звикати до свого місця в царстві молоха, настав рік 1949, розбивши й ті ілюзії, які подекуди ще жевріли.

Я почувався так само, як і мої польські колеги й, осівши в "Культурі", подумки долучався до недолі. А якщо я й писав, то лише з позиції "людини-перевертня" ("*człowieka przewrconego*"), як говорив Гомбрович. Моє середовище в Польщі керувалося товариськими амбіціями і неписаним кодексом товариського такту. Залишатися в еміграції – означало втратити у товариській ієрархії. Публічно визнати себе антикомуністом було просто нетактовно. Згадую це, бо так було насправді, хоча тепер ніхто не хотів би цього визнати. Моя похмурість і навіть істерія та провокації були спричинені тим, що я терпів муки принижених амбіцій. Сьогодні в загальній дискусії про комунізм надто мало уваги приділяється

товариському престижу. Пізніше, за часів Солідарності, потреба такого престижу діяла в протилежному напрямку. У 1951 році я був отруєний не лише гегельянством, але й самотністю того, хто пориває зі своїм товариством, єдиним, що він має, мимоволі перетворюючись на самотійну, навіть відважну, особистість.

Єжи Гедройц керувався іншими настановами, і тиск на нього з боку оточення був зовсім інакшим. Це звільняло його від етноцентричної ортодоксії патріотів. Його бачення можливої польсько-української, польсько-литовської й польсько-білоруської співпраці було (тоді!) безумним, а його задум впливу на Польщу здався – карколомним. Хоча, власне, тим, що він був людиною звідти, зі сходу, як Єжи Стемповський чи Станіслав Вінценз, свідомою національних проблем, він був близький мені. Та, насправді, це спричиняло повне незрозуміння.

Я ненавидів радянську потвору, і був певен того, що дивом уникнув табору. Виїжджаючи з Польщі, я взяв на себе зобов'язання боротьби. Але це не означає, що я вірив у перемогу і, загалом, я не маю наміру єднатися з тими, хто запевняє, що од початку знали все наперед.

Єжи Гедройц у своїй незламності був для мене постаттю загадковою. Чи справді він вірив у те, що поділ Європи відбудеться раніше, ніж за сто років? Чи у зв'язку з цілковитою неправдоподібністю успіху своїх починань поводився так, як поводився би в ім'я стоїчних засад, тому, що так треба, без жодних розрахунків на успіх? Його впертість та цілеспрямованість, мета, якій він присвятив ціле життя, заслуговували на мою повагу й мимовільний подив. Мимовільний, бо супроти нього виступала будь-яка реалістична думка. Однак, у своїй безоглядній самовідданості він був не самотній: за ним, монолітно, стояла та, без кого не було б "Культури", через чії руки проходила кожна сторінка часопису, секретарка і головний керівник їхнього *falanszter*¹ в одній особі, Софія Гертц. Я марно намагався відгадати, що ж у ній за рушійна сила, що дає змогу працювати чотирнадцять годин на добу? В ім'я ідеї? Заради самої дії, як тоді, коли вона рубала ліс на заслання в Марійській республіці? Із глибокої віри у змістовність починання? Бо, скажімо широко, Зигмунд, не покладаючи рук, пакував тираж часопису й возив його ручним візком на Гар Сант Лазар² не тому, що вірив. Він свідомо жертвував собою заради кохання до дружини, лояльний до обраної нею місії. Він був скептиком, а отже, виявлявся доступнішим моєму скептичному настрою.

Нині, по смерті Ґедройца, я повертаюся до тих перших років “Культури”, тому що тільки так можу думати про велич справи, яку він залишив. Він переміг, але ризик програшу становив частину самої гри, що була випробуванням характерів. Щоправда, можна віддати йому належне за дар передбачення, однак тоді бракувало логічних передумов для занепаду сов’єтизму, та й сьогодні його занепад не вкладається у причинно-наслідковий ряд, будучи схожим на диво. Оскільки я протягом десятків років публікувався в “Культурі” та “Інституті Літерацкім”³, нині незаслужено користуюся тією славою, що належить Ґедройцу та його найближчим співробітникам. На мою думку, власне, показуючи мізерність початку, я змальовую справжню вагу свого внеску як літератора, який користувався гостинністю й опікою зубожілого видавця.

Ґедройц – велична постать польської історії. Звичайно, оцінка його “Культури” мінятиметься, але про нього завжди йтиметься в дебатах про болісну ліквідацію спадщини давньої Речі Посполитої як про людину, яка зарано зрозуміла, що стосунки поміж народами, які входили колись до її складу, мають спиратися на нові засади. Його смерть стала втратою для литовців, білорусів та українців, але маємо надію, що завдяки йому польський етноцентричний спосіб мислення ніколи більше не здобуде переваги.

ПРИМІТКИ

¹ Оселя, в якій, за Фур’є, має мешкати ідеальне суспільство.

² Gare St. Lazare – вокзал Святого Лазаря, один із Паризьких вокзалів.

³ Йдеться про польський літературний часопис Instytut Literacki.

Богдан ОСАДЧУК

ПРОЩАННЯ З ЄЖИ ГЕДРОЙЦЕМ

Важко погодитися з жорстоким фактом, що Єжи Гедройца вже немає серед нас. Він був надто великим символом, синонімом буття й тривання в часі, моральним і політичним авторитетом, вищим за партійні розподіли, класові забобони й національні конфлікти. Він був рідкісним зразком міри й здорового глузду, уособленням толерантності. Такі риси характеру досить рідкісні на наших географічних широтах і нетипові для політичної поведінки. Його смерть спричиняє розрив у неформальному, але протягом багатьох років практикованому розподілі сил і тенденцій. Не будучи в центрі мінливих настроїв, він здаля міг не лише споглядати процеси змін – не завжди усвідомлюваних навіть їх учасниками, – але й питомою вагою своєї особи з неабиякою силою впливати на спосіб поведінки сучасної політичної еліти.

Сьогодні перед величним обличчям смерті згадка про те, що він був одним із найвидатніших поляків ХХ століття, є тривіальною банальністю. Але ствердження величі його постаті на тлі страхітливої епохи, затхлої атмосфери немислимих звірств звироднілих систем влади й безлічі людських нещасть, є лише скромною й справедливою даниною. Протягом останніх років часом здавалося, що не тільки загал наших сучасників, від яких не варто чекати допитливості й проникливості, але навіть ті, хто перебував у політичному колі діянь Єжи Гедройца у Польщі, Литві й Україні – не сягав розуміння глибин важливості життєвої справи цього, не лише здібного видавця, геніального редактора, але, передусім, – політичного оглядача.

Не треба грішити надто буйним фантазуванням, аби уявити собі, що діялося б у нашому регіоні, які б відбувалися конфлікти, національні непорозуміння й безладдя в суспільствах Центрально-Східної Європи, якби не переможна концесія приязні й співпраці, утворена в колі паризької “Культури” під егідою Єжи Гедройца.

Його далекоглядність, благодотворний опір мізерності й короткозорості тодішніх еміграційних опонентів були справою – за мірками

тих часів і поглядів безнадійно утопічною, — яка вивела нашу тогочасну геополітику з тупика на сучасний шлях єднання й співпраці. Цей нащадок литовського, із часом спольщеного, аристократичного роду став на шлях революційної концепції радикального розриву з клишавою минувшиною — без пролиття крові, а через еволюційні зміни, безнастанне довбання скелі байдужості й невіри.

Уся історія людства не знає подібного, щоб група емігрантів, тисячами кілометрів відділена від рідного краю, не маючи ані військової сили, ані великої вдачі, спромоглася не лише опрацювати проект подолання давніх протиріч і підготовки доби співпраці без кордонів — бо таких проектів було досить, та всі вони залишились на папері, — але й концепцію ту донести до нових політичних класів і здобути їхню підтримку задля його реалізації за нового розподілу сил у Європі.

Історичні заслуги покійного видатного Поляка виходять далеко за межі польсько-українських стосунків, але, власне, у цій царині вони заслуговують на особливу вдячність. Я свято переконаний, що майбутні дослідники непростой історії нашого сусідства оцінять внесок й зусилля Єжи Гедройца як епохальну справу у проторенні шляху до нового етапу нашого спільного Майбуття.

Кшиштоф ПОМЯН

ЄЖИ ГЕДРОЙЦ В ІСТОРІЇ ПОЛЬЩІ

У ньому бачили майбутнього прем'єра. Прем'єром він не став. Завжди був і надалі залишається редактором. Проте у свідомості поляків Єжи Гедройц залишив помітніший і триваліший відбиток, аніж більшість прем'єрів, прізвищ котрих ніхто вже не пам'ятає.

1

Журнал Гедройца "Бунт молодих та політика" вирізняється на тлі польської довоєнної преси високою якістю репортажів, рівнем публіцистики, непримиренністю, спектром проблем. Але "Культура" – це феномен світового рівня. Клуб періодичних видань, котрим за п'ятдесят, нараховує в Європі заледве кількадесят членів. У Польщі їх, принаймні, двоє: "Творчість" та "Знак". Хтось прирівняв двадцять п'ять років у житті періодичного видання до ста років у житті людини. Якщо це так за нормальних умов, то який множник можна використати, щоб визначити справжній вік щомісячника, котрий, як "Культура", проіснував понад сорок років як політичний емігрант? Котрий не мав пошани на батьківщині, куди його не впускали прикордонні війська та митні служби, де його переслідували товариші у справах безпеки, де з ним боровся пропагандистський апарат. За ним не стояла жодна заможна і стабільна інституція. Він, щоб вижити, змушений був здобути, і, що набагато важче, втримати упродовж десятиліть декілька тисяч читачів, розпорошених по всіх континентах, крім Антарктиди. Виміряна цим мірилом "Культура" сягає кращих зразків світового періодичного видання.

Навіть за звичайними критеріями, "Культура" досягла рідкісного довголіття, а з-поміж еміграційних видань – не лише польських – просто виняткового. І ще більший подив це викликає тому, що завжди була вона цілком незалежна, тобто її політичні орієнтири визначав виключно редактор, часто після дискусії з Юзефом Чапським або Костянтином Єленським, і, зазвичай, у згоді зі своїм приятелем та головним порадиником Юліушем Мірошевським,

а після його смерті в 1976 році – з Густавом Херлінгом-Грудзінським, аж до припинення цієї співпраці. Як і кожен, хто повинен займати посаду у вирі подій, редактор міг помилятися в аналізі розстановки сил, у передбаченні напрямку змін, в оцінці осіб. Але ці помилки стосувалися засобів. Ніколи вони не торкалися мети, якою незмінно залишалося здобуття Польщею незалежності та встановлення в ній демократичного устрою.

Незалежність “Культури” також означала те, що її подальше існування залежало від щорічно поновлюваних рішень читачів, котрі, все ж таки, завжди могли відмовитися від передплати та інколи, дуже рідко, робили це на знак протесту. Редакція постійно про це пам’ятала. Однак вона не лестила читачам і не підлаштовувалася під їхні смаки; бувало також, вона суперечила їхнім переконанням. Редактор відкидав усе, що не відповідало високому художньому рівневі. І він не уникав тем важких: політичних, суперечливих, делікатних, болісних. Коли вважав за необхідне, “бив сокирою по обличчі”. До своїх авторів він також ставився без поблажок. “Культура” ніколи не була виданням взаємного схиляння. Не оминули її й драматичні внутрішні конфлікти та болісні розлуки. Зрештою, вона не пропагувала свого культу, не святкувала своїх ювілеїв, не нагадувала про свої заслуги. Не була беззаперечною у своїх поглядах. Дозволяла полемізувати з ними, навіть гостро, лиш би по суті. Допускала різні погляди, інколи суперечливі. Залишала поза межами лише представників ПЗПР, маніакальних антикомуністів та ендеків. Завдяки редакторів, для якого це мало і надалі для колективу редакції має принципове значення, “Культура” – єдине польське видання, яке ніколи не співало в унісон.

Незалежність, якої “Культура” неухильно дотримувалася, і невід’ємна від неї поліфонічність дозволяли їй, упродовж перших сорока років, бути чимось значно більшим ніж просто журналом. Була вона також ланкою між польськими товариствами, джерелом новин про життя в Польщі і в політичній еміграції; бібліотекою та архівом, офіційним видавництвом, літературним салоном, політичним осередком, котрий спершу звертався лише до еміграції, а після 1956 року дедалі більшою мірою до батьківщини. Більше того, перед виникненням та утвердженням незалежної преси й нового покоління еміграційних видань, “Культура” була єдиним форумом вільної дискусії про тодішній стан і перспективи Польщі, а згодом, після 1976 року – вона започаткувала дисидентський рух і трибуну демократичної орієнтації. Вона була подібна до парламенту. Вікном

у Захід, а також містком між Польщею та її сусідами, долі яких знаходили в ній живий відгомін.

Важко знайти інший журнал у світі, котрий, маючи такі мізерні засоби, відіграв би таку велику роль у формуванні суспільної думки.

2

Чим би була польська література без видавництва, створеного Гедройцем із маленьким колом однодумців? Скільки взагалі не було б написано? Скільки безслідно б загинуло? Скільки рукописів виявлено було б лише тепер, а скільки – упродовж наступних десятиріч років? Відповідей на ці питання немає. Відомо лише, який переконливий список письменників, котрі публікували свої твори тільки або майже тільки в Літературному інституті. Борковський, Чапський, Гомбрович, Херлінг-Грудзінський, Єленський, Мілош, Стемповський, Страшевич – це лише найвідоміші із цього кола. Ті, про кого можна сказати, що вони були письменниками “Культури”, бо публікувалися на її сторінках та підтримували тісні стосунки з редактором навіть тоді, коли – як Борковського або Гомбровича – відділяли від нього тисячі кілометрів. Серед них і такі, яких важко уявити деінде. Де б опинився “Транс Атлантик”, якби не з’явився в “Культурі”? Де б публікувався Мілош в еміграції? Значно пізніше польські письменники, коли їх уже не переслідувала цензура, але вони ще не могли публікуватися в незалежних виданнях, посилали свої твори до Maisons-Laffitte. Ніхто ніколи не з’ясує, бо це неможливо, скільки було написано талановитих літературних творів завдяки співпраці з виданням Гедройца.

Отже, саме існування Літературного інституту було заохоченням до творчості. І то до такої, котра, в еміграції, могла ігнорувати узвичаєні табу та патріотичні святості, що пробуджувало спротив певної категорії читачів; достатньо нагадати реакцію на “Приятеля Флора” Юзефа Мацкевіча та на “Поетичний трактат” Мілоша. Усе це на батьківщині дозволяло долати тягар цензури. Наслідком цього вільного повію були повісті Сталінського (Кисилевського), “Апеляція” Андріївського, “Недійсність” Брандса, “Рапорт з обложеного міста” Герберра, – а це лише декілька прикладів, вибраних із багатотомної бібліотеки польської поезії та прози, публікованої Гедройцем.

Доповнювала її бібліотека російська: Борис Пастернак, Данієль та Синявський, Солженіцин та багато інших, чий перші видання на Заході завдячують Літературному інституту. Бібліотека українська

– Лободовський, Левицький, Кошелевич – на чолі з величезною антологією Лавриненка “Розстріляне відродження”, повернула пам’яті українського народу визначні досягнення поезії та прози двадцятих років, і тим спричинила нове воскресіння літератури в Україні. Додамо переклади із західних мов: Арона, Бурггана, Камю, Гріна, Кестлера, Сілоне, Симони Вейль...

Однак, роль Гедройца не обмежується лише виданням написаних творів. Деяких письменників він повинен був спершу “відкрити”, як відкривають талант, щоб можна було залучити їх до співпраці. Згодом він клопотався, щоб їм допомогти, про їхні нагороди чи стипендії, про можливість приїзду до Європи. Врешті-решт декотрих він спонукав до написання творів, як на його думку, найпридатнішого літературного жанру для “Культури” – щоденників. Таким чином польська література завдячує натхненню Гедройца тим, що побачили світ такі шедеври, якими є щоденники Гомбровича, а, перш за все, “Записник неквапливого перехожого” Стемповського та “Щоденник, писаний уночі” Херлінга. Завдячує йому також збереженням щоденників Кисилевського і Мицильського до того часу, поки їх, врешті, змогли надрукувати.

Гедройц зробив ще один важливий внесок у польську літературу, цього разу – як автор. Бо вже сьогодні, хоча значна частина його кореспонденції й очікує публікації, він постає як один із найвидатніших польських майстрів епістолярного жанру у ХХ ст. І це не лише зважаючи на кількість листів, які він написав. Але й через те, що серед цього надбання є чудові тексти, досконало скомпоновані, дотепні, часом злостиві, такі що привертають увагу глибиною спостережень, відсутністю будь-якої штучності та пози. Гедройц, хоча, напевно, як і більшість його покоління, любив писати листи. Він їх змушений був писати, тому що були вони для нього єдиним способом тримати зв’язок з авторами, розсіяними по світу. Отак, немовби спричинений виконанням службових обов’язків, і з’явився єдиний у своєму роді твір, яким є збірка його листів, водночас, – і літературне джерело, образ епохи, побачений крізь призму його особистості.

3

Історичні зошити Гедройц почав видавати в 1962 році. Редакція “Культури”, а в першу чергу редактор, із самого початку заснування часопису займалися збиранням газетних та журнальних матеріалів, різноманітних документів, що стосувалися полоністики. Цей систе-

матичний добір перетворив Літературний інститут упродовж його понад півстолітнього існування в одне з найважливіших польських архівних відділень новітньої історії. Без урахування зібраних там матеріалів неможливо докладно дослідити історію польської еміграції, міжвоєнного періоду, Другої світової війни та ПРН.

Причиною зібрання джерел, так само як і інших починань Гедройца, стало переконання, що боротьба з радянським пануванням над Центральною та Західною Європою, а також із комуністичною ідеологією, яка її узаконює в очах певних прошарків тогочасної інтелігенції та західних лівих, значною мірою точиться на просторах культури, що вона є боротьбою за правдиве розуміння культури, а тим самим, у своїй основі, боротьбою за пам'ять. Вона тим важливіша, що минуле Польщі піддавали цензурі та оббріхували, мабуть, більше, аніж будь-якої іншої країни. Відносини польсько-російські та польсько-українські від Середньовіччя до Першої світової війни; обставини повернення Польщею незалежності та війна з 1920 року; внутрішня та зовнішня політика Речі Посполитої, а особливо відносини з Німеччиною та з Радянським Союзом; Друга світова війна – пакт Ріббентропа-Молотова, радянська агресія 17 вересня, рух опору в країні, Катинь, заслання, польські та західні збройні сили, Варшавське повстання, загибель євреїв; комуністичний рух, а особливо КПП та окупаційна ППР; повоєнна еміграція; Польща народна, починаючи від маніфесту ПКВН – це, мабуть, неповний список тем, які з часів ПНР не дочекались ретельного опрацювання в офіційній історіографії.

Усі ці теми із самого початку були порушені в “Культурі”. Згодом їх значною мірою перебрали на себе “Історичні зошити”, особливо це стосується публікації документів. Паралельно з'являлись присвячені їм книжки: оригінальні твори, які, часом, писали на замовлення Гедройца, а також переклади, котрі дозволяли компенсувати брак вітчизняних видань. Особлива роль у цій сфері випала серії “Архів революції” (хоча чимало важливих позицій залишилось поза нею). Достатньо назвати такі різні твори, як “Євреї в польській культурі” Олександра Герца, “В тіні Катині” Свяневича, “Мої спогади” Вітоса, “Історія Сполучених Штатів” Павла Заремби, “Рапорти (Польща 1945–1946)” Євгенію Реале, “Поляки в Україні” Данієля Беаувоїс, “Солідарність 1980–1981” Єжи Хольцера і “Після визволення” Вікторії Красневської (Барбари Скарги), щоб дати поняття про місце та обсяг історичної тематики у видавничій програмі Гедройца.

Публікування звіту, джерел та опрацювань, згадування постатей та замовчуваних подій, спростування викривлень, фальшивок та вигадок – усе це підривало “вірогідність” пееренівської пропаганди, а водночас будувало, цеглина за цеглиною, ретельний образ минулого. Цей образ, хоча й викликав часом суперечки у середовищі еміграції та пробуджував імпульси обурення у вірних режимові вітчизняних читачів, однак справляв вплив на розуміння польської академічної історіографії та оживляв колективну пам’ять. Якщо польська інтелігенція не хворіла на колективну амнезію, якщо вона знала, а принаймні могла знати власну історію, то цьому сприяло багато чинників: родинні традиції, котрі передавалися з покоління в покоління, католицький костьол, польськомовні радіостанції на чолі з РВЕ, зусилля тих істориків країни, котрі хотіли і вміли використати кожне послаблення цензури. Серед таких чинників одним із найважливіших був Єжи Гедройц.

4

Незалежність, кордони, сусіди, демократія, Європа – такими були найважливіші політичні питання, обговорювані на сторінках “Культури” упродовж її перших тридцяти років. Їх порушував перш за все провідний публіцист та поборник журналу Юліуш Мірошевський. Як свідчить його листування з Гедройцем, їхня співпраця була такою тісною, що статті першого, зазвичай, виражали погляди другого, що й зрозуміло, оскільки їхнє спільне розуміння формувалося та уточнювалося у процесі, часом і гострого, обміну думками.

Мірошевського не стало в червні 1976 року. На той час “Культура” поповнилась новим поколінням співробітників та авторів: із 1976 року в журналі друкується Міхал Хеллер, з 1970 року – Леопольд Унтер, з 1971 року Лешек Колаковський; поряд із ними з’явилось дуже багато нових імен із середовища післяберезневої еміграції. Кончина Мірошевського збіглася в часі з початками нової політичної ситуації в ПРН, явними проявами якої були протести проти змін у Конституції, робітничий мітинг в Радомю та утворення Кору, а також політизація пасторських листів Єпископату. Із того часу “Культура” друкує щоразу більше документів та статей, що їх надсилали з Польщі, а Гедройц та весь колектив часопису дедалі більше займалися допомогою польському дисидентству, а після 1980 року допомагали “Солідарності”, котра спершу функціонувала відкрито, а згодом у підпіллі. Вони інформували мас-медіа в західних країнах, ініціювали протести проти переслідувань діячів незалежних рухів,

а також організовували іншу підтримку, збирали та пересилали кошти, організовували стипендії та лікарську допомогу для осіб, які опинились на Заході...

В епоху Мірошевського “Культура” визначила умови незалежного існування Польщі. Вона довела, що їх можна забезпечити лише в межах об’єднаної Європи – тоді уявляли європейську федерацію, в якій німецькі впливи врівноважені Францією. Звідси випливала проєвропейська позиція, продиктована лише переконанням про залежність Європи від Сполучених Штатів як єдиної імперії, здатної стримати експансію Радянського Союзу. При цьому “Культура” закладала основи недоторканності польських кордонів, сформованих після Другої світової війни. Це стосувалося західного кордону по лінії Одри та Ніси, що спонукало до пошуку шляхів порозуміння з Німеччиною; слугувала цьому ідея: Німеччина раніше чи пізніше згодиться на ці кордони, оскільки без цього вона не буде у змозі вирвати Польщу з радянської орбіти і здобути в ній союзника. Це також стосувалося східного кордону. “Культура” зайняла позицію, що Львів повинен належати Україні, а Вільнюс – Литві, і що лише згода у цьому питанні може оздоровити стосунки Польщі із цими країнами та відкрити перспективу союзу з ними, що зміцнило б позиції всіх щодо Росії, незважаючи на її ідеологічну орієнтацію. Пов’язання справи незалежності Польщі з визнанням повоєнних кордонів, із визначенням нових відносин із сусідами зі Сходу та Заходу, із належністю до об’єднаної Європи – це найсуттєвіший внесок Мірошевського та Гедройца в польське геополітичне мислення.

В епоху Мірошевського “Культура” також визначила свою позицію щодо майбутнього устрою Польщі, однозначно виступаючи за демократію в західному стилі. У цей період Польща повинна була стати частиною Європи. Це було відкиданням усіляких різновидів тоталітарного та авторитарного мислення: комуністичного, що очевидно, та традиціоналістського й ендеківського, котрі мали ще цілком впливових сповідників в еміграції. Демократія в розумінні Мірошевського та Гедройца не мала бути ані “народною”, ані “національною”. Вона повинна базуватися на визнанні політичного конфлікту за нормальне явище, а водночас – на визнанні опозиції невід’ємною складовою суспільного політичного життя і на прийнятті умови, що нинішня опозиція завтра може стати урядом. Це означало, що політика не є продовженням громадянської війни іншими засобами, що в неї зовсім інша мета, яка передбачає відмову

від будь-яких спроб знищення супротивника, чи то фізичного, чи то політичного.

У цьому пункті програма Гедройца та Мірошевського ще чекає свого здійснення. Серед акторів польської політичної сцени усе ще чимало таких, котрі мріють про безконфліктне суспільство, об'єднане єдиною вірою та кероване єдиною партією з єдиним вождем. І для них заняття політикою є веденням війни, що свідчить: тоталітарний менталітет аж ніяк не зник безслідно. Ця програма чекає свого здійснення також і щодо інших пунктів. Програма висувала вимоги до державної адміністрації, ясна річ, контрольованої представницькими інституціями, але виключеної з політичної гри, правової, такої, що спроможна забезпечити громадський порядок і повагу до демократичних процесів на всіх рівнях. Польща від цього ще дуже далека.

5

Понад десять років Єжи Гедройц виступає в новій ролі. Він і далі видає "Культуру", яка залишається, мабуть, найнезалежнішим журналом польською мовою. Але, водночас, бере участь у політичному житті, виступаючи на актуальні теми в "Культурі", в інших мас-медіа, а також під час зустрічей із політиками, котрі часто навідують Maisons-Laffitte. Отже, він виступає і за зближення Польщі з Україною, Литвою та Білорусією, що – на його думку – не лише не суперечить її членству в Європейському Союзі, але є його природним доповненням. Він виступає проти антисемітизму, будь-яких проявів ксенофобії та – загалом – проти ідеї народу, належність до якого вирішували б релігійні критерії, а також проти ідеї держави, яка б не була цілком відділена від Костьолу. Робить це щодня, торкаючись справ, які, часом, мають ніби цілком локальне значення, але в них вбачає тривожні ознаки живучості ендецьких відгуків та контрреформаційного, войовничого католицизму. Таким чином пояснює загальні засади новітньої політики мовою конкретики.

Він доклав чимало зусиль до справи народного єднання. Власним прикладом довів, що можна упродовж життя бути послідовним антикомуністом і таким же послідовним ворогом тоталітаризму у всіляких його постатях та проявах. Перебуваючи поза партіями, не керується резентиментом, намагається оцінювати індивідів та організації з перспективи інтересів Польщі. Уся його діяльність упродовж зазначених десяти років ілюструє та підтверджує те розуміння демократії та політики, яке "Культура" пропагувала серед

своїх читачів. Таким чином, часопис є рідкісним прикладом публічної послідовності, що він і надалі залишається в згоді із засадами, які завжди визнавав.

Роки після Другої світової війни можна принципово визначити як час Єжи Гедройца не лише в історії польської журналістики. Також і в історії польської літератури, польської історіографії, польської політичної думки та польського громадського життя. В історії Польщі.

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

Євген РАШКОВСЬКИЙ

ТРЕТІЙ СВІТ ЯК ПРОБЛЕМА ЗАГАЛЬНОЛЮДСЬКОЇ ДУМКИ, НАУКИ ТА КУЛЬТУРИ

*Пам'яті латиноамериканіста та сходознавця
Олександра Борисовича Бєленького
присвячене це дослідження*

Третій світ – макроісторичне поняття, що склалося і побутує впродовж другої половини ХХ ст., й позначає величезний масив країн Азії, Африки, Латинської Америки й Океанії, який опинився, з одного боку, поза співтовариством країн високорозвинутого капіталізму (Північна Америка, Західна Європа, Японія, Австралія, Нова Зеландія), а з іншого – за межами підвладного Радянському Союзу “соціалістичного табору”. Так що історично до Третього світу – через ті чи ті кон’юктурні, владні або навіть ідеологічні міркування – зараховував себе і величезний масив держав комуністичного типу: КНР, В’єтнам, Куба, Лаос, Червона Камбоджа, існування якої було короткочасним, але виключно кривавим. Була ще й Північна Корея Кім Ір Сена, чи не найпослідовніша країна азійського комунізму, яка, проте, формально дистанціювалася від Третього світу і мала себе за самодостатній і безумовний політичний осередок всесвіту. Історичним курйозом була і третьосвітівська ідентифікація двох ворогуючих комуністичних країн на Балканах – Югославії та Албанії.

Поняття Третього світу завдячує своєю появою та розвитком специфічним всесвітньо-історичним обставинам “холодної війни” 1950 – 1970-х років, що були пов’язані із процесами масової деколонізації за умов маніхейського протистояння “вільного світу” та “соціалістичного табору”. Проте сама дуалістична схема цього протистояння виявилася порушеною і частково навіть зруйнованою тим фактом, що більшість людського роду опинилася за рамками цієї схеми...

Здавалося б, за поняттям Третього світу, що по-справжньому протрималося не більше півсторіччя, стояли реальності суто політичного або, в кращому випадку, глобально-політекономічного плану. Але макроісторична та культурно-історична природа цього, нині сумнівного, поняття, як видається, була значно складнішою. Цій проблемі й буде присвячений весь хід подальших міркувань.

Цей нарис становить певним чином протипагу всьому тому, що було написано у світовій та вітчизняній літературі з окресленого в заголовку кола проблем. Причому протипагою не в плані концепцій, ідей або трактування конкретних явищ історії Третього світу: тут ми назавжди залишимося в боргу у дослідників з величезними напрацюваннями найширшого кола відповідних проблем. Протипага в іншому – у специфіці дослідницького ракурсу, у специфіці позиції спостереження. Справді, історіографічна традиція, що склалася, розглядає Третій світ насамперед як об'єкт найпотужніших соціо-економічних, політичних та культурних впливів країн євро-північноамериканського ареалу (зокрема й Росію). Ця традиція не є випадковою. Сам феномен Третього світу складається під дією потужних сил іззовні, – тих сил, які, ще за часів між двома світовими війнами, було заведено позначати (з легкої руки Арнольда Джозефа Тойнбі) як сили “західного виклику” або “вестернізації”.

Для автора цього нарису, котрий присвятив частину своїх книг і статей проблематиці історичного генезису Третього світу, завжди були особливо важливими культурологічні та наукознавчі сторони цього генезису.

Справді, якщо придивитися уважно, сучасна соціогуманітарна наукова думка заражена, заряджена й заворожена проблематикою Третього світу не просто тому, що він поки що є масоподібним (бо охоплює більшість нинішнього людства), а ще й через те, що сама третьосвітівська реальність, здебільшого, є породженням хоч і універсальної, а проте укоріненої на Заході філософської та наукової думки.

Це стосується не тільки впливів західної думки (хоча західна думка акумулювала в собі величезний комплекс різноманітних досягнень народів позазахідних ареалів) на технологію, економіку, військову справу, управління, соціальні структури, – а й на власне третьосвітівські засоби сприйняття себе у Великому світі та Великого світу – в собі.

У цьому зв'язку слід зважати на важливу історичну обставину. Сама цивілізаційно-культурна, так само як і соціоекономічна

структура того, що в сучасній історіографії заведено позначати як Центр, була безпосереднім породженням надбань європейської філософсько-теологічної та пов'язаної з нею наукової, а разом із останньою, – й технологічної думки. Це ж частково стосується й процесів породження Третього світу, хоча тут ці надбання були значною мірою чужорідні і згодом інтродуційовані й опосередковані адміністративними й освітньо-науковими структурами європейського колоніалізму, а в тих країнах, які не знали систем колоніальної влади, – місцевими і, частково, зовнішніми силами соціального й організаційного “*mimesis*” стосовно Заходу.

Пропоноване ж читачу розмірковування – іншого характеру. Йдеться не стільки про процеси становлення Третього світу, скільки про вплив визрілих в історії понять про загадковий феномен Третього світу на весь загальний комплекс соціогуманітарних знань. А також – і загальнонаукових знань. Бо Третій світ поставив і далі частково ставить сучасній думці, науці й культурі цілий комплекс своїх специфічних загальногуманітарних, технологічних та мистецьких питань, впливаючи у такий спосіб на всю побудову глобальної соціоісторії. Добре хоч, що цей феномен, про який ітиметься нижче, має майже півторасотлітню передісторію і понад піввікову історію. А, отже, часу та можливостей для зворотних впливів було достатньо.

1. До постановки питання: Третій світ як... дискурс

Якщо сьогоднішня проблематика Третього світу певною мірою виходить за межі проблематики “вестернізації” або ж “модернізації” і пов'язаного з нею та домінуючого в культурі XVII – перших двох третин XX ст. “модерн-проекту”¹, – то сам підхід до цієї проблеми вимагає дещо оновленого теоретичного інструментарію. А елементи такого інструментарію можна виявити у нинішній постмодерністській філософії, особливо в найактивнішій, французькій її версії. Щоправда, сам автор розділу виступає не стільки адептом, скільки вдячним, хоча й дещо в’їдливим критиком цього парадоксального напрямку думки і культури останньої третини XX століття.

Отже, 1966 року, в Парижі вийшла книга Мішеля Фуко (1926 – 1984) “Слова та речі. Археологія гуманітарних наук”².

Одна із стержневих ідей цієї насиченої думкою й багатопланової праці пов'язана з обґрунтуванням поняття дискурсу як внутрішньо самоорганізуючої системи мови, а отже, сенсоутворення і сенсоформування не тільки в мові як такій, а й у структурах людської

думки та співжиття. Мова, таким чином, виступає не в лінгвістичній своїй відокремленості (такому трактуванню мови іноді давав привід і сам Фуко, таке трактування не раз підхоплювали й метри філософії постмодернізму), але у багатоплановості та глибині своїх зв'язків з економічними, психологічними, сексуальними, інтелектуальними, художніми та іншими аспектами життя. При такому підході до історії світової культури дискурс може бути сприйнятий і описаний як *одна з допущених, і при тому умовних, одиниць описання історії*.

Таким чином, у даному випадку річ не тільки і не стільки навіть у самому Фуко, скільки у зіставленні порушеної нами третьосвітівської проблематики з логікою Фуко. Адже, на наш погляд, поняття особливого, третьосвітівського дискурсу уможливило описування найзагальніших і принципових духовних структур Третього світу. Але не тільки його. Частково – і світу як такого, бо, наголошуємо, саме елементи і структури третьосвітівського дискурсу невід'ємним чином входять до глобальної структури історії, що складалася впродовж двох століть³.

Проте при такому теоретичному розкладі все починається з парадокса: третьосвітівський дискурс – суттєво старший від самого Третього світу. І при тому більше ніж на ціле століття. Такого плану парадокс буде для нашої розмови наріжним каменем. Придивимося ж детальніше до цієї проблематики.

2. Третьосвітівський дискурс: становлення і зміст

Дальні проутворення третьосвітівського дискурсу ведуть нас до історії Європи наполеонівських та постнаполеонівських часів, – до ідеології німецького опору наполеонівському пануванню та раннього німецького романтизму, коли раціоналізму, буржуазності, індивідуалізму і бюрократизму революційної та імперської Франції були ідеологічно протиставлені німецька задушевність, внутрішня глибина (Innerlichkeit), альтруїзм, “почвенность” та інші достоїнства. Традиціоналістські й ксенофобські обертони цього кола ранньоромантичних ідей (якщо пригадати Пушкіна, – “тьмы низких истин нам дороже // нас возвышающий обман”) – самоочевидні.

Якою мірою ідеї раннього німецького романтичного націоналізму були типологічним проутворенням наступних периферійно-європейських і позаєвропейських ідеологій національної ідентичності та звільнення, а якою мірою вони були частиною генезису цих ідеологій, – питання особливе, воно вимагає численних окремих, суто історичних і джерелознавчих пошукувань⁴.

Проте так чи так, принцип пошуків ідентичності, самоствердження і самовізнаходження (*projecto asuntivo*, за термінологією мексиканського історика і філософа Леопольдо Сеа⁵), принцип пошуків свого, одвічного “тепла” перед лицем невідворотного, жорстокого і “холодного” виклику буржуазно-раціоналістичних культур Європи та Північної Америки багато в чому виявилися наскрізною темою цього нового дискурсу, під знаком якого у ХХ ст. проживала вже переважна більшість людства. Периферії постнаполеонівської Європи – це не просто типологічне провіщення Третього світу, але й – парадоксальним чином – начебто Третій світ до його народження, “пре-натальний Третій світ” (цим виразом я завдячую М.А. Чешкову), тим паче, що деякі балканські і кавказькі частини цієї периферії, справді, неначе об’єдналися на наших очах із Третім світом.

Так чи так, третьосвітівський дискурс, ініційований німецькими романтиками і підхоплений народами Східноєвропейського ареалу (або, якщо завгодно, Слов’яно-балканського ареалу), що включав польське і російське слов’янофільство, деякі напрями грецької, угорської, єврейської та турецької думки, вже в першій третині ХІХ ст. зміг поширитися за межі Європи. І стосувалося це вже не тільки Туреччини часів Танзімата або подальшого повільного визрівання передумов младотурецької ідеології, або ж наших декабристів, котрі осмислювали свою поразку “во глубине сибирских руд” чи у кривавому кавказькому засланні, а й мислителів іспаномовної Америки і раннього “Бенгальського відродження”. І якщо ми торкнулися східних та латиноамериканських ареалів, – то йдеться тут уже не про типологію, а про самий прямий генезис Третього світу.

Проте, у кожному разі, ідея вбудовування у сучасний світ і, більше того, ідея боротьби за майбутні можливості духовної, а іноді й політичної гегемонії у сучасному світі через мобілізацію “почвенних” соціокультурних понять і структур (“общинність”, “соборність”, “космічність”, релігійна та естетична унікальність) або ж структур інституційних (монархічні, общинні, конфесійні або патерналістські традиції) у ХХ ст. стали, повторюю, надбанням і знаменням більшості людства. Імена і праці Олександра Герцена, Петра Лаврова, Миколи Михайловського, Миколи Федорова, Сун Ятсена, Махатми Ганді, Віктора Айя де ля Торре, Джебрана Каміля Джебрана знаменували собою універсалізацію третьосвітівського дискурсу ще до того, як цей дискурс став підґрунтям масової громадської свідомості та офіційних ідеологій майбутніх країн Третього світу, а також позначився на свідомості радикальної інтелігенції, афро-азійських та латино-

американських діаспор самого Заходу. А ідея патерналістської модернізації, яка спиралася на внутрішні соціокультурні ресурси, виявилася найважливішим внутрішнім змістовним стержнем третьосвітівського дискурсу.

Згодом ця ідея стала невід'ємною частиною ідеології та стратегії не тільки самих держав і суспільств Третього світу, а й міжнародних організацій, високорозвинутих або могутніх держав, які вибудовували – відповідно до власних інтересів – свої стосунки з третьосвітівськими партнерами.

Те, що змальовано вище, є картиною дещо спрощеною, просто лінійною. Проте – в плані свого змісту – вона має складніший вигляд, якщо вже третьосвітівський дискурс відчув на собі вплив іншого, дещо пізнішого, але також європогенного суспільно-політичного дискурсу. Дискурсу соціалістичного. Зокрема, у його найвойовничіших і найпослідовніших – тоталітаристських – формах.

3. Третьосвітівський дискурс і соціалізм

Утопії усуспільненої власності заради справедливої соціальності й справедливої влади Європа знала ще з платонівських часів.

Слово “соціалізм” було запроваджене французьким утопістом П'єром Леру ще за часів Липневої монархії. Проте, строго кажучи, соціалістичний дискурс, у всьому багатстві його подальших ідейно-політичних обертонів, при всій досконалості його філософського інструментарію, при всьому, що згодом дійшло до кривавої ворожнечі, розсіюванні його революційних і реформістських, інтернаціоналістичних та націоналістичних версій, – вперше у зрілій формі заявив про себе лише напередодні європейської “весни народів” 1848 року, – заявив на сторінках написаного Марксом і Енгельсом “Комуністичного маніфесту”.

І йшов цей дискурс не від окраїн, натомість від найтериторіальнішої і найсоціальнішої глибини європейської ранньоіндустріальної цивілізації, – йшов, узагальнюючи досвід Англії, Франції та прирейнських областей Німеччини. І суттю цього дискурсу було обґрунтування ідеї радикальної зміни шляхів індустріального суспільства за допомогою мобілізації міських пролетаризованих та відчужених мас, руйнування соціальних і культурних інституцій “буржуазного” (або “громадянського”) суспільства і наділення революційної (або реформуючої) держави особливими соціо-економічними та культурними повноваженнями. Утопія державного

антикапіталістичного індустріалізму отримала в цьому дискурсі найбільше усвідомлення і послідовність⁶. І, природно, третьосвітівський дискурс не міг не відчувати на собі могутніх впливів ідей соціалізму, – цього внутрішнього антизахідництва на самому Заході, який, часом, не цурався ностальгійних та патерналістських настроїв.

Nota bene. Ще за часів “Комуністичного маніфесту” виявився співчутливий інтерес ідеологів “наукового соціалізму” до прототретьюсвітівських ідеологів Польщі – шляхетських народників-радикалів із Кракова та Галичини⁷.

Ідеологічні комбінації щодо націонал-патерналістських та соціалістичних уявлень – комбінації щодо особливої долі “безбуржуазних”, “пролетарських” і “соціалістичних” націй – знали ще від останньої чверті ХІХ ст. деякі європейські національні рухи (Польща, Україна)⁸. Ідеї “почвеннического”, романтичного, патерналістського соціалізму (або – у плузливих категоріях молодих Маркса й Енгельса – “істинного соціалізму”) були особливо суттєвими для російського народництва, яке могло приписувати безумовні патерналістські прерогативи у боротьбі за антикапіталістичні перетворення Росії і селянській общині, і революційній інтелігенції, і революційній партії, і неортодоксальним релігійним фракціям російського суспільства (тим, кого тодішня офіційна ідеологія іменувала “расколо-сектантами”), і структурам земського руху, а часом, навіть і самій монархічній державі⁹...

Далі, початок ХХ ст. знав і масові національні рухи на периферіях Європи, що намагалися формулювати наболілі національні сподівання периферійно-європейських народів у термінах чи не марксистської ортодоксії (Бунд і ліві соціал-сіоністські партії, що протистояли бундівському автономізму, Польська соціалістична партія, слов’янські соціал-демократичні рухи Габсбурзької імперії, Соціал-демократія Латиського краю, ціла низка українських рухів, грузинські меншовіки)...

Перша світова війна призвела до парадоксального відтворення елементів майбутнього третьосвітівського дискурсу в авторитарно-патерналістській зоні тодішньої індустріальної Європи – в агонізуючій імперії Гогенцоллернів. О. Шпенглер, М. Шелер, К. Баллонд, В. Зомбарт наполягали у своїх книгах і статтях, що “державна” Германія, германський райх є, водночас, пролетарською і соціалістичною нацією Європи, змушеною битися на два фронти – й проти російського орієнталізму, й проти “буржуазності”, “лібералізму” і “плутократії” Франції та англосаксонських націй. Схожі ідеї – хоч і в менш

безпардонних формах – розвивалися в тодішній германомовній соціал-демократичній публіцистичній оборончого сенсу. Високий ступінь мілітаризації та одержавлення всієї системи управління тодішньої німецької економіки, оспівуваний громадською думкою як якась, що впливає з національного духу Німеччини, “почвенная” версія соціалізму. А за лініями “східного фронту” германських військ В.І.Ленін, котрий переховувався від Тимчасового уряду і працював над книгою “Держава і революція”, видавав несамохіть своє захоплення системою кайзерівського військово-статистського “диригентства” як своєрідною, хоча й мимовільною, підготовкою крутих соціалістичних перетворень. Так що, з усього видно, ідеологія і прaxis германського націонал-патерналістського “соціалізму в одній країні” (категорія, введена і обґрунтована Карлом Баллодом¹⁰) не залишилися осторонь від генезису нашого вітчизняного тоталітаризму.

Існує, проте, побоювання, що пошукування в галузі генетичних та конкретно історичних дотичностей у передісторії комунізму і націонал-соціалізму заведуть нас надто далеко від нашої теми. Хоча деяка обізнаність у цьому питанні, – зокрема, скажімо, з історією “Молодого Єгипту”, де сходилися вихідці з марксистських гуртків і люди, пов’язані з гітлерівською агентурою, або ж з історією прояпонської діяльності частини лівих радикалів із країн Південної та Південно-Східної Азії¹¹, або ж з історією “класичного” перонізму й чимало іншого – не без користі в плані вивчення вкрай націоналістичних обертонів “некапіталістичного шляху” на просторах Третього світу...

“Золотою добою” третьосвітівської ідеології, що стала, за старим нашим жаргоном, “матеріальною силою”, виявилась історична смуга реального становлення Третього світу: середина 50-х – середина 70-х років ХХ ст. Історична смуга, яку можна схарактеризувати і періодом найбільшої могутності очолюваного Радянським Союзом “соціалістичного табору”¹², і періодом особливого розвитку тенденції державного технологічного й економічного “диригентства” у високорозвинутих капіталістичних країнах, і періодом антиколоніальної революції в країнах майбутнього “Півдня”, і становленням – ідеологічним та частково організаційним – третьосвітівської глобальної спільноти.

Це був період, коли третьосвітівський дискурс набув безсумнівної самототожності і – при тому – могутніх і, здавалося, безперечних соціалістичних обертонів. Такі, майже універсалізовані, категорії кубинського політичного жаргону, як “la solidaridad tricontinental”, або китайського – “оточення світового міста світовим селом”, – категорії, що виникли на стику третьосвітівських і марксистсько-

ленінських ідеологій, – не могли не включати в себе (свідомо чи напівсвідомо) санкцію не тільки цивілізаційних війн під революційними гаслами, але й вільні чи мимовільні санкції винищення небажаних, які не підпадали під рубрику “революції” і “прогресу”, людських масивів у третьосвітівських ареалах.

Власне, все це в ослабленому вигляді лише повторювало елементи соціалістичних і націонал-соціалістичних ідей і практик Старої Європи, Сибіру, Центральної Азії, Кавказу, Китаю та інших суміжних із Китаєм країн.

Нині, на зорі Третього міленіуму, Другого світу вже нема. Третій світ, після колишньої екзальтації єдності, – роз’їдають геополітичні, економічні, релігійні та етнічні незгоди. Ціла когорта країн – нові індустріальні країни Далекого Сходу, Туреччина – майже не ототожнюються з Третім світом. Проте нинішнє позазахідне людство, а також позазахідні діаспори й анклавні на самому Заході багато в чому і далі живуть поняттями третьосвітівського дискурсу. І вийти з них – в оглядному майбутньому – навряд чи спроможні: надто могутніми є результати двохсотрічної роботи об’єктивних глобально-історичних сил.

Більше того, значні ділянки колишнього Другого світу, “соцтабору”, переживають стадію змістовної і структурної “третьосвітизації”. Тенденції “третьосвітизації” частково визначають собою й процеси самооформлення нинішньої “російської ідеології” та, на жаль, державності. Поза тим, культурна постмодернізація євро-північноамериканських суспільств, пов’язана з електронною міграцією образів та ідей, з глобальними фізичними міграціями багатомільйонних людських мас, з плюралізацією субкультур, з концентрацією світових інформаційних потоків саме в суспільствах північного Заходу та Японії, – все це робить Перший світ глобальним і могутнім, але все ж таки заручником третьосвітівського дискурсу на нинішній загально-людській шкалі.

Спробуємо уявити собі третьосвітівській дискурс як певну змістовну і структурну модель, досить дієву і в нинішньому, постсоціалістичному, глобальному просторі.

4. Третьосвітівський дискурс як ідеальний тип

4-а. Сміслова структура третьосвітівського дискурсу

Світ колоніальної або напівколоніальної експансії, світ антиколоніального спротиву, світ післяколоніальної інституціоналізації, світ нинішньої постмодернізації – у своїх позитивних і негативних

передумовах, у своїх драмах шукань людських ідентичностей, – багато в чому як був, так і лишається об'єктивно-європоцентричним. Хоча, звичайно, вся ця європоцентричність є далекою від того безоглядного вестернізаторського тріумфалізму, що був характерним для історичної обстановки ХІХ – першої половини ХХ ст.

Суть проблеми – навіть не в тодішній безумовній гегемонії Заходу, а в тому, що ще у міжвоєнний період було визначено в працях А.Д.Тойнбі як *сила західного виклику*. Виклику раціонально-буржуазно-урбаністичної цивілізації Заходу і собі самій (адже в плані історико-культурному європеїзм від початку не був повний сам по собі, а часом навіть і усвідомлював цю неповноту), і всій решті людства. Включаючи й виклик високим формам традиційного культурного спадку позазахідних ареалів.

Отже, в найзагальнішому і нестрогому визначенні, засадничою змістовою передумовою виникнення й розвитку третьосвітівського дискурсу став усесвітньо-історичний феномен *зустрічі із Заходом*. Причому зустрічі, частково сприйнятої й осмисленої в уривчастих або, часом, навіть послідовно запозичених категоріях європейського ж мислення¹³. У категоріях, без яких для людей позазахідних ареалів стало неможливим не тільки пізнання своєї власної культурно-історичної проблематики, а й, строго кажучи, пізнання самих себе. Уже на поверхових рівнях такого усвідомлення стали очевидні:

- сила експансії західної цивілізації;
- її ні з чим не порівняне, не стільки навіть матеріальне, скільки організаційне та інформаційне багатство;
- пов'язаний з її порядками та структурами відносний комфорт індивідуального існування.

Власне, у цій троїстій констатації очевидних речей і полягали передумови того спрощеного західництва, яке не тільки історично було покладено в основу ранніх форм третьосвітівського дискурсу, але й – через зміни конкретних обставин історії – продовжує, часто набираючи саме вже антизахідні обертони, відтворюватися на різноманітних її соціополітичних, культурних і технологічних поворотах. Причому відтворення це можна простежити на різних рівнях: як на рівнях теоретичної або політичної свідомості, так і на рівнях свідомості повсякденної.

Саме сучасне міське життя – в його контрастах із традиційними укладами, із традиційним соціокультурним контролем, характерним для сіл та малих міст або навіть великих традиційно-сакральних міст (на кшталт Єрусалима, Мешхеда або Варанаси), є і надалі залишається

найважливішим генератором так чи так артикульованих західницьких настроїв. Адже саме це розвинуте міське життя концентрує в собі процеси циркуляції товарних, фінансових, інформаційних та людських потоків, процеси становлення і концентрації тих економічних, соціальних, управлінських, науково-освітніх, інформаційних і рекреативних інститутів, які визначають вид і динаміку посттрадиційного світу¹⁴. Природно, що динаміка виявляється для одних джерелом успіхів і подальших надій, а для інших – відчаю, бунту і зривів.

Проте далі – складніше.

Глибший і рефлексивніший підхід до протиріч дійсності й до спроб зрозуміти свій зовнішній і внутрішній статус у горнилі цих протиріч підводив кращі уми позазахідних суспільств до спроб усвідомлення того *західного запитальника*, що коріниться у пост-картезіанських засадах самої європейської культури. Цей запитальник, власне, є основою розвинутих форм “багатоликого європеїзму”, взаємодія якого з позаєвропейськими культурами, – взаємодія пряма або опосередкована контактами між самими позазахідними культурами, – і визначає характер світової культурної динаміки двох останніх століть¹⁵. І цей запитальник може бути зведений до таких трьох пунктів:

- визнання примату ринкових відносин у соціально-господарчій життєдіяльності людей;

- визнання примату раціональної та егалітарної правосвідомості при регуляції інституційних відносин між людьми;

- визнання (в принципі) безумовної внутрішньої гідності, гідності за самим фактом єдиної людської природи, за кожною людиною у визначенні духовного статусу особистості, груп і суспільства в цілому.

Звичайно, все це найрадикальнішим чином, по суті, протистояло власне матричним принципам традиційних суспільств:

- єдності влади і власності;

- сакрально-ієрархічним уявленням про соціальну структуру та принципам її саморегуляції;

- поняттям про (фатально визначені) народження, ступінь статусу й гідності людини.

І якщо цей запитальник насаджувався в усіх позазахідних ареалах – особливо в колоніальну добу – насильницьки, й якщо він діяв у химерних “синтезних” сполученнях із традиційними матрицями¹⁶, – він, однак, обов’язково ставав однією з найважливіших передумов зрілих форм антиколоніального опору, а в подальшому – за всіх парадоксів і зривів – однією із суттєвих передумов процесу еволюції місцевих суспільств і розвитку національної державності.

Власне кажучи, цей запитальник і є смисловим осередком “західного виклику”. А різноманітні форми осмислення цього запитальника і його готових соціальних, технологічних та духовних результатів і є підставою того, що позначено в нашому нарисі як “третьосвітівський дискурс”.

4-б. Соціопсихологічна струна тура третьосвітівського дискурсу

Якщо Захід, або, в інших категоріях, які не цілком можна застосувати до історико-культурної сфери, – Центр, вільно або несамохіть ініціює становлення третьосвітівського дискурсу, – то дискурс цей у вихідних своїх засновках біполярний, але може бути брутальним і, приблизно, розгорнутим на кшталт якоїсь гегеліанської тріади. Отже, –

ми – не Захід (теза);

ми – в орбіті невідторгнених його впливів (антитеза);

ми змушені, шукаючи самих себе за умов західного виклику, вбудовуватися у відкритий нам світ, виходячи із власних культурних і духовних передумов (синтез, якому, по суті, “несть конца”...).

...Несамохіть доводиться пригадувати ідеї того ж таки академіка В.М. Алексєєва: при всій несхожості їх передумов, культури народів західних та позахідних ареалів діють у контексті “одного й того ж загальнолюдського укладу”¹⁷.

Проте, як показала історія щонайменше півтора-двох століть, при всій глибині соціокультурної еволюції периферійно-європейських суспільств, не кажучи вже про суспільства позазахідні, – остаточного гегеліанського “зняття” (*Aufhebung*) – не виходить. Одна з причин незакінченості, безупинності цих діалектичних процесів полягає не тільки в тому, що під впливом стрімких і внутрішньо багатоскладових змін у соціальності, знанні, технології та культурі змінюються периферійно-європейські й третьосвітівські ареали. Змінюється й сам Захід, – причому змінюється і не без культурних, переселенсько-демографічних, ідейних та мистецьких впливів з боку позазахідних фракцій людства. Захід – навіть за умов нинішньої його інформаційної і техніко-економічної гегемонії – багато в чому втратив колишню відносну тотожність самому собі. Хоча він ніколи й не був соціокультурним монолітом: інакше не виник би на самому Заході ґрунт для майбутнього третьосвітівського дискурсу. Так що постійно змінюються акцентування та інтенсивність його культурного виклику (що легко спостерігаємо, скажімо, у сферах релігійних відносин, філософії, музики, кінематографії, дизайну); отже, змінюються й форми відгуків.

Якщо кілька десятків років тому сам Захід міг видатися поверховому спостерігачу культурно однорідним, а ідеї та гасла плюралізму, прав, достоїнства малих і слабких могли стосуватися найширшої шкали міжнародних відносин, то нині філософськи та юридично обґрунтована – саме на Заході – проблема “мультикультуралізму” набуває все ширшого й універсальнішого значення. Та й у самому Третьому світі проблеми “мультикультуралізму” починають осмислювати вже не у звичних категоріях обмеженої внутрішньої автономії зневажених меншин (“міллет” в ісламському ареалі, “списочні касты” в Індії, “нетитульні” народи багатьох, “спущених”, по суті, в Третій світ територій колишнього “соцтабору” та ін.), а, радше, у сучасніших і егалітарніших категоріях. Саме ускладнення функціональних структур сучасного суспільства і рольових статусів сучасних людей призводить до того, що проблематика мультикультуралізму починає стосуватися майже кожного¹⁸. Кожен, при всій вражаючій щільності своїх загальносоціальних і групових зв’язків, потенційно набуває в самому собі виміри – якщо згадати прозу Джорджа Оруела – “меншості в один голос” (minority of one)...

Усе сказане стосується лише найзагальніших засад сучасного третьосвітівського дискурсу. А вони приблизно такі: наш шлях у “світле минуле” завдяки західній експансії – зумовлений; ми самі частково породжені колізією наших власних внутрішніх умов і західних впливів; проте наш шлях у майбутнє неможливий за межами пізнання і мобілізації наших власних передумов. А особливі знавці і володарі цих передумов (політики, інтелектуали, традиційні лідери, які тією чи тією мірою оволоділи методами сучасного навіювання) не можуть не претендувати на особливі, патерналістські позиції у справі мобілізації мас на шляхах до сучасності.

Конкретні дослідження – країнознавчі, регіональні, історико-ідеологічні, мистецтвознавчі – показують, що цей третьосвітівський дискурс здатний набувати величезної просторово-часової та політико-ідеологічної варіативності. Але в межах запропонованої системи описування всі конкретні наголошування третьосвітівського дискурсу носять лише приватний характер. Усе це коло невідступних проблем, – повторюємо, у величезному багатстві варіацій – пронизує третьосвітівська свідомість і її мовні форми від султанів, раджив, креольських аристократів та інших патерналістських лідерів ХІХ ст. до нинішніх лідерів соціалістичних, націонал-популістських або конфесійних партій¹⁹.

Тонкощі ж окремих (поодиноких) наголошувань – це вже особливе коло інтенсивних занять істориків-фактологів та спеціалістів із політології.

5. Історіографічні віхи

В будь-якому “нормальному” історичному дослідженні історіографічний розділ є першим і багато в чому визначальним. Перш ніж обґрунтовувати нові ідеї і нові трактування своєї галузі знань, дослідник викладає передісторію своєї проблеми, знайомлячи її самого себе і своїх читачів із тим, як визрівала ця проблема у часі.

Проте в основу даного розмірковування покладено інший, якщо хочете, деконструктивістський принцип: ідеться не про визрівання нашої проблеми – у даному випадку проблеми третьосвітівського дискурсу – в часі, а про те, як унікальна нинішня глобальна ситуація, в її соціальних і культурних віддзеркаленнях, частково перекроєє всю ретроспективу історії.

Адже нинішній, постмодерністський, історичний період є періодом зміни самої колишньої парадигматики історичного знання, коли руйнується залізна правота колишніх прогресистських або ж цивілізаційно-циклічних потрактувань історії, що одне одного заперечували або ж взаємодоповнювали. Період, коли за словами наукознавців, змінюються не просто відповіді на запитання, а й самі запитання²⁰. І в цьому новому проблемно-історичному розкладі мимохіть пригадуються рядки з п'єси індійського драматурга Дхармавіра Бхарати, що відважився на трагіко-іронічне тлумачення священного нарративу Махабхарати:

*Но сегодня, в час поражения, наступил
миг истины, который изменяет
саму природу истины.*

*Как рассказать теперь мне теми же словами
о том, чего нам прежде испытать не довелось?*²¹

Те, що переживає нині історична свідомість – воістину “час поразенья”. Поразки всесвітньо-абсолютистських домагань ідеологів і держав Заходу й – водночас – месіанських мрій ідеологів і політиків позазахідних ареалів. Нинішній світ вступає до складнішої, багатозначнішої та зрілішої структури відносин, коли минулі претензії, втрачаючи беззаперечність і актуальність, стають, однак, важливим історичним фоном подій, що відбуваються у світі. Проблема “Захід – незахід”, втрачаючи колишню всеосяжність, контекстуалізується у проблемі багатоединого, складного, структурно незавершеного людства на маленькій, шматованій своїми внутрішніми напруженнями, планеті Земля...

Пошуки передумов дослідження третьосвітівського дискурсу привели нас до історії великої периферійно-європейської культури, для якої особливо значимим і хворобливо важливим був її подвійний зв'язок – зв'язок тяжіння і відторгнення – з культурним надбанням і культурними звершеннями народів Заходу. Йдеться про Росію першої чверті ХХ століття, про одного з унікальних релігійних філософів, археографів і істориків культури російської “срібної доби”, – про Михайла Йосиповича Гершензона (1863 – 1925)²². Однією зі стержневих і джерелознавчо обґрунтованих ідей Гершензона була така: становлення зрілої і розвинутої національної культури в Росії – від Пушкіна до Льва Толстого – пролягло через безперервний конфлікт, компроміси та діалогічний сенсообмін західницьких і “почвенницьких” устремлінь та ідей; у конфлікті, в безперервному чергуванні, варіюванні й структурних перекодуваннях цих ідей Росія – в особі великих майстрів її поетичної і філософської культури – безперервно шукала, переоформлювала і творила саму себе.

Це коло гершензонівських ідей, – проте на рівні вишуканішої філософської культури і на ширшому джерелознавчому матеріалі, європейськи озвучив чеський мислитель та історик Томаш Гарріг Масарик (1850 – 1937), котрому з часом судилося стати першим президентом Чехословацької республіки. Його двотомна капітальна праця “Дух Росії”, написана в оригіналі німецькою та надрукована в Єні, на батьківщині німецького філософського романтизму 1913 року, була невдовзі перекладена англійською і витримала два видання (Макміллан, 1919 і 1955). Двотомник Масарика ввійшов до золотого фонду світової історіографії й не втратив своєї цінності донині. На нього посилаються і на Заході, і у слов'янському світі, і в Азії, і в Латинській Америці. Шкода, що ця праця не стала суттєвим чинником нашої вітчизняної історіографії: хоч-не-хоч, підкоряючись ідеологічній кон'юктурі давно минулих десятиліть, ми обкрадаємо лише власну історію і власну пам'ять.

В основі праці Масарика лежить усе та ж сама гершензонівська ідея діалогічного сенсообміну, проте подається вона не в національно-цивілізованих, як у Гершензона, категоріях, натомість у категоріях більш зрілих і філософських. Отже, в категоріях універсальніших та історичних. Початковими моментами історії суспільного життя і думки післяпетровської Росії у Масарика є моменти патерналістсько-традиціоналістської (“теократичної”) утопії й безперечні, хоча іноді незрілі і навіть особливо небезпечні через свою незрілість, раціональні імперативи життя і думки²³.

Нова і, ючасти, досі неперевершена історіографічна віха виявилася пов'язаною з досягненнями британської історіографії після Другої світової війни. І це не було випадковим: британська думка з особливим усвідомленням і виразністю свідчила фашистський пароксизм у Європі і його руйнівні результати, а також, спостерігаючи розпад і демонтаж колишньої тріумфалістської Британської імперії, придивлялася до багатозначного процесу піднесення місцевих "національно-визвольних" еліт на просторах майбутнього Третього світу.

Арнольду Джозефу Тойнбі належить у цьому історіографічному процесі особлива роль. Саме він задовго до того, як сформувалися історично феномени Третього світу і постмодерністської культури, окреслив не тільки ці два феномени, але, і що найцікавіше, – зв'язок між ними.

Отже, згідно з Тойнбі, десь на зламі XIX та XX ст., і особливо в ході Першої світової війни, постала невідворотна криза "Сучасної доби" (Modern Age) і з'явилися перші, але досить яскраві симптоми "Постсучасної доби" (Post-Modern Age)". Якщо, за Тойнбі, Модерн-доба характеризувала глобальну і назагал невідпорну експансію буржуазних (middle-class) держав Європи, то зміст наступної Постмодерн-доби має вигляд значно складніший. У лоні самої Західної цивілізації Постмодерн-доба характеризує зростання питомої ваги пролетаризованих (тобто в категоріях Тойнбі, – відчужених від визначальних систем власності, суспільного багатства і культурного статусу) класів, шарів і груп. Щодо решти світу, то елементи вестернізації (знову ж таки нагадаємо неологізм Тойнбі, запропонований ще у 20-і роки) позазахідних культур стають ефективною передумовою опору експансії Заходу. Позазахідна інтелігенція (тут історик користується російським терміном – *intelligentsias*) – насамперед у Росії, Китаї, Туреччині та інших країнах – постає як певний умовний усесвітньо-історичний аналог західного середнього класу при консолідації місцевих суспільств і культур, насаджючи у світі свої ідеї, інститути і життєвий стиль або ж сприяючи такому насадженню. Західна цивілізація сама готує собі історичних антагоністів. Самі того не усвідомлюючи, ці групи є для універсальної історії піклувальниками культурних надбань і цивілізаційної своєрідності позазахідних народів, – навіть тоді, коли вони стурбовані засвоєнням та привласненням західних запозичень²⁴.

Це ж коло тойнбіанських ідей так чи так розвинено і варійовано у працях інших англійських істориків, філософів, релігієзнавців і соціологів.

переважно консервативного спрямування: сера Ісаї Берліна²⁵, Томаса Боттомора, Елі Кедурі, Майкла Поланьї, Хью Сетон-Уотсона та ін.

Наступним кроком до всесвітньо-історичної контекстуалізації проблематики Третього світу стали праці двох чудових учених, для котрих третьосвітівські студії були справою неначе суто периферійною, але без яких історіографія культурної проблематики Третього світу – та й світу в цілому – є неповною. Це – німецький філософ Карл Ясперс та ізраїльський соціолог Шмуель Ноах Айзенштадт. Якщо резюмувати їхній загальний внесок до проблеми, що нас цікавить, то можна уявити його приблизно таким чином.

Смислова “вісь” усесвітньої історії, яка означилась у межах різних і несхожих цивілізацій Давнього світу, була усвідомлена у великих релігійно-філософських ученнях другої половини першого тисячоліття до н.е. й інституційно закріплена великими світовими релігіями, що склалися під впливом цих учень. Суть цієї “вісьової революції” була пов’язана з відкриттям і обґрунтуванням трансцендентного виміру людини; відкриття ж цього виміру і пов’язаного з ним високого статусу потаємного внутрішнього досвіду людини і її свободи знаменувало собою і могутній довгостроковий стимул для розвитку думки, словесності, наукового знання і соціальності. Усвідомлений взаємозв’язок динаміки самопізнання і внутрішньої свободи людини став суттєвим параметром світової історії та культури. Водночас, усвідомлення цього взаємозв’язку стало багатозначною передумовою самоусвідомлення, самоорганізації і суперництва численних еліт і контреліт та мобілізованих ними людських мас. Конвергентні тенденції у світі стали, водночас, і чинником напруги, динаміки, драматизму...

Ще одна значна віха культурологічної історіографії Третього світу – праці вчених-“глобалістів”, які багато в чому універсалізували коло досліджень, що склалися навколо французької історичної школи “Анналів”. Це, насамперед, праці Фернана Броделя, які вже стали класичними, а також – щодо долі Третього світу – Іммануеля Валлерстайна і Андре Гундера Франка. Учені цієї плеяди започаткували розгляд культурної проблематики Третього світу в контексті багатофакторної, але відносно єдиної “глобальної структури історії” (термін М.А. Чешкова). Проте суттєвим недоліком – особливо двох останніх значних “третьосвітознавців”, при всьому визнанні ними багатофакторності історичних процесів, – виявилася занадто жорстка, майже детерміністська прив’язка глобально-історичних явищ до схеми еволюції соціоекономічних структур.

Справді, ставлячи своїм завданням обґрунтувати сучасний, заснований на транзакціональних методах нинішнього знання науковий, а не мобілізаційно-ідеологічний, а отже, не патерналістський третьосвітівський дискурс, ці вчені почасти виявилися заручниками звичного марксистського дискурсу з його схильністю до економ- і соціоцентризму. Хоча, те творче коло, що групує ся навколо Ім. Валлерстайна, як і сам Валлерстайн, усвідомлює недолік соціоцентричного підходу і шукає зв'язків історії соціальності з історією людського духу, – зокрема, і на матеріалах передісторії й еволюції нинішніх народів Третього світу²⁶. Проте – в рамках цієї школи “світосистемників” – загальнокультурне збагачення знань про Третій світ усе ще перебуває на рівні методологічних шукань. Рівень проникнення в естафети високих форм культурного надбання народів світу, зокрема, навіть і самого Заходу, тут ще недостатній.

Фактологічною і, почасти, навіть теоретичною компенсацією цього фундаментального недоробку школи нинішніх “світосистемників” або “соціоісториків” Третього світу є праці низки вчених (істориків, філософів і соціологів) із країн Центральної Європи, Азії, Латинської Америки, котрі прагнуть якимось поповнити “світосистемну” проблематику культурно-історичною емпірикою. Такими, наприклад, є праці мексиканця Леопольда Сеа, малоазійця Саїда Хуссейна Алатася (серед учених цієї плеяди саме його твори отримали найбільший світовий відгук), угорця Аттілі Ага, бенгальця Шушобхана Шоркара. І що цікаво – всі четверо старанно вивчали двотомник Масарика з історії російської культури.

Усі ці проблеми не лишилися поза увагою нашої вітчизняної історіографії 70 – 90-х років (праці Н. Сімонія, А. Солоницького, Л. Рейснера, М. Чешкова, Г. Мирського, В. Гороса, В. Шейніса, Б. Єрасова та ін., а також автора цих рядків). У їхніх працях є багато різноманітних інтуїцій та ідей, які змогли вплинути на світову історіографію і були нею поціновані. Але чіткої культурологічної артикуляції наскрізних проблем Третього світу ми, російські дослідники, не змогли досягти. Далося взнаки не тільки суттєве теоретичне неопанування проблеми, що є характерним для всієї світової історіографії, але й наче б модальна здатність радянського менталітету ставити проблематику людського духу в занадто пряму залежність від казенних мислительних парадигм: спочатку – від жорсткої формаційної, а в період занепаду радянської влади і у пострадянський період – від цивілізаційно-геополітичної²⁷.

Проте одним із неусвідомлених, а отже, ще історіографічно не проаналізованих результатів праць цієї групи вчених виявилася та

обставина, що третьосвітівський дискурс і дискурс вітчизняної історії набули деякого багатозначного взаємозв'язку. Вивчення вітчизняної історії в її широкому і рухливому глобальному контексті передбачає ще й її чимале змістовне збагачення.

6. Короткий російський екскурс

На початку цієї глави – одне коротке, але принципове попередження.

Російська проблематика не ідентична з проблематикою третьосвітівською, хоча й часто перетинається з нею.

Російський культурно-історичний простір – це той реальний і насичений пізнавальний простір, де змушені жити і діяти вітчизняні спостерігачі долі народів і Третього світу, і світу як такого. Себе самого і власний досвід – не проминеш. Проте власний життєвий і інтелектуальний досвід, акуратно порівнюваний із проблематикою своїх досліджень, може часом суттєво розширити і збагатити пізнавальний потенціал...

Одне з найперших в історії передувань третьосвітівського дискурсу як дискурсу про біль своєї інакшості і про історичну проблематичність своєї колективної долі – геніальні “Філософські листи” П.Я. Чаадаєва, що їх він створював упродовж 1828 – 1831 років, і своєрідний незакінчений автокоментар до “Листів” – “Апологія божевільного” (1837?)²⁸.

Щодо своєї подальшої осередненої культури в усій багатоманітності її творчих жанрів та ідейних напрямків (західництво, слов'янофільство, народництво, ленінізм і різноманітні їх прямі похідні або ж похідні їх змішувань) Росія наче й не виходила поза межі описаних вище структурних і змістовних характеристик третьосвітівського дискурсу. А от щодо найвищої культуротворчості (чого тільки варта, наприклад, триада: Достоевський – Толстой – Вол. Соловйов!) дожовтнева Росія виявилася не тільки зрощеною з європейською цивілізацією: вона, вдивляючись у себе, не тільки жадібно вбирала культурні і духовні досягнення Заходу, а й сама вносила свій беззаперечний і загальноновизнаний внесок до загальноєвропейського і універсального культурного досвіду. Те ж саме можна сказати про вершини трагічного, хоча офіційно не визнаного і не узагальненого наукою культурного досвіду післяжовтневої Росії, зокрема й досвіду еміграції: імена Рахманінова, Бердяєва, о. Сергія Булгакова, Михайла Булгакова, Павлова, Мандельштама, Прокоф'єва, Пастернака, Андрія Платонова, Бахтіна,

Шостаковича, Ландау, Сахарова, о. Олександра Меня, Ріхтера, Свиридова, Солженіцина, Аверинцева й багатьох інших говорять самі за себе.

Людській геніальності властиво переростати межі своїх вихідних культурних передумов, хоча генезис її без таких передумов неможливий. Звичайно ж, наші талановиті співвітчизники – від Чаадаєва і Пушкіна до Меня й Аверинцева – проходили крізь чистилище російських “проклятих питань”. Питань про взаємне тяжіння і взаємне відторгнення європейських і російських культурних витоків, про безумовну висоту нормативних потрактувань свободи й гідності (або, за Пушкіним, – “покоя и воли”) людини, з одного боку, а з другого – про соціальне та моральне пригнічення емпіричного росіянина.

Найвищі рівні культури, вбираючи в себе локальні передумови, болі й запитальники, здатні суттєво переростати їх, вступаючи в динаміку вселенську.

Проте щось подібне можна побачити, придивляючись і до своєрідності культурних динамік нинішнього Третього світу – до живопису Далекого Сходу, до індійської філософії і музики, до скульптури та поезії європейськими мовами тропічної Африки, до художньої прози й музики Латинської Америки. Роз’єднуються, і притому не без допомоги нинішніх інформаційних технологій, здавалося б, замкнуті кола локальних цивілізаційних динамік, і відкриваються простори динаміки загальнолюдської.

7. Деякі теоретичні підсумки

Сформулюємо їх, хоча б у вигляді таких трьох пунктів:

1) Третьосвітівській дискурс – при всій його біполярності (ми – Захід) і незалежно від поодиноких його наголошувань – нездоланно західноцентричний; але при всьому тому він передбачає найширший спектр виборів, пріоритетів, орієнтацій у будь-якій сфері життя. Західноцентричний – як частково західноцентрична й сама історія світової культури від часів великих географічних відкриттів і великих інтелектуальних відкриттів Декарта, Спінози, Віко, Монтеस्क’є, Канта, Беккарія, Джеферсона, Гегеля, Маркса, Вол. Соловйова... Не кажучи вже про революційні зрушення в усьому складі науково-філософського мислення ХХ ст.

2) Цей дискурс прирікає свідомість і, разом із нею, усю культуротворчу сферу на борсання між західницькими і “почвенницькими” полюсами. Причому борсання це найчастіше відбувається

в історично закономірному і психологічно зрозумілому *модусі образи*. І в цьому самому модусі – частина розгадки багатьох безвихідних і нетворчих третьосвітівських духовних синдромів. А самий третьосвітівський дискурс виявляється багато в чому проявленою на позазахідних “почвах” транспозицією старих європейських суперечок між мислителями, митцями і політиками позитивістського і романтико-ностальгічного складу, – суперечкою між ідеалізованим майбутнім та ідеалізованим минулим.

3) Але, водночас, третьосвітівський дискурс несе в собі чималий евристичний і творчий потенціал. Або, – якщо підійти до нього не на рівні соціоцентричному, а на рівні глибинних досвідів пізнання і свідомості, – він змушує співвідносити власний досвід не тільки з необхідно діючими у глобальному житті західними реаліями, а й з реаліями інших, позазахідних, зокрема й третьосвітівських ареалів. І в цьому – його відкритий і глобально творчий характер: у філософуванні, мистецтві, сфері наукового мислення, історіографії, правосвідомості, сфері релігійних відносин.

Недолік цієї глобалістської відкритості – у “змішувальному спрощенні” (якщо пригадати термінологію російського історіософа Конст. Леонтьєва) на низьких рівнях, що захльостують світ масовою і суто сьогодишньою, електронно-комп’ютерною культурою, – рівнях, де сходяться і споживацька гарячка, і втрата культурної пам’яті, і спроби компенсації своєї внутрішньої неспроможності на шляхах насилля і тероризму²⁹.

Проте електронно-комп’ютерні впливи, як показує досвід багатьох нинішніх цивілізацій, не тільки нівелюють людей, а й відкривають перед ними нові свристики, нові пізнавальні горизонти.

За часів Платона, одного із засновників “вісьової революції”, жахало поширення писемності й освіченості як передумови експансії вискочок та уніфікованих поверхневих думок замість колишньої архаїчної “премудрості”³⁰; згодом багатьох – із тих самих причин – жахав натиск гуттенбергівського верстата. І всі ці страхи розмивання архаїчних, пасторальних форм “премудрості” і солідарності, страхи “грядущего хамства” (Дм. Мережковський) були небезпідставними. Але за самою платонівською апологією автономності думки і свідомості стоять і в ретроспективі, і у перспективі глобальної історії – ієрогліф, буква, освіченість, скрипторій, бібліотека, архів, електронний процесор. Історія обганяє архаїчно бінарні передумови мислення (Я і не-Я, ми і чужі, незахід і Захід), і вони лишаються у подоланих нею зонах “змішувальних спрощень”.

Якщо припустити, що всесвітня історія має певний людський смисл, – то одне з надзавдань третьосвітівського дискурсу в глобальній ойкономії культури можна було б уявити собі як спротив майже стихійним або, точніше, таким, що набрали стихійної могутності, силам деструктуючої, уніфікаторської ентропії. Але жалюгідними є ті культуротворчі форми, які, беручи свої початок від образи і спротиву, так і не дійшовши до знаків упізнання багатосидного світу, далі цього спротиву не здатні зрушити. Спротив соціоцентричний, групоцентричний, так і не здолає своїх фрагментарних вихідних передумов. А Достоевські і Пастернаки – це не тільки відображення, не тільки рефлексії усталеного порядку речей, але його творчі прориви і перетворення, розраховані на віки й віки наперед. Якщо взагалі глобальній історії відмірені століття...

Отже, для нинішнього третьосвітівського дискурсу відкриття стрижневої проблеми культури – проблеми особистості (як проблеми, що найглибше стосується проблематики вселенського цілого) – ще багато чого в майбутньому.

Гегелівська ідея зняття, діалектичного подолання глобальних протиріч (*Aufhebung*) почасти відповідає розробленому мексиканським істориком і філософом Леопольдо Сеа поняттю людського самовіднаходження (*projecto asuntivo*). Йдеться, по суті, про безперервний процес діалектичного подолання людським духом своїх зовнішніх передумов, своєї зовнішньої необхідності. Або, як казав Гегель у “Феноменології духу”, зовнішньої “субстанціальності” задля нових, неприневолених форм співвідношення зі світом, який включає в себе і своє реальне людське середовище.

Людський дух, так чи так опромінений ідеями свободи і внутрішнього самостану, що народилися в лоні європейсько-північноамериканського культурного ареалу, – має пройти крізь горнило притаманного модерн-добі болісного взаємозв’язку уніфікаторства та культурної ностальгії, так само як і через горнило постмодерністського “змішувального спрощення”. За постмодерністською деконструкцією третьосвітівського дискурсу, та ще й частково – і самого Третього світу, знову виходить на світ людське ядро всесвітньої культурної історії. Постмодерністська доба, багато в чому сформована третьосвітівським дискурсом, – при всіх, часом навіть варварських (електронно-варварських!) її недоліках, наполегливо ставить перед кожною розвинутою людською особистістю, групою, масивом, перед кожною хоч би там скільки самосвідомою культурною спільнотою питання про гносеологію

Іншого. Питання про пізнання Іншого як про обов'язкову умову самопізнання.

Напис "пізнай самого себе", витесаний на мармурі Дельфійського храму, все більше й більше насичується в нашу добу історичним і соціокультурним змістом. Самопізнання розкривається у складному і суперечливому контексті багатосдиного світу.

... Отже, третє тисячоліття на обійсті.

Дещо нове і ще не досить осмислене приходить на зміну колишньому Третьому світу. Реальність, окреслена поняттям Третього світу, вже багато в чому внутрішньо змінилася. Однак лишилося – ім'я. Наче "ім'я троянди" – замість колишніх реальних троянд – у підсумковому розмірковуванні однойменного роману Умберто Еко.

Але нове ім'я ще не знайдено, а реальність частково відтворюється через ім'я...

... А можна було б сказати й так.

Із часом, у певному гіпотетичному майбутньому (якщо нам воно буде дане), весь цей третьосвітівський дискурс постане:

по-перше, не тільки одним із проявів змістовного багатства глобальної історії, але й –

по-друге, макроісторичним підтвердженням загальнофілософської тези про внутрішню багатоскладовість і суперечливість людського існування, – як у його індивідуальних, так і групових, та універсальних вимірах.

06.01.01 (Свят-вечір)

ПРИМІТКИ

¹ Див.: Ю.Хабермас. Модерн – незавершений проект. – "Вопросы философии", М., 1992, №4.

² Російський переклад: М.: Прогресс, 1977.

³ Див.: М.А.Чешков. Развивающийся мир и посттоталитарная Россия. Новые конфигурации мирового пространства. В поисках глобального теоретического синтеза. – М., 1994.

⁴ Серед дослідників цієї проблеми можна було б вказати імена Т.Г. Масарика, Б. Рассела, Х. Кона, Е. Кедурі, П. Уорслі, Дж. Каутського, А. Валицького, Л. Сеа, Ім. Валлерстайна, а з росіян – М.О. Бердяєва, А.В. Луначарського, Г.С. Померанца та ін.

⁵ Див.: Л. Сеа. Философия американской истории. Судьбы Латинской Америки. – М.: Прогресс, 1984.

⁶ Див.: Чешков М.А. Вказ. праця.

⁷ "Среди поляков коммунисты поддерживают партию, которая ставит аграрную революцию условием национального освобождения, ту самую партию, которая вызвала Краковское восстание 1846 года". – К. Маркс и Ф. Энгельс. Манифест Коммунистической партии. – Соч. Изд. 2. Т. 4, с. 458.

* Див. Рашковскій Е.Б. Польские революционные демократы и первые польские социалисты. (К вопросу о диалектике революционного процесса 60-х – 80-х годов XIX века). – У кн.: Связи революционеров России и Польши XIX – начала XX в. – М.: Наука, 1968; Рашковскій Е.Б. Об одной из социально-психологических предпосылок политической институционализации в развивающемся обществе. – В кн.: Общество, элита и бюрократия в развивающихся странах Востока. – М.: Наука-ГРВЛ, 1974.

⁹ Див.: Хорос В.Г. Народническая идеология и марксизм (конец XIX в.). М.: Наука, 1972; Хорос В.Г. Русская история в сравнительном освещении. М.: Аспект пресс, 1994.

¹⁰ Див.: К. Баллод (Атлантикус). Государство будущего. Пер. Со 2-го, совершенно переработанного изд. А. и П. Рубиных. – М.: Изд. Центросоюза, 1920.

¹¹ Див.: Беленький А.Б. Интернациональный фактор в идеологии национально-освободительного движения. От “пробуждения Азии” до завоевания независимости. – М.: Наука-ГРВЛ, 1988.

¹² Хоча в самому “таборі” спровола йшли свої фатальні процеси: з одного боку – радянсько-китайські конфлікти, а з іншого – накопичення і структурування соціальних, етнічних і релігійно-культурних антагонізмів не тільки між Радянським Союзом і народами слов'яно-балканського ареалу, а й в усередині самого Радянського Союзу.

¹³ Виникнення й розвиток специфічно третьосвітських форм свідомості я спробував описати як свосвідний і периферійний прояв всесвітньо-історичної “драми раціоналізму” (див.: Рашковскій Е.Б. Научное знание, институты науки и интеллигенция в странах Востока XIX – XX века. – М.: Наука-ГРВЛ, 1990).

¹⁴ Див.: Город в формационном развитии стран Востока. Отв. ред. Н.А. Симония. – М.: Наука-ГРВЛ, 1990.

¹⁵ Поняттям “багатоликого європеїзму”, що визначає собою культурну динаміку позазахідних цивілізацій, ми зобов'язані чудовому російському синологу В.М. Алексєєву. – Див.: Алексєєв В.М. О последнем, 1943 года, переводе “Евгения Онегина”. – У кн.: Восток-Запад. Исследования. Переводы. Публикации. – М.: Наука-ГРВЛ, 1984.

¹⁶ Див.: Эволюция восточных обществ: синтез традиционного и современного. Отв.ред. Л.И. Рейснер и Н.А. Симония. – М.: ГРВЛ. 1984.

¹⁷ Алексєєв В.М. Наука о Востоке. Статьи и документы. – М.: Наука-ГРВЛ. 1982, с.331.

¹⁸ Див.: Библер В.С. Диалог. Сознание. Культура (идея культуры в работах М.М.Бахтина). // Одиссей. Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры. 1989. – М.: Наука, 1989.

¹⁹ Аналіз наскрізних особливостей і патерналістських моментів у третьосвітському дискурсі може бути застосований і до вивчення історії марксистських течій у майбутніх і нинішніх третьосвітських регіонах. Можна пригадати, що ще у 1920-і роки Хосе Карлос Маріатеґі писав про те, що марксистський пропагандист серед перуанських мас повинен уподібнюватися “амауте” – праведному мудрецю-кечуа, здатному формулювати думку в спонукально-відточеній, афористичній формі. Йдеться не про думку, що сама розвивається і спостерігає себе, а про саме суспільно шановану афористичну “премудрість” – характерну рису традиційного мислення.

²⁰ Див.: Кузнецова Н.И. Философия науки и история науки: проблемы синтеза. Дис. у вигляді наукової доповіді на здобуття вченого ступеня д.філос.н. – М.: ИФ АРН. 1998.

²¹ Монолог Саиджая з II акту п'єси "Слепой век" (пер.с хинди М. Салганик). – У кн.: Слепой век. Индийская драма XX века. – М.: Худ. лит., 1996, с.19.

²² Детально про джерелознавчі і концептуальні основи творчості Гершензона див.: Рашковский Е.Б. "Аллен" и "стремнины". – "Мировое древо", М., 1992, №1.

²³ Пильне вивчення передреволюційної історії Росії наводить на думку про те, що апеляції до технологічної раціональності були характерні не тільки для ліворадикальних або буржуазно-радикальних кіл російського суспільства, але й для деяких кіл вищої бюрократії і правих радикалів. Ці апеляції могли легко змішуватися не тільки з визвольними очікуваннями, але й з надіями люмпенськими і націонал-патерналістськими (див.: Иванов А.Е. Российское "ученое сословие" в годы "Второй Отечественной войны". (Очерк гражданской психологии и патриотической деятельности). – "Вопросы истории естествознания и техники", М., 1999, №2), що, власне, і визначило чимало подальших рис тоталітарного періоду нашої історії.

²⁴ Див.: A.J. Toynbee. A Study of History. V.8. – L., etc.: Oxf.Univ.Press, 1954, p.338–346.

²⁵ Можливо саме Берлін, чудово обізнаний з російською думкою, включаючи і лєнінські порівняння російського народництва і сун'ятсенізму, ще у 1950-ті роки, коли він рецензував капітальну працю італійського історика Франко Вентурі "Il populismo russo (Російське народництво)", обгрунтував думку про типологічну схожість російського народництва з національно-визвольними патерналістськими ідеями тодішнього Сходу.

²⁶ Див.: R.F.Bulman. Discerning Major Shifts in the World-System – Some Help from Theology? – "Review", Binghampton, 1996, v.19, #4.

²⁷ Див.: Воробьева О.В. Учение А.Тойнби о цивилизациях в трактовках отечественной историографии. Автореф.дис.на здобуття вченого ступеня к.і.н. – Липецьк.держ.пед.інст., 1999.

²⁸ Див. із цього приводу: Рашковский Е.Б. "На космическом перевале" (востоковедная эвристика русской религиозно-философской мысли XIX – начала XX в.). – У кн.: Ориентация – поиск. Восток в теориях и гипотезах. – М.: Наука-ВЛ, 1992.

²⁹ Див: A.Wielowieyski. Religie, kultury i nowi barbarzyńcy Europy. – "Wież", W-wa, 1999, #4.

³⁰ Див.: "Федр", с. 274–275.

Мирослав ПОПОВИЧ

МОДЕРН І ПОСТМОДЕРН: ФІЛОСОФІЯ І ПОЛІТИКА

Західноєвропейські філософи виявляють деяку самовпевненість в оцінці загального значення своєї діяльності. Обговорення філософської проблематики сучасності в університетських аудиторіях, у своїй фаховій спільноті, в книгах, статтях, на багатолюдних міжнародних конгресах і вузькоспеціалізованих семінарах для них є справжнім рухом епохи, – рухом філософської свідомості суспільства, а, отже, і самого суспільного буття, оскільки свідомість від буття невіддільна і є його концентрованим виразом. Тому у багатьох із них така важка мова, нестримна лінгвістична фантазія: не вони повинні нести свої ідеї до широкої громадськості, а громадськість, якщо бажає і здатна, нехай читає і вдумується. Так приблизно уявляв собі справу Гегель, так уявляв її і Гуссерль. Враховуючи, що обидва вони залишалися мислителями, які формували філософський дискурс століття, можна зрозуміти слова Жака Дерріда: “Для Гуссерля, як і для Гегеля, розум є історією і *не існує іншої історії, крім історії розуму*”¹ (курсив мій. – М.П.).

А, зрештою, чи й справді це вже така самовпевненість? Так уявляється нам, у “совковій” підсвідомості яких міцно сидить уявлення про інтелігенцію як “прошарок”, що має історичну провину перед трудовим народом і обов’язок спокутувати цю вину своєю жертвністю. Із західної точки зору інтелектуальна еліта просто краще від інших розуміє те, що навколо відбувається, бо такий її фак і така її робота. Те, що інші роблять неусвідомлено, еліта повинна обдумувати і виносити на поверхню громадського самопочуття. Так витворюється те, що Гайдеггер називав *метафізикою часу*. Принаймні, саме у філософії треба шукати відбитки тих загальних ідей, задумів і цілей, настроїв і почуттів, що визначали *напрямок шукань* Заходу в усіх сферах життя.

Характерною рисою панівних світоглядних концепцій ХХ ст. була їх сконцентрованість на *суб’єктивності*. Пізнавальні виміри з їх обов’язковою загальнозначущістю все менше цікавлять інтелігентного європейця, він все більше переймається ціннісними і особливо

владними вимірами буття. Цим новітня самосвідомість Європи відрізняється від традиційного духу Просвітництва, яке, насамперед, покладало надії на розум, істину і практичну раціональність. Але про розум і прогрес важко стало говорити після Освенціма, і це визначає різницю між ідеологією Просвітництва і “духом часу” другої половини ХХ ст. Розвиток освіти, науки і техніки не дає жодних гарантій проти вселюдських катастроф і провалля в такі безодні жаху, про які навіть у криваві часи якобінської гільйотини не можна було й подумати. Пам’ять про крематорії не дає можливості безжурно повторювати: “Нічого, добро візьме гору”; сучасний образ сатанинських сил зла безмірно далекий від образу оперного Мефістофеля. Свідомість Заходу спрямована на осмислення природи людини, витоків добра і зла у світлі трагічного досвіду 30–40-х років, що перекреслював оптимістичні надії Просвітництва.

Провідні філософські течії ХХ ст. настільки різняться за спрямуваннями, цілями, мовою, що діалог між ними взагалі здається неможливим. При ближчому розгляді виявляється, однак, що вони мають спільне коріння. Дивовижно, але всі сучасні антропологічні концепції природи людини мають витoki в суто сциєнтистській і позитивістській традиції. Джерела “філософії розуміння” ХХ ст. – не стільки у філософії релігії Шлясрмахера і протестантській герменевтиці, скільки – через Гуссерля – в гранично раціоналістичній теорії значення і смислу німецького математика кінця ХІХ ст. Готлоба Фреге.

Уже ХІХ століття знаменувалося емансипацією природничих наук від філософії та їх спробами покладатися насамперед на філософське значення своїх власних досягнень. Філософськи осмислена позитивна наука розглядається як єдино надійний репрезентант “духу часу”. Це стосується фізики і такої знакової постаті в ній, як Ернст Мах, це стосується і математики, що вийшла на філософську авансцену дослідженнями безконечності й неперервності в теорії множин та її логічних реконструкціях. Фреге започаткував емансипацію логіко-математичного аналізу від традиційної філософії, зробивши спробу перекласти вічні проблеми на точну мову дедуктивних наук.

Уже в теорії Фреге приймалась дуальність *доказу і розуміння*, оскільки “значення” роздвоїлось на “смысл” і власне “значення” (*das Sinn ma die Bedeutung*). Фреге надав цим поняттям точного формулювання, зручного для математичних теорій. Значення змінної, як і результат математичної операції (дії), є *об’єкт* (наприклад, число), тоді як сама дія чи операція є *смысл* написаних на папері знаків. Із цих ідей виходили і Рассел, і Гуссерль, але намічені ними шляхи розійшлись.

Продовжуючи працю Фреге з логічного аналізу основ математики, Рассел, логіки-математики і філософи логічного позитивізму явно чи неявно виходили з уявлення про значення як *сукупність позначень об'єктів*. Річ у тім, що логіка і математика по можливості спираються на *екстенціональні* (об'ємні) характеристики виразів. Для них, зокрема, "істина" є просто множина всіх істинних тверджень; відповідно: "визначити поняття істини" означає прозаїчну річ – вказати якимось чином сукупність усіх істин (тобто усіх об'єктів, що називаються "істинне речення"). На цьому шляху вдалося створити прекрасну *теорію доказу*.

Гуссерль, феноменологія, а потім і екзистенціалізм відштовхувалися від туманної ідеї *смыслу* як суб'єктивної даності, як репрезентації світу в людському дусі й інтелекті. Феноменологію Гуссерля цікавить саме *інтенціональна* (змістовна) сторона мислення, мислительний процес як *розуміння* і оперування *смыслами*.

Філософія логічного позитивізму, засади якої сформувалися в міжвоєнній Австрії ("Віденське коло"), стала надзвичайно авторитетною в науковому середовищі в 40–50-і роки, насамперед у США, куди емігрували австро-німецькі та польські ліберальні вчені. Вона добре узгоджувалася з формалістичним трактуванням математики та емпіристським і чисто інструментальним тлумаченням здобутків новітньої фізики. Погляд на наукову теорію як на всього лише знаряддя для передбачення результатів спостереження і експерименту не задовольняє багатьох учених, але має свої практичні переваги. Розвиток математичної фізики такий бурхливий, що упевненість в істинності її побудов завдяки все тонішим математичним доказам та все винахідливішим експериментам досягається набагато раніше, ніж розуміння *смыслу* наукових відкриттів. Для визначення того, прийнятна фізична теорія чи ні, достатньо обчислювань, математичних доказів та експериментальної перевірки. Фізика прагне взагалі відмовитися від таємничого "смыслу" формул, обмежившись результатом їх співвіднесення з досвідним матеріалом через низку проміжних гіпотез та обчислень. Головне ж – зміст того, що саме абстрактна теорія мовою математики розповідає нам про реальний світ – залишається при цьому (принаймні на перших стадіях розвитку теорії) за межами розуміння. Колиш кардинал Беллармін був готовий погодитися з Галілеєм, але тільки вчений визнав свою геліоцентричну гіпотезу не більшою, ніж математичним інструментом для обчислень. Сьогодні, здається, сама наука для зручності обирає погляди іпквізичії.

Що приховувалося за релятивістською “відмовою від об’єктивної істини” в математизованому природознавстві? Наука ХХ століття, по суті, ні на хвилину не відмовлялася від максималізму своїх давніх борців за істину. Найрадикальніший релятивізм і конвенціоналізм не віддав скептикам жодної формули. Однак захист істини залишився непримиренним тільки як захист обґрунтованості наукових гіпотез процедурами доказу, підтвердження та спростування. Що ж до смислу наукових тверджень, то тут точні науки готові були визнати безмежну готовність до компромісів. Джерела такої пізнавальної настанови – в природі наукового прогресу, що мусив звільнити мислення теоретика від пут хибної “наочності” і “очевидності”. Теоретичне природознавство вирвалося на простір таких високих абстракцій, що їм неможливо знайти відповідники у чуттєвому досвіді, як неможливо уявити безконечність чи ультрафіолетовий колір. Вмістити свої абстракції у світі речей, які можна побачити, помацати і лизнути, наука давно не може.

Пов’язаність логіко-математичного та структурно-лінгвістичного формалізму з обчислювальною технікою, що почала бурхливо розвиватися в 50-х роках, підтримувала авторитет аналітичної філософії. Однак розвиток досліджень та подальша їх технічна спеціалізація не призвели до утвердження раціоналізму в новітній логіко-позитивістській формі. Зосереджуючись на екстенціональних характеристиках світу, втрачаючи контакт із смисловими його характеристиками, раціоналізм у формі аналітичної філософії науки опинився в ролі філософсько-логічної секти і в другій половині століття втратив серйозний вплив на духовну історію.

Упродовж 30–60-х років реалізація програми логічного аналізу дедуктивних наук дала видатні результати і дозволила принаймні сказати, які задачі проекту є розв’язними. У цілому спроба відобразити всю конструкцію науки в стрункій системі дедуктивних побудов виявилася максималістською і нездійсненою. Але для гуманітаріїв, мабуть, найістотнішим є не відкриття принципової неповноти дедуктивних побудов, а відмова від спроб радикального усунення “абстрактних об’єктів”. Первісний задум Рассела полягав у тому, щоб будь-яку розмову про класи або множини звести до розмови про індивідуальні речі та їх властивості. Немає абстрактної сутності “солодкість”, а є множина солодких *речей*. Немає класу “пролетаріат”, а є конкретні люди, які заробляють на хліб своїми руками. Звичайно, побудова зручної математичної моделі, що обходилась би без таких абстрактних об’єктів, як класи, не доводила б справедливості ліберального індивідуалізму, бо життя не є математика. Але все ж із

перемогою номіналізму ліберальний світогляд одержав би певну підтримку. Проте інтенсивні пошуки номіналістичних розв'язань у логіці та метаматематиці в 40–50-х роках закінчились, врешті, невдачею.

Найістотніше для європейської свідомості питання можна сформулювати так: чи ідеї і цілі, які є безконечними і втілюються в інтелектуальних, моральних та правових нормах, належать до надособистісної сукупної громадської свідомості, зокрема реалізуються *в цілях нації і держави*, – чи цілі мають переслідуватися *тільки окремими людьми*, а справа держави та інших загальнонаціональних інституцій – стежити за дотриманням *норм*, і не більше. Пріоритет національно-державницької ідеології означав би також прийняття за вихідний принцип потреби не окремих індивідів, а “суспільства в цілому” чи “соціальних класів у цілому”, тобто абстрактних об'єктів, – соціальних фантомів, що протистоять, ніби привиди, реальним людям.

Віддаленим відповідником тих номіналістичних концепцій філософії науки, які прагнули усунути абстрактні сутності і мати справу винятково з реальними спостережуваними об'єктами та їх передбачуваною поведінкою, в соціальних науках ХХ ст. залишались економічні теорії австрійської школи, що пустила глибоке коріння в Америці. Львів'янин за народженням, Людвіг фон Мізес, твердий консерватор в політиці і радикальний ліберал в економіці, став професором університету в Нью-Йорку, а його молодший віденський колега Фрідріх фон Гаск вже після війни переїхав з Лондона до університету в Чикаго. Тут, у Чикаго, панував ліберально-консервативний напрям економічної науки, представники якого ставилися непримиренно вороже до “Нового курсу” Рузвельта. Пізніше видатний представник цієї школи Мілтон Фрідмен став натхненником, ідеологом і практиком неоконсервативного лібералізму. Лауреат Нобелівської премії з економіки Гаск наприкінці 60-х років почав працювати над узагальнюючою підсумковою працею з політичної і соціальної філософії – “Право, законодавство і свобода”, яка стала чи не найпосплідовнішим викладом філософії сучасного лібералізму.

Гаск категорично твердить, що будь-яка спроба визнати цілі людської діяльності також і цілями суспільства й держави неминуче веде до тоталітаризму. Цілі можуть бути тільки індивідуальними, і мета суспільства полягає в тому, щоб узаконити такі норми, які б дозволяли жити і конкурувати людям з різними цілями. Приблизно в тому ж напрямку рухалася думка англійського ліберального мислителя Джона Роулза (його “Теорія справедливості” вийшла в

Оксфорді 1972 р.); Гаск, однак, радикальніший, тому що для нього будь-яка ідея соціальної справедливості є міражем, оскільки ґрунтується на фантомі – загальнонаціональній цілі.

Концепція Роулза зазнала критики Поля Рікера, і ця критика цілком стосується також і Гаска; Рікер зазначає, що відбір норм неявним чином ґрунтується на загально-ідеологічних цільових пріоритетах і тим самим неявно набуває поняття загальнонаціональної мети, якій ці норми мають у майбутньому служити. Аргументи проти такої критики містяться вже у Гаска і свідчать про глибоко консервативний характер неоліберальної концепції свободи. На відміну від окремих норм чи правил, за Гаском, неможливо “відтворити всю систему норм, бо нам бракує знань про весь той досвід, що брав участь в її формуванні. Тому систему норм загалом ніколи не можна звести до якоїсь свідомої конструкції, спрямованої на відомі цілі; вона має залишатися для нас успадкованою системою цінностей, яка керує цим суспільством”². Отже, систему норм ми не вибираємо, як не вибирають батьків і батьківщину, – як цілісність, вона дана традицією.

По суті, те, що тут говорить Гаск, повністю відповідає *консервативному реформаторству*, як його характеризував Карл Маннгейм. Ліберальне реформаторство виходить із бажаного майбутнього – із принципів, або, інакше кажучи, із можливостей, закладених у реальності; консервативне мислення виходить не із можливого, а з даного, і виправляє окремі невідповідності й одиничні фактори. Можливо, це ілюзія або недосяжний ідеал, але саме таким, як у Гаска, мав би бути вигляд послідовно ліберального суспільства: жодного примусу у виборі цілей, вільна боротьба платформ і проектів, – за строгого дотримання норм.

Європейська та американська реальність після війни виявляє все більшу схильність до подібного раціоналістичного консервативного прагматизму, але філософія схиляється до альтернативного способу мислення. Прагнення до володіння світом речей філософи зустрічають із нехиттю, як вияви споживацького суспільства й американізму. Надзвичайна популярність у повоєнні роки такої важкої для сприйняття літератури, як твори Гуссерля чи Гайдеггера, пояснюється привабливістю саме вихідного принципу їхньої філософії – прагнення поглянути на світ людини не через речі, що її оточують, а зсередини, з її духовного єства. При цьому європейська свідомість повоєнного часу не сприймала послідовно індивідуалістичного лібералізму – вона відчувала гостру потребу в нетоталітарному колективізмі, християнському або національному.

Найяскравішою *правою* політичною опозицією ліберальному американізму в повосній Європі був націоналізм харизматичного лідера Франції де Голля, який послідовно боровся проти “атлантичної” лінії, виходячи з горніх пріоритетів величі нації і держави. Ідеологію голлізму яскраво захищав письменник, інтелектуал і політик Андре Мальро, який у тридцяті роки був надзвичайно лівим і зберіг свій ентузіазм, у роки війни трансформувавши його в патріотичні голлістські форми.

5 березня 1948 р. в залі Плеєль Мальро виголосив своє “Звернення до інтелігентів”. Він говорив про три центри світової цивілізації – США, Європу та Росію. Вибір його був на користь Європи як культури і політичного тіла цивілізації. Однак, Мальро відчував порожнечу в європейському домі. Він говорив про драму сучасної Європи і визначав її як “смерть людини”. Європа, що залишається для світової цивілізації вищою цінністю, втрачала, на думку Мальро, ентузіазм визволення, який охоплював її в давні революційні часи і який вона знову пережила в роки війни з фашизмом. Тепер вона не знаходила тієї сили прагнення людини до величі, яка одна допомагає їй вистояти перед лицем всесильної смерті.

Вихід письменник вбачав у поверненні до *національного дому*. Навівши факти взаємопроникнення національних культур через видання і переклади, а передовсім через кіно, Мальро протиставляє торжеству транснаціональності (ми б сьогодні сказали, глобалізму) той рух, який “відкидає” нас у наші батьківщини – бо “тільки в спадкоємцеві відбувається метаморфоза, що народжує життя”.

У цій апологетиці “ентузіазму визволення” відчутне прагнення до величі і сили, персоніфікованих у національній державності, а такий варіант самосвідомості Європи все менше був здатний володіти умами її культурної еліти. У повосній Європі тоталітаризмові протиставляється і християнського, і атеїстичного гатунку *гуманізм*, що набуває нових, персоналістських і суб’єктивістських рис. Європа переходить від довоєнного інтелектуалістського або спіритуалістського гуманізму Брюншвіга і Бергсона до екзистенціалістських концепцій “людино-реальності” і Гегелівсько-Гуссерлівсько-Гайдеггерівської антропології.

Перевідкриття Маркса завдяки дослідженням “Філософськи-економічних рукописів 1844 року” на тлі нового інтересу до “Феноменології духу” Гегеля до певної міри відроджувало старий європейський (і особливо німецький) романтизм. Молодий Маркс виходив із тези про відчуження людини від її власної сутності в

громадянському суспільстві, яке він характеризує як царство грошей і розрахунку. Як показав Юрген Габермас, вони майже тією ж мовою спочатку були сформульовані німецькими романтиками епохи Просвітництва і знайшли чіткий вираз у “Листах про естетичне виховання” Шіллера, написаних ще 1793 року. “Його вибір слів нагадує нам молодого Маркса. Винайдений годинниковий механізм править йому за модель як для уречевленого економічного процесу, що відмежовує задоволення працею від самої праці, засоби від цілей, зусилля від винагороди..., так і для автономізованого державного апарату, який відчужує себе від громадян, “класифікуючи їх як об’єкти державного управління і підпорядковуючи бездушним законам... На тому самому подиху, на якому він критикує відчужену працю та бюрократію, Шіллер виступає проти інтелектуалізованої і вузько-спеціалізованої науки, що віддаляється від проблем повсякденності...”³.

Інтерес до “справжнього” Маркса в 50–60-х роках супроводжувався втратою останніх ілюзій щодо всесвітньої місії червоної Росії – ті надії, що вціліли після Угорщини 1956 р., повністю зникли після Чехословаччини 1968. “Привабливий” Маркс рукописів 1844 і 1857 років залишився феноменом епохи Просвітництва, – можливо, найяскравішим, але історично обмеженим.

Гуманізм ХХ століття виходив із того, що людина не є “річ серед речей” (Сартр). У лекції 1946 р. про екзистенціалізм, яка одразу принесла уже відомому письменнику-філософу надзвичайну популярність, Жан-Поль Сартр говорив: “Людина – то передовсім проект, який здійснюється суб’єктивно, а не мох, не пліснява і не цвітня капуста... Насамперед екзистенціалізм віддає у володіння кожній людині її буття і покладає на неї повну відповідальність за існування”. Кожна людина проектує себе на плин буття, оцінюючи його, надаючи йому смисл відповідно до того, як вона мислить саму себе і якою міркою міряє свою власну сутність. І якщо вона не хоче осмислювати своє буття, якщо вона звиряється на його нерозпитану і неосмислену звичність, на його мутний і невиразний плин, то це не звільняє її від відповідальності.

Неприйнятність об’єктивізму для Гуссерля, його продовжувачів – “екзистенціальних аналітиків” Гайдеггера, Ясперса, Сартра викликана, зокрема, постійною плутаниною побутової свідомості між духовними та речовими явищами, спробами раціонального мислення завжди репрезентувати *предметом* духовні явища, – або, як сказав би логік, плутаниною між інтенціоналом та екстенціоналом. Гайдеггер

ілюструє це прикладом: ренесансний художник домальовував у куточку картини серед зображуваних персонажів також і себе самого (хоча його Я має бути репрезентоване духом і смыслом картини, способом бачення світу, а не одним із об'єктів, намальованих на ній). Додамо до цього, що ренесансне тлумачення людини як істоти, створеної за образом і подобою Бога, означає перетворення на предмет також і Бога, що набуває в зображеннях ренесансних художників *тварних* рис античного чи біблійного старця.

Тією рисою новоєвропейської культури, яку Гайдеггер вважає відповідальною за всі катастрофічні наслідки, є орієнтація на *пред-*ставлення, *ре-*презентацію, німецькою *Vor-stellung*, тобто на "постановку перед собою" всього, в чому живе людина, у вигляді речей, об'єктів, сутностей, сушого. Усе, з чим має справу дух людський, перетворюється на низку об'єктів, на наявне майно. Таким чином створюється *картина світу*, в якій розташовані та в різний спосіб упорядковані об'єкти, що в сукупності являють собою *сущє*. Поза сущим залишається те, що, власне, і є головним і забувається метафізикою новоєвропейської культури – *Буття*. *Забутти, за-бути* – означає залишити *бути* десь "за". Критично переглянувши теорію влади і взявши за основу онтологічне поняття техніки як "остов", Гайдеггер, за словами Габермаса, набув "здатності розглядати фашизм безпосередньо як симптом і класифікувати його в одному ряду з американізмом та комунізмом, як прояв метафізичного домінування техніки"⁴.

Це, власне, було головною ідеєю вже у Гуссерля: "натуралізм" і "об'єктивізм" неприйнятні, бо позбавляють розум його безконечної інтенції і роблять "картину світу" сукупністю речей, а не безконечним смыслом. А. смисл та істина є не предметом, а ніби променем, націленим людиною назовні. "Навколишній світ – це духовне явище нашого особистого та історичного життя"⁵. Світ – це *спосіб бачити світ*, це смисл побаченого, а не купа речей. Звідси й Гайдеггерове: істина – не "відповідність речі й інтелекту", а щось подібне до світла. Ми бачимо річ, якщо вона освітлена; але якщо ми намагаємося замінити ідею світла-істини аналізом *критеріїв прийнятності* істини, доказів, ми заміняємо світло речами, освітленими ним. Велика зневага до всієї проблематики теорії доказу відчувається у виразі Гайдеггера "*подія істини*": філософу абсолютно нецікаво, як відрізнити істину від хибн., – йому достатньо знати, що істина "відбувається", як і інші духовні події.

Гуссерль вбачав особливість європейського мислення і Європи як духу і культури в появі – ще в античності – *філософії* як особливого

способу свідомого творення норми життєвої та інтелектуальної діяльності. Саме абстрактна норма несе в собі вимогу *безконечності* на відміну від “узагальнення досвіду” або від мертвої й неусвідомленої традиції. “Постійна спрямованість на норму внутрішньо притаманна інтенціональному життю окремої особистості, а звідси і націям з їх особливими спільностями і, нарешті, всьому організму об’єднаних Європою націй”⁶. У цій характеристиці античності поєднано аналіз гуманітарних цінностей і наукової свідомості Європи: “Древність подала приклад: водночас із математикою були вперше відкриті безконечні ідеали і безконечні задачі. Це стало на всі пізніші часи дороговказною зорею науки”⁷.

Задум Гуссерля, сформульований на схилі його життя і за умов нацистського “присмерку Європи”, був грандіозний. “Щоб досягнути протиприродності сучасної “кризи”, треба виробити *поняття Європи як історичної телеології безконечної мети розуму*; треба показати, як європейський “світ” був породжений з ідеї розуму, тобто з духу філософії. Потім “криза” має бути пояснена як *уявний розвал раціоналізму*. Причина утруднень раціональної культури полягає, як було сказано, не в суті самого раціоналізму, але лише в його озовнішенні, в його перекрученні “натуралізмом” і “об’єктивізмом”⁸.

Дещо пізніше, 1943 р., в американській еміграції великий німецький письменник Томас Манн у доповіді про свій роман на біблійні теми “Йосиф та його браття” пояснював свій задум: “Я розповідав про народження “я” з первісного колективу, – Авраамове “я”, яке не вдовольняється малим і вважає, що людина має право служити лише вищому – прагнення, яке приводить його до відкриття Бога. Претендування людського “я” на роль центра світобудови є передумовою відкриття Бога, і пафос високого призначення “я” від самого початку пов’язаний із пафосом високого призначення людства”⁹.

Я і Бог, що перебувають у становленні, – це Гегель з його світовим духом, який вічно розвивається, але краще сказати, що це Гете, який справді становив літературний і філософський простір творчості Томаса Манна. Однак тут є ідеї, покликані до життя найновітнішими тенденціями. Адже Бог Томаса Манна – це той Бог, який відкривається у свідомості й житті кожній людині, і у кожної людини, а, водночас, для кожного історичного етапу розвитку людства Бог свій і неоднаковий для всіх. Згідно з Томасом Манном, вихід людини за межі власного індивідуального горизонту буття, до свого Бога починається тоді, коли вона починає питати себе, хто вона є. Пошуки

“я” в такому розумінні – це пошуки шляху від “я” до “над-Я”, а через цю трансцендентність – до “іншого”. Міфологія книги Танах (Старого Заповіту) перетворюється на репрезентацію людської Одиссеї, безконечної подорожі людини в пошуках свого дому та своєї ідентичності.

Хід думки Гуссерля про “історичну телеологію безконечного розуму” як “поняття Європи” виявляє спільність із літературно-міфологічними конструкціями Томаса Манна. Бог Старого Заповіту в уявленні письменника потребує опредметнення і відчуження в людині, в людському Я, що виборює в історії свободу духу, а не просто грається людськими долями. “Безконечний розум” не може бути стабільним і окресленим ідеалом, як того вимагав би класицизм, що вміщував цю ідеальну норму в античності. Філософський розум, сформований античністю для всієї європейської історії, може бути безконечним тільки тому, що вимагає розвитку і становлення.

Таке нестандартне тлумачення Бога і віри зовсім не настільки далеке від християнської теології, як це може здатися на перший погляд. Томас Манн шанував традиції ганзейського бюргерства, яке своє почуття гідності ґрунтувало на протестантській етиці. Зі школи протестантської теології вийшли мало не всі німецькі філософи-класики, а протестантські вчені з часів Лессінга і Гердера вивчали Євангеліє так, як філологи вивчають рукотворний текст. Сакральний текст розповідає таким чином не про реальні події священної історії, а про стан віри, релігійних уявлень. Єдине середовище віри – особистість, і мостом між індивідами є *чуттєва єдність*, єдність “релігійного досвіду”. Проблема полягає в тому, як здійснюється перехід від однієї людини до іншої, як долається конечний і егоїстичний горизонт кожного “я”.

Положення Гуссерля про безконечність цілі та норми висуває перед духовною Європою, яка перебудовувала свою ментальність на персоналістських засадах, найскладнішу проблему: як зберегти індивідуалізм і персональну волю, якщо цілі належать не індивіду, а групі – нації, класу, державі? У персоналістському “екзистенціальному аналізі” Гайдеггера було слабе місце: він допускав трактування волі і вибору як *колективної* волі і *колективного* вибору. І це стало також його особистим вразливим пунктом: Гайдеггер послизнувся на неконтрольованому індивідуалізмі в 1933 році, непомітно перейшовши межу між особистим і колективним Я, що виявилось в його підтримці нацистів. Через колективне Я проникає “загальний рух світу”, тоталітаризм та ідейна капітуляція перед нацизмом.

Окреслена Гуссерлем орієнтація на розум і філософію як особливість європейської цивілізації в персоналістському дусі інтерпретується Карлом Ясперсом. Людина здатна осмислити своє буття тоді, коли вона опиняється в пограничних ситуаціях перед абсурдом, – як, наприклад, перед лицем смерті, а також перед лицем страждання чи переживання вини. Тоді перед людиною відкривається прірва того, що не має назви і не має смислу, – і ця таїна може бути поіменована як *трансцендентність*. Шлях до трансцендентності через міфологічний екстаз або через релігійно-спіритуалістичну співпричетність закритий – без участі розуму ніяке єднання людей неможливе. Тільки через розум, “філософську віру” – осмислену констатацію трансцендентного – можливе поєднання людей. І саме на цьому шляху можна знайти смисл історії – поєднання духовного життя народів перед лицем абсурдних ситуацій створює спільне духовне життя людства і надає історії смисл.

Апеляції таких несхожих між собою філософів і письменників до розуму (у Томаса Манна навіть відверто до “світового розуму”) поєднують з раннім Просвітництвом той раціоналізм, який в останні десятиліття заведено вважати характерною рисою так званого Модерну.

Перенесення початку епохи “Модерну” десь до Гегеля чи Д’Аламбера, а то й Кромвеля, Френсіса Бекона і Шекспіра, викликає протест у культурологів, але цілком логічне з точки зору істориків: йдеться про той самий “Новий час”, що канонічно починається для Англії із XVII століття, для Франції – з кінця XVIII, про епоху європейського капіталізму, буржуазного суспільства і “цілераціональної діяльності” (М. Вебер). Істотною рисою Модерну (власне, Нового часу, відлік якого йде або від Англіїської, або від Великої Французької революції) є розрив європейської цивілізації з принципами, характерними для *традиційного суспільства*, – поворот, не повторений жодною іншою цивілізацією. Маркс в рукописах 1857 р. називав це переходом від традиційного суспільства до *суспільства свободи*. Інакше кажучи, умовою прийнятності новачій більше не було узгодження їх із канонічними нормами минулого. Підстави для прийняття (відповідно відкидання) новачій європейське суспільство Модерну, буржуазне суспільство, мусило знайти в сучасності. Особливе відчуття цінності Сучасного, відкрите колись Бодлером, надихало Вальтера Беньяміна, загиблого 1940 року німецького філософа. Сучасне, “тепер-час” в епоху Модерну для Беньяміна є зупинка перебігу часу, яка припиняє і кристалізує події і завдяки якій

“кожна мить стас вузькими воротами, через які міг би увійти Месія”. У добу традиційного суспільства в Минулому людина почувала себе найзатишніше – воно не може бути ні кращим, ні гіршим, ніж воно с. Майбутнє ж може бути і значно гіршим, ніж Сучасне, і тому завжди є джерелом тривоги.

Яким шляхом суспільство має вибирати свої цілі і яка роль раціональності у їх виборі та реалізації? Ця проблема залишається в серцевині європейської цивілізації, починаючи з епохи Просвітництва. Суспільство епохи Просвітництва надихалося ідеєю Прогресу. В найрадикальнішому ліберальному варіанті – Прогресу як наближенню до суспільства Свободи, Рівності і Братерства. А ідеали і критерії Прогресу перебувають у Майбутньому, бо тільки в Майбутньому можуть бути реалізовані будь-які принципи.

Пафос “Фауста” полягає в неможливості досягнення безконечної цілі розуму, зупинки “прекрасної миттєвості”. Ідея становлення, однак, неминуче набуває трансформації, коли буття сприймається в персоналістських вимірах, як буття особистості. У Ніцше становленню відповідає *воля до влади*. Щось близьке до цього мав на увазі Гайдеггер: “Воля до влади в метафізиці Ніцше є більш наповнене ім’я для заяложеного і порожнього титулу “становлення”¹⁰. Пафос становлення виявляється пафосом влади над світом.

Небезпеки цієї сторони раціоналізму розкриваються вже у критичі Просвітництва філософами Франкфуртської школи Горкгаймером і Адорно, які 1948 року опублікували свої дискусії й розмірковування часів американської еміграції у книзі “Діалектика Просвітництва”. На песимістичному баченні проблем Горкгаймером і Адорно позначилося розчарування німецьких лівих інтелектуалів – крах надії на світову революцію, віри в революційну Росію, пригніченість самим фактом торжества нацизму на їх батьківщині. Автори проводять паралель між подорожами Одиссея та “Феноменологією духу”, щоб показати спільну рису емансипації античного Логосу від міфів і переборення філософією Просвітництва породжуваних нею ж духовних перешкод. Обидва, і Гегель, і Одиссей, щоб позбутися міфів, знову і знову до них повертаються.

Можна серйозно запитати: а чи була історія взагалі, чи були пошуки людиною своєї ідентичності від Авраама до наших днів, чи переміг Одиссей сили, що перебували за обрієм його Я і за обрієм його життя, чи повернення у свій дім, на Ітаку, принесло йому визволення від тривоги і ту миттєвість, яку варто зупинити? І, можливо, античний і біблійний зачатки в європейській культурі не можуть

зустрітися саме тому, що жодних подорожей, жодних осмислених пошуків і знахідок не було й немає?

Міф про Одиссея повертається в літературі сучасного Заходу як символ нової свідомості – першим твором сучасного постмодерну нерідко вважають саме “Улісс” Джемса Джойса, написаний в роки Першої світової війни. Цей роман можна назвати антироманом і Антиодиссеєю, культурний Захід зрозумів його саме як нон-конформістський виклик.

На початку роман сприймається як ряботіння вражень, як правдиве аж до натуралізму зображення життя в імпресіоністському стилі – через зосередження уваги на потоці свідомості і підсвідомості, на позірню не пов’язаних миттєвостях внутрішнього життя, ніби кольорових крапках в полотнах Поля Сіньяка. Чим далі, тим текст все хаотичніший, все більше розвалюється, і якби автор із такою настирливістю не вставляв роман у простір прихованих цитат, він втратив би подобу організованості. Внутрішній *літературний простір*, над побудовою якого Джойс працює з такою ретельністю, – це структура “Одіссеї” Гомера, зіставлення з якою надає “Уліссові” справжнього сміслу. Подібно до “Мертвих душ” Гоголя, які читаються лише в літературному просторі Дантового “Пекла”.

Тверезі розумні розмови і п’яні просторікування, типові конфлікти типових ірландців і безглузді мандри героїв по Дубліну між барами і борделями, вся інша побутова і брудна дрібнота життя з опорожненнями й оргазмами – все це старанно накладається на вузлові моменти античного еллінського твору, ще міфу, але вже й зародка майбутніх пригодницьких повістей-подорожів. Стівен Дедал, учитель і філолог-шекспірознавець, шукає своє справжнє Я серед своїх двійників у історії, своїх духовних предків, шукає духовного батька – і мав би знайти його в метушливому і неприємному євреї Блумі, за яким стоїть батьківська цивілізація Біблії. І Блум не знаходить Стівена Дедала, він у примарних видіннях врешті зустрічається з покійним маленьким Руді, своїм сином, – завершальні сцени роману є або п’яними галюцинаціями, або передсмертною маячнею.

Аполлонійський світ довершеності і краси, що надихав покоління освічених європейців, прямо взятий з еллінської старовини завдяки Відродженню чи засвоєний через прозорий раціоналізм латинської культури, був одним із облич Європи, яка розуміла мутний і тривожний світ Біблії гірше, ніж світ індивідуаліста Одиссея. Однак Європа може повноцінно розвиватися лише тоді, коли вона житиметься обома своїми цивілізаційними коренями – біблійно-християнським і античним.

Зрештою, “Улісс”, на відміну від творів постмодерну, говорить не про безглуздість буття, а, навпаки, про високий, навіть сакральний сенс безсенсовної ірраціональної повсякденності. Постмодерн же категорично не приймає ідеї про прихований смисл історії людини і людства.

Слово “постмодернізм” народилося зовсім недавно – у травні 1980 р. Про свою приналежність до “постмодерну” заявили спочатку декілька філософів, переважно лівих і в недалекому минулому навіть дуже лівих. Чисто камерні дискусії про вік Просвітництва і постмодерн раптом переросли на захоплення досить широких кіл інтелектуальної та митецької еліти найновітнішою культурою і найновітнішою епохою, осмисленою як духовний кінець буржуазного суспільства і початок Найновітнішого часу.

Що ж таке “постмодерн”? В універсальному європейському енциклопедичному словнику про постмодернізм сказано: “Течія катастрофізму, умовність літературних форм, фабули, розповіді, часте використання імітації, цитат, пародії, наслідування (Дж. Барт, С. Рушді, У. Еко та ін.); в архітектурі, графіці та промисловому дизайні – поєднання історичних стилів, геометричних форм, часто контрасту кольорів; головні представники постмодерністської думки: Ж.Ф. Ліотар, Ж. Дерріда, Ж. Дельоз, Г. Сілвермен та ін.”¹¹. “Катастрофізм” постмодерну радше слід окреслити як твердження про безглуздість і неосмисленість історії і людського буття, яке справді відтворює в посиленому вигляді безнадію модерністського “декадансу” і неодноразово проголошувану концепцію абсурдності буття. Дуже схоже у французькому словникові: “Художня тенденція кінця ХХ ст., яка слідує за модернізмом і пориває з його строгістю за допомогою певної фантазії, як у змісті, так і в формі”¹². “Модерн” з його дадаїзмом чи Сальвадором Далі, виявляється, був надто строгий!

Аналіз літературних творів, що належать сьогодні до найтиповішого постмодерну, привів Д.В. Затонського¹³ до висновку, що класичними зразками “постмодерну” можна вважати також “Дон-Кіхот” Сервантеса, “Гамлет” і ще деякі твори Шекспіра, “Гаргантюа і Пантагрюель” Франсуа Рабле, “Життя і думки Трістрама Шенді, джентльмена” Лоуренса Стерна. Риси “постмодерну” набуває кожне явище, до якого застосовні характеристики “сміхової культури”, дані М.М. Бахтінім. Нервовий сміх, який супроводжує кожну зустріч людства з “нижнім світом” та його силами, має спільні риси із сьогодишньою рафіновано-іронічною літературою “постмодерну”. Думка Д. Затонського про вічні “коловороти” культури між модерном

та постмодерном чи його аналогами в давній історії може бути підтверджена багатьма прикладами.

Щоправда, тоді слова “модерн” і “постмодерн” втрачають будь-який зміст. Треба говорити про якісь інші, загальніші цикли, припливи і відпливи людських надій. А до того ж, при такому загальному трактуванні “постмодерну” втрачають сенс саме ті його характеристики, в яких їх автори вбачали головне: відкриття корінного повороту в історії, який ставить крапку на всій добі “Просвітництва”, “Модерну” або “Нового часу”.

Тоді як неоконсерватори устами найвідчайдушнішого з них Френсіса Фукуями проголошують завершення історії, постмодерністи проголошують завершення *цілераціональної* історії і початок чогось цілковито нового.

Що ж стоїть у реальному житті за апокаліптичним проголошенням кінця цілої історичної епохи – Нового часу, так переконливо вираженим частиною європейських та американських інтелектуалів?

Основний мотив, що рухає ідеологами постмодерну, – неприйняття тоталітарності в будь-якому виявленні. Зокрема – і чи не найперше – тоталітарних претензій *розуму*.

Ідучи далі своїх попередників, постмодерністи заперечують можливість говорити про цілісний “епістемічний суб’єкт”, протиставляючи йому невизначену множинну різних і несумірних суб’єктів пізнання і чину. “Дзеркало”, що мало б відображати реальність, виявляється розбитим на дрібні шматочки, з яких не зліпити цілого – бо не існує проекту, який би дозволив оглянути всі ці шматочки з понадлюдської висоти, щоб розгадати таємниці мозаїки. Існує єдиний механізм сполучення хаосу частинок у ціле – *комунікація*, в ході якої індивіди-суб’єкти дивляться не зверху, звідкись із недосяжних висот, а один одному у вічі і знаходять порозуміння, а не внутрішню єдність на основі проекту понадособистісного і понадчасового раціонального колективного Я. Постмодерн застерігає від раціоналізму, що міститься уже в гаслі Роджера Бекона “Знання – сила”, – воно стало гаслом використання знання для концентрації сили в руках влади, яка завжди прагне до тотального контролю. Єдність суб’єкта пізнання, згідно з постмодерністською епістемологією, тільки приховує спроби зосередити інформаційну владу в руках тоталітарних структур.

Ідеологія постмодерну іде по шляху суб’єктивістської філософії науки далі, ніж хотів піти Гуссерль. Компроміс на ґрунті здорового скепсису і визнання релятивності взаємних претензій давав надію на порятунок європейського раціоналізму з його успадкованим від

античності історичним здобутком – *безконечністю принципів та ідеалів, досяжних у майбутньому*. Власне, близьку концепцію відстоював Габермас у полеміці з постмодерністами.

Постмодерн відкидає саме цю перспективу. Теза про несумірність і несумісність дискурсів, “нарративів”, культур з їх парадигмами і радикальним проголошенням нераціональності людського світу. Розумний діалог між людьми, що живуть у різних культурних просторах, неможливий, і компроміс треба шукати не в рамках раціональності, що на ділі є для людства прокрустовим ложем, а між різними Я і різними спільнотами – незалежно від того, чи досягнуто взаємне *розуміння*, чи вийде з того угода взаємно глухих і німих. Іншим виразом цієї концепції є відмова від безконечно віддалених соціальних цілей (ідеалів “світлого майбутнього”), що визначають смісл історичного чину, і орієнтація на сучасність, “тут і тепер”.

Із точки зору нової естетики найвизначнішою подією стала поява 1980 р. роману Умберто Еко “Ім’я рози”. Тут повною мірою втілено принцип, що досить туманно визначається у характеристиках постмодерну як “часте використання імітації, цитат, пародії”. Йдеться про те, що твори постмодерну побудовані в насиченому літературному просторі, вони незрозумілі поза великим літературним оточенням, сповнені натяків на нього і прихованого цитування, а нерідко і непомітних для непосвяченого фальсифікацій, тим самим іронічні за своєю побудовою. Роман високоерудованого гуманітарія Еко – зовсім не *пародія* на культуру середньовіччя чи на сучасний гостросюжетний жанр: уподібнення до детективу, найпопулярнішої масової літературної індустрії, має той самий характер сміхової культури – дотик до “світу навиворіт”, що й у Рабле, і у Сервантеса, і у Стерна. Такий прийом дозволяє зберегти витончену конструкцію твору і тримає цікавість читача. Наближенням до культурного абсурду постмодерн уподібнюється до віковичних спроб людства знайти спільну мову з “нижнім світом”. Тільки якщо в архаїчних уявленнях це був світ демонічних інфернальних сил, то для постмодерністських інтелектуалів це світ безглуздості, безсенсовності, хаосу буття й історії.

До речі, така двозначність відокремлює *культуру абсурду* від самого абсурду і безглуздя: строгим канонам мистецтва протиставляється не руйнування, деструкція, хаос, а так звана *деконструкція*, що на ділі є рафінованою естетичною і філософською побудовою, спрямованою на осмислення через артикуляцію реальної абсурдності буття. Поняття деконструкції введене Дерріда, початком епохи постмодерністської “деконструкції” можна вважати появу в 1967 році

водночас трьох книжок Жака Дерріда – “Мовлення і феномени”, “Про граматику” і “Письмо та відмінність” (“L’écriture et la différence”). Наприкінці 70-х уже йдеться про синтез естетичних і соціологічних настанов, дещо пізніше названих постмодернізмом.

Що ж відбулося в західному суспільстві за десять-двадцять років до вибуху дискусій про постмодерн, що можна було б характеризувати як радикальний соціально-культурний злам, який стимулював постмодерністські шукання?

Статистика 60–70-х років минулого століття показала б нам спалахи економічної активності та її спади, що, часом мало не сягали масштабів економічної кризи. Але треба насамперед констатувати, що до середини шістдесятих років західне суспільство дуже розбагатіло, в цілому справи і в останній третині століття ішли дуже непогано. Певним рубежем стала саме середина шістдесятих, коли почав різко змінюватися зовнішній вигляд Америки. Старі почорнілі хмарочоси тридцятих років з їх вузькими вікнами і пожежними драбинами почали нещадно зносити і замінювати грандіозними стрункими конструкціями із металу і скла. Архітектура сміливіше заглянула в майбутнє, а суспільство реалізувало її можливості, бо нагромадило великі гроші, і це видно неозброєним оком. І тому повною несподіванкою для американського, а потім і для європейського суспільства стали студентські бунти та інші соціальні колізії 1968 року.

У 70-х роках в Європі і США почалася епоха нового консерватизму, але неправильно було б говорити просто про посилення позицій консервативних сил у суспільстві. Радше йшлося про виступ нових лівих сил, і перемоги консерваторів були реакцією більшості населення на досить агресивний вихід на політичну арену рухів, так чи інакше спрямованих проти загальноприйнятих основ суспільного порядку.

На цей раз вибух стався в Сполучених Штатах, де рухи студентські, екологічні, феміністичні, сексуальних меншин тощо поєдналися з могутніми рухами чорних і кольорових американців і буквально потрясли країну. Студентські заворушення 1968 року були занесені в Європу з Америки. Вони прокотилися по всьому старому континенту, але найбільшій пристрасності набули у травні в Парижі. Масовість радикального невизначено-гуманістичного протесту вразила не тільки керівні кола, а й традиційно політичних лівих – комуністів, які не знали, як реагувати на невідомо чим народжений протестний рух.

Успіх німецьких соціал-демократів 1969 р., який дозволив їм сформувати разом з лібералами уряд, був до певної міри відгомонам

руху нових лівих: багаторічне правління консерваторів Аденауера й Ергарда закінчилося. Німеччина з 50-х років зробила величезний ривок в економіці і стала державою добробуту, рецесія 60-х не була такою вже істотною. Але раптом виявилось, що невдоволені жінки, невдоволена молодь; як пишуть історики СДПН Міллер і Поттгоф, “у різних прошарках населення ставились під сумнів уже утверджені авторитети, розподіл ролей, моделі мислення і образ поведінки. У громадській дискусії порушувалися теми, якими раніше займалися хіба що “вузькі кола спеціалістів” або сторонні спостерігачі. Дедалі більше число громадян Федеративної Республіки приходило до переконання, що багато чого слід було б змінити. У політичному плані цей антиконсервативний настрій ішов на користь СДПН”¹⁴.

Партії Віллі Брандта вдалось інтегрувати нечіткі реформістські сподівання під загальним гаслом її лідера “Зважитися на більшу демократію!”. Однак, у подальшому розходження між лівою “спільнотою” і соціал-демократичним “суспільством” ставали все більшими, і невизначена реформістська ейфорія минулася.

Вісімдесяті роки в цілому для Заходу були роками торжества правих; вони символізуються іменами Маргарет Тетчер, Роналда Рейгана і Гельмута Коля. Практичній діяльності консерваторів відповідає політична філософія Гаєка і “чиказьких хлопців”, філософія лібералізму Роулса. Поворот, здійснений Тетчер, найпоказовіший. Уряд Тетчер рішуче покінчив із спадщиною “демократичного соціалізму” і не тільки приватизував майже усе, що лишалося державною власністю, а й зробив усе можливе для реалізації засад необмеженого лібералізму в економіці. Англійським консерваторам вдалося добитися видатних економічних успіхів, щоправда, ціною зростання безробіття. Здавалося, лівий поворот у Західному світі неможливий.

І тим дивовижнішим був крах англійського консерватизму на виборах 1997 року. Повернення лейбористів під проводом Тоні Блера стало не менш знаковим, оскільки це був уже новий лейборизм, що й гадки не мав про націоналізації і “державу-провидіння”.

“Новітнім джерелом натхнення Тоні Блера і Гордона Брауна, а також молодих радників керівництва є не Європа, а Сполучені Штати”, – пишуть Джералд Голтгем та Розалін Г’юс із Інституту досліджень Публічної бібліотеки в Лондоні¹⁵. Суть нового лейборизму “полягає в тому, що в сучасній глобальній економіці капітал та інвестиції легко перетинають географічні й політичні кордони. Єдиний специфічний ресурс кожної країни – це її народ. Глобалізація неминуча; отже, єдиною

доречною економічною політикою є інвестування в людей, тобто в освіту й професійну підготовку. Цей вплив визначає два лейтмотиви у промовах лейбористських лідерів: ширий песимізм щодо впливу національних урядів на розподіл доходу, тобто макроекономіку, і акцент на зменшення безробіття шляхом підвищення “працездатності”. Останнє підкреслює важливість освіти і підтримку легкорегульованого ринку праці... Вплив американських ідей у британському контексті полягає у концентрації уваги на невеличку частину найнужденнішого населення – не більше як 10%. Зосереджуючись на відносно малій групі знедолених, можна досягти більшого, відмовившись від загального підходу до перерозподілу у суспільстві”¹⁶.

Протестні рухи груп, що раніше, до кінця 60-х, або не вважались джерелом соціального неспокою, як, наприклад, жінки або сексуальні меншини, або не виявляли такої гострої активності, як-от афроамериканці, – ці протестні рухи розквітають за умов *непогіршення, а покращання загальної економічної ситуації*.

Індустріальне суспільство було значно бідніше, ніж інформаційно-індустріальне, і йому властиві грубіші поділи та ідентифікації. Для старої Європи і старої Америки визначальною була різниця між багатими і бідними, особливо – бідними індустріальними робітниками. Ліквідація бідності чи, принаймні, зменшення економічної відстані між багатими і бідними внаслідок науково-технічного прогресу виявили нові культурні підстави для антагонізмів. Несумісність соціальних груп зовсім не обов’язково впливає з відносної бідності одних і багатства інших; нового сенсу набуває нерівність *можливостей*, спричинена, наприклад, відмінністю в освіті та вихованні. І в суспільствах “загального добробуту” багато підстав для приниження людської гідності.

Сучасне суспільство західного зразка обмежило тиск бідності, але не ліквідувало всіх джерел приниження і не гарантувало гідного існування кожному. Навпаки, підвищення життєвого рівня нижчих класів населення за умов інформаційної відкритості суспільства загостило відчуття соціальної несправедливості і потребу в гідності. Не стало меншим і прагнення до об’єднань у політичні групи із цілями, що простираються далеко в майбутнє. Однак смисл історії – і моральнісна оцінка теперішнього часу – все більше апелює до самоствердження особистості і все менше орієнтується на віддалені цілі, до яких нібито дрейфує суспільство.

Нові соціально-культурні розмежування породжують і нові форми асоціальності, з’являються антиструктурні об’єднання більш чи менш

протестного характеру. Симптомом майбутнього усамостійнення молоді дещо раніше стала надзвичайна популярність англійської групи “Бітлз”, вершина якої припадає на 1962 – 1970 роки. Група “Бітлз” не тільки була сигналом для спалаху аналогічних явищ у музичній маскультурі, але й взагалі стимулювала розвиток молодіжних субкультур, які демонструють свою самостійність щодо культурного світу старших поколінь. Підготовкою до вибуху студентських та інших молодіжних рухів можна вважати і антиструктурні рухи: спочатку *бітників* кінця 50-х років, а потім *гінні* середини 60-х років (слово народилось 1967 р.), з притаманним цій спільноті культом свободи і ненасильства, вільного, соціально несанкціонованого кохання, демонстративною бездомністю і неохайністю, орієнтацією на цілі, досяжні “тут і тепер”, тяжінням до таємниць східної культури і “легкою наркоманією”, – своєрідним варіантом гедоністичної аскези молодії західної людини ХХ століття. У свою чергу старші покоління не можуть зрозуміти і прийняти антиструктурного протесту і неприйняття традиційних основ суспільного життя, що посилює політичні позиції правих.

Повертаючись до соціально-культурного повороту 80-х, можемо констатувати, що, принаймні, оформлення самосвідомості постмодерну припадає на епоху найбільших політичних успіхів неоконсерватизму. В політичній філософії постмодерну сформульовано ставлення до принципу справедливості, яке можна вважати альтернативою неоліберальній філософії. Тоді як Гаск твердив, що «соціальна справедливість» – це блукаючий вогник, який спокусив людей відмовитися від багатьох цінностей, що в минулому стимулювали розвиток цивілізації¹⁷, постмодерніст Дерріда піднявся на захист соціальної справедливості саме тому, що її ідея нераціональна.

Для Дерріда поняття справедливості, як і поняття демократії, не піддається деконструкції, бо ідея справедливості є сама по собі умовою будь-якої деконструкції. Справедливість, постійно наголошує Дерріда, нагадує дар, ширий подарунок партнеру після закінчення вигідної справи; він “додається” до комерції, обміну, економічного чи правового акту і тим самим підважує засади безсердечного світу взаємовигідності. Так само, як і даріння – віддачування, справедливість існує “поза правом, поза розрахунком та комерцією”¹⁸. Вчинення справедливості вривається у формальну структуру, порушує загальноприйнятий сухий *порядок*, призводить до того, що у Шекспіра в “Гамлеті” визначається як “the time is out of joint” (приблизно: “урвалася сполука часу”). Справедливість не розрахована на

майбутнє, вона взагалі не розрахована і належить не до світу “завтра”, а до світу “тепер”. Таким чином, приймається різновид “месіанізму без релігії, ідея справедливості, — яку ми завжди відрізняємо від права і навіть від прав людини — та ідея демократії, — яку ми відрізняємо від її актуального концепту та від її визначених на сьогодні предикатів”¹⁹.

Мірою того, як утверджувався неоконсерватизм у провідних країнах Заходу, протест постмодерну спрямовується проти концепції “кінця історії”. Симптоматичною в цьому відношенні була книга Френсіса Фукуями “Кінець історії та остання людина” (1992). Дерріда показує спільність марксистського провіденціалізму з телеологією лібералів, цитуючи такі рядки Фукуями: “Гегель, як і Маркс, вважали, що еволюція людських суспільств не може бути безконечною, але завершиться того дня, коли людство впровадить таку форму суспільства, яка б задовольнила його найглибші та найнеобхідніші потреби. Обидва мислителі визначили “кінець історії”: для Гегеля це ліберальна держава; для Маркса ж — комуністичне суспільство”²⁰.

Постмодерн проклямує рішучий розрив із ліберально-консервативною та комуністичною есхатологією. Лідери французького постмодерну в молодості, наприкінці 50-х років, пережили ренесанс і кризу марксизму в його новітніх варіантах і не шукають поновлення лівих чи комуністичних ідеалів середини століття, навіть у формі єврокомунізму. Дерріда, який ніколи марксистом чи комуністом не був, написав книжку на захист Маркса уже 1993 року, — але Маркса як *привида*, що вимагає справедливості.

Ставлення до майбутнього — це ставлення до над-людського, над-індивідуального в теперішньому, сучасному, “модерні”. Якщо людина знаходить своє Я тільки в колективності, тільки відчужуючись у надособистісну сферу, доступ до якої можливий лише через повну довіру до цінностей і рішень спільноти, то тоді життя перетворюється на самопожертву і чекання “благої вісті”, реалізацію принципів, закладених у “світлому майбутньому”.

Постмодерн не створює альтернативного світу політики чи альтернативної лівиці. Він претендує на позицію над усіма політичними світами, зверхньо й іронічно оцінює самі соціальні ідентифікації і оцінки. За цим криється насправді не позиція “над сутичкою”, не політична незаангажованість, а прагнення відмежувати світ соціальних дій, конформних і політично оформлених як елементи світового порядку, від світу моральнісних соціальних оцінок.

Чи перевернула ця постмодерністська ідеологія світ? Чи стала вона симптомом нової ери, що покінчила як з марксистським, так і з

неоконсервативним Другим прищестям? Звертаючись до політичної та економічної реальності, можемо сказати, що кардинального перевороту не сталося. Але якщо йдеться про духовний світ людства і механізми цивілізаційного розвитку, то постмодерн, можна думати, став важливим симптомом.

Критика модерну розпочата Горкгаймером і Адорно ще в роки війни, і вони обрали як модель для своїх міркувань “Одіссею”. На думку авторів “Діалектики Просвітництва”, Гомерів Одисей постійно втікає від міфів, щоб рятуватися за допомогою нових і нових міфів. “Саме туга за батьківщиною породжує пригоди, за допомогою яких суб’єктивність – чия найдавніша історія представлена в “Одісеї” – рятується від доісторичного світу”²¹. Із цього приводу Габермас зауважує: “Відроджуючі сили, ритуальне повернення до коренів (котре, як показав Дюркгейм, забезпечує соціальну солідарність) є життєво необхідним для колективної свідомості. Однак такою ж мірою необхідний і чисто ілюзорний характер цього повернення до коренів, від яких кожен член родової спільноти – у міру того, як він формує своє Я – повинен постійно позбавлятися”²².

У невпинній Одиссеї людського духу відбуваються прориви до майбутнього через Стікс, що відділяє світ мертвих від світу живих, – адже майбутнє відділене від нашого кінцевого життя Левкадської скелею смерті. Епос Гомера поєднує риси фольклорної оповіді про хитрого суперника богів з поетикою “шаманського лету” через країну богів і мертвих. Мандрі Ісуса Христа по людському світу мають риси такої ж священної подорожі, тільки “навиворіт” – у смертному людському світі подорожує Бог в іпостасі Єгошуа з Назарету. Найстрашніше, що його чекало на цьому шляху, – навіть не смертна загроза, а позірна легкість, з якою йому в пустелі Негев сатана пропонував обійти всі труднощі. Спокушання Христа в пустелі – сусідство Бога з нечистим, що є неодмінною ознакою людського існування і надає останньому характер трагічної боротьби.

Постмодерн перетворює на “кінець світу” кожную мить сучасної історії, оскільки кожна мить є, водночас, “початком світу” – *майбутнього немає*, його щомиті творять живі з того матеріалу, що дає сучасне.

Трагедія людини полягає в тому, що в цей сучасний світ, світ тут і тепер, включене минуле з його жахами, “*архаїчними фантазмами та концептами, примітивним концептуальним фантазмом спільноти, держави-нації, суверенності, землі та крові*” (Дерріда). В одному тісному суспільстві живуть минулі тисячоліття, і це сповнює його

атмосферу тим страхом-депресією, який породжує Люципера в келії Лютера. Це, на жаль, не метафора, бо сьогодні в одному глобальному суспільстві разом і поруч живуть кати і їх потенціальні жертви. І немає надії на те, що колись усі драми будуть вичерпані, а людство повернеться до втраченого “золотого віку” у вигляді віднайденної Ітаки або побудує “світле майбутнє” з принципів і норм, заданих *a priori* як норми “гідної поведінки” в суспільстві цивілізованих людей.

Нам розв’язувати свої проблеми тут і тепер.

ПРИМІТКИ

¹ Дерріда Ж. Цілі людини // Після філософії: кінець чи трансформація? К., 2000. – С. 126.

² Там само. – С. 16.

³ Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. К., 2001. – С. 53.

⁴ Там само. – С. 158.

⁵ Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. – С. 105.

⁶ Там само. – С. 108.

⁷ Там само. – С. 122.

⁸ Там само. – С. 126.

⁹ Мани Т. Иосиф и его братья. Ч.2. М., 1968. – С. 911.

¹⁰ Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993. – С. 98.

¹¹ Універсальний словник-енциклопедія. К., 1999. – С. 1100.

¹² Le Maxidico. Ed. de la Connaissance, 1996. – Р. 872.

¹³ Затонский Д. Модернизм и постмодернизм. Москва – Харьков, 2000.

¹⁴ Миллер С., Поттер Х. Краткая история СДПГ. М., 1999. – С. 223–224.

¹⁵ Хольтам Дж., Хьюс Р. Стан соціал-демократії у Британії // Європейська соціал-демократія. Трансформація у прогресі. К., 2001. – С. 277.

¹⁶ Там само.

¹⁷ Хайск Ф.А. Право, законодавство та свобода. Нове викладення широких принципів справедливості та політичної економії. Т. 2. Міраж соціальної справедливості. К., 1999. – С. 101.

¹⁸ Дерріда Ж. Привиди Маркса. Харків, 2000. – С. 75.

¹⁹ Там само. – С. 117.

²⁰ Там само. – С. 126.

²¹ Цит. за: Габермас Ю. Філософський дискурс Модерну. К., 2001. – С. 110.

²² Там само.

БІБЛІОГРАФІЯ

«Здолавши півшляху життя земного...». «Божественна Комедія» Данте та її українське відтуння / Перекладач та упорядник Максим Стріха. – К.: Факт. – 136 с.

Упорядкована Максимом СТІХОЮ книжка «Здолавши півшляху життя земного...» містить переклади одинадцяти пісень ДАНТОВОЇ «Божественної Комедії», поданої з ґрунтовними коментарями, а також статті «Данте Аліг'єрі та його «Божественна комедія» і «Данте й Україна». Насамкінець уміщено вірші на мотиви Данте шістнадцятих українських поетів від Шевченка до Ірванця.

У статті «Данте Аліг'єрі та його «Божественна Комедія» великий твір представлено у строкатому й непростому історичному контексті. Відтак читач, який лише знайомиться зі світом Данте, а значною мірою саме на нього й розраховано книжку, ще до знайомства з Великим розуміє, що «чим більше речі міняються, тим більше вони залишаються такими самими».

За словами Василя Барки, в хаотичній політичній ситуації Італії часів Данте «тільки безхарактерні особи... – одні вони могли стояти зовсім осторонь». «Але до таких «мізерних душ» Данте аж ніяк не належав», – додає Максим Стріха.

Окрім історичного екскурсу, перекладач ділиться думками про етапність і секрети Дантової «Комедії», посилаючись при цьому на Василя Барку: «Поетична персональність заявляла права, виносила категоричні присуди, проголошувала нові норми, об'єктивний виклад забарвлювала тонами свого почуття, і шлях, яким ішла, вважала за єдино правдивий: як шлях спасіння для всіх».

Відкоментовано й композиційно-філософський зміст «Комедії». Читаючи думки Максима Стріхи про «магію священних цифр три і дев'ять» у творі, й беручи до уваги якість абсолютної симетрії «Божественної Комедії», її майже математичну зорганізованість, її сто кантиків – «квадратон», перфектної цифри Піфагора й астрологів, неможливо залишити поза увагою, що автор статті – фізико-математик. І в цьому – майже містичне сподівання, що саме він, Максим Стріха, своїм перекладом зможе запропонувати особливий ключ до нового сприйняття Дантового тексту українським читачем. Щоправда, якось не випадає забути й Стріху – громадського, політичного діяча, Стріху-поета, адже Данте і його текст – це теж політика й пристрасть.

У статті «Данте й Україна» подано огляд історії сприйняття Дантового твору в українській культурі: найперша згадка залишена Пилипом Орликом, який записав до свого щоденника: «У моєму страшному житті, коли в мене залишилася надія тільки на Господа Бога, у великих рядках мудрого Данте я знаходив відвагу і утіху...». Особливу увагу присвячено темі «Данте і Шевченко», яка «ще довго повертатиме увагу українських і закордонних

дослідників». Під цим кутом зору обговорюються як давно помічені паралелі між цими авторами (тема вигнання), так і новіші – думка Оксани Забужко про Шевченка і Данте, як про творців «авторського міфу нації».

Максим Стріха показує, як Шевченко «умонтовує» у власні вірші впізнавані Дантові рядки: «Немає гірше як в неволі про волю згадувать» (Шевченко) – «...гіршого немає, як згадувать щасливу давню днину у злигоднях» (Данте). Ніби анатуючи текст, Максим Стріха показує, як можна знаходити «у великого італійця відповіді на «прокляті запитання» власної доби».

Згадує автор і всіх перекладачів, які зверталися до твору Данте. Список цей включає такі славетні постаті, як Іван Франко, Володимир Самійленко, Леся Українка, Петро Карманський, Максим Рильський, Євген Дроб'язко та інші. Поміж них можна знайти й прізвище Михайла Драй-Хмари, який працював над перекладом, вилученим під час арешту і відтоді назавжди втраченим. Як трагічно зауважує М.Стріха, – «втрата ця є для української дантеани невідшкодуваною».

Основою статті про український контекст «Комедії» стали автори, твори яких містять перегуки з Данте та його «Комедією». Тут згадано імена Івана Франка та Лесі Українки (її вірш «Забута тінь» присвячено Дантовій дружині), із властивим для неї феміністичним підходом до осмислення взаємин поета з жінкою. Уже в XX столітті, на мою думку, це знайшло непряме відлуння у вірші Ліни Костенко «Чи й справді необхідно, щоб жінка була мужня?», в якому бачимо альтернативну інтерпретацію жінки-музи, стільки століть інтерпретованої з чоловічої точки зору.

Коментуючи вірші Миколи Зерова, Павла Тичини, Максима Рильського, етапний твір Юрія Клена «Попіл імперій» та зовсім недавній твір Василя Стуса, автор погоджується із Костянтином Москальцем в тому, що «однією з найприкметніших рис поезії Василя Стуса є, власне, оце туге переплетіння трансцендентного з історичним, явище, нечуване в європейській літературі, мабуть, від часів Данте».

Останню частину розділу присвячено опису наукової рецепції Данте.

Автор-упорядник аргументовано доводить, що, по-перше, творчість Данте істотно вплинула на розвиток української культури, і, по-друге, що українська дантеана завдяки специфіці українських культурних та історичних умов давала й дає світовій дантеані оригінальне українське бачення, виявляючи себе органічною складовою культурної Європи не лише в якості об'єкта, але й дієвого суб'єкта. Особливо актуальна ця книжка в теперішньому «мультивекторному часі».

У розділі «Від перекладача» йдеться не лише про різні підходи до роботи над перекладом Данте, з їхніми перевагами та недоліками, а й, що особливо цінно, вміщено думки самого Максима Стріхи про сучасні принципи та вимоги, на які треба зважати при перекладі «Комедії». Сюди можна зарахувати питання про потребу відтворення Дантових одинадцятискладових рядків та майже всуціль жіночих рим поета.

У примітках теоретична дискусія тривас. Максим Стріха пояснює, виходячи з яких принципів було перекладено той чи інший рядок. Ось що думає інтерпретатор-перекладач про незрозумілі слова Плутоса в першому рядку сьомої пісні: «Незрозумілі слова Плутоса вже протягом шести століть марно намагаються витлумачити коментатори. Можливо, що смислова затемненість цих слів має на меті просто налякати мандрівців».

Книжка «Здолавши півшляху життя земного...» є цінним та стапним вкладом в українську дантеану. Хочеться сподіватися, що Максим Стріха продовжить роботу, і тоді матимемо повний переклад Дантової «Комедії», здійснений людиною, яка не лише відчуває світ Данте, але й на високохудожньому рівні інтерпретує твір великого італійця для українського читача.

Роман ВЕРЕТЕЛЬНИК

Пітер Берк. Популярна культура в ранньомодерній Європі. – К.: Український центр культурних досліджень. – 376 с.

Якщо судити з назви, книга поважного британського дослідника, професора Кембриджського університету Пітера Берка не розрахована на широку читачку аудиторію. У наш час, сповнений гострих суперечностей і нерозв'язних проблем, притаманних добі Постмодерну, опис культурних практик, світоглядних уявлень і цінностей, які від XVI ст. панували в культурі Європи, і репрезентують не виплекану в школах, університетах і храмах «велику традицію», а її «низький» підвид, існування якого забезпечувалося практикою повсякденного життя «безмовної більшості», – повинна зацікавити хіба що фахівців-фольклористів, що традиційно спеціалізуються на вивченні «народної» культури.

Однак пафос британського дослідника вкрай співзвучний чи не найголовнішому спрямуванню творчих роздумів сучасних представників гуманістики в найширшому розумінні цього слова. Із цього погляду вихідну методологічну позицію автора книги можна сформулювати як ствердження принципу єдності різноманіття, що визначає спрямованість сучасного поступу культури. Монологізм, однолінійність, жорсткість бінарних опозицій, такі звичні для світосприйняття культури доби Модерну, відходять у минуле. Натомість стверджується погляд на культуру як взаємодію різнорідних практик, уявлень, світобачень, які у своїй сукупності утворюють неповторну поліфонію.

На сторінках книги це багатоголосся складають субкультури селян і ремісників, гірників і пастухів, воїнів та моряків, жебраків та злодіїв. Яскраво представлений світ професійних «розважальників» – мнестрелів, бардів, кобзарів, лицедіїв, скоморохів. Але це різноманіття творців та їх витворів, що репрезентували культуру «низів», не лише протиставляється «вченій культурі» еліти, а й зіставляється з нею. Справді, представники еліти теж були учасниками традиційних народних свят, фестивалів,

ярмарків. Пітер Берк особливо підкреслює активну взаємодію, що існувала між культурами «верхів» та «низів». Певна річ, ця взаємодія не була безконфліктною, і співвідношення між культурами еліти й простолюду історично змінювалося.

Якщо, резюмує Пітер Берк, 1500 року представники еліти зневажали простолюду, але поділяли його культуру, то 1800 року відстань між цими традиціями настільки збільшилася, що спричинила народження зацікавленості еліти до «відкриття» популярної культури, як екзотичної, і тому цікавої та важливої для самопізнання.

Сказане вище є важливою підставою для виведення проблем популярної культури за межі компетенції фольклористики. Попкультура стає предметом власне історії культури як поля, де зустрічаються різноманітні галузі гуманітарного наукового знання, де синтезуються зусилля істориків, літературознавців, мистецтвознавців, представників соціальної антропології, дослідників релігії тощо. Цей синтез вкрай актуальний з погляду проблеми розвитку сучасного гуманітарного знання в Україні.

Як зауважив нещодавно І.Дзюба (див. публікацію в «Дзеркалі тижня» за 26.05.2001), нам належить не лише розв'язати завдання, які вирішує людство на межі тисячоліть, а й ті проблеми, які інші народи вирішували у XVII, XVIII і XIX ст. Саме тому проблемне коло культури української нації має ширший вигляд й вирізняється складнішим рельєфом, ніж у інших сучасних народів.

А тому серйозний аналіз взаємодії різноманітних субкультур в межах єдиного європейського простору, здійснений Пітером Берком, не втрачає своєї злободенності й під час осмислення процесів, що відбуваються в нинішньому житті нашого суспільства.

Спостерігаючи за зусиллями нинішньої київської адміністрації з побудови «історії, яка нам потрібна», що здійснюється під виглядом «реставрації» Пирогощі, Михайлівського Золотоверхого монастиря, Успенського собору, Лядських воріт, я подумки зіставляю це з оцінкою П.Берком хвилі фальсифікацій історії, як симптомом хворобливого погляду на минуле *«крізь романтично-націоналістичні окуляри інтелігентів початку XIX століття»*.

Зрештою, зважаючи на ентузіазм, з яким нині обговорюється проблема «Україна – Європа», що супроводжується закликами «йти» або, навпаки, «тікати від Європи», відзначимо, що для британського дослідника історії європейської культури така проблема просто не існує. І це показово.

Європа, яку досліджує П.Берк, розташована у просторі від Ірландії до Уралу, просторі не лише географічному, а й, при всій різнобарвності регіонів, культурно єдиному. Для Берка немає проблеми «європейськості» України, як і будь-якого іншого регіону Європи, культура якого будується на спільних засадах християнського світорозуміння. Відтак природно, що серед персонажів, згадуваних у книзі, ми зустрічаємо й козаків, і гайдамаків, і кобзарів, і Олексу Довбуша тощо.

Але, з іншого боку, на жаль, проблеми «європейської України» для Пітера Берка не існує ще й тому, що, здається, Україна як така йому просто невідома. Тим-то мандрівні музики – сліпці, кобзарі, а так само й козаки, як пише автор, є феноменами «суспільно-культурного життя Росії», гайдамаки – «південно-східної Європи», а Олекса Довбуш діє в «Карпатах».

Усе це – багатозначний заклик, який нагадує про те, що для того, аби ствердити адекватний образ української культури в очах цивілізованого світу, нам необхідно докласти ще чимало зусиль. І тут досвід П.Берка надзвичайно важливий.

Попри вузькоспеціалізований предмет, дослідженню якого присвячено книжку П.Берка, її з користю для себе прочитає не лише дослідник історії культури в ранньомодерній Європі, а й гуманітарій, який намагається осмислити минуле й сучасне України як органічної складової частини того багатоманіття, що єднається на культурному полі Європи. А вишуканий виклад книги (це комплімент не лише авторові, а й перекладачам) зробить час, присвячений читанню книжки П.Берка, не лише плідним, але й приємним.

Вілен ГОРСЬКИЙ

Після філософії: кінець чи трансформація? / Переклад за редакцією В.В. Ляха. – К.: Четверта хвиля. – 2000. – 432 с.

Сучасна філософія – скажеш ці слова, і вже розумієш, що у них міститься пастка. Адже чи може бути «постмодерна» філософія «сучасною»? Так само – чи може мати статус «філософії» «постфілософія», що звістує про закономірний кінець («посткінець»?) своєї попередниці, а, може, й себе самої? Втім, можливо, це просто «інтел-провокація»?

За всіх обставин філософські тексти виявляються вміщеними у контекст доби. І хоч як би ми намагалися втекти від цього, занурившись у словесну гру з Платоном та Гегелем, навіть сам спосіб творення тексту має певний вплив на форму та зміст цієї словесної гри. Я вже не кажу про прагнення публічними філософськими розмислами домогтися професорського звання чи опублікувати книгу.

Проте навіть у Швеції чи Сполучених Штатах це дає різний ефект. Коли ж, особливо в контексті вимог ВАКУ, говорити про Україну, то неважко переконатися, що *філософія* як така й українська академічна *«філософія»* – речі важко сумісні; ось вам і такий собі невідомий Західові гіперконтекст!

Так чи інакше, але філософські тексти, особливо полемічні переклади, що спрямовані «про» чи «contra», хоч-не-хоч, а сприймаються через низку «призм» реальної свідомості учасників філософських розмислів – такої собі «гуманітарної толоки». Утім текст (хоча й не будь-який) містить щось нерелятивне, постійне, присутнє і у свідомості автора, і у свідомості аудиторії. Що саме – це, зокрема, й є проблемою для всіх філософів – від Античності до Постмодерну.

Але! Аби стати вічним, Слово має пролунати вчасно. Перекладена групою фахівців *Інституту філософії НАНУ* книга *«Після філософії: кінець чи трансформація?»* у контексті поточних подій має вигляд такої собі «осетрини другої свіжості», адже оригінал, використаний для перекладу, вийшов друком у США ще 1986 року, а тексти, що туди увійшли, писані, переважно, ще раніше.

Якщо ж зважати, що після написання текстів і першої публікації цієї книги впали Берлінський мур і «залізна завіса», було проголошено і скасовано «кінець історії», а у більшості західних інтелектуалів зникло захоплення ідеологією марксизму й ідеологією нічим не обмеженого ринку, то залишається поспівчувати тим із нас, хто не читас англійською і не має вільного доступу до західних джерел. Саме вони й можуть тішитися з перекладу *«Після філософії...»*, але – попри все – «осетрини другої свіжості» таки не випадає сприймати за останнє слово західної думки.

Хоч би там як, усе ж цікаво читати про те, як провідні західні філософи бачили соціокультурну місію і роль філософії (чи, пак, *«післяфілософії»*) у зниклому «воєнному» – у сенсі «холодної війни» – західному світі. Світі, якого давно вже немає, і який у певних вимірах не ближчий до нинішнього дня, ніж Захід початку минулого століття. Отож, ідеться про своєрідну «археологію філософського знання».

Цікаво, що в той чи інший спосіб мову про *«кінець філософії»* вели всі автори зібраних у книзі текстів. Проте навіть при цьому їх значно більше цікавили проблеми метафізики, співвідношення вічного і буденного. Інша річ, що інколи авторами книги відкидається Гайдеггерівська теза про людину як пастиря Буття, а часом навіть й останнє. Власне, деякі несамовиті адепти *Постмодерну* (представлені, радше, в особі «учнів» із пострадянських тернів) сьогодні постулюють сферою дії філософії чи то За-буття, чи то Не-буття. Що ж, порівняно з такою філософією навіть автентичний марксизм має вигляд вельми цікавого проекту.

Сергій ГРАБОВСЬКИЙ

Після філософії: кінець чи трансформація? / Переклад за редакцією В.В.Ляха. – К.: Четверта хвиля. – 2000. – 432 с.

Рецензована книга – неординарна подія в осмисленні новітнього перелому в розвитку світової філософії. Чудово, що хоч і з великим запізненням цю книгу перекладено українською мовою. Світ уже майже тридцять років осмислює постмодерністські тенденції у філософії, культурі, науці. Щодо нас, то ми все ще не сприймаємо постмодерн як щось таке, що є серйозною альтернативною академічній філософії. Здійснюються лише боязкі спроби знайти точки дотику філософського постмодерну й «старих» шкіл.

Головна цінність рецензованої книги полягає в тому, що вона пропонує читачеві широку панораму постмодерних та постметафізичних течій, ініціатори яких висловлюють радикально-критичні оцінки нинішнього стану світової філософії, захищають різні проекти *«деконструкції»* академічної

філософії Заходу, висувують сміливі гіпотези про перспективи філософії у післямодерну добу. До книги увійшли праці найвідоміших філософів нашого часу: Р. Рорті, Ж.-Ф. Ліотара, М. Фуко, Ж. Дерриди, Д. Девідсона, М. Дамміт, Х. Патнем, К.-О. Апеля, Ю. Габермаса, Г.-Г. Гадамера, П. Рікера, А. МакІнтайра, Г. Блуменберга та Ч. Тейлора. Усі вони не мають сумніву в тому, що доба панування культури філософування в душі Декарта, Локка, Карнапа, Канта, Гегеля, та Гуссерля безповоротно минула. Суперечка ж точиться щодо того, чи означає відхід у небуття цієї культури кінець «філософії як такої» чи тільки – філософії доби Модерну.

Автори статей рецензованої книги показують, що і філософське, і наукове пізнання цілком обумовлене культурно-історичними чинниками. Знання навантажене не тільки теоретично, а й ідеологічно. Інтелектуал (тобто філософ, учений, письменник, поет) не в змозі абстрагуватися від соціального середовища, у яке він «занурений». За такого підходу ідеальна, надісторична «точка зору Бога» (Х. Патнем), яка владарює думками ревнителів академічної філософії, і яка могла б гарантувати об'єктивність дослідження, залишається недосяжною в принципі. Отже, в постмодерну добу пізнання стає можливим лише з позиції ангажованого, зануреного у визначений соціокультурний контекст, суб'єкта. А відтак це пізнання завжди є ситуативним та історично детермінованим і, зрештою, колективним.

Головна мета інтелектуальних атак авторів цієї книги полягає в тому, аби не допустити муміфікації філософії як теоретичної основи та ядра всієї культури, запобігти волюнтаристичному закріпленню за нею статусу фундаментальної, законодавчої дисципліни, яка нібито має «привілейований доступ» до реальності.

Найгострішої критики зазнають такі особливості академічного уявлення про філософію як *фундаменталізм* і *універсалізм* (пошук онтологічних та гносеологічних абсолютно надійних підвалин); *прагнення редукувати* дійсність до метафізичних сутностей, а логічного змісту знання до «абсолютних» джерел; *репрезентаціонізм* – установка на «дзеркально точне» відображення об'єктивної реальності; *дуалізм та логоцентризм*.

Підаючи постмодерністській критиці культуру філософування, яка домінувала в Модерні, автори статей доповнюють традиційний аналіз розумною постмодерністською рефлексією.

Іронізуючи, з одного боку, над догмами методологічного консерватизму, а, з другого, – над екстремістськими віяннями псевдопостмодернізму, автори статей даної книги висунули низку важливих евристичних, по-справжньому провокативних ідей, котрі викликають бажання глибоко осмислити перспективи розвитку філософії ХХІ століття.

Надаючи могутнього імпульсу розвитку сучасних філософсько-гуманітарних досліджень, книга «Після філософії: кінець чи трансформація» має безсумнівну інтелектуально-духовну цінність.

Валентин ЛУК'ЯНЕЦЬ

Коммунизм. Террор. Человек. Дискуссионные статьи на тему «Черной книги коммунизма» / Составители: Стефан Кройцбергер, Инго Маннтойфель, Александр Штейнингер, Ютта Унзер / Перевод с немецкого. Владимир Швед. – К.: «Оптим», 2001. – 195 с. рос. мовою.

Збірка статей відомих західних дослідників цікава для вітчизняного читача з кількох причин. По-перше, тут запропоновано нові оцінки та узагальнення, а, по-друге, це погляд на нас іззовні, причому переважно – погляд із країни, яка перебувала в умовах подібної, хоча й ворожой до нашої, системи. І цей погляд дозволяє побачити добре відому нам комуністичну систему в значно ширшому історичному й ідеологічному аспекті.

Відзначу велику інформативність книги та широке коло питань, поставлених у ній. За змістом статті книги *«Комунізм, терор, людина»* можна розділити на три теми:

- злочини комуністичного режиму в Радянському Союзі;
- особливості комуністичного терору в різних радянських республіках та європейських країнах;
- паралелі між комуністичною та нацистською системами.

Методологічною основою книги є думка *Стефана Куртуа*: *«терор становить сутність комуністичної системи правління і є її головною рисою»*. У ній йдеться про різні етапи терору (стаття *Манфреда Гільдермайєра*), про його особливості й масштаби. Однією з головних ідей книги є думка про те, що влада комуністичних диктатур головним чином базувалася на масових злочинах, запрограмованих із перших кроків її існування (Згадаймо бодай вислів *Зінов'єва* восени 1918 року про те, що для перемоги соціалізму в Росії треба знищити 10 мільйонів людей).

Ця теза є особливо актуальною для пострадянських країн, громадська думка в яких ще й сьогодні достатньо не усвідомила цього факту, а значна частина нашого суспільства й досі залишається в полоні старих пропагандистських уявлень, згідно з якими ГУЛАГ та масові нищення людей – лише сталінські викривлення чистої ленінської ідеї.

Особливу цікавість викликає аналіз терору, спрямованого проти націй (стаття *Террі Мартіна*). У ній переконливо показано, що хоча цей різновид терору виявився пізніше, проте він виріс на тому ж ґрунті, що й терор класовий, має ту ж логіку і той же превентивний характер. Саме із загальних настанов комунізму випливає уявлення про ворожі суспільні класи, представники яких незалежно від власних провин об'єктивно становлять небезпеку для *«справи пролетаріату»*, а тому підлягають різноманітним обмеженням, аж до прямого знищення зокрема.

І справді. Коли більшовики зіштовхнулися з масовим, інколи навіть пасивним опором, або навіть лише з твердою відмовою від співпраці з ними цілих націй, етнічних та регіональних груп, їхні дії нічим не відрізнялися від дій нацистів. Так виникла концепція *«націй-ворога»*. При цьому переслідування на національному ґрунті було невідворотнішим і тривалішим, аніж переслідування на ґрунті класовому.

Відповідно до цієї логіки куркулі або власівці, що зі зброєю в руках воювали проти Радянської армії, отримували обмежений термін заслання, а репресовані народи (кримські татари, німці, чеченці) та депортовані з приєднаних територій (Західна Україна, Прибалтика) – довічний. У цьому контексті важко позбутися очевидних аналогій щодо Чечні: відповідно до документів НКВС виселення чеченців у 1945 проводилося саме у зв'язку з проблемою «бандитизму», яку неможливо було вирішити іншим способом. Як тут не згадати слова майбутнього президента Росії, сказані 1999 р. перед штурмом Грозного: «Всі, хто там залишився, – бандити».

Однією з найважливіших тем книги є порівняння комуністичного режиму з нацистським. Тема ця надзвичайно дратлива, адже не лише в нас, але й у середовищі лівих інтелектуалів Заходу при оцінці цих режимів діє подвійний стандарт. Тоді як давно відкрито говорять про злочинну природу нацистського режиму, злочини режиму комуністичного ще й досі трактуються як прикрі помилки.

На цю тему цікавою є дискусія щодо схожості й відмінності цих режимів, розгорнута на сторінках книги. Дан Дінер головним чином підкреслює відмінність між ними, що полягає передусім у масштабах терору: за Дінером, *сталінський режим* відрізнявся таким високим рівнем свавілля, на тлі якого диктатура Гітлера видається майже впорядкованою формою організації суспільних відносин. На думку дослідника *Сталін* спрямовував свій терор передусім проти власного народу, тоді як *Гітлер* — проти інших народів та етнічних груп Німеччини. У цьому зв'язку в останньому випадку *«можна говорити про диктатуру з народом, а не про диктатуру проти народу»*.

Дінеру рішуче заперечує Ф. Майєр. Він наводить переконливі дані про злочини нацистської системи саме проти німців, і про страждання німецького народу. Водночас Майєр подає цікавий і маловідомий матеріал про співпрацю комуністів СРСР із нацистами, зокрема це стосувалося й сфери запозичення та вдосконалення методів суспільної організації та ідеологічної системи цих країн. Пафос статті Майєра спрямовано на заперечення перенесення відповідальності за провини злочинного режиму на народ, проти концепції *«колективної провини»*. Автор статті не приховує, що в дискусії йому близька саме ця позиція.

Прикро, що в книзі опущено один надзвичайно важливий період розвитку комуністичного режиму в СРСР. Тоді як статті про комуністичні режими у середньоевропейських країнах (Польща, Чехословаччина, Угорщина та Румунія) охоплюють сталінський та післясталінський періоди їх історії, всі статті про радянський режим зупиняються тільки на сталінському періоді, залишаючи осторонь другий, дещо м'якший період, що має значні відмінності та значно ближчий до нас у часі.

Рецензію про цю актуальну й важливу книгу хочеться закінчити подякою її видавцям. Маю надію, що ця книга дасть поштовх розгортанню дискусії довкола піднятих у ній проблем.

Михайло БІЛЕЦЬКИЙ

Коммунизм. Террор. Человек. Дискуссионные статьи на тему «Черной книги коммунизма» / Составители: Стефан Кройцбергер, Инго Маннтойфель, Александр Штейнингер, Ютта Унзер / Перевод с немецкого. Владимир Швед. – К.: «Оптима», 2001. – 195 с. рос. мовою.

Приблизно до кінця 80-х років у західній політології та політичній історії домінували щонайменше три чільні напрями. Прихильники першого розглядали комунізм як ідеологічно зумовлений тоталітаризм, замкнений на постаті партійного вождя і підтримуваний механізмом державного терору. Прибічники другого напрямку наголошували на комунізмі як засобі прискореного розвитку певної групи країн, як знарядді модернізації суспільства за допомогою насильницьких, а то й терористичних засобів, виправданих складною зовнішньою та внутрішньою ситуацією. Третій напрям розрізняв сталінізм як «поганий комунізм» та справжній, первинний марксизм як «хороший комунізм», котрий, мовляв, постраждав від «неправильного трактування».

Проте будь-які домінантні витлумачення *комунізму* у жодному разі не розглядали його як двійника нацистського режиму, віддаючи належне *більшовизму* як противникові *нацизму* у Другій світовій війні та вшукуючи різноманітні ознаки «лібералізації», «детоталітаризації» та «модернізації». Ототоження двох тоталітарних режимів дозволялося хіба що втікачам із комуністичного табору або колишнім ідейним комуністам Заходу – мовляв, це промовляють емоції.

І якщо на початку «перестройки» дослідження західних науковців були «променем у темному царстві» новонародженого радянського «наукового лібералізму», то наприкінці 80-х ситуація змінилася. Шквал публікацій, зокрема й архівних матеріалів, засвідчив: звільнена від диктату КПРС наука здатна бути справді наукою, тобто досліджувати джерела й інтерпретувати їх. Відтак уже західні науковці почали опинятись у ролі «другого ешелону».

Після оприлюднення низки документів (зокрема таємних і цілком таємних керівництва КПРС) стало неможливо говорити про «гуманні наміри» чи зумовлений «потребами модернізації терор». Тому закономірний вигляд має відмова провідних західних інтелектуалів від будь-якої «зачарованості» Сходом і прихильності до комунізму (а надто – лєнінізму).

Однією зі знакових подій, що засвідчили своєрідну «декомунізацію» західного бачення комунізму, стала «Чорна книга комунізму», видана у Франції 1997 року і вже перекладена російською.

Німецький резонанс «Чорної книги комунізму» якраз і представлено в рецензованій книзі. Ведучи мову про тексти, вміщені в ній, найперше варто відзначити кілька їх загальних важливих особливостей.

Перше. Цікавий фактаж. Попри численні монографії та збірки документів, журнальні публікації та газетну публіцистику, що з'явилися наприкінці 80-х – на початку 90-х в СРСР і щойно у незалежній Україні, чимало сказаного авторами «Комунізму, терору, людини» є маловідомим. Особливо з того, що

стосується перебігу терору і «советизації» Естонії чи Польщі, механізмів та етапів формування тоталітаризму в Румунії або Чехословаччині.

Друге. Методологічні дискусії, що проводилися між різними таборами наукових дослідників комунізму та в середовищі соціогуманітаріїв.

Третє. Не завжди «вони» знають про «нас» елементарні речі. Наприклад, один із авторів, стверджуючи, що голодомор не був спрямований проти українців, на підтвердження своїх слів говорить про те, що він охопив також регіон Північного Кавказу, точніше, зернову його частину. А хто ж її заселяв, цікаво?

Ще одна цікава і, на жаль, досить традиційна для розвиненої науки Заходу річ. Джерела практично всіх дослідників – або ж англо- (німецько-, французько-) мовні, або ж російські. Українських авторів для західних дослідників комунізму неначе й не існує. Тим часом більшовизм навряд чи вижив би у 1920–21 роках без залучення у свою орбіту України (принаймні, Наддніпрянщини). І річ тут не в ображеній гордості українця. Річ у тому, що українські дослідники тоталітаризму зробили чимало (зокрема і в плані публікації документів комуністичної доби), і навряд чи сьогодні теми: *«Комунізм як похід проти всього чужого»*, *«Терор проти націй в ССРСР»* чи *«Нацистський режим і сталінська система»* можуть бути адекватно розкриті без залучення українського матеріалу.

Четверте. Дуже цікавою видається дискусія між авторами книжки щодо можливості і припустимості порівняння та об'єднання в одну типологічну категорію більшовицького і нацистського режимів. Дивно тільки, що німецькі дослідники не помітили масового використання Сталіним німецьких, японських, румунських та італійських військовополонених під час та після Другої світової війни і шаленої пропагандистської кампанії під гаслом: «Убей немца!»

Проте сам факт ґрунтовного обстоювання німецькими авторами тези щодо глибинної подібності двох *«зразково тоталітарних»* режимів – явище вельми позитивне. Як і відзначена ними тенденція до тісної співпраці цих двох режимів у спільній боротьбі зі світовою демократією.

І, нарешті, – п'яте. Поза книжкою залишився загальний контекст епохи ствердження більшовизму між двома світовими війнами. Йдеться про трансформації ідей світової революції у практиці більшовизму, коли від «перманентної революції», розпалюваної зсередини, керівництво ЦК ВКП(б) та Комінтерну перейшло до стратегії експорту революції за допомогою Червоної армії. Відтак своє місце у системі нищення націй та соціальних прошарків знаходить і приборканий за допомогою терору оперативний тил Червоної армії, а саме – Україна. Адже якщо полишити поза увагою відверто й офіційно зафіксовану в «Декларації про утворення СРСР» мету Кремля – Всесвітню советську республіку – то Великий терор з усіма своїми колективізаціями, голодомором і нищенням «націоналів» справді стає чимось надзвичайно раціональним. Однак цей вимір теми, здається, перебуває поза увагою більшості (але не всіх) і українських, і західних дослідників.

На жаль.

Поза межами розуміння. Богослови та філософи про Голокост. Бібліотека «Інституту юдаїки». – К.: Дух і літера, телеканал «1+1». – 434 с.

Український переклад антології «Holocaust. Philosophical Implication», укладеної Майклом Беренбаумом і Джоном К. Ротом, уперше було видано в США 1989 року. Тепер ця книжка має шанс стати знаменною подією й нашого сьогодишнього духовного життя. Підстави для цього закладені в її текстах, що фіксують майже неймовірне напруження вистражданої людської думки, та в самій ситуації її появи на українському терені саме тепер, коли наш загал розпочав, нарешті, згадувати криваві події шістдесятилітньої давнини і прагне робити з них належні висновки.

Може, й закономірно, принаймні для перших спроб запізненого підходу до цієї страшної теми, що увага дослідників Голокосту в нас і дотепер фокусується переважно на історико-фактологічному аспекті трагедії, з досить-таки скромними, надміру «виваженими» спробами осягнути її духовну сутність. Збірник, що став доступним для українського читача, наочно демонструє, яка складна – філософська, теологічна й стична – потрібна оптика, щоб витримати сліпучу пітьму Голокосту, яка й сьогодні може випалити очі тому, хто в неї задивиться...

Троє з авторів представленої антології – Жан Америк, Тадеуш Боровський, Прімо Леві – засвідчивши особистий досвід Голокосту і виконавши таким чином свій обов'язок «вцілілих», наклали на себе руки. Фактична основа книги безжально занурює читача у світ безмежних тілесних страждань, але з не меншою силою ятять душу й страждання духовні: як вірити в Бога, в людину, у світ, де виявилось можливим *таке*? Чи мають іще бодай якийсь сенс людський жаль чи людська надія? Що залишається робити перед лицем жакливого, всепоглинаючого свідомого Зла?

Проте навіть у питаннях, гострота яких не притлумилася за півстоліття, домінуючим є все ж не розпач, а, скоріше, свідчення останньої відваги людини, котра намагається вибороти місце в постголокоствому світі.

Для українського перекладу книжки вибрано назву «Поза межами розуміння», що перегукується з назвою есе Ж. Америк, хоча можна й посперечатися про доречність саме такого вибору для збірника, присвяченого інтелектуальному аналізу трагедії. І все ж, читаючи антологію, починаєш розуміти, що жакливі події Катастрофи справді лишатимуться для нас «поза межами розуміння» доти, доки ми залишатимемося на позиціях доголокоствної філософії й теології, доголокоствної етики, доголокоствних юдаїзму та християнства. Не тільки мистецтво, а й усі сфери життя після Освенціма, здається, вже неможливі у попередньому вигляді. А що ж тоді є можливим і потрібним? Саме про це й треба мислити, мислити мужньо й неординарно. Саме до такого, вкрай важливого для нас додання бар'єрів нерозуміння й закликає книжка.

В антології представлені постаті Елі Візеля, Рауля Гільберга, Еміля Факенгейма та інших відомих мислителів, чие життя та творчість були обпалені Голокостом. У кожного з них свій погляд на трагедію, хоча майже

всі обстоюють думку про її історичну унікальність, яка, втім, не лише не заперечує її загальнолюдського значення, а, навпаки, дає можливість збагнути, які страшні провалля кріються в надрах, у самій основі дотеперішньої людської культури та цивілізації.

Одним із найгостріших питань, що виразно розділяє авторів збірника, є питання про значення Голокосту для подальшої долі єврейського народу. Чи зводиться це значення до ще одного, нехай і найстрашнішого, уроку, що має утвердити «обраний народ» в його вірності Синайському Заповітові й свідомості своєї відокремленості від інших? Чи, може, «мовчання Бога» в Освенцімі позбавляє євреїв права говорити про його милосердя і всемогутність і має спонукати їх як націю шукати інших шляхів, аби засвідчити свою присутність у світі? Першу позицію найпослідовніше обстоює Давид В. Вайс, другу – Ричард Рубенштейн, Майкл Беренбаум та інші. Надзвичайно посутніми й глибокими видаються думки тих філософів і теологів, які, усвідомлюючи всю нищівність досвіду Голокосту, прагнуть осмислювати його в перспективі, сумісній із продовженням традицій національного релігійного і духовного життя та оновлених людських цінностей загалом.

Так, з огляду на згубні наслідки Катастрофи, Еміль Факенгейм в есе «614 заповідь» ставить перед євреями вимогу виживання та єдності. Це стосується й утвердження юдаїзму, *«хоч би якою хисткою була наша віра»*, бо *«істинному єврею сьогодні заборонено жалувати Гітлера ще однією, посмертною, перемогою»*.

Ірвінг Грінберг, закликаючи представників як юдаїзму, так і християнства до найсуворішої самокритики у світлі вогнищ Голокосту, висуває різкий принцип верифікації: *«Жодне твердження, теологічне чи будь-яке інше, не може претендувати на істину, якщо його не можна проголосити перед палаючими тілами єврейських дітей»*. На думку теолога, заперечення визнаної віри сьогодні здатне виявляти *«глибшу релігійну свідомість, яка відчуває, що про Бога треба мовчати»* аж поки образ Його, понівечений Голокостом, не буде зцілено.

Один із найоб'ємніших образів Голокосту, в якому відчувається потужний загальнолюдський підтекст, знаходимо в коротенькому мідраші Еліізера Берковіца «Спочатку був зойк». Автор розповідає, як, після зникнення життя на Землі й тривалої доби мороку та смерті, коли Бог удмухнув у земні руїни нове життя, а його творіння воскресло й мільярди людей знову постали зі своїх могил, Новий Світ виявився неспроможним радісно випростатися в торжестві всезагального й неподільного пробудження: Четверо так і залишилися нерухомими, відосібненими від усього.

Це були жертви Голокосту – Дівчина, Сестра, Мати з немовлям і Чоловік. Вони нічого не прагнули, не плекали надій, не очікували Воскресіння, бо мертвими стали не тільки їхні тіла, але й душі.

Коли всемогутній Бог побачив, що не може воскресити отих Чотирьох, небо і землю струснув його зойк, сповнений жалю і благання. Від цього зойку вони й почали поступово оживати...

...Сперечаючись один з одним, обстоюючи непримиренні позиції, автори антології залучають до своїх суперечок і читача книжки. Брати на себе такий тягар важко, але потрібно: смертельний феномен Голокосту вимагає не тільки знання, але й розуміння та осмислення. Зрештою, в міркуваннях про це є й своя втіха, втіха повернення – по той бік відчаю – до якоїсь безповоротної сталої людської правди. За словами рабі Нахмана Брацлавського, *«Ніщо не є таким цілісним, як розбите серце»*.

Тетяна ЧАЙКА

ARCHE

Навіть самотній “степовий вовк” подеколи промовляє до певного, чітко окресленого поштового товариства, й ці епізодичні звертання радше нагадують розсилку електронного листа за адресною книгою. Коли ж такі “енцикліки” ґрунтуються на усвідомленні людиною власної приналежності до ось цієї культури, якщо тому Авторіві до того ж таланить передати відчуття занурення в історію своєї країни, а його адресати поділяють пропоновані ним цінності, то за певний час такого спілкування витворюється *уявлена спільнота*, яка сьогодні називається нацією.

Саме такими посланнями повниться українське число журналу “ARCHE”. Редакційний відбір добре унаочнює бачення орієнтованими на Захід білоруськими інтелектуалами українських набутоків минулого десятиріччя – справді найуспішнішого для української думки у всьому останньому тисячолітті.

Мало не половину номера складають твори, вперше надруковані наприкінці 1990-х років у “старій” ще “Критиці”. І це є зайвим свідченням того, чим тоді був для нас цей часопис, який інтелектуали по обидва боки білорусько-українського кордону називали “Рябчуківським”.

Відкривається та завершується номер творами Юрія Андруховича, і це саме його есе оприявлене тут ставлення нинішніх сорокалітніх українців до Тараса Шевченка. Але в “ARCHE” Андрухович постає не так прочанином до Венесії чи автохтоном берегів міфічного Дунаю, як відчайдушним мандрівником до пащі підстаркуватого московського дракона.

Те саме намагання редакторів представити найвідоміші, усталені, навіть хрестоматійні речі проглядається і щодо Оксани Забужко (початок “Польових досліджень з українського сексу”), і щодо Володимира Цибулька (“Анти-Гоголь”), і щодо Олександра Ірванця (“Любїть!” та “Айне кляйне нахтмузїк”), які дехто з українців любить більше самої України.

Композиційний центр українського числа “ARCHE” – порівняння поглядів західних та українських авторів на сучасну українську націю. Тож коли Марк Нордберг і Тарас Кузьо називають Леоніда Кравчука націоналістом і наголошують на посиленій українізації Києва в останні десятиріччя радянської влади; коли вони вважають атомні електростанції гарантією енергетичної незалежності України (100% ядерного палива –

російське!)); і коли Роман Шпорлюк заявляє, що 1991 року “вперше в історії людства виникли три слов’янські держави”, – то все це пояснюється не лише елементарною науковою недбалістю чи фатальним нерозумінням українського контексту. Головне джерело кумедних недоречностей – архаїчна методологія, яка протиставляє національну ідентичність націоналізму, а цей останній тлумачить як ідеологію етнічної винятковості.

Всупереч твердженням Нордберга і Кузьо, наявні відмінності між Білоруссю та Україною насправді поступаються їхній типологічній подібності як посткомуністичних держав із переважно радянським населенням, креольською владою та інтелектуалами, налаштованими на формування модерних націй. І саме у працях Тараса Возняка, Георгія Касьянова, Максима Стріхи та Ярослава Грицака відтворено й стан української націогенези, і її теоретичні підвалини, й ідеологію сучасної політичної нації, вичерпно описаної концепцією “громадянського націоналізму”, запропонованою Миколою Рябчуком. у своєму емоційному есе про українців Берестейщини “Тут була Україна” Наталка Бабіна подає особистісний, “тепліший” вимір усвідомлення особою та спільнотою власної окремішності та унікальності. Цей шлях до себе починається із запитання “Хто я/ми є?” і приводить до індивідуального та національного самовизначення.

На погляд із Києва, виданий у Мінську український номер “*ARCHE*” має вигляд спільного послання інтелектуалів центральноевропейського кола – цього субцивілізаційного простору між Мюнхеном та Ялтою, цієї Місга Еуропа / Малої або Внутрішньої Європи. Історичний досвід і білорусів (які теж є наддніпрянцями), і українців (які так само є середньоевропейцями) містить, серед іншого, пам’ять про регулярне чергування західної інтервенції та східної навали. Тому, приміром, білорус Славамир Адамович переживає “Каханьне пад акупацыяй”, а молодший за нього на 12 років українець Сергій Жадан розмірковує над “Перевагами окупаційного режиму”. Але вже саме усвідомлення можливості чергової “зачистки” уявленої спільноти, з якою себе ототожнюєш, просте відчуття загрози власного розчинення в євразійській мряці, розуміння небезпеки перетворення неповторного культурного змісту на глобальне сіреньке ніщо виявляється потужним стимулом до мобілізації національних еліт Міжмор’я. Й український номер білоруського журналу лише одна із форм духовного спротиву центральноевропейців, своєрідна декларація їхніх намірів залишитися собою.

Віталій ПОНОМАРЬОВ

Головащенко С.І. Біблієзнавство. Вступний курс: навч. посібник. – К.: Либідь, 2001. – 496 с.

Буремне сьогодення спонукає нас у усьому вбачати авантюрний сюжет. Оразу ж зауважимо, що в значенні терміна “авантюрний”, не міститься жодного сенсу, який заслуговував би осуду з етичної точки зору. Більше того, цим терміном ми позначатимемо ту чесноту, якої вимагає сучасне буття від будь-кого, хто наважився діяти у цьому бутті самотійно, а саме –

готовність зустрітися із непередбачуваними наслідками власних вчинків. Щоправда, ця самостійність донедавна активно засуджувалась і навіть нині часом така позиція приховується за лаштунками всіляких систем, наприклад, таких як “наука”, “держава”, “демократія” тощо. Але ж ми люди розумні й знаємо, що без реального людського втручання навіть камінь не посунеться з місця. Отже, не так-то й складно зрозуміти, де “система”, а де людська праця. Саме про це ми й збираємося порозмірковувати докладніше.

Зокрема, маємо на меті висловити деякі міркування з приводу стану релігієзнавства в Україні й про окремі помітні книжкові новинки у цій галузі. Та ці міркування, вочевидь, виявилися б недоречними й малозрозумілими, якщо не зробити перед тим декотрі зауваги стосовно того стану, в якому перебуває академічне гуманітарне знання в нашій державі, зокрема й релігієзнавство. Термін “академічне”, на жаль, нині є синонімом терміна “державно-фінансоване”. Газети, якщо мають намір чимось трошки, але не дуже, дорікнути владі, то пишуть, що держава погано фінансує науку. Якщо ж держава хоче залучити голоси виборців, то вона, зокрема, обіцяє, що поліпшить її фінансування. Заздалегідь відомо, що всі заяви такого типу не матимуть жодних наслідків, і з нашої точки зору це всьмьм доречно. Тепер якось не люблять згадувати, що більшість академій, або ж інших наукових закладів, зокрема і в Україні, набагато, іноді в кілька разів старші від сьгоднішніх держав, а отже, колись вони сторіччями (!) існували без державної підтримки. І зовсім не люблять згадувати славнозвісний вислів Френсіса Бекона “фундатора новоєвропейської науки”, як його називають у наших підручниках. Це він сказав: *knowledge is power*, що у правдивому перекладі з англійської означає – “знання – це влада”, тобто виходить, що людині, яка має знання, жодна *інша* влада не дуже то й потрібна, вона сама собі влада, сама собі держава і уряд. Але у нас демократія, отже, про це – *тс-с-с*, анічирік!

У демократичному суспільстві існування гуманітарного знання, тобто такого знання, що не дає передбачуваного економічного прибутку, має свої неповторні особливості. Безперечно, що фінансування таких дослідницьких проектів із боку держави є “авантюрою” у зазначеному нами вище сенсі цього терміна, адже наслідки цих витрат складно передбачити. Безперечно, що державна підтримка науки підтримує авторитет держави, тобто є постійно діючою PR-акцією, але й у такій якості її корисність лишається таїною. Але нас тепер цікавитиме не сам суспільний і економічний стан науки, а те, як він впливає на самих науковців і зміст наукових досліджень. Отже, з одного боку, наука конче необхідна, бо без неї не буває демократії, а з іншого боку, навіщо вона реально потрібна та якої користі від неї чекати – не дуже зрозуміло. Виходить, основне призначення науки – існувати на благо і во славу..., й уся її діяльність має спрямовуватися на доведення й унаочнення факту існування. Остання істина, досяжна для нашого розуміння, полягає в тім, що вода має бути мокрою, сало – солоним, а наука – науковою. Ця істина є однією з небагатьох, щодо якої вдається досягнути суспільної згоди.

До того ж, вона сама по собі є інтелектуальним досягненням (порівняно з попередніми часами – справді так!) і основою наших кращих сподівань на майбутнє.

Упродовж останніх двох років в Україні вийшло кілька помітних книжок із релігієзнавства, серед яких насамперед підручник “Академічне релігієзнавство” за редакцією А. Колодного, а також курси лекцій “Історія християнства” та “Біблієзнавство” С. Головащенко. Ці видання, безперечно, заслуговують на те, щоб називатися першим поколінням постатейстичних підручників із релігієзнавства в Україні. Найголовніша мета, якою опікуються їх автори – донести до читача, насамперед, до студентської молоді якомога більше правдивої й неупередженої інформації з найрізноманітніших питань стосовно релігії й навколо неї. Значною мірою ця ідея покладена в основу всіх цих видань, хоча й реалізована там по-різному й у різний спосіб. Зрештою, це й не дивно, з огляду на те, що це справді “перше покоління” сучасних вітчизняних підручників. Автори “Академічного релігієзнавства” пішли, здається, найпростішим шляхом, зібравши у велетенську (близько 850 стор.) книжку цілу купу окремих матеріалів з усіх галузей, так чи інакше дотичних до релігієзнавчої тематики. Під терміном “академічне”, винесеним на обкладинку фоліанта, згодом, слід розуміти цю всеосяжність, ідею якої укладачі, мабуть, запозичили у біблійного Ноя. Та саме це запозичення напевно чи можна вважати вдалим, оскільки через величезну кількість розділів, автор кожного з них був змушений обмежитися коротким викладом своєї теми. Вийшло щось на зразок “енциклопедії вступів” до різних, іноді не досить пов’язаних між собою досліджень. Проте, неможливо заперечити, що саме такий підхід репрезентує сучасний “академізм” в Україні, оскільки він відображає структуру навчальних програм у провідних навчальних закладах. Якщо додати до цього дуже “академічний”, тобто замежево сухий і нудний стиль викладу матеріалу, то портрет сучасної гуманітарної науки, якою можна лише пишатися, але яку неможливо збагнути (як бачимо, перше цілком можливе без другого), виявиться цілком довершеним.

Вдалішим здається нам підхід викладача Києво-Могилянської академії С. Головащенко, застосований у двох його найновіших підручниках. Він значно чіткіше визначає як предмет свого викладу, так і те, для кого цей виклад призначається. Наприклад, посібник “Історія християнства” є виданням курсу лекцій, а відтак розрахований на опрацювання студентами, котрі слухають відповідний курс у Києво-Могилянській академії, чи в іншому навчальному закладі, де такий курс читається. Таке конкретне призначення визначає й конкретний спосіб викладу матеріалу. Слід сказати, що виклад цього й подібних до нього курсів у наших навчальних закладах є складною проблемою перш за все через те, що адміністративно-організаційне облаштування навчання, зорієнтоване на засвоєння (запам’ятовування) інформації, що подається у формі учбового матеріалу. Тобто, успішним

вважається той студент, якому вдається запам'ятати більшу кількість фактів (іноді просто імен, термінів та вербальних формул), що подаються для такого засвоєння. У європейській педагогіці цей метод, що спирається на уявлення про свідомість як "чисту дошку", було відкинуто у другій половині позаминулого століття. Проте в умовах "державної підтримки" науки, тобто відсутності реальної конкуренції між навчальними закладами, створюються такі умови, коли подібні архаїчні уявлення можуть функціонувати в якості припустимих необмежено довго. Викладач, навіть усвідомлюючи усю недосконалість такого "інформативного" підходу, змушений працювати в цих рамках. На честь автора "Історії християнства" слід зауважити, що в цих межах він зробив, здається, все, що було можливо зробити. Інформація, подана у цьому виданні, на відміну від цілої низки аналогічних робіт інших авторів, є достовірною, максимально повною в межах обраної рубрикації, та зручною для використання. Можна було б закинути авторові, що заради цієї інформаційної повноти й щільності довелося пожертвувати "зв'язністю" й неповторною атмосферою, яка властива лекціям у Києво-Могилянській академії, де студенти, зазвичай, бувають не просто "слухачами", але й активними співавторами курсів. На жаль, у "паперовій" версії курсу, цього не відчувається.

Неважко здогадатися, що саме такі теми, як історія релігії, зокрема християнства, найгірше вкладаються в "інформаційну" концепцію навчання, адже йдеться про історію існування такого багатомірного явища як віра й релігійний культ. Такий виклад може виявитися вдалим лише при наявності істотного філософського підмурка, на ґрунті якого давалося б пояснення того, як існують та розвиваються культ, догматика, система теологічних уявлень, Церква як суспільний інститут і т. ін. Якщо судити з рівня опрацювання матеріалу, автор достатньо знається на цих питаннях, але чомусь, можливо, через обмеженість обсягу, вони не увійшли в цей підручник. Хотілося б, щоб наступні видання були розширені за рахунок цих тем. Неважко помітити, що при роботі над цією книжкою, як і в "Біблієзнавстві" автор, перш за все, намагався подати якомога більше точних і неупереджених відомостей про історію християнства. І це є великою заслугою, особливо з огляду на те, що новітні "пророки" й сектанти постійно прагнуть цю історію фальсифікувати, користуючись недостатньою освіченістю пересічних людей у питаннях релігії. Проте, зворотнім боком, й певною мірою, негативним наслідком такого підходу є зниження рівня єдності викладу сюжету. Книжка має вигляд, скоріше, словника-довідника, де увага зосереджується на фактах і подіях, тоді як їх взаємозв'язок іноді лишається поза межами викладу. Це, звичайно, аж ніяк не зменшує її цінності, не ставить під сумнів якість виконаної автором роботи, але змушує замислитися над тим, яким мав би бути справді, *систематичний*, як казали колись, виклад того ж самого матеріалу. Історія, звісно, не зводиться до фактографії, і навіть не з неї починається. Будь-яка історіографія спирається на певні уявлення про пріоритети знання, про ті чи інші принципи виокремлення й

упорядкування історичного матеріалу. Історик не може не мати своєї позиції, спираючись на яку він веде оповідь, групує факти й робить ті чи інші висновки. Відтак, будь-яка оповідь є недовершеною, вона створює можливість для *інших* оповідей про те ж саме. Що ж до історії християнства, то тут справа іще заплутаніша, адже йдеться не просто про “історію ідей”, встановлення й взаємовплив яких уже є досить складною річчю, а саме таких ідей, які репрезентуються у вигляді доконечних істин, що мають надприродне походження й не можуть бути перевірені засобами людського розуму. Християнство на сьогодні позиціонує себе й визнається більшістю дослідників як світова релігія, як один із провідних чинників історії Європейської цивілізації. Та його реконструкція як цілісної системи уявлень є складною проблемою. У цьому питанні п. Головащенко пішов традиційним шляхом, тобто, беручи за орієнтир те, що й самі християни вважають найважливішими етапами своєї історії, намагаючись дивитися на традицію з точки зору її самої. Така позиція, звісно, є привабливою з огляду на її автентичність, та лояльність до загальноновизнаних поглядів. До того ж, вона є “зручною”, тобто дозволяє оминати окремі гострі кути й ті епізоди, що вважаються проблематичними, посилаючись на їх канонічне тлумачення. У викладі автора християнське вчення та устрій християнського життя являє собою цілісність, що лише подекуди порушується ересями та розколами. Та при детальнішому розгляді виявляється, що практично вся його історія, починаючи від навернення Апостолів і до нашого часу є суцільною низкою непорозумінь, перетлумачень, незбагнених відкриттів і непоправних втрат. Для того, щоб, незважаючи на всі ці непорозуміння християнство зберігало й постійно поновлювало свою ідентичність, протягом століть зачіпаючи душі людей своїм Благовістям, справді потрібна Божа сила й премудрість. Парадоксальність і алогічність історії християнства свідчить про істинність того вчення, а надто – того Духу, яке воно несе у світ.

В іншому підручнику п. Головащенко, а саме – у “Біблієзнавстві” інформативний акцент виявився значно доречнішим, ніж будь-де. Слід сказати, що у світовій гуманітарній науці біблієзнавство є чи не найдавнішою й однак завжди актуальною галуззю, в рамках якої щорічно з’являються численні нові роботи. Українське біблієзнавство до цього часу розвивалося переважно в діаспорі, а роботи видані в Україні, почали з’являтися тільки останнім часом. У рецензованій праці, яка була заявлена автором як “вступний курс” викладаються найголовніші загальні принципи біблієзнавчої науки, стисло, але цілісно подається історія Біблії як Святого Письма та як літературного явища, окреслюються основні напрямки сучасного біблієзнавства. Як на нашу думку, ця, безперечно, потрібна книжка мала б з’явитися десь років п’ять, якщо не десять тому, іще на початку демократичних зрушень у суспільстві. Із того часу виросло ціле покоління людей, які отримали свій перший досвід спілкування із Вічною Книгою з рук різних, іноді дуже малоосвічених й вельми упереджених сектантів. На той час така книжка могла б стати не тільки бестселером, але й

реальною зброєю у боротьбі за спасіння людських душ, врятувала б багатьох від сумнозвісного Білого Братства, та незліченних трагедій і психічних розладів. І тепер, коли ми тримаємо в руках це ошатне, справді дуже якісне й приємне видання, тінь тих часів, присмак тих втрат усе ж відчувається...

“Біблієзнавство” п. Головащенко демонструє той рівень освітнього опрацювання й подання однієї конкретної теми, якого іще бракує більшості вітчизняних підручників і навчальних видань. Ця книжка в жодному разі не є спеціально-науковою, чи вузькофаховою, оскільки в доступній формі містить відомості, котрі має знати кожна сучасна освічена людина. До того ж, вона супроводжується докладною бібліографією, довідковим матеріалом, й навіть списком адрес інтернет-сайтів, за допомогою яких читач може практично безконечно поглиблювати свої знання про Біблію. Вона також не є конфесійно упередженою, адже автор усюди ревно дотримується історичної фактичності. Можна було б дорікнути йому, що він знов-таки прагне всюди віднайти “середній шлях”, відшукати рівнодіючу багатьох векторів інтерпретації, але з точки зору обраного ним методу й мети викладу це здається цілком доречним.

Сильною і досить нетиповою рисою для вітчизняних видань є мультилінгвізм автора. Усі значущі терміни він наводить мовою оригінального тексту, вказуючи, де це потрібно, варіанти перекладу. Проблема перекладів біблійного тексту в цілому, а також історія цих перекладів та пов’язаних із цим історичних колізій розглядається в окремому розділі. На особливу увагу також заслуговують розділи, присвячені історії манускриптів та видань Біблії. Завдяки цим розділам читач може відчувати зв’язок між духовною та матеріальною історією, уявити собі, наскільки різним може бути навіть самий спосіб читання священних текстів у різні часи. Зрештою, це відчуття різниці, відчуття дистанції і є тим, заради чого ми прагнемо пізнавати минуле, адже у цій дистанції ми відкриваємо не тільки віддаленість, скільки простір мислення, простір духовних можливостей, ту глибину, що чинить спротив плоским і стандартним схемам споживацької повсякденності.

Книжок про релігію, написаних вдумливо і “без фанатизму” в Україні поки що мало. Але вони дуже потрібні. Нам потрібне нове знання, котре б поєднувало в собі інтелектуальний досвід традиції із здатністю енергійно й влучно реагувати на реальні події та нові обставини, не втрачаючи свого інтелектуального рівня, не вдаючись до спрощень заради здобуття дешевої популярності. На сьогодні в Україні реально існує ціле покоління людей, які хочуть і здатні до складної інтелектуальної роботи, до розуміння багатомірних явищ. Наша наука суттєво заборгувала перед цим поколінням. Ті книжки, про які ми тут розмірковували, є лише першим, але вже відчутним внеском у відшкодування цієї заборгованості. Через них ми маємо надію на те, що невдовзі наша наука перестане “виживати”, виклячуючи подачку у влади, а збагне, в чім її власна сила, і де її гідне місце в суспільстві.

Михайлина Коцюбинська. Зафіксоване і нетлінне. – К.: Дух і літера, 2001. – 300 с.

Роздуми про епістолярну творчість М. Коцюбинської «Зафіксоване і нетлінне», нещодавно видані «Духом і літерою», отримали вже чимало позитивних рецензій у пресі. Я також висловила свою думку про цю книжку на презентації, яка відбулася у Києво-Могилянській академії. Той факт, що саме Михайлина Хомівна з її науковою ретельністю, фундаментальним знанням архівної справи і, сказати, вродженим почуттям такту взялася за вивчення листування найвідоміших діячів української культури, не випадковість. Адже вивчення епістолярної творчості – не тільки «сродний труд» для Михайлини Коцюбинської чи її покликання, тобто той простір, в якому вона на сьогодні будує себе, реалізуючи таким чином постулат Стуса про «прямостояння», а й глибоке усвідомлення необхідності це зробити: хто, якщо не я? Михайлина Коцюбинська усвідомлює, що українське листування – річ не просто малодосліджена, фактично, це інтелектуальна цілина, на якій пропонується нашій увазі книжка – один із перших кроків. І ще одна вагома обставина, – щоб займатися листуванням, треба не тільки розуміти, а й любити таку вже на сьогодні антикварну форму передачі думки й емоції як лист, по-друге, треба розуміти, знати і любити український лист і його автора-адресата. Для Михайлини Коцюбинської, як мені здається, вся українська культура уявляється одним листом – своєрідним «листом у вічність», який поки що так і не дійшов за призначенням: дехто читати його не бажає, дехто читає надто буквально, а хтось і зовсім несуважно ба, навіть упереджено. Тут не говоримо про спалені, втрачені листи. Згадаймо – «але Тарас командував: «Пали!»». Хоча, як відомо, рукописи не горять, проте вони кудись усе-таки зникають, як, до речі, зникають і цілі культури, якщо їх не берегти. Оскільки ж лист як форма існування української культури є, Михайлина Коцюбинська пропонує нам не чекати кращих часів, бо кращих часів взагалі не буває, а читати листа (листи) разом із нею або через неї, її власну інтерпретацію, переборюючи притаманну людині інтелектуальну лінкуватість і байдужість. Дослідниця пропонує нам сумлінно, з любов'ю укладений бедекер по теренах українського листування.

Дослідження «Зафіксоване й нетлінне» має чітку структуру. Перший розділ – «Лист як документ. Лист як творчість» присвячений теоретичним проблемам епістолярного жанру зі стислим екскурсом в його історію. При чому це не відсторонене теоретизування. Це теоретизування на українському ґрунті. Михайлина Коцюбинська чітко показує, в чому полягає специфіка українського листа і його дослідження: національний контекст або контекст колоніальної історії, специфічний портрет автора українського листа, ширше просто українського автора і способу його мовлення – еволюція від образу-маски простацького провінціала-оповідача, селянського чи «мужицького» діалогу до листа інтелектуального, який є внеском до духовної скарбниці людства (хоча б, листування Василя Стефаника, Катерини Білокур та Василя Стуса). Розглядаючи адресата, це друге «я» кореспондента, ширше – родинне

листування, Михайлина Коцюбинська також виділяє специфічну рису. На її думку, листування – осередок українства в морі чужомовності, тобто лист – засіб спілкування між представниками секти втаємничених не лише в проблеми творчості й мистецтва, які чужі масам, але до певного моменту (європейський контекст), а й в проблеми національні й громадські, які також чужі масам, але також до певного моменту (український, ширше – колоніальний контекст), тобто вкотре постас така осоружна сучасному досліднику заангажованість. Звичайно, грубо виділяючи вище подані два контексти, я наражаюся на шквал критики, і все ж на такому поділі я наполягаю. Тим же, хто приплутає сюди інонародництво, пропоную перечитати славетні листи Чаадаєва або Кюстіна. Хоча, звичайно, першого можна назвати божевільним, а другого предтечею фашизму, проте це зробити буде значно складніше, ніж, наприклад, проголосити, що все українське листування є проявом національного маразму. Доводиться спиратися на світові авторитети, бо на них наші критики «національної загумінковості» ще зуби не нагострили. Що ж поробиш, факт залишається фактом – не лише в українців усе заангажоване, навіть такі інтимні речі, як листи! До речі, висновки, зроблені Михайлиною Коцюбинською, заперечувати складно, бо вони добре аргументовані. А щодо ангажованості, то нервувати не варто, бо все у світі заангажоване. Незаангажованим стає лиш переможець. Але зверніть увагу, коли над переможцем нависає загроза, він уміє ангажуватися і не соромиться цього. Це глобальне правило, притаманне усім сферам життя. Просто заангажованість буває різною. І не треба облудно стверджувати, що заангажованість у справу комунізму чи соціалізму в мистецтві тотожна заангажованості в справу національну чи національного мистецького канону. Якщо вже так підходити до проблеми, то з таким же успіхом знак рівності можна було б поставити між комуністичною заангажованістю й заангажованістю у справу демократії або на мистецькому ґрунті – між заангажованістю в нормативну естетику й заангажованістю в постмодерну гру. Михайлина Коцюбинська і її книжка виразно ангажовані у справу української культури й об'єктивного вивчення останньої, в дослідження прогалин цієї культури, зрештою в те, щоб показати, як українська культура боролася й бореться за своє нормальне функціонування попри всі ненормальні зовнішні обставини і попри культивоване, у першу чергу самим українським культурним середовищем, відчуття меншовартості й маргінальності української культури. Саме в цьому я особисто і вбачаю основну причину успіху книжки «Зафіксоване і нетлінне». Однак треба конче додати, що ангажованість Михайлини Коцюбинської носить фундаментальний характер. Ця ангажованість спирається на глибокі знання, на факти, а не на голій патріотизм та пишномовну фразу, які, до речі, чи не найбільше шкодять українській заангажованості. Біда не в тому, що українська культура потребує захисту, захисту потребує будь-яка культура, бо варварство, яке в різні епохи набирає інших форм, завжди нахабніше й сильніше. Біда в тому, що українську культуру, як правило, беруться

захищати графомани або, за висловом Олени Теліги, «партачі життя». Саме голий патріотизм і пишномовна фраза й зробили цю ангажованість смішною, більше того – безперспективною й дали підстави до справедливої критики псевдоукраїнської заангажованості. Тому дуже важливо, що Михайлина Коцюбинська захищає українську культуру професійно, без надриву. Фактично ми й не помічаємо, як пристрасно вона цю культуру захищає.

Другий розділ книжки «Зафіксоване і нетлінне» присвячений епістолярній спадщині українських шістдесятників і панорамі шістдесятих, яка із цих листів вимальовується. На мою думку, це феноменальний розділ, бо феноменальним у європейському, а не тільки українському контексті є і сам рух шістдесятництва, і листування шістдесятників. Можна говорити про «смерть шістдесятництва», на все є свої підстави, але не можна відкинути об'єктивного факту – окрім російської (але не забуваймо – імперської) літератури, такий феномен, як табірна література, відтак, і табірна естетика, саме табірна — не еміграційна й не блатна, притаманний саме українській літературі. І цей факт потребує не емоційної, а наукової оцінки. Михайлина Коцюбинська робить першу спробу показати, що листи з табору – це зовсім окремий жанр всередині епістолярного жанру. Цим листам притаманні не тільки свої суворі правила: їх і писали специфічно, й передавали особливим способом. Ці листи інші за самою своєю суттю. Якщо формулювати коротко, ці листи – це постійне заперечення агностицизму, твердження, що світ і речі можна і навіть треба пізнавати через себе й у собі, бо такий тип пізнання особливо тривкий і має неминуще значення. Цю думку Михайлина Коцюбинська майстерно ілюструє на прикладі листування професора університету з Торонто Юрія Луцького й заслання, теслі Євгена Сверстюка. Чому професору Юрію Луцькому важливо знати, що циркулярка Сверстюка працює, «і кожний день ростуть і ростуть пучки дранки»? Мені здається, що Юрій Луцький знаходить у цьому листі не тільки «компенсацію того, чого бракує в його впорядкованому світі» – хто перешкоджає йому й собі придбати циркулярку? Або, що він знаходить у цих листах поетичне доповнення світу – гадаю, що в бібліотеці поезії більше, ніж у таборі. Скоріше, Юрій Луцький відчуває в цих листах дихання сили, відчуває те, про що в одному зі своїх листів ще 1969 р., на свободі, Євген Сверстюк сказав так: «Але лев (посаджений у зоопарку в клітку – Р. Х.) – то сама сутність, до нього треба приходити як до джерела, і смутно дивитися йому в обличчя, що може завжди і попри все зберегти вірність собі, своїй природі – і витворити навколо себе стихію самого себе». Інакше кажучи, можна купити циркулярку, на ній навіть можна навчитися працювати, але як перетворити циркулярку на інструмент самопізнання й пізнання світу, і чи можливо це взагалі? Досвід Євгена Сверстюка доводить, що можливо, бо сутність не циркулярка і не табір, а сам Сверстюк.

Мені здається, що найбільший інтерес у читача викличуть саме ті розділи, в яких ідеться про табірні листи шістдесятників, а не їхню напівлегальну кореспонденцію на волі. Важливо, що перед читачем книжки «Зафіксоване і

нетлінне» постає виразний портрет і кореспондента, і адресата табірною листа, адже й сама Михайлина Коцюбинська є однією з них. Дослідниця постійно наголошує на приматі духу. Для точності треба було б додати вивільненого, голого. Василь Стус вважав, що у його віршах надто багато плоті, замало духу, а якщо цей дух і є, то він присутній лише як крик плоті. На його думку, для естетики цього замало, естетика нічого спільного з плоттю не має. Естетика, змішана з плоттю, – дикунство. Тобто шістдесятники або «незгодні» – це ті, хто вирішив позбутися плоті, стати довершеним. Одні зазнали в цьому поразки, інші стали відступниками, а хтось отримав і перемогу, однак для нас, як вважає Михайлина Коцюбинська, важливіше інше – сам факт цього чи не останнього в європейській історії романтичного пориву розірвати будь-які зв'язки з плоттю, тобто свідомо стати мучеником за християнську ідею. Звичайно, це явище, вдаючись до Фрейда, можна пояснити й за допомогою методу психоаналізу. Цей порив можна потрактувати як фанатизм на національному ґрунті. Однак навіть найцинічніші з нас бояться смерті, тому й завмирають від здивування, коли бодай опосередковано доторкаються до тих, хто свідомо йшов або йде на самопожертву заради ідеї. Тих, хто на таку самопожертву йде, можна розуміти або, як це трапляється частіше, не розуміти, і все ж, естетика їхнього життя – не просто творчості, та істинна естетика, що не визнає плоті, жахає нас. Якщо вдуматися, то найзапекліші адепти естетики насправді естетики не хочуть, більше того – вони бояться її, адже естетика починається в потойбіччі, а не за чашечкою кави у затишному кафе чи за пляшкою «водки» у брудній кухні – залежно від того, хто яку естетику пропагує. У книжці «Зафіксоване й нетлінне» лише заторкнуто проблему естетики плоті й естетики без плоті. Михайлина Коцюбинська не робить якогось остаточного висновку, проте дає нам зрозуміти, що до безсмертя має дотичність лише остання.

Нарешті в третьому розділі «Лист як художній феномен» Михайлина Коцюбинська виокремлює в листах художній компонент, розглядаючи його в психологічному, стилістичному й мистецькому вимірах. Цей розділ не зводиться до догматичної апології листа як форми людського спілкування: і буденного, й такого, в якому здійснюється банальний зв'язок між життям і творчістю адресатів, якими, звичайно ж, є творчі особистості. У цьому розділі Михайлина Коцюбинська трактує листи як живі істоти, наділені власним характером, темпераментом, емоціями і навіть ароматом, доводячи при цьому, що листи – це прихисток людяності, те рятівне коло, яке допомагає жити найменш пристосованій до життя людині – людині творчій. Михайлина Коцюбинська сама визнає, що пише «дифірамб» епістолярному жанрові і, додамо, людяності. Саме в цьому і її втіха, і її щастя. Читач відчуває затаєну між рядків думку: доки існують листи – існує й людина.

Дослідження Михайлини Коцюбинської свідчить про інтелектуальну молодість ученого. У наших обставинах переоцінки всіх цінностей, зокрема й наукових, у її віці рідко хто з учених має запал полемізувати з молодими науковцями, а дехто й взагалі не наважується цього робити, бо, – що гріха таїти

– відчуває свою інтелектуальну неспроможність. У Михайлини Коцюбинської такого комплексу немає, хоча й вона на сторінках своєї книжки пише, що заздрить «білою» заздрістю молодим, перед якими відкрите все знання, які не відають, що таке деформація знання, його обмеження й ідеологічний штамп. Мені здається, що останнє твердження дещо перебільшене. Адже за будь-яких обставин над науковцем завжди тяжіє певний канон або, простіше, мода: на ідеї, концепції, методи, терміни, зрештою, на саму манеру висловлювання, ще простіше – на сам спосіб мовлення й мову. На сьогодні переоцінка цінностей із присмаком скандалу є в Україні основним інтелектуальним методом або дискурсом. Йдеться, звичайно, про дискурс інтелектуалів-гуманітаріїв. До речі, останнім годилося б позаздрити своїм колегам фізикам чи хімікам – адже точні науки фактично не реагують на ідеологію, тут усе на поверхні: є відкриття або, навпаки – його немає. Тож Михайлині Коцюбинській зовсім не треба шукати якихось виправдань, начебто її ерудиція не на рівні. Хоча літературознавство й не фізика, хоча в літературознавстві значно легше займатися різного роду маніпуляціями, проте читача все одно не ошукати. Він добре знає, що йому читати цікаво, а що нецікаво, чому він вірить, а чому не вірить, що є аргументом, а що є бездоказовим. Мене особисто книжка Михайлини Коцюбинської переконала в тому, що український епістолярний жанр є, що жанр цей цікавий, несподіваний і таїть у собі чимало відкриттів.

Роксана ХАРЧУК

Соломія Павличко. Листи з Києва. – К.: Видавництво Соломії Павличко «ОСНОВИ». – 2000. – 160 с.

До українського читача «Листи з Києва» Соломії Павличко прийшли тільки тепер – через вісім років після того, як їх було видано англійською в Канаді, і через десятиліття потому, як вони писалися серед бурхливих киянських подій 1990–91 років.

Смію висловити спротив, на перший погляд, думку – добре, що сталося саме так. У час, коли ці листи писано, їх, скоріш за все, було б сприйнято як суто публіцистичний репортаж про перші яскраві й, водночас, дуже суперечливі кроки українського «державотворення». Сьогодні ж канва карколомних політичних подій вже не так заступає головне – особистий погляд Авторки на світ, на Україну межі 1980–90-х, і на саму себе...

А трагічно передчасний відхід Соломії Павличко зробив ці глибоко особисті тексти не так посланнями конкретному адресатові, на той час – директорові Канадського інституту українських студій в Едмонтоні Богданові Кравченку, як, у певному сенсі, – листами у вічність від однієї з кращих представниць української інтелектуальної еліти нашої доби.

Листи охоплюють десять надзвичайно насичених місяців української історії. Перший з них було написано 12 травня 1990 року – відразу після повернення Соломії з лекційного семестру в Канадському інституті українських студій. На щастя, першим і єдиним листом не обмежалося, і ми

отримали книгу, яку, вочевидь, поставлять колісь у рівень із кращими набутками нашого епістолярного й мемуарного жанру.

У короткій передмові до київського видання листів Б. Кравченко наголосив: *«Соломія писала їх із двох причин: по-перше, їй було за новину працювати на привезеному до Києва комп'ютері, на якому набагато легше писати. По-друге, вона гостро усвідомлювала, що українській літературі бракує особистого голосу (мемуарів, листів тощо), і прагнула надолужити цю нестачу»*.

Комп'ютер став для Соломії символом якості, доти немислимої для літератури, привченої до захлавних книжок і каганцювання. Як неабияку прикрість описує вона випадок, коли київське видавництво зажадало переддрукувати на машинці ідеально віддрукований на принтері текст – щось не відповідало вживаним тоді радянським стандартам. Схоже, для неї це стало наочним символом конфлікту двох стилів життя – загумінково-радянського і розкутого, скерованого на ефективність і результат, західного.

Але й друга з названих Б. Кравченком причин – брак в українській літературі особистого голосу сучасника подій, який дорівнювався б голосові з листів Шевченка, Лесі Українки, Куліша чи Стуса – важила для амбітної Авторки аж ніяк не менше.

Із найперших рядків першого листа Соломія прагнула бути сумлінним, але ніяк не безстороннім літописцем. Ось як вона описує власне повернення з Едмонтоні з промовистими й важливими для розуміння доби деталями: *«В перший же день на роботі на мене буквально накричала зав. відділом кадрів нашого інституту. Як це я могла поїхати, не отримавши дозволу від Президії Академії. Я одержала паспорт у Спілці письменників. За це клерк з Академії розпорядився нашої дирекції відібрати в мене зарплату, і мої друзі Дзеверін і Жулинський (тоді – директор і заступник директора Інституту літератури АН УРСР) покійно це виконали. ...мені намагаються нагадати, що я не професор, як в Едмонтоні, а кріпачка, як за часів Шевченка»*.

Лише в одному абзаці маємо розкішний сюжет для майбутнього фахівця з мікроісторії, – про ієрархію і субординацію в пізнютоталітарному суспільстві доби розкладу, про панівні стереотипи й уявлення про мораль.

Тема «фемінізму Соломії Павличко» варта окремих досліджень, адже саме з її іменем пов'язують початок українського фемінізму взагалі. Але фемінізм найменше був для неї модною західною теорією. Феміністкою Соломію зробило загострене почуття справедливості й те реальне становище українського жіноцтва, до якого Авторці судилося належати.

Словосполучення «патріотична наука» було для Соломії Павличко очевидним оксюмороном. Наука може бути об'єктивною, або ж не наукою взагалі. Інша річ, що патріотом повинен бути сам учений, однак цей патріотизм (у фаховій діяльності, поза суто громадським життям) мав

виявлятися виключно в прагненні піднести українську науку до рівня високих світових стандартів.

Однак найбільше місця в листах Соломії Павличко належить таки політиці. Тут маємо уважний і дуже проникливий погляд на знаменні для нашої історії події – початок роботи демократично обраного парламенту XII скликання, ухвалення Декларації про державний суверенітет, тиск «центру» на Київ із вимогою негайно підписати союзну угоду – й багатотисячні демонстрації та студентське голодування у відпівід... Дано блискучі за проникливістю характеристики десяткам діячів політичної сцени того часу (з дивовижною точністю підтверджені наступними подіями, про які Авторка на час написання листів не могла здогадуватися).

Але найголовніше – у *«Листах»* прекрасно передано атмосферу тогочасного Києва з його політичною наелектризованістю, порожніми полицями магазинів, де вітрини було прикрашено першими порнолистівками, з чергами блідих і втомлених людей за *«синьою ковбасою»*, – і постійними розмовами на теми Чорнобиля й можливого військового путчу: *«Моя сусідка – балетмейстер нашого оперного театру – сказала мені вчора, що військового перевороту, мабуть, не буде. Подумати тільки – про що розмовляють при зустрічі в Києві дві жінки – літературознавець і балетмейстер»*.

Останній лист книги завершується фразою: *«де є рух, є якась надія»*. Сьогодні здається, що цими словами невтомна трудівниця й блискуча дослідниця, палка патріотка і, водночас, людина, відкрита для усіх свіжих віянь і нових ідей світу, Соломія Павличко прагне підбадьорити нас у ці «підлі і скупі часи», коли більшість набутків початку дев'яностих виявилось змарновано. *«Я не знаю, що буде з нами всіма і з усією цією державою завтра..., але впевнена, що буде щось інше, ніж учора»*. А що саме станеться – це вже залежить від нас, сьогоднішніх читачів листів Соломії Павличко.

Максим СТРІХА

Pawel SMOLECKSI. Pochywek dla rezuna. – Wołowiec: wyd. Czarne. – 164 s.

Книга репортажів Павла СМОЛЕЦЬКОГО «Поховання для різуну» справляє на українського читача надзвичайно сильне враження – і за своїм безконечно трагічним змістом, і за своєю інтонацією. Стільки ж меланхолійною, скільки й стриманою, нібито «об'єктивною».

Публіцист відомої своєю громадянською заангажованістю «Газети виборчої» подає страхітливий пейзаж польсько-українських, скажімо так, взаємин доби війни та повоєнних років. Для західноукраїнської свідомості той «пейзаж» був життєвою реальністю, а для наддніпрянського українця, приспаного, з одного боку, офіційним «інтернаціоналізмом», а з іншого, обрядовим «інтелігентським» полонофільством радянських часів, тогочасний польсько-український конфлікт був фактично невідомим.

Смолецькі нагадус польському читачеві і, відповідно, може нагадати читачеві українському, про те, як спочатку під нацистською, а зтім і комуністичною п'ятою два – вдамося до гуманістичної риторики – «братні народи», в особі своїх «пасіонаріїв», а, зрештою, й звичайних обивателів, увійшли в конфлікт неймовірної люті.

Польський репортер змальовує моторошні мізансцени того конфлікту і їх моторошний відгомін уже нашого часу, коли тутешній середньоевропейський історичний ландшафт, здавалося б, радикально перемінився. І нібито як на користь Польщі, так і України.

Проте параноїдальний азарт того конфлікту триває. Журналіст із гіркотою фіксує його прояви – винятково «семіотичні», «риторичні». З одного боку, безпросвітний шовінізм, схоже, ніяк не може позбутися свого войовничого клекоту, бодай, на різних урочистостях чи, тим більше, в буденному спілкуванні. Пролита кров, що цілком зрозуміло, не забувається. Але загадковим чином вона, по суті, безперестанку вимагає реваншу. Може, вже й не в таких кривавих «жанрах», як раніше, але саме реваншу. З іншого боку, нам відкривається драматизм самого українського існування в країні, де тривалий час усе українське зловісно ототожнювалося з «різуном»: ОУН і УПА були демонізовані – і то не лише у масовій свідомості.

П. Смолецький належить до не такого вже й численного кола польських авторів, які намагаються збути той старий і лютий міжнаціональний біль, і то не так згаданою гуманістичною риторикою, як об'єктивним відтворенням польсько-українського пекла того часу. Автор добре розуміє, що шовіністичні спазми з обох боків можна прибрати, лише розпочавши з конкретної, страхотливо конкретної історії «хвороби». І він робить це з моторошною «археологією» відповідних воєнних і повоєнних подій. Часів акції «Вісла» і пізніших.

У цих репортажах домінує не так гуманістична риторика, як гуманістична інтонація. Остання, безсумнівно, має терапевтичне значення для польського читача і може мати добре інформаційне значення для читача українського. Як на Заході, так і на Сході.

Такі книжки є добрим прагматичним знаряддям уже не фантомно-бюрократичного на рівні урядових зустрічей, а справжнього українсько-польського порозуміння.

Водночас, маю й одне зауваження. «Генеральний секретар» радянських письменників Олександр Фадєєв витворив надто багато легенд довкола краснодонського антинімецького молодіжного підпілля, то, може, не варто перекривати їх міфологією іншою, націоналістичною, через те, однак, не менш наївною.

Досить легенд і міфів. І книжка П.Смолецького тіснить ті криваві міфи за межі сучасних уявлень.

Маю надію що цю значущу книжку буде перекладено й на українську мову, і цей переклад також матиме добрий резонанс.

Іван СВИТЛИЧНИЙ. Голос доби. – К.: Сфера. – 544 с.

Я багато разів ловив себе на думці: що, крім природного страху, відчували в час «великих репресій» уцілілі? Ті, по кого не приїхав «чорний ворон»? Ті, хто своєю поведінкою не давав жодних підстав для його приїзду? Ті, хто щодня бачив, як зникають друзі й колеги, більшість із яких так само «не давали підстав»?

Що жило тоді в душах тих, «уцілілих»? Намагання переконати самих себе (хоча б для самозаспокоєння), що «просто так не забирають»? Чи вмикалися захисні механізми, які дозволяли не думати, не згадувати, а відтак не збожеволіти чи то від страху, чи то від розпачу і власного безсилля?

Серед нас є ще трохи тих, «уцілілих» (тих, хто потрапив «туди» ще за Сталіна і повернувся «звідти», майже зовсім не лишилося). Але чомусь я ніколи так і не наважився розпитати когось із них про деталі таких рефлексій. Збирався, – але щоразу в останній момент надто жорстокою задавалася мені така екзекуція щодо немолодої, дуже побитої життям людини.

Утім, не виключено, що колись і щодо мого покоління хтось запитав: а що відчувало воно, коли за ґратами були Стус, Світличний, Марченко? Як їм, на волі, ходилося тоді київськими вулицями, любилося й працювалося? І щодо переважної більшості (щодо 99,9%) відповідь буде приголомшливо проста – ходилося, любилося, працювалося без жодного огляду на долю тих, хто конав в уральських таборах чи на алтайському засланні. Щось там доносили радіоголоси, щось пошепки переказували знайомі, – але то було наче в паралельному житті, й не стосувалося тебе особисто.

...Нещодавно до читача прийшов «Роман-донос» Гелія Снегірьова, повернутий синові письменника з кагебістських архівів. Моторошно-чесна історія про те, як доволі успішний письменник і режисер вирішив (заради фронди? заради самоствердження?) завітати до свого друга Віктора Некрасова саме тоді, коли в нього провадили обшук. За цей візит (плюс квапливо-невдале зізнання в першій же бесіді з гебістом-слідчим) авторові довелося «розплачуватися» кіносценаріями про «комуністів нашого села», партквитком, членством у Спілці письменників і Спілці кінематографістів, можливістю працювати за фахом, (зрештою – ранньою й важкою смертю, що, втім, лишилося «за кадром» «Роману-доносу»).

Але «доносив» автор читачеві не лише на безжальну систему. Доносив, насамперед, на самого себе – на власну готовність знайти-таки ціною «невеликої зради» прийнятний компроміс, аби повернути місце в суспільстві. Але «невеликої зради» не приймали, а до «великої» виявився не готовим сам автор. Зрештою, з російськомовного й мало перейнятого національними проблемами українців киянина Гелія Снегірьова постав автор приголомшливої повісті «Набої для розстрілу» – найчеснішого на сьогодні художнього тексту про «процес СБУ».

Гелій Снегірьов зовсім не хотів на Голгофу, коли того фатального дня йшов до помешкання Некрасова, коли там робили трус. Але обставини

склалися так, що він пройшов свій хресний шлях до кінця, бо виявився западто порядним, аби збачити.

Лише одиниці від початку свідомо обирали жертковий шлях сходження на Голгофу, без жодних намагань на рятівні компроміси. Ці одиниці творили свій, інший світ, цілком відмінний від того, в якому жили ми, 99,9 % громадян Радянської України...

Цей світ охоплював дуже небагато (за масштабами великої й «щасливої» республіки). За сумлінними підрахунками Ореста Субтельного, число репресованих за політичними мотивами по завершенні «хрущовської відлиги» вимірюється не більш як тисячою осіб. Справді, то була «малесенька цюпта лише для молитов і сподівання». І, напевно, ще нескоро стане можливим об'єктивно визначити міру їхнього впливу на те, що відбулося в Україні на межі 80–90-х.

Але все ж – цей світ існував. І тільки він, за «гамбурзьким рахунком», є сьогодні контраргументом супроти поширеного твердження, начебто незалежність звалилася на українців з ласки випадку й без жодної їхньої на те заслуги.

І провідником по цьому світу є книга таборових листів Івана Світличного «Голос доби».

Цей голос належить не просто мученику чи борцеві, він належить людині, яку вважали неформальним, ніким не призначуваним, але незаперечно визнаним лідером київського українського «задушеного відродження» 60-х.

Напевно, причини цієї репутації Івана Світличного для майбутніх поколінь, для людей, що не були особисто знайомі ані з ним самим, ані з кимось, кого він утримував навколо себе надзвичайно потужним магнітним полем, не будуть аж такими очевидними. Адже вірші Івана Світличного – дуже культурні й «культурологічні» – лишатимуться «у затінку» поезії інших провідних шістдесятників (як нонконформістів, так і конформістів). Його переклади увійдуть до всіх майбутніх антологій – і все ж у них нема ані фантастичних осяянь Миколи Лукаша, ні завше бездоганної вишуканості Григорія Кочура. Його літературна критика, що була «проривом» на межі 50–60-х, навряд чи викличе гарячу цікавість сьогодні, бо те, з чим полемізував сміливий автор, уже втратило будь-яку актуальність...

І за всім тим губитиметься *особистість*, яка спонукала Василя Стуса до хрестоматійного: «*Не можу я без посмішки Івана...*»

Ця особистість повною мірою живе в текстах, які писалися під пильним оком цензури у нелюдських умовах (це слово – аж ніяк не пересбільшення з огляду на муки, яких зазнавав у таборах тяжкохворий, з покаліченими руками і постійними спазмами судин мозку письменник). Текстами, що писалися за суворо дозованою квотою – два листи на місяць, а у випадку покарання – лист на два місяці. Писалися без жодних надій на оприлюднення, лишень для найближчих людей, – насамперед, для матері, дружини й сестри. (Виняток – відкритий лист до Миколи Бажана, текст для італійської комуністичної газети та декілька звернень «по інстанціях»; вони в цій книзі важливі – але не головні).

Найбільше місця в цих листах до рідних відведено не таборовому побуту, а л тературі. Тут і щедро переписані вірші «соузників» – Ігоря Калинця, Ірини Калинсь, Тараса Мельничука (звісно ж, лише з натяками на імена авторів), – і вірші самого Світличного (інколи замасковані «під переклади», хоча б і під сатиру Беранже, якого письменник перекладав іще до арешту), і реальні переклади, найчастіше – з улюблених французів, і глибокі та влучні оцінки численних творів тогочасної української прози й поезії. Багато місця займають і нескінченні прохання до дружини: придбати, передплатити, переслати безліч книжок, часописів, газет, необхідних, зокрема, для роботи над словником синонімів української мови.

Інколи здається, що листи писалися не з табору, а з якоїсь відпочинково-творчої вілли, де автора оточувало добірне товариство й добра книгозбірня. І тільки постійні натяки на голодування (сезоповою мовою – *«лікування за методом Леопольда Івановича»*), прохання ліків та нарікання на хворобу, та інструкції щодо спорядження посилок поживними кубками з бульйону нагадують, що адресат перебував не в санаторії і не в Ірпінському будинкові «інвалідів творчості».

І зовсім уже нечасто крізь цензуру долинає: *«від мене це залежить щонайменше, майже не залежить зовсім... Від мене залежить тільки захищати мої права всіма приступними мені засобами»* (це у відповідь на прохання дружини поберегти себе, не наражатися на позбавлення чергового побачення). Чи – *«в моєму побуті тимчасом ніяких змін немає – і це вже добре»*.

Нарешті маємо й безжальні оцінки поведінки інших. Тих, хто купив прощення каяттям. Тих, хто виявився нижчим від високої міри етичних та естетичних вимог Івана Світличного.

Я закликав би майбутніх читачів поводитися із цими оцінками надзвичайно обережно. Адже надто спокусливо й надто просто – вжити десь у сьогоднішній полеміці на доказ своєї правоти нищівну цитату з автора, якого вже неможливо спростувати. Сам був спіймав себе на лихій думці – повернути десь принагідно згадку про *«покаяльно-доносительську поведінку»* письменника NN, який з того часу зробився палким трибуном із претензіями на непомилність і остаточність присудів. І відразу ж спинив себе. На таку оцінку мав право лише Світличний. І він заплатив за таке право повною мірою. Інші ж, очевидно, матимуть моральне право скористатися з його оцінок лише коли вичахне жар кривд, коли відійде покоління безпосередніх учасників подій, коли дослідники зможуть дивитися на все безсторонніми очима.

Глибоко особисті тексти Івана Світличного – то його послання у вічність, його несуетний літопис доби, яка явила зразки людської підлості й людської величч. То, зрештою, його *exegi monumentum*.

І сьогодні можна лишень вклонитися дружині Івана Світличного Леоніді, стараннями якої всі 115 листів з неволі було збережено й оприлюднено. Для прийдешніх людей і прийдешніх часів.

CONTENTS

FAMILY IN THE POST-ATHEISTIC SOCIETIES

Reports at the international conference

<i>Sergius Averintsev. Solidarity of generations as factor of civic freedom.....</i>	6
<i>Marina Novicova. Otherology: experience of S.S. Averintsev.....</i>	13
<i>Dimitros Kontumas. Reflactions on the basis of family.....</i>	22
<i>Mikola Eterovich. Christian family as answer to the modern crisis</i>	28
<i>Patrick de Laubier. Family and the globalisation problem</i>	34
<i>Bernard Dulir. Ethics of family and totalitarianism.....</i>	45
<i>Antoine Arjakovsky. Father Dmitry Klepinin (1904–1944) and memory of him</i>	53
<i>Viktor Malakhov. On labor of love and family harmony.....</i>	60
<i>Volodymyr Zelinsky. The mystery of “common flesh”</i>	71
<i>Mikola Makar. Solidarity of orthodox families</i>	95
<i>Bogdan Ogulchansky. Cathedral unity of family and church society</i>	101
<i>Semen Zaidenberg. Concerning Christ and Church</i>	111
<i>Galina Sinilo. Marriage and family bonds in the perception of the texts of TaNaKh (Old Testament)</i>	118
<i>Zinaida Kositska. Family in the bosom of kin</i>	128

UKRAINE TODAY

<i>Roksana Kharchuk. Revolt of generation</i>	138
<i>Ivan Dziuba. We have to leave our Ukrainian ghetto</i>	140
<i>Eugen Sverstiuk. There was nothing neutral at that time</i>	164
<i>Mihailina Kotsubinska. Seminar devoted to the book “Fixed and Imperishable”.....</i>	187

ACADEMIA KYJEVO-MOHYLAËANA

<i>Vilen Horsky. Alma mater of higher education in Ukraine.....</i>	202
<i>Opening of the memorial plaque to Glagolev family</i>	215
<i>Konstantyn Sigov. Witnesses of the truth</i>	229

WITNESSES OF THE EPOQUES

<i>Adriano Rokuchi. Heritage of the martyrs</i>	235
---	-----

ETHOS

<i>Paul Ricoeur. Love and Justice</i>	250
<i>Christos Yannaras. Masks of morality and ethos of personality</i>	266
<i>Olivier Clement. Berdiaev and French thought</i>	279
<i>Georges Nivat. Europe of metaphysics and potatoes</i>	312

SYNDESMOS

<i>Hilarion Alfeev. The way of Kallistos Ware.</i>	315
<i>Kallistos Ware. God as Spirit</i>	326

THE KYIV CIRCLE

<i>Olena Sinkevich. Memories</i>	338
<i>Igor Blazhkov. The History of music, which I experienced</i>	344
<i>Igor Blazhkov. Stravinsky on his motherland</i>	349

CLASSIC

<i>Uliana Golovach. Homeless "Eros"</i> <i>or in search of lost paradise.....</i>	357
<i>Plato. The Feast</i>	369

OXFORD SCHOOL

<i>Sergius Averintsev. Voice to be trusted</i>	418
<i>C.S. Lewis. Bathos of power.....</i>	422
<i>Cheslav Milosh. Hobbit – the hero of XXth century</i>	426

PERSONALITY

<i>Cheslav Milosh. Attention of grateful interlocutor</i>	428
<i>Bogdan Osadchuk. Farewell to Yezhi Gerdgoits.....</i>	431
<i>Kshishtof Pomian. Yezhi Gerdgoits in the history of Poland</i>	433

CIVIC SOCIETY

Eugen Rashkovsky. Third world as a problem
of world thought, science, and culture..... 442

Miroslav Popovich. Modern and Post-Modern..... 467

BIBLIOGRAPHY 491

CONTENTS..... 516

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 досягнути 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.

Кліфорд Гірц

Інтерпретація культур: Вибрані есе /Пер. з англ.— К.: Дух і літера, 2001. — 542 с.

К. Гірц — класик сучасної антропології, один із найавторитетніших знавців проблематики традиційних суспільств. Автор аналізує кризові періоди історії входження “третього світу” в новітню цивілізацію. Гірц майстерно поєднує численні польові дослідження тих суспільств, які він довгий час вивчав у різноманітній географії — від Магрибу до острова Балі, з віртуозним етнологічним аналізом вельми широкого загального плану. Для мстоду Гірца характерне поєднання етнології з філософією культури та з політологією.

Жорж Ніва

Європа метафізики і картоплі / Пер. з фр.— К.: Дух і літера, 2002. — 306 с.

Професор Жорж Ніва — видатний європейський славіст, професор Женеvського університету, президент Міжнародних женеvських зустрічей, академік Європейської академії (Лондон), Ж. Ніва також — Почесний доктор Національного Університету “Києво-Могилянська Академія”.

Автор багатьох книг з історії слов'янських культур і літератур, Ж Ніва очолює авторитетну паризьку серію "Слов'янські класики". Слово до українського читача "Європи метафізики і картоплі" Ж. Ніва відкриває тезою: "...для нас Європа не "узагальнення", не стилізованість, не комп'ютерно-виправлена серія схем від "кургана" до "піраміди" Лувра, від феодальної вежі до буржуазної кам'яниці. Європа – це деталі, це площі та провулки, навіть руїни. Нам не подобається, коли надто добре відбудовують, реставрують. Хоча після таких катастроф, як Друга світова війна, ми пробачили реставраторів за надмірну старанність. Нова Стара Варшава, новий старий Сен-Мало корсарів залишаються милими нашому серцю, не дивлячись на "надретельність" відбудови. Проте Європа для нас – це якраз каміння стерте, це якраз провулки криві, якраз руїни недоторканні, бо всі ці примхи, замовлені князями, єпископами, царями чи буржуа – віднайшли місце в нас самих, у нашій свідомості, і звідти керують нашою уявою ..."

Поль Рікер
Сам як інший

/Пер. із фр. — Вид. 2-е. — К.: Дух і Літера, 2002. — 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 єсьм?" 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.

Шановний читачу!
Редакція часопису та видавництва "Дух і літера"
оголошують про створення
ЧИТАЦЬКОГО КЛУБУ ВИДАВНИЦТВА "ДУХ І ЛІТЕРА"

Члени читацького клубу матимуть нагоду безкоштовно отримувати інформацію про новинки видавництва "Дух і літера" та нові надходження від інших видавництв.

Для того, щоб стати членом читацького клубу необхідно надіслати на адресу редакції заповнену картку. Просимо заповнювати картку чітко, друкованими літерами.

Картка члена читацького клубу видавництва "Дух і літера"

Прізвище.....
Ім'я.....
По батькові.....
Поштова адреса: вулиця.....
 будинок.....
 населений пункт.....
 область.....
 поштовий індекс.....
 країна.....
Телефон домашній код (.....) тел.:
Телефон службовий код (.....) тел.:
E-mail.....
Література з якої галузі Вас цікавить (поставте позначку "+"):
Усі новинки.....
Філософія.....
Історія.....
Політологія.....
Культурологія.....
Християнство.....
Юдаїка.....
Довідникова література.....
Художня література.....
Дитяча література.....
Інше (вказіть самі).....

Будемо дуже вдячні, якщо Ви вкажете ще деякі додаткові дані:
Освіта.....
Місце роботи (навчання).....
Посада.....

Щиро дякуємо за заповнення картки.

Надішліть її будь ласка на e-mail: franc@roller.ukma.kiev.ua або листом за адресою:

Видавництво "Дух і літера"

Національний Університет "Києво-Могилянська Академія", корпус 5, км. 210

вул. Волоська, 8/5, Київ

04070, Україна

*Усі права застережені.
Передруки і переклади дозволяються тільки за згодою автора й видання.*

З питань замовлення та придбання літератури звертатися:

Видавництво «Дух і літера»

**Національний Університет “Кієво-Могилянська Академія”
5 корпус, кім. 210
вул. Волоська, 8/5, м.Київ, 04070, Україна**

**Тел.: (044) 416-60-20
Факс: (044) 213-91-49
e-mail: franc@roller.ukma.kiev.ua**

Надаємо послуги

“Книга-поштою”

У видавництві "Дух і літера" вийшли друком книги

Ханна Арендт

Джерела тоталітаризму

(Пер. з англ. - К.: Дух і літера, 2002. - 539 с.)

Увазі читачів пропонується фундаментальна праця видатного американського вченого Ханни Арендт, яка доклала великих і плідних зусиль до глибокого вивчення тоталітаризму в історії людства. Розуміючи тоталітаризм як систему масового терору, що забезпечує в країні атмосферу загального страху, авторка досліджує умови його виникнення. Вона послідовно зіставляє дві форми тоталітаризму - націонал-соціалістську та інтернаціонал-більшовицьку, визначає роль, що її в тоталітарних системах відіграє ідеологія.

Поеднуючи теоретико-структурний підхід з історико-гене-тичним, Х.Арендт ґрунтовно розглядає головні джерела тоталітаризму - антисемітизм, що пройшов численні стадії розвитку, та імперіалізм, який витворив інший специфічний феномен ХХ ст. - нацизм. У книзі досліджено особливості масового терору, питання про конкретно-історичну "частку історичної відповідальності" різних складників суспільства, метаморфози принципу класовості й партійності, специфічну роль бюрократії та партійної еліти.

Усе наведене надає праці Х.Арендт неабиякої злободенності як філософськи аргументованої перестороги для сучасного суспільства. Книгу адресовано широким колам читачів - історикам, політологам, студентам і викладачам, науковим працівникам, а також усім, кому не байдужий напрямок громадянського розвитку сьогодення, і хто волів би брати в ньому справді свідому участь.

Ханна Арендт

Між минулим і майбутнім

(Пер. з англ. - К.: Дух і літера, 2002. - 319 с.)

У світі західної політичної філософії ім'я видатного німецько-американського філософа Ханни Арендт (1906-1975) зажило великої слави. Для політичного мислення другої половини ХХ століття особливе значення мала її капітальна праця "Джерела тоталітаризму" (1951), завдяки якій, власне, й саме поняття тоталітаризму увійшло до активної частини сучасного політичного лексикону. Широко знані у світі і її праці "Становище людини" (1958), "Про насильство" (1970), "Життя Духу" (1971).

Нині до українського читача вперше йде збірка політичних есе Арендт "Між минулим і майбутнім". Людина - лише настільки, наскільки вона мислить, - живе розламами між минулим і майбутнім. Цей вузький між часовий прохід, у самому ррці часу, на відміну від світу й культури, в середовищі яких ми народилися, не може бути успадкований. Кожна нова генерація, буквально кожна жива людина, що вона опинилася між нескінченним минулим та нескінченним майбутнім, повинна заново відкривати й невпинно торувати цей шлях. Подані тут есе - це спроба передати досвід того, яким чином людині мислити в тому часовому розламі - спроба без претензій на те, щоб зв'язати розірвану нитку традиції або знайти якісь новітні сурогати для заповнення цього неминучого розламу.

ДО 100 ЛІТТЯ З ДНЯ НАРОДЖЕННЯ ПРАВЕДНИКА



о. А. М. М. М.

1872 - 1937



о. А. М. М. М.

1901 - 1978

В цьому будинку 2 червня 1901 в сім'ї протоієрея
ОЛЕКСАНДРА МАГОЛЄВА, видатного вченого,
професора і ректора Київської Духовної Академії,
закатованого в 1937 р., народився протоієрей
ОЛЕКСІЙ МАГОЛЄВ - ПРАВЕДНИК МИРУ

Память про них шанує Церква, світ і Києво-Могилянська Академія.