

Дух і літера

УКРАЇНА СЬОГОДНІ

ОСВІТА І СІМ'Я В ПОСТАТЕЇСТИЧНИХ СУСПІЛЬСТВАХ

АКАДЕМІЯ

ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

СВІДКИ ЕПОХ

ЕТОС

СОФІЯ - ЛОГОС (СЛОВНИК АВЕРИНЦЕВА)

SYNDESMOS

ОКСФОРДСЬКА ШКОЛА

ОСОБИСТІСТЬ

ДІАЛОГИ

ПРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

КИЇВ

2003

Тоталітаризм ХХ ст. сам собою мав і має шанси лише в контексті глибокої культурної і, ширше, антропологічної кризи, що проявляється і там, де тоталітарні сили не змогли здобути політичну перемогу. Криза ця зачіпає, передусім, зв'язок батьків і дітей, наступність поколінь, психологічну можливість для батьків стверджувати свій авторитет, а для нащадків – приймати цінності, що їх цей авторитет пропонує. Взаємини старших і молодших, звичайно, ніколи не були без проблемними, але реальність нашого століття, що стрімко змінювалася, зробила проблематичними вже не гармонію цих взаємин, а самі засади їхні.

*С.С. Аверинцев. Християнство
у ХХ столітті (С. 245).*

Національний університет
«Києво-Могилянська Академія»



ДУХ і ЛІТЕРА

№ 11 — 12

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

КИЇВ
2003

Національний університет «Києво-Могилянська академія»

Центр європейських гуманітарних досліджень

Часопис 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	Поль Рікер (Франція)
Валентин Гусев	Софія Сенік (Італія)
Петро Рихло	Олег Сидор-Гібелінда
Михайло Кірсенко	Костянтин Сігов
Михайлина Коцюбинська	Вадим Скуратівський
Сергій Кримський	Марина Ткачук
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:	Олександр Ходченко
Комп'ютерне макетування:	Вадим Залевський
Підготовка текстів:	Зінаїда Косицька
	Вадим Залевський

Свідоцтво 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»

ЗМІСТ

УКРАЇНА СЬОГОДНІ

<i>Наталя Черниш. Одна, дві чи двадцять дві України. Соціологічний аналіз соціальних ідентичностей представників трьох поколінь мешканців Львова і Донецька.....</i>	<i>6</i>
<i>Ярослав Грицак. Про сенсовність і безсенсовність націоналізму в Україні.....</i>	<i>21</i>
<i>Оксана Маланчук. Соціальна ідентифікація в сучасній Україні: 1994–1999.....</i>	<i>36</i>

ОСВІТА І СІМ'Я В ПОСТАТЕЇСТИЧНИХ СУСПІЛЬСТВАХ

<i>Сергій Аверинцев. Деякі проблеми передачі культурного та віровчительного передання в сучасних умовах.....</i>	<i>48</i>
<i>Никита Струве. Шлюб як пророче служіння.....</i>	<i>56</i>
<i>Джонатан Саттон. Які умонастрої впливають на освітню ситуацію в країні?.....</i>	<i>65</i>
<i>Бернар Дюпир. Сім'я і атеїстичне суспільство учора й сьогодні. Вчення отців церкви.....</i>	<i>70</i>
<i>Микола Етерович. Співпраця між державою та Церквою у справі виховання на благо сім'ї.....</i>	<i>76</i>
<i>Філіп Де Сюремен. Викладання основ релігії у світській системі освіти Франції.....</i>	<i>86</i>
<i>Дітмар Штюдeman. Про віротерпимість у вільному суспільстві.....</i>	<i>90</i>
<i>Микола Макар. Зростання православної сім'ї у християнській вірі в постатеїстичному суспільстві.....</i>	<i>93</i>
<i>Віктор Малахов. Покликання учнівства.....</i>	<i>100</i>

АКАДЕМІЯ

<i>Жорж Ніва. Парки і городи Європи.....</i>	<i>108</i>
<i>Петро Кудрявцев. Освітні мандрівки вихованців Київської академії за кордон у XVIII ст.</i>	<i>114</i>

ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

<i>Сергій Кримський. Філософія – авантюра духу чи літургія смислу?.....</i>	<i>125</i>
<i>Андрій Васильченко. Проблема інтенціональності дії в сучасній аналітичній філософії.....</i>	<i>138</i>

СВІДКИ ЕПОХ

<i>Джонатан Саттон. Мирське служіння Урсули Флемінг.....</i>	<i>152</i>
<i>Михайлина Коцюбинська. У моєму житті було так багато добра.....</i>	<i>160</i>
<i>Анна Шмаїнова-Великанова. Про нових мучеників.....</i>	<i>180</i>
<i>Максим Стріха. Український художній переклад.....</i>	<i>188</i>

ЕТОС

<i>Чарльз Тейлор. Неминучі структури значень.....</i>	<i>197</i>
<i>Валентин Кулініченко, Світлана Вековшина. Життя та смерть у контексті біоетики.....</i>	<i>228</i>

СОФІЯ – ЛОГОС (СЛОВНИК АВЕРИНЦЕВА)

<i>Сергій Аверинцев. Християнство у XX столітті.....</i>	<i>238</i>
<i>Сергій Аверинцев. Словник.....</i>	<i>289</i>

SYNDESMOS

<i>Антоній Блум. Духовні мандри. Вартимей.....</i>	<i>312</i>
<i>Каліст Уер. Бог як таємниця.....</i>	<i>321</i>
<i>Поль Євдокімов. Несамовита Божа любов і таємниця Його мовчання.....</i>	<i>333</i>
<i>Іов Геча. Чи припустиме поняття “національна церква” з огляду на православну еклезіологію?.....</i>	<i>344</i>

ОКСФОРДСЬКА ШКОЛА

<i>К.С. Льюїс. Поховання Великого Міфу.....</i>	<i>356</i>
---	------------

ОСОБИСТІСТЬ

<i>Ольга Седакова. Міркування про метод.....</i>	<i>368</i>
--	------------

<i>Михайл Гаспаров. 3 розмов із С.С. Аверинцевим.....</i>	<i>386</i>
<i>Сергій Аверинцев. Онтологія правди як внутрішня пружина думки Володимира Соловйова.....</i>	<i>395</i>

ДІАЛОГИ

<i>Олексій Журавський. Християни та мусульмани: від конфронтації до діалогу.....</i>	<i>400</i>
<i>Луї Масіньйон. Три молитви Авраама.....</i>	<i>407</i>

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

<i>Олександр Погорілий. Вічна сучасність класики</i>	<i>428</i>
<i>Фердинанд Тьоніс. Теорія спільноти.....</i>	<i>434</i>

БІБЛІОГРАФІЯ.....	449
--------------------------	------------

УКРАЇНА СЬОГОДНІ: ЛЬВІВ – ДОНЕЦЬК

Наталя ЧЕРНИШ

ОДНА, ДВІ ЧИ ДВАДЦЯТЬ ДВІ УКРАЇНИ: СОЦІОЛОГІЧНИЙ АНАЛІЗ СОЦІАЛЬНИХ ІДЕНТИЧНОСТЕЙ ПРЕДСТАВНИКІВ ТРЬОХ ПОКОЛІНЬ МЕШКАНЦІВ ЛЬВОВА І ДОНЕЦЬКА*

Подана назва віддзеркалює наявність вкорінених стереотипів думання про дратівний поділ населення країни на бодай два регіони, здатних в будь-який момент обрати різні вектори самостійного політичного розвитку, але, водночас, і появу протилежної візії сучасного стану розвитку українського соціуму, для якого характерним є поступове стирання відмінностей між різними частинами країни і творення великого соціального організму, який можна назвати українською політичною нацією. Останнім часом ця дискусія розгорнулася на сторінках часопису "Критика", де у 2002 р. з'явилися дві публікації відомих українських вчених і публіцистів: Я. Грицака та М. Рябчука. Останній якраз і дотримується вказаного стереотипу думання, і навіть додає йому емоційно забарвлених сентенцій на кшталт поцінування Львова і Донецька як "різних світів, різних цивілізацій, починаючи від архітектури тих міст і кінчаючи способом мовлення й мислення місцевих жителів". Посилаючись на соціологічні дослідження, М. Рябчук стверджує, що східняки й західняки не лише розмовляють різними мовами, а й голосують за цілком різні партії, ходять до різних церков, орієнтуються на цілком різні культурні моделі, цивілізаційні й геополітичні центри, сповідують різні, принципово непримиренні й непокєднувальні між собою історичні міфи і наративи, бачать не тільки минуле, а й майбутнє краю цілком інакше.

* Доповідь на Міжнародному конгресі українознавства, серпень, 2002 р.

Саме посилення М. Рябчука на соціологічні дослідження на підтвердження своєї позиції, а також багаторічні соціологічні студії ідентифікаційних процесів населення Львова і Донецька, здійснювані істориками і соціологами Львівського університету, змушують висловитися з позицій соціології як науки. Вона тісним чином пов'язана з історією і дозволяє розглядати сучасні світоглядні феномени як явища, хоч і порівняно сталі, укорінені в минулому, але також внутрішньо потенційно динамічні. Вона справді прагне бути наукою, тобто уникає оціночних суджень або емоційно забарвлених ламентаций. Вона починає відігравати дедалі більшу роль у соціальному, політичному і культурному житті країни, що засвідчили зокрема березневі 2002 р. вибори до Верховної Ради, оскільки постійний соціологічний моніторинг електоральної поведінки зробив неможливою великомасштабну підтасовку результатів волевиявлення громадян. І хоч деякі можновладці схильні бачити в сучасній українській соціології жінку легкої поведінки, яка раптом відмовила їм у взаємності, це аж ніяк не позначилося на соціальному статусі цієї науки, без якої українське суспільство приречене було б і далі перебувати у полоні солодких або гірких ілюзій.

Дослідницька група науковців ЛНУ за участю своїх американських колег власне й представляє на розгляд наслідки своєї кількарічної наукової праці у сфері досліджень соціальних ідентичностей та ієрархій лояльностей мешканців Львова і Донецька, які розпочалися ще у 1994 р. Оскільки кожний з авторів має свій аспект аналізу одержаної історико-соціологічної інформації, зупинюся лише на одному зрізі наших студій, а власне, на характеристиці поколінських ідентифікацій та соціально-політичних преференцій населення вказаних міст країни станом на 1999 р. Але, передусім, зроблю декілька зауважень стосовно соціології та соціологічних досліджень у країні.

Сучасний стан української соціології свідчить про труднощі становлення цієї науки, що зумовлює декілька її особливостей. Це, передусім, "перевиробництво" конкретних емпіричних досліджень і "недовиробництво" загальних і спеціальних теорій і концепцій. Соціологічних досліджень проводиться багато, а часу і сил на їх узагальнення постійно бракує; відтак фобія до теорій, що має коріння ще у радянських часах, непомітно перебралася й до сучасності. По-друге, дані цих досліджень мають усереднений характер і часто стосуються усього населення країни, без

поглибленого аналізу позицій різних соціальних груп, верств і спільнот або населення різних теренів країни. Якщо ж регіональні характеристики й вивчаються, то так само узагальнено; відтак населення різних регіонів (зазвичай, двох або п'яти – залежить від смаків дослідників і бюджету проекту) постає такими собі макроантропосами з виразно протилежними рисами, що й підживлює старі стереотипи про різні українські світи і різні внутрішньо-українські цивілізації. По-третє, тематика соціологічних студій має явно неспіврозмірний вигляд, бо основний наголос робиться на політичній сфері; складається враження, що громадяни України займаються тільки і тільки політикою, а їх основна місія – проголосувати на виборах, з тим, щоби на другий день по них висловити свою недовіру до новообраних представників народу.

Тим часом на великому українському просторі відбуваються постійні, різного масштабу й сили, соціальні трансформації всіх сфер життя суспільства. Змінюється все: характер соціального устрою, соціальні інститути, соціальна структура, соціальні зв'язки і відносини, системи цінностей і норм, зрештою, повсякденне життя пересічних громадян. Зміни здійснюються різними темпами: є стабільніші острівці суспільства, але переважають швидкі соціальні, групові й індивідуальні, зрушення. Загальна картина може видаватися прикро й звично маловтішною. Але всередині суспільства трансформації трохи більше, ніж за десять років, зачепили його підставові підвалини; іще існує ностальгія за радянськими часами, але ніхто не хоче повернення до них. Іще буває нестерпно гірко за постійні українські потрапляння у халепу, за недововленості та зречення, за непослідовність і вичікування, за катастрофи і бідне життя на багатих чорноземах, але кожний рік незалежності працює на одну спільну справу: ми дедалі більше відчуваємося громадянами України. І, власне, такий висновок спирається на результати соціологічних досліджень.

Для даного виступу обрана малодосліджена в українській соціології проблема: стан ідентифікаційних процесів, які відбуваються серед різних (у нашому випадку – трьох) поколінь українських громадян, які є мешканцями двох великих міст-центрів Західної та Східної України – Львова і Донецька. Спочатку буде розглянута структура соціальних ідентичностей цих трьох поколінь, а згодом – конкретні складники цієї структури, етнічні, регіональні та політичні ідентитети респондентів.

**Загальна структура соціальної ідентичності
трьох поколінь мешканців Львова і Донецька**

Були виділені три поколінські групи респондентів (молодь – від 18 до 28 років, середнє покоління – від 29 до 49 років і старше покоління – від 50 років і більше). Перед кожним респондентом було поставлене завдання: обрати з представлених у питальнику позицій ідентифікації (загальним числом 29) такі, які дозволяють описати його якнайкраще. Наступна процедура передбачала звуження поля вибору до обрання лише однієї позиції ідентифікації. Одержані наслідки стосовно шести найопукліших для кожного покоління самоідентифікацій поміщені у табл. 1.

Таблиця 1

**Структура соціальних ідентичностей трьох поколінь
мешканців Львова і Донецька (у %, станом на 1999 р.)**

Поколінські групи	Львів	Донецьк
	Позиції ідентифікації	Позиції ідентифікації
Молодь	Українець 27,3% Молодий 21,2% Жінка 12,1% Львів'янин 6,1% Студент 6,1% Демократ 4,5%	Студент 19,4% Молодий 18,1% Чоловік 9,7% Інтелігент 6,9% Безробітний 6,9% Жінка 4,2% Православний 4,2%
Середнє покоління	Українець 22,5% Жінка 14,4% Робітник 6,7% Інтелігент 6,2% Львів'янин 5,3% Націоналіст 5,3%	Жінка 18,3% Чоловік 8,7% Робітник 7,7% Донеччанин 6,7% Інтелігент 5,8% Православний 4,8%
Старше покоління	Українець 25,5% Робітник 9,7% Греко-католик 7,6% Жінка 6,9% Націоналіст 6,9% Пенсіонер 6,2%	Пенсіонер 24,4% Бідний 7,3% Інтелігент 7,3% Робітник 4,7% Жінка 4,1% Комуніст 4,1% Радянська людина 4,1% Українець 4,1%

Наведені у таблиці дані дозволяють зробити наступні припущення, окремо для кожного міста і для обох міст разом. Найхарактернішими особливостями сучасного процесу ідентифікації є наступні:

- ідентифікаційна система (модель) львів'ян є більш виробленою, сталою і гомогенною порівняно з нестійкою, мінливою і гетерогенною моделлю донеччан;

- зафіксовано виразне переважання етнічної ідентичності для усіх трьох поколінь у Львові і відмінні найважливіші ідентитети для різних поколінь у Донецьку; для останнього основні позиції ідентифікації респондентів пов'язані із демографічними (молодий, пенсіонер), гендерними (чоловік, жінка) і професійними (студент, робітник, інтелігент) аспектами, з їх різною вагою для різних поколінь;

- переважання гендерних і демографічних ідентитетів серед донеччан та їх представленість в ідентифікаційній системі львів'ян свідчать про тенденцію повернення населення до примордіалістських ідентифікацій (як сталих і певних) в умовах соціальних трансформацій і розповсюдженості стану аномії;

- якщо у Львові до найважливішої етнічної ідентифікації долучається політична із зміною преференцій від націоналістів (середнє і старше покоління) до демократів (молодь), то у Донецьку до найрозповсюдженішої професійної ідентифікації додається соціальна (для молоді – безробітний, для старшого покоління – бідний);

- і у Львові, і в Донецьку в списку найважливіших ідентитетів немає такого поняття, як “радянська людина” (за винятком незначного відсотка серед старшого покоління у Донецьку), а також ідентифікації себе з етнічною групою росіян;

- якщо у Львові культурна ідентифікація (з проявом у належності до греко-католиків) має значення передовсім для старшого покоління, то у Донецьку культурно-релігійні ідентитети присутні у двох поколінь: молодшого і середнього;

- регіональна ідентичність (донеччанин, львів'янин) не має такого значення для респондентів в обох містах, як це уявлялося раніше, на стадії вироблення робочих гіпотез.

У цілому я погоджуюся з висновками свого колеги В. Сусака, зроблених ним на підставі опрацювання матеріалів фокус-групових дискусій 2000–2001 рр. у Львові і Донецьку. На його думку, львів'яни в цілому утворюють статичніше соціальне середовище,

тоді як донеччани – *динамічніше*; свідченням цього *є вищий рівень міжгенераційних солідарностей у Львові і нижчий – у Донецьку*. Крім того, спостерігається своєрідна відірваність молодшої групи донеччан від старших поколінь в оцінці минулих і сучасних суспільно-політичних подій. Звідси можна висловити припущення, що відбувається поступове *зближення ідентифікаційних моделей* молодших поколінь Львова і Донецька при збереженні відмінностей між середніми і старшими поколіннями в обох містах. Спробуємо детальніше поглянути на одержані відповіді респондентів стосовно конкретних видів їхніх соціальних ідентичностей і визначити міру справедливості висловлених припущень.

Етнічна ідентичність представників різних генерацій львів'ян і донеччан

Аналіз одержаної соціологічної інформації свідчить про те, що такий складник соціальної ідентичності, як *етнічна*, по-різному представлений у генераційному середовищі Львова і Донецька. Для усіх трьох поколінь львів'ян ідентифікація себе з українцями є однаково сильною (найсильнішою – серед молоді). Далі, у Львові зафіксований *збіг*, за словами активної учасниці нашої дослідницької групи, д-ра О. Маланчук (університет Мічигану, США), *об'єктивної* — за паспортом і *суб'єктивної* — за власним означенням *етнічної ідентичності*, що є характерним для усіх трьох поколінь. У Донецьку ж об'єктивна етнічна ідентичність *не збігається* із суб'єктивною; утворюються наступні комбінації:

– для *молодшого покоління донеччан* суб'єктивна ідентифікація себе з українською етнічною групою відчутно переважає об'єктивно фіксований стан (52,5% молоді Донецька за паспортом є українцями і 68,2% суб'єктивно вважають себе такими; об'єктивно в Донецьку 44,1% опитаних були етнічними росіянами і лише 24,2% насправді відчували себе ними; прагнення ототожнити себе з “радянськими людьми” виявили тільки 1,5% опитаних молодих людей);

– *середнє і старше покоління* мало іншу структуру етнічної ідентифікації, що помітно відрізняє їх від власної молоді: близько 20% респондентів із цих двох вікових груп суб'єктивно ідентифікували себе не з власними етнічними групами (українською чи російською), але з так званими “радянськими людьми”;

водночас, у середній віковій групі донеччан питома вага тих, хто вважає себе українцем, переважає питому вагу українців за вподобаннями і власним вибором на 8,8%, що з точки зору соціології становить значущу величину. Із обох старших генерацій у Донецьку велика частка тих, хто офіційно належав до етнічних росіян, суб'єктивно обрала ідентифікацію з “радянськими людьми”.

Водночас, мова все ще залишається етноподільним чинником, хоча у світлі вищенаведених даних і далі вдаватися до абсолютизації цього чинника навряд чи доцільно. Для 82,7% молодих донецьких респондентів рідною мовою була російська і, водночас, 68,2% опитаних суб'єктивно вважали себе українцями. Це на перший погляд парадоксальне явище внутрішньої розщепленості етнічної ідентичності молоді фактично є вагомим аргументом на користь тези про формування єдиної політичної нації в Україні, коли етнолінгвістичний аспект позбувається своєї попередньої важливості і є, радше, чинником політичної гри, аніж фактором розмежування на “своїх” та “чужих”.

Аналіз соціологічної інформації також засвідчує, що серед старшого покоління мешканців сходу країни до певної міри збереглися елементи старої української ідентичності: для 4,1% з них основною соціальною ідентичністю була етнічна українська; серед них порівняно із середньою генерацією донеччан, також утричі вищий відсоток тих, для кого українська мова є рідною.

Отже, етнічна ідентичність мешканців Львова, незалежно від вікової категорії, є найміцнішою в системі їхніх загальних ідентифікацій – об'єктивних і суб'єктивних, а також етнолінгвістичних. Натомість покоління донеччан дуже відрізняються між собою в цьому плані: при прогресуючому послабленні ідентифікації з “радянськими людьми” саме молодь демонструє зростання суб'єктивної етнічної самоідентифікації з українцями як етнічною групою і громадянами України. У цій ситуації можна твердити, що з часом українська ідентичність навіть на східних теренах вийде на чільні позиції передовсім серед молоді і що ця тенденція набуватиме сили з кожним роком існування Української держави.

Що ж до так званої “радянської” ідентичності, то ситуація форсованого вибору між нею та українською громадянською ідентичністю також дає аргументи на користь уже висловленої точки зору. Питання звучало наступним чином: “Коли Ви думаєте про себе

сьогодні, чи Ви частіше вважаєте, що Ви є радянською людиною, чи частіше, що громадянином України?”. Відповіді наведено у табл. 2.

Таблиця 2

Відповіді респондентів стосовно ідентифікації з певною етнічною чи соціальною групою (у %)

	Львів			Донецьк		
	Молод.	Серед.	Старш.	Молод.	Серед.	Старш.
<i>Набагато частіше радянською людиною</i>	3,1	3,8	4,0	9,2	31,7	34,9
<i>Набагато частіше громад-ном України</i>	95,4	94,4	91,9	90,8	59,4	47,6
<i>Однаково часто і радянською л-ною, і громадянином України</i>	1,5	1,9	4,0	-	8,9	17,5

І знову ж таки, можна говорити про формування ближчих переконань у сенсі громадянства між молоддю обох міст, що дає ґрунтовні підстави для оптимістичної візії майбутнього. Навіть середнє покоління Донецька є тепер прихильнішим до статусу громадянина України. Та й старше покоління донеччан наполовину складається з тих, хто ідентифікує себе з громадянами України скоріше, ніж із радянськими людьми. Ба більше, саме така ідентифікація серед людей старшого віку нині є найпоширенішою. Просто цікаво, на які твердження соціологів посиляється тоді М. Рябчук?

Уроком із проведених досліджень є необхідність введення до питальників такого ідентитету, як “громадянин України”. Можна припустити, що для мешканців Львова поняття “українець” і “громадянин України” виступатимуть як тотожні; натомість для мешканців Донецька пріоритетною буде українська громадянська ідентичність. Ці гіпотези потребують уважнішого соціологічного опрацювання.

Регіональна ідентичність поколінь

Одним з усталених стереотипів є переконання, що найсильнішою для населення різних частин України є їхня *регіональна ідентичність*, коли люди розглядають себе насамперед як мешканців певної місцевості чи регіону країни. За даними Центру економічних і політичних досліджень ім. О. Разумкова,

45,2% опитаних у 2000 р. зазначили, що вони вважають себе насамперед мешканцями конкретної місцевості, де проживають; 26,9% — насамперед мешканцями України в цілому і лише 12,1% — передовсім мешканцями певного регіону. Згідно з нашими дослідженнями, перший тип регіональної ідентичності (важливість мешкання у Львові чи Донецьку) перебуває серед шести найважливіших ідентичностей: у Львові — для молодшого і середнього поколінь, у Донецьку — лише для середнього покоління; але в обох генераційних середовищах відсоток, що обрав його як найважливіший чинник, коливався в межах 5,3–6,7%, тобто не був репрезентативним для більшості.

Однак присутність цього типу соціальної ідентичності в її загальній ієрархії змушує уважніше прислухатися до міркувань респондентів щодо *долі свого регіону*. Одне з питань анкети стосувалося визначення того, наскільки респонденти згодні з твердженням: *“Мій регіон має спільну долю з рештою України”*; відповіді вміщено у табл. 3.

Таблиця 3

**Відповіді респондентів щодо твердження про єдність
долі їхнього регіону з рештою України (у %)**

	Львів			Донецьк		
	Молод.	Серед.	Старш.	Молод.	Серед.	Старш.
Погоджуюсь повністю або частково	90,7	96,6	92,4	80,2	90,6	86,6
Складно відповісти	3,1	1,4	1,4	4,2	0,9	7,8
Не погоджуюсь частково або зовсім	6,2	1,9	6,3	15,5	8,4	5,6

Як і варто було очікувати, у Львові понад 90% опитаних (тобто абсолютна більшість) поділяють таке твердження. Та й у Донецьку більшість респондентів підтримали таку думку, хіба що модальність стверджувальних відповідей була трохи стриманішою, особливо серед молоді. Однак у Львові серед молоді відсоток позитивних відповідей був також нижчим порівняно з двома старшими віковими групами. У цілому те саме можна сказати й стосовно іншого твердження в цій же частині анкети (щоправда, з деякими нюансами), а саме: *“Не має значення, якою мовою люди розмовляють за умови, якщо вони підтримують Україну”*. Тут респонденти помінялись місцями: у Львові питома вага позитивних відповідей коливалася в межах 86,5–91,2% для всіх поколінь; у Донецьку ж це твердження здобуло абсолютну підтримку в межах 94,6–96,3% позитивних відповідей усіх вікових груп.

Однак наступне, більш контраверсійне твердження з політичним присмаком, засвідчує зниження рівня узгодженості населення обох міст, що показують дані табл. 4.

Таблиця 4

**Відповіді респондентів щодо твердження
“Цілісність України є важливішою,
ніж потреби окремих регіонів” (у %)**

	Львів			Донецьк		
	Молод.	Серед.	Старш.	Молод.	Серед.	Старш.
Погоджуюсь повністю або частково	90,5	95,7	95,7	64,3	68,3	74,8
Складно відповісти	1,6	1,9	2,2	7,1	4,8	10,2
Не погоджуюсь частково або зовсім	2,3	2,4	2,2	28,5	26,9	15,0

Якщо для мешканців Львова характерною є майже суцільна підтримка цього твердження, то у Донецьку думки розділилися. Найприхильніше поставилися до цього твердження люди старшого віку; стверджувальні й заперечувальні відповіді ж молодшої і середньої генерації донеччан співвідносилися у пропорції приблизно 2:1 при переважанні питомої ваги заперечувальних відповідей серед молодих людей та їхніх батьків.

Утім, це стосується й інших тверджень із політичним забарвленням типу: “Мій регіон був би багатшим, якби не був частиною України” (див. табл. 5).

Таблиця 5

**Відповіді респондентів стосовно твердження: “Мій регіон
був би багатшим, якби не був частиною України” (у%)**

	Львів			Донецьк		
	Молод.	Серед.	Старш.	Молод.	Серед.	Старш.
Погоджуюсь повністю або частково	14,5	14,0	12,3	16,5	34,9	28,8
Складно відповісти	9,7	4,5	3,6	17,9	12,6	15,6
Не погоджуюсь частково або зовсім	75,8	81,5	84,1	65,6	52,5	55,7

Отже, з мірою політизації тверджень поглиблюються відмінності в їх поцінуванні як у кожному місті, так і між поколіннями львів'ян та донеччан. Але в останньому випадку бачимо, що позитивні коннотації зближують молодих донеччан із молодими львів'янами, тоді як настанови середнього і старшого поколінь обох міст є досить відмінними.

У цілому ж можна сказати, що регіональні ідентичності, будучи відносно важливими для респондентів обох міст, є

значимими радше як політичний символ, ніж реальність високої політичної ваги; попри всі розбіжності і часткові розбіжності більшість опитаних незалежно від віку надає перевагу утриманню цілісності країни і збереженню України як єдиної політичної одиниці. Особливо це стосується молодого покоління і у Львові, і в Донецьку. Чи це є свідченням оригінальності “регіоналізму по-українськи”, чи, навпаки, йдеться про втрату значення регіоналізму як підставового складника старих політичних стереотипів або новомодних політичних ігор – має показати майбутнє. Як образно висловлюється мій колега Я. Грицак, “колотися” на дві частини Україна явно не збирається.

Політичні ідентичності поколінь у Львові та Донецьку

Але як тоді потрактувати дані соціологічних досліджень про *політичні ідентичності* та преференції мешканців Львова і Донецька, які, на перший погляд, видаються дуже відмінними, якщо не полярними? Політична ідентичність респондентів встановлювалася за відповідями на питання: *“Яка партія відображає Ваші інтереси краще, ніж інші?”*. Пам’ятаючи, що питання ставилося у 1999 р. і багато політичних гравців були з іншими, ніж тепер, іменами, все ж, подамо найузагальненіші тенденції на час опитування.

Для Львова *політична ідентичність* мала виразну скерованість на РУХи (костенківський та удовенківський), особливо серед середнього і старшого поколінь; львівська молодь більше ідентифікувала себе з реформаторами (РіП), частково партією влади (НДП – можливо, з причини наявності в її назві двох магічних прикметників: “народна” і “демократична”) та удовенківським РУХом. У політичній ідентичності кожного шостого представника середнього покоління також відображалися реформаторські настрої. Частина середнього і старшого поколінь вважала, що їхні інтереси найкраще відображає Конгрес українських націоналістів. Отже, загальна картина політичних ідентичностей львів’ян мала вигляд близької або тотожної програмам політичних партій національно-демократичного спрямування для всіх поколінь із додатком тотожностей з поміркованими націоналістами серед середнього і старшого поколінь та з першістю програм демократів реформаторського спрямування серед молоді.

Натомість у Донецьку політичні ідентичності мали вигляд досить строкатий, невироблений, неусталений, за винятком двох третин представників старшого покоління, які чітко і давно ідентифікують себе з “лівими” (комуністами і соціалістами). Ті із середньої генерації донеччан, які взагалі виявили свої політичні ідентичності (бо серед них було найбільше респондентів, що взагалі не мали політичних ідентичностей як таких), також схилилися більше до лівиці. Але якщо серед старших за віком донеччан було 55,0% тих, хто ідентифікував себе з комуністами, то серед середнього покоління – вже лише 19,5%, а серед молодшого їх взагалі не виявилось. Отже, майбутнє для комуністів навіть на сході України є похмурим з огляду на поколінські політичні ідентифікації, особливо молоді. Також втрачає сенс традиційно-побутове ототожнення львів’ян із “бандерівцями” на сході, а донеччан – із “комуняками” на заході.

Це те, що стосується власне політичних ідентичностей. Далі йтиметься про політичні преференції, або надання переваг тому чи тому політичному явищу, події, сценарію. Торкнемося передовсім такого неоднозначного питання, як *взаємини з Росією*. Респондентів було запитано, що вони думають із приводу українсько-російського об’єднання, подібного до союзу Росії та Білорусі. Відповіді представлені у таблиці 6.

Таблиця 6

**Відповіді на питання з приводу можливості
українсько-російського об’єднання, подібного
до союзу Росії та Білорусі (у %)**

	Львів			Донецьк		
	Молод.	Серед.	Старш.	Молод.	Серед.	Старш.
Підтримую повністю або частково	7,5	4,7	9,3	32,8	54,3	68,0
Ні підтримую, ані заперечую	21,2	17,5	8,0	40,3	27,2	14,4
Заперечую повністю або частково	71,2	77,9	82,6	27,2	18,5	17,6

Бачимо, що всі покоління львів’ян більшістю голосів заперечують ідею такого об’єднання, хоча серед середнього покоління, і особливо молоді, є досить тих, хто не визначився із цього питання. Натомість у Донецьку картина строкатіша. Понад половина представників середнього і старшого поколінь таку ідею підтримують; у середовищі донецької молоді одностайності бракує. Серед останніх дещо переважають прибічники такого об’єднання,

близько третини проти нього, кожний четвертий не визначився. Але вже на око помітний розрив між донецькою молоддю і представниками старших генерацій в оцінці можливостей створити союз із Росією.

Звернімося до іншого питання анкети, в якому міститься перелік векторів політичного розвитку країни у майбутньому. Респондентам пропонувалося обрати один із можливих варіантів розвитку України в майбутньому. Одержані результати представлені у таблиці 7.

Таблиця 7

Ставлення до можливих напрямків майбутнього розвитку України (у %)

	Львів			Донецьк		
	Молод.	Серед.	Старш.	Молод.	Серед.	Старш.
Україна залишається повністю незалежною, позаблоковою державою	36,7	47,2	40,3	16,4	13,1	23,2
Україна стає частиною великого союзу, що включає Росію	-	2,1	3,7	26,9	41,4	58,5
Україна стає частиною Європейської Спільноти	53,3	44,0	49,3	31,2	30,3	12,2
Україна стає частиною великого союзу, куди також входять країни Центральної і Східної Європи	8,3	6,7	6,0	25,4	15,2	6,1
Україна розпадається на декілька окремих держав	1,7	-	0,7	-	-	-

Із наведеної таблиці видно, що одностайності в обранні можливого сценарію розвитку нема навіть у Львові. Ідея незалежної позаблокової України підтримувалася у 1999 р. лише більшістю середнього покоління львів'ян; львівська (і донецька) молодь хоче, насамперед, до Європи; старші львів'яни віддавали перевагу європейському вибору або позаблоковому майбутньому незалежної України. У Донецьку настрої не менш строкаті: молодь прагне вступу країни до ЄС, середнє і старше покоління – передусім до великого союзу, який включатиме Росію. Але в усіх поколінських групах були прибічники й інших, інколи полярних варіантів. Що ж об'єднує усі покоління і у Львові, і в Донецьку, то це заперечення найменшої можливості розпаду

України на декілька окремих держав. Знову маємо справу зі специфічним “регіоналізмом по-українськи”, де ціла Україна чи то вступає до союзу з іншими країнами, чи розвивається надалі незалежно, – але Україна неподільна, виборена віками. І ця строкатість політичних преференцій може вважатися нормальним явищем для посттоталітарних країн. Тому, вживаючи арифметичні підрахунки М. Рябчука, можна говорити про “вісім Донецьків” і “чотири Львова” з подальшою екстраполяцією цих арифметичних викладок на всю Україну, де цифри зростатимуть у геометричній прогресії.

І ще одне зауваження з приводу табл. 7. Насправді прибічників незалежності України було значно більше, ніж зафіксовано у цій таблиці. Бо прихильниками незалежності країни можна цілком вважати тих, хто висловився за входження до Європейської Спільноти, де кожний її член виступає суверенною в політичному плані одиницею – на відміну від об’єднань за участю Росії, де на подібний статус може розраховувати лише політично наївна людина. Відтак львів’яни в усіх вікових категоріях підтримували, насамперед, ідею незалежності України, а вже потім – чи позаблоковий шлях розвитку, чи дрейф до Європи. Та навіть у Донецьку при такому потрактуванні одержаних відповідей майже половина представників молоді і покоління середнього віку були солідарними із львів’янами; що ж до старшого покоління донеччан, то позиція понад половини їх репрезентантів, втілена у гаслі “Назад, до Москви”, цілком зрозуміла з огляду на історичне минуле і цілком оптимістичний вигляд має з погляду на майбутнє.

То як можемо поцінувати політичні ідентичності і політичні преференції у Львові і Донецьку в цілому? Тут слід згадати, мабуть, про один добрий термін західної соціології – *опуклість (salience)*, який часто використовується, власне, в студіях ідентичностей. Він вживається тоді, коли доводиться робити інтерпретації одержаних соціологічних даних стосовно структури ідентичностей, місця і ваги кожної з них у цій загальній структурі. Стосовно політичних ідентичностей можна твердити, що вони не мають виразної опуклості для населення обох міст, особливо для донеччан, які, в більшості своїй, перебувають нині у пошуках власної ідентичності й не шукають особливо наполегливо у сфері політики. У загальній ієрархії ідентичностей політична з’являється лише серед старшої генерації (“комуніст”) і має підтримку лише 4,1% опитаних. У Львові політична ідентичність виразніша порівняно з Донецьком, але

також малоопукла у своїй значущості для усіх трьох поколінь (ідентифікації з “демократом” чи “націоналістом” отримали лише від 4,5 до 6,9% голосів респондентів). Тому політичні преференції будь-якого гатунку мають в обох містах значення скоріше політико-емоційних побажань, від яких до реальної, масової, зорганізованої політичної дії пролягає величезна відстань. До того ж, будучи переважно явищем емоційної сфери, преференції такого гатунку є високою мірою ситуативні: із зміною політичної ситуації змінюватимуться й вони.

Загальні висновки з проведених соціологічних досліджень можна сформулювати у такий спосіб. Ідентифікаційна система\модель усіх трьох поколінь у Львові є досить сталою, виробленою, цілісною, з виразним переважанням етнічної ідентичності. Сукупність ідентифікацій донеччан є більш розпорошеною, мінливою, “дрейфуючою”. У напрямку від старшого покоління до молодшого в ній посилюються так звані громадянська ідентичність у поєднанні з активними пошуками свого соціально-професійного статусу. Втрачають свою вагу політичні ідентичності; з верхньої частини ідентифікаційної моделі донеччан щезли такі ідентитети, як “радянська людина” і “росіянин”. Помітними в обох системах\моделях є демографічні та гендерні примордіалістські ідентичності, що є звичайним явищем для перехідного періоду і стану суспільної аномії. Дедалі виразніше простежується тенденція до творення подібного (схожого) ідентифікаційного простору для молодого покоління обох міст; у деяких випадках позиції молодих львів'ян і донеччан є ближчими, ніж усіх трьох поколінь у Донецьку. По мірі зменшення віку респондентів ідентифікаційна модель середнього покоління у Донецьку має тяжіння у напрямку до ідентифікаційної моделі молоді. Зведені разом, ці тенденції можна потрактувати як свідчення підставового зближення регіонів, але із збереженням певної різноманітності. Вживаючи означення одного із засновників соціології Г. Спенсера, можна висловитися й таким чином: відбувається перехід від стану невизначеної однорідності радянських часів до стану визначеної зв'язаної цілісної різнорідності часів формування української держави та української політичної нації. І оскільки всі ці (та інші, не описані тут) процеси є динамічними, посилюється потреба в їх постійному супроводі з боку соціологів.

Ярослав ГРИЦАК

ПРО СЕНСОВНІСТЬ І БЕЗСЕНСОВНІСТЬ НАЦІОНАЛІЗМУ В УКРАЇНІ*

Є дві великі новини стосовно націоналізму в Україні. Одна погана і одна добра. Погана зводиться до того, що націоналізм НЕ ВІДІГРАЄ ВЕЛИКОЇ РОЛІ в Україні. Добра звучить так само, тільки наголос ставиться на інші слова: націоналізм не відіграє великої ролі В УКРАЇНІ.

Проблема з короткими тезами полягає в тому, що вони вимагають довгих роз'яснень. Інакше існує ризик, що їх погано зрозуміють. Це стосується двох вище наведених тверджень. Коли я говорю, що націоналізм НЕ ВІДІГРАЄ ВЕЛИКОЇ РОЛІ в Україні, я, звісно, не вважаю, що він не відіграє ЖОДНОЇ ролі. Те, що це не так, засвідчують гострі дискусії навколо націоналізму в Україні. Існує багато політиків, учених та інтелектуалів, як в Україні, так і поза нею, котрі серйозно стурбовані, що в Україні замало або, відповідно, забагато націоналізму.

Я не хочу приєднуватися до дискусії і з'ясовувати, яку частку націоналізму Україна насправді потребує. Я вважаю це радше питанням смаку, а про смаки, як відомо не сперечаються. Для осіб, котрі мають смак до націоналізму, його ніколи не буде досить. І, навпаки, для тих, у кого алергія на нього, навіть його найменша доза буде занадто великою.

Замість цих дискусій, я пропоную спуститися поверхом нижче і подивитися наскільки сильним чи слабким є націоналізм у самому суспільстві. Знову ж таки, хочу застерегтися, що я не заперечую ролі і значення дискурсивних практик. Мушу тут повторити банальну думку, котра, однак, в українських умовах часто забувається і тому потребує частого нагадування: світ ніби існує двічі, *an sich* і *für sich*, у речах й у наших головах. Більшість досліджень націоналізму в Україні зосереджується лише на одній половині нашого українського світу – власне, на тому, як певні

* Доповідь на Міжнародному конгресі українознавства, серпень, 2002 р.

політичні й інтелектуальні середовища намагаються активізувати чи деактивізувати націоналізм für sich, як певну політичну ідеологію. Серед тих, хто займається Україною, навряд чи лишився хоча би один історик, літературознавець, політолог, чи економіст, який хоч би раз не торкнувся цієї теми. Але, наскільки я знаю, мало хто серйозно намагався визначити співвідношення націоналізму “наверху” із силою національних почуттів “знизу” і, таким чином, визначити сенс чи безсенсовність націоналізму взагалі¹.

Ті, хто ж намагався, пішов дуже спрощеним шляхом – виміру національної ідентичності мовою, якою розмовляють в Україні. У результаті маємо відому, але дуже спрощену картину “українського націоналізму в 1990-х рр. як віри меншості” (Андрю Вілсон)², існування “двох Україн” (Микола Рябчук)³, не кажучи вже про постійні пророкування неминучості розпаду України і т.д.

Роджерс Бруейкер, один із найбільших авторитетів у дослідженні націоналізму, нещодавно висловив свій щирий сум із приводу теоретичного примітивізму, котрим відзначаються сучасні пошуки у цьому питанні. Що ж до Східної Європи, то ніде, вважає він, цей примітивізм не розцвів так пишно, як у літературі (і в квазілітературі) про цей регіон⁴. Боюсь, що цей висновок до певної міри стосується й українознавчої літератури останніх років, принаймні – домінуючих дискурсів про націоналізм в Україні.

Мій виступ спиратиметься на дані, запозичені з нашого довготривалого (1994–2001) проекту порівняння групових ідентичностей у Львові та Донецьку. Вибір цих двох міст, власне, визначається домінуючими дискурсами, котрі конче представляють Львів і Донецьк як два протилежні, й навіть – антагоністичні полюси політичного і національного життя в Україні⁵. Тому наш проект може бути корисним для визначення міцності української нації, оскільки передбачає вимір напруги, так би мовити, її внутрішньої тканини у двох крайніх точках⁶.

Зроблю одну суттєву заувагу, що стосується методики оцінювання сили націоналізму. До категорії націоналістів ми зараховуватимемо не лише тих, хто такими себе вважає. Інакше ми дійшли б висновку, що на сході націоналізму майже не існує – точка зору, яку постійно тиражує російська преса. Досить сказати, опитування показало, що у Донецьку найнепопулярнішою постаттю є “український націоналіст”, так само як у Львові – “комуніст”. Але наше опитування водночас продемонструвало, що багато донеччан, не люблячи українських націоналістів, підтримують ідею існування України як самостійної

держави. Можна прийняти кількість прихильників цієї ідеї – і, відповідно, її супротивників, котрі вважають, що Україна і Росія мають становити одну державу – за міру інтенсивності українського і, відповідно, російського націоналізму. Це відповідало би класичному геллнерівському визначенню націоналізму як політичної ідеології та руху, оскільки він вважає, що нація і держава є конгруентні поняття⁷.

Однак і такий критерій був би досить обмежувальним за своєю дією. Бо, по-перше, він тримає нас у полі домінуючих політичних й академічних дискурсів; по-друге, завжди існують й існуватимуть – як це переконливо показав згаданий вище Роджерс Брубейкер⁸ – націоналізми, які не ставлять собі політичну самостійність за найвищу мету. Я пропоную вживати розширене поняття націоналізму – як поняття певного світогляду, котрий вважає, що весь світ природним чином поділений на нації і що нація й національна ідентичність є найважливішими організуючими принципами модерного світу, і національна ідентичність є найголовнішою ідентичністю модерної людини⁹. Відповідно до цього, конкретним критерієм для виміру дієвості націоналізму в Україні є кількість людей, котрі вважають, що серед різних способів самоідентичності національна є найважливішою.

Дизайн нашого проекту пропонує певні переваги при виборі такого підходу. Дослідників націоналізму часто і справедливо звинувачують у тому, що вони подають дуже звужену перспективу, оскільки не намагаються поставити й оцінити національні ідентичності серед ширшого спектра інших можливих типів колективної ідентичності¹⁰. Наш проект, власне, вільний від цього обмеження, оскільки прагне взяти до уваги максимально більшу кількість можливих ідентичностей.

Питання про групові ідентичності були сформульовані двояко. В обох випадках респондентів просили вибрати ті ідентичності, котрі їм найбільше відповідають. У першому випадку вони могли вибирати зі списку 28 можливих варіантів, котрі передбачали різні національні, соціальні, гендерні, вікові, професійні та релігійні ідентичності. Респондентам дозволялося вибирати стільки ідентичностей, скільки вони вважали за потрібне, щоб описати себе найточніше. У другому випадку кількість вибору була дуже обмежена. Респондентів просили вибрати лише національні ідентичності. Окрім української та російської ідентичностей, ми вирішили ввести третю, котра не зводилася до мовно-етнічних критеріїв, але про яку часто можна було прочитати у наукових і

публіцистичних статтях. Ідеться про советську ідентичність. Одні із найраніших досліджень показували, що російське, чи, точніше, російськомовне населення великих міст поза самою Російською Федерацією виявляє схильність ідентифікувати себе власне советськими, а не росіянами¹¹. Тому було природно очікувати, що певна група людей, принаймні в Донецьку, волітиме вибрати скоріше советську, аніж українську чи російську ідентичність.

Результати перевершили наші очікування. Советська ідентичність у 1994 р. в Донецьку виявилася популярнішою за українську та російську ідентичності. Це, звичайно, поставало прямою протилежністю Львову, де наймасовішою виявилася українська ідентичність. Якщо зіставити одержані дані із так званими об'єктивними даними останнього советського перепису (див. табл. 1), то одразу стає очевидним, що серед усіх груп лише україномовні українці утворюють більш-менш однорідну спільноту. Натомість – російськомовна і російська групи фрагментованіші і їм бракує тієї єдності, котра характерна для україномовних українців.

Принаймні, представлені дані ставлять під сумнів поширену точку зору, що проблема національних ідентичностей в Україні повинна розглядатися лише у перспективі українсько-російської дихотомії. Значна частина українців, а ще більше росіяни – з причин, котрих через брак місця, не буду пояснювати тут – переживають кризу своєї ідентичності. Більшість дослідників зосереджується на українській частині цієї історії, переконуючи, що не в меншій, а може, навіть у більшій мірі, це ж стосується кризи російської ідентичності в Україні¹².

Цей кризовий характер російської ідентичності стає ще помітнішим, коли національні ідентичності розглянути у ширшому контексті існуючих групових ідентичностей (див. таблицю 2): якщо українська ідентичність займає верхні місця серед 10 найпопулярніших в обох містах, а советська – лише у Донецьку в 1994 р., то російська ідентичність займає досить низькі позиції. Інше важливе спостереження стосується факту, що національна ідентичність взагалі вважається важливою тільки у Львові. У Донецьку цю роль відіграють соціальні ідентичності “робітників” і “пенсіонерів”. І в обох містах досить популярними є регіональні і гендерні ідентичності.

Це не означає, що мовні й етнічні виміри не відіграють значної ролі у виборі національної ідентичності. Вони відіграють певну роль, але її треба окремо визначати серед інших можливих факторів як

місце походження і проживання, вік, політичні преференції і т.д. Не входячи у деталі – знову ж таки, через брак місця – обмежуся тут лише ствердженням того факту, що ця роль дуже перебільшена сучасними політичними і паранауковими дискурсами, котрі через незнання, сліпу віру у старі та нові міфи, а часто заради відвертої маніпуляції, максимально дистанціюють україномовну і російськомовну частини населення України. Не перелічуватиму тут винуватців, бо з двох улюблених питань східноєвропейської інтелігенції – і котрі безпосередньо стосуються сучасного дослідження націоналізму – мене більше цікавить “що робити?”, аніж “хто винен?”.

У пошуках відповідей на це питання я пропоную розглянути дані нашого дослідження 1994 р. у ширшій часовій і географічній перспективі. На щастя, за останні декілька років були зроблені ще три опитування, змодельовані за схемою, дуже наближеною до нашого дослідження 1994 р. І це дає досить зручні підстави для ширших порівнянь. Перший проект був абсолютно ідентичний нашому, але проведений у загальнонаціональному масштабі. Його узагальнені результати (див. таблицю 3) підтверджують, в основному, гіпотезу про Львів і Донецьк як про два протилежні полюси політичного і національного життя в Україні. Хоча, з іншого боку, вони показують і її обмежений характер, особливо коли йдеться про популярність російської ідентичності на Сході України – тут вона навіть трохи поширеніша, аніж у Донецьку. Інший висновок, який підтверджується на загальнонаціональному рівні, стосується проблематичнішого характеру російської ідентичності в Україні порівняно з українською. З певним наближенням можемо сказати: якщо в Україні кожний третій українець вважає свою українську ідентичність найважливішою для себе, то серед росіян в Україні таке ставлення до російської ідентичності поділяє лише кожний четвертий.

До певної міри ці дані підтверджують тезу Андрю Вілсона про український націоналізм як про віру меншості. Із однією виразною поправкою: це віра найбільш можливої і найбільш важливої меншості в Україні. Дані національного опитування показують, що жодна з можливих групових ідентичностей в Україні не може претендувати на абсолютну більшість. Але жодна інша не може конкурувати з українською ідентичністю щодо її популярності у загальнонаціональному масштабі. Найближчими конкурентоздатними є не національні, а соціальні ідентичності – ідентичності “робітника” і “пенсіонера”. У регіональному вимірі, українська ідентичність поступово втрачає у своїй популярності із Заходу на

Схід та з Півночі на Південь. Але, знову ж таки, на Сході вона поступається лише соціальним ідентичностям, залишаючись найсильнішою у "національній ваговій категорії". І лише на Півдні вона поступається декільком як соціальним, так і національним ідентичностям, зокрема, будучи другою після російської ідентичності.

Інший проект був здійснений у 1999 р., щоб перевірити, наскільки змінилася картина у Львові і Донецьку п'ятьма роками пізніше. У львівському випадку (див. табл. 2) маємо справу з виразною стабільністю в силі та в ієрархії групових ідентичностей. І цю ієрархію коронує українська ідентичність як найважливіша і найпопулярніша. Ці дані підтверджують образ Львова як одного з найбільш "знаціоналізованих міст", де місцеве населення вважає свою національну ідентичність найважливішою і дивиться на світ через ці національні окуляри.

Динаміка ідентичностей у Донецьку відрізняється, щонайменше, у двох відношеннях. Перш за все, ієрархія ідентичностей є дуже нестабільною, вона переживає значні зміни. Особливо вражаючими є втрата популярності ідентичностей "робітничої" та "совєтської". По-друге, хоча українська ідентичність займає відносно високе місце (принаймні, набагато вище за російську), навіть із примруженим оком не можна назвати Донецьк "знаціоналізованим" містом: лише близько половини донеччан вважають свою українську ідентичність найважливішою для себе. Національний характер міста дуже змінився б, якби росіяни ідентифікували себе так само, як місцеві українці. Але вони почуваються інакше: у місті, де вони за паспортними даними, становлять незначну більшість, лише половина з них (24,3%) трактує однозначно свою російську ідентичність.

У 1990-х роках був виконаний ще один проект, котрий дає дуже добру перспективу для ширших часових і географічних порівнянь. Ідеться про моніторинг групових ідентичностей у постсовєтських – Литві, Росії й Україні. Він виявив загальну тенденцію до зменшення популярності національних ідентичностей і зростання ваги соціальних ідентичностей. Ця тенденція не є, однак, вираженою у Литві і в Західній Україні, де національні ідентичності й надалі залишаються найважливішими і найпопулярнішими¹³. Очевидно, Львів як найбільше місто Західної України, входить до цієї групи, як географічно, так і ментально. Донецьк представляє загальнішу тенденцію у цьому великому постсовєтському регіоні.

Можна спокуситися на ширші спекуляції і спробувати пояснити відмінності між Львовом і Донецьком у термінах довшого тривання. З одного боку, вони відображають відмінності між зоною, де примара комунізму тривала 70 років, і зоною, де його історія була на 20 років коротшою. Але виникає слушний сумнів, чи 20 років можуть мати таку вирішальну роль. Досить сказати, що Західна Білорусія теж потрапляє у зону коротшого тривання комунізму, але вона навіть близько не демонструє такого високого рівня національної мобілізації, як Литва і Західна Україна¹⁴. Як і Литва, Західна Україна (за винятком, звичайно, Волині) були вже дуже знаціоналізованими ще перед Першою світовою війною, тобто ще до народження комунізму. Погляд на всеєвропейський барометр націоналізму (див. табл. 4) справляє враження, що й перед падінням комунізму Східна Європа була менш „знаціоналізована“, ніж Західна Європа і Північна Америка.

Думаю, що дані як нашого, так і цитованих вище подібних проєктів, підтверджують рацію тих істориків, котрі вказують на певні довготривалі історичні фактори, що унеможливили формування у нашому великому постсоветському регіоні виразних і взаємовиключних групових ідентичностей. Як пише Марк Бессінджер, мабуть що, не існує жодного іншого регіону у світі, де будівництво імперій та державне будівництво не стикалося з такою великою амбівалентністю. У результаті практично усі постсоветські держави і суспільства страждають від чітко вираженої кризи ідентичностей¹⁵.

Цю кризу в українських умовах дуже добре ілюструють слова анонімного київського таксиста: “Я хочу, щоб усе було, як колись. Я хочу самостійності і хочу Радянського Союзу, але без комуністів. У будь-якому разі, я голосуватиму за Хмару, бо він справжній мужик”. Що ця амбівалентність не є результатом тільки комуністичної спадщини, доводить досвід українських селянських повстань, які “на зорі” радянської влади висували гасла: “Ми за владу рад, але проти жидів і кацапів”, “Хай живе радянська влада! Геть більшовиків і євреїв”; “За самостійну вільну Радянську Україну”¹⁶.

Це стільки про погану новину щодо сили націоналізму в Україні. Але доброю новиною є та, що слабкість українського націоналізму є відносною, а не абсолютною. Він є відносно сильним щодо усіх інших “ізмів”, зокрема й щодо російського націоналізму, котрий потенційно може послугувати найбільшою загрозою для української держави. Український націоналізм є вірою найчисельнішої

меншості в Україні. А оскільки інші меншості не є такими чисельними і такими змобілізованими, то можна вважати український націоналізм вірою найважливішої меншості в Україні. Йому не протистоїть чітко скристалізований масовий російський націоналізм – бо більшість населення України вражена амбівалентністю і кризою ідентичності.

Можна передбачити, що з плином часу ця амбівалентність зникатиме. Критичним для майбутнього України є питання, чи вивільнене цією амбівалентністю місце заповнюватиметься українською ідентичністю. Порівняння даних нашого проекту за 1994 і 1999 рр. дозволяють говорити про підстави для обмеженого оптимізму: із цих амбівалентностей поступово викристалізовуються передумови, котрі можна окреслити як політично українські.

У тривалішій перспективі відповідь на це питання у великій мірі залежатиме від того, як складатимуться стосунки між Україною і Росією. У першу чергу – наскільки Київ і Москва погодяться на визнання місцевого російськомовного населення повноправною частиною української політичної нації. Якщо говорити дуже коротко, то нині існують два головних противники такої розв'язки¹⁷: українські націоналісти галицького типу (котрих найбільше є у Львові, але багато по всій Україні), і російські націоналісти імперського типу (котрих найбільше в Україні є у Сімферополі – не у Донецьку! — але, знову ж таки, є багато по всій Україні). Для обох визнання українськості Донецька – у політичному, а не мовно-етнічному сенсі – було б крахом їхнього партикулярного пункту бачення, де і чи взагалі існує українська нація. Обоє, хоча з цілком протилежних мотивів, намагаються вибудувати максимальну дистанцію між україномовним ядром і незартикульованим, але й неантагоністичним до України, російськомовним населенням. Для одних важливим є: або “україномовна Україна, або ніяка”, для інших – “ніяка Україна, навіть російськомовна”.

Я не можу і не хочу перетворити свою розвідку у політичний маніфест чи публіцистичний виступ (хоча, зізнаюся, як на гріх, останні роки багато писав наукової публіцистики на цю тему). Моя підсумкова частина стосуватиметься академічної агенди українознавства взагалі й української історіографії зокрема. Наведені дані і їх аналіз підтверджують точку зору, яка заперечує центральну роль націоналізму у Східній Європі і не вважає національні ідентичності

як безумовно найважливіші ідентичності – це, зрозуміло, не означає, що національні ідентичності не можуть стати такими у певні періоди під впливом певних обставин, як-от війни, масових переселень, кризи імперського центру і розвалу імперій, тощо¹⁸.

Протилежна точка зору генерується часто – хоча не завжди – сучасними політичними й академічними дискурсами, як в Україні, так і поза нею. Усі вони трактують формування української нації в Україні як центральну проблему української держави й українського суспільства і пояснюють невдачі української посткомуністичної трансформації незавершеністю українського націотворення. Результати нашого проекту, як і дані інших досліджень, серйозно підважують цю точку зору. Формування української ідентичності справді є проблемою в Україні, – але проблемою зовсім не центральною. Навпаки, можна сказати, що з усіх проблем, котрі переживає Україна за останні 10–15 років, підтримування національної стабільності, попри великі регіональні і мовно-культурні розколи, виявилось проблемою, котра найбільше піддається регулюванню.

Не можна з аптекарською точністю зважити, скільки точно націоналізму Україна потребує. Але зате з певністю можна сказати, що вона має стільки націоналізму, аби утримувати своє населення у межах свого державного простору. І варто припинити в усьому звинувачувати націоналізм, – якщо Україна має проблеми з демократизацією та ринковими перетвореннями, то їхні коріння варто, радше, шукати у недостатній фаховості та високій скорумпованості правлячих еліт, браку справді демократичних практик волевиявлення, аніж у ніби-то низькому рівні національної свідомості українського народонаселення.

ПРИМІТКИ

¹ Навіть тим вченим, які намагаються вийти за межі цього дискурсу, врешті решт, не вдається це зробити і вони обмежуються інтелектуальною історією, – наведу один із недавніх прикладів: Володимир Кулік, Український націоналізм у незалежній державі (Київ, 1999).

² Andrew Wilson, *Ukrainian Nationalism in 1990s: A Minority Faith*.

³ Микола Рябчук. "Від Малоросії до України: парадокси запізненого націотворення" (Київ, 2000).

⁴ Rober Brubaker, "Myths and misconceptions in the study of nationalism", John A. Hall, ed.,

The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism (Cambridge University, 1998), pp. 302.

⁵ Dominique Arel and Andrew Wilson, "The Ukrainian Parliamentary Elections", *RFE/RL Research Report*, July 1, 1994, p. 7; Loius Jackson, "Identity, Language, and Transformation in Eastern Ukraine...", 100–101; Roman Solchanyk, "The Post-Soviet Transition in Ukraine: Prospects for Stability", in Taras Kuzio, ed. *Contemporary Ukraine...*, pp. 17–40. For sure, to make a more dramatic comparison one may focus on Western Ukraine and Crimea; still, for many reasons, Crimea makes a peculiar case which can not be discussed here.

⁶ Roman Solchanyk, "The Post-Soviet Transition in Ukraine: Prospects for Stability", in: Taras Kuzio, ed. *Contemporary Ukraine*, pp. 30–31; Viktor Nebozhenko and Iryna Bekeshkina, "Politychnyj portret Ukrainy (Skhid, pivden'")", *Politychnyi portret Ukrainy*, no 9, 1994, pp. 44–45.

⁷ Ernest Gellner, *Nation and Nationalism* (Ithaca, NY, 1983), p. 1.

⁸ Rogers Brubaker, *Nationalism reframed. Nationhood and the national question in the New Europe* (Cambridge et al, 1996; 2nd ed., 1997).

⁹ Szporluk, *Communism and Nationalism. Karl Marx Versus Friedrich List* (New York, Oxford, 1988), p. 93; Anthony Smith, *Theory of Nationalism* (New York, 1973), p. 21; Ernest Gellner, *Nation and Nationalism*, *passim*.

¹⁰ For the most recent criticism see: Shmuel N. Eisenstadt and Wolfgang Schluchter, "Introduction: Paths to Early Modernities — A Comparative View", in: *Daedalus. Journal of the American Academy of Arts and Sciences. Summer 1998, "Early Modernities". Issued as Vol. 127, no 3 of the Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences* (Cambridge, MA, 1998): 14.

¹¹ Русские. Этно-социологические очерки (Moskva, 1992), с. 415.

¹² Geoffrey Hosking, *Russia: People and Empire* (Cambridge, Ma, 1997), *passim*; Roman Szporluk, "Dilemmas of Russian Nationalism", *Problems of Communism*, vol. 38, no 4 (July-August 1989), p. 15–35.

¹³ Arthur H. Miller, Thomas F. Klobucar, William M. Reisinger, and Vicki L. Hesli, "Social Identities in Russia, Ukraine, and Lithuania" In: *Post-Soviet Affairs*, Vol. 14. No 3 (1998), p. 255.

¹⁴ See: Roman Szporluk, *West Ukraine and West Belorussia. Historical Tradition, Social Communication, and Linguistic Assimilation Soviet Studies, Vol. 31, No 1 (January 1979): 76–98*; Steven L. Guthrie, *The Belorussians: National Identification and Assimilation Soviet Studies, Vol. 29. No 2 (April 1977): 270–283*.

¹⁵ Mark R. Bessinger, *The Persisting Ambiguity of Empire*, In: *Post-Soviet Affairs*, Vol. 11, No 2 (1995), pp. 149–184.

¹⁶ Див.: Ярослав Грицак, "Чорні книги червоного терору", В: Критика. Рік IV. Число 5 (31), с. 4–6.

¹⁷ Уперше на це увагу звернув Роман Шпорлюк у своєму аналізі виборів 1994 р. Див.: Roman Szporluk, *Russia, Ukraine, and the Breakup of the Soviet Union* (Stanford, 2000), pp. 327–342.

¹⁸ Rober Brubaker, *Op. cit.*, p. 281–285; 292–298. Brubaker refers specifically to the late and the post-Soviet Ukrainian cases, stating that "[t]he very categories 'Russian' and 'Ukrainian', as designators of putatively distinct ethnocultural nationalities, are deeply problematic in the Ukrainian context [...]" (*idem*, p. 297).

Таблиця 1. Національні ідентичності у Львові й Донецьку (1994)

	У списку 28 ідентичностей (у %)*	У списку 4 ідентичностей (у %)	Домінуюча ідентичність (1989 р.)**	Домінуюча мова (1989 р.)**
Львів				
Українська	73,1	78,5	79,1	77,6
Російська	13,6	8,3	-	-
Советська	7,4	4,9	-	-
Інші	0,8 - 69,6	8,3	-	-
Донецьк				
Українська	39,3	25,9	-	-
Російська	30,0	22,9	53,5	80,5
Советська	40,0	45,4	-	-
Інші	0,5 - 55,6	5,8	-	-

* Оскільки респондентам було дозволено вибирати більш ніж одну ідентичність, сума відсотків у цій колонці не дорівнює 100 %.

** Згідно з переписом 1989 р.

Джерело: Yaroslav Hrytsak, "National Identities in the post-Soviet Ukraine: Case of L'viv and Donets'k" In: Cultures and Nations of Central and Eastern Europe: Essays in Honor of Roman Szporluk, ed. Zvi Gitelman, Lubomyr Hajda, John-Paul Himka and Roman Solchanyk (Cambridge, MA, 2000; published simultaneously as Harvard Ukrainian Studies, vol. 22), p. 264, 266.

Таблиця 2. Ієрархія групових ідентичностей
у Львові і Донецьку, 1994–1999

	Львів – 1994		Львів – 1999		Донецьк – 1994		Донецьк – 1999	
Ранг	Ідентичність	%	Ідентичність	%	Ідентичність	%	Ідентичність	%
1	українець/ка	73,5	українець/ка	74,8	донеччанин/ка	56,7	донеччанин/ка	56,4
2	львів'янин/ка	69,6	львів'янин/ка	74,6	жінка	48,1	жінка	41,3
3	жінка	46,0	жінка	43,2	українець/ка	40,8	українець/ка	39,5
4	греко-католик/чка	38,4	греко-католик/чка	36,8	советський/а	39,3	православний/а	35,4
5	західняк/чка	38,1	західняк/чка	36,2	робітник/ця	37,0	пенсіонер/ка	34,4
6	чоловік	37,1	чоловік	32,3	чоловік	34,5	чоловік	32,8
7	робітник/ця	36,1	робітник/ця	29,7	православний/а	31,0	інтелігент	28,9
8	демократ/ка	32,2	православний/а	29,5	пенсіонер/ка	29,5	старша людина	25,6
9	православний/а	31,7	молодий/а	28,8	росіянин/ка	29,0	росіянин/ка	25,4
10	молодий/а	27,9	демократ/ка	26,3	старий/а	28,0	робітник/ця	22,3

Таблиця 3. Відсоток опитаних, які вважають себе найближчими до вказаної групи (1994)

Найближча група	РЕГІОНИ*				місто Київ**	У цілому по Україні	МІСТА	
	Захід	Центр	Схід	Південь			Львів	Донецьк
<i>Політичні</i>								
Комуністи	0,0	1,7	0,2	0,6	0,0	0,5	0,3	1,4
Укр. націоналісти	2,4	0,4	0,5	0,0	1,9	0,9	3,4	0,0
Реформатори	0,8	0,0	0,3	0,0	0,0	0,3	1,9	0,8
<i>Національні</i>								
Українці	42,1	40,3	18,5	12,2	39,7	28,5	33,4	11,6
Росіяни	3,5	2,7	4,3	20,2	3,6	6,1	3,6	11,4
Радянські	2,7	4,0	4,0	3,9	0,0	3,5	0,5	16,4
Євреї	0,4	0,0	0,2	1,2	0,0	0,4	1,0	0,2
<i>Соціальні</i>								
Бізнесмени	2,4	1,6	1,6	2,8	3,6	2,1	3,3	1,0
Багаті	0,4	0,4	0,7	0,0	1,8	0,5	3,1	2,1
Домогосподарки	5,0	5,6	7,2	11,3	7,0	7,0	6,5	3,3
Пенсіонер(ки)	9,2	13,8	21,1	14,6	13,8	15,6	10,9	19,0
Робітництво	19,9	16,3	35,5	21,9	20,7	25,3	27,5	27,9
<i>Релігійні</i>								
Греко-католики	5,1	0,0	0,0	0,0	0,0	1,2	4,8	0,2
Православні	3,8	1,2	2,4	6,4	5,2	3,2	1,3	3,9
Кількість опитаних	261	258	438	181	58	1141	387	419

* „Захід“ включає у себе Львівську, Івано-Франківську, Тернопільську, Волинську, Рівненську, Закарпатську й Чернівецьку області; „Центр“ — Полтавську, Чернігівську, Сумську, Черкаську, Кіровоградську, Київську, Житомирську, Хмельницьку і Вінницьку області; „Схід“ — Донецьку, Луганську, Запорізьку, Дніпропетровську і Харківську області; „Південь“ — Одеську, Херсонську, Миколаївську області й Автономну республіку Крим.

** 3 огляду на невелику кількість опитаних у Києві, дані щодо цього міста можуть бути не цілком репрезентативними.

Джерело: Oksana Malanchuk, Social Identification versus Regionalism in Contemporary Ukraine. Paper presented at the conference "Local Troubles, Global Problems: Conference on Social Problems and Transition around the Baltic Sea" (August 26–28, Helsinki, Finland and Tallinn, Estonia).

Таблиця 4. Дані опитування про націоналізм
(у відсотках, 1991)

	СНП	Всесоюзний опитування	СНП	СНП	СНП	СНП	СНП	СНП	СНП	СНП	СНП
Я дуже патріотичний	88	72	74	69	70	70	75	75	60	62	63
Ми повинні боротися за нашу країну, незалежно від того, права вона чи ні	55	58	31	16	28	30	47	53	42	36	39
Існують частини інших держав, які належать нам	-	20	43	25	39	68	60	52	22	24	46
Ми повинні обмежити імміграцію у нашу країну	-	79	70	70	65	68	58	38	45	31	54

Джерело: Times-Mirror: Center for the People and the Press (1991); Klaus von Beyme, „A New Moment in an Ideological Vacuum: Nationalism in Eastern Europe“, in: Gregory Andrusz, Michael Harloe, and Ivan Szelenyi, eds. Cities after Socialism. Urban and Regional Change and Conflict in Post-Socialist Societies. Oxford (UK), Cambridge (MA): Blackwell Publishers:

Таблиця 5. Ієрархія групових ідентичностей
у Львові і Донецьку, 1999

Ранг	Львів		Донецьк	
	Ідентичності	%	Ідентичності	%
1	українець/ка	74,8	донецчанин/ка	56,4
2	львів'янин/ка	74,6	жінка	41,3
3	жінка	43,2	українець/ка	39,5
4	греко-католик/чка	36,8	православний/а	35,4
5	західняк/чка	36,2	пенсіонер/ка	34,4
6	чоловік	32,3	чоловік	32,8
7	робітник/ця	29,7	інтелігент	28,9
8	православний/а	29,5	старша людина	25,6
9	молодий/а	28,8	росіянин/ка	25,4
10	демократ/ка	26,3	робітник/ця	22,3

Оксана МАЛАНЧУК

СОЦІАЛЬНА ІДЕНТИФІКАЦІЯ В СУЧАСНІЙ УКРАЇНІ: 1994–1999

На противагу дослідженням дорадянського періоду, які обстоювали домінування національних ідентифікацій, у перехідний період до ринкової економіки та демократичного суспільства щонайменше у трьох колишніх радянських республіках постали інші соціальні типи (Miller et al., 1995). Зокрема в Україні виявлено виразно відмінні регіональні ідентифікації (Pirie, 1996) та їхня загальна територіальна поляризація (Agel and Khmelko, 1995). Ця доповідь розглядає різні типи соціальних ідентифікацій (національні, політичні, релігійні, класові), які з'явилися у двох великих містах України (Львів та Донецьк) у 1994 році; зміни, яких зазнали ці ідентифікації до 1999 року; а також їхнє значення у розгляді двох важливих проблем: відносини з Росією та територіальна цілісність.

* * *

З часу парламентських виборів 2002 року спостерігається відновлення інтересу до геополітичного поділу України. Згідно з повідомленнями засобів масової інформації та свідченнями аналітиків, громадяни Західної та Центральної України голосували за радикальні реформи і прозахідну орієнтацію, тоді як жителі Східної і Південної України зробили прокомуністичний вибір на користь держави радянського типу (Kuzio, 2002; Рябчук, 2002). Такий поділ не викликає подиву у дослідників, хоча є предметом дискусії, відколи вийшла у світ стаття Рябчука "Дві України" у 1992. Agel і Wilson (1994) стверджують, що поділ, спричинений актуальним в Україні "російським питанням" (відносини з Росією та російськомовною меншістю) є виразно регіональним – Схід і Південь проти Центру і Заходу. Nesli (1995) обчислив рівень русифікації та індустріалізації в різних регіонах України і зробив висновок, що ці взаємопов'язані процеси, разом із географічним розташуванням,

причетні до хитань суспільної думки. Marcus (1994), однак, вважає, що економічні, політичні та етнічні відмінності українських регіонів не є серйозною загрозою реформам. Водночас вона вказує, що твердження про бажання Донбасу об'єднатися з Росією “скоріше породжене російськими територіальними претензіями, ніж місцевим простодушним сентиментом”. Із другого боку, Міллер та ін. (у друці) розглядають поняття регіональних відмінностей незалежно від соціо-демографічних характеристик місцевих популяцій і ставлять під сумнів загальновизнане положення про перевагу регіональних політичних культур, що витісняють основні демографічні відмінності. Автори доводять, що національні, політичні, економічні та класові ідентифікації являють собою виразно відмінні типи в посткомуністичних суспільствах.

Метою цієї доповіді є відповідь на запитання – чи географічний поділ між Східною і Західною Україною існує незалежно від соціально-політичних розходжень, чи цей поділ увиразнився чи, навпаки, нівелювався з 1994 року, а також визначення його подальшого впливу на так зване “російське питання” і збереження територіальної цілісності України.

* * *

Ця доповідь ґрунтується на нашому попередньому дослідженні (Маланчук, 1999), яке аналізує три джерельних бази даних: 1) загальноукраїнське анкетування (N=1216), проведене навесні 1994 року, 2) анкетування громадян двох важливих міст у Східній і Західній Україні – Донецька і Львова (N=400), так само здійснене навесні 1992 р., а також 3) анкетування чотирьох фокусних груп з окремо взятими чоловіками та жінками в Донецьку і Львові навесні 1994 р., де розмова зосереджувалася, здебільшого, на наслідках соціальних змін у сучасній Україні. У ході цього дослідження ми виявили, що є виразні відмінності у ставленні до соціальних феноменів серед представників Східної і Західної України. Безвідносно до того, чи йшлося про культурні чи політичні пріоритети, контраст був очевидний. Щодо прогнозування ставлення громадян до Росії в 1994 році, то його критерії значно варіювалися і були не тільки демографічними (місце проживання й освіта), але й культурними (відчуття історичних зв'язків з Росією, ідентифікація з росіянами, подібність загальної культури й історична вагомість проголошення незалежності у 1991 р.) та ідеологічними (ідентифікація з радянським типом). Таким чином, бажання жити в Українській державі, об'єднаній з Росією,

вказувало на проживання громадян у Донецьку, на нижчий освітній рівень, а також на ідентифікацію з росіянами і на невизнання відмінності між російською та українською культурами (безвідносно до місця проживання). Аналогічно обстоювання незалежності України виявляло львівське походження опитуваних, означало неприйняття радянського типу особистості (а ототожнення з таким типом можна вважати своєрідною ідеологічною та політичною заявою, співвіднесеною з надіями на збереження соціалістичної системи соціального забезпечення), свідчило про усвідомлення важливості проголошення незалежності для української історії, а також указувало на засудження російської політики стосовно України у радянський період (незалежно від місця проживання).

У доповіді ми звертаємося до недавніх даних, отриманих у співпраці зі співробітниками Інституту історичних досліджень при Львівському державному університеті, зокрема з д-ром Ярославом Грицаком, д-ром Наталією Черниш та аспірантом Віктором Сисаком. Восени 1999 р. та взимку 2000 р. ми знову опитали приблизно 400 жителів у кожному з двох міст (Донецьк і Львів). До анкети були включені майже всі ті самі запитання, які ми використали навесні 1994 року, а саме – запитання про те, чи мають опитувані “багато”, “трохи”, “дуже мало” і “нічого спільного” зі вказаними політичними, етнічними, релігійними чи класовими професійними групами, наявними в українському суспільстві. Це, по суті, були наші показники соціальної ідентифікації. Ми також торкнулися інших аспектів, але сьогодні я зосереджу свою увагу тільки на двох, пов’язаних із майбутнім України: чи Україна та Росія повинні бути незалежними, чи вони повинні входити до складу однієї країни (з урахуванням усіх проміжних позицій), а також на низці питань, які у своїй сукупності вказують на бажання зберегти територіальну цілісність України (наприклад, відповіді питання “Цілісність України важливіша, ніж потреби окремих регіонів”, “Мій регіон був би багатший, якби не входив до складу України” та “Добробут мого регіону пов’язаний з іншими областями України” можуть варіюватися від “цілком згоден” до “зовсім не згоден”).

Наше попереднє дослідження, базоване на загально-українській вибірці, показало, що політичний та соціальний поділ в Україні найпомітніший на Сході та Заході. Ці регіональні відмінності були виразно артикульовані жителями Львова і Донецька. Львів і Донецьк є протилежними у сенсі соціально-політичних настроїв, що дає змогу побачити об’єктивну картину

можливих політичних наслідків. Львів, розташований у західній частині України, справедливо вважається центром українського націоналізму і місцем зародження багатьох соціальних рухів, які передували українській незалежності. Львівська область увійшла до складу Радянського Союзу тільки в 1939 році. Населення Львова трохи перевищує 800 тисяч і складається переважно з етнічних українців, що розмовляють українською мовою і належать до Греко-Католицької Церкви; представлена також група віруючих, що дотримуються православного обряду і є частиною української ортодоксальної церкви. З економічного погляду, область характеризується наявністю важкої індустрії (головним чином, виробництво автомобілів та автобусів), легкої промисловості та сільського господарства. Львів налагодив тісні економічні зв'язки з Польською Республікою (до кордону можна дістатися менше, ніж за годину їзди автомобілем) та з українською діаспорою в США і Канаді, яка складається переважно з вихідців із Західної України.

Розташований у південно-східній частині України, Донецьк має популяцію понад 1 млн. жителів. Це місто різко контрастує зі Львовом, за винятком, можливо, розміру. Хоча Донецьк характеризується незначною перевагою етнічних українців, національна свідомість є низькою, крім того, і українці, і росіяни (представники найчисленнішої меншини) розмовляють російською мовою. Приблизно половина населення не виявляє ніякого інтересу до релігії, інша ж частина розділилася між прихильниками російської й української ортодоксальних церков та юдаїзму. Як один із найбільш індустріально-розвинених регіонів колишнього Радянського Союзу, Донецька область має 90%-ий рівень урбанізації, порівняно із середнім національним – 67% та 59% у Львівській області. Будучи центром вугільної промисловості, цей регіон відіграв значну роль у здобутті незалежності завдяки численній шахтарській популяції та шахтарським профспілкам. “Широкомасштабна приватизація не властива регіонові, натомість великі індустріальні підприємства перебувають у власності держави. Таким чином, порівняння Львова і Донецька дає змогу виявити низку чинників, наявних у сучасному українському суспільстві зокрема та в інших суспільних устроях загалом: етнічну ідентифікацію, національну свідомість, мову, релігію, соціальну мобільність та ступінь впровадження ринкових реформ – чинників, діючих в межах тієї самої політичної системи.

Соціальна ідентифікація

З-поміж переважаючих соціальних ідентифікацій, з якими львівські учасники опитування вбачали найбільшу спільність у 1994 році (див. табл. 1), виділяються українці (33,4%) і робітники (27,5%). Найменша спільність пов'язана з групою "комуністи" (43,3%). У 1994 році жителі Донецька ідентифікували себе з робітниками (27,9%), пенсіонерами (19%) та висловили антипатію до типу "українські націоналісти" (43,9%). Отже, політично неприйнятна група в одному регіоні може становити переважну політичну силу в іншому регіоні. Ці результати є своєрідним підтвердженням стабільності ідентифікаційних груп у Львові та значних коливань у Донецьку. Зокрема в Донецьку, спостерігається послаблення негативного ставлення до українських націоналістів та зміщення акценту від робітників до пенсіонерів, що пояснюється меншим впливом радянської ідеології на процес ідентифікації.

При розгляді структури соціальної ідентифікації жителів двох міст у 1994 році впадають в око три сукупності: 1) угруповання, що позитивно ставиться до українських націоналістів, греко-католиків, реформаторів та українців загалом і, водночас, негативно відгукується про комуністів, росіян, радянських людей та євреїв; 2) угруповання з цілком протилежним відчуттям спільності; 3) угруповання, що вказує на відсутність спільності з будь-якою ідентифікаційною групою. Подібна структура властива моделі 1999 року, однак відсоткові співвідношення людей для кожного типу (див. табл. 2) відрізняються. Для 1994 року характерне домінування сукупності "комуністи", "росіяни" та "радянські люди" (44,3%), з наступним типом "греко-католики" та "націоналісти" (11,7%), а також угруповання "нічого спільного" (11,7%). (Фрагмент вибірки із співвідношенням 16% не розпадається на групи). Для 1999 року три сукупності розподіляться рівномірно (33,3%), якщо об'єднати угруповання "нічого спільного" та неструктурований фрагмент. Ще раз наголосимо, що зміни відбулися переважно в Донецьку, де переміщення від угруповання "комуністи", "росіяни" та "радянські люди" до угруповання "нічого спільного" вказує на відсутність симпатій до діючих політичних сил. Практично у кожному з аналізованих міст переважна частина населення ще ідентифікується з базовим угрупованням, як-от, 68,4% львів'ян надають перевагу категоріям "греко-католики", "націоналісти", "реформатори", "українці" та 65,6% донеччан вибрали "комуністи", "росіяни" та "радянські люди".

Наслідки соціальних ідентифікацій

Виразний географічний поділ та соціально-політичні розходження, відбиті у аналізованих сукупностях групової ідентифікації, є, як виявилось, важливими індикаторами ставлення до Росії та територіальної цілісності України. В аналізі певних прогностичних критеріїв, як-от: освіта, вік, мова, національність, місце проживання, а також належність до певної сукупності групової ідентифікації, вагоме значення мають географічне розташування та сукупність. У 1994 році місце проживання учасників анкетування та їхня позиція у політичному угрупованні були однаково передбачувані відносно розходження у питанні про незалежність від Росії чи, навпаки, про належність України до однієї з Росією країни ($\beta=0,34$ і $\beta=0,33$). Так, якщо хтось жив у Львові у 1994 році або ідентифікував себе з греко-католиками, українськими націоналістами, реформаторами, українцями безвідносно до місця проживання, то він, вірогідно, віддавав би перевагу цілковитій незалежності України від Росії. Ці критерії вагоміші, ніж мова повсякденного спілкування (також важливий чинник – $\beta=0,18$) та національність (несуттєвий – $\beta=0,04$). Для 1999 року місце проживання виявилось важливішим прогностичним чинником (0,32), ніж групова ідентифікація (0,24), так само мова спілкування (0,27) переважила рік народження (0,07). Такий розподіл свідчить про меншу поляризацію групових ідентифікацій в аналізованих містах із плином часу в аспекті соціально-політичного самовизначення та про зростання ролі мовного чинника й активізацію вікового критерію. Зокрема, донецька молодь, майже досягнувши співвідносного рівня з їхніми львівськими ровесниками, дедалі послідовніше відмежовується від комуністів, росіян та прорадянських елементів (співвідношення 0,43; 0,16 та 0,41). Може постати питання: до якої групи вони тяжіють? Насамперед, до економічних груп, таких, як “підприємці” і навіть “багатії” (співвідношення 0,44 та 0,29), конкуруючи з їхніми львівськими опонентами у відношенні 0,31 та 0,29).

Показники індивідуального вибору щодо територіальної цілісності України подібні до даних про незалежність, але різняться кількісно. Для 1994 року характерна така ієрархія показників: місце проживання ($\beta=0,33$), політичні угруповання (0,16), мова спілкування (0,16), національність (0,13), рік народження (0,12), освіта (–0,11). Приміром, якщо хтось жив у Львові, то він, імовірно, виступав би за збереження територіальної

цілісності України, так само й віддав би перевагу греко-католицькій релігії, розмовляв би українською мовою, був би українцем з походження, належав би до молодшої вікової групи і мав би вищий освітній рівень. У 1999 році суттєвими є тільки місце проживання (0,29), мова (0,15) та вік (0,09). У свою чергу, у політичних угрупованнях відбувся перерозподіл, що виявляє рух до деполяризації, найбільш вираженої у Донецьку. Водночас, Kuzio (2002b) спостерігає зростання автономістських та сепаратистських настроїв у Західній Україні, що не було помітно у Львові в 1994 році. І в 1994 і в 1999 роках жителі Львова віддавали перевагу ідеї єдності (див. табл 3).

Згідно з наведеними даними, політичні розходження з приводу двох політичних питань – відносини з Росією і територіальна цілісність – нівелюються, стираються й відмінності між двома містами. Однак все ще зберігається різниця (хоча менш кардинальна) у ставленні до політичних реалій. Так, коли у 1994 році 75% львів'ян підтримували незалежність України і 76% жителів Донецька виступали за об'єднання з Росією, то у 1999 році це співвідношення змінилося – 85% і 65%. Жителі обох міст охочіше визнають важливість незалежності, хоча різниця у їхньому ставленні зменшилася, проте все ще залишається великою. Відмінність у ставленні до територіальної цілісності не була така велика, як раніше – 89% опитаних у Львові висловилися за єдність та 52% донеччан не віддали перевагу жодній з двох можливих відповідей. У 1999 році 88% львів'ян виступили за єдність та 60% донеччан прихильно поставилися до цієї ідеї.

Висновки

Бездіяльність уряду у стиранні географічних відмінностей між Східною та Західною Україною неодноразово підкреслювалася. Зокрема Kuzio (2002) і Рябчук (2002) стверджують, що це спричинене навмисним маніпулюванням кучмівської влади для досягнення її власних політичних цілей. Водночас, зрозуміло, що незважаючи на махінації сучасних політичних лідерів, спостерігаються значні зрушення у суспільній думці серед населення Донецька за Україну, незалежну від Росії, та за збереження територіальної єдності України. Більше того, ці зрушення відбуваються здебільшого у свідомості представників молодшого покоління – майбутніх українських виборців.

БІБЛІОГРАФІЯ

Arel, Dominique and Valeri Khmelko (1995). The Russian Factor and Territorial Polarization in Ukraine. *Harriman Review*, pp. 81–91.

Kuzio, Taras. (2002). Election Reveals Ukraine's Geographic Political Divisions. RFE/RL Newline. Vol. 6, No. 73, Part II, 18 April.

Kuzio, Taras (2002b). Autonomist and Separatist Sentiment Grows in Western Ukraine. RFE/RL Newline, Vol. 6, No. 134, Part II, 19 July.

Malanchuk, Oksana (1999). Social Identification versus Regionalism in Contemporary Ukraine. Paper presented at a workshop on Local Troubles, Global Politics:

Conference on Social Problems and Transitions around the Baltic Sea, Helsinki, Finland and Tallinn, Estonia, August 26–28.

Markus, Ustina. (1994). Regionalism in Ukraine. *Societies in Transition*. November 15: pp. 18–24.

Miller, Arthur H., Vicki L. Hesli and William M. Reisinger (1995). National Identity and Support for Economic and Political Reform in Post-Soviet Societies. Paper presented at the annual meeting of the International Society of Political Psychology, Washington, D.C., July 5–9. 1995.

Miller, Arthur H., Vicki L. Hesli, William Reisinger, and Thomas Kloubucar. (forthcoming). Establishing Representation: A Comparison of Mass and Elite Political Attitudes in Ukraine. In Sharon Wolchik (ed.), *Building a State: Ukraine in a Post-Soviet World*. Central European University Press,

Miller, Arthur H., Vicki L. Hesli, and William M. Reisinger. (1994). National Identity and Support for Economic and Political Reform in Post-Soviet Societies. Paper presented at the annual meetings of the American Political Science Association, New York, August 31– September 4.

Pirie, Paul S. (1996). National Identity and Politics in Southern and Eastern Ukraine. *Europe Asia Studies*, 48: 1079–1104.

Riabchuk, Mykola (1998). Two Ukraines? *East European Reporter*, Vol. 5, No.4.

Riabchuk, Mykola (2002). Ambivalence to Ambiguity: Why do Ukrainians Remain Undecided? Paper presented at a conference on *L'Ukraine et le Monde Exterieur: Dix Ans Apres L'indépendance*, Paris, France, April 5.

Таблиця 1. Відсоток опитуваних, що найбільше і
найменше спільного із соціальними групами.

	Львів		Донецьк	
	1994	1999	1994	1999
Найбільш спільного	українці (33,4 %)	українці (37,7 %)	робітники (27,9 %)	пенсіонери (32,9 %)
	робітники (27,5 %)	робітники (25,1 %)	пенсіонери (19,0 %)	робітники (18,9 %)
Найменш спільного	комуністи (40,3 %)	комуністи (38,9 %)	укр. націоналісти (43,9 %)	укр. націоналісти (31,8 %)

Таблиця 2. Відсоток опитуваних, що входить до блоку соціальних груп.

група	Разом (усього)		Львів		Донецьк	
	1994	1999	1994	1999	1994	1999
греко-католики націоналісти реформатори українці	28,0 %	35,1 %	55,2 %	61,4 %	3,3 %	5,6 %
не віддають переваги жодній групі	11,7 %	15,5 %	14,8 %	12,1 %	8,8 %	19,4 %
комуністи росіяни радянські люди	44,3 %	31,1 %	15,6 %	16,2 %	70,5 %	47,8 %
не належать до жодної групи	16,0 %	18,3 %	14,3 %	10,3 %	17,4 %	27,1 %
	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %	100 %
число опитуваних	821	830	391	438	430	392

Таблиця 3. Стосунки з Росією у межах міста: 1994–1999.

	1994	1999	1994	1999
Україна та Росія мають бути окремими державами (1-3)	74,5 %	84,8 %	12,1 %	25,1 %
Проміжна позиція (4)	15,7 %	9,9 %	12,3 %	15,3 %
Україна та Росія мають бути однією країною (5-7)	9,8 %	5,3 %	75,7 %	59,6 %
	100,0 %	100,0 %	100,0 %	100,0 %
Число опитуваних	388	435	423	366

Таблиця 4. Одностайність у межах міста: 1994–1999.

	Львів		Донецьк	
	1994	1999	1994	1999
Цілком згодний	89,2 %	88,3 %	36,1 %	59,5 %
Не можу сказати точно	10,3 %	10,0 %	52,2 %	30,2 %
Цілком не згодний	0,5 %	1,7 %	11,8 %	10,3 %
	100,0 %	100,0 %	100,0 %	100,0 %
Число опитуваних	380	412	416	341

ОСВІТА І СІМ'Я В ПОСТАТЕЇСТИЧНИХ СУСПІЛЬСТВАХ

Матеріали міжнародної конференції

Сергій АВЕРИНЦЕВ

ДЕЯКІ ПРОБЛЕМИ УСПАДКУВАННЯ КУЛЬТУРНОГО ТА ВІРОВЧИТЕЛЬНОГО ПЕРЕДАННЯ В СУЧАСНИХ УМОВАХ

Та обставина, що нині в усьому світі, а не лише у “пострадянських”, ерго “постатеїстичних”, суспільствах передання культурних традицій в рамках сім’ї та школи наражається на небувалі, нечувані труднощі, є надто очевидною. Стосунки між поколіннями, звісно ж, ніколи в цій юдолі скорботи не були та й не могли бути безхмарними, проте таких гострих суперечностей між молодіжними субкультурами та всім загалом культурної спадщини світ іще не бачив. Як щирий прихильник тих зусиль, що спрямовані на подолання тоталітарного минулого, я, все ж таки, був змушений неодноразово привертати увагу вітчизняної та європейської спільноти до вельми непоодиноких фактів інструменталізації відповідного імперативу, і не лише для зведення рахунків між поколіннями, а й для відмови від історичної пам’яті як такої: коли, скажімо, в Австрії підказування ЗМІ вимагає, заради остаточного розриву з нацизмом, не інакше як всенародно віддати перевагу heavy rock і зректися Моцарта й Бетховена. Адже все це авторитарно, тоталітарно, репресивно.

Цікаво зауважити, що як фактор колективної хвороби Альцгеймера (тобто, розладу пам’яті – однієї з найстрахітливіших хвороб нашого часу), сучасний ультрараціоналізм виступає у парадоксальній співзвучності із сучасним же ультралібералізмом та ультраглобалізмом: адже, якщо для останніх історична пам’ять стає на заваді перевиховання людства, спрямованого на якомога

скоріше стирання національно-культурних ідентичностей і, так би мовити, “диснейлендизацію” будь-якого *couleur local*, то шовінізм сьогодення, прагне творити свої міфи, вже не пристосовуючи їх – як це, зазвичай, робилося іще вчора – бодай до зовнішніх деталей історичних даних, але за умов повного і відвертого “беспредела”. (Прикладом останнього на моїй батьківщині може слугувати теорія Фоменка, що спростовує світову історію як таку; втім, усюди можна знайти свої приклади.)

Психологія наших сучасників, зорієнтована на медіальну “інформацію”, стає нечутливою перш за все до нюансів. У релігійній сфері це дає шанс найтупішим варіантам двох крайнощів, знов-таки пов’язаних парадоксальним чином: з одного боку – фундаменталізму, з другого – дурноверхоми, найбездумнішому секуляризму, що навіть не вдається до спростування віри, а просто відмовляється дивитися в її бік. Ми, зокрема, спостерігаємо загальне стрімке падіння інтересу до релігійної філософії. Наведу нехристиянський приклад. Я пригадую, як під час мого першого приїзду до Ізраїлю 1988 року, при спробі згадати в розмовах із моїми співбесідниками ім’я знаменитого єврейського філософа Мартіна Бубера, наражався на різку негативну реакцію з обох боків: для рабинів та фундаменталістів це був естет-літератор, майстер спекулятивного філософування, який взагалі не мав права називатися юдаїстом, для секулярних інтелігентів – якимось набожним занудою, якого хочеться скоріше забути. Кожен із нас розуміє, що, скажімо, Володимир Соловйову загрожує у нас така ж доля. Слід зазначити: релігійна філософія – це сфера, що містить у собі свої небезпечні моменти, і закиди проти тих, хто відхиляється від православного *передання*, є цілком слушними. Але сам принцип релігійної філософії, хоч би які небезпеки приховував у собі, конче необхідний для того, щоб була створена й існувала мова, якою віра спілкується зі своїм часом, а час може про щось запитувати віру. Зрештою, хоч би якими були наші аргументи проти Соловйова, проти Бердяєва, проти отця Флоренського, проти отця Булгакова, в них, перш за все, був той імпульс, що впливав на покоління і приводив багатьох до віри. По-друге, це були люди, хоч би що ми про них говорили, котрі довели: в час, коли їхнє інтелігентське середовище, а згодом і маси, вчинили свою апокастасію, тобто відступництво, вони не брали участі в ньому, не йшли за своїм середовищем або за масами. Готовність

вірника слідувати словам ап. Павла “не наслідуйте віку сього” – це дуже важлива здатність християнина.

Принаймні, елементарне відчуття реальності забороняє нам вбачати чудо виживання і відродження віри в наших країнах як успішне повернення до засад давніх часів, яке ніби-то дозволить нам будувати справу передання віри так, ніби із традиційним концептом незборимих православних ідей зовсім нічого не сталося, ніби сповнені смутком очі наших праведників у вірі не бачили ще якихось вісім десятиліть тому масового відступництва, яке пророкував Йоан Кронштадтський та інші святі провидці і яке пересічному людському розумові видавалося саме у нас абсолютно неможливим. Тисячі й десятки тисяч сповідників, сотні тисяч віруючих, котрі жили в ті десятиліття з більшим сумлінням, аніж мученики і праведники, але не зрадили віри – то є наша велика радість; проте число тих, хто відступив, вимірюється мільйонами, і слід замислитися над тим, з якою вражаючою легкістю відбувалося їхнє відступництво: ніби кожен із них особисто був до цього непричетний – “*як усі, так і я*”. Сьогодні може видатися, що принцип “*як усі, так і я*” спрацьовує на користь віри, але це небезпечна ілюзія. Звичайно, ми не можемо не радіти з того, що батькам, які активно, або хоча б пасивно, прийняли у свій час доктрину войовничого *безбожжя*, так і не вдалося остаточно прищепити її власним дітям, що й самі вони, якщо дожили до пострадянських часів, Богу дякувати, знаходять стежечку до Церкви – і хай прийме Бог їхнє каяття! Але ж безсилля їхньої тодішньої атеїстичної позиції перед власними дітьми – у соціологічній перспективі – це частка загальної панорами, в межах якої взагалі майже нічого вже не “*успадковується*” дітьми від батьків із тією щирою природністю, як це було колись. До того ж, ми переконалися і мусимо не забувати, наскільки нетривким і мінливим є в наш час навіть те, що здається утвердженням на віки й тисячоліття. Для тих, хто разом із Достоевським вірив у спроможність російського народу бути “народом-богоносцем”, масова апостасія ранньорадянських літ була трагічною несподіванкою, але й зовсім інша, протилежна подія – смерть радянської ідеології – сталася також досить несподівано, зокрема й для тих, хто цього бажав (і вже зовсім несподівано для експертів із так званої советології). Тим більше на початку нового століття і тисячоліття доводиться спочатку відмовитися від будь-якої хибної упевненості – і налаштуватися на несподіване.

Як зазначала Анна Ахматова *«вместо мудрости опытность – пресное, / не утоляющее питье»*. Із плином історії людство навряд чи мудрішає, але неможливо заперечити, що воно стає досвідченішим. Це означає, що у глибинах підсвідомості тих, хто сьогодні вступає в життя і на рівні свідомості зовсім мало знає про минуле, лишається пам'ять про минулі розчарування, навдачі, фрустрації. Наявність цієї пам'яті в очах, в інтонаціях мовлення сьогодні вирізняє європейців, особливо німців та австрійців з їхнім досвідом гітлеризму, почасти англійців, з їхнім досвідом розпаду імперії, з-поміж найвніших американців. Але і в нас не може не відчуватися те ж саме. Стрімкі перепади настроїв одного й того ж народу, коли іще 1914 року зазвичай опозиційні студенти у пориві патріотизму виходять на монархічні демонстрації, а коли в 1917 монархія руйнується, і в неї не виявляється прибічників, потім розгорається і дуже швидко згасає любов до Керенського, а потім той політичний лад, краху якого спочатку чекали зовсім швидко, утримується майже три чверті століття і руйнується, коли цього ніхто не чекав – чи можуть вони минутися безслідно? Скепсис накопичується і заявляє про себе дедалі агресивніше; перед його обличчям жести впевненості стають дедалі різкішими, – але обопільна різкість взаємних заперечень обертається на небезпечну симетрію.

Парадокс полягає в тім, що протиборство двох сил – патетичної ідоктринації, з одного боку, критицизму й деконструктивізму, з другого – кожна з яких обіцяє шанс обмежити ексцеси протилежної, упродовж останніх століть, навпаки, взаємно провокують ці ексцеси. Це досить драматично, і, можливо, це непоіменований декрет сучасного культурного життя. Люди не хочуть нігілізму і кидаються в обійми найдивніших доктрин. Люди не хочуть дивних доктрин і ще на кілька градусів підвищують різкість всезагального заперечення. Аби збагнути, про що йдеться, ось кілька прикладів. Поки панувала наївно-авторитарна точка зору, згідно з якою вся поведінка підданого (зокрема, під час війни) визначається присягою своєму государеві, великої потреби у тотальній пропаганді загалом не було; лише по мірі того, як її розхитує критика, стає неминучою необхідність обґрунтування мотивації поведінки воїна через систематичне приниження гідності суперника, ворожої держави, народу та культури й мови цього народу і т. ін. Нові парадигми стверджують себе поступово. Московський генерал-губернатор Растопчін уже в 1812 році практикував щось на кшталт анти-французької пропаганди, але загалом настроїв був іще іншим.

“Узурпатор” Наполеон міг бути винним з точки зору традиційного монархізму і з ліберальнішої точки зору, як поневолювач народів: але це не можна було поширити всерйоз на воїнів “Grand Armee”, бо ж недарма російський полководець Багратіон за хвилину до своєї загибелі на полі Бородинської баталії, встиг схвально вигукнути хвалу ворогу – “Bravo, bravo!” – на честь французьких гренадерів, які наступали безстрашно. По мірі того, як критика іде все далі у справі руйнування монархічних парадигм, на зміну їм приходять націоналізм, що дедалі більше вимагає негативного ставлення до іншої нації в цілому. У 1914 найкращі уми Європи, зокрема, почасти, й російські, вибудовували розлогі доведення на користь того, що вся філософія, література, музика, всі напрямки культури протилежної сторони, що веде війну, вже протягом століть заражені певною злоякісністю; у подібному дискурсі брали участь такі розумні автори як Томас Манн і такі щирі люди як Честертон та Шарль Пегі. Російський філософ Володимир Ерн, теж досить щира людина, вбачає витoki негативних властивостей пруської воєнної машини... у філософії Канта (див. статтю “От Канта к Круппу”). Утім, критика іде далі, вона розвінчує і класичний націоналізм, і за таких умов завдання “промивання мозків” можуть забезпечити лише тоталітарні системи – або нацистський расизм, або більшовицька доктрина про класи – тобто такі доктрини, що остаточно абсолютизують і містифікують розподіл на “наших” і “ненаших”. Чим агресивнішою та нігілістичнішою стає критика, тим більш нахабною й насильницькою стає ідіосинкразія і навпаки; кожен новий виток іде все далі. Так виховується тип людини, з яким особливо важко працювати здоровому християнському учительству, оскільки можливості скепсису і можливості легковірництва вже не стримуються ніякою сталою мірою. Як зазначав свого часу Честертон, той, хто не вірить ні в що, той ладен повірити у що завгодно.

Я думаю, що в наш час християнське учительство має особливу потребу у твердому єднанні із принципами інтелектуальної чесності, яка вимагає відповідального й нюансового мислення, котре потребує смиренності без смиренних жестів і почуття міри, яка ставить межі агресивній риториці. Здавалося б, інтелектуальна чесність – це світська, культурна цінність. Але ж недарма майбутні Святителі Василь Великий та Григорій Богослов за часів своєї юності, цураючись шляхів марних, знали тільки два шляхи – до храму Божого та до Атенської школи, бо ж одне непогано поєднується з іншим. Аби лише істини, зокрема й істини віри, не сприймалися юнню на

кшталт гасел, що їх скандують хором. Конче необхідно привчатися до чіткості свідомості, тим більше, що наша віра, на відміну від інших релігій, наприклад, від ісламу, неможлива без живого відчуття відтінків. Коли, скажімо, буддист каже, що шлюб – це зло, то таке твердження позбавлене відтінків. Коли юдаїст чи мусульманин каже, що шлюб – це обов’язок кожного, то це також позбавлене відтінків. Але якщо ми кажемо, що дівоцтво вище, чернецьке покликання вище, то це не означає, що шлюб не вище. Можна сказати, що одне не вище за друге, проте інше не принижується цією вищістю. Цей приклад показує, наскільки наша віра багата на нюанси, наскільки складним є її синтаксис.

Небезпека полягає в тому, що сьогодні під впливом телебачення та інших подібних вихователів люди втрачають уміння застосовувати крапку з комою та інші подібні знаки, що передбачають можливість уточнюючої зауваги, ми дедалі рідше зустрічаємо речення, посередині яких стояло б певне “але”. Цю здатність необхідно заново виховувати. Це, водночас, і імператив культури, і необхідність, яка уможливорює трансляції нашої віри. Для мене символ розбіжності між нашою вірою і, скажімо, ісламом полягає в тім, що православний храм має у своєму плані поєднання прямих ліній з півколом-апсидою. Коли ж мусульмани приходили, скажімо, на Балкани і перетворювали церкву на мечеть, то вони обрубували апсиду, перетворюючи колишні форми на прямокутник. Коли мусульманин каже “Аллах акбар” (тобто *Бог великий*), то це в певному сенсі тавтологія. Звісно, що Бог великий. Але якщо ми вимовляємо лише єдине слово – Богородиця, то це вже дуже складно. Слава Богу, наша віра дуже проста в тому сенсі, в якому простота означає чистоту, означає можливість щось сказати дітям та простуватим людям, але ні в якому іншому сенсі, не в сенсі спрощення чи опрощення, яке колись проповідував Лев Толстой – вона не проста.

Мені здається, що дуже важливою необхідністю для вихователів – самим поєднувати певність із неспрощеним ставленням. Сучасний цивілізований стан дає всі можливості для такого спрощення (мається на увазі ідеологія сучасного глобалізму). З іншого боку, цей світ, котрий називає себе ліберальним, насправді для багатьох речей просто не лишає місця. Спілкуючись із нашим часом, з молоддю, для початку слід замислитися, чим ми ладні поступитися перед молодіжними умонастроями, перед сучасним станом

цивілізації, водночас не погіршаючи проти власної совісті, де у нашій незгоді ми виходимо із власних уподобань і таке інше, а потім чітко визначити, чим ми нізачо не можемо поступитися. Але всі ці поступки, котрі можемо зробити, на котрі наша віра і наша совість дозволяють піти, і на які слід піти, не чекаючи того, що нас змусять до того, а потім хизуватимуться, що ми просто припустилися слабкості.

Мені також здається, що дуже важливим, але недостатньо висвітленим питанням у переданні православної свідомості молодому поколінню є живе відчуття єдності православного світу. Надто часто православна ідентичність пов'язується з національними особливостями і перероджується на інтерес до церковно-політичних дрібниць. Проте, будь-коли, а особливо у наш час, усвідомлювати єдність з усіма православними народами конче необхідно.

Я гадаю, що досить гострою проблемою, яка стосується не лише релігійного виховання в сім'ї або на уроках Закону Божого, а й проповіді та християнської літератури для більш-менш широкого читача, й до цього часу лишається правильний тон стосовно певних сюжетів давніх благочинних оповідей. Нам суворо наказано: *"...не будьте дітьми своїм розумом, ...а в розумі досконалими будьте"* (1 Кор. 14: 20); віруючій людині абсолютно необхідно раз і назавжди збагнути різницю між віровчительним авторитетом Передання (з великої літери і в однині) – і народними переданнями-переказами (з маленької літери і в множині). Звідси випливає подвійний обов'язок учительства в найширшому сенсі цього слова. Небезпека походить з обох протилежних боків. З одного боку, найобізнаніші мають, докладаючи зусилля, пояснювати нетямущим, що віра зовсім не зобов'язує їх сприймати кожную деталь релігійного фольклору як незаперечну істину; це необхідно для того, щоб не вводити нікого у спокус, аби не виставляти віру на посміховисько, і щоб якомога чіткіше усвідомлювалися неприступні межі справжніх істин віри, яких не можна зректися, не порушуючи вірності. Корисно, щоб віруючі навчилися відчувати різницю між скупим і небагатослівним свідомством канонічних Євангелій, котре часто буває загадковим і важким для сприйняття, як це властиво правді життя, – і декоративною чуттєвістю апокрифів і легенд, що заздалегідь пристосовані до очікувань читацької аудиторії. З іншого боку, навіть обґрунтований скепсис віруючого не може мати такий самий тембр, як реакція невіруючого: на відміну від останнього, він усвідомлює,

що певні сюжети старовинних оповідей, котрі навряд чи мають право вважатися фактичним свідченням, можуть нести в собі цінність символу, метафори, притчі, на зразок іконографії давніх ікон та фресок; не будучи свідченням Передання Церкви у строгому сенсі, вони, все ж таки, належать до поважної сфери релігійно-культурної традиції, їх краса не позбавлена духовного сенсу. Крім того, існують суперечливі випадки, коли такий сюжет не є цілком правдоподібним, але про його можливість чи неможливість можуть існувати різні точки зору. Я переконаний, що той, хто передає спадок віри, чи то старший у сім'ї, шкільний учитель, проповідник на амвоні, чи то автор книги, має навчитися говорити приблизно так: *“є ще така історія...”* або *“наші предки колись вірили, що...”* – і розповісти це так, аби співбесідник або читач відчував: ця оповідь не для того, щоб він повірив у неї водночас із Символом Віри, а для того, щоб вловити, як у приповіді, її сенс, зрадіти красі квітки, яку було колись принесено для прикрашення святині, – і, до того ж, не плутати її із самою святинею. Мені здається, що тут вельми корисно пригадати вчення богослов'я Ікони про поклоніння, яке воздається Першообразу – через відображення. Не можна плутати відображення з Першообразом, не порушуючи заповіді Декалога, яка суворо забороняє ідолопоклонництво; і не можна відмовити відображенню у шані, не зневажаючи тим самим Першообраз.

Переклав з російської Володимир ВЕРЛОКА

Никита СТРУВЕ

ШЛЮБ ЯК ПРОРОЧЕ СЛУЖІННЯ

Я заявив тему своєї доповіді “Шлюб як пророче служіння”, а потім подумки вжахнувся через таке зухвальство вживати найвідповідальніше слово “пророче”, до якого завжди треба ставитися з великою цнотливістю. Але, так би мовити, “голосне звучання” цього заголовка спало мені на думку з висоти християнського вчення про шлюб, особливо – на тлі кризи, якої зазнає інститут шлюбу в нашому максимально секуляризованому столітті, у суспільстві. І ще невідомо, чи вже досягнуто межі секуляризації! У цьому розумінні постатеїстичне суспільство колишніх комуністичних країн, де понад півстоліття Бога витісняли зі свідомості людей, і наше, західне, загалом, не багато чим відрізняються одне від одного. Вони не надто відрізняються за невіглаством мас у релігійному питанні. Коли я згадую про маси, звичайно, маю на увазі студентські маси, оскільки тривалий час займався викладацькою діяльністю і з певним жахом спостерігав, як зростає невігластво у релігійному питанні в середовищі західних студентів і студенток, у яких згадування про апостола Павла викликає крайній подив: а хто ж це такий? За рівнем невігластва у питаннях релігії, розхитаності вікових моральних засад (звісно, не варто ідеалізувати вікові моральні засади – у них було багато фарисейства, – але все ж таки вони мали вигляд, були моральними), за показниками розлучень (у Паризькому окрузі десять років тому третина шлюбів закінчувалися розлученнями, нині – це вже половина) дані збігаються з тими, що ми зустрічаємо стосовно Росії, України – у посткомуністичних країнах.

І ось мені видалось, що християнський шлюб має “пророчий” характер саме в тому розумінні, що він сьогодні провіщає більше, ніж будь-коли. Насправді, він завжди вирізнявся таким характером, але нині, у нашій надзвичайній реальності, можливо, це ще помітніше.

У свій час чернецтво, коли воно з’явилося й поширилося у І ст., було пророчим інститутом. Хоча воно існувало й існує, як

певна релігійна категорія майже у всіх релігіях, але саме в історії Християнської Церкви чернецтво мало якраз пророчий характер. Такий суспільний інститут, як шлюб, не міг ним вирізнитися, проте в наш час він якраз і починає набувати такого характеру. Радикальна переміна почалась на Сході в комуністичних країнах у зв'язку з перемогою революції та марксистської ідеології. Потім вона розпливлась по Європі із півночі, зі Швеції, де запанувала гедоністична форма тоталізованого капіталізму. І там, і тут вона супроводжувалася або прямим запереченням релігійного начала у шлюбі, або його максимальним послабленням. Згодом з'явилися технічні причини. Ми не можемо називати їх зовсім негативними, але вони прискорили й полегшили зміни у моральних поняттях (я маю на увазі масове поширення майже зовсім нешкідливих протизаплідних засобів, котрі дозволяли цілком роз'єднати статеве життя і покликання цього життя).

Соціалістична ідеологія принципово підривала або руйнувала сім'ю, принаймні напочатку. Енгельс вважав, що одношлюбність виникла від бажання від'єднатися і, розмножившись, передати багатство своїм нащадкам. І в марксистській перспективі діти належали не стільки батькам, скільки, зрештою, суспільству. Будь-яка радикальна революція спочатку вивільняє людину від запроваджених суспільством чи нею самою обмежень. У перші роки Жовтневої революції легше було розлучитися, аніж поміняти квартиру. Але поступово держава прибирає до своїх рук приватне життя громадян і намагається його відрегулювати. Узагалі, питання шлюбу, кохання, сім'ї не були передбачені марксистською ідеологією, вони належали до тих широких сфер людської життєдіяльності, про які марксизм і не задумувався. Єдине, до чого могла прийти цілком соціалістична організована держава – це до регуляції любовних стосунків. Кохання за талонами у визначений владою час, було майстерно зображене Євгенієм Замятіним у романі "Ми". Це, звісно, чиста антиутопія. Найближче до цього карикатурного ідеалу підійшов марксистський Китай в роки культурної революції, повноцінно визначивши обов'язковий вік для шлюбу: 27 років – для чоловіків, 25 – для жінок, і суворо заборонив будь-які статеві стосунки до визначеного віку. Ця витівка, що мала не тільки ідеологічні причини, а й бажання обмежити народжуваність у перенаселеній країні, природно виявилася нездійсненною.

На Заході вивільнення моральних засад відбулося мирним шляхом. Багато в чому до цього спричинилося фрейдівське вчення, точніше, його сприйняття. Сам Фрейд дотримувався вірності у подружньому житті, був добрим сім'янином, але його праці – пояснення усіх психічних і, головне, психопатологічних станів проблемами сексу – спричинили свій вплив. Культ тіла, тілесного задоволення, включення сексу в ряд таксигічних об'єктів, можливість безкарності за наслідки і призвели до загострення кризи. Але і в сучасного суспільства, як колись і в марксизму, немає своєї філософії статі і шлюбу. І це – незважаючи на те, що християнство й до цього часу може видатись світові застарілим, відсталим. Це залежить, певною мірою, від тієї мови, яку ми вживатимемо, розмовляючи зі світом. Тільки у християнстві ми знаходимо струнке й надихаюче поняття про статі і про шлюб. І тут, ясна річ, треба мати на увазі, що християнське одкровення, християнське благовістя гранично антиномічне. Антиномічне саме по собі слово Боголюдина. Сергій Сергійович Аверинцев говорив, яке складне поняття – слово Богородиця. Християнство антиномічне і майже у всіх деталях і, в першу чергу, – в ученні про шлюб. Ми знаємо, Христос вимагав од учнів, котрі бажали слідувати за Ним, полишити все: "Полишити матір свою і дружину, і дітей, і братів, і сестер, і життя своє. Той, хто цього не зробить, не може бути учнем". Але, з іншого боку, ми також знаємо, що перше чудо Христове здійснене на шлюбному бенкеті. Перетворення води на вино є, безумовно, таємничий знак перетворення природності шлюбу на іншу, вищу вірність. І навіть в останній бесіді з учнями Христос говорить про радість матері.

У своїх словах Христос підносить одношлюбність в абсолют. Згадаймо: перелюбство засуджується, навіть якщо воно не здійснене. Будь-хто, котрий дивиться на жінку із хтивістю, вже перелюбствує з нею у серці своєму. Але й навпаки, це згадувалося з приводу самаритянки: жінку, звинувачену у перелюбстві, за Мойсеевим законом засуджену до страти, Христос не осудив, відпустив, пробачив. Маємо ми і в цих, здавалося б, протиріччях усю широту християнського благовістя і ставлення до життя. З одного боку, граничну чистоту і цілісність, з другого – граничну можливість прощення до тих, хто цю доскональність, цілісність порушує, тобто граничне всепрощення і до всіх нас. І нам якимось чином необхідно між цими двома полосами знаходити своє завдання життя, свої можливості, враховувати свої сили.

У апостола Павла та ж антиномічність: сам він був, як відомо, не одружений, радив (щоправда, не настійливо) наслідувати його приклад, але, водночас, возвеличив шлюб – поєднання чоловіка і дружини – в єдину плоть до найвищого ідеалу, до справжньої сакралізації, уподібнивши таїнство шлюбу, як ми знаємо, до найвищого поєднання, доступного на землі союзу любові і любові до Христа й Церкви. “Дружини – коріться своїм чоловікам, як Господеві, – бо чоловік – голова дружини, як і Христос – Голова Церкви... Чоловіки, – любіть своїх дружин, як і Христос полюбив Церкву, і віддав за неї Себе...” (Еф. 5: 22, 25). Слова ці породжують, тепер уже в наші дні, безплідні суперечки про підкорення дружин чоловікам, суперечки, і навіть, у деяких випадках, обурення, докори, розцінюючи їх як запровадження певної нерівноправності або привнесення певного елементу зла в подружнє життя. Новизна і глибина цих слів апостола Павла зовсім не в понятті підкорення, традиційнішому в ті часи, аніж у наші дні. До того ж, це поняття вимагає своєрідної екзегези, аналогії провадилися між шлюбним союзом і єдністю між Христом і Церквою. І цілком очевидно, що ця єдність дає зовсім інакше, нове значення поняття підкорення, не формальне, а навіть якесь містичне, що певним чином саме це поняття скасовує. До речі, у тому ж посланні до коринтян апостол Павло говорить: “Будь-якому чоловікові голова Христос, дружині голова чоловік, а Христу голова Бог”. Так що тут саме слово “голова” носить містичний характер, а не поняття влади, підкорення. Через п’ятдесят років після апостола Павла найвидатніший богослов і свідок Христа Ігнатій Богоносець повторить те ж саме визначення шлюбного життя, але тепер навіть без згадки про підкорення. У тому ж посланні до коринтян апостол Павло чітко визначив рівність у шлюбі між чоловіком та дружиною: “Дружина не володіє над тілом своїм, але чоловік; так же само й чоловік не володіє над тілом своїм, але дружина”. Тут уже не йдеться про якесь підкорення, а про обопільну, рівну відповідальність одне перед одним. Згода визначається саме у рівності, а не в підкоренні. У цих практичних порадах тим, хто живе у шлюбі, і натяку немає на те, що шлюб зводиться до родового начала. “Не вхиляйтесь одне від одного, хіба що дочасно за згодою, щоб бути в пості та молитві, та й сходяться знову до купи, щоб вас сатана не спокушував вашим нестриманням”. Із цих слів зрозуміло, що для апостола Павла статеве життя у шлюбі не підвладне аскезі саме по собі і не визначається ритмом

дітонародження чи родовим завданням. Тут хочеться навести дивовижно реалістичні коментарі Івана Златоуста в його проповіді на псалом п'ятдесятій. Він підхоплює слова апостола Павла й каже: "...багато хто з вас, маючи дружин чесних і чистих, від них відхиляються наперекір їхнім почуттям і бажанням, що може призвести цих дружин до перелюбства. Апостол Павло каже: нехай кожен користується своєю дружиною і йому не соромно. Це апостолу Павлу не соромно у словах Златоуста. Він приходить, сідає на ложе, день і ніч затримує чоловіка і дружину, так їх поєднує і голосно кричить: не ухиляйтеся одне від одного, хіба що за згодою. Бо там, де мир, там усіяке благо; де мир – там цнотливість процвітає, де чвари – там цнотливість відсічена од свого коріння". Як бачимо, ні апостол Павло із властивим йому лаконізмом, ні Златоуст із притаманною йому красномовністю, не боялися торкатися питань статі. І саме не з негативної точки зору, а з позитивної. Як усе створене, статеве начало в людині підвладне закону гріха, тобто злу розбрату, спотворення. "У гріхові народила мене мати моя..." – зітхає псалмоспівець, поширюючи гріховність на всю людську природу. Це не означає, що статеве начало саме по собі погане чи гріховне.

Нехай сперечаються богослови, почасти схоласти, явилася стаття до чи після гріхопадіння, одне безперечно: статеве начало – це одна із великих складових сил в людській природі, і призначення його багатоманітне. Зрозуміло, що біологічно – воно інстинкт, який веде до розмноження роду, але це, водночас, уже й життя у співтворчості з Богом. Воно також зачіпає й забарвлює всю сферу почуттів од фізіологічної чуттєвості з усіма її стадіями до пізнавальної функції. Чітко сказав Розанов: "Зв'язок Бога з Богом більший, ніж зв'язок розуму з Богом". І цей вислів Розанова вимагає, безперечно, осмислення, однак він, водночас, і безперечний, враховуючи, наскільки розум може бути гріховним у своїй обмеженості, у своїй зарозумілості, у своїй немічності. Статеве начало тоді гріховне, коли виокремлюється із цілісності людини, стає автономним і через те розбещується. Але, зрозуміло, ще страшніше, коли воно абсолютизується, так само страшно, як абсолютизуються гроші або абсолютизується влада. За гостро цинічним словом Бомарше: "...займатися любов'ю в будь-який час – ось що відрізняє нас од інших звірів". Але і, навпаки, людина відрізняється од звірини здатністю підкорити свою статтю, свій ерос вищим цінностям, включити його в цілісне завдання

життя. Звичайно, говорити, що стать є зло – неправомірно, але, безумовно, статеве начало бере участь у тій чи іншій мірі в будь-якому порухові любові чи то до земних реалій, чи до небесних. Безстатева істота, якщо таке взагалі можливо, була б істотою без виду. Чернець відмовляється від шлюбного життя, але він безсилий відмовитися від статевого начала. Аскеза, утримання, прагнення до вищого, до небесного скеровують його і тим самим перетворюють. Але навіть у чернечих долях зберігається потреба або прагнення уже не у статі, а в душі реалізувати себе, збутися в іншому. Згадаймо стосунки між святим Франциском Асизьким і святою К'ярою, згадаймо кельтські монастирі, згадаймо Амвросія Оптинського і навіть преподобного Серафима Саровського. Не так само, але подібним чином закликаються християни до перетворення статі, еросу через шлюбне життя, через взаємне жіночне кохання. А справжнє кохання, і в цьому вся сила й істина християнського благовістя, тільки й може бути жіночним. Це питання виникало в різних доповідях і виступах Сергія Сергійовича Аверинцева про співвідношення шлюбного й чернечого шляху у християнстві. Але мені здається, що тут необхідно підкреслювати рівночинність цих двох шляхів. Немає нижчого або вищого шляху служіння, вони рівні, і про це, можливо, найкраще писав о. Сергій Булгаков у останніх главах другого тому своєї трилогії. Я дозволю собі його процитувати: “Незайманість і шлюб, як два шляхи чесноти із подоланням статі. В одному випадку шлюбною аскетикою (я сказав би, шлюбним творенням любові) і дітонародженням, а в другому – активним дотриманням незайманості, відмовою від статевого життя. Вони обидва не тільки існують у Церкві, але й повинні бути зрозумілі й сприйняті в їхньому антиномічному поєднанні. Ці останні, будучи протилежними, водночас доповнюють одне одне. Одностороннє утвердження і дія кожного із цих начал стають не просто односторонністю, а й ересю. Як відомо і як бачимо, читаючи святоотцівські творіння, шлюб не може принижувати цноту, але й цнота жодною мірою не може принижувати шлюб. Ми бачимо, що, згідно із християнським благовістям, любов є взаємний дар одне одному. Той, хто бере шлюб, віддає себе усього – свою душу, своє тіло, своє життя іншому. Він уже над ними, у певному розумінні, не владний, і одержує від іншого в дарунок – його життя, його тіло, його душу. Це саме вихід із себе, взаємне віддання одне одному, подібно до стосунків Христа і Церкви і вище”.

Як уже було сказано в інших доповідях, подібно до внутрі-троїчних стосунків, творення любові і є зміст, мета і шлях шлюбу. Навіть якщо він залишається у родовому відношенні безплідним, через те його значення не зменшується. Природним чином взаємна жертвна любов виходить із покладеного на себе обов'язку спільної жертви двох – третьому, дитині. Про це було багато сказано сьогодні. Свідома відмова мати дітей – це, звичайно, гріх себелюбства, як і досить обмежене дітонародження. Але тут, як і в усіх особливостях шлюбного життя, не можуть бути узаконені якісь надто зовнішні приписи й визначення. Вони не можуть походити ні від духівника, ані від будь-яких осіб іззовні. Щедрість батьків може визначатися тільки ними самими, до того ж, за їхньою спільною згодою, по совісті.

Замикання в собі – небезпека для всіх, не тільки, скажімо, для бездітної пари, для неї воно навіть не таке небезпечне, оскільки бездітне подружжя може нести біль своєї бездітності.

Замикання у собі небезпечне і для чернечого шляху. Узагалі замикання у собі, тобто самотність, є головний гріх для людини, її атеїзм, відмова від завдання, даного Богом. Замикання в собі – одне із труднощів у шлюбному житті. Згадаймо крик французького письменника Андрео Віда: "Сім'ї, я вас ненавиджу!" У цій ненависті до сім'ї винна, почасти, замкнутість. Замкнутість – небезпека і для общин, і для приходів, і взагалі для будь-якого малого товариства й малої Церкви. Сім'я, як і будь-яка община, стоїть перед подвійними труднощами: надто великою відкритістю, яка може її розмити. У надто великій відкритості присутній певний егоїзм. Ця відкрита закритість – споконвічна антиномія шлюбного і сімейного життя. Час од часу вона набуває різного ступеня єдності. Отець Сергій Булгаков вважав, що одношлюбність не означає, ніби духовна любов або дружба можлива лише в одному-єдиному випадку. Навпаки, вона може бути різномірною й багатоманітною, але любов, поєднана зі статевим спілкуванням, повинна бути своєрідно єдиною. Водночас, о. Олександр Сльчанінов значно радикальніше ставився до необхідності єдності у шлюбі. "Справжнє кохання, – писав він, – це вина перед коханим за будь-яке задоволення, за будь-яке враження, пережите окремо, будь-яке приємне спілкування з благими людьми і навіть факт споживання їжі, приготованої чужими руками". Ці два полярних приклади я наводжу як свідчення різноманітності підходів до головної заповіді одношлюбності на основі єдиної плоти. Така

висота християнського шлюбу. (Можливо, це і є відповіддю на запитання, чому люди іноді бояться брати шлюб).

Але було б неправильним, дивлячись на все, що у світі відбувається і зважаючи на вимоги шлюбного життя, боятися, що шлюб може не вдатися. Навіть страшні показники, котрі я навів напочатку – одне розлучення на два шлюби в нашому постхристиянському світі, можуть бути осмислені як не дуже зловісні. Якщо подивитися на ці цифри із позитивної точки зору, це означає, що 50% шлюбів усе ж таки зберігаються. І це при тому, що кількість людей воцерковлених, тобто тих, хто активно живе вірою і Церквою, як у посткомуністичних, так і в західних країнах, як відомо, не перевищує 5% усього населення. Так що, певною мірою, ми можемо бачити в цьому і позитивні моменти, й не піддаватися великому песимізму.

Людина покликана жертвувати собою у шлюбі повністю. У цьому – зміст усіх виправдань дошлюбної чистоти, цнотливості. Ми повинні принести її не заради якихось відсторонених моральних начал і правил, а заради того (тієї), кому віддаємо себе у своїй цілісності. Вимога ця здається жорсткою, особливо в умовах розхристаних засад, але вона повинна все-таки залишатися як моральний ідеал поряд з іншими вимогами моральної чистоти і цнотливості, аж ніяк не завжди і не усіма виконуваними або не завжди виконуваними через обмеженість людських сил на шляху до досконалості. Але в цій конкретній вимозі, котру я згадав, ми маємо яскравий приклад її здійснення в особі нашого великого богослова, до цього часу недостатньо поцінованого, праведника Олексія Хом'якова. Узагалі можна пошкодувати (це, якраз, трохи стосується виховання), що в наших книгах і підручниках мало слів про людей праведних і святих, котрі постали такими на сімейному поприщі. Може, цей недолік і має бути виправлений нашими сучасниками. Був у нас в духовній і благочестивій літературі дуже великий перегин убік чернечої праведності й чернечого шляху. Відомо, що Хом'яков дав своїй матері обітницю зберегти свою цноту до шлюбу. Одружився він після тридцяти років і був у своєму сімейному житті світло щасливим. Варто лише почитати його листи до дружини. Є у нас й інші свідоцтва щодо можливості виконання святості шлюбного життя. Так, святитель Інокентій Московський, як відомо, став єпископом, після того як овдовів. Він вважав, що стан перебування у шлюбі – це те, що залишилося на землі від райського буття. Дозволю собі навести одержане 48 років тому

напередодні мого власного весілля вітання від Тетяни Сергіївни Франк, вдови знаменитого філософа: “Мені хочеться сказати тобі кілька слів. Шлюб – це велика річ. Це немовби монастир, це – боротьба величі душі, упокорення, все – на благо коханого. Це нелегка справа, але справа, яка дає великі плоди. Було б неправдою сказати, що у моїй сім’ї ніколи не було непорозумінь, – ми не буди б людьми у такому випадку. Але ми прожили у великому щасті”. На відміну від різних прошарків еміграції нецерковних або усього лиш біляцерковних, де панував безлад, в російському студентському християнському русі віра і подружня вірність йшли плече в плече, здавалися невимушеною природною нормою. Нас, тоді молодших, надихала і живила смерть. Я трохи наполягаю на здійсненні шлюбного союзу в християнському дусі саме для підростаючого покоління, котре, може, й налякане високими вимогами, і тим, що вони часто бачать навколо.

Отже, пора прийти до висновку: християнський шлюб, як сказав св. Інокентій Московський, може бути куточком небесного раю. Він завжди нелегкий, – насичений різноманітними спокусами, як сповнене спокусами будь-чие християнське життя, будь-яка християнська доля. І чим вища вона, тим ці спокуси небезпечніші. У наші дні, коли модними стали гедонізм і прагнення до легкого життя, християнський шлюб є свідоцтвом, як я нескромно висловився, пророчого служіння. Він є ознакою високого покликання людини, створеної Богом для блага на землі й вічного блаженства. Але, як і будь-яке свідоцтво, воно повинне бути максимально упокореним, щоб бути почутим, упізнаним навколишнім світом. Необхідно остерігатися того, аби протиставляти себе світові, достатньо просто бути, тоді, можливо, якісь моменти, якісь промені від здійсненого християнського шлюбу проникнуть і в світ. Але відомо, що чим більше знаєш, тим більше розумієш, що нічого не знаєш. Так само і на терені життя й етики, згідно із законом євангельським: якщо навіть нами щось досягнуто, то, насправді, іще абсолютно нічого не досягнуто. І все треба починати спочатку. Тому пророче служіння шлюбу має бути максимально смиренним.

Переклав з російської Петро КРАВЧУК

Джонатан САТТОН

ЯКІ УМОНАСТРОЇ ВПЛИВАЮТЬ НА ОСВІТНЮ СИТУАЦІЮ В КРАЇНІ?

Організатори нинішньої конференції запропонували нам поміркувати над природою сім'ї та освіти в "постатеїстичному суспільстві". У своєму повідомленні я хотів би звернутися передусім до теми освіти. Деякий час тому я досліджував стан релігійної освіти в українських вищих навчальних закладах у період з 1993 до 1995 року. Робота над цим проектом мене, звичайно ж, багато чого навчила, і я з усією душею готовий підтримувати будь-які почини, намагатися сприяти поліпшенню освітньої ситуації в Україні взагалі і становища у сфері релігійної освіти зокрема.

Трохи більше десяти років тому в історії України відбулися фундаментальні, всебічні зміни, які вплинули на всі сфери життя, зокрема й на освіту. Протягом попередніх сімдесяти років у педагогіці неподільно панували атеїстичні цінності. Але, як ми знаємо, система була зруйнована, і нині українські "освітяни" (український аналог англійського *educators*, що в буквальному перекладі російською може звучати як "образованцы") намагаються так переорієнтувати і перетворити систему, яка дісталася їм у спадщину, щоб вона могла відповідати потребам сучасного "постатеїстичного суспільства". Відповідно до самої природи освіти виникають суперечки про основоположні принципи, методи, про їх практичну адаптацію. Радикальні відмінності в уявленнях про ці матерії існували і неминуче існуватимуть завжди. Подібні суперечки, безперечно, будуть корисними громадському здоров'ю, особливо якщо до них, нарівні з професіоналами у сфері освіти, залучаються ширші громадські прошарки населення, зокрема й батьки. Що насправді згубно, тим паче згубно для освіти, так це умонастрій, про який піде мова сьогодні. Цей умонастрій (інакше кажучи, "умогляд" або "спосіб мислення"), що проявляється як у британській, так і в освітній системі будь-якої іншої країни, і буде предметом мого повідомлення.

Як мені видається, мало що може бути таким згубним для освіти, як переконання у “вимірюваності” та “обчислюваності” всіх сторін навчального процесу. Це переконання, що є таким популярним серед бухгалтерів, керівників, а також тих, хто вирішує долю нашої освіти, можна визначити як вияв “бухгалтерської (або начотницької) ментальності”. І особливо прикрим є те, що цим надто шкідливим умонастроєм досить легко заражаються студенти і школярі. Більше того, вони нерідко виявляють дивну готовність його прийняти. На це є дві причини. По-перше, нехай смутно чи підсвідомо, але вони відчують, що пропонований їм тип освіти набагато менше вимагає від них, ніж інші освітні моделі; по-друге, за начотницького підходу до освіти викладацькі очікування від учнів, скоріше, “вгадуються”, ніж висловлюються прямо. Якщо допустити, щоб бухгалтерський підхід диктував параметри освіти, у середній та вищій школах неминуче переважатиме “етос”, який дозволяє і навіть спонукає “задовольнятися” або “удовольнятися”, радше, фрагментарною, ніж цілісною освітою. В такому випадку ми рано чи пізно дійдемо того, що за недоліками державної системи іспитів і контрольних почнемо судити про актуальний рівень успішності учнів. Замість того, щоб присвячувати себе пізнанню, яке насправді не знає меж, наші школярі й студенти обмежаться виробленням стратегій успішного складання державних іспитів, а їх ставлення до навчання буде, або принаймні рано чи пізно може стати, виключно прагматичним.

Я, безумовно, розумію, що в початковий період пострадянського розвитку виникла нагальна потреба розробки нової загальнонаціональної системи контролю та акредитації у сфері освіти. Чимало розділів навчальних програм, справді, передбачають точну й справедливую оцінку знань учнів, що, у свою чергу, потребуватиме певної стандартизації змісту курсів і самої процедури іспиту. Принаймні, я припускаю таку можливість. Проте сама діяльність у такій важливій сфері, як розроблення навчальних програм, не може і не має бути вміщена у вузькі рамки, поставлені нашими начотчиками і керівниками.

Я цілком переконаний, що “бухгалтерська ментальність” надто згубно позначається на сучасній системі британської освіти; більше того, мені здається, що її довготривалі наслідки виявляться навіть жакливішими, ніж наслідки нашої “політкоректності”. Насаджування і затвердження цієї начотницької ментальності пов’язане, передусім, з діяльністю Маргарет Тетчер, яка, дозвольте вам нагадати, перед тим як стати прем’єр-міністром, була міністром

освіти нашої країни. Саме такий “умогляд” визначав і її мову, і сам стиль її прем’єрства. Він і донині залишається рушійною силою нашого законодавства, і його наслідки є очевидними в організації державної системи освіти. Це він став однією з найголовніших причин культурного зубожіння нас і наших дітей.

Бухгалтерська ментальність впливає із загального припущення про те, що “вимірюванню” й “обчисленню” можуть бути піддані усі складові навчального процесу. На практиці це призводить до скорочення навчальних курсів. Так, у Великобританії переважна більшість лекційних курсів читається не більше як один семестр. У нас навіть з’явився такий вислів “sound-bites” (українською дуже приблизно це можна передати як “озвучені шматочки”) – тобто дроблення інформації на маленькі й тому “ковтабельні” частини. Такі ж самі “sound-bites” замість послідовної аргументації, тридцять секунд “ковтабельної інформації”, замість півгодинного викладу суті предмета, пропонують нам у сучасних телеінтерв’ю. Загальне скорочення лекційних курсів змушує нас дедалі частіше замість “нескінченного пізнання” пропонувати студентам все ті ж самі “sound-bites”, а найгірше те, що самі студенти поступово перестають чекати від нас чогось іншого.

Я у жодному разі не хотів би справити враження прибічника консервативних поглядів на освіту. Навпаки, я всіма силами прагну уникати будь-якої консервативної риторики. Більше того, я переконаний, що моя позиція цілком узгоджується зі справді ліберальним уявленням про освіту. Тут таки потрібно уточнити, що ліберальний погляд на освіту, який я маю на увазі, надто далекий від розхожого ліберального секуляризму. Навпаки, ліберальну позицію, яку я хотів би тут представити, відрізняє найглибша повага і готовність відстоювати в суспільстві цінність релігії та світоглядів, які ґрунтуються на релігійних цінностях. У моєму розумінні релігія, безперечно, творча, і це дає мені право сформулювати такий принцип: і у світській, і в релігійній освіті маємо дозволити собі вести студентів до нескінченного, творчого пізнання. Цей принцип свідчить про мою найглибшу віру в сутнісну цілісність і свідомість релігійної позиції, так само як і в здатність молодой людини розпізнати цю цілісність і свідомість та перейнятися нею. Саме така форма – і я в цьому переконаний – є найкращою формою релігійної освіти, з усіх, які ми могли б запропонувати як для Великобританії, так і для пострадянської України.

У лютому 1991 року при Московському патріархаті був заснований відділ релігійної освіти і катехізації, що його очолив

ігумен Іоанн Економцев. До завдань відділу входила організація релігійної освіти мирян. У грудні 1994 року, на єпископському Синоді ігумен Іоанн доповідав про результати діяльності свого відділу. По суті, він подав докладний аналіз різних підходів до викладання релігії, які існують у сучасному російському суспільстві. Варто зауважити, що одним з основних об'єктів його критики стали курси релігієзнавства та історії світових релігій, які читалися в російських університетах; зокрема, він був занепокоєний з того приводу, що "студентам забивають голови тільки релігієзнавчими фактами" так, неначе це комп'ютери, які існують тільки для "обробки" інформації¹. Ігумен Іоанн із цілком виправданим занепокоєнням говорив про принципові настанови, на яких ґрунтуються викладацькі методики. Курси, які він критикував у своїй доповіді, знайомлять із загальними принципами, практиками та етикою релігії, але не приводять до її надихаючого джерела, тобто до літургійного життя. Говорити про християнство як про джерело історичних, культурних і естетичних впливів, по суті, означає вихолощувати саму суть предмета – христоцентричне і еклесіальне бачення спасіння.

Пропонований ігуменом Іоанном підхід до викладання релігій практично неможливо зістикувати з більш світськими підходами до предмета. Ігумен Іоанн усіма силами намагається відстоювати сутнісну цілісність християнського світогляду і прагне розробляти такі методи, які дозволили б учням пережити цю цілісність. Але його підхід, так само як і його позицію, безумовно, відторгатимуть світськи орієнтовані викладачі, які бачать своє завдання в тому, щоб подати студентам якомога більше "відчужену" картину світових релігій. Існує очевидна поляризація уявлень про передачу релігійних переконань та цінностей. Я хотів би спитати присутніх у цьому залі: наскільки така поляризація є характерною для релігійної освіти в сучасній Україні?

Ще на початку 90-х, під час дослідження ситуації у сфері релігійної освіти в Росії та Україні я, спостерігаючи, наскільки ніяково почуваються іноді викладачі, передбачував, що внутрішньо властива релігієзнавству здатність ставити провокаційні запитання і пробуджувати творче мислення у багатьох може бути втрачена. Я побоювався "приручення" цієї науки, зведення її до набору безбарвних і нешкідливих "загальних слів" і непродуктивних думок. Я щиро сподіваюся, що моє передбачення 1995 року не виправдалося, і був би надзвичайно радий дізнатися, що у вашій

країні релігійна освіта відіграє важливу роль у пробудженні інтересів учнів і викликає жваві і неупереджені суперечки серед тих, хто викладає цей предмет.

Ваша освітня система стикається з величезними труднощами, і для їхнього подолання можуть знадобитися десятиліття напруженої роботи. У своєму повідомленні я хотів показати, що освітня система Великобританії зазнає не менших труднощів, і, водночас, привернути вашу увагу до тієї серйозної небезпеки, яку я визначаю як “бухгалтерська ментальність”. Така ментальність намагається примусити викладачів підносити знання в подрібненому, легко “ковтабельному” і вимірному вигляді. Такий підхід до знання гальмує належний розвиток інтерпретативних і критичних навичок учнів і значно знижує міру їх очікувань від навчального процесу. Можливо, “бухгалтерську ментальність” з її самовпевненістю породила певна політична стабільність британського суспільства останніх десятиліть. Можливо, ми самі дозволили перемогти цій обмеженості в освіті. Хотілося б сподіватися, що в українських освітян сьогодні знайдеться доволі широти і ясності розуму, щоб протистояти тій вузькості, про яку я говорив сьогодні. Мені хотілося б думати, що вони довірять молодим людям самостійно і творчо досліджувати, дозволять їм розвивати навички незалежного мислення, яке жодним чином не суперечить істинно релігійному сприйняттю життя. Ми можемо тільки дякувати за багатство і творчу силу релігійної уяви, і у цьому зв’язку я хотів би нагадати про мотив мимовільної милості та великодушності, який пронизує всю творчість сучасного ірландського поета Майкла О’Седхейла.

Закінчити свої роздуми я хотів би цитатою з “Ідеї християнського суспільства” Томаса Стерна Еліота:

“Судити про вченого будуть не за його частковими знаннями, а за загальним плодом його думок, переживань, знань і спостережень над людством”².

ПРИМІТКИ

¹ Архирейский собор Русской Православной Церкви (29 ноября – 2 декабря 1994 года, Москва). Документы, доклады. М., 1995. С. 119–120. Повний текст звіту ігумена Іоанна Економцева див.: с. 118–140.

² Eliot T.S. The Idea of Christian Society. (London, Faber & Faber, 1939), pp. 7–8.

Бернар ДЮПІР*

СІМ'Я ТА АТЕЇСТИЧНЕ СУСПІЛЬСТВО УЧОРА Й СЬОГОДНІ. ВЧЕННЯ ОТЦІВ ЦЕРКВИ

Якщо ми зіставимо два суспільства – язичницький початок християнства й сучасне атеїстичне – упродовж двох тисячоліть на Сході й на Заході, ми обов'язково знайдемо між ними схожість і точки зіткнення. Проте, незважаючи на схожість вираження, суть цих двох суспільств відрізняють два основоположні елементи.

Язичницьке суспільство

Язичницьке суспільство на зорі християнства було не атеїстичним, а глибоко релігійним, і, за винятком невеликої меншості, яка могла собі дозволити послуги приватного викладача, викладання релігії (тобто “язичництва”) у громадських школах було обов'язковим. Тертуліан залишив точний опис викладання релігії в школах античного періоду. Що, насамперед, впадає в око? Портрети найголовніших богів на стінах класів. Учителю за допомогою цих зображень представляв учням богів поіменно, він також знайомить учнів із генеалогією та історією кожного божества. Цей предмет, який ми сьогодні називаємо *міфологією*, посідав важливе місце в шкільному навчанні. Що ж стосується “атеїзму”, то його не сприймали в античному місті, за атеїзм засуджували до смертної кари, адже бути атеїстом – означало відкидати державну релігію. За логікою стародавнього римлянина, відхід од традиційної релігії і був атеїзмом.

Більше того, римський громадянин мав присягати “обожнюваному імператору” й відмовитися від ідолів. Цей подвійний обов'язок був радикально протилежним вірі в єдиного Бога християн. Саме відмова християнина від присяги “обожнюваному імператору” юридично ставила його на нижню сходинку римського

* Директор франко-російського центру в Парижі.

суспільства. За часів гоніння, якщо християнина затримували, у нього було два виходи: або відмовитись од віри, або прийняти мученицьку смерть.

Християнське суспільство

Міланський едикт 313 року легалізував перехід від язичництва до християнства. Згідно з едиктом, цей перехід був не розривом, а навпаки – продовженням і розвитком релігійної концепції, грубо вираженої в язичницьких культах, у релігію, яка резюмувала й сублімувала всі внутрішні спроби афінян у “пошуках незнаного Бога”. Писання отців Церкви – особливо другого століття, і, зокрема, святого Іустина Римського – насамперед були спрямовані на захист нової релігії від наклепів на християн, яких звинувачували в атеїзмі, у політичній підіривній діяльності та аморальності. Тому отці Церкви, не вступаючи в полеміку з язичництвом, навпаки, підкреслювали головні цінності грецької цивілізації. Для них Втілення Христа розкрило всю повноту істини.

Адже істинним є те, що найвидастніші уми античності, такі як Сократ або Платон, передбачали, принаймні частково, “першопчатки” Слова.

Для них, далеких від атеїзму, це многобожжя, закарбоване, хоча і в незрозумілій, але змістовній безперервності, несло правду християнства.

Пізніше отці Церкви третього століття і серед них Климент Александрійський намагалися точніше описати зв'язок християнства із грецькою культурою, позитивно підкреслюючи їх близькість.

Християнський ідеал, який вони захищали, – це ідеал моральної рівноваги, що оновлює античний ідеал внутрішньої гармонії. Виходячи з цього, можна сказати, що отці Церкви заклали основу християнської культури, яка ґрунтується на євангельській вірі та всьому найкращому, що залишила нам у спадщину класична думка. Ми присутні разом із ними при народженні “християнського гуманізму”, який понад тисячоліття, як у Римі, так і у Візантії надихав та об'єднував християн.

Дехристиянізоване суспільство

Християнство, яке вийшло з юдаїзму, увібравши культурну спадщину язичництва, зародило нову цивілізацію – християнське суспільство.

І навіть, якщо потім, за середньовіччя, так звані християнські “зілоти” намагалися протиставити ці два типи суспільства, не можна звинувачувати отців Церкви – ані грецьких, ані латинських – у тому, що вони були призвідниками цієї форми маніхейства, хоча, виховані на греко-латинській культурі, першими “освятили” його. І, крім того, ігнорування й забуття вчення отців Церкви – особливо на Заході – лише підкреслює цю суперечність.

Однак у чотирнадцятому столітті нове відкриття дохристиянської античності й відродження її гуманістичних художніх і літературних цінностей, прихильно прийняте Західною Церквою, підготувало ґрунт енциклопедистам і філософам сімнадцятого століття – віку Просвітництва – Дідро, Вольтеру, Д’Аламберу, які оголосили війну так званому “обскурантизму” християнського погляду на світ.

Атеїстичне суспільство

Повністю порвавши з релігійними цінностями, які становили основу не тільки християнського, а й “язичницького” суспільства античності, цей новий, абсолютно раціоналістичний і секуляризований, погляд на світ повністю ігнорував трансцендентну реальність, поклавши в основу іманентний гуманізм – гуманізм без Бога, гуманізм у своїй основі атеїстичний.

Охопивши спочатку кола інтелігенції Західної Європи, цей повільний процес поширення невіри, атеїзму поступово проник у всі верстви суспільства. Суспільства, яке, не ставши атеїстичним, поступово перетворилося на секуляризоване. Наслідки Французької революції 1789 року відчувалися по всій Європі, де боротьба з монархією і встановлення демократії, як правило, носили войовничий світський характер; переможці вимагали відокремлення Церкви не тільки від держави, а й взагалі від суспільства.

Ось чому протягом наступних століть західноєвропейське суспільство, традиційно католицьке і протестантське, не проголошувало себе атеїстичним, поступово дедалі більше дехристиянізувалося.

Європейські народи, які належать до православної традиції, зокрема Росія, пройшли інший шлях. Якщо Петро Перший “прорубав вікно в Європу”, а згодом Катерина Друга заохочувала вплив на російське суспільство європейського віку Просвітництва, і цей вплив торкнувся лише “прозахідницьки” настроєної частини інтелігенції, – то решта суспільства,

перебуваючи, з одного боку, під сильним впливом Православної Церкви, а з другого – під пильним наглядом держави, що не допускала жодних реформістських впливів, аж до Жовтневої революції зберегла свій статус християнської держави.

Постатеїстичне суспільство

Ми знаємо, як раптово і брутально революція 1917 року в Росії накинута на християнське суспільство, вимагаючи від нього переродитися на атеїстичне. Через 10 років після падіння войовничого атеїстичного режиму ще дуже рано говорити про шкоду, заподіяну суспільству атеїзмом. Особливо це стосується майбутнього таких важливих його складових, як сім'я та виховання.

Я не настільки компетентний, щоб давати "оцінку" стану сім'ї й виховання в постатеїстичному суспільстві. Але, все ж таки, дозвольте мені проаналізувати ситуацію в сучасному суспільстві Східної, а потім і Західної Європи у світлі вчення отців Церкви, які вже у перші століття християнства зіткнулися з жорстким протистоянням християнству з боку язичництва та атеїзму. Отже, якщо прояви атеїзму і неоязичництва численні й різноманітні, якщо вони найчастіше є прямолінійними та грубими або, навпаки, підступними й прихованими, то осяяні світлом Євангелія "ліки", що їх нам пропонують отці Церкви, і нині є досить ефективними.

Вчення отців Церкви

Один із найбільших мислителів ранньохристиянського періоду Климент Александрійський на початку III ст. у своїй знаменитій школі "Дідакталіон" розробив духовне й моральне вчення про виховання та християнську сім'ю.

Після активно пережитого культурного та релігійного досвіду античного язичництва, прийнявши християнство, Климент використав усі свої величезні філософські знання та ерудицію на євангелізацію язичницького світу, особливо на християнську освіту інтелігенції та вищого світу його рідної Александрії.

Його тритомна праця під назвою "Вчитель" являє собою керівництво для віруючого. Цей підручник був укладений для батьків і ново навернених вихователів спеціально для їхньої євангелізації. І якщо два наступні томи "Вчителя" являють собою вчення про християнське благочестя, підкріплене практичними порадами, необхідними для повсякденного життя того часу, то перший том

“Вчителя” є гармонійним синтезом запозичених у грецьких мислителів принципів, уміщених у перспективу євангельського вчення.

За античних часів учитель-педагог виконував дві ролі – навчав молодь не тільки шкільним предметам, а й готував їх до життя у суспільстві. Виходячи з важливості цієї ролі, відведеної вчителеві в античному суспільстві, Климент хотів підкреслити просвітницьку роль Христа, який є істинний “Логос-Учитель” християнина. Отже, якщо Логос є “Вчитель”, то віруючі є дітьми. Климент любив цей образ. Це йому дозволяло розвинути почуття безпосереднього, дитячого сприйняття – простоти, слухняності, прямої, чистоти, щирості і, звичайно ж, вразливості. Дитина потребує захисту, керівництва, свободи, щоб бути веселою, усміхненою, радісною. Її очі повинні постійно бачити Логос, який нею керує, якого вона повинна наслідувати, який вона може мати за взірць, за яким вона повинна звіряти свої вчинки.

Модель гармонійного синтезу грецької мудрості та християнської віри – вчення Климента та інших грецьких отців Церкви – адресовані “людям світу цього”. Це було зроблено так само делікатно й так само ненав’язливо, як це зробив згодом на Заході святий Франциск Сальський.

Але особливо Климент Александрійський підкреслює роль Божественного Вчителя, Христа-Логоса, який є взірцем для всіх вихователів і, особливо, для батьків-християн. Саме тому він ретельно підкреслює незамінну роль християнської сім’ї в язичницькому суспільстві. Сім’ї, яка є живою часткою Тіла Христового: “Ми сягнули довершеності, – говорить він, – оскільки, поєднавшись із Христом, який є Головою, ми стали Церквою”.

Приклад отців Церкви, які першими спробували роз’яснити вчення свого Божественного Вчителя, сьогодні як ніколи є для нас актуальним. І саме тому, що вони першими своєю вірою протиставили себе “сучасності” свого часу. Християнство, навіть якщо воно й живило цивілізації, ніколи себе з ними не ототожнювало. Адже Христос не прийшов на землю, щоб рятувати суспільні структури. Він прийшов для спасіння людини. Отже, якщо суспільства і земні вітчизни дітей Божих ефемерні та швидкоплинні, їхня справжня вітчизна є вічною і не має меж.

Ось чому звернення до отців Церкви не є поверненням назад, а обернене до живих та іскристих джерел традиції, вірними охоронцями якої вони є.

А що стосується сім'ї, яка особливо сьогодні перебуває в небезпеці, включаючи й саме поняття сім'я, – спадщина отців Церкви залишається ключем для розуміння євангельських гуманістичних цінностей. Ця спадщина також закликає християн не протиставляти сучасність традиції і не перетворювати християнську віру на християнську культуру, а, навпаки, закликає до євангелізації сердець, починаючи з ядра Церкви, яким є сім'я.

Микола ЕТЕРОВИЧ

СПІВПРАЦЯ МІЖ ДЕРЖАВОЮ ТА ЦЕРКВОЮ У СПРАВІ ВИХОВАННЯ НА БЛАГО СІМ'Ї*

Відповідно до задуму, тема сьогоденішнього Круглого Столу про відносини між *Сім'єю й Освітою*, входить до порядку денного конференції "*Освіта і сім'я в постатеїстичному суспільстві*". Ця тема скеровує також нашу увагу до проблеми дуже важливої як для суспільства, так і для Церкви та релігійних спільнот, які цілком слушно розглядають сім'ю як основну категорію людського існування й головний осередок політичної та церковної спільноти.

Після деяких вступних зауважень, я хотів би згадати про стан сім'ї при марксистських режимах, підкреслити важливість змін, що відбулися 1989 року, далі хочу зупинитися на темі про внесок Святого Престолу й Католицької Церкви у справу утвердження духовного виховання та сім'ї на Європейському континенті, зосередивши увагу на ситуації в посткомуністичних країнах Центральної та Східної Європи.

Вступні зауваження

Велика повага до сім'ї зумовлена тим, що сім'я, природним чином, передає своїм членам, насамперед, дітям, народженим від любові чоловіка та жінки, людські, культурні та соціальні цінності, насичені релігійною свідомістю. Ця свідомість визначає зв'язок між сім'єю та Богом, між членами, власне, сім'ї, її зв'язок із ближніми, а також узагалі зі світом. Беручи до уваги особливості постатеїстичного суспільства, можемо сказати, що й ті сім'ї, де, начебто, і не сповідують певну віру, насправді не можуть обійтися без, принаймні, псевдорелігійного бачення життя. Стверджуючи це, маю на увазі, що атеїстичне бачення світу містить у собі певний елемент релігійного, як це добре видно на прикладі марксизму, який мав свої світські обряди й церемонії, віру в утопічне торжество миру, справедливості й рівності між людьми й цілими народами в найближчому майбутньому, тобто, в межах нашої людської історії.

У загальноприйнятому уявленні сім'я є *першою школою* для кожної дитини, від народження оточеної любов'ю батьків і всіх членів родини в ширшому розумінні, яке традиційно включає до її складу бабусь і дідусів.

Утім, сім'я не почувається у змозі, лише власними зусиллями, дати своїм дітям всебічне виховання. Це очевидно особливо в сучасному суспільстві, де вимоги до виховання набагато перевершують можливості однієї родини. Але, як свідчить історія, сім'я завжди потребувала підтримки, з одного боку, суспільства з його державними структурами, а з другого – церков, до яких належали члени сім'ї. Співпраця між Державою та Церквою, і в плані виховання також, могла б мати дуже позитивні наслідки для гармонійного та цілісного світогляду молоді.

Сім'я в марксистських країнах

На жаль, говорячи про комуністичні режими, слід підкреслити, що в недавньому минулому подібної співпраці для підтримки сім'ї між світською й церковною владою не існувало. Навпаки, Держава вела боротьбу, більш чи менш відкриту, з релігійними та духовними цінностями, пропонованими Церквою та релігійними спільнотами й так необхідними для гармонійного розвитку молодого покоління. Через це в душах молодих людей виникала певна роздвоєність. Школа пропонувала їм атеїстичну концепцію життя, яку підтримувала публічна пропаганда, насамперед, через засоби масової інформації, тоді, як у більшості сімей дітям прищеплювали релігійне бачення світу. Молодь не завжди була спроможна синтезувати ці протилежні бачення. Звичайно, така роздвоєність мала досить негативні наслідки для гармонійного розвитку юнаків та дівчат і для їхнього входження в суспільство.

Перед таким вторгненням тоталітарної Держави, яка нав'язувала атеїстичне світосприйняття, сім'я часто слугувала притулком і захистом для всіх своїх членів. Вона була острівцем, нехай і невеличким, свободи й творчості, відкритим і релігійному баченню світу. Проте сім'я не могла існувати неначе фортеця, ізольована від суспільства. Рано чи пізно і вона зазнала негативного впливу офіційної марксистської ідеології. Це спричинило зростаючу дезорієнтацію суспільства й поглибило кризу сім'ї, негативні наслідки якої відчужаються й досі.

Зміни, що відбулися після краху комунізму

Рік 1989 став переломним для світу, і, насамперед, для країн, Центральної та Східної Європи. Зміна загального клімату позитивно вплинула і на життя сім'ї.

Падіння берлінського муру символізує крах комунізму й кінець двополюсного протистояння у світі. Крім того, падіння марксистських режимів дозволило численним народам знову стати господарями своєї долі. Це стосується, насамперед, федеративних держав, що їх однопартійна система тримала в залізній дисципліні. Внаслідок краху комунізму закінчили своє існування Радянський Союз, Федеративна Республіка Югославія та Чехословаччина. Натомість, на світовій арені з'явилися численні держави: 15 – на території колишнього Радянського Союзу, 2 – замість Чехословаччини, 5 – в колишній Югославії. Вони розпочали нелегкий шлях побудови структур, властивих демократичній державі, в пошані до всіх свобод, зокрема релігійної, яка за часів комунізму постійно порушувалася.

Також й інші країни комуністичної Європи, що не належали до федеративних, прагнули розбудувати державний лад згідно зі своїми природними національними, соціальними та релігійними традиціями.

У Енцикліці *Centesimus annus*, опублікованій у 1991 році, Його Святість Отець Іван Павло II присвятив третій розділ цій епохальній події, підкресливши її величезне значення. Як стверджує Вселенський Архієрей, причини розвалу комунізму слід шукати у відсутності свободи, в помилках економічного характеру та в духовній порожнечі, яку створювали ці режими. Водночас, Його Святість застеріг народи, що звільнилися від комуністичного ярма, аби вони не обирали хибні шляхи в прагненні досягти добробуту будь-якої ціною. За словами Його Святості, потрібно поволі просуватися важким шляхом соціальних та економічних реформ, у повазі до етичних та моральних норм, які лежать в основі будь-якого гармонійного розвитку людини та суспільства. Цей процес передбачає зміну ментальності *dell'homo sovieticus*, яка була позначена пасивністю, відсутністю заповзятливості, очікуванням, що Держава вирішить усі проблеми, байдужістю до потреб інших людей, насамперед тих, хто бідний та нужденний, браком поваги до колективної власності. Безумовно, як вказує Його Святість, релігія також відіграла важливу роль. Вона сприяла падінню комуністичної системи. Тому й вона має взяти активну участь у відбудові нового

суспільства, згідно з повчаннями так званої *соціальної доктрини Церкви*. Ідеться, передусім, про доктрину, яку розробила Католицька Церква, в основному, після Енцикліки Папи Лева XIII, *Rerum novarum*, що була опублікована 1901 року.

Дуже відродно й те, що у 2000 році також і Російська Православна Церква представила бачення свого соціального зобов'язання, яке має багато спільного з католицьким баченням, і яке, в такий спосіб, відкриває широке поле для спільної праці заради добра всіх членів суспільства.

Роль Католицької Церкви в перебудові посткомуністичних країн

Від 1989 до 2002 минуло 13 років. Маємо підстави запитати себе, яку роль відіграли церкви у змінах, що відбулися в постатеїстичних суспільствах і, особливо, у співвідношенні *освіта – сім'я*, що є темою нашого Круглого Столу. Дозволю собі наголосити на декількох аспектах діяльності Католицької Церкви в країнах, що звільнилися від комунізму в Центральній та Східній Європі.

Після 1989 року Католицька Церква змогла переорганізувати свої структури в тих країнах, де раніше панував комунізм, який перешкоджав нормальній релігійній діяльності й іншим релігійним конфесіям. Це означає, що в згаданих країнах Католицька Церква змогла нормалізувати діяльність своїх основних базових структур: створити дієцезії, керовані єпископами; заснувати семінарії для підготовки духовенства; сприяти розвитку нормального життя чоловічих та жіночих чернечих спільнот; займатися благодійною діяльністю, яка раніше була заборонена Державою, або відбувалася під її суворим наглядом.

Водночас Католицька Церква через свої базові структури, в основному, парафії, продовжувала виховну діяльність серед людей, сприяючи становленню сімей у християнській вірі. Крім Божественної Літургії, яка залишається основою виховання християнської сім'ї у вірі, Католицька Церква сприяла проведенню *сімейної катехізації*. Церква, в такий спосіб, шукала найвідповідніший спосіб звернутися через катехізацію не лише до молоді, готуючи її до сакраментального життя, а й до батьків, поширюючи таким чином катехізацію, тобто і навчання у вірі, на цілу сім'ю.

Проводячи таку роботу в посткомуністичних країнах, Католицька Церква прагнула втілити в життя приписи Другого Ватиканського

Собору (1961–1965), які залишаються нормативними для діяльності Вселенської Церкви, як також й інші пізніші документи вчення Церкви. Це стосується, зокрема, заохочення *Familiaris consortio* від 22 листопада 1981 року. Цей документ був опрацьований Його Святістю Іваном Павлом II на базі роздумів над темою про сім'ю представників єпископату з усього світу, які зібралися у Римі на Синод 1980 року. Йдеться про документи, які мають велике значення для всіх країн, але особливо – для посткомуністичних, де упродовж десятиліть, через відсутність релігійної свободи, були неznані документи Вселенських Соборів і взагалі – Вчення Церкви, і тому їхнє втілення в життя було неможливим.

Конкордати – особлива ініціатива Католицької Церкви

Існує й інший аспект діяльності Католицької Церкви, який, на мою думку, важливо підкреслити.

Святий Престол, центральний орган Католицької Церкви, є суб'єктом міжнародного права. Це означає, між іншим, що Святий Престол, представлений Його Святістю та центральними органами його Курії, може приймати й посилати дипломатичних представників. Це право Святий Престол використав і щодо країн Центральної та Східної Європи. Після падіння комуністичного режиму Святий Престол установив дипломатичні відносини з 26 посткомуністичними країнами на рівні послів.

Крім цього, з багатьма посткомуністичними країнами Святий Престол уклав Угоди чи Конкордати, які регулюють відносини між Католицькою Церквою та відповідними державами і носять характер міжнародних юридичних документів. Дозволю собі нагадати, які саме посткомуністичні держави уклали подібні Угоди зі Святим Престолом: це Федеративна Республіка Німеччина, – йдеться про вісім Договорів із різними Землями (Lander), зокрема Східної Німеччини, так званої НДР; Польща, Хорватія, Угорщина, Казахстан, Естонія, Литва, Латвія, Словаччина та Албанія. Крім цього, Святий Престол підписав Угоди зі Словенією та Чеською Республікою, які найближчим часом повинні бути ратифіковані.

Як видно з переліку згаданих країн, не завжди йдеться про країни, де переважають католики. У деяких із цих країн католики становлять меншість, як, скажімо, в Естонії, де переважна більшість громадян належить до Протестантизму, а в Албанії та Казахстані – до ісламу. Все-таки ці Угоди не диктують привілейованих умов для Католицької Церкви. Це, зрештою, було б і неможливо, тому що

сучасна Держава, яка вважає себе демократичною, не може мати державної релігії, ані надавати привілеї якійсь одній релігійній конфесії. Це суперечило б Конституціям окремих Держав, а також і канонічним нормам Католицької Церкви, яка проголошує відокремленість Церкви й Держави, стверджуючи, водночас, їхню співпрацю заради добра окремої людини й усього суспільства. Досвід показує, що Святий Престол відкрив шлях, на який стали потім й інші релігії. На практиці це означає те, що Держава готова гарантувати Католицькій Церкві, що вона готова зробити і для інших Церков та релігійних конфесій, вкорінених у країні.

Серед принципів, які містять згадані Угоди мені приємно згадати три, особливо важливі для теми цього Круглого Столу.

1) Згадані Угоди встановлюють *юридичні засади* для відносин між Святим Престолом, який представляє Католицьку Церкву у відповідних Державах, та конкретно Державою. Такі Угоди починаються з того, що Держава визнає Церкву як юридичну особу, переважно цивільного права. Це означає, що Держава визнає Католицьку Церкву як партнера в соціальному діалозі. Крім того, уточнюються та існують автономність і незалежність Держави та Церкви в їхніх власних сферах діяльності. Католицькій Церкві гарантується незалежність у духовних справах, які пов'язані з її специфічною природою. Що стосується діяльності в соціальній та культурній сферах, Церква й Держава зобов'язуються розвивати здорову співпрацю на благо всіх громадян, маючи на увазі, що католицькі віруючі водночас є і громадянами певної Держави.

Тому конкордатні Угоди формують міцну базу для чіткого визначення відносин між Церквою та Державою і для розвитку взаємної співпраці, насамперед, у сферах спільної зацікавленості, де перетинається діяльність Держави та Церкви, як наприклад, в освіті та вихованні.

2) Святий Престол та відповідні Держави ще раз підтверджують *право батьків* обирати спосіб виховання для своїх дітей. Наприклад, у Конкордаті між Святим Престолом та Польщею стверджується: "Визнаючи право батьків на релігійне виховання дітей та принцип толерантності, Держава гарантує, що початкові та середні державні школи, а також дошкільні навчальні заклади, керовані світською адміністрацією або в яких існує самоврядування, впроваджують, залежно від бажання зацікавлених осіб, викладання релігії в рамках відповідної шкільної чи дошкільної навчальної програми". (Ст. 12 & 1) Схожий припис знаходимо в Угоді між Святим Престолом та

Республікою Хорватією про співпрацю у виховній та культурній сферах" (див Ст. 1, &1), а також і в інших Угодах.

Треба підкреслити важливість положення про те, що батьки мають право обирати релігійне виховання для своїх дітей поки вони залишаються неповнолітніми. По досягненні повноліття діти роблять самостійний і відповідальний вибір. Це природне право, яке Держава повинна поважати. Тому, якщо йдеться про виховання, перевага вибору належить батькам, а не Державі та її установам. Право батьків на виховання своїх нащадків гарантоване не лише церковними документами, а й актами, ухваленими усією міжнародною спільнотою. Для економії часу наведу лише два документи, які стверджують це право. Щодо Католицької Церкви, згадаю Декларацію *Geavissimum Educationis* Другого Ватиканського Собору, а серед міжнародних документів – *Всесвітню Декларацію Прав Людини*, ухваленням якої у 1948 році, відкрилася Генеральна Асамблея Організації Об'єднаних Націй.

У вищезгаданих Конкордатах Держава визнає за Католицькою Церквою свободу запроваджувати вивчення релігії в державних школах. У більшості посткомуністичних країн це навчання ведеться. Йдеться про навчання конфесійне. Тому в державних школах викладається католицька релігія, згідно з педагогічними планами й програмами, розробленими для тієї чи іншої категорії молодих слухачів і схваленими компетентною церковною владою. Слід зауважити, що відповідні Держави надають також й іншим Церквам та релігійним конфесіям можливість робити так само, тобто, викладати свою релігійну концепцію молоді, членам їхніх Церков. Для молоді, яка не бажає вивчати релігію, взагалі передбачено вивчення етики або іншої альтернативної дисципліни.

Безумовно, навчання релігії є великим вкладом Католицької Церкви у справу поширення християнської культури. Зокрема, воно має важливе значення для ствердження й закріплення за християнською сім'єю центральної ролі в проекті становлення суспільства й Церкви. Для Католицької Церкви нормою й ідеалом сім'ї залишається назавжди *Свята родина з Назарета*: Марія і Йосиф з Ісусом Христом у центрі.

3) У згаданих Конкордатах містяться положення про католицькі школи. Щодо цього, то Конкордат між Святим Престолом та Польщею постановляє: "Католицька Церква має право засновувати навчально-виховні центри і керувати ними, серед них – заклади дошкільного виховання і школи всіх ступенів, згідно з приписами

канонічного права та принципами відповідного цивільного законодавства. (Ст. 14, & 1). Подібне положення включене до всіх Договорів, підписаних Святим Престолом, зокрема і з посткомуністичними країнами. Воно дає можливість утворювати католицькі школи, які, за певних умов, визнаються Державою і мають такі самі права та обов'язки, як і державні школи. Безумовно, в католицьких школах має викладатися програма, схвалена компетентними органами державної влади, які мають також право контролювати учбовий процес у школах Церкви. Окрім базових дисциплін, спільних із державними школами, католицькі школи можуть збагачувати шкільну програму деякими іншими предметами і, зокрема, передбачати факультативну діяльність, дуже важливу для гармонійного і всебічного формування молоді. Отже, не дивно, що і некатоліки відвідують католицькі школи. Це особливо характерно для країн, де католиків – меншість, як, скажімо, в мусульманських країнах. Учнім інших віросповідань іде на користь загальна атмосфера в католицьких школах, де, загалом, з більшою турботою опікуються процесом виховання юного учня, багато уваги приділяючи морально-етичним засадам. Таке навчання постійно підтримує згадку про Ісуса Христа, присутнього в Євангелії та в живій традиції Церкви. Проте воно з великою повагою ставиться й до інших релігійних конфесій. Конфесійне виховання надається тим, хто висловлює щодо цього чітке бажання.

Деякі статистичні дані

Може бути корисним дізнатися, що нині у всьому світі понад, 46 000 000 учнів та студентів відвідують католицькі школи і лише шоста частина з них – католики.

Зокрема, у всьому світі існують 58 224 заклади дошкільного навчання, їх відвідують 5 112 570 дітей. За ним у переліку 86 505 початкових шкіл, де навчаються 25 441 837 учнів; 34 849 середніх шкіл (наприклад, ліцеїв) мають 13 881 909 учнів. Близько 2 033 318 студентів навчаються в 1 100 католицьких університетах та інститутах.

І в посткомуністичних країнах також існують католицькі школи. У Польщі – понад 200 католицьких шкіл та понад 500 дошкільних закладів; у Словаччині – понад 150 католицьких шкіл; в Республіці Чехія – близько 80; в Угорщині – близько 180 католицьких шкіл різних ступенів; в Албанії – 12; в Хорватії – 10; в Румунії – 8; в Боснії та Герцеговині – 5; у Словенії – 4; по дві школи, відповідно, в Латвії та Литві.

У деяких країнах, наприклад, в Польщі, Хорватії, Угорщині, Словаччині, Литві, Словенії існують також і католицькі університети, й теологічні факультети, що їх визнала Держава.

Ситуація в Україні

Не важко помітити, що я не навів статистичних даних про католицькі школи в більшості країн колишнього Радянського Союзу. На жаль, католицьких шкіл у цих країнах обмаль. Вони, здебільшого, готують священників і, як правило, не визнаються на державному рівні.

В Україні – ситуація особлива. У державі існують окремі школи, засновані батьками чи угрупованнями мирян, які Держава визнає. Якщо ці миряни є християнами-католиками, то можна говорити, в певному сенсі, про католицькі школи.

Далі, ведеться діалог між представниками Держави та церков про визнання теології як університетської дисципліни. Таке визнання вже існує в Російській Федерації та Білорусії. Україна також перебуває на добрій дорозі. У квітні 2002 року міністр освіти і науки України підписав декрет, який передбачає запровадження теології як спеціалізації при вивченні курсу філософії в учбові програми вищих навчальних закладів. Водночас, було створено Комісію з вивчення способу втілення цього рішення в життя.

Щодо викладання релігії в деяких регіонах України, насамперед, в західному, то вже викладається *християнська етика*, і, начебто, з непоганими результатами. Стосовно цього, ведеться діалог між представниками різних церков та релігійних конфесій про включення цієї дисципліни, як складової частини, до навчальних програм у державних школах по всій території України. Зважаючи на складну релігійну ситуацію, позначену співіснуванням багатьох релігійних конфесій, серед яких аж три – православні, пропонується позаконфесійне викладання християнської етики. Ідея, гідна підтримки, оскільки вона б дозволила багатьом юнакам та дівчатам відкрити для себе коріння та багатство національної історії, яка з багатьох причин тісно переплетена з християнською концепцією життя, як про це свідчать мистецтво, архітектура, традиція і, в цілому, вся культура українського народу.

Зі свого боку, Католицька Церква, яка має великий досвід у цьому плані, готова зробити свій специфічний внесок у сферу виховання, зокрема і в Україні, шляхом запровадження католицьких шкіл, вищих навчальних закладів, викладання християнської етики та за

допомогою інших заходів, які будуть корисні католикам, православним братам і сестрам, а також іншим людям доброї волі. У цьому завданні Католицька Церква очікує на співпрацю з Державою, яка має змінити й пристосувати до вимог часу існуюче законодавство із цих питань, і, взагалі, – на підтримку всього суспільства, як це відбувається в інших європейських країнах із розвиненою демократією.

Втілення в життя цих проектів може дати велику користь українському суспільству. Воно б стало вагомим внеском Церкви й релігійних спільнот у справу зміцнення сім'ї, яка залишається основоположним інститутом також і в постатеїстичних суспільствах у посткомуністичних країнах. Сім'я чекає підтримки з боку Держави й церков різних релігійних конфесій. Розвиток виховання на благо сім'ї є важливим діапазоном співпраці між світською та церковною владою заради добра всього суспільства.

ПРИМІТКА

* Промова Його Преосвященства Миколи Етеровича, Апостольського нунція в Україні, під час круглого столу в Києво-Могилянській академії, 23 вересня 2002 року.

Филип Де СЮРЕМЕН*

ВИКЛАДАННЯ ОСНОВ РЕЛІГІЇ У СВІТСЬКІЙ СИСТЕМІ ОСВІТИ ФРАНЦІЇ

Я вирішив говорити сьогодні про місце основ релігії в освіті й, зокрема, в системі світської освіти Франції. Франція вирізняється у цьому відношенні серед інших країн Європи, але її досвід може слугувати прикладом для інших країн. Дехристиянізація, дедалі відчутніше ігнорування релігійних засад нашої цивілізації – ці явища спостерігаються як тут, так і у Франції, й попри те, що викликані різними причинами, чинять схожі наслідки. Нагадаю коротко, в якому контексті відбувалося становлення світськості у Франції, щоб потім перейти до теперішньої ситуації. Нині конфлікти дещо повщухали, але ми однак усвідомлюємо необхідність запровадження поняття релігії в систему освіти, через загрозу фундаменталізму, яка нависла над цим кліматом толерантності: подвійний виклик, адже він вимагає жорсткого захисту толерантності, а відтак – і неухильного захисту світськості.

Клімат толерантності, який панує нині у Франції, хоча він і не є ідеальним, знаменував довготривалий процес у країні, яка зазнала релігійних війн, революції зі всіма її позитивними нововведеннями та зловживаннями, гіркого конфлікту між двома Франціями: клерикальною – улюбленою дочкою Церкви – і Францією, народженою революцією, наслідки якої й досі не повністю подолані. Знадобився певний час на те, щоб основні принципи Декларації прав людини і громадянина, проголошені 1789 року, свободи віросповідань – 1791 року, відокремлення церкви від держави – 1795 року, почали реально діяти. Заслуга у цьому значною мірою належить школі у тому вигляді, якого вона набула після реформи Жюльє Феррі, що він її здійснив, нагадаю, скориставшись досвідом шкіл єзуїтів XVII – XVIII століть. За цією самою моделлю згодом були створені наполеонівські ліцеї, і сучасні школи також засновані на ній.

* Посол Франції в Україні.

Принципи світськості, фундаментальна рівність між людьми та обов'язкова солідарність між ними більше не є питанням: саме тоді, коли християнська демократія була найвпливовішою у Франції, конституція 1946 року проголосила, що IV-та Республіка буде світською державою. Суперництво між публічною та релігійною освітою, яке свого часу спричиняло масові демонстрації у Франції, відійшло тепер у минуле. Релігійні навчальні заклади насправді не дуже відрізняються від світських. Сьогодні обидві сторони породжують, здебільшого, агностиків, які через своє невігластво залишаються беззахисними або скептично налаштованими щодо вимог різного роду фундаменталістів.

І ось тепер Міністерство національної освіти, зокрема міністр Жак Ланг, якого аж ніяк не можна звинуватити у надмірному захопленні релігією, розмірковує над тим, як поновити викладання основ релігії. Щоб подолати амнезію сучасної молоді, яка стає дедалі більше відрізаною від своїх релігійних, а відтак – і культурних, і інтелектуальних коренів, а згодом може стати взагалі чужою для власної цивілізації, нездатною, до того ж, зрозуміти інші цивілізації, з якими вона співіснує: християн, мусульман, юдеїв, які складають національну спільноту, цілісність якої мусимо зберегти.

Отже, філософ Режіс Дебре отримав доручення підготувати доповідь про викладання релігії у світській школі, про що десять років тому годі було й думати. У цій доповіді подається відвертий аналіз сучасної кризи і пропонуються розумні, але, відверто кажучи, важкі для здійснення рішення. Він засуджує «розрив між ланками національної та європейської пам'яті, коли необізнаність у релігії робить геть незрозумілими, більше того, нецікавими такі речі, як, наприклад, тимпани собору у Шартрі, розп'яття у Тінторе, «Дон Жуан» Моцарта, «Страсний тиждень» Луї Арагона.

Релігійні свята втратили для багатьох будь-яке значення. Трійця асоціюється тепер зі станцією метро. Отже, маємо «спрощення та знебарвлення нашого повсякдення», небезпеку роздроблення суспільства, втрату спільних цінностей в умовах руйнації орієнтирів та дедалі більшої диверсифікації релігійних уподобань в умовах країни, широко відкритої для іммігрантів іззовні. Сьогодні ми можемо, радше, говорити про релігійну безкультурність.

Зникнення колишніх векторів трансляції знань, ерозія церковних та сімейних устоїв, традиційних укладів призводять до того, що суспільні структури перестають виконувати свою роль. «Цей процес перенесення заряду від приватного сектора до школи для всіх» почав

вимальовуватися близько 30 років тому, тобто разом із виведенням з освітнього процесу класичних гуманітарних наук, появою нової демографії, що, завдяки розвитку нових технологій та швидкому розповсюдженню інформації, сприяло виникненню нового підходу у ставленні до реальності. Цей новий підхід ставить простір над часом, миттєве над вічним. Історія релігій, підкреслює Режіс Дебре, допоможе студентам уникнути «конформістського засліплення тим або іншим образом, одурманювання рекламою, виснаження в комп'ютерних перегонах..., зрештою, уникнути тюрми сьогодення».

Отже, діагноз зрозумілий, але засоби лікування залишаються невизначеними. Запровадження основ релігієзнавства до освітньої системи передбачає мобілізацію та підготовку викладачів майже за всіма предметами, адже йдеться не про те, щоб зробити викладання релігії окремим предметом. Це справа курсів з релігії у світських школах для віруючих, які відвідують їх за власним бажанням, бо ці курси не фігурують у загальній програмі. Противників буде чимало: дехто з викладачів говоритиме, що перебуває тут «не для того, щоб викладати катехізис». Найнепримиренніші з віруючих виступатимуть проти нейтрального викладання релігії. Але суть питання полягає у тому, що викладання основ релігії не повинно бути релігійною освітою. Безсторонність, яка вимагатиметься від державної школи, буде для цієї останньої важким випробуванням. Але ж вона необхідна: «Висилання релігієзнавства за мури раціональної та політично контрольованої трансляції знань спричиняє подальшу патологізацію цієї сфери замість її оздоровлення. Ринок речей, які легко беруться до віри, преса та книгарні самі роздухують хвилі хаотичного та ірраціоналістичного... Об'єктивне та ґрунтовне знання Святого Письма, а також власних традицій надихає значну частину молоді на те, щоб похитнути опіку фанатичних авторитетів, які часто-густо є людьми неосвіченими або некомпетентними».

Саме у цьому полягає гострий сенс деонтології освіти: «дати знання тієї або іншої реальності чи доктрини – це одне, а сприяти поширенню норми або ідеалу – інше. Характеризувати історичний контекст, залишаючи поза увагою духовність, яка його наповнює, – це позбавляти останню її життєвої сили. Це знання повинно бути доступним для розуміння пересічним учнем, але в жодному разі не бути симпліфікованим».

Значною мірою ми тут апелюватимемо до відповідальності викладачів, закликатимемо їх подолати власну непевність та стриманість. Утім, насамперед, йтиметься про утвердження такої

світськості, яка б гарантувала беззастережне дотримання толерантності з найрішучішим обстоюванням нейтральності. Адже нам доведеться мати справу з найнебезпечнішим фундаменталізмом, мусульманським інтегризмом сьогодні та невідомо яким іншим завтра, і ми маємо, незважаючи на це, забезпечити повагу до переконань кожного. Християнські школи на Середньому Сході завжди були і є по сьогодні гарним прикладом: саме в них хочуть навчатися – чи то в Туреччині, чи в Єгипті, Лівані, Ізраїлі та Палестині, – й дуже часто навчаються лише мусульмани.

Переконати в тому, що релігії мають сприйматися й цінуватися за те краще, що їх вирізняє, – це та відповідальність, яка частково покладається також на освіту. Так, у Франції поділ на національні спільноти розглядається як небезпека. Необхідно якнайширше «повідчиняти вікна» й не допустити, щоби хтось замикався у собі. Як висловився великий перський містик Джаладдін Румі, чим більше дім має вікон, тим яскравіше сяє він уночі.

Дітмар ШТЮДЕМАН

ПРО ВІРОТЕРПИМІСТЬ У ВІЛЬНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Поняття “постатеїстичне суспільство” змушує мене як німця на мить зупинитися – із здивуванням та зацікавленістю водночас. Із подивом, оскільки у німецьких дискусіях, зазвичай, таке поняття не зустрічається, а з цікавістю – оскільки воно спонукає мене до роздумів, які, по суті, стосуються і німецького суспільства.

Дозвольте мені це коротко пояснити: атеїстична за своєю ідеологією держава існувала з 1949 по 1990 рік тільки на сході Німеччини. Там проживала п'ята частина усього німецького населення. Чотири п'ятих усіх німців мали свою державу в Західній Німеччині, в якій церкви займали свою міцну позицію і в якій Федеральні канцлери й Федеральні президенти, приймаючи повноваження, завершували свою службову присягу словами: «У цьому нехай допоможе мені Господь». Люди на сході Німеччини у великій кількості підтримували контакти з Церквою. Взагалі великий суспільний рух на сході, спрямований на возз'єднання Німеччини значною мірою підтримувалося церквами та пасторами. Тому й не дивно, що поняття “атеїстичне” чи “постатеїстичне суспільство” сьогодні майже не вживається у Німеччині.

Усе це жодною мірою не означає, що німці нині є релігійним народом. Приналежність до релігійної спільноти у багатьох існує тільки на папері. Переважна більшість німців почувається дуже далекою від Церкви, релігії та Бога. Від традицій позосталися «лишень» деякі цінності та звичаї – наприклад, церковне вінчання, яке все ще практикується більшістю молодих пар, а, судячи з повідомлень преси, нині навіть знову входить у моду.

Приблизно з кінця вісімдесятих чи з початку дев'яностих років у розділах культури німецьких видань все-таки знову час від часу з'являється уявлення про “повернення богів”. Під цим мають на увазі симптоми духовного пошуку сенсу чи змісту життя, на чому зосереджується дедалі більша кількість людей поза традиційними релігійними спільнотами. На жаль, такий пошук занадто часто

призводить до впадання у марновірство або у сектантство. Та хоч би там як – у цьому випадку можна вести мову про окремі елементи “постатеїстичного суспільства” і в Німеччині.

Який взаємозв’язок існує у цій напруженій духовній чи, мабуть, радше бездуховній, ситуації й такими суспільними інститутами як родина чи освіта, які тривалий час являли собою порівняно стабільне підґрунтя для німецької державності та суспільної надбудови? Як реагують сім’я та освітні установи на послаблення й тиражування моральних цінностей, що спостерігаються нині?

Вважаю, що тут прослідковуються дві лінії розвитку як у освіті, так і в родині. Одна лінія характеризує поступове зникнення традиційних підходів на користь прагматичних вирішень: дедалі більше пар живуть спільно, не перебуваючи у шлюбі. Дедалі більше людей перебувають у мінливих подружніх стосунках, у “співжитті впродовж певного якогось часу”. Дітей виховують матері-одиначки, батьки беруть відпустки задля виховання дітей. Одностатеві “подружні” пари, завдяки відповідному правовому інституту, який називається “співжиттям”, отримують статус, що прирівнюється до шлюбу.

Водночас, у системі освіти втрачається значення гуманістичних ідеалів просвіти, що дісталися нам у спадок. Формування освіченої, вільної людини з почуттям відповідальності вже не є головним завданням школи та вищого навчального закладу. (Чесно кажучи, це стало б для них сьогодні вже непосильним завданням, тому що здається важливішим запропонувати молодим людям практичні та технічні навички, з якими вони матимуть реальні шанси на ринкові праці у цьому мінливому світі). Прямим текстом це, приміром, означає: для німецького студента, котрий вивчає славистику, церковнослов’янська мова навряд чи має якесь значення, проте йому набагато кориснішим буде скласти один або й два курси з інформаційної техніки.

Але інша лінія розвитку дозволяє бачити у змальованих змінах можливості свободи та емансипації, про які раніше можна було тільки мріяти. Якраз демократичне суспільство, яке ґрунтується на відповідальних та вільних рішеннях індивіда, дає своїм громадянам максимальну свободу навіть у таких особистих сферах, як сімейне життя та освіта. Якщо ваша ласка, я наведу короткий приклад зі свого фаху дипломата: міністр Йошка Фішер зі своєю специфічною біографією як у сімейному плані, так і стосовно освіти, є яскравим прикладом того, які можливості для розвитку особистості можуть стояти за наведеним збігом обставин.

Якого висновку можна дійти, виходячи із вищесказаного стосовно ситуації з родиною та освітою у сучасному німецькому суспільстві?

Гадаю, що сьогодні необхідно застосувати певні “корсетні рамки” до родинних та освітніх біографій людей, що постійно змінюються, аби забезпечити чіткі точки опори у неозорому світі, не обмежуючи необхідної свободи дії. Одне слово, такий собі шпагат із підтримкою.

У питанні політики стосовно родини це, наприклад, означає, що суспільство визнає, крім класичного подружжя, й інші форми спільного проживання. Але якщо з’являються діти, сімейні структури, хоч би який вигляд вони мали, повинні забезпечувати надійність. Адже лише в такому разі діти почуватимуться у безпеці до тієї міри, яка необхідна, аби позитивно розвиватися. І у випадку необхідності втрутитися, допомогти – у цьому, безперечно, й полягає одне із найважливіших завдань держави та суспільства.

Для політики в галузі освіти це означає, що вона не має обмежуватися однією лише передачею знань, необхідних для професії. Може, не так уже й важливо, чи предмет “Релігія”, що споконвічно існує у німецьких школах, замінять предметом “Формування життя, етика й релігія”, як це практикується у Федеральному краї Бранденбург; передусім, важливим видається те, що учнів заохочують до роздумів про свої особисті можливості, про свою відповідальність у вільному і терпимому суспільстві.

Нарешті, я вважаю, що Федеративна Республіка Німеччина як і багато інших країн із європейською культурою, так само вдається сьогодні до історичної нової сміливої спроби створення відповідального та солідарного суспільства за одночасної реалізації всеосяжної особистої (і не тільки економічної) свободи. Цей процес триває, зокрема у нас, з 1968 року, не досягнувши своєї досконалості. Пристосування політики у вимірі родини та освіти до змінених суспільних реалій залишається тривалим завданням.

На завершення – найголовніше: все це може успішно вести людей у нашої країні до майбутнього, якщо суспільство наше в цілому керуватиметься не тільки визнанням, а й таким, що втілюється у життя, принциповим розумінням етичних норм. У нас вони зафіксовані в Основному законі та ґрунтуються на традиції світогляду, який корінням своїм сягає у християнство. Але, щоб жити за цими нормами, політиці та суспільству необхідно щоденно або пристосовуватися, або чинити опір змінам зовнішнього світу.

Микола МАКАР

ЗРОСТАННЯ ПРАВОСЛАВНОЇ СІМ'Ї У ХРИСТІЯНСЬКІЙ ВІРІ В ПОСТАТЕЇСТИЧНОМУ СУСПІЛЬСТВІ

Першим і найголовнішим завданням атеїстичної ідеології є боротьба з релігією і, насамперед, із християнством. І це природно для ідеології, котра заперечує не тільки існування Бога, а й усього духовного світу, душі людської і будь-яких духовних її поривань. Але, насаджуючи цю ідеологію у суспільстві, атеїзм зустрічається із нездоланною проблемою – природною релігійністю людини і суспільства. Бо не таємниця, що в історії людства ніколи не існувало і не існує суспільство без релігії. А тому, щоби змінити природний, Богом запроваджений порядок речей, атеїзм змушений ставати на шлях переродження, або, точніше, виродження, перетворення людини з душею на людину без душі, людини, котра прагне духовних благ, на людину-матеріаліста, з усіма, що випливають звідси проблемами й жахами пригнічення совісті, догоджання своїм пристрастям та хіті, повного розтління розуму й почуттів і безмежного відчаю.

Але, оскільки віру в людині викоренити неможливо, атеїстична ідеологія переорієнтовує її з віри в існування духовного світу на віру в атеїзм і матеріалізм. Вона пропонує вірити і прагнути не до Бога, Царства Небесного і духовних благ, а до всього тілесного, матеріального «світлого» майбутнього, до земних благ. Тобто тут відбувається пряма підміна релігійної віри безбожництвом, матерією і плоттю.

За час панування атеїстичної ідеології в комуністичних країнах і, перш за все, в колишньому Радянському Союзі, матеріалістам, хоча й не вдалося повністю зробити людей бездуховними, але спромоглися влити у них отруту атеїзму, що калічить і розбещує людські душі та свідомість – вдалося. Отрута гріха, котра вже почала роз'їдати душі людські від гріхопадіння наших прабатьків у Раю, завжди прагне роз'єднати і віддалити людину від Бога, затуманюючи

її розум і почуття. Але ще сильніше ця отрута гріха діє в людині, коли вона не тільки своїм гріховним життям віддаляє себе від Бога, а взагалі перекреслює у своєму житті релігійне начало й живе у гріхові, вважаючи його нормою свого життя. Це настільки спотворює свідомість людини, яка живе у пільмі гріха, що будь-який моральний прояв у людині здається їй спотворенням нормальних речей гріховного життя.

Цим атеїзм не тільки ще більше ускладнює розповсюдження Христового Євангельського світла серед тих, “хто перебуває в темряві й тіні смертельній” (Лк. 1: 79; пор. Мт, 4: 16), а й серед тих, у кому знову відбулося навернення від атеїзму й атеїстичного суспільства – до віри й Церкви, і перешкоджає їм повною мірою відійти від попередніх уявлень і залишити в минулому численні принципи попереднього життя, яке прихилило до землі, до плоті, до егоїзму. Усе це обумовлене тим, що віра в Бога і атеїзм є початками супротивними. Інакше кажучи, все, що людині пропонує атеїзм, діаметрально протилежне усьому тому, до чого веде віра в Бога.

А тому, щоб глибше зрозуміти проблему душі людини атеїстичного або постатеїстичного суспільства і особливо тієї, яка повернулася в лоно Церкви від життя без Бога і віри, необхідно, перш за все, розглянути, а що ж людині пропонує віра в Бога, ким стає віруючий, як живе і до чого прагне, тобто відповісти на запитання: що ж таке, по суті, християнська віра.

СУТНІСТЬ ХРИСТІАНСЬКОЇ ВІРИ

Перш, ніж розпочати дослідження питання: у чому ж сутність християнської віри, необхідно підкреслити, що християнська віра, на відміну від інших природних релігійних вірувань, є віра надприродна, дарована людині через Боже Одкровення. А звідси, християнська віра й людину робить іншою – надприродною, і веде її цим надприродним шляхом. Апостол Павло називає таку людину новим творінням. Він каже: “Тому то, коли хто в Христі, той створіння нове...” (2 Кор. 5: 17; пор. Гал. 6: 15).

Християнська віра в Бога, і тільки вона, перероджує людину і робить її новим Творінням. І це єдиний шлях, аби людина могла сягнути надприродного стану, щоб Бог жив у її серці. Святе Письмо нагадує нам: “Догодити ж без віри не можна. І той, хто до Бога приходить, мусить вірувати, що Він є, а тим, хто шукає його, Він дає нагороду” (Євр. 11: 6). Виходячи із цього змісту, Апостол дає

наступне визначення християнської віри: "А віра – то підстава сподіваного, доказ небаченого" (Євр. 11: 1).

У цьому визначенні віри передбачається не тільки визнання людиною існування Бога, але й віру її в Божественний промисел, котрим Бог підтримує існування і стан створеного ним світу, і зокрема, турбується про людське життя. Таким чином, християнин не тільки вірить в Бога, Творця всесвіту, видимого і невидимого світу, а й вірить у Бога, Котрий турбується про своє творіння, і особливо вірить в Бога, Котрий любить людину і все робить для її блага і спасіння. Більше того, для християнина Бог є Отцем Небесним, Котрий навіть жертвує за людський гріх Сином Своїм, щоб врятувати людину і дати їй життя вічне. Христос Спаситель прямо говорить про цю божественну любов: "Так бо Бог полюбив світ, що дав Сина Свого Однородженого, щоб кожен, хто вірує в Нього, не загинув, але мав життя вічне" (Ів. 3: 16).

Тому віра в Бога, Котрий рятує рід людський, для християнина стає безцінним скарбом, що робить його дітям Божим, як учить нас Апостол Іван Богослов: "А всім, що Його прийняли, їм владу дало дітьми Божими стати, тим, що вірять у Ймення Його, що не з крови, ані з пожадливости тіла, ані з пожадливости мужа, але народились від Бога" (Ів. 1: 12–13; пор. Гал. 3: 26; Рим. 8: 15). Ісус Христос, повчаючи про Царство Боже, про віру в нього, про надзвичайну цінність такої віри, порівнює її зі скарбом або коштовною перлиною, котрі людина, знайшови, іде і продає все, що має, і купляє їх. (Мт. 13: 44–46). Цим же шляхом іде й християнин. Він шукає Бога і Царства Його, і коли знаходить, жертвує усім земним, тлінним, тимчасовим і оманливим і залишає його, щоби надбати небесне, нетлінне, вічне і справжнє. Особливо складно людині цей пошук Бога і його Царства здійснити в нашу атеїстичну епоху, коли панує матеріалізм і плоть, гріх і сваволя. Але чим складніше нам сьогодні, тим більше ми звертаємо свій погляд і вдивляємося в апостольський вік, наслідуючи приклад першопочаткової Церкви. Вона залишила чудовий приклад шляхів надбання, утвердження й зростання у християнській вірі цілих сімей і навіть осель з кількома сім'ями (Дії 11: 14; 16: 31–34; 18: 8). А набували вони скарбів християнської віри через слухання євангельської проповіді і переміни свого життя згідно із заповідями Христовими. Так само і в наші дні, для того, щоб перебувати, зміцнюватися і зростати у християнській вірі, православним сім'ям також треба йти шляхом просвіти ума і серця істиною Христовою, шляхом каяття і добродетельності.

ПРОСВІТА УМА І СЕРЦЯ ІСТИНОЮ ХРИСТОВОЮ

Шлях просвіти ума й серця євангельською Христовою істиною є першим і необхідним шляхом набуття віри і зміцнення в ній. Заповідь Христова апостолам: “Тож ідіть і навчіть всі народи, хрестячи їх в ім’я Отця і Сина, і Святого Духа...” (Мт. 28:19), є першою заповіддю для всієї Церкви і на всі часи в її проповіді до людей, які навертаються у християнську віру, так і зростаючим у ній. Передбачаючи це, апостол Павло запитує: “Але як покличуть Того, в Кого не ввірували? А як увірують у того, що про Нього не чули? А як почують без проповідника?” (Рим. 10:14). Із цього Апостол виводить наступну формулу: “Тож віра від слухання, а слухання через слово Христове (Рим. 10:17).

Виконуючи заповідь Христову, апостоли проповідували людям Слово Боже, просвіщаючи їхні уми, серця євангельськими істинами про любов до людей Бога Отця, про жертвенну і спокутну смерть Ісуса Христа, Сина Божого, про створення Церкви Христової, про освячення тих, хто повірив у Спасителя, Духом Святим, про вічне життя. Із перших днів апостольської проповіді, ті, хто повірив у Христа, “перебували в науці апостольській” (Дії 2:42). А ефесянам Апостол Павло нагадує: “Тому-то пильнуйте, пам’ятаючи, що я кожного з вас день і ніч безперестань навчав зо слізьми ось три роки” (Дії 20:31). Це було необхідно для того, щоб ті, хто слухав проповідь Слова Божого до глибини серця прониклись Божественною любов’ю, щоб невидимий Бог став видимим для їхніх внутрішніх очей віри. Апостол Павло, викриваючи галатських християн у відступництві од істини, нагадує їм, що через проповідь в їхній душі глибоко закарбований був образ Христа розп’ятого: “О, ви, нерозумні галати! Хто вас звів не коритися правді, вас, яким перед очима Ісус Христос переднакреслений був, як ніби між вами розп’ятий?” (Гал. 3:1). Молячись Богові Отцю, щоб він укріпив ефесян Духом Святим, Апостол Павло з особливою силою нагадує їм про те, що просить, аби завдяки вірі Христос вселився в їхні серця (Еф. 3:17).

Для того, щоб зміцнити й утвердити віру у Христа в людях, Апостол нагадує християнам, що він проповідує Слово Боже, а не людське, і тому його проповідь приводить тих, хто слухає, до віри. Зокрема, коринтянам він каже: “І слово моє, й моя проповідь – не в словах переконливих людської мудрості, але в доказі духу та сили, щоб була віра ваша не в мудрості людській, але в силі Божій!” (I Кор. 2: 4–5). Але, крім того, Апостол Павло нагадує тим християнам, хто ще не зміцнів у вірі: “Стережіться, щоб ніхто вас не звів

філософією та марною оmanoю за переданням людським, за стихією світу, а не за Христом, бо в Ньому тілесно живе вся повнота Божества. І ви маєте в Нім повноту..." (Кол. 2: 8–10). Але для того, щоб той, хто повірив у Христа, просвітив свій розум і серце істиною Євангелія, зміг вистояти перед бурхливими хвилями моря людського марнослів'я, він повинен змінити своє життя, привести його у відповідність із Христовими заповідями, тобто покаятися у гріховному житті й виправити його. Це другий важливий момент зростання православної сім'ї у Христовій вірі, особливо важливий у наш час, коли панує гріх і беззаконня світу, в якому навіть покаєння вважається недостойним для людини актом.

ПОКАЯННЯ Й ВИПРАВЛЕННЯ ЖИТТЯ ЗГІДНО ІЗ ЗАПОВІДЯМИ ХРИСТОВИМИ

Саме із заклику до покаєння Господь Спаситель почав свою проповідь, застерігаючи: "Покайтеся, бо наблизилося Царство Небесне!" (Мт. 4:17). Із такими ж словами звернувся до людей і Предтеча Господній Іван Хреститель (Мт. 3:2), для якого ця проповідь була найголовнішим служінням. Святий Іван Предтеча, котрий покликаний був підготувати шлях Христа до сердець людських, щиро схиляв людей до виправлення життя, звинувачуючи їх у беззаконнях та розпусті. Він повинен був вершини й гори пристрастей та гордоців зрівнювати, понижувати їх, а долини смирення й любові підвищувати, піднімати (Лк. 3:5). Тому звертався до людей зі словами: "Отож, – учиніть гідний плід покаєння!" (Мт. 3:8). На запитання людей, що нам робити? Іван Хреститель прямо відповідав: "У кого дві сорочки, – нехай дасть немаючому; а хто має поживу, – нехай робить так само" (Лк. 3:11).

Христос Спаситель завжди нагадував людям про необхідність виправлення й переміни їхнього життя і влаштування його згідно із заповідями Євангелія. Це означало, що послідовники Христа повинні були відмовитися від земного принципу життя і прийняти небесний. Ісус Христос прямо говорив про це, тим, хто слухав Його: "... коли праведність ваша не буде рясніша, як книжників та фарисеїв, то не ввійдете в Царство Небесне!" (Мт. 5:20). Природно, що християнин, сподобившись любові Божої, повинен відрізнятись і своїм життям від людей, котрі живуть без Бога, хто шукає земних благ, перебуває у пристрастях, схильний до розпусти.

Апостол Павло, навертаючи людей до Христа, нагадує їм, що життя язичників, язичницького суспільства є темрява, темрява гріха

і беззаконня, розтління й розбещення людського. Але якщо язичництво темрява, то тим більшою темрявою є комуністичний атеїзм та матеріалізм. “Ви бо були колись темрявою, тепер же ви світло в Господі”, – нагадує Апостол Павло ефесянським християнам (Еф. 5:8). І не лише нагадує їм, а закликає до нового, праведного життя: “...поводьтеся як діти світла... не беріть участі в неплідних ділах темряви, а краще й докоряйте. Бо соромно навіть казати про те, що роблять вони потаємно!” (Еф. 5:8,11,12). Апостол Павло прохав ефесян: “...відкинути, за першим поступованням, старого чоловіка, який зотліває у звабливих пожадливостях, та відновлятися духом вашого розуму, і зодягнутися в нового чоловіка, створеного за Богом у справедливості й святості правди” (Еф. 4:22–24).

Так само Апостол нагадує і римським християнам про відмінність життя без Христа і з Христом, що має протиставити язичникам тих, хто повірив у Нього. “Ніч минула, а день наблизився, тож відкиньмо вчинки темряви й зодягнімося у зброю світла. Як удень, поступаймо добродісно, не в гульні та п’янстві, не в перелюбі та розпусті, не в сварні та заздрощах, але зодягніться Господом Ісусом Христом, а догоджання тілу не обертайте на пожадливість!” (Рим. 13:12–14). Про цю ж відмінність християнського життя і нехристиянського повчає Апостол Павло і коринтян, ще з більшою силою підкреслюючи: “...бо що спільного між праведністю та беззаконням, або яка спільність у світла з темрявою? Яка згода в Христа з бейіяраром (нечестивим. – Ред.). Або яка частка вірного з невірним? Або яка згода поміж Божим храмом та ідолами? Бо ви храм Бога Живого...” (2 Кор. 6:14–16).

У цій відмінності віруючого у Христа і невіруючого полягає найсуттєвіше у християнському вченні, котре само себе й протиставляє ученню світу цього: вічне – тимчасовому, нетлінне – тлінному, праведність і святість – гріху і беззаконню. Ці дві сторони не тільки протилежні, а й супротивні одна одній. Християнин з Богом, а нехристиянин зі світом – протилежні полюси. “Коли вас світ ненавидить, нагадує нам Господь Христос, – знайте, що Мене він зненавидів перше, як вас. Коли б ви зо світу були, то своє світ любив би. А що ви не зо світу, але Я вас зо світу обрав, тому світ вас ненавидить” (Ів. 15:18–19). Таким завжди має бути християнин і особливо в атеїстичному світі, який ще більше не сприймає християнина, котрий йому протистоїть. Але для самого християнина це є станом, котрий ще більше його підтримує і зміцнює.

Отже, просвітництво ума і серця істинами християнської віри і влаштування життя згідно із заповідями Христовими – це два найперших і найважливіших моменти духовного життя, яке завжди допомагає зростати православному християнинові і православним сім'ям зміцнюватися у християнській вірі. Особливо важливі вони у постатейстичному суспільстві, де все тільки протистоїть християнській вірі і благочестю. Однак християни православної сім'ї, як люди не від світу цього, не тільки прагнуть до зросту у вірі і утвердженню в ній, а й іншим людям, неосвіченим Христовою істиною, прагнуть нести світло Християнської віри, наverting їх до Бога, праведного життя, Царства Небесного.

Переклав з російської Петро КРАВЧУК

Віктор МАЛАХОВ

ПОКЛИКАННЯ УЧНІВСТВА

Тема, означена в заголовку, гранично широка, проте, наскільки я розумію, у ній закладена власна екзистенціальна конкретність. Ця конкретність укорінена в нашому внутрішньому досвіді, сформованому, у свою чергу, глибокою, такою, що об'єднує різні часи, культурною традицією, згідно з якою, людина є Істотою, яку можна і необхідно виховувати, навчати, освічувати й наставляти. Хоч би який, часом, наївний, суперечливий чи одіозний вигляд мало це основоположне переконання, хоч би як хвилювали уми чергові його спростовувачі, усе-таки, саме воно, зрештою, споконвіку визначало сутність головного зусилля європейської цивілізації, що долало як ненависництво до ближнього, так і байдужість щодо його помилок.

Цілком зрозуміло, що у християнському світі, у християнському житті це переконання із самого початку, буквально з перших євангельських сцен не могло не набути найяскравішого втілення. У своїй «Поетиці ранньовізантійської літератури», яка вийшла вже чверть століття тому, С.С. Аверинцев проникливо описав, зокрема, своєрідний культурний хронотоп «світу як школи»¹, що формується у старозавітній і античній традиціях, але такого, що повноти набуває лише з утвердженням християнства, – хронотоп, котрий передбачає всезагальне «довічне учнівство»² у єдиного Наставника – Христа.

І в наші дні, як неважко переконатися, образи учительства та учнівства зберігають свій цілісний екзистенціальний зміст, «Бути учнем», «бути навчителем» – ми розуміємо ці поняття як принципові можливості нашого життя і одні з найближчих. А відтак, перебуваючи хоч би певною мірою в руслі означеної традиції, важко, «коли життя пройшов до половини», йдучи все далі й далі, не запитувати самого себе, а що ж ти являєш собою як учитель, який приклад подаєш людям нового покоління; не мучитися усвідомленням негідності власного буття; не відчувати у собі тяжкий тиск імперативів педагогічної поведінки. Подібні сумніви і хвилювання й справді невимовно важкі й болючі, але ж, мабуть, ще цілком

доречно й контрзапитання: а чи й справді такий уже всезагальний зміст має саме покликання учительства? І більше того: чи добре це, чи повинно так бути, щоб учитель, тобто той, хто вже здійснює своє покликання, завжди залишався саме учителем і тільки ним – у всьому і до кінця?

Подібним чином запитувати самого себе нас зобов'язує Євангеліє Христове, де сказано: «А ви вчителями не звіться, – бо один вам Учитель, а ви всі брати... І не звіться наставниками, бо один вам Наставник, – Христос» (Мт. 23: 8, 10). І ще в ап. Якова читаємо: «Не багато хто ставайте, брати мої, учителями, знаючи, що більший осуд приймемо. Бо багато ми всі помиляємось» (Як. 3:1–2). Найближчий зміст обох висловлювань цілком зрозумілий із контексту – не може бути інших учителів поряд із Христом, і гріхи того, хто повчає, найтяжчі перед Всевишнім. Але зміст подібних висловлювань Св. Письма не може не мати відношення до загального людського досвіду, абсолютною мірою якого і постає Христос. Спробуємо ж вникнути: що являє собою буття-учителем і що морально проблематизує це покликання як покликання людське з точки зору християнських цінностей?

І перш за все – що являє собою, у проекції на найпростіші очевидності нашого існування, сам хронотоп школи? Цілком очевидно, школа – місце, де людину чогось навчають, у цьому її суть і призначення. Отже, будь який елемент досвіду спілкування тут, у школі, має бути наповнений навчальним змістом: учням треба вчитися. І, водночас, цей досвід має бути принципово відтворюваним. Те, чого учень не засвоїв сьогодні, він повинен мати можливість засвоїти завтра. Повторення – мати навчання. Одначе підпорядкованим повноті закладеного змісту і в цій своїй якості – відтворюваним може бути (що не менш очевидно), лише дещо відокремлене від спонтанності, непередбачуваності, надмірності власного буття – і зафіксоване, «зупинене» як своєрідний, дидактичний засіб. У шкільному світі буття підпорядковане педагогічному ритмові, мірі й доцільності. Тут учень може бути співмірно покараний за недбалість, але не може бути скалічений: нічого непоправного з ним, школярем, *ex definitionem* статися не може. Ризики, конфлікти, трагедії зовнішнього світу обходять шкільну обитель на відстані; їхнє вторгнення загрожувало б катастрофою для школи.

Ну, а що ж учитель? Знову ж таки – трюїзм, що вчити він має не тільки словом, а й ділом і власним життям. А це означає, що не лише

слова і вчинки свої, а й саме життя він, як учитель, зобов'язаний втілювати у певне творіння змісту – творіння, відокремлене, повторюю, від непередбачуваності цілісного буття, з якого й сотається нить буденного людського існування. Звідси особлива, незмірна печаль учительства як такого: за великим рахунком, учитель, крім усього іншого, не може не бути своєрідним репетитором життя. Використовуючи влучне слово М. Бахтіна, школа – це його безвихідь: тут його рубіж і стояння перед Богом. У моральній рішимості нести цей щоденний хрест – гідність покликання вчителя. Але, як бачимо, це покликання не може бути співмірним із загальною людською долею на Землі, не може вивисувати або титулувати її, слугувати підсумком людської діяльності.

Чи можуть бути якісь альтернативи щодо викладеного розуміння екзистенціального статусу учительства? Звісно, що так! Перш за все, наш погляд на сутність та гідність учительства зовсім зміниться, якщо прийняти припущення, що цілісного буття, наддостатнього відносно твореного учителем змісту, і не існує зовсім, що все у житті підпорядковане певному верховному, раз і назавжди усталеному смислому порядку (або, якщо хочете, певному Першотекстові), від імені якого і провіщає учитель. О, тоді вчитель, безумовно – перша особа у світі людському; тоді для людини не може бути покликання вищого, аніж бути учителем, гуру, причетним до заповітного знання. Більше того, учительство при такому його осягненні постає заледве чи не іпостассю деміургії. Однак саме проти подібного звеличення учительства «книжників і фарисеїв», як відомо, і повставав Христос.

Нарешті, ще один альтернативний образ учительства, єдино освячений Євангелієм, відкриває нам Сам Син Людський: «смерть смертю здолавши», а, отже, здолавши і стихійність, і трагізм світового буття із самої його серцевини, найстражденнішої його точки, поєднавши повноту божественного всевідання із по-дитячому безоглядним: «Та проте – не Моя, а Твоя нехай станеться воля!» / Лк. 22:42/, тут і тепер, у серці приголомшеного земного світу явивши на всі часи пошукуваний і рятівний смисл – Христос воістину постає Учителем: «Я – дорога, і правда, і життя» (Ів. 14:6). І тернистий шлях слідування Христу передбачає для тих, хто йде за Ним, здатність до самопожертви, з якою, також тут і тепер, за благодаттю народжується неповторний для кожного смисл особистого буття. У цьому – основа Христового учительства; втім, гідне висвітлення цієї теми виходить далеко за межі можливостей автора цих рядків.

А повертаючись до сказаного вище, можна, здається, зробити висновок про те, що релігією і культурою, які справді ставлять живу таїну буття і диво любові вище за будь-який готовий смисл і текст, покликання учительства не може розглядатися як ціннісна домінанта людського життя або його всезагальне призначення. Одначе такою всезагальністю володіє інше покликання, прямо визначене нам Євангелієм, – покликання учнівства: “... приходи та й іди вслід за мною” (Мт. 19:21) – це звернено до кожного.

Так само як і при розгляді феномена учительства, тут я не можу торкатися того надзвичайно високого етосу учнівства, що заповідав Своїм апостолам і найближчим учням Сам Христос. Вдумаймося, як радив засновник екзистенціальної феноменології М. Гайдеггер (утім, задовго до нього про щось подібне говорив і Арістотель), в те, що “найближчим чином і переважно є в своєму буденному повсякденні”³. При такому погляді стає очевидним: якщо для вчителя, як сказано, школа – це безвихідь, то для учня все не так: для нього крізь шкільну настановчу розміреність завжди прозирає приваблива і дещо страшна водночас перспектива “справжнього”, “дорослого”, “істинного” життя, з яким він дедалі більшою мірою себе співвідносить, – того життя, в якому, за словами поета, “дихає доля і ґрунт під ногами”. Маючи для себе цю перспективу, учень може дозволити собі певну недбалість, ті чи інші недоліки – той не учень, хто не помиляється. Учителю ж дозволити зробити собі послаблення, виявити свою неспроможність – незмірно страшніше. На відміну від учителя, учень субстанційний: є в ньому певна внутрішня пружність, котру вчитель має долати і перетворювати, часом змушений ламати, – але, зрештою, заради самого ж учня, заради любові до нього, знаходячи в турботі до нього опору, енергію і смисл власного буття.

Одначе у нинішньому світі це досить-таке тривіальне співвідношення набуває в окремих своїх аспектах чи не трагічної гостроти. Ця гострота спричинена загальною ситуацією, на мій погляд, для нинішніх “постатеїстичних” суспільств. Річ у тім, що внаслідок надто добре відомих причин населення країн, які зазнали припад комуністичного режиму, у переважній більшості втратило можливість традиційного церковного прихистку, а з ним – можливість прийти до сповіді, причаститися, мати духовних наставників. Нині ми бачимо як порушені і зруйновані форми церковного життя потроху, а з часом і досить активно, відновлюються, але все ж переважним залишається такий стан, коли люди,

що втратили уже кілька поколінь тому духовні навички, здатність і способи спілкування, необхідні для сповіді, причастя, соборного молитовного єднання перед Богом, однаке відчують, часом мимовільну, проте глибоку потребу у всьому цьому. І ось ми бачимо – можливо, у цьому і полягає “постатеїзм”, – як сповідальність, молитовність, почуття спільної вдячної причетності пронизують і заповнюють собою найнесподіваніші, здавалося б, сфери вираження людської культури – і виникають, на тлі кризи власне релігійної свідомості, велика сповідальна поезія ХХ ст., навіть такі дивовижні феномени, як сповідальний джаз або рок – хіба це не так? – не кажучи вже про численні, часом ледь помітні, проте сповнені духовного смислу найтонші деталі і нюанси нашої повсякденної поведінки і нашого спілкування...

У всьому цьому, зрозуміло, можна і необхідно бачити наслідки страшної духовної катастрофи, котрій, на жаль, ще судилося відбиватись і на нашому повсякденному житті. Але, можливо, у самому описаному феномені для нас закладений і певний навчальний смисл, природу якого ще необхідно з'ясувати. Як нам узагалі бути із грандіозним досвідом ХХ ст., що розкрив у людському естві стільки жажливого і, водночас, виявив таке несподіване внутрішнє світло, таку силу спротиву зла, такі ресурси співчуття, любові, натхненної творчості? Невже від усього цього треба просто відмахнутися, як од безглуздої омани, чи спробувати /що іще безрадісніше/, відшукати для всього цього якісь полицки або схованки у нашому непорушному на всі часи розумінні життя? Але де нам узяти такі схованки?

Проблема сучасного учнівства також, гадаю, вплітається в означений контекст. Мова, звичайно, не про нинішні школи або вузи, хоча і про окреме з того, що в них відбувається, – також. Оскільки й там ідеться про глибинне екзистенціальне налаштування учнівства, ми часто можемо спостерігати таку ж саму картину. Втративши живий зв'язок із конкретними наставниками в рамках конкретної традиції, – представники нинішніх поколінь, наші сучасники, котрі думають і шукають, зовсім не позбавлені, однаке, самого етосу учнівства, нездоланого потягу знаходити й осягати прихований смисл буття, перетворюючи його на смислову визначеність власного життя, довірливо дослухатися до змістовного слова, розширювати і поглиблювати межі розуміння світу і свого місця в ньому.

Ясна річ, багато що в сучасній дійсності протистоїть згаданому етосу учнівства, відкрито або приховано руйнує його – без шкоди,

зрозуміло, для, повсюдно визнаної серйозною та гідною, справи поглинання різноманітних “ноу-хау”. Агресивне самоствердження, брутальне ставлення до всього високого і достойного, гедоністичний індивідуалізм, безкрилий і безглуздий прагматизм – усі подібні прояви духу часу єдині в тому, що людина, підвладна їм, екзистенціально нездатна бути справжнім учнем, допитливо й самовіддано вникати в істини, здатні висвітлити по-новому її власне існування.

Утім саме покликання учнівства в нинішніх умовах може набувати різноманітних, багато в чому альтернативних форм. Так, учнівство нерідко зводять до простого заучування того, що вже було досліджено, встановлено, пізнано іншими, в інших життєвих та історичних обставинах, – так би мовити, до навчання за чужим конспектом або шкільним підручником, якщо не за шпаргалкою, котра годиться на всі випадки життя. “Чого, мовляв, іще дошукуватися, над чим іще ламати голову, якщо ось вона, у такому-то параграфі, єдино надійна, заздалегідь дана відповідь на всі твої можливі і неможливі запитання. Сиди, вчитуйся, вникай!” Треба сказати, що саме такими сумлінними, однак далекими від справжньої творчої допитливості учнями нас, незрідка, бажають бачити, і аж ніяк не лише в духовній сфері. У політиці, економіці, культурі, у звичайному налагоджуванні звичайного людського життя на нас, мешканців СНД, наші нинішні доброзичливці незрідка дивляться як на таких собі несумлінних учнів, зобов’язаних засвоїти і скласти викладений їм короткий курс демократії, менеджменту, пристойних манер. І такий підхід має свій резон. І дечого із запропонованого таким чином нам справді варто вчитися. Краще бути учнем-конспектувальником, аніж не бути ніяким.

Однак учнівство духовне, про яке, власне, тут і йдеться, сьогодні, можливо, менше, ніж будь-коли, може бути зведене до простого школярства – хоча і більше, ніж будь-коли передбачає останнє. Розірвану традицію, розірвану пам’ять, потоптані святині духу необхідно відновлювати, і в багатьох відношеннях відновлювати буквально – інакше ми втратимо їх назавжди. Треба заново, з належним пошануванням вникати у стародавнє благочестя, глибоке багатство святоотцівської, навчальної, агіографічної літератури, забуте і неусвідомлюване нами сьогодні. Треба вдумуватися, вчитуватися у пожовтілі сторінки старовинних книг, сумлінно зіставляючи з прочитаним порухи душі і серця...

І все-таки допитливий, розумний учень ніколи не відмовиться від гостроти власних духовних запитів, ніколи не закрий очі на велику, пульсуючу таїну справжнього буття, не обмежену жодними рамками заготовлених відповідей, а також від неповторності власного покликання в цьому бутті. Це тим більше справедливо, якщо враховувати змальовану вище духовну ситуацію нашого часу. Такий учень вчитиметься і в самого життя, дошукуватиметься його внутрішнього смислу, – а наставникам його у цій справі варто б прислухатися до думки глибокого сучасного мислителя: “Смислами я називаю відповіді на запитання. Те, що на жодне запитання не відповідає, позбавлене для нас смислу»⁴. Ставлячи свої запитання до життя та буття і шукаючи осмислені відповіді на них, такий учень, природно, не задовольниться “зручними” шпаргалками, йому будуть властиві і певний скепсис, тобто дух дослідництва, і неодмінні періоди зосередженого, усамітненого пошуку – той стан духовного “буття в шуканні”, котрий був так глибоко досліджений чудовим російським філософом недавнього часу Генріхом Батищевим⁵.

Безумовно, що при розгляді ситуації сучасного духовного учнівства в її найзагальнішому екзистенціальному й історичному контексті, – а в такій постановці питання є, як сказано, своя конкретність, – приклад, раз і назавжди явлений нам Христом, засвідчує, що сутність справжнього смислу, який освітлює і скеровує життя, завжди має сприйматися нами лише як наслідок чудесного і таємничого, такого, що відбувається тут і тепер, перетворення самого буття силою любові, тому що “Бог є любов!” (І Ів. 4:8). Але справедливе й зворотне: і таїна, і неповторність життя та буття відкриваються й існують для нас, учнів та вчителів, лише остільки, оскільки ми здатні відчувати, передбачати потенцію безконечності смислу, закладену в них. Без цього таїна не буде сприйнята нами як Таїна – ми спостерігатимемо нудну, безрадісну поверхню речей і, не дай Бог, задовольнятимемося цим.

Зі сказаного – три дуже простих висновки-побажання.

По-перше, усім нам, в будь-яких ситуаціях життя, мабуть, не варто було б забувати про наше споконвічне покликання учнівства.

По-друге, особливо це стосується тих, хто обрав для себе тяжку, але вдячну стежку учительства, – не втрачати здатності бути й відчувати себе учнем, здатності жертвно й безоглядно розділяти зі своїми учнями їхні пошуки, велику й ніколи не підвладну для пізнання до кінця драму людського життя.

По-третє, пройти етап учнівства-школярства і час від часу повертатися до його досягнень корисно й необхідно для кожного, а в наш час – тим більше. Проте в будь-якому разі ліпше вчитися не за шпаргалкою, а бути учнем допитливим, наполегливим у своєму пошуку. І нехай допоможе нам у цьому Господь.

Переклав з російської Петро Кравчук

ПРИМІТКИ

¹ Див.: Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М.: Гл. ред. вост. лит-ры изд-ва "Наука", 1977. – 320 с.

² Там же. – С. 174.

³ Гайдеггер М. Бытие и время. – М.: "Ad Marginem", 1997. – С. 16.

⁴ Бахтин М.М. Из записей 1970 – 1971 годов // Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. – М.: Искусство, 1979. – С. 350.

⁵ Див., напр.: Батищев Г.С. Введение в диалектику творчества. – СПб.: РХГИ, 1997. – С. 325–331 та ін.; його ж: Диалектические строки /серия Б/ // Философская и социологическая мысль. – 1993. – № 4. – С. 79, 84.

АКАДЕМІЯ

Жорж НІВА

ПАРКИ І ГОРОДИ ЄВРОПИ

Перед вами людина, яка має зі смиренністю і вдячністю прийняти почесне звання доктора найстарішого університету Східнослов'янської Європи. Ця людина народилася у містечку Клермон-Феран, що в Оверні. Усі споруди в ньому чорні, через те що будівельним матеріалом для них слугувала лава згаслих вулканів гірського пасма Доом. Навпроти нашого будинку простирався муніципальний парк Жарден Лекок.

Цей парк відкрив мені таємниці рослинного світу й таїну шлюбу мистецтва і природи. У ньому був ставок, схожий на стручок квасолі, там я взимку катався на ковзанах. Перед мостом стояла середньовічна вартова башта. Це залишки замку родини Пуар'є, де народився Блез Паскаль. Із вікна вітальні можна було побачити гору П'юї дю Дом, на якій Паскаль провів свій знаменитий дослід з атмосферним тиском. У іншому кінці парку було ще загадковіше місце – “ботанічний сад”, із його скляними обрисами, що ніби огортали височенні пальми.

Середньовічні руїни, ставок, зелений театр, ботанічний сад – парк мого дитинства був цілим світом, він зачаровував мене. Згодом я знову звернувся до нього, читаючи прозу Андрія Белого, Осипа Мандельштама чи Марселя Пруста.

Війна 1939–1945 років, несподіваний потік біженців, єврейські сім'ї, що знаходили притулок у нашому домі, всілякі обмеження і продовольчі картки – усе це змусило мого батька, як і багатьох інших, завести город. Він був розташований неподалік Клермона, на протилежному боці родючої рівнини Лімань. Город був оточений парканом, там росла квасоля і картопля. Але були там і квіти – флокси. Звичайно, цього малесенького городу не вистачало. Мій тато зникав кудись на велосипеді, потім повертався з мішком картоплі.

Город мого батька був схожий на “монастирський город”, добре укріплений, огорожений, як це вчувається у слов’янському слові *город*, у ньому разом росли квіти й картопля. Город був по-своєму чарівним, зовсім несхожим на парк. Там було добре ховатися, у ньому був мій власний малесенький городик. У той день, коли гестапо влаштувало облаву, одна пані, єврейка за походженням, яка переховувалася у нас, сховалася на городі за невеличким сараєм, і це її врятувало.

Нещодавно Францією пройшов надзвичайно сильний ураган і вирвав із корінням багато старих дерев. Дуже постраждала тераса Сен-Жермен у Лае (де народився Людовик XIV) і парк у Версалі (саме королю належала ідея створення цього парку, а Ле Нотр втілював її). До роботи взялися лісоруби. Сьогодні на місці старих посаджені нові дерева. Версальський парк і тераса Сен-Жермен знову стали молодими – це справжнє диво – Версаль знову став таким, яким його бачив молодий король. Людовик XIV не міг бачити того пишного листя, яке так часто з’являється у акварелях Бенуа. Сьогоднішній Версаль безумовно більше схожий на той, що його бачив молодий король. Знову з’явилися молоді деревця, *парк in statu nascendi*, він тільки народжується, як сказав би Андрій Белий, – у процесі становлення.

Інакше кажучи – це чудовий проект пейзажної архітектури, проект у русі, у зростанні. Ніхто не знає яким буде кінцевий результат. Парк – це не Мінерва, що виходить з Юпітера вже озброєною. Парк Людовика XIV, з його фонтанами, балетами, менуетами, пишністю, властивою добі великого короля, почав поширюватися по Європі. Відень і Потсдам, Александрія у Білій Церкві і Петергоф – це теж парки, чудові проекти естетичної, соціальної, космічної організації простору. Шедеври рослинної архітектури, створювалися для урочистостей, свят, це було певне впорядкування світу, вони подібні до великих філософських систем, зведених через нерівні проміжки часу філософами доби Людовика XIV, Декарт і Мальбранш, Кант і Гегель. Усе це телеологічні ідеї, які сходяться до одного центру, навіть якщо він залишається непізнаваним, як це ми бачимо у Канта. Архітектора парку і засновника нового вчення об’єднує те, що вони творять для вічності. Історик наслідує їм, і, у свою чергу, як каже Поль Рікер, “режисує інтригу”, породжуючи всеосяжну оповідь. Оповідь Жульє Мішле – один із найпрекрасніших парків французької мови. Найкращий російський парк створив Карамзін, а український – Костомаров.

Але людина живе, скоріше, зі свого маленького городу, аніж із парку принца, короля чи муніципалітету. У городі панує інша рослинна філософія, обмежена, прикладна, замкнена (вона відповідає російському слову *огород* чи українському *город*). Там панує бріколаж (кустарництво). Історики й філософи сьогодні, скоріше, практики бріколажу (кустарі), аніж “режисери інтриги”, скоріше, садівники, аніж творці парків.

Як ви знаєте, спочатку був садок, Сад, Едемський сад. Усі невеличкі сади у монастирях, а також ті, що зображували на фресках, мініатюрах та gobеленах з Анже, зі сценами Апокаліпсису – усе це ностальгія за втраченим Садам. Середньовічний “*Hortus conclusus*” відповідає нашому бажанню, оскільки поєднує в собі парк і город, у ньому живе краса. Стіни, що оточують його, оберігають наше абсолютне щастя єдності рослин із порядком у світі. Але іноді сад залишається недоступним, і тоді поет блукає навколо нього. Наприклад у Олександра Блока цей Сад зветься: “солов’їний сад”. Альпійський сад є швейцарським зразком цього хронотопу Раю. У Женевському університеті, з яким пов’язані тридцять років мого життя, є чудовий альпійський сад – жива колекція усієї флори Альпів. На жаль, сьогодні його рідко відвідують.

Велика ботанічна пристрасть педагогічної і пішої Європи потроху згасає. На жаль, тепер юрби європейців тягнуться до Діснейленду, його замків, садів та ілюзорних атракціонів. Номо *botanicus* – вимерлий вид людини. Набоков, із сачком у руках і металевою коробкою через плече, більше не блукає схилами над Женевським озером, поблизу Монтре. Його метелики займають кілька десятків просторих шухлядок у палаці Рюміна (Пале де Рюмін), що російський князь Рюмін подарував місту Лозанні. Наука про метеликів, лерідоптерологія і ботаніка – ось два хобі джентльмена, який любив ходити пішки.

Город: хто не знає яку важливу роль він відіграв для виживання пересічних громадян СРСР, країні великих колективістських проєктів. Ця дорогоцінна “присадибна ділянка”, “приусадебный участок” дозволяла людям вижити і зберегти зв’язок із землею. Оскільки, хоч як це парадоксально, комуністична країна (тобто країна спільної власності), виховувала в людях абсолютну зневагу до спільного простору і до найбільшого “спільного знаменника”, який маємо ми, люди, – це планета Земля.

Едгар Морен – соціолог і візіонер, каже, що сьогодні залишається тільки одна метафізика, єдина велика спільна мета –

врятувати Землю. Рятуймо Землю, об'єднаймо зусилля наших державних мужів та екологів-дисидентів, що так пристрасно виступали на конференціях у Кіото та у Порто Алегре (між іншим, Японія та Бразилія полонили мене своїми садами), але не забуваймо про маленький клаптик землі, *hic et nunc* (тут і тепер), під нашими ногами.

Відомий вам історик Дмитро Лихачов написав чудову книгу "Поезиза садов". Польський історик Вужняковський показав як у XVIII столітті був відкритий альпійський пейзаж. Адже свою історію мають не лише парки і сади, а й пейзаж. Нам важко уявити, якими бачилися його власні лани, селянинові Лотарингії, якого зобразив художник Ле Нен. Нам легше аналізувати сприйняття неба Руїсдаелем, чи бачення руїн славетним Убером Робером, у якого геніальний петербурзький поет кінематографа Олександр Сокуров запозичив пейзажі для елегії "Робер". Нам дещо відомо про те, як Вольтер вів господарство у своєму маєтку в Ферне, поблизу Женеві, але на території Французького королівства, він замовляв рідкісні сорти троянд і довіряв своїй племінниці мадам Дені підрахунки прибутків з його земель.

Сьогодні мільйони людей проводять частину свого життя під землею, бачать дерева у залізних клітках, або на похилому даху нового кафедрального собору в Еврі (це єдиний собор, побудований у Франції за останні сто років), а бретонський ліс знають за декораціями Броселіанського лісу в Діснейленді. Звичайно, парки залишилися і запрошують на свято прогулянки, але у нас немає часу, щоб пішки обійти Версаль – спочатку спуститися уздовж Великого каналу, потім повернути до палацу Великий Тріанон, що стоїть просто серед лісу, потім поринути у неокласичну затишність Малого Тріанона, нарешті дістатися до місця, де заховалася невеличка ферма, де жила, ховаючись від усіх, Марія-Антуанетта. Мобільний телефон міг би вже не раз перервати цей магічний шлях – від палацу до хатини, який є оберненим до хронологічного, що йде від селянина до принца.

Західна людина прямує до неонові агори, гіпермаркету, супермаркету. Ось де вона кружляє з возиком для продуктів, ось де вона розчулюється, дивлячись на азалію у клітці, чи мініатюрний городик. Але французький філософ П'єр Сансо вчить нас, що треба також любити ці нові "стежинки" *Homo hipermercantilus*-а. Любити їх і блукати цим світом, що втратив реальність, і в якому природа стає невеличким біотопом, виставленим у вітрині магазину. Цей же

філософ, у добу галопуючої швидкості віртуального світу, світу, що його інший філософ, Поль Вірільйо, аналізує у мало не апокаліптичних категоріях, цей же філософ, П'єр Сансо у своїй книзі "Прогарне використання неквапливості" закликає нас до нового дисидентства, виголошуючи хвалу неквапливості. Неквапливість – ось що є спільного між парком і городом. Вони вимагають нашого часу. Для прогулянок у парках – небагато, а для городництва – чимало. Ніхто не може замість мене пройти парком, якщо я хочу зрозуміти архітектуру рослин, неба і людських кроків.

Але ж, зауважите ви, інша людина може замість мене доглядати мій сад. Економічно – це правильно, з точки зору поезії – ні. Якщо я ніколи не працював на землі, то як я можу зрозуміти пастернаківську магію саду: "У нас весною до зари / Костры на огороде / Языческие алтари / На пире плодородья". Це вірш про Переделкіне із циклу "садових" віршів збірки майстра "*Сестра моя жизнь*". Особисто мені він нагадує перший образ, що залишився від зустрічі з живим поетом. А також тривірш Пушкіна "*В начале жизни школу помню я*", де йдеться про інший сад, парк у Царському селі, двозначність його античних статуй вразила юну душу поета: "Средь отроковья молча целый день / Бродил утрюмый – все кумиры сада / На душу мне свою бросали тень". "В саду, где стужей веет от земли", Верлена, блукають привиди, що колись були богами. Буває сад-спокусник, язичницький спокусник – як у згаданих віршах Пушкіна, і місце Страстей Христових, які починаються з арешту у Гефсиманському саду. Це сад болю, що вінчає цикл віршів *Доктора Живаго*, і який ми знаходимо у "*Палімпсестах*" українського поета Василя Стуса:

У Гефсиманському саду, віддавшись самоті,
Я з жалем жалений бреду, згубивши всі путі¹.

Пані та панове, культура – це перехід через сад, це "елегія переходу", говорить Олександр Сокуров, саме так він назвав свій останній фільм, який складається з трьох подорожей: перша – на слов'янський Схід, мовчазний і містичний, з його магією Валдайських пагорбів, друга – у McDonalds, залитий світлом неонових ламп, де стоїть галас і лунає музика, третя – до маленької Голландії, у яку вже встигла проникнути гарячкова західна семантика. Та в музеї Роттердама камера входить у картину Саєнредама, у голландські інтер'єри й сади XVII століття і знаходить у них святість життя.

¹ Стус В. Вечір. Зламана віть. – К.: Дух і літера, 1999. – С. 183.

Я пройшов зворотним шляхом – із Заходу на Схід, до спокою Валдайських пагорбів, до Києво-Печерської Лаври, і цей шлях привів мене сюди, на це місце, що бачило високе знання і жорстокі переслідування. Я недостойний цього місця, але, водночас, щасливий.

Мені здається, що я, у свою чергу, входжу у символічний сад поета і мудреця Григорія Сковороди, у *“Сад божественних пісень”*, сад, що не знає язичницької спокуси і сповнений радісного співу:

Возлети на небеса, хоть в Версальские леса
Вздень одежду золотую
Вздень и шапку хоть царскую
Когда ты невесел, то все ты нищ и гол...

Я радий прийняти почесне звання, що дане мені у храмі знання і мудрості, яким є Києво-Могилянська академія. Я глибоко вдячний. Для мене це велика честь.

Переклала із французької Світлана ЖЕЛДАК

Петро КУДРЯВЦЕВ

ОСВІТНІ МАНДРІВКИ ВИХОВАНЦІВ КИЇВСЬКОЇ АКАДЕМІЇ ЗА КОРДОН У XVIII СТ.

У київському академічному колі початку ХХ ст. особливе місце належить Петру Павловичу Кудрявцеву (1868–1940) – релігійному філософу та історику філософії, вихованцю і професору КДА, одному з ініціаторів і голові місцевого Релігійно-філософського товариства, активному діячеві Науково-філософського товариства, одному з провідних діячів релігійно-філософського відродження.

На жаль, не лише широкому загалу, а й, навіть, фахівцям, творчість Петра Кудрявцева сьогодні майже невідома. Сподіваємось, пропонування праця, написана на зламі 20–30-х рр. (у межах співробітництва з ВУАН) буде цікава не лише як одна з найперших розвідок, що увиразнюють європейський контекст освітньої традиції, закладеної Києво-Могилянською академією, а й пригорнуть увагу до визначного київського інтелектуала й дослідника.

Друкується за вид.: Київські збірники історії й археології, побуту й мистецтва. – 36. 1. – К., 1930. – С. 285–294.

Коли студіюєш матеріали з внутрішньої історії Київської академії XVII – XVIII ст., то маєш таке враження, нібито все це відбувалося не в так звану добу освіти, добу математичного природознавства, філософії Юма, Вольтера, Руссо, Ляйбніца, а в середні віки, коли за вищі наукові авторитети були Альберт Великий, Тома Аквінат тощо. Проте, щоб справедливо оцінити ту освіту, що її давала Київська академія в зазначені часи, треба мати на увазі, по-перше, те, що школа, загалом беручи, буває консервативна: і в Західній Європі, принаймні в країнах католицьких, середньовічну систему освіти ще не пережили і у XVIII ст.; по-друге, і це найголовніше, незважаючи на зашкарублість системи й застарілість матеріалу, академія, все ж, збуджувала прагнення до наукової освіти й давала формальні засоби для того, щоб нею – за сприятливих обставин – опанувати. І перше, і друге ми спостерігаємо у вихованців старої Київської академії, що

невпинно поривалися на Захід, шукаючи вищої освіти, а коли вони туди потрапляли, то, здавалося, були досить підготовлені для того, щоб скористати з освітніх засобів, що їх давала Західна Європа. У цій статті ми хочемо згрупувати ті дані про освітні подорожі вихованців Київської академії за кордон із матеріалів до історії Київської академії XVIII ст., що їх зібрав, відредагував і почасти опрацював покійний академік М. І. Петров¹.

Київська Братська школа, що згодом (з 1701 року) дістала найменування академії, зразу, як виникла тільки (в 1615 р.), взяла курс на Захід, обравши за взірць для себе організацію шкільної справи в польсько-католицьких школах, що їх закладали й керували ними вчені єзуїти. Особливо зміцнів цей курс від 1631 року, коли на чолі академії став славнозвісний Петро Могила. Природна річ, що найохочіші до науки вихованці Києво-Братської школи, бажаючи поширити і поглибити свою освіту, звертали свої очі, а потім направляли й свої стопи на Захід, переважно до Польщі. У школах польських, переважно в єзуїтських, закінчили свою освіту такі особи як Сильвестр Коссов, Іосиф Конашевич-Горбацький, Інокентій Гізель, Варлаам Ясинський, Іоасаф Кроковський, Стефан Яворський та інші (І, 232). Деякі доходили навіть до Рима. Напр., у Римі докінчив свою освіту славний не тільки в історії російської церкви, але й в історії київської академічної освіти Феофан Прокопович. Але, можливо, він якраз і спричинився до зміни шляхів, що ними йшли, шукаючи вищої освіти, вихованці Київської академії у XVIII ст. Раніше в цих шуканнях вони йшли до шкіл римсько-католицьких, а тепер їх починають вабити протестантські університети. Через те і мандрували вони вже до інших країн: спочатку це була переважно Німеччина, а потім й інші західно-європейські країни (Нідерланди, Англія, Франція). Очевидно, в Києві вже почали усвідомлювати собі, не без впливу Феофана Прокоповича, однобічність та застарілість освіти, що її давали єзуїтські школи. А керівники цих шкіл, опікшись на Феофані Прокоповичі, що показав себе завзятим ворогом єзуїтсько-католицького напрямку і в богослов'ї, і в церковному житті, почали підозріло ставитися до всіх, хто був із Київської академії й хотів учитися в них. На початку XVIII століття допитливий і невтомний шукач вищої освіти Іван, а в чернечому стані Іоаким Богомолевський (нар. десь близько 1670 р., помер після 1747 р.) – 8 років пробув за кордоном, щоб поповнити свою освіту, здобуту в Київській академії (приблизно у 1700 – 1708 роках); більшу частину цього часу перебув він у римсько-католицьких єзуїтських школах.

Із Києва він, за його власними словами, поїхав до Польщі, де, “для ученія по латинському діалекту разныхъ наукъ”, переїздив із одного міста до іншого; отож “во Львові” він пробув “сполгода, въ Люблині годъ, въ Кракові два года, въ Варшаві годъ, въ Калиші годъ, въ Познани годъ”; із Польщі він переїхав до Гданська (Данціг), був і “въ Бранденбурхской землі въ городі Королевці (Кенігсберг)” “і жить въ тихъ городахъ малое время неділь по десятку и меньше, а изъ Королевца пошелъ онъ въ Літву въ городъ Вильну й въ томъ городі жить онъ годъ”. (І, 166). Є підстава припускати, що побував він і у Франції, і в Іспанії, де слухав якийсь час лекції в Майориканській академії, що її заснував Раймунд Люллій². Значно пізніше, в першій половині 1720-х років, пощастило закінчити свою освіту за кордоном у Львові вихованцеві Київської академії Михайлові, в чернецтві Митрофанові Слотвінському (помер 7/XII 1752 р. архієпископом Тверським (І, 233; І, ч. II, 2). Приблизно того ж таки часу Петрові Коссу, він же Кулябка, (за припущенням М.І. Петрова – синові бунчужного товариша Якіма Федоровича Кулябки) також удалося 1723 року прослухати лекції з філософії у львівській єзуїтській колегії, а трохи згодом він учився далі у Віденській академії та в уніатським Битенським монастирі, хоча цього разу до нього з підозрою поставився ректор Віденської академії та його співробітники (І, 129 – 133)³.

А далі йдуть факти іншого гатунку. Відомий мандрівник ківець Василій Григорович-Барський, вихованець Київської академії, оповідає про те, що Львівська єзуїтська академія в 1720-х роках не приймала до складу своїх студентів православних юнаків, надто ж київських. Через те Барському та його товаришеві Іустинові Леницькому довелося злукавити, щоб вступити до Львівської академії. Вони заявили, що походять з Бара, що був тоді в межах Польщі; але обман розкрили, і їм вирекли “ексклюзію, си естъ причина изгнанія”: “понеже Іустинъ и Василій, по проименованію Барскій, познашася яко отъ странъ кievскихъ суть и противніи католической римской церкви, дал того по регуламъ и правиламъ академіи нашей езуитской львовской не имуть в ней місто, но изгоняються яві”⁴. Така сама доля спіткала і Стефана Лукомського (помер у 70-х роках XVIII ст.), автора відомої “Хроніки”. За його власними автобіографічними свідченнями, він “въ 1722 г., оконча въ Києві часть ученія своего, ходилъ въ чужестранніи краи, надіаясь тамо оное латинское свое ученіе совершить, но за болізню принудждень быть остаться въ Польши, гдѣ ради преслѣдованія за благочестіе греческаго исповѣданія и что

онъ былъ малороссіянин, не могъ тамо доле ученія свого имѣть и, не соверша онаго, въ 1726 году возвратился пока въ Кіевъ, гдѣ и совершилъ богословію” (I, 213).

Тим часом потреба в довершенні освіти за кордоном не тільки не зменшувалася, а ще й посилювалася, лише шукала ця потреба свого задовільнення тепер в іншому напрямку. В 1744 та 1745 роках захотіли їхати “для обученія въ прусскую землю” сини бунтужного товариша Андрія Дуніна-Борковського Василій та Яків, а до Силезії, до Бреслава, – сини генерального підскарбія Івана Скоропадського Петро та Яків і син хорунжого військового генерального Ханенка Василій (I, 234). Року 1750 полковий обозний переяславський Іван Павлович Кулябко, брат Сильвестра Кулябка, вирядив трьох своїх синів до чужоземних шкіл у Віттенберг (I, 234). Року 1758 префект академії Самуїл Миславський писав професорові філософії – Християнові Бавмейстерові в Німеччину, що йому нема спокою “отъ докучныхъ просьбъ” студента, що хоче їхати до Німеччини для довершення освіти (II, 224). Року 1768, готуючи матеріал для “Комиссії о сочиненіи новаго уложенія”, Київська академія зазначала, що деякі студенти академії “на собственномъ своемъ коштѣ, хотя съ неописанною бѣдностію соединенномъ, для продолженія и полученія высшихъ наукъ ради пользы отечества отправились въ Германію” (III, 424). Велике, видно, мали вони прагнення до освіти!..

Наведемо тепер прізвища осіб, що завершили свою освіту на Заході у XVIII ст., але вже не в єзуїтських школах. Насамперед згадаємо, що ще Богомолевський деякий час, хоч і недовго, пробув у Кенігсберзі, де єзуїтських шкіл не було, а з 1544 року був університет із міцними протестантськими традиціями⁵. Трохи пізніше закінчив свою освіту “въ заграничныхъ университетахъ” полку малоросійскаго прилуцкого з города Ічні сынъ священника” Василій Стефанович, що пізніше був за сотника лохвицького, член комісії “по переводу й своду книгъ правовыхъ”, зрештою, лубенський полковий суддя. Закінчивши філософський клас в Київській академії (1715–1717 рр.), він поїхав за кордон (I, 171, 172, 25; I, ч. II, 55, 186, 381). Навчитель мов (єврейської, німецької та французької) в Київській академії (1752–1760 рр.), потім (з 1760 р.) роменський протопоп Костянтин Крижановський “по природі євреянинъ”, року 1743 “воспріявшій в Малороссіи православную віру, учился въ Киевской академіи на собственномъ коштѣ, а потомъ въ иностранныхъ гимназіяхъ и академіяхъ довольные годы”⁶. Коли підросли його

сини та небіж, син його рідного брата, гадяцького полковника Антона Крижановського, батьки вирішили вирядити дітей, як закінчать курс Київської академії, до Ляйпцігського університету. З ними хотів поїхати туди на два роки і протоієрей Крижановський, але Київська консисторія дала йому закордонну відпустку лише на 8 місяців (це було 1767 року). Проте він скористав із цієї недовгої відпустки, щоб улаштувати дітей і небожа в країні, де й сам він “въ молодыхъ літахъ” довершив свою освіту (II, с. XV; V, 549 – 550). Року 1759 в Києво-Софійському кафедральному монастирі жив колишній студент Київської академії ієромонах Давид (до того часу, як постригся в ченці, – Димитрій Сухозагніт, що “въ німецкихъ странахъ цілий курсъ философіи, такожде математики, медицины и німецкого языка” простудіював, але на батьківщині не міг, здається, прикласти до життя свої знання (II, 282). Року 1764 наказом Синоду з 16/IX відправлено до київського митрополита Арсенія Могилянського “малороссіянина” Івана Пешковського, що в Ляйпцігу вчився медицини, але прийшов “въ нікоторое несостояніе ума” й забажав піти в ченці (IV, 301). Дальшої його долі ми не знаємо.

Як видно з усього, що ми тут навели, наші відомості про освіту за кордоном щойно названих осіб не зовсім повні: ми не можемо сказати, де саме вчилися Степанович, Крижановський, Сухозагніт і скільки часу вони були за кордоном; не знаємо ми цього і про Пешковського. Інша річ із Симеоном, у чернецтві Симоном, Тодорським (полку переяславського “сынъ козацкой”, нар. 1701 р., помер 1754 р. архієпископом Псковським): ми можемо простежити крок за кроком його навчальний стаж, базуючись на його власних свідченнях. “1718 началъ обучатися въ Академіи Кіевской и пребылъ въ ней ніисходно даже до 1727. Въ началі же помянутаго года, не окончивши богословіи, отъехалъ въ Санкт-Петербурхъ, а изъ Санкт-Петербурха въ Лифляндію, въ Ревель, а оттуду, воспріявши оказію, отъехал за море 1729 въ Академію Галлы Магдебургскія (в Галле), в которой, проходячи ученія къ моему наміренію и совершенію ученія богословскаго надлежащія, найпаче же ради обученія языковъ Еврейскаго и Греческаго и прочтіихъ нікіихъ восточныхъ языковъ; даже до 1735 году забавился”. Східні мови Тодорський студіював під керівництвом славетного орієнталіста, гальського професора Генріха Міхаеліса. З Галле виїхавши, Тодорський “полтора года между Езуитами пребылъ въ разныхъ містахъ”, потім півтора року пробув за вчителя в Угорщині у тамтешніх греків і лише “1738 года въ отечествіе возвратился” (I, 231 – 232; Д. Вишневській – “Кіевская

академія въ первой половині XVIII ст.”, Київ 1903, сс. 348 – 349)⁷. Тут йому одразу ж доручили навчати в академії мов – єврейської, грецької й німецької. Тодорський провадив навчання до 1742 року і таким чином поклав основу науковому вивченню цих мов в академії. За наступника Тодорському у навчанні грецької мови в академії був Варлаам Лящевський, також видатний філолог⁸.

Року 1758 “добрый ученикъ” префекта Київської академії Самуїла Миславського Іван Хмелевський (він же і Хмельницький) “въ предприятии свое положилъ насытитися... совершенностью” кенігсберзького професора філософії Хр. Бавмейстера “въ правилах философических” і через рекомендацію префекта, що писав про Хмелевського Бавмейстерові, його прийняли до Кенігсберзького університету (II, 224). За відомостями Асоченського⁹, Хмелевський там написав і захистив дисертацію на ступінь доктора філософії (“Разсужденіе объ основаніяхъ философскихъ” латинською мовою, надруковано 1762 р.), а повернувшись з-за кордону, оселився в Петербурзі, де склав інструкцію для “комісій для составленія нового уложенія” і видав багато оригінальних та перекладних творів (II, 438). Року 1764 з богословського класу послано в Англію студіювати агрономію студента Андрія Самборського (III, 267), згодом протоієрея при дворі (помер 1815 р. на 82 році життя). Варто згадати його спроби упорядкувати й поліпшити побут селян у своєму маєтку в с. Стратилатівці, колишньої Харківської губернії¹⁰.

Одним із центрів, що вабив до себе студентів київських, було в XVIII ст. місто в Угорщині – Токай. Там була тоді комісія з купівлі для царського двору угорських вин, а при цій комісії – похідна церква, а при церкві – причт, що й давало змогу вихованцям Київської академії, які прагнули удосконалити свою освіту за кордоном, використати для того токайську комісію. Рух на Захід у цім напрямку відкрив Сковорода: восени 1750 р. він вирушив у Токай, як церковник (Сковорода був співак) і пробув там 2,5 року. Живучи там, він мав змогу побувати “в Вене, Офене, Пресбурге и прочих окольных местах, где, любопытствуя по охоте своей, старался знакомиться наипаче с людьми ученостию и знанием отлично славимыми тогда” (слова біографа Сковороди Ковалинського). Року 1775 за попа при російській церкві в Токаї став ієромонах Іустин Фальковський, із колишніх студентів Київської академії. Сам він був не такий уже молодий, щоб думати про вдосконалення своєї освіти (йому було тоді мало не 55 років), але він узяв із собою у Токай двох синів – Івана, 13 років, та Степана, що був молодший за Івана. Іван раніш

учився в Київській академії і вже перейшов до піїтики. Тепер батько віддав обох синів до токайської 4-класної школи отців-піяристів, але Степан незабаром помер (1777 року). Усі піклування батька зосередилися на другому синові, що залишився в нього; той якраз тоді закінчив чотирикласну школу. Треба було думати про його подальшу освіту. Після невдалої спроби віддати сина до Віденського університету (туди православних не приймали), батько віддав його до Пресбурзької гімназії, звідки через рік із чимось перевів його до Пештської королівської гімназії отців-піяристів. Тут той і перебував із перервою, що її спричинили хвороба, а потім і смерть батька (8.X.1779 р.), щось зо два роки. Року навчального 1780 – 81 ми вже бачимо Івана Фальковського студентом Будимського університету. Вступив він туди передусім для вивчення експериментальної фізики, але пробував там, здається, недовго: у травні 1781 р. ми знову бачимо його в Пештській гімназії, де він блискуче закінчив філософський клас 1782 р. (IV, 303 – 312). Згодом Фальковський, прийнявши чернецтво з ім'ям Іриней, викладав у рідній академії, серед інших наук і математику. Помер 1823 року єпископом Чигиринським¹¹.

За наступника його батька у виконанні обов'язків попа при токайській комісії був також учень Київської академії, що прослухав у ній повний курс наук: це ієромонах Аарон Пекалицький. За даними “відомости о учителяхъ Кіевской академіи” 1790 р. київський митрополит вирядив Пекалицького “въ венгерской городъ” Токай для священнослуженія въ церкві, что при Коммисіи российской, гдѣ находясь чрезъ шесть лѣтъ, имѣлъ упражненіе практическое въ эллино-греческомъ языкѣ”, (певна річ із греками, що там жили). Очевидно, Пекалицький, вирушаючи у Токай, мав на думці й освітню мету. Повернувшись до Києва, він в Академії навчав грецької мови. (V, 246 – 247; IV, 310 – 311).

В особі Аарона Пекалицького молодий Іван Фальковський знайшов не тільки добродійника, але й друга, незважаючи на різницю в літах: коли вони зустрілися в Токаї, Пекалицькому було 32 роки, а Іванові Фальковському тільки 18. Третім у цьому дружньому спілкуванні був Андрій (пізніш у чернецтві Анатолій) Стависький, що являв собою, на думку М.І. Петрова, інтересний тип мандрівного вченого. Закінчивши богослов'я в Київській академії, з 1776 року він учився в Умані філософії та польської мови, потім “пошел в Саксонию и Шленск (Силезию) с тем намерением, чтоб по-немецки научиться. Но как ему там не пощастилось, воротился было опять домой и уже под Киевом был, как ему на память пришло, что ему в

отечество ворочаться, ничего не научившись, стыдно”, і він знову вирушив за кордон. Там він хотів був дістати посаду у Відні при російським посольстві, а коли в цьому йому не пощастило, він вирушив до Пресбурга, щоб у пресбурзькій гімназії вступити до філософського класу. Цього разу його план здійснився. Як свідчить його “послужной список”, він учився в Пресбурзі філософії, історії, географії, арифметики, єврейської та німецької мов. Подальшими етапами його мандрівки були Відень, потім Пешт і, нарешті, Токай, де він улаштувався за писаря в комісії. Потім він був деякий час за навчителя, а потім і за префекта Київської академії, але більша частина його службової діяльності минула в Росії. Там у Новому Єрусалимі (під Москвою) він і помер 1824 р., на 74 – 75 році свого життя (IV, 309 – 311, 329; V, 512; 522 – 527).

Дехто з вихованців Київської академії побував за кордоном завдяки своїм зв'язкам із магнатами. Приміром, Опанас Лобасевич, що вчився в Київській академії в 1747 – 1752 роках, згодом чернігівський поміщик, автор твору “Виргілієвы пастухи, въ малорусскій кабеняк переодетые”, будучи за перекладача та фельдмаршалського секретаря при гетьмані К.І. Розумовському, “при нем в чужих краях вояжировал” (I, 387; I, ч. II, 431). Григорій Васильович Козицький нар. десь 1725 року, учився в академії за Варлаама Лащевського, отже, в 1740-х роках (вкоротив собі віку 1775 року), письменник, “ад'юнкт філософії й словесних наук” в Академії наук, в останні роки свого життя статс-секретар Катерини II, закінчивши академію, подорожував за кордоном із графом Гудовичем (I, ч. II, 429 – 430). Разом із Козицьким 1747 року виїхав за кордон інший вихованець Київської академії Микола Миколайович Мотонис. За кордоном він учився в Ляйпцігу, а повернувшись до Росії, був спочатку за навчителя академічної гімназії, з 1759 р. за ад'юнкта, а з 1767 р. за члена Академії наук (I, ч. II, 430); зв'язків із Україною не переривав: у “комиссии по сочинению нового уложения” був за депутата від “малороссийских полков” – Галицького, Миргородського й Полтавського (Н. И. Петровъ, Опис. рукописныхъ собраний, наход. в г. Києві. Вип. III. М. 1904, с. 185). Про сотника Київського полку Петра Корниловича Симоновського, що склав “краткое извѣстiе о козацкомъ народѣ” й дістав освіту в Київській академії, відомо, що він побував і у Варшаві, і в Парижі (I, ч. II, 429).

Нам лишається згадати ще про одну досить численну групу вихованців Київської академії, що також завершили свою освіту за

кордоном, але потрапили туди не просто з академії й не з власної ініціативи: це переважно лікарі. Зазвичай потрапляли вони за кордон так: з Київської академії, мабуть, не закінчивши в ній повного курсу, вирушали до Москви або ще частіше до Петербурга в медичні школи, що були при військових шпиталях; там вони вчилися й діставали ступінь лікаря, а потім їх посиляли до якогось закордонного університету, найчастіше до Страсбурзького чи Лейденського, а потім до Кенігсберзького, Геттінгенського, Единбурзького. Скінчивши навчання й написавши та захистивши дисертацію на ступінь доктора медицини, відряджені вертали до Росії, де й діставали посади відповідно до своєї спеціальності. Це були: Іван Андрійович Полетика (1722 – 1783), Костянтин Щепін, або, як його почали іменувати в Києві, Щепіцький (помер 1770 р. у Києві). Нестор Максимович Максимович, або, як він сам себе перейменував, Амбодик: “і по батькові, і прізвище, і те, і друге (ambo) кажи (dic) однакове” (1740 – 1812). Хома Гр. Тихорський (помер у Петербурзі 1814 р.), Петро Іванович Погоріцький (1734 – 1780), Андрій Якович Італінський (1743 – 1827), Олексій Сидорович (його послали за кордон 1761 р. завершити освіту), Ілля Васильович Руцький (помер 1786 р.), Денис Вас. Понирка (був за кордоном у 1774 – 1780 рр.), Нестор Герасимович Квятковський (1759 – 1812), Дмитрій Максимович Огієвський (за кордон його відряджено р. 1783), Григорій Іванович Базилевич (народ. 1759 р., подався на демісію 1801 р.)¹². Із них усіх зупинимося на двох особах – Щепіні та Італінським.

Щепін був сином паламаря вятської єпархії і спочатку вчився у вятській семінарії, між іншим, – у Михайла Финицького, що сам був вихованцем Київської академії; ось він і намовив Щепіна їхати до Київської академії – випадок, як на ті часи, не частий (I, ч. II, 178 – 428). Італінський звертає на себе увагу тим, що мав дуже різносторонні здібності, широкі наукові інтереси, різнорідні знання; привертає увагу і блискуча кар’єра його. Закінчив він 1761 року повний курс Київської академії, потім у Петербурзі та Единбурзі дістав медичну освіту, але 1781 року ми вже бачимо його в російському посольстві в Неаполі, де він займає посаду секретаря, а з 1795 року він уже сам був послом – спочатку в Неаполі, а з 1817 року в Римі, де він і помер. Медик за освітою, дипломат за службовим становищем, він знався на археології та був неабиякий філолог. Відсотки з капіталу в 10.000 неаполітанських дукатів він заповів на подорожні витрати для закордонних мандрівок тим вихованцям

Київської академії, що більше за інших виявляли успіхи з математики та з фізичних наук (III, 495).

Як бачимо, відрядження всіх цих осіб за кордон відбулося без участі Київської академії, й вони їхали туди не як вихованці академії, а як лікарі, вихованці медичних шкіл при шпиталях. Та все ж, підсумовуючи ті обставини та фактори, що визначали їхню освіту й культурне покликання, не можна забувати і про Київську академію: тут закладено основу їхньої освіти, і це дало їм змогу успішно йти вперед, далі. Та й думка про подорож за кордон, щоб удосконалити свою освіту, не могла бути чужою тому, хто не був чужий для Київської академії. Бо ж протягом XVII і особливо XVIII ст. майже безперервним потоком київське академічне студентство з науково-освітніми завданнями мандрувало за кордон, незважаючи на те, що для багатьох із них такі мандрівки були поєднані з багатьма перешкодами та нестатками й навіть злиднями. Яка велика мала бути сила прагнення, щоб побороти силу опору!.. Дуже складно тепер з'ясувати з вичерпною точністю, що саме винесла зі своєї закордонної подорожі та чи та особа і що саме внесла з набутків, винесених звідти, до наукового та літературного надбання своєї батьківщини: для цього треба було б, насамперед, здійснити ряд монографічних досліджень матеріалу із цієї теми, а цього поки що не зроблено. Але щодо нестримного потягу студентів давньої Київської академії за кордон із освітніми завданнями, потягу, що його підтримували керівники академії й керівні органи¹³, то він свідчить про пошану академії до науки та Західної Європи, як до джерела наукового знання та наукових методів. Це, гадаю, не збуджує ніяких сумнівів, і це явище характерне для всієї української культури. Україна не знала гіпертрофії підозріливого ставлення до джерел та засобів знання, що походили з іномовних та іновірних країн, і, незважаючи на гостро виявлений національний момент у її культурній та політичній історії, все ж, не підготувала ґрунту для утворення таких ідеологій, як, наприклад, московське слов'янофільство. Не тільки в XVII та XVIII ст., а й пізніше, на українському ґрунті не виникає ідеологій, подібних до московського слов'янофільства: ми не знаходимо тут ні думки про месіанське призначення українського народу, ні принципово негативного ставлення до загального напрямку західноєвропейської культури. Навіть М.О. Максимович, що дуже близько стояв до московських слов'янофілів, – своєю ідеологією, проте зовсім не був слов'янофілом – мовляв – “чистої води”. Старокиївська академія була саме

тією установою, що виявляла, підтримувала і зміцнювала наукові, як на ті часи західницькі, тенденції в Україні. Про це цілком виразно промовляють факти, що ми їх зібрали і згрупували в цім нарисі.

ПРИМІТКИ

¹ "Акты и документы, относящиеся къ исторіи Кіевской Академіи". Отділеніє II (1721 – 1795). Т. т. I – V. Кієвъ, 1904 – 1908. У дальшій нашій викладі, посилаючись на це видання, зазначаємо в дужках римськими цифрами том, арабськими – сторінки використаного тома.

² Д. Совицькій. – Русській гомилетъ начала XVIII в. Іоакимъ Богомолевскій. Київ, 1902, стр. 80 – 81.

³ Побожовання, як виявилось, були безпідставні. Петро Косс закінчив свою освіту в Римській колегії конгрегації для поширення віри, там дістав ступінь доктора богослов'я та філософії і пізніше, 1739 – 1741 рр., намагався заснувати при Успенській церкві Львівського ставропіг. братства, архимандрію, незалежну від львівського уніатського єпископа й від базилянського Ордена, щоб вона підлягала тільки папі, і клопотався про призначення його, Косса, на цю архимандрію (I, 133).

⁴ "Странствованія Василя Григоровича-Барскаго". Вид. "Палестинського О-ва". Ч. I. СПб, 1885 р., с. с. 6 – 7.

⁵ Д. Совицькій, *ор. сит.*, с. 81.

⁶ Із прохання прот. Крижановського на ім'я Катерини II з 20.XI.1770. Див. у монографії проф. Н.Н. Глубоковського про Смарагда Крижановського, архієпископа Рязанського (СПБ, 1914), с. 34 – 35, примітка 23.

⁷ Див. ще про Тодорського у статті, йому присвяченій, П.П. Тодорського (Христ. Чтеніє, 1909 г. №№ 8 – 9, 11, 12).

⁸ Аскаченський каже, що й Ляшевський дістав освіту за кордоном (Кієвъ съ древнѣйшимъ его училищемъ Академією, ч. II, Київ 1856, стр. 127). М.І. Петров гадас, що це цілком можливо (I, 233 – 234), проте документальних даних на користь цього припущення ми не знаємо.

⁹ *Ор. сит.*, с. 210.

¹⁰ Див. про це в монографії Н. Стевлевського про Самборського (Труды Кіевск. Дух. Акад., 1896 р. і окремо).

¹¹ Про Іринія Фальковського є спеціальна монографія Г. О. Булашева (Київ 1883). Важливі доповнення у М.І. Петрова (Акты, IV, 300 – 323).

¹² Див. про них у М.І. Петрова в Актах, найбільше в тт. III – V за покажчиком. За докладнішими відомостями М. І. Петров посилав, крім Аскаченського (Кієвъ съ древнѣйшимъ его училищемъ Академією), до "Русскаго Біографич. Словаря" (вид. Рус. Истор. О-ва) та до "Справочнаго Словаря" Геннади.

¹³ V, XXXVI: "...щоб стояти на рівні сучасних наукових вимог, для цього" академія за митрополита Самуїла Миславського "запрошувала до складу своїх професорів тих, що завершили свою освіту за кордоном, й проектувала знову посилати своїх вихованців для готування до професури в закордонні університети". Проте цього разу проект так і залишився проектом. Про листування Самуїла Миславського, коли він був за префекта академії, з проф. Хр. Бавмейстером – II, 222 – 224.

ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Сергій КРИМСЬКИЙ

ФІЛОСОФІЯ – АВАНТЮРА ДУХУ ЧИ ЛІТУРГІЯ СМISЛУ?

Видатний фізик ХХ століття Л.Д. Ландау, класифікуючи науки, поділяв їх на природні (тобто природничі, на зразок фізики чи хімії), неприродні (тобто гуманітарні, типу економіки чи етнографії), надприродні (тобто богословські) та проти-природні. До останніх він зарахував філософію, гадаючи, що таким чином робить її предметом зневаги та заперечення. Але, насправді, Л.Д. Ландау дав не зневажливе, а точне визначення філософії. Бо вона, справді, наука протиприродна.

Насамперед, філософія протистоїть загально визнаним дисциплінарним вимогам науки, зразком яких вважалося природознавство. Вона, на відміну від звичайних наук, не має стабільно визначеного предмета, бо, на думку Ортега і Гасета, із самого початку шукає саму себе, свій предмет та свої можливості (4, 78-79). Філософія починається як любов до мудрості, з духовних пошуків мудреців (софосів) і потім визначається як метафізика (те, що вище за природничі науки) в її сполученні з богослів'ям (як це було за середньовіччя) та натурфілософією (як це було у період Ренесансу). Справжній переворот у філософській свідомості здійснив Кант, оголосивши філософію знанням про знання, тобто наукою, яка вивчає природу, і не дійсність як таку, а знання про природу, дійсність та рефлексивність духу. Тим самим методологічна функція філософії визначалася предметоутворюючою.

Нині під тиском антропологічної проблематики предмет філософії змінюється в напрямі персоноцентризму, граничних питань людинознавства взагалі. Це не означає, що проблема людини залишалася поза увагою раніше. Вона завжди була притаманна філософії, але як проблема, що виявлялася суміжною з ідеєю боговтілення чи моральної свідомості, із соціальною думкою.

Така інваріантність антропологічної проблематики може бути яскравим свідченням на користь тези Л.Д. Ландау щодо проти-природності філософії. Бо людина у філософській інтерпретації справді є протиприродним феноменом. Людина визначається як витвір історії, тобто витвір власних зусиль, а ці зусилля виходять за межі природи і ведуть до ситуацій незбагненності людської життєтворчості в її богоподібності, невичерпності та драматичності. “У людині, – писав Ніцше, – твар та творець поєднані інтегрально. У людині є матеріал, уламок, надміра, глина, грязюка, безглуздя, хаос. Але в людині є і творець, ваятель, твердість молота, божественний споглядач та сьомий день – чи розумієте ви цю суперечність?” (3, 346).

Філософія прокладає стратегічні траси людського самобудівництва, є смислотворчістю життя в його надіях, безнадійності та суперечності, тобто виступає як літургія смислу. Вона є єдиним засобом для того, аби поставити людину перед основними проблемами буття, які асоціюють загрозливі істини щодо безодні існування, коли життя виявляється, за словами П. Флоренського, тремтливим вогником на протягах світових просторів. Тому людина прихована від межових ситуацій буття та небуття чи “захисною стіною символів”, чи мороком таїни та незбагненності долі.

І тут виявляється подвійна роль філософії, яка не тільки виступає як смислотворчість життя, але, водночас, не уникає авантюри духу, бо сподівається наблизитися до безконечного, абсолютного, вічного та незбагненого. Такі сподівання перебувають за межами позитивної науки, яка свідомо заперечує будь-який абсолют, некодифіковану кінцевими моделями безконечність і ту неясність, що її приховує нерационалізована сфера втаємниченого буття. А філософія, хоч і протистоїть як раціональна діяльність містиці, поділяє з нею ризик небезпечності знання за межею всевладності емпіричного дослідження.

“Ми живемо, – писав Л. Шестов, – в оточенні безконечної множини таємниць. Однак при усій загадковості цих таємниць найбільш загадковим та хвилюючим є те, чому взагалі існує таїна... Ми знаємо дуже багато, наше знання ясне та чітке. Наука із законною гордістю озирається на свої величезні досягнення... Але “морок” первозданної таїни не розсіявся. Скоріше, ще більше згустився. Платону навряд чи здалося б за необхідне змінити хоч би одне слово у власній притчі про печеру. Його нудьга, збентеженість, його передчуття не знайшли б відповіді у нашому знанні. Світ у

проміннях наших позитивних наук залишався б для нього, як і був, похмурим та страхітливим підземеллям, а ми залишились би в'язнями, скутими по руках та ногах" (5, 339–340).

Відтак, філософія, на відміну від інших дисциплін, ставить вічні питання у всій їхній загадковості й таємничості. Тому вона не тільки висвітлює граничні питання людинознавства, а є, водночас, свідченням їх таємниць. До таких питань, насамперед, належить таїна буття.

Уже давньокитайський філософ Чжуан Дзи (IV ст. до н.е.), прокинувшись після того, як побачив себе у сні метеликом, довго не міг збагнути – хто він? Метелик, якому наснилося, що він людина, чи людина, якій сниться, що вона метелик. Інакше кажучи, відчуття буття приховує питальну ситуацію своєї ідентичності.

Драматично, в загострено екзистенційній формі проголошує таїну буття С. К'еркегор. На межі докору Універсуму він нарошує одне за одним питання: Де я? Хто я? Що таке світ, в якому я опинився сам на сам? І що взагалі ховається за позначеннями світу? Як я опинився в ньому і хто заманив мене в буття поза мою згодою, нібито куплено мене якимось торговцем душ? Чому я не був ознайомлений зі звичаями цього буття? Якщо їх потрібно наперед визнати, то не краще було б зовсім не знайомитися із цим світом? (2, 114–115).

Відповідно до незбагненості таких питань постає перед філософією і таїна життя. Для Шопенгауера це взагалі було головним філософським питанням. Чому живе людина? Адже засуджений до страти злочинець божеволіє в камері смертників. А усі люди, хоч і засуджені природою до небуття, живуть у розумі та згоді зі своєю долею. Як це можливо? І які сили роблять життя привабливим всупереч усім трагічним обставинам його здійснення? Тут усі відповіді – від релігійних до естетичних (коли сама краса буття визнається милістю до людини) – становлять широке поле філософських міркувань. Ми вже не кажемо про філософський статус питання про сенс життя, таїну страждань, злиднів, людської долі.

Не менш широкий спектр філософських запитів становить таїна смерті. Адже в наш час, коли завдяки успіхам реанімації вже тисячі людей перейшли межу від клінічної смерті до життя, таїна завершення людського існування стала вкрай актуальною. Здавалось би, що однакові враження усіх людей, які були реанімовані, про

межовий перехід прояснюють картину смерті. Але тут залишається нез'ясованою проблема: коли виникають ці враження – при вмиранні, чи при реанімаційному поверненні до життя. Отже, конкретно-наукові дослідження не дають остаточної відповіді. Вона переміщується в зону філософської допитливості.

У дуже відвертій, притаманній міфологічній свідомості, формі зображує таїну смерті давньокитайська притча. В ній розповідається про китайського імператора, який влаштував змагання катів на краще вміння відтяти голову жертві. Один із катів зробив свою криваву справу з першого удару меча. Другий відтняв голову так, що вона точно впала до ніг імператора. А третій вдарив жертву мечем так, що її голова лишилася на плечах і, навіть, блимала очима. На здивування глядачів щодо суті страти, кат звернувся до голови: "Кивніть...". Отже, кат стратив людину, залишивши її голову в тому ж положенні, як і в живого тіла. Виникає питання (що його провокує наведена байка): про що думала голова перед тим, як зробити кивок?

Таким чином, філософська проблема стосується тут дилеми: чи існує щось таке, що не заперечується смертю? Формулюючи таїну смерті, Х. Борхес писав: "Як може вмерти жінка, чоловік чи дитина, якщо в кожному з них стільки розквітів весни та першого листя дерев, стільки книг та птахів, стільки ранків та заходів сонця?" (1, 454).

Розуміння всесвітньої ємності душі і є типовою філософською постановкою питань про одну з фундаментальних засад людинознавства. В іншому, але дотичному до таїни смерті контексті, Платон вважав, що філософувати – означає вмирати, тобто переходити у стан полишення душею тіла. Фактично тут ідеться про невід'ємність од філософської свідомості проблематики смерті та її таїни.

І, нарешті, фундаментальні для філософії проблеми кумулюються у "таїні відповіді". Адже, якщо запитальність є атрибутом духовності взагалі, то суть справи зводиться до того, чому природа відповідає на наші запитання. Дивує в цьому те, що вони формулюються експериментом (який ще Бекон називав "тортурами буття"), а в теоретичній галузі ми дуже ідеалізуємо, спрощуємо й навіть деформуємо пізнавальні ситуації. Прикладом цього може бути у фізиці методика "обрізання безконечності".

На думку А. Ейнштейна взагалі найбільшою таїною буття є питання про те, чому існує наука. Вона ж є винятково вдалою відповіддю буття на наші невдалі або недоречні запитання.

Що стосується філософії, то вона відверто формулює свій запитальний статус у вигляді, щонайменше, двох циклів питань – метафізичного та гносеологічного зразка. До першого, метафізичного циклу, належать питання: “Що є “Я”?”, “Що є “не-Я”?” (тобто, світ чи ніша людини у бутті); і “Що є “над-Я”?”, тобто, абсолют, ідеал, Бог (узагалі – трансценденція чи сходження до найвищого реєстру існування людини чи певної “омега-точки”).

Проблема “Я” відноситься до розкриття екзистенційного центру суб’єкта, того інваріанта, що супроводжує усі фази феноменології людської свідомості від народження до смерті. Про складність цієї проблеми свідчить не тільки вся історія філософії, а й сучасні спроби кібернетичного моделювання людської психіки. Виявилося, що таке моделювання є ефективним в разі формулювання так званої гіпотези Пандемоніуму (за терміном Дж. Мільтона, застосованим у його поемі “Втрачений Рай”). Згідно із цією гіпотезою в людини не одне “Я”, а багато “демонів”, які функціонують на різних рівнях підсвідомості таким чином, що у свідомість виходить тільки середній результат діяльності усіх цих персонажів. Він і позначається терміном “Я”. Тут і виникає безмежність запитувань, яку здатна усвідомити лише філософія.

Фундаментальним для філософської свідомості є прояснення предметного поля людського існування, тобто проблема “не-Я” чи світу. Річ у врахуванні людського ракурсу феномена предметності світу, бо з фізичного боку світ постає як “божевільний танок” електронів та інших часток. Виникає питання: як із цього “танку” елементарних часток людина виліплює “стіл”, “стілець” та “кухоль пива”, тобто речі свого оточення? Адже тварини сприймають світ не в системі речей, а за комплексом властивостей – запаху, температури, здатності руху тощо. Вони не синтезують властивості у речі. На це здатна тільки людина.

Інакше кажучи, світ у своїй предметності постає тільки завдяки людській здатності членування буття за трійцею: річ – властивість – відношення. Таке членування є антропологічним результатом людської присутності у світі. Бо якщо б людина мала орган відчуття для зорового сприйняття гравітаційного поля (на зразок оптичного діапазону сприйняття електромагнітного поля у вигляді світла), то вона не змогла б членувати світ на систему речей, бо кожна річ була б точкою гравітаційного поля, що прямує в безконечність. Отже, предметність людського світу не зводиться тільки до онтології

природи. А яка доля у феномена предметності людського чинника – це вже світоглядне питання філософії.

Із цього боку проблема світу як предметного середовища людини має і моральний аспект. Адже в людському існуванні все найважливіше (від здатності полюбити ближнього, як самого себе, до перемоги добра та подолання самотності особи) виявляється і найважчим. Тому у світоглядному ракурсі виникає питання: а чи не є наш світ перевертнем, антисвітом? Розв'язання цього питання має філософсько-світоглядні підстави. Сковорода, наприклад, вважав, що моральні цінності можуть бути важкими лише для емпіричної людини, а так звана “внутрішня людина” чи божественне в середині нас долає усі перешкоди. А.Б. Рассел стверджував, що драми людського світу спонукають до визнання його абсурдності, на відміну від припущення щодо раціональності існування, бо воно веде до страхітливих висновків.

Тут питання світу як “не-Я” сполучається із проблемою “над-Я”. Вона стосується визнання атрибутивності для людини здатності до трансценденції, тобто виходу за межі свого існування у вищі інстанції на зразок Абсолюту чи Бога. У російській релігійній філософії кінця XIX – XX століть трансценденція оголошувалась такою ж невід’ємною рисою людини, як свідомість, мова, соціальність та предметна активність (праця). Нею пояснюється і факт наявності ідеї Бога у всіх народів (навіть таких, що жили в ізолятах, тобто не спілкувались один з одним).

Ідея “над-Я” пов’язана також із гносеологічними обставинами перетворення творця на виконавця ним же викликаних, вищих сил логіки в розгортанні матеріалу на верхніх регістрах його творчої обробки. Застосовується для пояснення феномена “над-Я” і психологічна ситуація актора, який діє перед очима темного, з освітленої сцени, залу, тобто перед очима, котрі він не бачить. Які очі стежать за нашими життєвими подіями: очі невідомих спостерігачів, чи зорові пристрої іншої, позаземної цивілізації, чи недосяжного “світового розуму” і, мабуть, Бога? Незводимість пояснення феномена “над-Я” до якоїсь однієї моделі свідчить про метафізичну природу цього феномена.

Філософській свідомості притаманний і цикл інших, чисто гносеологічних питань, що їх висунув І. Кант як поняття фундаментальних запитувальних ситуацій. До них належать питання: “Що я можу знати?”, “На що я можу сподіватись?”, “Що я можу робити?”.

Питання “Що я можу знати?” не має агностичної тональності. Воно стосується, з одного боку, аналізу тих обставин, завдяки яким закони природи набувають в сучасній науці вигляду принципів заборони, тобто визначення зон можливого в його протистоянні неможливому. А з іншого, – асоціює низку питань про припустиме (з морального та взагалі людиномірного погляду) та неприпустиме (з погляду шансів виживання людини, її долі, щастя та життєстійкості) знання. Скажімо, знання про термін особистого життя є небезпечним для людського існування, не кажучи вже про межові ситуації сусідства життя і смерті, коли інформація про безнадійність зусиль може призвести до трагічної безпорадності. Є навіть припущення, що певні випадки суїциду спричиняються відкриттям знання, з яким людина не може далі жити. Як певну метафору можна в цьому відношенні розцінити і байку Талмуда про те, що коли дитина народжується, ангел торкається її лоба, аби вона забула ту інформацію, яку мала до народження.

Про ситуацію поділу знання на таке, що веде чи не веде до спасіння, свідчить Біблія. Цікавими тут виявляються різні тлумачення Книги Буття про дерево пізнання добра та зла. Одні інтерпретатори твердять, що саме споживання плодів дерева пізнання спричинило появу в світі зла, бо до цього світ був створений Богом вельми добре. Інші бачать причину зла не в самому пізнанні, а в тому, як було одержано Адамом і Євою знання, тобто, що воно отримане крадіжкою, порушенням Божих застережень. Деякі інтерпретатори Книги Буття пов’язують появу зла зі спокусою диявола, бо він спонукав скуштувати плодів пізнання обіцянкою першим людям, що вони “будуть як боги”. І диявол, як зауважив Гегель, не обдурив людей, бо, одержавши знання, вони справді здобули творчі сили божого гатунку, що дозволило їм змагатись із Деміургом. Це, мабуть, і призвело до катастрофічних наслідків науково-технічного прогресу.

Нарешті, припустиме й таке пояснення: перехід до пізнання був порушенням райського стану, коли люди існували простим уживанням в буття і не запитували його. Таке запитування виявилось можливим лише при розділенні буття на об’єкт та суб’єкт, що робить дійсність предметом випробувань. А цьому сприяє, як говорив Ф. Достоевський, поява хоч одного “атома брехні”. Тому філософія Дзена проголошує постановку питань небезпечною релігією, бо вона, за дзенівською риторикою, викликає рій бджіл, які болісно жалють.

У наведених міркуваннях за метафоричною оболонкою ховаються і деякі раціональні елементи. Адже надмірна та незбагненна за складністю будова мозку (у якому число можливих контактів нейронів перевищує кількість можливих станів Метагалактики) може мати біологічну доцільність, якщо припустити, що від початку людина була вписана в Універсум органічніше, ніж після того, як почала будувати мікрокосм свого внутрішнього світу, тобто протистояти космосу як зовнішній суб'єкт пізнання світу. Про це, зокрема, свідчить міфологічна фаза становлення людської самосвідомості. Для нейрофізіологічного забезпечення зв'язків людини з космосом (незводимого лише до ракетно-технологічної прагматики) і виникає в еволюційному процесі найскладніша у світобудові система мозку.

У контексті аналізу Універсуму висвітлюється й філософське питання про те, на що людина може сподіватися в її цивілізаційній перспективі. Річ тут не тільки в тому, що ми не володіємо повною інформацією про те, чого можна очікувати від тих космічних зон, в які наше Сонце (із Землею та планетами) постійно рухається із швидкістю 20 тисяч кілометрів за секунду. Не вичерпують суті питання й дані сучасної науки (зокрема радіоастрономії та космогонії), про кінцевий термін існування цивілізацій (якщо йдеться про їх позаземне розташування). Гіпотетичний вигляд мають і сподівання на подолання тих екологічних криз, в які нині загнане людство. Головним, усе ж таки, залишається питання – на що ж потрібно спиратися людині в екзистенційному вимірі. Тільки на науку, чи тільки на релігію, чи на спілкування з так званими “зворотними силами” Універсуму, чи, може, на якийсь невідомий нам закон порятунку життя, що затверджує історія? Тут виникає велике поле філософського запитування буття.

Здається зрозумілішим третє гносеологічне питання філософії: що я повинен робити? Адже сучасна екологія вказує на межі людської практики: енергетичні, моральні, фінансові та інші. Існують також біогенетичні та антропологічні кордони технологічної діяльності. Загалом загрозливими є самі наслідки людського вторгнення в буття. Символічно на це натякає Біблія, розповідаючи про третє покарання Богом людей – Вавилонське стовпотворіння. Адже йдеться не просто про поділення мов. У давньоєврейському біблійному тексті

вживається термін “сафа ахад”, який, крім значення “народи” в смислі “язиці”, говорить і про душі людей, тобто про розклад первісної духовної єдності людства. А це серйозніше, ніж екологічна небезпека. Тут вимальовується небезпека людського суперництва з Богом чи, раціонально кажучи, із творчими силами Універсуму. Дослідники вже моделюють на прискорювачах елементарних часток вихідну плазму творіння всесвіту, прилучаються до генних механізмів еволюції живої природи, творення життєвих форм та до інформаційних засад духу.

При розв’язанні питань “що я можу робити?” виникають і моральні проблеми. Соціологічні дослідження настроїв молоді західного світу показують, що вона поводиться інакше, ніж це засвідчують віковічні стереотипи поведінки попередніх поколінь, коли молоді люди вважали: наші батьки діяли здебільшого невдало, а ми зробимо краще. Сучасна молодь на Заході взагалі відмовляється (якщо враховувати модну серед неї ідеологію), від дії, виходячи з того, що змінювати можна лише самих себе, а не зовнішню дійсність. Такі настрої побутували в історії лише напередодні виникнення християнства. Тому оцінювати їх правоту чи хибність можна лише в аспекті світоглядного аналізу, який є притаманним філософії.

Треба взагалі враховувати, що світоглядна проблематика становить одне з істотних завдань філософського запитування буття. При різних поглядах на предмет філософії і його трансформацію в історико-філософському процесі, нікому ще не вдавалося відлучити її від орієнтації на вічні проблеми та висвітлення цілісних, узагальнених характеристик сущого в його універсальній заданості, а, відповідно, і від світоглядного погляду на буття.

Можуть, проте, виникнути сумніви про доцільність усезагальних, вічних, навіть безконечних за змістом характеристик, коли справжня наука займається конкретними питаннями, що можуть перевірятися досвідом чи формуватися на експериментальній основі. Адже уявлення про світ в цілому не верифікується і дуже схоже на спекулятивно-схоластичні міркування. Але, хоч як це дивно, такі міркування мають не меншу цінність, ніж експериментальні дослідження.

Красномовною в цьому відношенні є байка про Архімеда, який вирішив експериментально відповісти на питання, чи має вагу повітря. Він випустив повітря із шкіряних міхів і зважив їх.

Потім надув їх і зважив знову. Дослідження показало, що на вагах нічого не змінилося. Таким чином, експеримент продемонстрував, що повітря не має ваги. Якщо б ми повторили цю експериментальну процедуру на сучасних точних, аналітичних вагах, то отримали б той же самий результат відсутності ваги повітря. Річ тут у тому, що Архімед не врахував власний закон про відштовхуючу силу середовища, яка дорівнює вазі повітря, що було витіснене об'ємом повних шкіряних міхів.

Отже, і виходить, що в найконкретніших експериментах та емпіричних обставинах треба усвідомлювати, чи усі закони ми врахували в інтерпретації результатів. А для цього потрібно мати уявлення про загальну картину світу, яка, хоч і не може бути абсолютною та незмінною, але дозволяє в межах відносного знання встановлювати повноту цілокупності закономірностей. Такий огляд цілокупності і дозволяє нам, образно кажучи, не “зважувати повітря” в позитивній науці.

Можна далі зробити посилення на приклад відкриття позитрона (а такі приклади непоодинокі). Усе почалося з того, що в 1932 році американським фізиком К. Андерсоном на світлинах космічних променів у камері Вільсона була встановлена така картина: елементарні частки з масою електрона відхилялися відносно полюсів електромагнітного поля (в якому містилася камера Вільсона), і ліворуч, і праворуч. Позитрона тоді ніхто не знав і симетричне відхилення часток однієї маси було пояснене як рух електронів у прямому та зворотному часі. При усій привабливості такого пояснення (яке працювало на користь симетричності рівнянь механіки відносно зміни знаку часу), воно, все ж таки, не було підтримане, бо ідея зворотного часу суперечила всезагальному закону причинності з його асиметрією причин та наслідків. У результаті був відкритий електрон із позитивним зарядом, тобто позитрон. Тут наочно виявилась евристичність загальносвітоглядних міркувань філософії. Узагалі вибір орієнтації на вивчення природи, або ухилення від нього в бік надприродних явищ, ідейне мотивування раціональних чи ірраціональних підстав людської діяльності становить важливу складову світоглядного завдання філософії.

Найістотнішу роль відіграє світоглядна проблематика філософії в обґрунтуванні місця людини в Універсумі. Світоглядне завдання філософії в цьому відношенні полягає головним чином в тому, що вона шукає “Дім буття” для людства, його метафізичну оселю. Від початку це був космос – гармонізоване буття в його красі та

конечності. Античний світогляд розглядав безконечність як те, в чому, за визначенням Арістотеля, жити не можна. За середньовіччя Дім Буття інтерпретувався як храм Боголюдини. А з копернікіанським переворотом, коли була доведена безконечність космосу та неможливість антропоцентризму, таким Домом Буття стала історія, а людина постала як історична істота.

Фундаментальним завданням філософії є смислобудівництво життя та діяльність людини, своєрідна літургія смислу. Філософія не має експериментального (взагалі емпіричного) апарату дослідження і тому не може доводити будь які істини. Вона їх осмислює та вписує в контекст цивілізації. Інакше кажучи, філософія включає у свою проблематику теорію істини та й сама формулює істиннісні твердження, але їх верифікація виходить за сферу компетенції філософської свідомості. Її завданням та місією є смислобудівництво, тобто аналіз міри прилученості результатів пізнання до людини, життя та діяльності. Про це найвиразніше висловився російський філософ початку ХХ століття В. Ерн. “Для справжньої філософії, – писав він, – завжди є радісна надія зробити ту велику справу, яку вчинили євангелічні волхви. Не філософом твориться істина, і нема у нього сили та покликання докорінно змінити світ, що перебуває у злі. Але філософ може, якщо він вірний своєму шляху, побачити зірку на Сході – прийти вклонитися істині, яка народилася, народжується та ще має народитись у світі, і прийти не з порожніми руками, а з дарами: золотом своєї вірності, смиренням своїх поглядань та запашним ладаном своїх всесвітніх надій та чекань” (6, 361).

У своїй смислобудівничій місії філософія визначає стратегію формування духовності людей. Вона забезпечує єдність культури та її зв’язок із наукою, тобто виконує інтегративну функцію. Філософія розкриває смислову перспективу людської діяльності, ціннісний зміст вчинків (від вчинку-думки до вчинку-події). Якщо виходити з програми сучасної феноменології, згідно з якою людина бачить не речі, а контури речей, то смислове наповнення цих контурів здійснюється в семантичному полі культури та діяльності через філософську свідомість.

Тільки враховуючи сумарну результативність людської практики, філософська свідомість здатна сформулювати такі загальні постулати наукового пізнання, як принцип причинності та генетичного зв’язку з матеріальним, універсальність поєднання якісних і кількісних

характеристик, взаємозв'язок порядку і хаосу, кінцевого та безкінечного, матерії та руху. І не випадково сучасна науковотехнічна цивілізація створена не тільки сциентичними та інженерними розробками, а й філософією, що здавна обґрунтовувала необхідність пізнання природи.

Слід, проте, зазначити, що у своєму відношенні до різних галузей цивілізації різні завдання та функції філософії мають різну вагу та наголос. Річ у тім (і це питання нині починають обговорювати), що філософія є багатодисциплінарною не тільки за різними напрямками та системами філософського аналізу (на зразок ґносеології, онтології, антропології, культурології, суспільствознавства, етики, логіки тощо), а й за типами свого запитального дискурсу.

Існує філософія знання та діяльності, що будується в питаннях онтології, логіки, етики, антропології і соціології пізнання (Арістотель, Бекон, Декарт, Лейбніц, Кант, Гегель, Маркс, Рассел, Вітгенштейн, Поппер та ін.). Є філософія спасіння (що йде від Платона до Марка Аврелія, Томи Аквінського, Сковороди – і далі – до К'єркегора, Достоевського, Бердяєва, Флоренського, Сартра, Камю та ін.). Вона має антропологічне спрямування і орієнтується на людську самосвідомість у параметрах віри, надії, долі, екзистенційних проблем і персоналістичних аспектів вільного духу.

Існує також філософія іронії (Сократ, Секст-Емпірик, Монтень, Юм, Вольтер, Чаадаєв, Ніцше). Вона критично оцінює шанси людського існування, використовує засоби інтелектуальної провокації, шляхи авантюри духу, позиції підозри до самовпевнених ідеалів, хоч і не заперечує їх можливість.

Але усі вказані типи запитальної філософської свідомості мають єдину цивілізаційну основу, що затверджує людську присутність у світі. У колізіях сучасності людина дедалі наполегливіше звертається до філософського осмислення органів своєї могутності: пізнання, практики, духу та культури. У зоні філософської переоцінки опиняється сама історична доля людини, її здатність володіти кінцевим, пізнавати безкінечне, переживати красу та сподіватися на майбутнє. Філософія нині стає світоглядним засобом вибудови духовної інформації III тисячоліття.

З усіх різновидів духовної та духовно-практичної активності філософія найближче підходить до втілення місії людства у світі.

Їй не потрібні предметно-інструментальні посередники для входження у сферу людського буття. Вона виступає безпосередньою потребою світу людини, способом соціокультурного та морального самовизначення людської ідентичності.

Філософія дотичніша до творчого потенціалу людської духовності та її суспільно-значимої результативності, ніж ресурси економічної та технічної раціональності. Філософія визначається у своєму безпосередньому дотику до людської самості та соціально-культурної рефлексії людства. Вона експлікує смисложиттєві координати людської достовірності. У цьому ракурсі філософія конститується не так у предметних результатах, як у посланні вісті зі світу належного у світ сущого.

ЛІТЕРАТУРА

1. Борхес Х. Порука // Соч. в 3-х томах, т.ІІ, М.: "Полярис", 1994.
2. Kierkegaard S. Repetition. Princeton. University Press. 1946.
3. Ницше Ф. По ту сторону добра и зла // Ницше. Соч. в 2-х томах, т.2. М.: «Мысль», 1990.
4. Ортега и Гассет Х. Что такое философия? М.: «Наука», 1991.
5. Шестов Л. Афины и Ерусалим // Соч. в 2-х томах, т.1, М.: «Республика», 1993.
6. Эрн В. Борьба за Логос. М.: «Путь», 1911.

Андрій ВАСИЛЬЧЕНКО¹

ПРОБЛЕМА ІНТЕНЦІОНАЛЬНОСТІ ДІЇ В СУЧАСНІЙ АНАЛІТИЧНІЙ ФІЛОСОФІЇ

Інтенціональність – це атрибутивна риса людської діяльності, яка полягає у свідомій спрямованості дії, її підпорядкованості певній меті, завданню або прагненню (інтенції). Пропонована стаття присвячена огляду концепцій інтенціональної дії, що склалися в сучасній аналітичній філософії. Сьогодні набуває дедалі більшої актуальності проблема розробки філософської теорії дії, яка б зважала на інтерсуб'єктивну природу людини і при поясненні дії зверталася б до аксіологічних структур, що перевершують людську самість. У цій статті ми не претендуємо на здійснення даної мети, – лише вирішуємо завдання попереднього аналізу проблеми.

ТЕОРІЯ ДІЇ: ПОЯСНЕННЯ ЧИ РОЗУМІННЯ?

У своїй вступній статті до видання “Оксфордських читань із філософії”, присвячених філософії дії, Альфред Р. Меле формулює два центральних питання теорії дії: (1) що являють собою дії і (2) як треба їх пояснювати. Перше питання викликає два інших: (1а) яким чином дії відрізняються від не-дій і (2а) як дії відрізняються одна від однієї². Подібним чином, Девід Чарльз визначає філософію дії через її “три основні складові: онтологію, аналіз та пояснення”³. Онтологія має справу з питаннями індивідуації дії та відношення дій до інших онтологічних одиниць (наприклад, подій, процесів і станів). Аналіз концентрується навколо питань про те, що саме вважати “дією”, “інтенціональною дією”, “раціональною дією” тощо. Центральна проблема полягає в тому, чи можна пояснити людські дії у квазінаукових термінах номічної каузальності, або ж таке пояснення вимагає альтернативного підходу (наприклад, у термінах волі, агентності, інтенціональності тощо).

Інтерес до проблем пояснення походить від “екзистенційного біхевіоризму” Райла і Віттгенштайна⁴. Як пише Артур Данто, дослідження дії було безпосередньо пов'язане з контркартезіанським

проектом “відновлення єдності тіла зі свідомістю й нашим власним зв’язком із обома”⁵. Із цього погляду, ментальна або психологічна структура бажань, уявлень, інтенцій, цілей, з одного боку, і каузальна структура фізичних чи нейропсихологічних станів та подій видаються двома незалежними контекстами, в межах яких ми можемо локалізувати дію з метою її пояснення. Цей дуальний контекст нагадує картезіанський дуалізм мислячої субстанції та матерії, що перебуває в русі. Непоодинокі дослідники, зокрема Дональд Девідсон, підтримують проект подолання цього каузально-телеологічного дуалізму розуміння дії⁶. Інші автори концентрують свою увагу лише на одному з двох альтернативних контекстів за рахунок заперечення іншого⁷.

У філософії дії спостерігається також впливова “холістична” тенденція, в межах якої для розуміння дії важливо розташувати її не в каузальній чи телеологічній структурі, а в ширшому соціальному контексті. Згідно із цим підходом, дія піддається, скоріше, розумінню, ніж поясненню, і саме через бачення дій як вбудованих у ширші патерни людських трансакцій ми можемо збагнути, що являють собою дії, на відміну від не-дій (це є питання (2а) за Меле й аналітичне питання Чарльза). Серед прибічників цього підходу Аласдер МакІнтайр⁸, Роберт Соколовський⁹ та Амелія Рорті¹⁰. Оскільки при трансакціях ми не тільки маємо на меті наше індивідуальне благо, й стаємо зацікавленими у благові інших, розташування дій у соціальному контексті надає філософії дії виразного етичного забарвлення. Я в цій статті також іду за цим напрямком думки. Я лише принагідно матиму справу із проблемою каузального пояснення, фокусуючись здебільшого на аналітичних і, там, де це необхідно, також на онтологічних питаннях.

ІНТЕНЦІОНАЛЬНА ДІЯ

Майкл Братмен зазначає, що важливою функцією аналізу дії є “ідентифікація тих способів дії, за яких агента можна визнати відповідальним”¹¹. Уже сам термін “дія” охоплює дистинкцію між тим, що ми робимо, і тим, що лише відбувається з нами. Однак, оскільки деякі наші дії здійснюються не інтенціонально (наприклад, під примусом), можна стверджувати, що не все, що ми робимо, передбачає нашу відповідальність. З іншого боку, можна наводити аргументи на підтвердження тієї тези, що обсяг відповідальності агента поширюється за межі того, що він зробив тут і зараз; наприклад, цей

обсяг може включати також і відповідальність за те, що агент не зробив. У будь-якому разі, *інтенціональність* як проміжне поняття між дією і відповідальністю¹² зазвичай відіграє центральну роль при аналізі дії. Отже, що означає діяти інтенціонально?

Іноді інтенціональну дію розуміють як дію на певній підставі. Так, згідно з підходом Г.Г. фон Врігта, поведінка агента є інтенціональною, якщо агент прагне досягти певного результату (наприклад, відчинити вікно). Фон Врігт аналізує інтенціональну поведінку за допомогою наступної схеми практичного виводу:

А має намір здійснити *p*.

А вважає, що не може здійснити *p*, не зробивши *a*.

Отже, А налаштовується на те, щоб зробити *a*¹³.

Пояснюючи дію за допомогою комбінації двох настанов – волітивної та епістемічної – фон Врігт, однак, не вважає ці настанови психологічними чи ментальними подіями, але розглядає інтенціональність як суто інтерпретативну рису; як спосіб нашого тлумачення людської поведінки:

“Інтенціональність не є чимось “за” чи “поза” поведінкою. Це не ментальний акт або досвід, що її супроводжує. <...> Поведінка набуває свого інтенціонального характеру завдяки тому, що сам агент або зовнішній спостерігач бачить її в ширшій перспективі; завдяки розташованості в контексті цілей та уявлень”¹⁴.

Для Девідсона, навпаки, важливим є поняття ментальної події. Якщо в його ранніх роботах дві настанови – одна волітивна, інша епістемічна – розглядалися як достатня причина дії, то з позиції, артикульованої в “Нарисах про дії та події”, *інтенція* розглядається як окрема психологічна сутність, що виходить за межі моделі “уявлення/бажання”. Згідно із цим поглядом, інтенція є волітивною настановою з пропозиційним змістом у формі “враховуючого все”, або “остаточного”, судження, тоді як вихідна волітивна настанова, наприклад, бажання, надає лише певну підставу для дії і, таким чином, відповідає *prima facie* судженню¹⁵.

Деякі автори приймають концепцію ментальних станів, проте дотримуються того погляду, що інтенції не є незалежними ментальними настановами, а являють собою комбінації уявлень та бажань¹⁶. Водночас, кілька впливових теоретиків вважають, що інтенції є ментальними настановами, що не піддаються редукції до комплексів уявлень та бажань¹⁷. Так чи інакше,

“особливий практичний характер”¹⁸ розглядається як риса, що відрізняє інтенції від інших настанов. Саме наявність інтенції робить наші міркування, бажання, уявлення ефективними:

“Наші міркування не спричиняють дії, як нагрівання спричиняє кипіння води. Міркування стають чинними лише тоді, коли ми маємо намір або приймаємо рішення діяти на їх підставі. <...> Саме діяльність робить міркування чинними, а не навпаки”¹⁹.

Попри згадані розбіжності у тлумаченні відношення між інтенціями, уявленнями, бажаннями та інтенціональною дією, у сучасній літературі з теорії дії існує згода в тому, що інтенціональність поведінки пов’язується із зобов’язанням агента щодо цілей або планів його подальших дій. Згідно із цією точкою зору, інтенція – це зобов’язання: “мати інтенцію зробити А – означає зобов’язатися зробити А”²⁰. Інтенції накладають на діяльність певні директивні обмеження; в цьому відношенні їхня прагматична функція в інтенціональній дії подібна до функції директив. Звісно, відмінність полягає в першоосібній природі інтенцій: інтенція є зобов’язанням, узятим із власної волі; інтенція – це директива, адресована самому собі.

Перейдемо до викладення концепції, яку можна назвати “директивним тлумаченням інтенціональності”. Наш короткий огляд сконцентровано на нормативній ролі інтенції, при цьому каузальні питання залишаємо осторонь²¹.

ДИРЕКТИВНЕ ТЛУМАЧЕННЯ ІНТЕНЦІОНАЛЬНОСТІ

Згідно з К. Мойа, наша здатність виконувати осмислені дії тісно пов’язана з нашою здатністю зобов’язати себе “робити щось у майбутньому”²². Таке звернення до поняття зобов’язання становить рису, що відрізняє дії від простих випадків:

“Сутність агентності становить зобов’язання. Бути агентом – означає мати здатність до того, щоб робити щось у майбутньому. І найпростіший вияв цієї здатності – це інтенція діяти”²³.

Мойа проводить дві важливі дистинкції стосовно терміна “інтенція”. Перша дистинкція – між безпосередніми та майбутніми інтенціями. Безпосередні інтенції пов’язані з інтенціональними

діями в мінімальному сенсі цього слова, на кшталт наміру добре опертися на спинку крісла при відчутті дискомфорту або наміру зірвати квітку під час прогулянки стежкою. Такі безпосередні інтенції властиві також тваринам і не складають справжнього критерію агентності. Майбутні інтенції, навпаки, “властиві лише раціональним істотам, які володіють певними абстрактними поняттями”²⁴. Майбутні інтенції – це наміри зробити щось у майбутньому, наприклад, відвідати друга наступного тижня чи дістатися сьогодні додому. Моя підкреслює, що саме майбутні, а не безпосередні інтенції, відповідають “повноцінній агентності”. Не кожна інтенція містить у собі план, але слідування планові передбачає слідування майбутнім інтенціям²⁵.

Окрім того, Моя відтворює дистинкцію Густафсона між інтенцією, з якою здійснюється дія (*intention-with-which*), та інтенцією, яка виявляється в дії (*intention-in-action*)²⁶. Згідно з Мойою, перше є синонімом цілі або мети, так що, коли ми запитуємо, що мав на меті хтось, роблячи якусь дію, йдеться саме про інтенцію, з якою здійснюється дія. Цей різновид інтенції належить до компетенції першої особи. Інтенції, які виявляються в дії, навпаки, піддаються, насамперед, погляду другої особи і “служують ключем до характеру або схильностей інших, коли ми прагнемо їх зрозуміти”²⁷. Різні смисли терміна “інтенція” не є абсолютно відокремленими один від одного:

“Характер і схильності особи частково відбиваються в її цілях; цілі, у свою чергу, спонукають нас формувати майбутні інтенції, які згодом визначатимуть наш спосіб дії; і зміст майбутньої інтенції – зробити щось – іноді дає інтенцію, з якою пізніше здійснюється дія особи. Наприклад, моя майбутня інтенція відвідати друга дає інтенцію, з якою я йду по вулиці, а саме – із наміром відвідати друга”²⁸.

Однак, саме майбутні інтенції є “визначальними при тлумаченні людської інтенціональної дії”²⁹.

Аналогічним чином, Братмен у своїй “теорії інтенції як планування”³⁰ розрізняє інтенції, спрямовані у майбутнє, від інтенцій, спрямованих на тепер. На відміну від Мойою, Братмен вважає інтенції ментальними актами, приписуючи їм каузальну роль у номічному (законоподібному) розумінні каузальності³¹; однак, нормативна роль інтенції розглядається цілком аналогічно. Майбутні

інтенції виконують зобов'язувальну функцію і входять до ширших планів як елементи. Вони "допомагають спрямовувати нашу майбутню поведінку і координують наші дії в часі"³².

Аналізуючи погляди Братмена щодо ролі інтенцій, Г.Дж. Маккан підкреслює, що, на відміну від бажань, які можуть з'явитися одночасно без того, щоб якесь одне з них домінувало над іншими, інтенція має рішучий характер: "вона налаштовує агента на той чи інший спосіб дії"³³, так що формування інтенції є стандартним способом розв'язання конфліктів бажань, що відбуваються згідно з відомою схемою Бурідана. Стійкий і визначений характер інтенцій не означає, що інтенції ніколи не піддаються перегляду, напакі, вони ефективно керують нашими діями доти, доки їх не переглянуто; треба зауважити, що бажання самі по собі взагалі не надають визначеності нашим діям.

"Як тільки в мене з'являється інтенція зробити А..., я, зазвичай, маю стійкі наміри щодо здійснення А: я навряд чи й далі розглядатиму це питання, особливо за відсутності нової інформації"³⁴.

Інакше кажучи, інтенції встановлюють цілі діяльності. Як тільки з'являється інтенція, вона починає відігравати роль зобов'язання щодо відповідної цілі. Маккан наголошує на трьох важливих вимірах інтенціонального зобов'язання. По-перше, інтенції, на відміну від бажань, контролюють поведінку – вони ініціюють та підтримують інтенціональні дії. По-друге, інтенції надають практичному мисленню стабільності: з'явившись, вони не підлягають легкому перегляду і без істотних причин не складають предмета подальшого розгляду. По-третє – і це інший аспект тієї стабільності, що інтенції надають процесу раціонального мислення – вони визначають проблеми для подальшої специфікації та раціональної координації наших планів³⁵. Зокрема, наші плани мають бути внутрішньо узгодженими, а також узгодженими з уявленнями агента – тією мірою, якою це можливо для частково раціональних істот, якими ми є. Ця вимога узгодженості становить іншу рису, що відрізняє інтенції від звичайних бажань³⁶.

ІНТЕНЦІОНАЛЬНІСТЬ ТИПІВ

Згідно з директивним тлумаченням інтенціональності, інтенціональна дія агента включає, насамперед, реалізацію пропозиційного змісту інтенції, з якою він діяв; тобто, центральне теоретичне

припущення директивного тлумачення можна сформулювати наступним чином.

Принцип інтенціональності типів. Якщо агент здійснив дію α з інтенцією зробити A , тоді вважається, що він інтенціонально зробив A .

У цьому формулюванні α – це конкретна індивідна дія, “токен” (здійснення *цього*), тоді як A – це опис дії, тип (наприклад, “поворот направо на перехресті”, “поїздка автобусом”, “запуск двигуна”). Так, якщо я штовхаю машину з інтенцією завести двигун, тоді я інтенціонально штовхаю машину і, водночас, інтенціонально заводжу двигун. Буде також правильним сказати, що моя дія-токен є інтенціональною *під дескрипціями* “штовхання машини” і “запуск двигуна”.

Проблема із принципом інтенціональності типів полягає в тому, що сама індивідуальна дія α виключається з обсягу того, що було інтенціонально зроблено агентом. Таким чином, директивне тлумачення залишає певну дистанцію між описами, щодо яких дія є інтенціональною, з одного боку, і самою дією, з іншого боку. Ця проблема постає, якщо ми стверджуватимемо разом із Девідсоном³⁷, що дії є інтенціональними не як *такі*, а лише під певними дескрипціями (описами).

Можна намагатися подолати дистанцію між інтенціональністю та конкретними діями шляхом розширення сфери інтенціонального за межі пропозиційного змісту інтенцій. Тобто, можна стверджувати, що у процесі здійснення інтенції агент інтенціонально здійснює деякі інші дії. Так, Братмен визначає поняття *мотиваційного потенціалу* інтенції:

“ A становить мотиваційний потенціал моєї інтенції зробити B , за даних моїх бажань і уявлень, якщо, і тільки якщо, може статися, що в процесі виконання інтенції B я інтенціонально зроблю A ”³⁸.

Уявімо, наприклад, що я маю інтенцію пробігти марафон, водночас усвідомлюючи: якщо я це зроблю, мої кросівки остаточно зносяться. Братман вважає: “хоча те, що я маю інтенцію зробити, не включає зношування кросівок, але мотиваційний потенціал моєї інтенції – включає”³⁹. Однак схоже на те, що при такому підході проблема залишається нерозв’язаною, адже мотиваційний потенціал складається лише з самих дій-типів. Ми можемо включати дедалі

більше аспектів дії до сфери інтенціонального, здійснюючи стратегію Братмена; але конкретна дія-токен все ж таки залишається поза цією сферою.

ІНТЕНЦІОНАЛЬНІСТЬ ТОКЕНІВ

Якщо ми хочемо дотримуватися реалістичного погляду на дію, тоді мусимо, навпаки, зважати на те, що втілені агенти беруть участь у світі передовсім через свої цілісні відповідальні дії, а не через свої ментальні конструкції, як от: зобов'язання, плани або цілі⁴⁰. Перш ніж розвинути цю думку, розглянемо ще кілька прикладів.

(1) “Бачу чоловіка, який штовхає машину на вулиці, намагаючись завести її; і я просто починаю штовхати разом із ним. Ми не кажемо один одному жодного слова” <...>⁴¹.

(2) “Енн – подруга Тоні, хоча й не дуже близька. Одного вечора вони випадково зустрічаються і розмовляють між собою. Хоча Тоні не говорить цього прямо, Енн помічає, що він не в дуже гарному настрої, і потребує підтримки та співчуття. Енн вирішує провести вечір із Тоні (тим самим відмовившись від своїх власних планів) – вечір, який, як виявляється, затягується до пізньої ночі. Однак Енн має рацію, припускаючи, що може надати значну підтримку та заспокоїти Тоні, під кінець зустрічі стає очевидним, що вона справді йому допомогла”⁴².

(3) “Отже, вона міркувала <...>, чи задоволення сплести віночок із маргариток варте клопоту підніматись і зривати маргаритки, як раптом повз неї пробіг білий Кролик із рожевими очима. У цьому не було чогось надто особливого; й Аліса не так уже й здивувалася, коли почула, як Кролик промовив до самого себе: “Ой, лишенько, я надто спізнююсь” <...> Проте, коли він витягнув годинника із кишені свого жилета й подивився на нього, а тоді заквапився ще дужче, Аліса скочила на ноги <...> і, загорівшись цікавістю, побігла через поле навздогін”⁴³ <...>.

Розглядаючи ситуації (1) – (3), важко уникнути відчуття, що агенти часом діють усупереч своїм планам, цілям та інтенціям. Справді, немає жодних підстав заперечувати повну міру відповідальності Енн (ситуація 2) або перехожого, який штовхає

машину (ситуація 1), за їхні вчинки. Подібним чином, ми мусимо наділити Алісу (ситуація 3) такою мірою відповідальності, яку дозволяє її вік. Якщо інтенціональність є необхідною умовою відповідальності (а саме так, зазвичай, вважають), тоді ми маємо всі підстави для пошуку теорії, яка б кваліфікувала штовхання машини перехожим, проведення вечора Енн у компанії Тоні чи біг Аліси навздогін Кроликові, як інтенціональні дії. З іншого боку, схоже на те, що дії у ситуаціях (1) – (3) не здійснюють жодних інтенцій; якщо це так, тоді відсутній пропозиційний зміст, який мусила б задовольнити вимога інтенціональності типів.

Звісно, прибічник директивного тлумачення може висунути заперечення, що, насправді, в кожному з розглянутих випадків агент, усе ж таки, сформував інтенцію діяти всупереч своїм попереднім планам. Зважаючи на спекулятивний характер такого аргументу, його навряд чи можна легко відкинути. Розгляньмо, наприклад, наступну модифікацію ситуації (1):

(1a) Бачу чоловіка, який штовхає машину на вулиці, намагаючись завести її; і я просто йду далі.

Скоріше за все, подія, яку описано у (1a), не є інтенціональною дією; більше того, вона, здається, взагалі не є дією. Звичайно, ми можемо зрозуміти її як дію, якщо розширимо оповідь: наприклад, я міг мати свідоме зобов'язання піти до свого офісу, або на зустріч із другом тощо. Але цікаво те, що (1) піддається розумінню як опис інтенціональної дії (принаймні у певному смислі терміна “інтенціональна дія”) такою, якою вона є, тобто просто завдяки тому, що (1) – опис поведінки агента, який не містить жодного посилання на його інтенції. І аналогічні висновки можна зробити стосовно випадків (2) і (3). Отже, в якому сенсі мовчазне штовхання машини перехожим, спілкування Енн із Тоні та біг Аліси навздогін Кроликові є інтенціональними без посилання на будь-які адресовані собі самому директиви?

Я вважаю, що ці дії інтенціональні як такі, тобто зміст інтенціональності так само виходить за межі дескрипцій, як і сама індивідуальна дія-токен. Саме таку точку зору знаходимо в “Нікомаховій Етиці”: дії як такі, а не лише під тим чи іншим описом можуть бути охарактеризовані як свідомі (*hekousion*) за Арістотелем⁴⁴. Взагалі кажучи, повний обсяг актуального буття особи у певний момент містить у собі низку подій-токенів, деякі з котрих є діями цієї особи. У межах Арістотелевої онтології питання

індивідуації дій є похідним від питання індивідуації тих фізико-біологічних (або соціобіологічних, додамо ми сьогодні) здатностей агента, реалізацію яких становлять ці дії⁴⁵. При цьому природно вважати інтенціональною таку дію-токен, яка свідомо спричиняється самим агентом. Більше того, автентична арістотелівській традиції епістемологія прямого знання дозволяє вважати, що дії-токени можуть безпосередньо “схоплюватися” розумом іншої особи-спостерігача⁴⁶. Зважаючи на це, ми можемо тепер сформулювати наступну альтернативу принципів інтенціональності типів.

Принцип інтенціональності токенів. Якщо агент зробив із певною метою осмислену дію-токен α , ми вважаємо, що він інтенціонально зробив α .

Таке формулювання принципу інтенціональності не може бути остаточним, адже воно залишає відкритими подальші питання:

(1) Що надає дії смислу?

(2) Що може становити мету дії?

Почнемо з першого питання. Навряд чи можна стверджувати, що конкретні дії-токени піддаються нашому розумінню окремо від тих ширших проектів і трансакцій, до складу яких вони входять. Серйозна вада методу директивного тлумачення інтенціональності полягає в тому, що він не враховує істотно інтерсуб’єктивний характер людської діяльності⁴⁷. Розмірковуючи над особливостями розуміння дії, Амелія Рорті пише:

“Дії набувають смислу не лише завдяки їх розташуванню в систематичній класифікації засобів відповідних цілей, або в межах наукових теорій; вони також іноді одержують смисл завдяки їх розташуванню в наборі відомих через культуру наративів або в контексті звичайних повсякденних процедур, у контексті очікувань щодо змісту дій різних типів людей у тих чи інших ситуаціях”⁴⁸.

ІНТЕЛІГІБЕЛЬНІСТЬ ЗА МАКІНТАЙРОМ

Аласдер МакІнтайр вважає, що наш спосіб розуміння дій нагадує розуміння ходів у грі, або здійснення певного різновиду діяльності виконує ту ж функцію, що і здійснення конкретної гри – функцію ширшої охоплюючої події, в межах якої можуть бути локалізовані “інтелігібельні” (тобто, такі, що мають смисл, зрозумілі) людські дії:

“Інтелігібельність – це властивість дій в їхньому відношенні до тих послідовностей, у межах яких вони відбуваються. <...> Такі послідовності бувають різних типів: розмови, спадкові ворожнечі, дослідження на зразок прийнятих у науці, проекти в мистецтві або в політиці, здійснення конкретної гри, і безліч інших довго- або короткотермінових типів проектів і трансакцій”⁴⁹.

Істотно, що охоплюючі події (МакІнтайрові “послідовності”, або “наративи”) передбачають координацію з іншими. Жодний агент не є самодостатнім. Хоч які ми маємо власні цілі й плани, існує межа, за якою наші плани мусять бути скоординовані з планами інших, і саме на цій межі лежить охоплююча подія. Розглянемо приклад:

(4) “Уявімо собі, що Джонс і Сміт готують голландський соус. Джонс помішує, тоді як Сміт неквапно вливає інгредієнти”⁵⁰.

У цьому прикладі конкретна дія-токен Джонса – помішування – є осмисленою як *участь* в охоплюючій конкретній події-токені приготування голландського соусу. Звісно, помішування з метою приготування соусу було б так само інтелігібельним, якби Джонс готував соус самостійно і, отже, мав би вливати інгредієнти сам. У цьому випадку охоплююча подія не передбачає інтеракцію. Однак у кожному разі конкретна дія Джонса (помішування) є осмисленою як *частина* (взагалі кажучи, інтерсуб’єктивної) дії з приготування соусу; остання являє собою різновид людської діяльності і як така відрізняється, скажімо, від приготування отрути. Як помішування під час приготування соусу, так і помішування під час приготування отрути одержує смисл у ширшому контексті, утвореному культурно та історично окресленими практиками – кулінарією і, відповідно, фармацевтикою.

Взагалі, МакІнтайр захищає точку зору, згідно з якою стандарти охоплюючих подій підтримуються і зберігаються, водночас змінюючись, за допомогою *практик* – “форм соціально сформованої спільної людської діяльності <...> Діапазон практик широкий: науки, мистецтва, ігри, політика в арістотелівському розумінні, створення і підтримка родинного життя”⁵¹. Практики, так само як і повсякденні рутинні процедури, передаються і видозмінюються в межах ширшого простору *соціальних традицій*⁵². Нарешті, індивідуальне

людське життя, розглянуте як цілісність⁵³, перевершує обмежений семантичний обсяг практик і, можливо, традицій. Лише об'єднання всіх цих смислостворюючих контекстів і створює соціальний контекст дії⁵⁴.

Підхід МакІнтайра артикулює точку зору, з якої базові конкретні дії (рухи тіла) є інтелігібельними тією мірою, якою вони входять до складу більших, часто інтерсуб'єктивних, конкретних подій, таких як "поєдинки, шахові партії, залицяння, семінари з філософії, родинні обіди, укладання бізнесових контрактів"⁵⁵. Чи може такий підхід слугувати теоретичною альтернативою директивного тлумачення раціональності? Залишимо це питання для наступної статті.

ПРИМІТКИ

¹ Васильченко Андрій Анатолійович – кандидат філософських наук, доктор філософії Манчестерського університету. Старший науковий співробітник Інституту філософії НАН України, доцент кафедри філософії і релігієзнавства НАУКМА. Коло наукових інтересів – логіка і аналітична метафізика.

² Mele A. R. Introduction // *The Philosophy of Action*. – Oxford: Oxford University Press, 1997. – Pp. 1 – 2.

³ Charles D. Aristotle's *Philosophy of Action*. – London: Duckworth, 1984. – P. 1.

⁴ Floistad G. Introduction // *Philosophy of Action*. – The Hague: Martinus Nijhoff Publ., 1982.

⁵ Danto A. Action, knowledge and representation // *Action Theory*. – Dordrecht: Reidel, 1975. – P. 11.

⁶ Davidson D. *Essays on Actions and Events*. – Oxford: Clarendon Press, 1980.

⁷ Щодо дискусії між "каузалістами" і "не-каузалістами" див.: Stoutland F. *Philosophy of action: Davidson, von Wright, and the debate over causation* // *Philosophy of Action*. – The Hague: Martinus Nijhoff Publ., 1982; Mele A. R. Introduction // *The Philosophy of Action*. – Oxford: Oxford University Press, 1997.

⁸ MacIntyre A. *After Virtue*. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984; MacIntyre A. *The intelligibility of action* // *Rationality, Relativism and the Human Sciences*. – Dordrecht: Martinus Nijhoff Publ., 1986.

⁹ Sokolowski R. *Moral Action: A Phenomenological Study*. – Bloomington: Indiana University Press, 1985.

¹⁰ Rorty A. *How to interpret actions* // *Rationality, Relativism and the Human Sciences*. – Dordrecht: Martinus Nijhoff Publ., 1986.

¹¹ Bratman M. Two faces of intention // *The Philosophy of Action*. – Oxford: Oxford University Press, 1997. – P. 201.

¹² *Ibid.* – Pp. 201-202.

¹³ Wright G. H. von, *Explanation and Understanding*. – Ithaca: Cornell University Press, 1971. – P. 96.

¹⁴ *Ibid.* – P. 115. Таке розуміння інтенціональності узасаджено у Вітгенштайнівській критиці картезіанства; детальніше про це див.: Stoutland F. *Philosophy of action: Davidson, von Wright, and the debate over causation* // *Philosophy of Action*. – The Hague: Martinus Nijhoff Publ., 1982, особливо pp. 59 – 60. Плідний розвиток інтерпретативного тлумачення інтенціональності знаходимо у працях А.Т.

Ішмуратова; див., напр.: Ішмуратов А.Т. Логическая теория практических рассуждений. – К.: Наукова думка, 1987.

¹³ Davidson D. *Essays on Actions and Events*. – Oxford: Clarendon Press, 1980. – Pp. 83 – 102.

¹⁶ Див.: Mele A. R. *Introduction // The Philosophy of Action*. – Oxford: Oxford University Press, 1997, особливо pp. 16 – 19.

¹⁷ Див., напр.: Brand M. *Intending and Acting*. – Cambridge, Mass: MIT Press, 1984; Bratman M. *Intentions, Plans and Practical Reason*. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987 – Cambridge: Polity Press, 1990; Davidson D. *Essays on Actions and Events*. – Oxford: Clarendon Press, 1980; McCann H. J. *Rationality and the range of intention // Midwest Studies in Philosophy*. – Vol. 10, pp. 191 – 211; Mele A. R. *Springs of Action*. – New York: Oxford University Press, 1992; Searle J. *Intentionality*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1983.

¹⁸ Mele A. R. *Introduction // The Philosophy of Action*. – Oxford: Oxford University Press, 1997. – P. 19.

¹⁹ Moya C. *The Philosophy of Action: An Introduction*. – Cambridge: Polity Press, 1990. – P. 141.

²⁰ Robins H. R. *Promising, Intending and Moral Autonomy*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

²¹ У цьому ми наслідусмо підхід Робінса, який висунув переконливі аргументи проти каузальної теорії інтенції; див. Robins H. R. *Promising, Intending and Moral Autonomy*. – Cambridge: Cambridge University Press, 1984. – Pp. 20–44.

²² Moya C. *The Philosophy of Action: An Introduction*. – Cambridge: Polity Press, 1990. – P. 46.

²³ *Ibid.* – P. 61.

²⁴ *Ibid.* – P. 130.

²⁵ *Ibid.* – P. 130.

²⁶ Gustafson D. *Intention and Agency*. – Dordrecht: Reidel, 1986. – P. 184.

²⁷ Moya C. *The Philosophy of Action: An Introduction*. – Cambridge: Polity Press, 1990. – P. 131.

²⁸ *Ibid.* – P. 131.

²⁹ *Ibid.* – P. 131.

³⁰ Див.: Bratman M. *Intentions, Plans and Practical Reason*. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987 – Cambridge: Polity Press, 1990; Bratman M. *What is intention? // Intentions in Communication*. – Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990.

³¹ Див. критичний розгляд у Moya C. *The Philosophy of Action: An Introduction*. – Cambridge: Polity Press, 1990.

³² Bratman M. *Two faces of intention // The Philosophy of Action*. – Oxford: Oxford University Press, 1997. – P. 179.

³³ McCann H. J. *Settled objectives and rational constraints // The Philosophy of Action*. – Oxford: Oxford University Press, 1997. – P. 206.

³⁴ *Ibid.* – P. 207.

³⁵ *Ibid.* – P. 207 ff; див. також Bratman M. *Intentions, Plans and Practical Reason*. – Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987 – Cambridge: Polity Press, 1990. – P. 31.

³⁶ Bratman M. *Two faces of intention // The Philosophy of Action*. – Oxford: Oxford University Press, 1997. – Pp. 182 – 183.

³⁷ Davidson D. *Essays on Actions and Events*. – Oxford: Clarendon Press, 1980.

³⁸ Bratman M. *Two faces of intention // The Philosophy of Action*. – Oxford: Oxford University Press, 1997. – P. 195.

³⁹ Bratman M. Two faces of intention // *The Philosophy of Action*. – Oxford: Oxford University Press, 1997. – P. 195.

⁴⁰ Це є центральною ідеєю "Філософії вчинку" Бахтіна; див.: Бахтин М.М. К философии поступка // *Философия и социология науки и техники*. – М.: Наука, 1986.

⁴¹ Searle J. R. Collective intentions and actions // *Intentions in Communication*. – Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990. – P. 402.

⁴² Blum L. Moral Perception and Particularity. – Cambridge: Cambridge University Press, 1994. – Pp. 16 – 17.

⁴³ Carroll L. Alice's Adventures in Wonderland // *The Complete Works of Lewis Carroll*. – The Nonesuch Press, 1940. – Pp. 15–16.

⁴⁴ Див.: EN, 1110b2-7. Розгляд текстуальних питань, пов'язаних із цією тезою, виходить за межі нашої статті; деякі стартові позиції для такого розгляду можна знайти в роботах: Charles D. Aristotle's Philosophy of Action. – London: Duckworth, 1984; Meyer S. S. Aristotle on Moral Responsibility. – Oxford: Blackwell, 1993.

⁴⁵ Див.: Charles D. Aristotle's Philosophy of Action. – London: Duckworth, 1984. – Ch. 1 – 2.

⁴⁶ Див.: Vasylenko A. Apprehensio simplex in the Kiev-Mohyla Academy // *Theoria*. – 1999. – ⁴¹.

⁴⁷ Див., нап.: Baier A. Intention, practical knowledge and representation in Action Theory. – Dordrecht: Reidel, 1975. – P. 41.

⁴⁸ Rorty A. How to interpret actions // *Rationality, Relativism and the Human Sciences*. – Dordrecht: Martinus Nijhoff Publ., 1986. – P. 89.

⁴⁹ MacIntyre A. The intelligibility of action // *Rationality, Relativism and the Human Sciences*. – Dordrecht: Martinus Nijhoff Publ., 1986. – P. 64.

⁵⁰ Searle J. R. Collective intentions and actions // *Intentions in Communication*. – Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990. – P. 410.

⁵¹ MacIntyre A. After Virtue. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984. – Pp. 187 – 88.

⁵² *Ibid.* – P. 221 ff.

⁵³ *Ibid.* – P. 221 ff.

⁵⁴ Пор. поняття дії-у-своєму-власному-контексті у В. Омелянчика: Омелянчик, В. И. Возможность. Структура. Действие. – К.: Наукова Думка, 1991. – С. 158.

⁵⁵ MacIntyre A. After Virtue. – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984. – P. 211.

СВІДКИ ЕПОХ

Джонатан САТТОН

МИРСЬКЕ СЛУЖІННЯ
УРСУЛИ ФЛЕМІНГ (1930–1992)*

Служіння Урсули Флемінг не закінчилося з її смертю, воно торкнулося мільйонів людей і викликало безліч відгуків. У ньому об'єдналися дві, здавалось би, різні галузі – полегшення страждань і вивчення доробку Майстера Екхарта. Мирянка, Урсула була міцно вкорінена в духовній традиції. Звернімося ж до її життєвого шляху.

Треба сказати, що із часу смерті – 17 березня 1992 р., у день св. Патрика – вона вже почала зазнавати визнання. Незадовго перед тим, у 1990 р., вийшла її книга “Кропива в руці (позитивне ставлення до болю)”, котра підсумувала її чималий багаторічний досвід. Згодом цю роботу адаптували, перетворивши на посібник для медсестер. У червні 1991 р. фонд Темплтона присудив Урсулі премію. Із видань останнього часу дуже цікаве одне, посмертне, підготовлене її старшою сестрою Анною, – нотатки й листи, – котре з'ясовує, як вона любила Екхарта. Не будучи професійним богословом, вона звернулася у домініканський орден із проханням реабілітувати твори цього німецького містика. Суперечливі твердження Екхарта розглянула створена у 1985 р. комісія, і його виправдали.

Урсула Флемінг народилася в Ліверпулі 19 жовтня 1930 р. Будучи католичкою, вона відвідувала монастирські школи, наскільки це дозволяла воєнна розруха. Домашнє життя було спокійним і щасливим. Величезний вплив на неї справив зв'язок батьків із медициною: батько, Алоїзій, був терапевтом, медичну освіту одержала й мати, Марджорі. Це були чудесні люди, що випромінювали доброту і співчуття, які передалися у спадок і без того добрій Урсулі. Коли вона згодом читала Євангеліє, її особливо вабили оповіді про зіцілення. Лікарська практика в ній поєдналася із дивовижною духовною проникливістю.

А були ж ще і музикальні здібності. У дитинстві їй хотілося стати піаністкою. Училася вона у Гарольда Кракстона й Кристофера Лефлемінга. Але від природи сором'язлива, вона часто хвилювалася й через те, бувало, грала гірше. Вона намагалася подолати цю свою ваду, навіть познайомилася з методами розслаблення за системою якоїсь Гертруди Хеллер. Потім її увагу привернули вже самі ці методи. У 19 років, полишивши музику, Урсула почала працювати під керівництвом Хеллер у Крайтонській психіатричній лікарні.

Життя її повністю змінилося. Урсула ризикувала – бо в неї не було диплома. Залишалося набувати досвіду в лікарняних палатах. Дуже скоро дівчина перебралася у Лондон, на Харлі стріт⁵, до неї направляли пацієнтів, але ситуація була непростною. Через відсутність диплома інші лікарі ставилися до неї з великою підозрою, як до чужинки, а то й зовсім не визнавали. Вона потихеньку практикувала приватно. Минуло років двадцять, перш ніж ситуація змінилася. Власне, тільки в останні десять років її життя професіонали припинили позирати на неї скося і хоч якось визнавали її методи. Суттєву підтримку їй надав лорд Крегмайл.

Коли Урсула тільки починала працювати, до прориву в медицині було ще далеко, і традиційне лікування, зазвичай, не поєднували з “альтернативним”. Мабуть що, у методах Урсули лікарів найбільше насторожувала не “альтернативність” – їм не подобалося, що вона пов'язувала фізичне здоров'я з духовним. Для них “втеча у релігію” була чужою, для неї ж вона була природною, логічно випливала з її поглядів на світ. Вона не нав'язувала хворим розмов про “духовне”. Але досвід показував, що люди рідко уникають духовних питань, котрі ставлять перед ними страждання. Сидячи побіля ложа хворих, Урсула роздумувала разом із ними, допомагаючи їм зрозуміти і сприйняти той стан, у якому вони опинилися.

Спочатку вона працювала в Домі Майкла Собелла (хосписі, прикріпленому до оксфордської лікарні Черчіля), потім понад п'ять років – у хірургічному відділенні однієї з лондонських лікарень. Особливе покликання відчувала вона до роботи із тяжкохворими на рак. Вона набувала дедалі більшого досвіду і дедалі частіше говорила про страждання і смерть за межами лікарняних стін. Воістину, в ній втілювалося все краще, усе наймилосердніше, що було у хосписах. Скоро вона стала головною опорою медсестер, котрі йшли до неї радитись: як допомогти хворим на рак, що їм говорити, як бути професіоналом і при цьому догоджати Богові?

Із початку 1970-х років Урсула дедалі більше уваги приділяла організації релігійних “пристановищ” в Англії та Ірландії. Підштовхнув її до цього переїзд в Оксфорд і початок співпраці з домініканцями оксфордського приходу св. Егідія. Домініканці запросили її проводити вечірні зібрання, метою яких була допомога наркоманам та іншим нещасним. Для Католицької Церкви (як, між іншим, і для англікан) то був неспокійний час. Урсула почала влаштовувати такі “пристановища” для монахів, котрі сумнівалися у своєму покликанні. Саме із цим були пов’язані її роздуми про чернечу духовність.

Зазвичай, це відбувалося у домініканців, у Стаффордширі. Вона щиро хилилася до Споуд Хаус⁶, де відбувалися зібрання, і до його директора о. Конрада Пеплера⁷. Вони здружилися і дедалі більше працювали разом, а в 1987 р. започаткували Товариство Екхарта.

Урсула дуже діяльна – Англія, Шотландія та Ірландія, монастирі та “пристановища”, всюди вона встигала побувати. Ірландію вона провідувала з особливою радістю – давалася взнаки часточка ірландської крові. Вирішивши прилучитися до домініканських терціаріїв, вона вибрала не англійську, а ірландську провінцію. Її стосунки з англійськими домініканцями (особливо з Оксфорда) залишалися при цьому щирими й тісними. Вона була знайома з Гербертом МакКейбом, Фергюсом Кером і Саймоном Тагуеллом, добре знала Тімоті Редкліфа (тепер він очолює домініканський орден, а тоді жив у Оксфорді). За кілька місяців до того, як він зайняв новий пост у Римі, Редкліф виступав на її похоронах⁸.

Восени 1987 р. Урсула разом із уже тоді відомим домініканським богословом Фергюсом Кером провела у Споуд Хаус конференцію, присвячену Майстеру Екхарту. Наскільки мені відомо, тільки від цього “пристановища”, проведеного Урсулою, залишились касети та їх розшифрування. Незрозуміло, чому Урсула вирішила зробити ці записи⁹. зібрання, судячи з тих записів, було сповнене духовної глибини та гармонії, котрі народжувались із роздумів Урсули та Фергюса Кера. У ведучих були різні погляди на релігійну добродішність *Abgeschiedenheit* (“самозречення”), яке проповідував Екхарт, але вони доповнювали одне одного. Минуло двадцять років, а та конференція жива у пам’яті Кера.

При всьому тому для Урсули було дуже важливим сімейне життя. Набутий у сім’ї досвід суттєво вплинув на її служіння.

Велику підтримку їй надали старші сестри, Марія й Анна, з котрими вона дружила. Вона стала бабусею, і це примножило радість, бо і дружба, і сім'я для неї перш за все асоціювалися зі святом. У католицькому світі, вірила вона, у "свята" особливе місце – в душі *in Vino Veritas*.

Виховання чотирьох власних дітей Урсула сприймала як своєрідну школу, про важливість якої вона часто згадувала у своїх бесідах. Ставши батьком чи матір'ю, людина спізнає і радість, і співчуття, і "самозречення", і гнів (праведний і неправедний), і відчуття горя, і, навіть, певне сум'яття почуттів. Урсула вважала так: якщо нам не до снаги така важка, але потрібна школа, як виховання дитини, то на що ми взагалі здатні? На яке, власне, перетворення можемо розраховувати? Знову і знову бесідуючи з людьми, вона згадує про роди. Діти народжуються в муках. Особливо важливий для неї екхартівський мотив "вічного народження". Сам Екхарт говорив у одній із проповідей:

"Тут, у часі, ми святкуємо вічне народження від Бога Отця, що здійснюється у вічності безперервно. Святкуємо — бо це народження відбувається тепер, у часі, в людській природі. Святий Августин говорив: "Яке благо мені, якщо народження звершується завжди, але не звершується у мені? Нехай воно звершується у мені, ось що важливо". Поговоримо ж про це народження — як воно може здійснитися в нас, як воно здійсниться у добродішній душі, коли Бог Отець скаже своє вічне Слово..."¹⁰.

Урсула зрозуміла цю думку й донесла її до інших:

Христос повинен народитися в нас, "тут і тепер". На її думку, твори Екхарта особливо цінні тим, що, на відміну від багатьох інших християнських творів, визначають, що для цього треба робити, дають метод.

Урсула пише:

"Майстер Екхарт бачить, що людина, яка не пізнала Бога, втомлюється його шукати. Нині християнство часто лають. Багато молодих людей звертається поглядом на Схід — до буддизму, індуїзму, інших релігій. Одна із причин того — у незнанні, як шукати Бога, з чого починати.

Екхарт — із тих християн, котрі згодні, що тут є проблема. Благих намірів мало, нам потрібна настанова: як сприймати одкровення Божє? Що необхідно, щоби Христос у тобі народився?"¹¹.

В іншому місті Урсула зазначає, що медитацію часто застосовують неправильно. Таке враження у неї склалося після багатьох

років роботи. *"І віруючі, і невіруючі звертаються до медитації з терапевтичною метою, щоб вилікуватися. Це не зовсім правильно; у них немає полум'яного прагнення правди, прагнення Бога"*¹².

Служіння Урсули Флемінг було напруженим та багатоманітним. І все ж, вона померла з почуттям, що не все встигла зробити. Незадовго до її смерті відбулося відкриття терапевтичного центру неподалік від Лурда, де вона сподівалася приймати хворих і навчати медсестер. Усі сили вона віддавала роботі¹³. Але була в неї й інша, протилежна проблема – постійний потяг до усамітнення. Це протиріччя відбилося і в назві її нотаток, опублікованих посмертно (*"Пустеля і ринок"*). Часом її охоплювало почуття відчуження од суспільства, презирство до політики, вона говорила про майбутню екологічну катастрофу й про необхідність самодостатнього, напіввідлюдного життя. Її вабив монастир, проте вона не стала черницею, оскільки пам'ятала про свій обов'язок: сім'я (дітям треба дати освіту), батьки. Вона іронізувала над своїм бажанням *"тікати від суспільства"*, однак у глибині її душі був спокій. Про це свідчують чимало людей, які її знали. Коли її запитували, як їй це вдається, вона відповідала словами псаломщика: *"Зупиніться й знайте, що Я Бог"*. Їй подобався парадоксальний вираз Миколи Кузанського: *"Діяльність – лиш черга миттєвостей спокою"*, – і рядок із *"Чотирьох квартетів"* Томаса Стірнза Еліота: *"У спокійній точці колообігу світу..."*¹⁴.

Потяг до гармонії, що рано прокинувся, привів Урсулу до Марка Палліса, автора книги *"Гори і лампи"*, де він розповідає про своє життя в Тибеті. Зустрівшись, вони назавжди подружилися. Згодом були опубліковані листи Палліса до Урсули (серпень 1955 – жовтень 1978 рр.)¹⁵. Він справив на неї величезний вплив. Саме за його порадою вона звернулася до творів Екхарта (хоча цікавилась буддизмом). Саме Палліс навів їй думку добитися реабілітації цього домініканського містика. Він не одразу переконав її, що саме їй випадає звернутися з цим в домініканський орден. Але, узявшись за справу, вона зайнялася нею так енергійно, що все відбулося дуже швидко. Багато відомих людей, скажімо Айріс Мердок і професор Майкл Даммет, дали їй рекомендації і підтримали її. Зацікавленість Екхартом дуже схвалював о. Конрад Пеплер.

Зусилля її увінчалися заснуванням міжнародного Екхартівського товариства у 1987 р.¹⁶. Вона проводить щорічні конференції в Оксфорді (у кінці серпня), звіти про які публікуються в *"Eckhart*

Review". До кінця листопада 1998 р. Товариство нарахувало 282 члени, із яких – 56 вступили у нього за останній рік.

Урсулу завжди хвилювало співвідношення між спогляданням і дією. У пошуках відповіді вона зверталася до тлумачення Екхартом євангельської історії про Марію та Марфу, до праць православних богословів, до творів Томаса Мертона, навіть до буддійських текстів¹⁷. Вона опанувала лексику обох покликань, це допомогло їй і в релігійній, і в секулярній обстановці. Розмірковуючи про служіння Урсули, думаєш, що мова релігійних "пристановищ" не повинна відрізнятися від звичайної. Систематизувати її думки про споглядання і дію нелегко, вона не намагалася створювати закінчених систем. Найліпше, мабуть, звернутися до її маленької антології Екхарта і подивитися, які тексти вона вибрала, як їх розмістила і коментувала¹⁸.

У останній рік її життя сталася ще одна подія, яка принесла їй особливу радість. Урсулу запросили виступити на міжнародній конференції в Лондоні, присвяченій пам'ятній даті – 400-річчю від дня смерті св. Іоанна Хреста¹⁹. Конференцію проводив орден кармелітів. Вона вважала виступ дуже важливим і серйозно до нього готувалася. Прийняли її тепло. Виявилось, що це був останній її публічний виступ.

Із надзвичайним переконанням Урсула говорила про те, наскільки важлива у нашому секуляризованому суспільстві релігійна традиція. Вона не хотіла повертати і відтворювати минуле; вона говорила про таїнства, котрі Церква пропонує тут і тепер. За останні 15 років життя вона часто говорила про необхідність постійної участі у євхаристії. Вона знала, звичайно, що для багатьох людей цього не існує, і вони багато втрачають, збіднюють себе. Бо євхаристія, вірила Урсула, дарує благодать. Необхідно лише відкритися Богу.

У чому ж цінність служіння мирянки-католички Урсули Флемінг? Чому вона завоювала повагу і католиків, і не католиків? Майже сорок років вона полегшувала і фізичні, і душевні страждання тяжкохворих. Вона привернула увагу багатьох людей до праць Майстера Екхарта. Вона чітко бачила витoki духовної дезорієнтації суспільства й зуміла відрізнити їх од симптомів (у цьому їй допомогли Марко Палліс і, почасти, о. Конрад). Коли заходило про духовне і душевне здоров'я, вона не обходила півзаходами. Вона говорила, що нерідко "латають діри", заважаючи і справді полегшити страждання.

Життя Урсули Флемінг було непростим. Вона рано навчилася діяти, зберігаючи внутрішній спокій, і допомагала це робити іншим, принаймні, допомагала зрозуміти, як це потрібно. Глибоке розчарування, що панує в душах, вона пов'язувала з тим, що "досвідчене", "цивілізоване", "прогресивне" (а по суті, спесиве), західне суспільство занурилось у матеріальні клопоти. Ні утопії, ні сільські ідилії її не обманювали. Сільська ідилія добра, але якщо ми її одержимо, то додамо до неї свій душевний розлад, свої страждання. Перш за все, треба позбутися розладу, привести в гармонію розум і тіло. Цьому і слугувала її терапія.

ПРИМІТКИ

* Доповідь на конференції «Миряни на Сході і на Заході» (Leeds, U.K., 30 червня – 3 липня 1998 р.).

¹ Див. некролог в *The Times* від 28 березня 1992 р. і *Eckhart Review*, червень 1992 р. (пам'ятний випуск), с. 2–7.

² Ursula Fleming. *Grasping the Nettle: a Positive Approach to Pain*. London: Collins Fount, 1990.

³ Carol Horrigan (ed.) and Anne Fleming (compiler). *Relaxation for Concentration Stress Management and Pain Control, Using the Fleming Method* (Butterworth – Heinemann, Oxford, 1997). Сама Урсула Флемінг іноді писала статті для *The Practitioner* і *The Journal of Orthopaedic Medicine*. Див. напр., "Relaxation as a means of pain control", in: *The Journal of Orthopaedic Medicine*, 1998, № 1, pp. 21–24.

⁴ Anne Fleming (ed.). *The Desert and the Market Place: the Letters*, in: *Journals and Writings of Ursula Fleming*. Gracewing, Leominster, 1995.

⁵ Вулиця, де розташовані приймальні лікарів. – Прим. перекл.

⁶ Spode House – дім англійських домініканців у Рамлі (графство Стаффордшир), де випускають журнал "Spode House Review" і збираються на конференції. – Прим. перекл.

⁷ Про Конрада Пеплера та його богословські погляди див.: Aidan Nickols. *Dominican Gallery: Portrait of a Culture*. Gracewing, Leominster, 1997, ch. 9, pp. 342–400. Див. також *New Blackfriars*, липень/серпень 1981 р., pp. 299–302 і 311–319.

⁸ Текст цього виступу див. у: Anne Fleming (ed.). *The Desert and the Market Place...* pp. 224–226.

⁹ Див.: *The Desert and the Market Place...* pp. 145–179.

¹⁰ Meister Eckhart. *Sermons and Treatises*. Element Books, Shaftesbury, Dorsetshire, 1987, p. 1.

¹¹ Ursula Fleming (ed.). *Meister Eckhart: the Man from Whom God Hid Nothing*. Collins Fount, London, 1988, p. 37. У доопрацьоване видання (Gracewing, Leominster, 1995) увійшов текст звернення Урсули Флемінг до головного капітулу домініканського ордена (1980 р.) зі списком тих, хто підписав його (pp. 149–151) та іменами богословів, які були членами комісії (p. 152).

¹² Anne Fleming (ed.). *The Desert and the Market Place...* p. 81.

¹³ Журнальні нотатки останнього року її життя див. у: Anne Fleming (ed.). *The Desert and the Market Place...* pp. 210–214.

¹⁴ Коло її читання було дуже широким. Наприклад, вона любила і шанувала А난ду Кумарасвами (1877–1947).

¹⁵ Anne Fleming (ed.). *The Desert and the Market Place...* pp. 33–47.

¹⁶ Інформацію про Товариство можна одержати від його почесного секретаря Ешлі Янга (Ashley Young) за наступною адресою: Summa, 22 Tippings Lane, Woodley, Reading RG5 4RX.

¹⁷ Вона дуже цінувала дві книги: Whitall N. Perry. *A Treasury of Traditional Wisdom*. Perennial Books, Bedford, Middlesex, 1971 та Y. Ibish (ed.) *Traditional Modes of Contemplation and Action*. Alles and Unwin, 1976. Остання книга є збірником колоквиуму, який відбувся у 1973 р. в Техасі.

¹⁸ Див. примітку 11.

¹⁹ Текст виступу див. у Anne Fleming (ed.). *The Desert and the Market Place...* pp. 109–119.

У МОЄМУ ЖИТТІ БУЛО ТАК БАГАТО ДОБРА...

Розмова з Михайлиною КОЦЮБИНСЬКОЮ

— *Яким було середовище, в якому Ви зростали, яким був Ваш дім?*

— Я народилася у Вінниці в грудні 1931 року, у будинку, в якому був музей Михайла Коцюбинського, — малому будиночку в центрі міста. Цей будинок уцілів в часи війни і сьогодні в ньому також є музей. Збереглися й деякі дерева у садку. І сьогодні в центрі Вінниці стоїть цей будиночок, оточений деревами й квітами, які так любив Коцюбинський. Це місце завжди було надзвичайно затишним і тихим. Тож я народилася у цьому домі, у тій самій кімнаті, де до мене народився Михайло Коцюбинський.

Мої батьки були організаторами першого у пореволюційні роки літературного музею в Україні, а саме цього музею у Вінниці. Мій батько був молодшим братом Михайла Коцюбинського. Коли я народилася, батькові було вже 62 роки — була я пізньою дитиною від другого шлюбу батька. Його діти від першого шлюбу могли б бути моїми батьками. Коли я з'явилася на світ, моя мама була вже зрілою жінкою, хоча й молодшою від мого батька на двадцять чотири роки. Мій батько не мав ґрунтовної освіти. Він закінчив у Москві Народний університет Шанявського — формально назвати таку освіту справжньою важко, справжньої батько не мав. Тому не можна сказати, що він належав до цвіту інтелігенції. Але він був талановитим господарником, був практичним і багато років працював акцизним службовцем. Досить довго батько жив у Петербурзі, був членом українського братства, очолював товариство "Тверезість". Пізніше переїхав в Україну й був управляючим в маєтку князя Сангушка у Славуті. Фактично усе своє життя батько працював службовцем, але його життєвим покликанням було садівництво. Скрізь, хоч би де він жив, тато відразу ж закладав садок й досягав у цій справі надзвичайних результатів: він розводив якісь нові, чудові сорти квітів. Овочі, посаджені його руками, були надзвичайними, наприклад, коли він посіяв дині, то їхні плоди виявилися такими великими, що сягали людині до пояса; коли він вирощував помідори,

то кожний плід важив по кілограму (батько був навіть із такими помідорами на якійсь виставці). Мене завжди інтригувало, яким чином йому вдавалося творити такі чудеса із рослинами. Я й досі не знаю, в чому тут крився секрет. У дитинстві мені здавалося, що мій батько чарівник, і з плином літ це відчуття не зникло.

Після революції батько став директором дитячого будинку в Києві. Саме там він і познайомився з моєю мамою. Моя мама за походженням була кримською вірменкою; народилася вона у Феодосії. Вірменське середовище, в якому вона виросла, було вже значною мірою зрусіфікованим. Хоча її баба взагалі не знала російської мови, проте батько вже викладав у російській гімназії. Її сестра була піаністкою. Мама вчилася у Петербурзі на вищих Бестужевських курсах для дівчат — перших таких курсах у Росії. Рівень навчання на цих курсах був дуже високим, там викладав цвіт російської інтелігенції. Після закінчення курсів мама спочатку працювала гувернанткою в Донбасі, а пізніше, в радянські часи, стала вихователькою у вже згадуваному дитячому будинку в Києві, де працював і батько. Там вони познайомилися, тоді й одружилися, і мама почала «привчатися» до українськості. Я думаю, що вона зацікавилася українською проблематикою тому, що, з одного боку, їй подобалася творчість Коцюбинського, а з другого — вона цікавилася особистістю й творчістю Тичини.

— *А любов до Вашого батька?*

— Я думаю, що мій батько не відіграв якоїсь особливої ролі в процесі її зацікавлення українською проблематикою. Взагалі я не могла б сказати, що він був уособленням українськості. Звичайно, батько знав українську мову, але ніколи не належав до числа ентузіастів української культури. Тож мама дійшла до української культури самотійно. Напевно, їй допомогло те, що у неї була добра філологічна освіта. Я думаю, що завдяки цьому вона дуже швидко вивчила українську мову. Пізніше ж познайомилася із творчістю Коцюбинського, прекрасного прозаїка. А Коцюбинський, безперечно, був чудовим підручником з української культури. Ну, і другий елемент — особистість Тичини. Він бував у нас вдома у найкращі для нього, як поета, часи. Його рання поезія й справді прекрасна. Тепер мені здається, що моя мати була просто закоханою в нього. Пам'ятаю, коли дитиною я засинала, мама співала мені як колискову вірші Тичини (вона сама складала до них музику). Найчастіше вона співала «Пастелі». Над моїм ліжком висів портрет поета. Перші

спогади з дитинства — крім цих пісеньок й няні Гані, яку я дуже любила, — обличчя Тичини. Таким чином моя мама вивчила українську мову й пізніше у Вінниці навіть викладала її в якійсь школі. Наприклад, вона була вчителькою Михайла Стельмаха. Мене це завжди смішило, бо хто й кого мав учити: Стельмах мою маму, чи мама Стельмаха? Адже Стельмах знав українську від народження й до того ж знав чудово. Одначе мені відомо із різних джерел, що Стельмах її дуже шанував. А це означає, що вона все-таки передавала своїм учням щось важливе.

Тож я росла у вінницькому музеї, серед постійних екскурсій; вчителів, селян — як це було заведено у радянські часи, коли людей привчали до культури колективно. Цей вінницький період свого життя я пригадую, наче крізь туман, бо коли мені виповнилося три з половиною роки, мого батька перевели у Чернігів, де він мав організувати ще один музей Михайла Коцюбинського. Із переїздом до Чернігова виникло чимало проблем, бо це були тридцяті роки. Я не знаю усіх деталей, батько ніколи мені про них не говорив, зрештою, я й не дуже усім цим цікавилася, доки батько був живий. Лише недавно я дізналася, що частина людей, які входили до складу ради музею, фігурували у процесі Спілки Визволення України 1929 року. Здається, у той час моїй мамі висунули обвинувачення в українському буржуазному націоналізмі та в якихось таємних зв'язках із СБУ. Про цей останній факт я дізналася зовсім недавно, коли була на науковій конференції у вінницькому музеї Коцюбинського. Про це говорила одна із учасниць, історик. Після її доповіді я запитала, чи їй відомо, якої національності була моя мати. Вона здивовано відповіла: «Як якої? Була україною». Лише від мене вона дізналася, що моя мама була вірменкою. Справа моєї матері добре характеризує атмосферу тридцятих років в Україні.

Тож, як я вже сказала, ми переїхали до Чернігова, й батько почав організовувати музей. Я добре пам'ятаю, що все у цьому музеї мої батьки робили власними руками: виготовляли перші таблички, батько сам наводив лад у садку, фарбував дах. Дуже швидко це місце просто розквітло. У нас завжди було дуже багато відвідувачів. Люди приходили, бо їх вабила не тільки експозиція, а й та загальна атмосфера, що панувала в музеї. Мої батьки організували літературні вечори; пригадую, як на нашій веранді збиралися чернігівські письменники. До нас часто приїздили літератори з Києва, найчастіше Юрій Меженко, Павло Тичина, Максим Рильський, Володимир Сосюра. Нас відвідували й київські актори й художники. У нас були

дуже добрі стосунки з місцевим театром. Пам'ятаю, що великою культурною подією в Чернігові була постановка, здається, у 1937 році спектаклю за повістю «Fata morgana». Автором інсценізації був Яків Мамонтов, а художником-постановником Вадим Меллер. Я не знаю, як би я оцінила цей спектакль сьогодні, але у той час він здавався мені надзвичайно мальовничим й оригінальним. У нас були також дуже добрі контакти з Ленінградом; батьки товаришували з ленінградським письменником Володимиром Боцяновським. У нас часто бував скульптор Ілля Гінзбург, який, *pota bene*, був особисто знайомим із Коцюбинським. Він познайомився з ним у Горького на Капрі. Гінзбург робив для музею погруддя Коцюбинського, яке й досі є експонатом чернігівського музею. Ми провадили дуже активне товариське й мистецьке життя. І так тривало майже до 1941 року, до початку німецько-радянської війни.

Коли почалася війна, то для всіх нас було ясно, що треба евакуюватися. Спочатку нам, як і всім, пропонували спакувати найпотрібніші речі й виїхати якомога скоріше. Але батько сказав, що без музею він нікуди не поїде. Й відразу ж почав добиватися, щоб для нас виділили вагон, це дало б можливість евакуювати увесь музей. Так поведився мало хто: лише завдяки надзвичайній стійкості мого батька нам кінець кінцем дали вагон. Але було запізно, бо німці вже були на підході до Чернігова. Я пам'ятаю, що ми скінчили вантажити вагон 21 чи 22 серпня, а 12 вересня німці увійшли до Чернігова. Ми забрали найцінніші експонати з погруддям роботи Гінзбурга включно. Коли вагон було вже завантажено, на вокзал налетіли бомбардувальники, усе довкола палало, й те, що з нами нічого не сталося, було справжнім чудом. (Треба знати, що після війни у центрі Чернігова не лишилося жодного двоповерхового будинку). Вагон стояв на цьому розбомбленому вокзалі три дні й дві ночі. Ми були переконані, що нікуди ми вже не виїдемо, а тут і загинемо. Характерна деталь: для моїх батьків найважливішими були — рукописи Коцюбинського. Вони лежали в кутій залізом зеленої скрині, і під час бомбардувань скриню ховали у найбезпечніше місце, на скриню клали мене, а на мене лягали батько з мамою. Тобто ця скринька була для моїх батьків така ж дорога, як і я. Мої батьки не відділяли свого життя від життя музею.

Ми залишилися на цьому розбомбленому вокзалі, і от, нарешті, вирішили, що вже завтра візьмемо машину (хоча й не дуже чітко уявляли, де її взяти) й повернемося до Чернігова. І тут втрутилася якась вища сила. Один з останніх, а може, й останній санітарний

поїзд, який проходив через Чернігів, не питаючи нічної згоди, приєднав до себе наш вагон. Коли ми прокинулися, наш вагон уже їхав на схід. Пізніше батько домовився з начальником цього поїзда, що ми пробиватимемося до Башкирії, в Уфу, куди ще раніше евакуювали Академію наук України. Неважко уявити, як довго все це тривало і якою тяжкою виявилася ця дорога. Доки ми їхали по Україні, то нам завжди хтось давав щось із їжі, але згодом з їжею ставало дедалі складніше. На щастя, у батька був мішечок із сухарями й трохи цукру. Переважно ми їли в дорозі розмочені у воді сухарі, а їхали ми майже півтора місяця. На станції Валуйки на Харківщині до нашого вагона посадили десь із двадцятєро біженців. Умови були дуже тяжкими, але що ж було робити? По дорозі люди губилися, помирали. Нарешті, ми доїхали до Уфи. Батько пішов до академіка Олександра Богомольця, який був у той час президентом Академії наук України. Після розмови з ним нас приєднали до академії, тобто музей став її офіційною одиницею. Завдяки цьому мої батьки отримували якусь зарплату, і що найважливіше — ми отримували картки на хліб. Персональний склад музею був таким: батько, мати, сторож, який приїхав з нами із Чернігова, і бухгалтер, яка була дружиною Павла Тичини (її, головним чином, приваблювала можливість отримати хлібну картку). Ми знайшли якийсь будинок, в якому для музею виділили окрему кімнату. І отак цей музей у складі Академії і функціонував. Мушу сказати, що це не була фікція, бо, власне, там, в Уфі, були видані вчені записки музею на тему «Коцюбинський і Західна Україна».

А видання цієї книжки було здійснене ось як. Після воз'єднання чи, радше, приєднання Західної України до України Радянської мій батько відразу ж поїхав до Львова й привіз звідти дуже багато архівних матеріалів, передусім листи Коцюбинського. Користаючись нагодою, він дістався аж до Чернівців, де навіть зустрівся з Ольгою Кобилянською. Одне слово, він привіз багато матеріалів, а у зв'язку з тим, що невдовзі розпочалася німецько-радянська війна, все це батьки забрали із собою до Уфи. Вже там, в часи війни, моя мама всі ці матеріали опрацювала. Як на теперішні часи, це видання злавалося б білою вороною.

У часи війни Уфа була такою собі малою Україною. У нас в домі була велика піч, а оскільки батько взяв із собою в евакуацію мішок картоплі, то ми пекли її у цій великій печі, коли до нас заходили відомий філолог Сергій Маслов, письменники Юрій Яновський, Максим Рильський, єврейський поет Давид Гофштейн, історик Гліб

Лазаревський (з відомої в Україні родини Лазаревських), автор надзвичайно цікавих спогадів, виданих лише недавно. Першими його слухачами були мої батьки і я, у той час десятирічна дитина. Під час зустрічей відбувалися надзвичайно цікаві розмови. Пам'ятаю, що я засинала на скрині, прислухаючись до цих розмов. Тож товариство було вибране. Тамтешня українська громада організовувала безліч концертів, дуже активними були українські актори. Перша зима в Уфі була дуже тяжкою, пізніше вже було легше. В Уфі я ходила до школи, до третього, четвертого і п'ятого класів.

Із тих часів я пам'ятаю лише дві, розрізнені, не зв'язані між собою події — майже як кадри з фільму. Пригадую собі, наприклад, як одного вечора — а був це перший рік окупації Києва німцями — до нас прийшов Павло Тичина й прочитав вірш «Голос матері: Страшна була в зимі ніч...». У цій поезії є картина окупованого Києва; усі почали плакати, я теж плакала, і сам Тичина плакав теж. Усі з подвоєною силою відчували свою відірваність від України, непевність долі. Це був якийсь різновид радянського патріотизму. Про цей радянський патріотизм я сперечаюся з Євгеном Сверстюком. Сверстюк вважає, що ніколи не існувало чогось такого, як радянський патріотизм. Але я чудово пам'ятаю, як болісно переживали ті люди, які сходилися у нас, що Україна перебуває під німецькою окупацією, вони не хотіли німців. І хоча тоді була я ще дитиною, проте чудово це пам'ятаю. Я не наполягатиму на цьому визначенні — «радянський патріотизм» — я навіть не знаю, як назвати ці почуття, але у мене не має жодних сумнівів, що цих людей об'єднувала хвиля патріотизму. Саме на цій патріотичній хвилі й народилася чудова поема Тичини «Похорон друга». Це були абсолютно щирі вірші; йому ніхто їх не нав'язував.

І ще один «кадр» з тих часів. Свят-вечір у сім'ї Тичини. Тоді я вперше в житті почула колядки, і то у неповторному виконанні: Павло Тичина, його дружина й мати дружини. Враження було незабутнє: абсолютний слух, ідеальна гармонія голосів. Справді ангельський хор.

Десять у 1943 році Академія й письменники поїхали до Москви, а ми ще лишилися в Башкирії, але вже тоді, коли перші кілометри української землі були визволені, батько вирішив, що треба повертатися. Був 1944 рік, тривала війна, й було дуже небезпечно, але ми повернулися. Пам'ятаю, що в Ніжині, це недалеко від Чернігова, ми опинилися в центрі страшного бомбардування. Бомби падали так густо, що я не знаю, яким чудом нам пощастило вціліти.

Ми повернулися до Чернігова у наш будинок: хоч і занедбаний, проте він уцілів, очевидно, тому, що під час війни тут була канцелярія старости. Батько відразу ж узявся до інтенсивної праці. Наша родина приїхала пасажирським поїздом, а музей завантажили у вагон, який приєднали до іншого поїзда, і саме цей вагон десь загубився. Звичайно, зелена, кована залізом скриня з рукописами Коцюбинського була при нас. Тож ми чекали у Чернігові, бо мій батько все ще розраховував, що музей знайдеться. Я думаю, що саме на ґрунті стресу в мого батька трапився тоді мікроінфаркт. На щастя, через якийсь час вагон з музейною колекцією знайшовся, і реконструкція чернігівського музею почалася. І знову було так, як до війни: багато екскурсій, гості, а садок довкола музею знову став по-довоєнному розкішним. То був незвичайний сад; він був задуманий як своєрідна «зелена експозиція». Тут росли улюблені квіти й рослини Коцюбинського, ті, які він бачив під час своїх численних подорожей, і про які він писав. Тож додатком до зелені були цитати з його творів про агава, про виноград, про мальву — тут наводився спогад Максима Горького про те, як Коцюбинський, гостюючи у нього на Капрі, побачивши мальву, зняв капелюха, вклонився й мовив: «Як здоров'я? Як живеться на чужині?».

Улітку 1949 року я закінчила школу й відразу ж поїхала вивчати українську філологію в Київському університеті. Вже навчаючись, я на кожні канікули їздила у Чернігів, де працювала екскурсоводом у нашому музеї. Університет я закінчила у 1954 році. Відразу ж після цього почала навчатися в аспірантурі. Свою кандидатську дисертацію під назвою: «Поетика Шевченка й український романтизм» я написала під керівництвом академіка Олександра Білецького. Хоча ще аспіранткою я викладала (і то успішно) теорію літератури на філологічному факультеті, мені не запропонували працювати в університеті. Одначе мене відразу ж узяли на роботу до Інституту літератури.

— Повернімося на хвилину до Вашого навчання в університеті. Ви почали там навчатися 1949 року, тобто в період «розквіту» сталінізму, а закінчили навчання вже після смерті Сталіна, у 1954 році. Скажіть, будь ласка, якою була тодішня атмосфера в студентському середовищі?

— Як мені відповісти на це питання? Сьогодні я зовсім інакше на це дивлюся, але у той час я вірила в комуністичні ідеї. Я не можу сказати, що була надзвичайно активною комсомолкою, найбільше

часу я присвячувала навчанню. Цілими днями я сиділа у бібліотеці. Одначе навіть для себе особисто я не вдавалася до переоцінки визнаних й обов'язкових на той час ідей. Я не можу сказати, що дуже плакала за Сталіним, але був момент, коли я відчула якусь тривогу. Й повірте мені, я дуже мало знала про те, що відбувалося у сталінські часи. Якось усе те, що тоді діялося, до мене не доходило. Зрештою, я цікавилася переважно мистецтвом, дуже любила музику, часто ходила на концерти до філармонії — одне слово, була цілком поглинута мистецтвом. Про політичні репресії, особливо у тридцяті роки, я, зрозуміло, знала, але моє знання було якимось розмитим, невизначеним, внутрішньо я цим не переймалася. Пробудження настало лише у шістдесяті роки.

— Невже це можливо? Ви розповідали, що до Вас додому приходили Тичина, Рильський, Яновський, а кожний з них якоюсь мірою був репресований. Дехто під кінець двадцятих років, дехто — у тридцяті, але над кожним із них висіла подібна загроза, кожний зазнавав гонінь.

— Але мене це якось завжди минало. Може, це важко зрозуміти й у це важко повірити, але я зрозуміла й оцінила ці факти значно пізніше. Я зростала в атмосфері прийнятої й обов'язкової у той час ідеології. Як я вже сказала, була комсомолкою й сама вступила у комсомол, ніхто мене не змушував. Я не була активісткою, але, водночас, я також не відмежовувалася від панівної ідеології. Це була якась така загальна течія, в ній перебувала і я. Я мушу це визнати, якщо хочу бути щирою й чесною із самою собою, й не проектувати на ті часи свій майбутній досвід. Якись нові думки — і що за цим іде — неспокій я відчула лише після закінчення університету. Це було вже після 1953, а посилилося після 1957 року. Цей новий досвід пов'язаний з початком моєї роботи в Інституті літератури Академії наук. Там я познайомилася з Іваном Світличним (він працював у часописі «Радянське літературознавство»), який, як і я, був у колективі академіка Шамоти, одного з найзапекліших ворогів української літератури. При нагоді мушу сказати, що спочатку Шамота дуже добре ставився і до мене, і до Світличного. По-своєму Шамота цінував інтелігентних людей.

Саме тоді, в Інституті літератури, у моєму житті почався новий період. Тоді я дуже багато читала, особливо заборонених книжок. Почалися наші довгі дискусії зі Світличним, Сверстюком. Потім почався період Клубу творчої молоді.

— Повернімося до 1956 року. У Москві Хрущов читає свою славнозвісну секретну доповідь. Починається десталінізація. Як це відбувалося в Україні?

— Перша реакція на доповідь Хрущова зводилася до того, що у все це неможливо повірити, що це не може бути правдою. Особисто я не була до цього готовою. Пам'ятаю, як доповідь сприйняла моя мама, зрештою, зріла особистість, людина, яка багато чого бачила у житті. Для моєї матері це було як грім серед ясного неба. Лише з плином часу, у процесі читання нових книжок й відкриттям цілої маси досі невідомих для мене фактів, я поступово почала у це вірити. Нема чого розводитися на цю тему: про що нам було відомо, а про що ні; адже я закінчила університет, але про Плужника, Зерова чи Хвильового майже нічого не знала. Може, у це важко повірити, але так і було насправді. Я почала інакше на все це дивитися під кінець п'ятдесятих й на початку шістдесятих років. Коли виник Клуб творчої молоді, то в ньому опинилися і я, і мої студенти. Тобто і я, і вони одночасно почали відкривати для себе досі заборонену літературу.

— *Перепрошуємо, може, це питання виявиться болісним, але Ваша родина сама стала жертвою репресій. Сина Михайла Коцюбинського Юрія Коцюбинського було заарештовано у сталінські часи. Напевно, про це говорилося в родині?*

— Вам важко буде це зрозуміти, але у нас в домі про це не згадували. Мій батько не дуже любив Юрія Коцюбинського й не вступав із ним жодних стосунків. При нагоді розповім, як ми дізналися, що Юрія Коцюбинського реабілітували. Було це у 1956 році, мій батько помирав (у нього було вогнищеве запалення легень), майже два місяці він лежав непритомним. І саме у цей час до музею приїхала якась урядова комісія з Києва на чолі з такою собі жінкою-секретарем з ідеологічних питань Центрального Комітету Іващенко, і коли мама водила її по музею, то ця Іващенко осудливим тоном запитала її: «Чому у вас немає портрета Юрія Коцюбинського?». А перед цим там, де в рукописах Михайла Коцюбинського з'являлося ім'я Юрій, на місці імені ставили три крапки. Іващенко не сказала прямо, що Юрія реабілітували, вона лише повернула справу так, начебто моя мама зумисне не повісила його портрет. Так було, хоча сьогодні у це важко повірити.

— *А тепер повернімося до того часу, коли Ви закінчили університет.*

— Цей час після закінчення університету я вважаю своїм новим народженням. До того часу я була немов одурманена. Звичайно, я чогось там навчалася, але все ще не вміла мислити самостійно. Я думаю, що моя доля є характерним прикладом того, як склалася доля певної категорії людей. Як я вже казала, після університету я почала читати заборонену літературу, почала зустрічатися із новими людьми, нарешті, я почала інакше мислити й раптом відкрила цілу масу фактів, яких я раніше або не знала, або якимось не помічала. Мені дуже багато дали розмови з Євгеном Сверстюком. Звичайно, важливими були також розмови і зі Світличним, однак його досвід був подібний до мого, а Сверстюк мав інший підхід до життя; він був наче з іншого світу. Багато речей він зрозумів значно раніше, ніж ми. Сверстюк був родом із Західної України, у нього був зовсім інший життєвий досвід. Зрештою, із самого дитинства ми перебували під впливом радянської пропаганди. Саме Сверстюк брав мої оцінки письменників, якісь стереотипи й вивертав їх навиворіт. Іноді мені було просто страшно, але завдяки цьому я починала роздумувати над багатьма речима. Пізно, але все-таки. Я не завжди із ним погоджувалася. Зрештою, я й до сьогодні не в усьому із ним згодна. Пізніше, вже у рамках Клубу творчої молоді, ми почали організовувати вечори пам'яті українських письменників. Ми зі Сверстюком писали до цих вечорів сценарії. Тоді ж ми почали їздити по Україні. Нашим незамінним гідом був Григорій Логвин, який відкривав нам «мальовничу Україну» — Україну архітектурних пам'яток, її історичний пейзаж. <...>

— *Перш ніж ми говоритимемо про дальшу долю покоління шістдесятих років, прошу Вас сказати кілька слів про той зв'язок, який існував між Вами й старшим поколінням письменників. Наприклад, з Олександром Довженком, Павлом Тичиною, Максимом Рильським...*

— Для мене особисто присутність Тичини — болісна проблема. Мене ранили жарти про нього. Для мене важливою була автентична творчість Тичини, натомість я відкидала усю його «прислужницьку» діяльність. Пригадую собі одну подію: у школі, в десятому класі, ми обговорювали вірші Тичини; мої товариші почали сміятися, а я ж розплакалася й сказала: «Чому ви смієтеся, адже ви нічого не знаєте, не знаєте «Сонячних кларнетів», ви й поняття не маєте, що таке справжня поезія!» — і вибігла з класу. Пізніше я почала усе це аналізувати, але для мене це завжди було болісно. Пам'ятаю, як він

дрімав під час якихось зборів в Академії. Я дивилася на його змарніле від хвороби обличчя з тонкими рисами, і мені спадали на думку слова з його поеми «Похорон друга»: «Ти мертвий за життя». Це було незадовго до його смерті.

Останній раз я бачила його, коли ми із Зіною Генрик-Березовською й Григорієм Кочуром були у нього. Під час цієї зустрічі я не могла позбутися враження, що ми говоримо з юродивим. Були моменти, коли Тичина говорив про щось дуже влучно, після чого зненацька у те, що він казав, вкрадалося щось дике, незрозуміле, шалене. Справді — «феномен доби», як назвав своє есе про Тичину Василь Стус: дійова особа драми епохи, але і її жертва.

І ще одна подія, пов'язана з Тичиною, яка нашкодує на роздуми. У той час я була ученицею: з нагоди якогось ювілею Тичини я написала йому вірша, такого собі дитячого віршика. Тичина був дуже розчулений, тим паче, що він дуже мене любив. І саме з приводу цього віршика він прислав мені телеграму. У телеграмі захоплено говорилося про те, яка у нас чудова молодь, а закінчувалася вона такими словами: «Слава Сталінові, нашому батьку рідному». Пізніше, вже після смерті Тичини я дізналася, що в оригіналі телеграми, написаному рукою поета, який зберігся в архіві, таких слів не було. З того часу у мене є сумнів, чи й в інших ситуаціях не дописували Тичині усіх цих «Сталінів».

Мушу підкреслити, що Тичина ніколи нікого не продавав й не видавав. Я знаю, що коли у першій половині шістдесятих років його намагалися перекопати, щоб він підписав якогось листа проти нас, молодих, він запротестував. Тичина ненавидів Шамоту.

У свою чергу Рильський, хоча й був дуже обережним, проте до кінця життя активніше за Тичину підтримував молодих. Дуже змінився, у позитивному сенсі, Андрій Малишко. По-перше, він написав цикл віршів «Прозорість», витриманий у дусі шістдесятих років, а по-друге, він дуже активно нас підтримував.

Якби я мала відповісти собі на питання, хто був для мене духовним батьком, то перш за все я мусила б назвати Григорія Кочура. Для мене він був майстром й провідником. Після нього — Бориса Антоненка-Давидовича, який був для мене першокласним джерелом інформації на тему української революції, універсалів Центральної Ради, про 22 січня. Саме він розповідав нам про репресії тридцятих років, і це була розповідь начебто «зсередини», оскільки він сам був їхньою жертвою. Він розповідав нам про ув'язнених й убитих літераторів. До речі, над його столом був своєрідний

іконостас, який складався із фотокарток його товаришів по перу, які стали жертвами переслідувань у тридцяті роки, а також із фотокарток Симоненка, Світличного і Дзюби. Одного дня, після покаяння Дзюби, його портрет зник — Антоненко-Давидович дуже болісно переживав подібні речі.

Усе наше товариство збиралося у Антоненка-Давидовича. У нього бували Євген Сверстюк, Іван Світличний і його сестра Надія, Алла Горська, Василь Голобородько. Я вже не говорю про урочистості, які влаштовувалися у Антоненка-Давидовича, бо на його день народження сходився дослівно натовп. Серед тих, кого притягувала його особистість, були не тільки представники творчої інтелігенції, але й люди з провінції, які намагалися щось зробити для української культури, наприклад, інженер, який опрацював український термінологічний словник. З Борисом Антоненком підтримували тісні зв'язки чимало репресованих. Він вів також широку кореспонденцію й допомагав людям усім, чим тільки міг. Багато хто черпав повними пригорщами з багатющої скарбниці його пам'яті. Саме у нього я познайомилася із Гелієм Снегирьовим, відомим дисидентом, якого закатувало КГБ. У той час Снегирьов збирав матеріали до своєї повісті «Набої для розстрілу» про сфабрикований процес Спілки Визволення України. У Бориса Антоненка я познайомилася також із дуже цікавою людиною — колишнім вояком Січових Стрільців.

Натомість у Григорія Кочура збиралися переважно перекладачі, наприклад, Анатолій Перепада, Дмитро Череватенко, Дмитро Паламарчук, Микола Лукаш. До нього приходили й перекладачі-початківці. З нашого кола у нього бували: Юрій Бадзьо, його дружина Світлана Кириченко, Надія Світлична, Іван Світличний із дружиною. Ми постійно збиралися у Кочура. До нього, як і до Світличного, заходили усі гості із закордону, які відвідували Київ. Пам'ятаю візити Зіни Ґеник-Березовської, Андрія Куримського, Віри Вовк, Анни-Галі Горбач і її доньки Катерини. Пізніше візити наносили люди, яких вони рекомендували. Загалом в усіх закордонних гостей був визначений маршрут; вони обов'язково відвідували музей Івана Гончара та помешкання Кочура. Зустрічі в Кочура (на відміну від політичних зустрічей у Бориса Антоненка-Давидовича) були справжнім святом ерудиції, поезії, знання. Кочур був людиною, яка знала геть усе, яка все пам'ятала. Якщо говорити про переклади, то всі із ним консультувалися, так було, наприклад, із перекладом «Сонетів до Орфея» Рільке, який зробив Стус. Із табору Стус

надсилав свої переклади дружині, вона ж передавала їх Кочуру, який детально рецензував ці переклади, потім Стус відповідав на його зауваження — начебто не було ні гратів, ні цензури, не було «малої зони» й «великої зони» (в'язні таборів називали «великою зоною» ті умови, в яких жили ми, ті, хто лишався на волі). Вже після смерті Стуса Кочур передав мені великого листа Стуса майже з усіма його перекладами «Сонетів до Орфея», з його роздумами перекладача на полях. У сімдесяті роки влада почала переслідувати Кочура, нарешті, його виключили зі Спілки письменників за «зв'язки із закордоном».

<...>

— Алла Горська й Іван Світличний об'єднували ваше середовище, однаке загальновизнано, що духовним провідником шістдесятих років був Іван Дзюба. Якою була його роль?

— Дзюба також був однією із центральних постатей нашого покоління, але в іншому трохи сенсі, ніж Алла й Іван. Адже увесь наш рух почався з літературних вечорів, на яких виступали Драч, Вінграновський і Дзюба. Зазвичай, Дзюба розпочинав вечір. Його судження були надзвичайно гострими й влучними. Пригадую, як у другу річницю смерті Симоненка на зустрічі у Спілці письменників Дзюба говорив про те, що тепер усі ми любимо Симоненка, тепер це навіть позитивно сприймається, але задаймо собі питання, як ми його любимо. І далі він казав, що тепер його любить навіть «Літературна Україна», яку редагують так, начебто це стінна газета у районному відділенні міліції; його любить й Леонід Новиченко... І тут зал стихійно відреагував, і я пам'ятаю, як Новиченко вийшов із залу під вигуки: «Ганьба! Ганьба!». Пізніше Дзюба написав одну із найважливіших для нашого покоління речей — «Інтернаціоналізм чи русифікація?». Першою людиною з тих, хто переписував цю працю, була я. Це дивовижно, що навіть КГБ до цього не докопалося. Дзюба приходив до мене з бібліотеки й приносив свої чернетки, а я передруковувала їх на машинці. Той примірник «Інтернаціоналізму...», який намагався вивезти на Захід чехословацький україніст Микола Мушинка, був саме тим примірником, який я передруковувала. Я завжди дивувалася, що КГБ не розкрило цього. Але серед багатьох закидів, які мені робилися, такого закиду не було.

— Який, з Вашої точки зору, вигляд мала перша хвиля репресій?

— Про арешти ми дізналися під кінець літа. Серед заарештованих найближчими мені були: Іван Світличний, Панас Заливаха й брати

Горині. Тоді ми зібралися — я вже й не пригадую де — й вирішили, що мусимо про це сказати. Я запропонувала: зроблю усе особисто, але мої друзі не погодилися, бо я тоді була сама із п'ятирічною дитиною. І саме тоді Дзюба постановив, що про це скаже він. Нагоди не довелося чекати надто довго, бо якраз тоді мала відбутися прем'єра фільму Сергія Параджанова «Тіні забутих предків» у кінотеатрі «Україна». Ця прем'єра була видатною культурною подією, тож зал був переповнений. Перед демонстрацією фільму Дзюба сказав про арешти, проводячи аналогію із 1937 роком. Дзюба ще не скінчив говорити, як завила аварійна сирена. І тут я мушу спростувати інформацію, яка з'являється у багатьох публікаціях на цю тему: зазвичай, пишеться, що після промови Дзюби гасло: «Хто проти тиранії, хай встане!» — кинув Стус. Це гасло кинув Чорновіл, Стус голосно його повторив. На заклик Чорновола встало майже сто осіб з-посеред чи не півтисячі присутніх, а серед них Стус і я. Тоді я була поряд зі Стусом і бачила, що він увесь аж тремтів. Я обняла його й пам'ятаю, що мені спало на думку питання: як цей хлопчина зможе жити у цьому світі?! Після закінчення вечора ми були певні, що Стуса й Чорновола заарештують. Тому Стуса проводжали додому двоє його приятелів, аспірантів. Однак тоді нікого не заарештували, але вже наступного дня Стуса звільнили з роботи з Інституту за «негідну для аспіранта поведінку у громадських місцях». Коли Стус отримав наказ про звільнення, він пішов до заступника директора Інституту й сказав йому, що колись йому буде соромно за цей наказ. Після звільнення Стус вже не міг знайти постійної роботи: якийсь час він працював кочегаром, намагався влаштуватися на будівництві метро, але з цього нічого не вийшло.

Особисто я найбільше зблизилася зі Стусом за кілька років перед його арештом. Ми разом ходили на концерти класичної музики (Стус дуже любив Баха), на театральні вистави. Якось, коли ми поверталися з концерту, Стус запитав, чи хочу я послухати його вірші. Звичайно, я хотіла. Він прочитав і запитав: «Хочеш, я подарую тобі мою збірку?». І він подарував мені таку мінізбірочку, що складалася з восьми віршів: я вклала її до записника й зовсім про це забула. Я знайшла її зовсім випадково кілька років тому, переглядаючи свої старі записники, і ці вісім, ще ніде не опублікованих віршів я помістила у другій книзі першого тому «Вибраних творів» Стуса.

Після тієї історії, яка сталася на прем'єрі фільму Параджанова, розпочалася епопея мого виключення з партії. Спочатку цю справу розглядали на засіданні парторганізації Інституту літератури, потім

на Комісії старих більшовиків при парторганізації Академії наук, потім на Комісії старих більшовиків при районному комітеті партії, потім на засіданні райкому партії, далі на Комісії старих більшовиків при міськкомі партії, нарешті на Комісії старих більшовиків при обкомі й остаточно на бюро обласного парткомітету. На початку цього ходіння по муках я дуже переживала, зрештою, подібні переживання не були приємними. На засіданні райкому на мене так кричали, що я не витримала й попросила, щоб голова зборів навів якийсь лад, і, сказавши: «У наші часи навіть слідчі поводяться набагато вихованіше», — вийшла, грюкнувши дверима. Мою поведінку визнали зухвалою, але той чоловік, який на мене кричав, отримав догану. Чим більше мене тягали по цих комітетах, тим спокійнішою я ставала. А під кінець почувалася вже зовсім вільно. Я розповідала знайомим, що на комісіях говорю афоризмами, і якщо все це ще триватиме, то заговорю віршами. Нарешті моя справа дійшла до Комісії старих більшовиків при обкомі. Починається засідання, спочатку мене попросили назвати своє прізвище, потім запитали, який стосунок я маю до Михайла Коцюбинського, про сімейний стан, нарешті один із членів комісії питає: «Про що Ви думатимете завтра, якщо сьогодні покладете партквиток на стіл?». На це я, не довго думаючи, відповіла: «Знаєте, коли я вступала до партії у студентські часи, то була ще дуже молодою людиною, яка вірила в ідеали. Але якщо моє життя склалося так, що я маю вибирати між ідеалами й партквитком, то я лишаю ідеали собі, а вам віддаю партквиток». Комісія остовпіла, а я спокійно встала й сказала: «То я вже можу йти?». Я вийшла й відчула якусь полегкість. На Володимирській гірці я зустріла Стуса. Він прочитав мені свої переклади Гарсія Лорки. Незважаючи на те, що мене щойно виключили з партії (а треба знати, чим це було у той час), я почувалася просто щасливою. Згодом в інституті мене перевели з відділу літератури у відділ шевченкузнавства. Там я написала книжку «Етюди про поезику Шевченка», але Наукова рада Інституту не допустила її до друку. Книжка з'явилася лише у 1990 році.

У 1968 році в Інституті літератури проходила переатестація. Перед тим директор інституту Микола Шамота зібрав усіх членів Наукової ради й відверто застеріг: той, хто висловиться за те, щоб лишити мене в Інституті, виступить проти радянської влади. Коли було вже по всьому, лише одна людина з Інституту голосувала за мене, і був це Леонід Новиченко. <...>

— Тепер настав час запитати Вас про Ваше листування з товаришами, яких заарештували. Колись Ви сказали, що писання листів у якийсь момент Вашого життя стало його сенсом. Про те, що Ви також були важливим кореспондентом для в'язнів, свідчать й такі слова з листа Івана Світличного, написаного Миколі Бажану: «Я, власне, маю адресатів, з якими мене в'яжуть тісні, можна сказати, навіть інтимні стосунки, і розуміємо ми один одного з півслова, і мені не треба було б пояснювати їм багато чого з того, що я мушу пояснювати Вам. З-поміж таких адресатів я обрав був М. Коцюбинську (атестувати Вам її не треба) і почав їй писати поважного листа, але всевидюче око добачило в тому можливу неблагонадійність і місяців три тому початий, а не закінчений лист у мене забрало, а потім конфіскувало». Тож як писалися ці листи?

— Писання листів було так само важливим для тих, хто ці листи отримував, як і для тих, хто їх писав. Передусім, це був життєвий вибір: якщо ти вирішував писати листи, незважаючи на те, що твій кореспондент сидів у таборі, то ти виявляв відвагу і в цій відвазі утверджувався. Те, що Ви сказали, правда — коли моїх друзів заарештували, писання до них листів було сенсом мого життя. З огляду на тюремний режим, цих листів не було аж так багато, як я того хотіла б. Від своїх кореспондентів я, в основному, отримувала поштові картки, іноді, якимось чудом, — нелегально провезений, позаплановий лист. Часом адресований мені лист вкладався у кореспонденцію, яку отримували дружини, сестри, родини в'язнів. Бувало, що через це виникали й проблеми. Наприклад, один із найцікавіших і найзворушливіших листів Стуса до мене я прочитала зовсім недавно, коли готувала видання кореспонденції Стуса. Цей лист був у його кореспонденції з дружиною, я не з'ясовувала, як так сталося, що дружина Стуса тоді, коли цей лист надійшов, мені його не передала. Він був написаний за два роки перед смертю поета. Кожний лист із табору я розцінювала як подарунок долі. Мені було дуже прикро, коли я не могла прочитати написані мені листи: так траплялося досить часто з листами Сверстюка, бо його почерк дуже складно розібрати.

Коли людина вирішила писати в табори, то відразу ж мала відповісти собі на питання: як писати? Це було не банальне питання, бо тюремна цензура була дуже пильною й конфісковувала листи з будь-якого приводу. Про важливі речі не можна було писати відкрито. Тож треба було знайти якийсь вихід. Наприклад, дружина Світличного

розробила цілу систему різних умовних знаків. Я обрала інший шлях: писала на загальнонародські й понадчасові теми, завдяки чому й могла розповісти про чимало речей. Більшість моїх листів доходила до адресатів. При чому я помітила ще одну закономірність: не доходили не лише ті листи, які були дотичними до суспільної чи політичної проблематики, а й просто найкращі (нещодавно серед матеріалів, які повернули з архівів КГБ синові Стуса, я знайшла один зі своїх листів). Наприклад, до Стуса не дійшов один із найкращих моїх листів, присвячених музиці, мистецтву без жодних політичних натяків. Траплялися й курйозні ситуації. Стус, працюючи над перекладами Гете, попросив, щоб я надіслала йому схему александрійського вірша, конкретно він просив схему гекзаметра й пентаметра. Я написала схему, ви знаєте, який це має вигляд: рисочка, крапка і т. д., і цей лист, звичайно ж, затримала цензура. Тоді я збагнула: цензор подумав, що ця схема — то якийсь таємний шифр. Тож я написала вдруге, причому збоку написала приблизно таке: «Шановний товаришу Цензоре, це схема античного вірша. Я дуже вас прошу пропустити цей лист». І лист дійшов до Стуса.

Ще одна подробиця, яка стосується моєї стратегії листування. Тоді я багато подорожувала, звичайно, по Радянському Союзу. І хоч би де я була, завжди купувала листівки, якомога гарніші, сідала в якомусь мальовничому місці й писала на тих листівках про все, що бачу; я описувала пейзаж, історичні пам'ятки, звичаї. Як правило, ці листівки доходили. І лише тепер, коли я готувала до друку листи Стуса, зрозуміла, якими важливими були вони для нього. Ці картки були для нього, як ковток свіжого повітря. У листах до своєї дружини Стус розповідає про ці мої маленькі листи на картках.

Говорячи про нашу кореспонденцію, я мушу підкреслити, що всі наші адресати (а в моєму випадку це були, передусім, Світличний, Стус, Сверстюк) вели із адміністрацією запеклу війну за кожний лист. Ця боротьба була особливо запеклою на засланні. Взагалі у нас була така неписана угода, що в табори ми висилали листи цінними бандеролями, причому оцінювали їх дуже дорого. Іноді це допомагало. Якщо у листі не було чогось особливого, а вказана ціна була дуже високою, то його віддавали адресату. У своїх листах я систематично намагалася передати своїм адресатам інформацію про те, що нового з'явилося останнім часом на книжковому ринку.

Я переконана, що кореспонденція шістдесятників — це дуже важлива сторінка нашої найновішої історії. На щастя, вдалося вже

багато чого опублікувати. Побачила світ кореспонденція Євгена Сверстюка з Юрієм Луцьким, надруковане зворушливе листування Зиновія Красівського з діячкою Міжнародної амністії Айріс Акагоші, вийшли друком листи Валерія Марченка до матері. Разом із сином і невісткою Василя Стуса я підготувала до друку два надзвичайно цінні томи кореспонденції Стуса із близькими, друзями й знайомими. Дружина й сестра Івана Світличного підготували том його листів і спогадів про нього. Кілька років тому, упорядковуючи в Празі архів Зіни Генік-Березовської після її смерті, я натрапила в ньому на понад 300 листів шістдесятників, написаних до неї (між іншим, Світличного, Сверстюка, Дзюби, Шевчука, Корогодського і мої). Я привезла їх до Києва й маю намір опрацювати.

— *А хто у той час взагалі підтримував листування з таборами?*

— Звичайно, насамперед дружини й рідні, крім них, усе коло дисидентів. Я ще раз хочу підкреслити, що писання до таборів було непростим рішенням. При цьому не йшлося про зміст листів, йшлося про сам факт писання.

— *Чи траплялися випадки, що хтось, хто вирішив писати листи, мав із цього приводу якісь неприємності?*

— Звичайно. Відповідні органи просто знаходили цих людей, і починалося. Кагебісти приходили на роботу й починали розпитувати: «Ви написали Світличному листівку — навіщо?». Зрештою, що тут казати про листи до таборів — вистачало просто поспілкуватися з такими, як я, і у вас починалися безконечні проблеми. Приклад — одна знайома вчителька, якій я допомагала і яка мене дуже любила, раптом зникла з мого життя. Через кілька років я дізналася, що через мене її викликали у КГБ. Їй погрожували, що якщо вона не розірве стосунків зі мною, її звільнять з роботи. З якогось часу люди, які були мені досить близькими, зустрічаючи мене, почали переходити на інший бік вулиці. Це помічала й моя донька, спочатку із здивуванням, пізніше ж вона зрозуміла, про що йдеться, і коли щось подібне траплялося в її присутності, вона казала: «О, і цей теж!».

— *У щоденниках Стуса є такий запис, зроблений під кінець 1979 року, коли він на недовгий час між одним і другим арештом опинився у Києві, що він не впізнає міста, що він не може витримати атмосфери прислужництва й боягузтва. У цьому ж записі є і його*

декларація про вступ до Української Гельсінської групи, бо іншого виходу він не бачить. Якою запам'яталася Вам, людині, яка лишилася на свободі, атмосфера кінця сімдесятих років?

— Напевно, ми не відчували цього так гостро, як Стус, бо ми постійно були занурені у цю атмосферу. Звичайно, у нас не було ілюзій щодо того, що ми перебуваємо на свободі. Для нас було ясно, що табір — це мала зона, а ми живемо у великій. Ті ж, хто повертався з таборів, відчували цю атмосферу гостріше, бо навіть там, у таборі, вони були внутрішньо вільнішими, ніж ми. Ця атмосфера, однак, якось увійшла в нашу кров.

— Яка література сформувала ваше середовище?

— Передусім література самвидаву. Новинки світової літератури, з якими ми знайомилися у польських перекладах: Кафка, Камю. Дуже важливим і популярним у нашому середовищі був журнал чехословацьких українців «Дукля». З письменників дуже популярним спочатку був Гемінгвей. Потім Сент-Екзюпері, особливо його «Планета людей», «Маленький принц». Усі це читали. Великою популярністю користувалася й російська література, наприклад, Стус захоплювався Айтматовим, Тендряковим, Распутінім. Зрештою, Распутіна читали ми всі. Світличний цінував Астаф'єва. Ну, і звичайно ж — Солженіцин. «Раковий корпус» ми передавали з рук до рук. Так само було й з «Одним днем Івана Денисовича». Крім цього, колосальне значення мав для нас часопис «Новый мир». Величезне. Я завжди його передплачувала. Нещодавно з'явилася дуже цікава книжка Лакшина «Новый мир» в епоху Хрущева». Коли ж ми у свою чергу читаємо книжку Людмили Алексєєвої «Інакомыслие в СССР», то бачимо, яке велике значення для росіян мали українські дисиденти. У цьому сенсі справді існувало щось на зразок міжнародної дружби.

— А звідки Ви черпали надію у ті безнадійні сімдесяті роки?

— Якби на це запитання відповідала людина із темпераментом політика, то, напевно б, вона відповіла інакше. Якщо ж йдеться про мене, то я черпала надію із самої людяності. Я завжди була переконана, що якісь основні людські цінності мусять перемогти. Бо якби не перемогали, то взагалі життя мало б завмерти. У моєму власному житті було стільки добра, так багато друзів, так багато чогось чистого, ясного. Мені завжди здавалося, що саме це і є справжнім, істинним життям. І якщо життя триватиме, а воно, так

чи інакше, але триватиме, то, кінець кінцем, саме це й переможе. Таким був отой мій пасивний оптимізм. А якщо говорити загальніше, то всі ми вирости на хвилі національного відродження й були впевнені: те, що було для нас найістотніше, не вдасться придушити і при першій же можливості воно ще відродиться. Це була якась метафізична віра.

Анна ШМАЇНА-ВЕЛИКАНОВА

ПРО НОВИХ МУЧЕНИКІВ

НЕВІДОМИЙ МУЧЕНИК

Миллионы убитых задешево

Протоптали тропу в пустоте.

Вірші про невідомого солдата

Рядки Мандельштама, наведені в епіграфі, не лише окреслюють тему моєї праці, певною мірою вони її вичерпують, оскільки моє завдання полягає в тому, аби спробувати усвідомити дуже важливу, на мій погляд, проблему, яка, можливо, не може бути розв'язана остаточно – проблему церковного буття нашого століття: існування невідомого мученика.

У нашому випадку було б зайвим розповідати про те, хто є християнським мучеником, або згадувати історію мучеництва від апостола Стефана до грецьких новомучеників. Тому, як мені здається, не потребує розгорнутих доказів ствердження, що мученики “класичного типу”, такі як священномученик митрополит Веніамін Петроградський, тобто святі, відомі своїм праведним життям та істинною православною вірою, що з доброї волі сповідували цю віру перед утискувачами, зазнали несправедливого суду та прийняли мученицьку смерть у присутності свідків, коротше кажучи, безумовні та вірні свідки Господа Ісуса Христа, складають серед убитих безбожною владою у XX столітті невинних людей незначну меншість. Певна річ, що у XX столітті навіть цієї меншості вистачає на великий сонм мучеників. І Церква у справі прославлення новомучеників цілком може зосередитися виключно на тому, щоб знаходити свідчення про нових і нових священномучеників, про обставини їхнього подвигу, про чудесне відкриття їхніх мошів та зцілення, що відбуваються з їхньою допомогою. Це річ необхідна, справедлива та свята.

Але проблема більшості у такий спосіб не вирішиться. Для прикладу візьмемо та відкриємо довільно сторінку Бутовського

мартирологу. Навіть якщо нам пощастило знайти у такий спосіб особу відому й таку, що відповідає класичному уявленню про мученика, то що робити з іншими? Невже їх об'єднує лише алфавіт? Мені здається, що вирішити проблему більшості можна: або забувши про всіх незлічених людей, відомих та безіменних, кого було замучено та кинуто в невідому могилу за невідомих обставин, що назавжди залишаться для нас таємницею, або спробувавши відповісти на запитання – хто вони, ці невинно вбиті? Яким є їхній церковний статус та роль в історії ХХ століття?

Насамперед підкреслю, що я хотіла б виключити з подальшого розгляду одразу дві групи людей. Про одну з них щойно було сказано: мученики, подібні до першохристиянських. Другу групу, що перебуває на протилежному полюсі, позначимо як нерозкаяних катів. Я розумію під ними всіх, про кого відомо, що до того часу, як вони самі опинилися під маховиком терору, ці люди добровільно служили злу, і немає жодних свідоцтв про їхнє розкаяння у вчиненому – хоча б у в'язниці чи перед стратою. Я не знаю, що сказати про цих людей, і залишаю це питання осторонь.

Усі інші були зовсім різними людьми, але їх об'єднує те, що вони не чинили тих злочинів, у яких їх звинувачували. Якщо в окремих випадках їх, усе ж таки, було вбито за те, що вони зробили, то вбито не за злочини, а за добрі справи. Наприклад, у радянських концтаборах під час Другої світової війни загрожував розстріл (у кращому випадку – 10 років додаткового строку ув'язнення) за те, що людина винесла потай у зону з роботи, скажімо, в чоботі, трохи зерна або овочів та спасла товариша від голодної смерті. Цей приклад наводжу із свого власного досвіду (так отримала додатковий строк тітка мого батька). Людей, справді винних перед цією владою, хто зі зброєю в руках боровся з нею, починаючи з 20-х років, практично вже не існувало.

Мені здається, важливо зрозуміти, як у даному випадку спрацьовує механічне мислення тоталітаризму. Солженіцин виразно показує це на прикладі «полонених», тобто тих радянських військовополонених часів Другої світової війни, котрі повернулися на батьківщину. Майже усіх їх було засуджено за «зраду Батьківщини» і, зрозуміло, наскільки абсурдним було це звинувачення. Та їх ув'язнено не *через те*, що вони зрадили Батьківщину, а *зادля того*, щоб вони не розповідали в Росії про те, як живе вільний світ, щоб не повернулися у колгоспне рабство розлючені мужики, котрі зазнали воєнного лихоліття, щоб не нагороджувати та не сплачувати

пенсій тощо. Коротше кажучи, схема тоталітаризму є такою: він знищує людей не *через якусь причину*, а щоб їх не було. Конкретний привід може змінюватися, та він не такий і важливий для нас (до того ж його не завжди можна з'ясувати. Наприклад, зрозуміло, що неможливо запитувати: «*За що* нацисти вбивали євреїв?»). Мільйон немовлят не вбивають «*за*» щось. Проте запитувати «*навіщо* нацисти вбивали євреїв?» – треба, і на цю тему написано безліч книжок, але чіткої відповіді у нас і нині немає).

У цьому полягає принципова відмінність безвинно убієнних ХХ століття від першохристиянських мучеників. Якщо людину звинувачують у скоєному злі, то вона може, наприклад, зректися того або ж пообіцяти, що більше так не чинитиме, тобто вона має вибір. Але якщо її прагнуть знищити, аби не було більше, скажімо, монахів чи неповноцінних дітей, чи циган, чи селян, – то ця людина нічого не може зробити у цьому випадку, бо не має вибору. Відповідно, ця тоталітарна механіка змінила всю поведінку невинних страждальців. Першохристиянські мученики добровільно сповідували, часто вчиняючи державний злочин із точки зору римської влади: відмова від жертвоприношення чи від служби в армії, – за цю провину чи навіть за саме віросповідання їх страчували. Безвинно убієнні ХХ століття – це люди, про яких хтось вирішив, що «їх не повинно бути». Мільйони «зайвих» людей.

Хто вони, ці «зайві» мільйони? Як на моє глибоке переконання, вони – жертви. Зрозуміти цілісне значення слова «жертва» можна, розглядаючи його у двох аспектах: жертва насильства (victim), це спокутна (заступальна) жертва (sacrifice), що її складає невинний страдалець за увесь світ. І як спокутна жертва, кожен із них, кожен невинний мученик причетний до жертви Христа. Увесь цей безіменний сонм людей – чиста жертва, святі мученики.

ЗВИЧАЙНИЙ МУЧЕНИК

К святым своим, убитым, как собаки,
Зарытым так, чтоб больше не найти,
Безропотно, как звезды в зодиаке,
Пойдем и мы по общему пути.

Ольга Седакова

Чому ж святі ці нещасні жертви? На що можуть надихати гори трупів? Який приклад складають для нас безгласні натовпи приречених, що йдуть, як вівці, на заклання?

Стародавнє мучеництво було літургійним. “Я – пшениця Божа, – писав Ігнатій Богоносець, – нехай змелють мене зуби звірів, аби я став чистим хлібом Христовим”. Нове мучеництво також є літургійним. Стародавні латинські служebníки не випадково називають чистою жертвою Ісаака, першого і головного мученика в юдео-християнській традиції. Акеда (зв’язування) Ісаака – це безкровна й кривава жертва, прообраз Євхаристії. І новомученики ХХ століття простують за безмовним, уподібненим до жертвового ягняти Ісааком, котрий не мав ані вибору, ані особливого сповідання віри. Вони стають поживою світу, жертвою, що дає йому *прощення*, і це прощення дає змогу світові існувати далі.

В юдейській традиції, що нагромадила величезний досвід мучеництва, неодноразово зустрічаємо такий сюжет: стають настільки нестерпними муки невинного страждальця (наприклад, мудреця, катованого за віру), стають настільки жакливими злодіяння мучителів (наприклад, представників римської влади), що чаша довготерпіння Господа переповнюється, і Він вирішує все зруйнувати. Бог неначе пропонує мученику умову або запитує його: “Чи продовжувати?” Той, хто страждає, той і мусить вирішувати: чи хоче він, аби світ існував разом із мучителями, чи більше не в змозі витримати? “Якщо раббі Ішмаель скрикне втретє, – говорить Всевишній в одному стародавньому переказі, – то Я винищу цей світ та поверну в ті води, з яких його було створено”. Але раббі Ішмаель не скрикнув втретє, він помер мовчки.

Отже, саме невинному страждальцеві Бог пропонує вирішити долю світу, і той вирішує благословити його, а не проклясти. Це прагнення мученика бути жертвою, тобто благословенням для світу, його, так би мовити, Євхаристією, забезпечує, як на моє глибоке переконання, подальше існування світу. “Хай буде смерть моя благословенням ваших шляхів”, – молився інший стародавній єврейський праведник. Мені здається, що світ ХХ століття, світ повного насильства, абстрактного, абсолютного, хімічно чистого зла (приблизно так описують Пастернак – колективізацію та Пауль Целан – нацистський табір) не має права сам побажати собі життя. Не лише ми не в змозі (як казав ще Іван Карамазов) пробачити генерала, що зацькував собаками малпока, – але й самі не в змозі пробачити собі за те, що ми й досі живемо, пробачити дереву, що воно – після цього – росте, річці, – що вона тече.

Здається, про те ж саме свідчить відомий вислів про поезію після Освенціма. Замість поезії тут можна мати на увазі все, що завгодно:

після Освенціма не можна їсти кашу, не можна молитися Богові, не можна народжувати дітей, не можна гуляти босоніж берегом – усе відповідатиме цій істині. Але невже усе невідоме для нас, складне, прекрасне життя тих, від кого не залишилося ані імен, ані фотографій, уся їхня мовчазна покірна смерть заповідає нам лише одне – колективне самогубство? Якщо ми замислимося над тим, що прагнули сказати нам ті, хто нічого не сказав, про що й досі промовляють до нас незліченні тіні мертвих – мені здається, ми почуємо їхню молитву за продовження нашого буття, молитву, яку Господь виконав.

У цьому випадку, мені здається, говорити про богослов'я жертви можна лише в такий спосіб: намагатися почути голоси самих жертв. Жертви, про яких ідеться, були безіменні і, отже, мовчазні, але за них промовляє поезія, яка, внаслідок своєї особливості, спроможна говорити про те, про що інакше неможливо дізнатися та неможливо розповісти. Вона, хоч як це дивно, промовляє про те, що “язик вцілів”, про те, що “німа проказа сходить з піднебіння і на язик лягає світло, світло”. Про табір смерті вона говорить як про таке місце, де “прах на світло перетворюється”. Отже, “голос того, хто вижив”, як визначає голос Целана критик Жан Стробінський, передає нам як заповіт жертв – усе ж таки життя, можливість жити.

Навіть більше, поведінка жертв, якщо поглянути на неї при світлі невиразних слів тих, хто вижив, і тих, хто загинув, відкриває для нас, як мені здається, “таємницю конструкції нашого спасіння”, тобто, таємницю благодаті. Яким чином жертва стає причетною до справи спасіння світу? Саме тим, що вона не вдається до помсти. Коливання вічного маятника відплати, невідворотність покари за злочин давно вже спричинили б теплову смерть, але Благодать порушує цей механізм. Вона, за словами Сімони Вейль, невідвладна закону тяжіння: “Хто взяв меч – загине від меча, а хто не взяв меч або випустив його з рук – загине на хресті.” Історія здійснилася у Тому, Хто вмер на хресті, і всі причетні до Його смерті отримують також причетність і до Його здатності дарувати життя, спокуту. Невинне страждання порушує “таємну рівновагу ночі” (Неллі Закс). Кров Авеля волає до Неба, і Небо відповідає. Мені здається, що саме про це йдеться в Еклезіаста (3:15): “Що було, і тепер є, і що буде, те вже було; і Бог прикличе минуле”. В оригіналі стоїть слово “нірдаф”, буквально: “гнаний”, “переслідуваний”; і можна зрозуміти зміст цього вірша (і певною мірою книги в цілому; в цьому випадку її тональність значно

ближча до тональності книги Іова) приблизно так: Що було, і тепер є, і що буде, те вже було; *але знаного прикличе Бог*. Тобто, все у цьому світі є безнадійним, але невинного мученика Бог, усе ж таки, почує. Невинна жертва вивільняє нову Благодать – чисту енергію любові, і цією енергією живиться наступний крок історії, життя світу.

ПРОСЛАВЛЕННЯ БЕЗІМЕННОГО МУЧЕНИКА

Душа моя, печальница
О всех в кругу моем,
Ты стала усыпальницей
Замученных живьём.

Б. Пастернак

Але для нас, хто нині живе, богослов'я мучеництва можливе перед усім як прикладне. Воно мусить допомогти нам вирішити завдання: як жити у світі, подарованому нам жертвами? Якщо ми погодимося з тим, що усі жертви безбожної влади – святі мученики, зародиться певна відповідь: жити, прославляючи їх, жити вдячністю.

Одразу ж виникає нове, ще предметніше богословське завдання: як нам їх прославити, тобто як не забути? Це завдання має, здається, два аспекти: догматичний і літургійний.

Догматична новизна новомучеників порівняно з першохристиянськими мучениками, полягає, на мій погляд, у тому, що новомученики свідчать іншу істину, або, точніше, інший бік тієї ж істини про Боголюдськість Ісуса Христа. Давній мученик був свідком Воскресіння, свідком *Божественної* природи Христа. Його мучеництво було вільним сповіданням Ісуса Христа своїм Господом ціною свого життя. Новомученик – свідок Голгофи – дає свідоцтво *людської* природи Христа. Його мучеництво – це просто загибель невинної людини.

Отже, для прославлення новомучеників повинні бути застосовані інші критерії. Для мучеників Голгофи так само неважлива конфесійна належність, як не має значення расова чи класова. Мученики ХХ століття – це саме ті паскалівські свідки, які дали себе зарізати, проте засвідчили вони найпершу й найочевиднішу річ у світі: святість *тварної* людини.

При створенні догматичних форм їх шанування може допомогти, по-перше, досвід шанування Віфлеємських немовлят,

по-друге, “богословське нововведення Давньої Русі”, за виразом Федотова – шанування страсотерпців Бориса, Гліба й Ігоря, та, нарешті, духовний досвід юдаїзму – шанування безіменних жертв: цілих спільнот, що віддали життя за освячення Божого Імені, та в ХХ столітті – усіх шести мільйонів, що їх зовсім залишили без вибору, слова і поховань. Таким чином, як на мій погляд, можна висунути богословське припущення про те, що святий ХХ століття – це жива людина, чию людськість не вдалося знищити владі, і вона /влада/ її смертельно замучила. Безбожна влада прагне зробити безтілесним цей світ, проте мученик виражає надзвичайну втіленість – плоть, яку розпинають; тому святий і людина у цьому розумінні – двоєдині.

Літургічне завдання прославлення нових жертв поки що вирішує, на мій погляд, лише світська поезія другої половини ХХ століття. Власне церковній роботі: створенню служб, введенню змін у церковну практику та педагогіку, вказує шлях поезія закатастрофічного світу, поезія оспівування й захисту життя. Мистецтво, згідно зі словом Ольги Седакової про Бориса Пастернака, “що промовляє не про Смерть чи про Суд, та Світ неземний, а про творення, зцілення і життя”. Нове християнське мистецтво – це мистецтво прославлення нових жертв. І дозволю собі ще раз нагадати ці два імені – Борис Пастернак та Ольга Седакова.

Завершуючи це повідомлення, мені хочеться спробувати відповісти на запитання: який образ, майже зоровий, яка ікона подумки виникає в нашій уяві, коли ми замислюємося над вшануванням новомучеників? Найпростішою відповіддю було б: немовля (діти розкуркулених, діти виселених народів, діти в концтаборах, у протитанкових ровах, у газових печах). Але це страждання – поза можливостями уяви та відображення. Тому беру на себе сміливість запропонувати інший конкретний образ та приклад: мати Марія Скобцова. Як це у Марини Цветаєвої: “поэт – это просто утысячерённый человек”, й мати Марія, мені здається, є саме таким прикладом. Її життя за канонічним виміром було “людяним, занадто людяним”. Вона не звершувала подвигу посту та мовчання, не усамітнювалась у пустелі, зберегла свою людськість навіть таким чином, що й після постригу писала й друкувала вірші. Але її душа (тобто конкретна здатність співчуття та любові до людей, що їй притаманна взагалі, як добрій матусі родини) трансформувалася, чудесно сприймаючи *кожну* людину, до розмірів абсолютної самопожертви. Й не випадково, я гадаю,

ми не маємо достовірних відомостей про її кончину. Чи замістила добровільно собою іншу жертву, чи просто загинула “с гурьбой и гуртом”, вона, безумовно, вочевидь вказала світові, що в жертві, безпорадній людині, замученій безбожною владою, живе Людина – Ісус Христос.

Переклала з російської Світлана ВОРОНЦОВА

Максим СТРИХА

УКРАЇНСЬКИЙ ХУДОЖНІЙ ПЕРЕКЛАД: МІЖ ЛІТЕРАТУРОЮ І НАЦІЄТВОРЕННЯМ (ДО ПОСТАНОВКИ ПИТАННЯ)

Загальновідомо: при початку майже всіх нових європейських літератур стоїть переклад. Найперше – переклад рідною мовою Святого Письма, згодом – переклад (прозорий переказ, травестія) головних сюжетів античної літератури. Але впродовж останніх століть переклад у літературах тих європейських націй, історичному триванню яких ніщо не загрожувало, виконував, здебільшого, підпорядковану, “інформаційну” функцію, ознайомлюючи з чужомовним текстом читача, який звик читати насамперед своєю, рідною мовою. Не хочу говорити нічого лихого про англійських, французьких, німецьких перекладачів. Але ці перекладачі (якщо, звісно, вони не були ще й відомими оригінальними письменниками чи теоретиками літератури, як-от: перекладач Данте Лонгфелло чи перекладач Шекспіра Шлегель) ніколи не входили до першого, “репрезентативного” ряду постатей своєї національної культури.

Ситуація з українським перекладом – інша. Український художній переклад розвивався від початку ХІХ століття (водночас із новою українською літературою народною мовою) за умов колоніального статусу України та (дуже часто) – прямих адміністративних заборон щодо вживання української мови. І вже тим докорінно різнився від перекладу російського (який був однією з поважних культурних інституцій Імперії), чи польського (де, принаймні, завжди існувала достатньо велика верства освічених читачів, готових читати тексти найрізноманітніших жанрів саме польською мовою).

Цікаве (й малодосліджене досі) питання щодо потенційних реципієнтів українського перекладу, – адже Україна початку ХІХ століття була вже майже позбавлена власних вищих верств, а україномовні селяни були, здебільшого, неписьменні і перекладів класичних чужомовних текстів не потребували. То ж читачами “Полтави” у “вільному перекладі на малоросійську мову” Євгена Гребінки (надрукований у Санкт-Петербурзі 1836 року, ще

за життя Пушкіна) були нечисленні освічені українці (чиновники в столицях, чи дідичі в маєтках Лівобережжя), які добре розуміли й російську. Читачами “Рускої анфології”, виданої 1854 року у Львові, де вперше по-українському надруковано фрагменти з Шекспіра й Данте (про лексику й стиль цих перекладів дає уявлення початок пісні Дездемони “Бідняжка в роздумі під тінню густою сиділа”), також були освічені люди, які чудово знали і польську, й німецьку (саме із цих версій робилися, очевидно, перші українські переробки).

Знаменне зауваження вже літнього Миколи Костомарова, переконаного українофіла, який не втрачав нагоди обережно, але достатньо твердо засудити обмеження на українське друковане слово. 1882 року він, однак, писав: “Лучше оставитъ всех Байронов, Мицкевичей etc в покое и не прибегать к насильственной ковке слов и выражений, которые народу непонятны, да и самые произведения, ради которых они куются, простолюдину непонятны и пока не нужны”¹. При цьому колишній ідеолог кирило-методієвців якщо й перебільшував, то не надто.

Український переклад XIX й XX століть справді був зорієнтований на інтелігентні верстви, які в масі своїй були двомовними (багатомовними). Отже, він виконував не тільки й не стільки інформаційну функцію (потенційні читачі могли ознайомитися з певним твором у перекладах мовами метрополій – російською, німецькою, польською, а то й безпосередньо в оригіналі), як, насамперед, функцію націєтворчу.

Цей переклад слугував появі прямого, без посередників, спілкування української культури з іноземними літературами. Він допомагав утверджувати ідею можливості прямих культурних зв’язків між українцями й іноземцями, а відтак – й ідею культурної та політичної рівності українців з іншими європейськими народами. Він допомагав подолати накинуту ззовні думку про роль української мови як лишень “говірки для хатнього вжитку”. Поява українською мовою окремих знакових творів світового письменства повинна була підкреслити повновартісність цієї мови. Цьому, очевидно, й підпорядковував свою працю Куліш, перекладаючи Шекспіра, чи Ніщинський – перекладаючи Гомера. Про це прямо писав Франко, умотивовуючи свою працю над Данте. Це, безперечно, мав на увазі Рильський, обґрунтовуючи великий перекладацький “культуртрегерський” проект уже за радянських часів (хоч і використовував при цьому неминучу на той час більшовицьку риторику)².

Водночас, саме через переклад формувалася українська лексика на теренах, де вона не могла сформуватися в інший спосіб (через відсутність україномовних вищих верств, армії, адміністрації, науки, церкви тощо), а також і просто загальнонормативна на сьогодні лексика. Закиди в “куванні слів” у наведеній вище репліці Миколи Костомарова було скеровано чи не насамперед на адресу Михайла Старицького, який щойно виступив із перекладами Шекспірового “Гамлета” й сербських народних пісень. Однак сьогодні, скажімо, іменник “мрія”, “викуваний” Старицьким із дієслова “мріяти”, став одним із найзагальновживаніших, і мало хто згадує про його автора³.

Наголосимо також: саме провідні постаті українського перекладу (Микола Зеров у двадцяті, Григорій Кочур у шістдесяті – вісімдесяті) ставали знаковими для всієї національної культури. Не випадкова й величезна вага перекладу у творчій спадщині більшості провідних українських письменників (назвімо бодай Пантелеймона Куліша, Івана Франка, Максима Рильського, Миколу Бажана, Валер’яна Підмогильного, Дмитра Павличка, – щоб не робити перелік імен аж надто довгим). Подібної ролі перекладу у “великих” сусідніх літературах (попри вимушену зосередженість на перекладацтві декількох чільних росіян за доби сталінського “репресансу” чи попри великий перекладацький доробок багатьох чільних поляків, як, наприклад, Констани Гальчинського чи Юліана Тувіма) ми не подибуємо. Певну аналогію можна знайти хіба що в літературах “малих” націй, які так само інтенсивно намагалися самоутвердитися (бо ледве чи мав у час свого створення “прикладне” значення для майже всуціль німецькомовної нечисленної латиської інтелігенції переклад “Фауста” пера Яна Райніса)...

Не було (чи майже не було) в сусідніх літературах явища “невольничого перекладу”. Щодо 30-х років ХХ століття ще можна провести певну паралель між роботою в сталінських таборах Миколи Зерова над Вергілієвою “Енеїдою” і, скажімо, Тетяни Гнідич над Байроновим “Дон Жуаном” (відмінність полягає хіба що в тому, що російська перекладачка і її творений для збереження в пам’яті текст вирвалися, врешті-решт, на волю, натомість доля українського перекладача та його дітища склалися значно трагічніше). Але роль перекладу для українських дисидентів 60-х – 80-х (згадаймо бодай “невольничі” переклади Івана

Світличного та Василя Стуса, значна частина яких так само загинула в архівах КДБ) не має в російській новітній літературі жодних аналогів. Більше того, окремі власні вірші при пересиланні їх із табору так само маскували під “переклади”, цензурне ставлення до яких було дещо м’якшим (саме такі сюжети кілька разів надibuємо в тюремних листах І. Світличного).

Але це було вже у шістдесяті – сімдесяті, бо, за спогадами Григорія Кочура, який багато перекладав в інтинському засланні, наявність книги чужомовних оригіналів у таборі в сорокові – на початку п’ятдесятих уже кваліфікувалася як тяжкий злочин, що міг дорого обійтися зухвальцеві. Однак залишився й апокрифічний, напевно, переказ про те, як цю заборону долали, переправляючи в табори чужомовні тексти латиною, оправлені в палітурку “канонічного” “Короткого курсу історії ВКП(б)”, виданого якоюсь із прибалтійських мов...

Зрештою, навряд чи можна уявити в іншій літературі й ситуацію, коли молоді автори з покоління “вісімдесятників” ще до настання горбачовської перебудови друкували свої тексти (до речі, цілком нейтральні політично, але стилістично надто відмінні від приписів панівного “соцреалізму”) як переклади чи то з арабської (Микола Рябчук), чи то кельтської (Юрій Винничук). До речі, містифікація виявилася настільки вдалою, що її й досі дехто й далі приймає за щирі монети...

А в добу політичного піднесення українства (час “визвольних змагань”, “українізації” 20-х, перші роки української незалежності) переклад набував і формального суспільного визнання. Важко переоцінити політичне значення того, коли 1926-го року почали співати по-українському Чайковського, Верді й Вагнера зі сцени “Державної опери”, або ж коли 1996 року по-українському таки заговорили персонажі популярного телесеріалу “Династія”. Варто пам’ятати, що й у тому, і в тому випадках довелося долати значний спротив “споживачів” як справжніх, так і “мільних” опер, які звикли в масі своїй сприймати улюблений культурний продукт по-російському.

Тож згадаймо насамкінець крилату оцінку напівблаженного Кулішевого Малахія, де українців схарактеризовано як націю “дядьків і перекладачів” (з убивчою приміткою – “в стані дядьків і перекладачів на тім світі зайців будемо пасти”). Але не помилкою було б сказати й інакше – український переклад мав на меті, зрештою, перетворити дядьків на самостійну націю.

Відтак, український переклад неодноразово ставав об'єктом переслідувань і заборон з боку царської та більшовицької влади, а його провідні представники – неодноразово зазнавали репресій. Знаменно, що найжорстокіша царська заборона на українську мову – Емський указ 1876 року – не виключала вживання цієї мови в оригінальних творах красного письменства, однак цілковито забороняла опублікування іншомовних текстів в українському перекладі. Очевидно, що заборона мала на меті утримати статус української мови як “наріччя для хатнього вжитку”, зупинити процес формування модерної української нації.

Окремої згадки варті і мартиролог українського перекладацтва, до якого входять імена Миколи Вороного, Миколи Зерова, Павла Филиповича, Михайла Драй-Хмари, Валер'яна Підмогильного, Василя Стуса та багатьох інших. Драматичною була й доля провідних українських перекладачів другої половини ХХ століття – Григорія Кочура та Миколи Лукаша. Перший з них пройшов крізь сталінські табори; обох було позбавлено можливості друкуватися в сімдесяті...

Знаменно так само, що в другій половині ХХ століття за більшовицького панування цензурні обмеження щодо добору іншомовних авторів, яких дозволялося перекладати українською мовою, були суттєво суворішими, аніж для перекладів російською мовою. Таким чином, існували очевидні намагання зробити українську мову “менш цікавою” навіть в очах її потенційних прихильників, полегшити асиміляційні процеси в СРСР.

Із цього погляду знаменний “розгром” редакції часопису “Всесвіт”, вчинений у 1978 році, наприкінці похмурої доби В. Маланчука (“ідеолога” КПУ, особливо ретельного у нищенні “українського буржуазного націоналізму”). Формальною “зачіпкою” стала публікація у березневому (“шевченківському”) тогорічному числі статті молодого В. Скуратівського, в якій феномен Шевченка розглядався на загальносвітовому культурному тлі (а не лише у зв'язку із “російськими революційними демократами”, як вимагали тодішні ідеологічні настанови). Реальною ж спонукою для погрому й заміни головного редактора Дмитра Павличка на “лояльнішого” Віталія Коротича стало, очевидно, те, що часопис просто зробився аж надто добротним і популярним (наприклад, число журналу з публікацією роману Маріо П'юзо “Хрещений батько”, ще не перекладеного російською, належало до найбільших тодішніх книжних “дефіцитів”). Під керівництвом нового редактора часопис зробився значно “виваже-

нішим", значно більше місця почав відводити "прогресивним письменникам" з країн "третього світу", що, врешті-решт, призвело до помітного скорочення числа його передплатників.

Нарешті, під негласною заборонаю перебував український науковий переклад. Жодне видавництво УРСР не друкувало перекладних наукових текстів – байдуже, чи то з гуманітаристики, чи то з природничих наук (справедливості ради зазначимо, що до середини 1980-х практично припинився й видрук оригінальних наукових монографій українською мовою). Чи не єдиним винятком лишалися підручники для дедалі нечисленніших україномовних шкіл – перекладені з єдиних для всього Союзу російських текстів, затверджених Міносвіти СРСР.

Утім, була ще одна царина, де українською мовою перекладали й друкували багато. Йшлося про загальнообов'язкові тексти "класиків марксизму-ленінізму", матеріали численних "з'їздів" та "пленумів". Перше число збірника "Теорія і практика перекладу" (1979 рік) відкривала стаття тодішнього "керівника мовознавчої науки" академіка Івана Білодіда. У ній наголошувалося: "Яскравим прикладом високої вимогливості може бути багаторічна робота великого колективу мовознавців республіки над перекладами творів класиків марксизму-ленінізму. Завершення видання повного зібрання творів Леніна в 55 томах українською мовою стало видатною подією в політичному і культурному житті нашого народу. Ленінські праці, їх ідеологічний запал і глибина філософської думки стали ще ближчими і доступнішими мільйонам мас трудящих республіки".

Звернімо увагу на слова "ще ближчими", – вони не випадкові. Не можна було сказати "наблизили", бо ленінські тексти були і є близькі, але щоразу стають дедалі ближчими. "Водночас ця величезна за обсягом і складністю перекладацька робота сприяла значному збагаченню сучасної літературної української мови." Ще більшою мірою таке "збагачення сучасної української літературної мови" відбувалося під час перекладання Маркса і Енгельса. Український переклад їхніх творів... здійснювався з російської мови. Причому це була свідома настанова, бо кожне слово "класиків" набувало сакральної ваги. А сакральним оригіналом був, звичайно, вичищений і препарований, відповідно цензурований російський текст⁴.

Тому вельми перспективним авторові видавалося б дослідження "Український художній переклад: між літературою і націєтво-

ренням", в якому головні постаті та явища українського перекладу впродовж минулих двохсот років було б розглянуто з погляду названої дихотомії власної художньої творчості й осмисленого (чи неосмисленого) процесу сучасного націєтворення. Зауважмо: за радянського часу сама можливість постановки предмета дослідження "Переклад і націєтворення" була виключена через цензурні умови. Варто підкреслити – аж до другої половини 1980-х рр. під цілковитою забороною перебувала й значна частина імен українських перекладачів, репресованих за "націоналізм".

Відтак, найцікавіші роботи українських дослідників на теми перекладу або мали формально-описовий, "технологічний" характер (як, наприклад, підручник В. Коптілова, 1982), або ж були обмежені майже виключно літературознавчими аспектами (роботи М. Рильського, М. Новикової тощо). А статті у збірнику "Теорія і практика перекладу" (видається з 1979 року) зорієнтовані переважно на фахових лінгвістів.

Певним методологічним винятком із названого правила були дві праці Г. Кочура – "Шекспір та Україна" (1966) і "Данте в українській літературі" (1971), де аналіз рецепції обох авторів в Україні та послідовних спроб їхнього перекладу здійснювався з урахуванням широкого культурологічного й суспільного тла (прикметно, що обидві праці надруковано російською в Москві, де цензурні умови були значно "лагідніші"). Проте із подібних робіт минулих років в українській гуманітаристиці можна виокремити хіба що велику передмову Михайла Москаленка "Тисячоліття: переклад у державі українського слова"⁵ та курс лекцій автора цих рядків, прочитаний ним під час літнього семестру, організованого "Перекладацькою Майстернею" в Яремче (липень 2001 року)⁶.

Таке дослідження тим більше на часі, що "націєтворча" доба українського перекладу добігла кінця в силу докорінної зміни суспільно-політичного тла, на якому розвивається сьогодинське українське перекладацтво. Це, власне, добре відчув Михайло Москаленко, завершуючи вже згадану передмову словами:

"Переклад України-Русі, як ми бачили, протягом своєї тисячолітньої історії відігравав неоднакову роль. До середини XIII ст. він був передусім великим будівничим мистецтвом; згодом, упродовж наступних 750 років, існував як мистецтво "на руїнах", мистецтво "вавилонського полону". Хотілося б вірити, що нині у нашого перекладу з'явився, нарешті, шанс посісти набагато

скромніше місце – стати тим, чим він є у “звичайних” літературах Заходу і Сходу, з їхньою не понівеченою державно-політичною та культурною історією”.

Із цими словами перегукуються рефлексії професора Марини Новикової: “Закінчується (на наших обширах і в наш час – чи тимчасово?) доба світобудовного перекладу, починається – перекладу “технологічного”. (...) Через десяток років ніхто й не зрозуміє навіщо рятувати культуру і національний дух ішли – в переклад”.

А відтак, доба “світобудовного” (чи “націєтворчого”) перекладу тим більше варта дослідження. І то негайного – ще поки живі люди, які були безпосередніми його творцями.

ПРИМІТКИ

¹ За іронією долі Микола Костомаров – Ієремія Галка замолоду теж “грішив” перекладами, зокрема і з “затаврованого” ним на старості літ Байрона:

Хоч населен ворогами
Край для мене досі свій,
Все до тебе думоньками
Рвусь, Сіоне мій святий!

(Цей переспів “Єврейської співанки” англійського поета датовано 1841 роком).

² Під цим кутом зору цікаво переглянути перекладознавчі статті Максима Рильського, зібрані в 16-му томі його академічного видання (М. Рильський, Твори, Том шістнадцятий. Фольклористика, теорія перекладу, мовознавство. – К.: Наукова думка, 1987. – С. 239 – 306). Так, 1953 року поет нарікає на те, що “...досі не маємо справді хорошого видання Шекспіра, гомерівських поем і “Божественної комедії” Данте в доладних і повних сучасних перекладах”. І цей культуртрегерський “проект” було здійснено протягом ближчих двох десятиліть – за безпосередньою участю М. Рильського (як “співперекладача” Данте, перекладача Шекспіра, редактора перекладів Гомера).

Знаменно й те, що у статті 1941 року, присвяченій ювілеєві Агатангела Кримського, Рильський наголошував: “й Самійленко своїм перекладом “Божественної комедії”, своїми переспівами з Беранже, і Старицький своїми “Сербськими думами”, своїм перекладом “Гамлета”, і Франко своїм “Бідним Генріхом” та “Мойсеєм”, і Леся Українка своїми трагедіями, своїм “Камінним господарем”, уперто, з надзвичайною силою розсували рямці, розширяли обрії української літератури” (Рильський М., т.12, С. 52). Цитована вище стаття “Вчений поет” писалася для офіціозу “Комуніст”, але в короткий період відносної передвоєнної відлиги після жакіть 1937–38 років. І тому нещодавній неокласик Рильський з помітною насолодою говорив про загальносвітові виміри українського письменства (це особливо помітно на тлі обов’язкових тоді ритуальних відсилань до “великої російської літератури”), поставивши десять перших, перекладених білим віршем пісень “Пекла” в один ряд із “Мойсеєм” та “Камінним господарем”...

Про цю функцію українського перекладу писав і Микола Зеров у вступній частині власних коментарів до "перекладного" розділу "Камени" (1924): "праця над латинськими класиками та французькими парнасцями може нам у великій статі пригоді, звернувши нашу увагу в бік артистично-обробленої, багатой на вирази, логічно спаяної, здібної передати всі відтінки думок, мови".

⁴ Оксані Забужко належить глибока і цікава стаття "Мова і влада", присвячена, зокрема, тому, як впливали на українську мову переклади класиків марксизму-ленінізму. Ця стаття друкувалася в "Дніпрі" (ч.11 за 1990 рік), а потім увійшла до збірки есе "Хроніки від Фортінбраса" (Київ: "Факт", 1999). Згідно зі спостереженням авторки, всуціль калькована, неоковирна "дубль-новомова" українських видань "класиків" мала цілком прагматичну мету: довести читачеві "усю недоцільність, неекономічність послуговування цією абсолютно несамостійною, геть в усьому тотожною російській і через те просто зайвою мовою" (С. 122).

⁵ Див.: Москаленко М. Тисячоліття: переклад у державі слова // У кн.: Тисячоліття. Поетичний переклад України-Русі. Київ: Дніпро, 1995. – С. 5–38.

⁶ Стріха Максим. Історія й сьогодення українського поетичного перекладу (XII – XX ст.): Курс лекцій; Практичні проблеми поетичного перекладу: Семінари // У кн.: Записки Перекладацької Майстерні, Том 2. Львів: Простір-М, 2002. – 200 с.

⁷ Із листа Марини Новикової до автора цих рядків від 8 липня 1995 року. Докладніше див.: М. Стріха. Тисячоліття в державі українського слова // Всесвіт. – 1996. – №1. – С. 133–135.

ЕТОС

Чарльз ТЕЙЛОР

НЕМИНУЧІ СТРУКТУРИ ЗНАЧЕНЬ

Сучасна людина в пошуках себе

Видавництво "Дух і літера" готує до публікації український переклад книги Чарльза Тейлора "Джерела самості"¹. Це видання продовжить серію наших перекладів важливих творів етичної думки кінця двадцятого століття. "Джерела самості" – це підсумок багаторічних роздумів одного з найвидатніших філософів сучасності над становленням новочасних уявлень про людську індивідуальність, її витоки, виміри та способи її артикуляції у просторі культурних смислів.

Тейлор простежує еволюцію поглядів на природу морального блага в їхньому співвідношенні з нашим усвідомленням себе як істоти з внутрішнім виміром. Він показує, що модерні уявлення про самість являють собою результат тисячолітньої історії зусиль, спрямованих на досягнення блага й артикуляцію його мовами людської культури. Перед читачем постає панорамна картина еволюції історичних форм такої артикуляції, змальована яскраво, переконливо, змістовно і напрочуд прозора – від Платона й Августина через Декарта, Лока і Канта до Ніцше і Фуко.

Але головне спрямування книги пов'язане з нашою сьогоденішньою екзистенційною ситуацією. Тейлор бачить центральну проблему нашого сучасного морального становища в тому, що ми втрачаємо горизонти культурних смислів, які завжди спонукали людей до пошуків блага. Сьогодні нас більше, ніж будь-коли раніше в історії людства, хвилює питання значущості власного життя. Сучасна людина опинилась перед загрозою повної втрати духовних орієнтирів, без яких будь-який людський вчинок не має вартості.

¹ Це друга книга Тейлора, яку ми видаємо; див. Ч. Тейлор. Етика автентичності. – К.: Дух і літера, 2002.

Обговорення цієї проблеми в "Джерелах самості" природним чином долає міждисциплінарні розподіли, від теології та філософії до методології науки й сучасної літератури та мистецтва, скрізь зберігаючи притаманні Тейлору глибину аналізу та внутрішню напругу думки. Тейлор переконливо підводить читача до розуміння прикрої розбіжності між моральними джерелами сучасної західної цивілізації та домінуючими в сучасній культурі способами їх артикуляції, яка, вочевидь, криється за модерною кризою втрати значень.

"Джерела самості" – це, без сумніву, один із найзначніших творів із моральної філософії та інтелектуальної історії, які з'явилися протягом останніх десятиліть. Ця книга буде незамінним джерелом ідей та аргументів для всіх тих, хто замислюється над проблемами сучасної цивілізації. Нижче ми подаємо перший розділ цієї книги.

Андрій ВАСИЛЬЧЕНКО

1

Я хочу дослідити багатогранність того, що я називатиму "модерною ідентичністю". Щоб дати перше наближення змісту цього поняття, можна сказати, що воно містить у собі простежування різних аспектів нашого сучасного уявлення про те, що означає бути діючим суб'єктом (human agent), особою або самістю. Але таке дослідження невдовзі переконує нас у тому, що ми не можемо досягти необхідної ясності без певного знання про те, як сформувалися наші способи бачення блага. Самісність (selfhood) і благо, або, інакше кажучи, самісність і мораль виявляються нерозривно пов'язаними темами.

У першій частині я хочу висловити дещо про цей зв'язок, перед тим як у II – V частинах заглибитися в історію й аналіз сучасної ідентичності. Але навіть на шляху виконання цього попереднього завдання виникає перешкода. Більшість представників сучасної моральної філософії, особливо (але не виключно) в англomовному світі, настільки вузько тлумачила мораль, що деякі з важливих сполучень, які я хочу тут окреслити, не можна зрозуміти в термінах моральної філософії. Вона прагнула зосередити свою увагу радше на тому, що правильно робити, ніж на тому, ким добре бути: на визначенні змісту обов'язку, а не на природі доброго життя. Таким чином, не залишалося концептуального місця для поняття блага як

об'єкту нашої любові чи відданості, або ж, як це зобразила у своїх творах Айріс Мердок (Iris Murdoch), блага як фокуса переважного зосередження уваги чи волі¹. Ця філософія зробила загально-прийнятним обмежене й усичене розуміння моралі, водночас звузивши розуміння всього кола проблем, пов'язаних із намаганням жити якомога кращим життям, і це не лише поміж професійних філософів, а й серед широкого загалу.

Отже, значною мірою мої зусилля в першій частині будуть спрямовані на розширення обсягу допустимих моральних дескрипцій, а в деяких випадках – на відновлення (*retreiving*) способів мислення й опису, що помилково почали здаватися проблематичними. Зокрема, я хочу виявити і розглянути ті багатші базові (*background*) мови, якими визначаємо основу і суть моральних обов'язків, що ми їх визнаємо. Далі, я хочу дослідити наше базове бачення своєї духовної природи і ті труднощі (*predicament*), що становлять причину деяких моральних і духовних інтуїцій наших сучасників. У перебігу дослідження я також намагатимуся з'ясувати, з чого складається це базове бачення та яку роль воно відіграє в нашому житті. Саме тут мені стане в пригоді елемент виправлення помилок (*retrieval*), адже більшість представників сучасної філософії цілковито ігнорує цей вимір нашої моральної свідомості та наших переконань, і, здається, навіть відмовилася від нього як від заплутаного і недоречного. Я сподіваюся, всупереч цьому підходу, показати важливість виміру, про який ідеться.

У попередньому абзаці я говорив про наші “моральні та духовні” інтуїції. Навправді, я хочу розглянути трохи ширший діапазон поглядів, ніж той, що, зазвичай, відносять до сфери “моралі”. На додаток до наших уявлень і реакцій на такі речі, як справедливість та повага до життя інших людей, благополуччя і гідність, я хочу також подивитися, як ми розуміємо підстави своєї власної гідності, і розглянути деякі питання стосовно того, що робить наше життя сповненим значення і самоздійснення. Ці питання можна класифікувати як моральні, у певному широкому значенні цього слова, але деякі з них надто пов'язані з нашим почуттям людської гідності або надмірно переплітаються з нашими ідеалами, щоб бути віднесеними до моральних проблем у тому сенсі, як це розуміє більшість людей. Ідеться, скоріше, про дослідження, завдяки чому життя є вартим того, аби його прожити.

Спільна риса, яку ці питання мають із моральними проблемами та яка уможливлює їх позначення невизначеним терміном “духовні”,

— це те, що вони уможлиблюють так звану “сильну оцінку” (strong evaluation)², тобто вимагають з’ясування відмінності правильного від неправильного, кращого від гіршого, вищого від нижчого, причому ці відмінності не обґрунтовуються нашими бажаннями, схильностями і виборами, а є незалежними від них і висувають стандарти, згідно з якими ці останні можна оцінювати. Так, хоча не можна вважати моральною хибою те, що перебіг мого життя, позбавлений вартості та самоздійснення, але, водночас, охарактеризувати мене таким чином — означає засудити в ім’я стандарту, незалежного від моїх власних смаків і бажань, стандарту, який я мушу визнати.

Мабуть, найактуальніша і найважливіша група вимог, які ми визнаємо моральними, стосується поваги до життя, цілісності та благополуччя, навіть процвітання, інших. Саме ці вимоги ми порушуємо, коли вбиваємо або калічимо інших, забираємо їхню власність, наганяємо на них страх і лишаємо їх спокою, чи, навіть, просто не допомагаємо їм, коли вони опиняються у скрутному становищі. Майже кожен відчуває ці вимоги, їх визнавали і визнають в усіх людських суспільствах. Звичайно, обсяг вимог може певним чином змінюватись: ранні суспільства, як і деякі сучасні, обмежують клас тих, хто заслуговує на повагу (beneficiaries), членами певного племені чи клану, при цьому нехтуючи чужинцями як “законною здобиччю” (fair game), чи навіть засуджуючи порушників до повної втрати статусу належності до спільноти. Але всі суспільства сприймають моральні вимоги як накладені на них певним класом осіб, причому для більшості наших сучасників цей клас зіставляється з усім людством (а для тих, хто обстоює права тварин, може бути й ширшим).

Ми стикаємося тут із надзвичайно глибокими, потужними й універсальними моральними інтуїціями. Вони настільки глибокі, що ми схильні вважати їх укоріненими в нашому природному почутті, на противагу іншим моральним реакціям, що великою мірою видаються наслідком виховання й освіти. Здається, існують природні, природжені докори сумління, які не дозволяють спричинити іншому смерть чи заподіяти шкоду, й існує природжена схильність прийти на допомогу тим, кого скривджено або кому загрожує небезпека. Культура та виховання можуть допомогти визначити межі відповідного поняття “інший”, але вони, вочевидь, не формують саму базову реакцію. Ось чому мислителі вісімнадцятого століття, зокрема Руссо, могли вірити у нашу природну здатність співчувати іншим.

Корені поваги до життя й цілісності інших, мабуть, справді сягають так глибоко і можуть бути пов'язаними з майже універсальною схильністю тварин зупинятися перед убивством представників свого виду. Але, як і багато іншого в людському житті, цей "інстинкт", як ми бачили, в культурі може набувати різних форм. Його оформлення нерозривно пов'язане з певним тлумаченням (account) того, що саме викликає нашу повагу. Кожне таке тлумачення артикулює відповідну інтуїцію. Наприклад, вважають, що людські істоти є створінням Бога і наслідують його образ, або, що вони являють собою безсмертні душі, або, що всі вони є еманациєю божественного вогню, або що всі вони є раціональними діючими суб'єктами і тому мають гідність, якої позбавлені будь-які інші істоти, або мають якусь іншу подібну ознаку; і саме *через це* ми маємо поважати їх. Різні культури, щоб обмежити коло об'єктів поваги, заперечують наявність істотної ознаки, про яку йдеться: вважається, що позбавлені поваги не мають душ, чи не є цілком раціональними, чи, можливо, призначені Богом для певного нижчого стану тощо.

Таким чином, наші моральні реакції у цій сфері немов двобічні. З одного боку, вони майже як інстинкти, їх можна порівняти з нашою любов'ю до солодоців, відразою до огидних речей або зі страхом висоти; з іншого боку, вони містять у собі твердження (claims), визначені чи невизначені, щодо природи і статусу людських істот. Цей другий бік моральних реакцій полягає у схваленні або ствердженні певної онтології людськості.

Важлива частина модерної натуралістичної свідомості намагалася відокремити цей другий бік і проголосити його несуттєвим або таким, що не стосується моралі. Для цього є багато причин, зокрема, недовіра до всіх згаданих онтологічних тлумачень, спричинена тим способом, яким деякі з них були застосовані, наприклад, для виправдання стримання або вигнання еретиків, чи для переслідування нібито нижчих істот. І ця недовіра зміцнюється там, де панує примітивістське уявлення, ніби неспотворена людська природа інстинктивно поважає життя. Однак іншою причиною також є велика епістемологічна завіса, яка приховує всі онтологічні тлумачення від погляду тих, хто, натхненний успіхами сучасної природничої науки, зберіг прихильність до емпіристської або раціоналістичної теорії пізнання. Є велика спокуса задовольнитися фактом існування наших моральних реакцій, і вважати онтологію, призначену надати їм розумну артикуляцію, непотребом і нісенітницею минулих часів.

Такий підхід може супроводжуватися соціобіологічним поясненням цих наших реакцій, яке б виходило з їхньої очевидної еволюційної корисності і з уже згадуваної наявності аналогічної поведінки серед інших видів.

Проте, це добре зроблене відокремлення не можна довести до кінця. Онтологічні тлумачення мають на меті адекватну артикуляцію уявлення про “безумовні” (gut) реакції поваги. Тим самим вони відокремлюють ці реакції від інших “безумовних” реакцій, таких як схильність до солодоців або відраза до певних запахів чи об’єктів. У цих останніх випадках ми не визнаємо наявності чогось такого, що підлягає артикуляції, як ми це робимо у випадку моральних реакцій. Чи є таке розрізнення неправомірним? Чи є воно метафізичним винаходом? Здається, що так, адже в кожному із цих випадків ми реагуємо на об’єкт, що має певну властивість. Проте, в одному випадку ознака виокремлює об’єкт як такий, що *заслужує* на таку реакцію; в іншому – зв’язок між властивістю і реакцією є просто примітивним фактом. Так, можна сперечатися і обговорювати питання, хто і що є придатними об’єктами для моральної поваги, але таку дискусію важко уявити собі щодо реакції на зразок огиди. Звичайно, ми можемо міркувати про доцільність або зручність зміни меж того, до чого відчуваємо огиду, і ми можемо справді їх змінити шляхом тренування. Однак, що абсолютно не має тут сенсу, – це припущення, що ми можемо сформулювати опис огидного в термінах внутрішньо притаманних йому властивостей і потім стверджувати на цій підставі, що деякі речі, на які ми фактично так реагуємо, насправді не є об’єктами огиди. Очевидно, не існує іншого критерію для поняття огидного, ніж наше фактичне реагування з огидою на певні речі, які і спричиняють це поняття. Порівняно з першим типом реакцій, пов’язаним із уявленням про придатність об’єкта, реакції другого типу можна назвати примітивними.

Уподібнити наші моральні реакції до таких “внутрішніх” (visceral) – означало б вважати всю нашу розмову про придатні об’єкти моральної реакції абсолютно ілюзорною. Тим самим було б проголошено безпідставним переконання, що ми за допомогою критеріїв, які не залежать від наших фактичних реакцій, виокремлюємо реальні властивості. Це було зроблено у так званій “теорії моральних цінностей як помилок” (“error theory” of moral values), що її захищав Джон Меккі (John Mackie)³. Її можна легко поєднати із соціобіологічним поглядом, згідно з яким визнається, що певні

моральні реакції мали (і мають) очевидне значення для виживання. Можна навіть намагатися тонко налаштовувати і змінювати наші реакції таким чином, щоб посилити це значення, як ми вище уявляли зміну кола об'єктів, що викликають огиду. Але це не мало б нічого спільного з поглядом, що певні речі, на відміну від інших, просто завдяки своїй природі є об'єктами, гідними поваги.

Ясно, що цей соціобіологічний або зовнішній підхід цілком відрізняється від того, як ми насправді аргументуємо, обмірковуємо й обговорюємо моральні питання. Сьогодні ми всі є універсалістами щодо поваги до життя і цілісності інших. Але це не означає, що нам просто випало мати відповідні реакції, або, ніби ми вирішили, з огляду на теперішні труднощі людства, що мати такі реакції доцільно (хоча деякі люди так і вважають, стверджуючи, наприклад, що в цьому хиткому світі у наших власних інтересах брати до уваги загрозу "третіх світових злиднів"). Скоріше, це означає, що ми переконані у цілковитій помилковості і безпідставності проведення таких моральних меж, які б не охоплювали всього людства.

Якщо хтось запропонує встановити вузчі межі, ми можемо відразу спитати, що відрізняє тих, хто всередині, від тих, кого виключено. І можемо захопитися за цю відмітну характеристику з метою показати, що, насправді, не вона викликає повагу. Так, ми сперечаємось із расистами. Колір шкіри або фізичні риси не мають нічого спільного з тим, завдяки чому люди викликають нашу повагу. Насправді, так само не підходить жодне онтологічне тлумачення. Расисти мають стверджувати, що деякі суттєві моральні властивості є генетично визначеними, — що деякі раси менш розумні, менше здатні до високого рівня моральної свідомості тощо. Логіка цього аргументу змушує їх ставити своє твердження на такий ґрунт, де вони виявляються найслабкішими в емпіричному відношенні. Відмінності в кольорі шкіри безперечні, але всі твердження щодо природжених культурних відмінностей не витримують критики у світлі людської історії. Логіка всієї цієї суперечки передбачає серйозне ставлення до уявлення про внутрішньо притаманні ознаки, тобто такі ознаки об'єктів наших моральних реакцій, критерії яких не залежать від цих реакцій.

Чи може бути інакше? Ми відчуваємо потребу бути послідовними у наших моральних реакціях. І навіть ті філософи, які пропонують відкинути онтологічні тлумачення, все-таки старанно

досліджують і критикують наші моральні інтуїції, виходячи з їх послідовності чи непослідовності. Але питання послідовності передбачає наявність внутрішньо притаманних ознак. Як можна звинуватити когось у непослідовному відчутті огиди? Завжди можна знайти деяку ознаку, що охоплюватиме всі об'єкти, до яких особа ставиться з огидою, якщо навіть єдиною такою ознакою буде відносна, а саме – ознака “викликати відразу цієї особи”. Питання послідовності може виникати тільки тоді, коли реакція, про яку йдеться, пов'язана з певною незалежною властивістю як із її придатним об'єктом.

Той спосіб, у який ми думаємо, міркуємо, наводимо аргументи та ставимо собі запитання щодо моралі, ґрунтується на припущенні, що наші моральні реакції мають ці дві ознаки: що вони не лише є “безумовними почуттями”, але також містять неявне визнання тверджень, що стосуються їхніх об'єктів. Різноманітні онтологічні тлумачення намагаються сформулювати ці твердження. Спокуса заперечувати це, що виникає з модерної епістемології, підсилюється поширеним прийняттям глибоко хибної моделі практичного міркування⁴, а саме – моделі, що базується на неправомірній екстраполяції способу міркування, прийнятого у природничих науках.

Різноманітні онтологічні тлумачення приписують людським істотам певні предикати – те, що вони є створіннями Бога, або еманаціями божественного вогню, або діючими суб'єктами раціонального вибору, – які, вочевидь, є досить схожими на теоретичні предикати природничих наук у тому, що (а) вони досить віддалені від наших повсякденних описів, якими означаємо людей навколо і себе самих, і (б) посиляються на нашу концепцію універсуму і того місця, яке ми в ньому займаємо. Справді, якщо ми повернемося у домодерний період і візьмемо, наприклад, мислення Платона, то побачимо, що онтологічне тлумачення, на якому ґрунтується мораль справедливого ставлення до інших (just treatment), збігається з його “науковою” теорією універсуму. В основі як першого, так і другого лежить теорія ідей.

Очевидно, природно було б висловити припущення, що ми мали б визначити ці онтологічні предикати у спосіб, аналогічний нашому підтвердженню фізичних пояснень: виходячи з фактів, встановлених незалежно від наших реакцій на них, ми намагалися б показати, що одне пояснення реакцій є кращим за інше. Але, якщо ми це зробимо, то випустимо з поля зору предмет нашого

обговорення. Онтологічні тлумачення мають статус артикуляцій наших моральних інстинктів. Вони висловлюють твердження, неявно присутні в наших реакціях. Ми не можемо більше їх обговорювати, як тільки припустимо існування нейтральної точки зору і намагатимемось схарактеризувати факти такими, якими вони є, незалежно від цих реакцій – як ми це робили у природничих науках, починаючи із сімнадцятого століття. Звичайно, існує така річ як моральна об'єктивність. Підвищення рівня моральної свідомості часто вимагає нейтралізації деяких наших реакцій. Але це потрібно для того, щоб можна було ідентифікувати інших, не дозволяючи дріб'язковій заздрості, егоїзму або іншим недостойним почуттям заплутати нас і затьмарити наш погляд. Моральний розвиток ніколи не є питанням цілковитого абстрагування від наших реакцій.

Моральні обговорення і дослідження здійснюються лише у світі, оформленому нашими найглибшими моральними реакціями (*responses*), на зразок тих, про які я згадував; так само природнича наука передбачає, що ми зосереджуємо увагу на світі, в якому всі наші реакції нейтралізовано. Якщо ми хочемо з'ясувати точніше, що саме робить людські істоти гідними поваги, ми маємо пригадати, що означає відчувати людське страждання, або що є нестерпного в несправедливості, чи згадати відчуття благоговіння перед фактом людського життя. Жодна аргументація не може нікого зрушити з нейтральної позиції щодо світу – незалежно від того, чи прийнято її, виходячи з вимог “науки”, чи внаслідок патології – і змусити прийняти моральну онтологію. Але із цього не випливає, що моральна онтологія є чистою фікцією, як це часто припускають натуралісти. Радше, ми можемо дивитися на наші найглибші моральні інстинкти, на наше невикорінюване відчуття, що людське життя треба поважати, як на наш спосіб входження до світу, в якому онтологічні вимоги можна вирізняти, раціонально обговорювати і ретельно досліджувати.

2

На початку я говорив про дослідження “базового бачення”, що криється за нашими моральними і духовними інтуїціями. Тепер можна перефразувати це і сказати, що моєю метою є моральна онтологія, яка артикулює ці інтуїції. Яке саме бачення нашої духовної

природи і наших труднощів надає смислу нашим реакціям? “Надання смислу” тут означає артикуляцію того, що робить ці реакції доречними: встановлення того, що робить певну річ придатним об’єктом реакції і, водночас, повніше формулювання характеру реакції, а також докладне пояснення, що це все означає для нас і для нашого становища у світі. Тут ідеться про артикуляцію того підґрунтя (background), що ми його приймаємо і на нього спираємося щоразу, коли вважаємо свої реакції слухними; підґрунтя, частину якого ми змушені пояснювати, коли маємо захищати правомірність наших моральних реакцій.

Ця артикуляція може бути дуже складною і контроверсійною. Я маю на увазі не лише той очевидний факт, що наші сучасники не завжди погоджуються в моральній онтології. Це зрозуміло: багато людей, відповідаючи на розглянуте вище питання про підстави поважного ставлення до життя, звернуться до теїстичного підходу, на який я посилався, і згадають про наш спільний статус як божих створінь; інші відкинуть це на користь суто секулярного підходу і, можливо, згадають про гідність розумного життя. Але, окрім того, артикуляція підґрунтя будь-якої окремої особистості може бути предметом дискусії. Сам діючий суб’єкт не обов’язково є найкращим авторитетом щодо свого підґрунтя, принаймні не від самого початку.

Це так насамперед тому, що моральна онтологія, яка криється під поглядами будь-якої особи, може значною мірою залишатися невисловленою прямо. Більше того, вона, зазвичай, залишається такою, аж поки якийсь чинник не перемістить її до центру уваги. Пересічна людина не потребує складного міркування щодо, наприклад, підстав універсальної поваги, тому що практично кожен сьогодні приймає це за аксіому. Найбільші насильники ховаються за димовою завісою брехні і тенденційним підбором фактів. Навіть расистські режими, на кшталт південно-африканського, представляють свої програми в термінах відокремленого, але рівного розвитку; совєцькі дисиденти перебувають в ув’язненні за сфабрикованими звинуваченнями, або в лікарні як “душевнохворі”, і, водночас, підтримується ілюзія, що народ віддає свої голоси за цей режим. Питання про характер підґрунтя (теїстичний або секулярний) постає рідко, окрім деяких дуже особливих суперечок, на зразок полеміки про аборти.

Таким чином, у більшості випадків підґрунтя має тенденцію залишатися недослідженим. Більше того, дослідження може навіть

викликати спротив. Так відбувається тому, що може існувати, і я хочу показати, – що часто існує – брак узгодженості між тим, у що люди, нібито, формально і свідомо вірять, навіть пишаючись своєю вірою, і тим, що їм необхідно пояснити у деяких своїх моральних реакціях. Подібна розбіжність вийшла на поверхню у наведеній вище дискусії, де окремі натуралісти пропонували вважати всі моральні онтології недоречними оповідями, позбавленими чинності, тоді як самі вони, подібно до нас усіх, продовжують обговорювати питання про те, які об'єкти є придатними і які реакції відповідними. Ми бачимо, що редуktivне пояснення (часто соціобіологічного характеру), покликане обґрунтувати виключення моральних онтологій, саме бере на себе роль моральної онтології. Інакше кажучи, воно починає створювати основу розрізень щодо придатних об'єктів або обґрунтованих моральних реакцій. Те, що починається в першому розділі як непримиренно наукова теорія, що обґрунтовує теорію моралі в термінах помилок, у висновку стає основою для нової “наукової” та “еволюційної” етики⁵. Напрошується висновок, що філософи, які поділяють цей хід думки, зазнають впливу ідеологічно нав'язаної ілюзії про природу моральної онтології, на яку вони насправді спираються. Ці люди ще повинні здійснити дуже суперечливу, але вельми важливу роботу з артикуляції, щоб ми побачили, якою мірою справжнє духовне підґрунтя їхніх моральних суджень відхиляється від того, що формально визнається.

Моя теза полягатиме в тому, що серед наших сучасників дуже поширене свідоме замовчування моральної онтології, частково через те, що завдяки плюралістичній природі модерного суспільства в такий спосіб легше жити, але також і через вагомість модерної епістемології (як у згадуваному вище випадку з натуралістами), за якою криється значущість духовного світогляду, поєднуваного із цією епістемологією. Отже, роботу, за яку я тут берусь, можна значною мірою назвати вправою у виправленні помилок (getrieval). Доведеться багато чого обстоювати, і, звісно, я не переконаю всіх.

Проте, окрім наших розбіжностей у поглядах і нашої схильності до замовчування, артикулювати моральну онтологію буде дуже важко ще і через третю причину – через пробну, орієнтовну, непевну природу наших моральних переконань. Багато з наших сучасників, хоча їх абсолютно не вабить натуралістичне прагнення повністю заперечити онтологію і хоча,

навпаки, вони визнають, що їхні моральні реакції демонструють їхню відданість певному відповідному базису, водночас, мають вигляд розгублених і непевних, коли треба пояснити, що ж являє собою цей базис. У наведеному вище прикладі багато людей не будуть готові зробити остаточний вибір між теїстичною і секулярною онтологіями як підставами для їхнього поважного ставлення до життя. Вони погодяться, що через свої моральні переконання – визнають певні підстави у людській природі чи людському стані, завдяки яким людські істоти є гідними поваги об'єктами, але, водночас, зізнаються, що не можуть із цілковитою впевненістю погодитися на жодне конкретне визначення цих підстав, принаймні на жодне з визначень із числа тих, що їм пропонують. Щось подібне виникає для багатьох стосовно питання про те, що робить людське життя вартісним, або що надає значення нашим індивідуальним життям. Більшість із нас ще перебувають у пошуках відповідей на ці питання. Як я спробую показати далі, це істотно модерне утруднення.

Там, де пошуки ще тривають, питання артикуляції може приймати інакшу форму. Це не лише формулювання того, що люди неявно, але без вагань визнають; це і не просто демонстрація того, на що люди насправді спираються, зі слів їхніх ідеологічних супротивників. Скоріше, артикуляцію можна здійснити, тільки показавши, що та чи та онтологія фактично, визнаємо ми це чи ні, є єдиною адекватною основою наших моральних реакцій. Щось подібне стверджував Достоевський і обговорював Лешек Колаковські (Leszek Kołakowski) у своїй нещодавній праці⁶: "Якщо Бога немає, то все дозволено". Але цей рівень аргументації, на якому йдеться про те, чого насправді досягають наші припущення (commitments), є навіть складнішим за попередній, на якому йшлося про те, щоб перед лицем натуралістичного замовчування показати, в чому саме вони полягають. Мабуть, я не наважусь у подальшому дуже далеко заходити на територію цієї проблематики. Буде достатньо і вельми корисно, якщо я зможу деякою мірою прояснити ті орієнтовні, сумнівні і нечіткі припущення, на які ми, люди модерної епохи, насправді спираємось. Хоч би як була сповнена білих плям, підчисток і недоречностей карта нашого морального світу, вона, все ж таки, є доволі цікавою.

3

Моральний світ людей модерної епохи суттєво відрізняється од світу минулих цивілізацій. Це стає зрозумілим зокрема тоді, коли ми фіксуємо відчуття, що людські істоти викликають нашу повагу. У тій чи іншій формі, це здається універсальною людською рисою, тобто подібне відчуття, очевидно, існує у будь-якому суспільстві. Межа, що виділяє клас людей, гідних поваги, у ранніх культурах проводилася досить вузько, але такий клас завжди існував. У тих суспільствах, які ми відносимо до вищих щаблів цивілізації, такий клас завжди включає весь людський рід.

Специфікою таких вищих цивілізацій сучасного Заходу є те, що вони почали віддавати перевагу формулюванню цього принципу поваги в термінах прав. Ця особливість стала визначальною для наших юридичних систем, і в цій формі поширилася в усьому світі. До того ж, щось подібне стало основною рисою нашого морального мислення.

Поняття права (right), або “суб’єктивного права” (subjective right), як воно сформувалося в західній правовій традиції, полягає в законному привілеї, що вважається ніби власністю діючого суб’єкта, якому його приписують. Спочатку такі права були майновими відмінностями: певні люди мали право брати участь у тих чи тих зібраннях, або давати поради, або збирати мито на цій річці тощо. Революція в теорії природного закону, що відбулася в сімнадцятому столітті, частково полягала у використанні цієї мови прав для висловлення універсальних моральних норм. Із цього часу ми почали говорити про “природні” (natural) права кожного, маючи на увазі такі речі як життя і свобода.

Із певного погляду, розмова про універсальне природне право на життя не видається особливим нововведенням. Можливо, ідеться про зміну форми. Раніше вважалося, що існує природний закон (natural law), який забороняє забирати безвинне життя. Обидва формулювання нібито забороняють однакові речі. Але відмінність полягає не в тому, що забороняється, але в місці суб’єкта. Закон є тим, чого я мушу дотримуватись. Він може надати мені певні пільги – у цьому випадку це привілей, що моє життя також буде поважатися – але принципово я є *нід* законом. Суб’єктивне право, навпаки, є тим, на основі чого його власник може і має діяти, щоб реалізувати його. Щоб надати особі привілей, раніше забезпечений природним законом, у формі природного права, треба надати їй

роль в установленні та зміцненні цього привілею. Відтак, згода особи є необхідною, і її ступені свободи відповідно є вищими. Як крайній вияв цієї свободи, особа може навіть відмовитися від права, тим самим скасувавши привілей. Ось чому Локк, із метою виключити цю можливість у випадку своїх трьох базових прав, мав увести поняття “невідчужуваності” (inalienability). Нічого подібного не було потрібно за попереднього формулювання в термінах природного закону, адже ця мова за самою своєю природою виключає силу відмови від прав.

Говорити про універсальні, природні, або людські права – означає пов’язувати повагу до людського життя й цілісності з поняттям автономії. Це означає бачити людей активними співучасниками у встановленні і забезпеченні тієї поваги, яка їм належить. І це є виразом центральної риси сучасного західного морального світогляду. Така зміна форми природно узгоджується зі зміною змісту уявлення про те, що означає когось поважати. У центрі цього уявлення постає автономія. Таким чином, локківська трійця природних прав включає право на свободу. І для нас істотною рисою поваги до особистості є повага до моральної автономії особи. Із розвитком постромантичного поняття індивідуальних відмінностей цей принцип поширюється до вимоги надання людям свободи розвитку їхньої особистості на їхній власний розсуд, хоч яким неприйнятним і несумісним із нашим моральним почуттям здавалися б їхні погляди – теза, що її так переконливо розвинув Дж.С. Мілль.

Звичайно, не кожен погоджується з принципом Мілля, і його вплив на західну правову систему повністю проявився лише нещодавно. Але кожен, хто належить до нашої цивілізації, відчуває вплив цього закликати надати людям свободу розвитку на їхній власний розсуд. Предметом полеміки є те, як порнографія або різні види вільної сексуальної поведінки, або зображення насильства впливають на розвиток людини. Чи загрожує заборона перелічених речей розумному розвитку? Якщо так, то, безсумнівно, маємо підставу – хоча, можливо, і не остаточну – для послаблення соціального контролю.

Отже, автономія відіграє центральну роль у нашому розумінні поваги. Усе, що було сказане досі, ні в кого не викликає заперечень. Поза цим існують різноманітні багатші бачення людської природи і наших труднощів, які пропонують аргументи для цієї вимоги. Серед них, наприклад, уявлення про

нас як незалучених (disengaged) суб'єктів, що позбавляються зручного, але ілюзорного відчуття заглибленості у природу і об'єктивують світ навколо себе; чи кантіанське бачення людей як суто раціональних агентів; чи щойно згадане романтичне бачення, в якому ми розуміємо себе в термінах органічних метафор і уявлення про самовираження. Як добре відомо, прибічники цих різних поглядів перебувають у гострому конфлікті. Тут узагальнений моральний консенсус знову вступає в полеміку на рівні філософського пояснення.

Я аж ніяк не займаю нейтральної позиції у цій полеміці, але на цьому етапі не відчуваю себе в змозі зробити до неї корисний внесок. Скоріше, я спробую зараз завершити цей нарис нашого модерного розуміння поваги згадкою про дві інші сполучені риси.

Перша риса – це неабияка значущість прагнення уникнути страждання. Це, знову ж таки, видається унікальним порівняно з іншими цивілізаціями⁷. Безперечно, ми набагато чутливіші щодо цього, ніж наші предки кілька століть тому – це можна легко побачити, якщо розглянемо варварські (для нас) покарання, які вони практикували. Правовий кодекс і пов'язані з ним практики ще раз відчиняють вікно до ширших культурних зрушень. Згадаймо жаклиний опис тортур і страти чоловіка, який вчинив спробу царевбивства у Франції середини вісімнадцятого століття, що цей опис відкриває “Нагляд і кару” Мішеля Фуко⁸. Не можна сказати, що подібні жахи не траплялися у країнах Заходу у двадцятому столітті. Але нині на них дивляться як на приголомшливі аномалії, які треба приховувати. Навіть “чисті” судові страти у країнах, де смертна кара ще залишається чинною, більше не здійснюються публічно, а відбуваються глибоко за мурами в'язниці. Нас жахає, коли ми дізнаємося, що батьки за минулих часів, коли такі події ще були публічними видовищами, приводили маленьких дітей, щоб ті це спостерігали. Ми нині набагато чутливіші до страждань, що, звичайно, можна потрактувати просто як небажання чути про нього, а не як застосування тих чи тих виправних заходів. Але уявлення, що ми повинні зменшити страждання до мінімуму, є невід'ємною рисою того, що сьогодні означає для нас повага, хоч як це було б неприємно деяким красномовцям, найпомітнішою постаттю серед яких є Ніцше.

Причина такої зміни є частково негативною. Порівняно, наприклад, із катами вісімнадцятого століття, ми не бачимо жодної рації в ритуальній відплаті жакливою карою за

жахливий злочин. Усі уявлення про космічний моральний лад, що надавали смисл такому відновленню справедливості, поступово зникли для нас. Наголос на полегшенні страждання з'явився саме із занепадом подібних переконань. Цей наголос – те, що залишається і набуває морального значення, коли ми перестаємо вважати, що людські істоти відіграють роль у більшому космічному ладі чи Божественній історії. Це було частиною негативного змісту утилітаристського Відродження з його протестом проти непотрібного і безцільного страждання, накладеного на людей в ім'я таких великих ладів чи драм.

Проте цей наголос на найбезпосереднішому різновиді людського благополуччя також має релігійні джерела. Він бере початок у Новому Заповіті і становить одну з провідних тем християнської духовності. Модерний тоталітаризм становить одну з його секуляризованих версій. Як такий він має відношення до фундаментальнішої риси християнської духовності, яка отримує нове і безпрецедентне значення на початку модерної епохи, і яка також стала центральною в сучасній культурі. Я хочу схарактеризувати цю рису як ствердження звичайного життя. “Звичайне життя” (ordinary life) є терміном мистецтва і, приблизно, означає життя, пов'язане з виробництвом і родиною.

Згідно із традиційною аристотелівською етикою, звичайне життя має значення виключно як фундамент. Воно було важливим як необхідне тло і основа “доброго життя” (good life), що полягає у спогляданні та громадській діяльності. У період Реформації знаходимо модерне, надихнуте християнством відчуття, що звичайне життя, навпаки, міститься у самому центрі доброго життя. Суттєвим питанням було те, яке воно саме – благочестиве і побожне чи ні. Однак побожне життя проживалося в шлюбі і згідно з його покликом. Попередні “вищі” форми життя були, так би мовити, розвінчані. І це розвінчування часто супроводжувалося нападом, прихованим чи відкритим, на еліти, які, у свій час, зробили ці форми цариною своєї компетенції.

Я вважаю, що це ствердження звичайного життя, хоча воно не є незаперечним і часто виникає у секуляризованій формі, стало однією з найвпливовіших ідей модерної цивілізації. Воно лежить в основі нашої сучасної “буржуазної” політики, так стурбованої питаннями добробуту, і, водночас, живить марксизм, найвпливовішу революційну ідеологію нашого століття з її апофеозом людини-виробника. Це усвідомлення важливості звичайного у людському

житті, разом із його природним наслідком щодо важливості страждання, забарвлює всі аспекти нашого розуміння того, що насправді означає поважати людське життя і цілісність. Водночас із чільним місцем, що надається автономії, воно визначає особливу версію цієї поваги, характерну для нашої цивілізації – модерного Заходу.

4

Досі я досліджував лише один аспект наших моральних інтуїцій, хоча і надзвичайно важливий. Ішлося про моральні переконання, сконцентровані навколо відчуття, що людське життя потребує поваги і що заборони й обов'язки, яке воно на нас накладає, належать до найвагоміших і найсерйозніших. Я намагався показати, що існує специфічно модерне розуміння поваги, яке надає помітне місце свободі й самоконтролю, високо ставить уникнення страждань і вважає виробничу діяльність та родинне життя центральними чинниками нашого благополуччя. Але цей згусток моральних інтуїцій лежить лише в одному вимірі нашого морального життя. Існують, однак, інші виміри, яких також стосуються обговорювані нами моральні поняття.

Звичайно, “мораль” може визначатися, і часто визначається, виключно в термінах поваги до інших. Категорію морального розглядають як таку, що обіймає саме наші обов'язки по відношенню до інших людей. Але якщо ми приймемо це визначення, тоді маємо припустити, що є інші предмети поза цариною моралі, які мають суттєве для нас значення і залучають до розгляду сильну оцінку. Так, існують питання про те, як я збираюся прожити моє життя. Вони порушують ще інші питання, наприклад, який різновид життя є гідний здійснення або який різновид життя може здійснити те, що обіцяють мої особливі здібності, чи які вимоги накладають на особу обдаровання, або – що становить багате і змістовне життя, на противагу життю, сповненому турботи про другорядні чи тривіальні речі. Усе це – питання сильної оцінки, адже люди, які їх порушують, не мають жодного сумніву, що людина може, підкоряючись своїм безпосереднім бажанням і прагненням, стати на неправильний шлях і, отже, не прожити повноцінного життя. Щоб зрозуміти наш моральний світ, ми маємо розглянути не тільки ті ідеї і уявлення, що лежать в основі нашого відчуття поваги до інших, а й ті, на які

спираються наші уявлення про повноцінне життя. І як ми побачимо, ці два класи ідей не є цілковито відокремленими. Вони суттєво перетинаються, або, точніше, існує складне відношення, в якому окремі з тих самих базових уявлень виникають у новий спосіб. Зокрема, саме це відбувається у тих обставинах, що я назвав вище ствердженням звичайного життя.

Узагалі кажучи, можна виокремити три виміри того, що можна назвати моральним мисленням у найзагальнішому розумінні цього слова. Поряд із двома щойно згаданими – нашим відчуттям поваги і обов'язків щодо інших і нашого розуміння повноцінного життя – існує також низка уявлень, пов'язаних із гідністю (dignity). Під гідністю я маю на увазі характеристики, в термінах яких ми бачимо себе як таких, що викликають (або не викликають) довіру нашого оточення. Слово “повага” має тут трохи відмінніше значення, ніж вище. Ідеться не про повагу до прав, у сенсі їх дотримання, яку ми можемо назвати “активною” повагою, але, радше, про добре, навіть шанобливе, ставлення до когось, те, що ми маємо на увазі, коли, зазвичай, говоримо, що ми когось поважаємо. Ми називатимемо цей різновид поваги “повагою ставлення” (attitudinal respect).

Наша “гідність”, в тому особливому розумінні, що я маю на увазі, – це усвідомлення самого себе як такого, що викликає повагу ставлення. Ми так само не можемо уникнути питання, в чому полягає гідність, як і питання, чому ми маємо поважати права інших або що являє собою повноцінне життя, хоч би як спонукала нас натуралістична філософія вважати це ще однією цариною виключно “безумовних” реакцій, подібних до реакцій бабуїнів, що запроваджують свою ієрархію. Той факт, що ми не можемо уникнути питання про природу гідності, видається ще очевиднішим з огляду на те, якою великою мірою наша гідність є вкарбованою в нашу поведінку. Сам спосіб нашої ходи, руху, постави, мови з найперших хвилин формується під впливом нашого усвідомлення, що ми з'являємось перед іншими, постаємо у соціальному просторі і що цей простір може набувати характеру поваги або зневаги, слави чи ганьби. Стиль нашого руху виражає наше бачення самих себе як таких, що користуються або не користуються повагою інших, викликають або не викликають її. Деякі люди легко проносяться крізь соціальний простір, хоча й уникають його, другі кидаються у нього, сподіваючись ухилитися від питання про те, який мають вигляд, шляхом обрання дуже серйозної мети, з якою вони крізь нього проходять. Треті зухвало

прогулюються, смакуючи кожну хвилину перебування в ньому, четверті походжають із пихатим виглядом, упевнені в тому, що їхня присутність робить честь цьому просторові – згадаймо, як підкреслено ліниво поліціант дістається із свого авта, зупинивши нас за перевищення швидкості, і як повільно й неквапливо він крокує, підходячи, щоб запитати наше посвідчення водія⁹.

У чому саме ми вбачаємо нашу гідність? Можливо, у нашій владі, у відчутті панування над соціальним простором; або у нашій захищеності від втручань влади; або у самодостатності, в тому, що наше життя має свій власний центр; або в тому, що інші люблять і шанують нас, що ми є центром уваги. Але досить часто відчуття гідності може ґрунтуватись у деяких моральних поглядах, які я згадував. Наприклад, усвідомлення себе як домовласника, глави сім'ї, робітника, що забезпечує своїх утриманців – усе це може бути основою відчуття гідності. Водночас, відсутність такого усвідомлення може бути катастрофічною і знищити це відчуття шляхом цілковитого руйнування самоповаги. Тут відчуття гідності переплітається з модерним уявленням важливості звичайного життя, яке знову нагадує про себе в цьому вимірі моральної проблематики.

Очевидно, такі три виміри моралі є в кожній культурі. Але існують суттєві відмінності в тому, як їх собі уявляють, як вони співвідносяться і як розташовуються за ступенем їхньої важливості. Для етики військової честі, яка, очевидно, панувала у правлячих прошарках архаїчної Греції, що її подвиги прославив Гомер, цей третій вимір видається головним, і навіть таким, що включає другий без залишку. "*Agathos*"¹⁰ – це гідна і сильна людина¹¹. Це уявлення значною мірою зберігається в класичний період, коли Платон зображує етику сили і самозвеличування в таких персонажах, як Каллікл і Тразимах. Нам це важко збагнути. Нам видається очевидним, що головним є перший вимір, і що за ним слідує другий. Із цією відмінністю пов'язана також інша: люди того архаїчного періоду, мабуть, не зрозуміли б, як перший вимір можна тлумачити в термінах етики загальних принципів, – не кажучи вже про їхнє раціональне обґрунтування, – а не в етиці, узаконеній в релігійних заборонах, що не викликають жодної дискусії.

Одна з найважливіших відмінностей нашої епохи від попередніх стосується другого виміру. Для нас мають значення питання, які стосуються сенсу життя і які не були цілком

зрозумілими в попередні часи. Модерні люди можуть мати серйозні сумніви щодо того, чи має сенс наше життя, або задаватися питанням, у чому цей сенс полягає. Хоч би як філософи були схильні критикувати ці формулювання за їх непевність і заплутаність, фактом залишається те, що ми всі безпосередньо відчуваємо, яке занепокоєння стоїть за цими словами.

Очевидно, ми можемо підійти до суті цих питань наступним чином. Питання другого виміру можуть виникати у людей в будь-якій культурі. Член суспільства, в якому високо цінуються якості вояка, може задаватися питанням, чи історія його хоробрих вчинків є гідною його походження або соціального стану. Люди, що перебувають у релігійній культурі, часто запитують, чи достатньо виконувати вимоги загальноприйнятого благочестя, чи не відчувають вони покликання до цнотливішого і відданішого служіння. Саме особистості такого типу були засновниками більшості релігійних орденів, наприклад, у християнстві. Але в кожному із цих випадків безсумнівно залишається певна структура значень (framework), що допомагає визначити вимоги, виходячи з яких, ці люди оцінюють своє життя і, так би мовити, визначають міру його повноти – світ слави в пам'яті і піснях роду, чи поклик Бога, висловлений в Одкровенні, або ж ієрархічний чин космічного буття.

Як відомо, модерний світ поставив ці структури значень під сумнів. Це більш, ніж очевидно на рівні чітко висловлених філософських і теологічних доктрин. Деякі традиційні структури значень втратили довіру і знизилися до рівня особистих схильностей, як, наприклад, це сталося у випадку слави. Інші були взагалі дискредитовані в їхній початковій формі, як, наприклад, платоністське уявлення про лад буття. Різні форми релігії Одкровення значною мірою продовжують своє існування, але перебувають у боротьбі між собою. Жодна із цих форм не створює горизонту усього суспільства на сучасному заході.

Слово "горизонт" (horizon) часто використовують для формулювання цієї тези. Те, що Вебер назвав "розчаклуванням", розпад нашого відчуття космосу як осмисленого ладу, схоже, зруйнувало горизонти, в яких люди раніше проживали своє духовне життя. Ніцше використав цей термін у своїй славнозвісній сентенції, в якій він стверджує смерть Бога: "Як ми можемо випити море? Хто дав нам ганчірку, щоб витерти весь горизонт?"¹². Зрозуміло, що цей спосіб постановки питання

апелює передусім до інтелектуалів, що приділяють багато уваги створенню чітко висловлених доктрин, підтримуваних іншими, хоча самі в них не дуже вірять. Однак втрата горизонтів, жартівливо змальована Ніцше, без сумніву відповідає чомусь дуже поширеному в нашій культурі.

Саме це я намагався висловити, говорячи, що сьгодні структури значень ставляться під сумнів. Неточний термін "структура значень" (framework) відсилає до відносно відкритої диз'юнкції позицій. Спільним для всіх цих позицій є уявлення про відсутність такої структури значень, яку поділяли б усі люди, яку можна було б вважати само собою зрозумілою *єдиною* структурою, і яка мала б феноменологічний статус беззаперечного факту. Це базове розуміння по-різному заломлюється в поглядах людей. Для когось це може означати дотримування певного традиційно визначеного погляду, означеного свідомим відчуттям протистояння більшості своїх співвітчизників. Інші можуть дотримуватися тієї ж позиції, однак із плюралістичним розумінням, що вона є однією з багатьох, суттєва для нас, але не зобов'язує всіх із необхідністю. Ще інші приєднуються до певної позиції, але у дещо пробний спосіб, напівумовно, як я це змалював вище у підрозділі 1.2. Їм здається, що це близько підходить до артикуляції того, у що вони вірять, чи до висловлення, яке їм видається духовним джерелом, що з ним вони можуть поєднати своє життя; проте вони свідомі своєї власної непевності і того, як їм далеко до визнання визначеного формулювання з остаточною впевненістю. У їхній підтримці певної позиції завжди є щось попереднє, і вони, певною мірою, можуть бачити себе шукачами. За вдалим висловом Аласдера МакІнтайра (Alasdair MacIntyre), вони перебувають у "пошуку" (on a quest)¹³.

Звичайно, ці шукачі виводять нас за межі діапазону традиційних структур значень. Вони не тільки лише умовно приймають ці традиції, але також часто розвивають свою власну версію, будують своєрідну комбінацію традицій, поєднують запозичення або ж нововведення в межах різних традицій. Саме це і створює контекст, у якому постає питання значення.

Тією мірою, якою ми вбачаємо у переконливій структурі значень предмет пошуку, стає зрозумілим, що пошук може зазнати поразки. Це може статися з причин особистої непридатності, але поразка може також походити з відсутності остаточно переконливої структури значень. Чому ми говоримо про це в

термінах втрати значень? Почасти тому, що саме завдяки структурі значень ми створюємо духовний смисл нашого життя. Не мати структури значень – це впасти у духовно беззмістовне життя. Таким чином, пошук – це завжди пошук смислу (quest for sense).

Однак звернення до значення походить також із нашого усвідомлення того, що пошук значною мірою включає артикуляцію. Ми знаходимо зміст життя через його артикуляцію, і люди модерної епохи дуже добре усвідомили, що наявність змісту для нас великою мірою залежить від нашої власної здатності висловлювати його. Тут відкриття спирається на винахід та переплітається з ним. Надання життю смислу залежить від адекватного утворення значущих висловів. Таким чином, є щось особливо відповідне нашому стану в багатозначності слова “значення”: життя може мати або не мати значення, якщо воно має або не має рації; те ж саме справджується щодо мови й інших форм вираження. Ми, модерні люди, досягаємо значення в першому розумінні, – якщо досягаємо, – через створення значення в другому.

Отже, проблема значення життя постає у нашому порядку денному – хоч як би ми ухилялися від цього формулювання – чи то у формі загрози втрати значення, чи тому, що надання смислу нашому життю є предметом пошуку. І ті, чия духовна програма визначається здебільшого у цей спосіб, перебувають в екзистенційному утрудненні, принципово відмінному від того, яке панувало у більшості попередніх культур і досі визначає життя деяких людей сьогодні. Такою альтернативою є утруднення, при якому певна беззаперечна структура значень висуває владні вимоги, до яких ми ставимось із шанобливим страхом і які ми не маємо змоги виконати. Ми стикаємося лице в лице із загрозою безповоротного засудження чи вигнання, довічного приниження ганьбою, осудження на довічні страждання або переведення до нижчого порядку буття на нескінченну кількість майбутніх існувань. Цей тиск видається безмірним і неминучим, і він може нас розчавити. Форма небезпеки, присутня тут, цілком відрізняється від тієї, що загрожує модерному шукачеві і являє собою майже її протилежність, коли світ повністю втрачає свої духовні обриси, будь-який вчинок не має вартості, нас страшить жахлива порожнеча, запаморочення чи навіть розпад світу й тілесного простору.

Задля контрасту уявімо Лютера в його пронизливій тузі й розпачі, які він відчував перед моментом звільнюючого прозріння про

спасіння вірою. Згадаймо його відчуття невідворотності довічних страждань, його безкомпромісне засудження себе через самі засоби спасіння – таїнства. Хоч як ми це визначимо, це не було кризою значення. Термін “криза значення” в його модерному вживанні, що я його окреслив, нічого не означав би для Лютера. “Значення” життя було надто безсумнівним для цього августиніанського ченця, як і для всієї його епохи¹⁴.

Екзистенційне утруднення, при якому ми боїмося довічних страждань, цілком відрізняється від утруднення, при якому страх викликає передовсім відсутність значення, безцільність. Схоже на те, що домінування останнього утруднення визначає нашу епоху¹⁵. Але при цьому перше все ще існує для багатьох, і цей контраст може допомогти нам пояснити наявність різних моральних поглядів у нашому суспільстві – протилежність між моральною більшістю нових євангельських християн сучасного американського заходу і півдня, з одного боку, і їхніми урбанізованими співвітчизниками-буржуа зі східного у: бережжя, з іншого боку.

Певним чином, чого ми ще не можемо повністю зрозуміти, переміна екзистенційного утруднення, очевидно, супроводжується нещодавною зміною панівних патернів у психопатології. Психопатологи часто відзначають, що період, який починається з часів Фрейда і в якому пацієнти з істерією, фобіями і фіксаціями становили більшість їхніх клієнтів — поступається місцем часу, в якому головні скарги об'єднуються навколо “втрати Его” або відчуття порожнечі, нудьги, нікчемності, безцільності, втрати самоповаги¹⁶. Важко сказати, у чому саме полягає зв'язок між цими типами патології і непатологічними утрудненнями, що їх супроводжують. Навіть для того, щоб здійснити серйозну спробу прояснити це питання, нам треба досягти кращого розуміння структур самості, що я і намагаюся зробити нижче. Однак апіорно здається надзвичайно ймовірним, що існує певний зв'язок і що відносно нещодавня зміна у типі патології відбиває узагальнення й популяризацію в нашій культурі тієї “втрати горизонту”, яку деякі пильні душі передрікали протягом цілого століття чи навіть довше.

Звісно, послідовники натуралістичного підходу, що про нього я згадував вище, поставилися б із великою підозрою до цієї розмови про значення і структури значень, адже вони хотіли б узагалі

відмовитися від онтологічних тверджень і спиратися лише на моральні реакції. Вони воліли б проголосити питання значення псевдопроблемою і затаврувати різноманітні структури значень, в межах яких воно знаходить відповідь, як необґрунтовану вигадку. Декого це вабить з епістемологічних причин: збіднена онтологія, що виключає ці структури значень, здається їм відповіднішою науковому світогляду. Проте існують також причини, глибоко пов'язані з певним моральним світоглядом, поширеним у наш час, які спрямовують людей у цьому напрямку. Я сподіваюся надалі пояснити це докладніше.

Однак так само, як це було вище з онтологічними твердженнями, що лежать в основі нашої поваги до життя, таку радикальну редукцію не можна довести до кінця. Якщо ми побачимо, чому це так, то зрозуміємо дещо вкрай важливе щодо місця структур значень у нашому житті.

Те, що я називаю структурою значень, об'єднує важливу низку якісних дистинкцій. Думати, відчувати, висловлювати судження в межах такої структури значень — означає діяти з усвідомленням, що певний вчинок, спосіб життя або спосіб відчуття є незрівнянно вищим (*incomparably higher*) за інші, які є доступнішими для нас. Я тут використовую слово "вищий" у загальному значенні. Усвідомлення того, в чому полягає відмінність, може приймати різні форми. Одна форма життя може вважатися повнішою, інший спосіб почуття та дії чистішим, ще інший спосіб життя й почуття глибшим; певний стиль життя може видаватися більш захоплюючим, певна вимога — абсолютно порівняно з іншими, що мають лише відносний характер, тощо.

Те спільне, що містять усі ці дистинкції, я намагався висловити терміном "незрівнянний" (*incomparable*). У кожному із цих випадків є усвідомлення, що існують деякі цілі чи блага, цінні або бажані такою мірою, яку не можна визначити на одній шкалі з нашими звичайними цілями, благами, предметами бажань (*desirabilia*). Вони не просто *бажаніші* в тому ж сенсі, але більшою мірою, що й деякі наші звичайні блага. Завдяки своєму особливому статусу вони викликають у нас благоговіння, пошану й захоплення.

Саме тут незрівнянність поєднується з тим, що я назвав "сильною оцінкою" — тим фактом, що такі цілі чи блага існують незалежно від наших бажань, схильностей або від нашого вибору, що вони являють

собою стандарти, виходячи з яких, можна оцінювати ці бажання і цей вибір. Очевидно, тут ми маємо справу із двома пов'язаними аспектами того ж самого усвідомлення вищої вартості. Блага, які викликають наше благоговіння, мають також певним чином виконувати для нас функцію стандартів.

Ми зможемо краще сфокусувати обговорення, якщо поглянемо на деякі поширені приклади таких структур значень. Одна з найдавніших структур значень, що й сьогодні зберігається для певних людей – це структура, пов'язана з етикою честі. Життя воїна, громадянина або громадянина-бійця вважається вищим, ніж суто приватне існування, присвячене мирним мистецтвам та економічному добробуту. Вище життя відрізняється ореолом слави і краси, який його оточує, принаймні для тих, хто мав у цьому житті блискучий успіх. Бути суспільним діячем або воїном – це бути, щонайменше, кандидатом для слави. Бути готовим поставити на карту свій спокій, добробут, навіть життя для слави – це ознака справжнього чоловіка; нездатних на це засуджують зі зневагою як “жінкоподібних” (такому світогляду, очевидно, притаманний сексизм).

На противагу цьому, маємо відому і впливову протилежну позицію, яку обстоював Платон. Суспільне життя чи вдосконалення у військовому *агоні* більше не вважається місцеперебуванням і способом здобуття чесноти. Вище життя – це життя, яким керує розум, що він, у свою чергу, визначається в термінах бачення ладу в космосі та душі. Вищим є таке життя, в якому розум – чистота, лад, межа, незмінне – керує бажаннями з їх схильністю до надмірності, ненаситності, мінливості, суперечливості.

Уже із цією переоцінкою цінностей змінився не лише зміст доброго життя, а відбулася й інша трансформація, що приховує серйозні наслідки. Етика Платона вимагає того, що ми сьогодні називаємо теорією аргументованого тлумачення змісту людського життя й пояснення того, чому один спосіб життя є вищим за інший. Це неминуче впливає з нового морального статусу розуму. Але структура значень, у межах якої ми діємо і виносимо судження, не обов'язково потребує теоретичної артикуляції. Вона, зазвичай, цього не потребує для тих, хто живе військовою етикою. Вони поділяють певні розрізнення: що є чесним і нечесним, що є гідним пошани, що слід і чого не слід робити. Часто кажуть, що бути джентльменом – означає знати як поводитися за відсутності правил поведінки. У

цьому “джентльмени” є спадкоємцями давньої військової шляхетності.

Ось чому вище я говорив про те, що діяти в межах структури значень – означає діяти з “усвідомленням” (sense) певної якісної дистинкції. Це може бути лише усвідомлення, або ж воно може бути висловленим у надзвичайно чіткий спосіб, у формі філософськи сформульованої онтології чи антропології. Деякі структури значень дозволяють як формулювання, так і його відсутність. Але в інших випадках характер структури значень вимагає це, як у Платона, або забороняє, як у військово-громадянській етиці, яку він критикував і яка, очевидно, не піддається теоретичному формулюванню. Ті, хто надає великого значення військовій етиці, схиляються до того, щоб применшувати або заперечувати роль і вплив теорії в людському житті.

Проте я хочу тут згадати цю дистинкцію почасти з метою уникнути помилки, жертвою якої ми легко стаємо. Із того факту, що деякі люди діють без філософськи визначеної структури значень, ми могли б зробити висновок, що вони взагалі позбавлені будь-якої структури значень, а це може бути цілком неправильно (більше того, я хочу показати, що це завжди неправильно). Адже, подібно до життя небагатослівних вояків (inarticulate warriors), життя цих людей може бути повністю структурованим надзвичайно важливими якісними дистинкціями, у стосунках із якими вони буквально живуть і вмирають. Щоб пересвідчитися в цьому, достатньо розглянути ті оцінювальні реакції, які вони здійснюють із приводу своїх власних вчинків і вчинків інших людей. Однак спроба чітко сформулювати, які блага, якості або цілі при цьому розрізняються, може бути цілком залишеною нам – спостерігачам, історикам, філософам, антропологам. Саме цей рівень невисловленості (inarticulacy), на якому ми часто діємо, я намагаюся схарактеризувати, говорячи про “усвідомлення” якісної дистинкції.

Розрізнення Платона стоїть у центрі широкого кола споріднених поглядів, які розглядають добре життя як досконале володіння собою (mastery of self), що полягає в пануванні розуму над бажаннями. Одним із найпрославленіших в античному світі варіантів у цьому колі був стоїцизм. А з розвитком модерного наукового світогляду сформувався специфічно модерний варіант. Це – ідеал незалученої самоті (disengaged self),

спроможної до об'єктивації не лише навколишнього світу, а й також своїх власних емоцій і прихильностей, страхів і некерованих імпульсів, і через це здатної досягати певної відстороненості і стриманості, які дозволяють їй діяти "раціонально". Цей останній термін береться в лапки, тому що його значення, вочевидь, змінилося з часів Платона. Розум більше не визначається в термінах бачення космічного ладу, але, скоріше, визначається процедурно в термінах інструментальної ефективності, максимізації певного значення або внутрішньої несуперечливості.

Структура значень, сформована навколо володіння собою завдяки розуму, виробила також свої теїстичні версії в юдейському та християнському мисленні. Безперечно, саме одна з таких версій вперше сформуvala ідеал незалученості. Проте шлюб із платонізмом, чи взагалі з грецькою філософією, був завжди нелегким, і в нашій цивілізації була також дуже впливовою інша специфічно християнська тема. Це – розуміння вищого життя як такого, що походить із перетворення волі. Згідно з оригінальним теологічним уявленням, це перетворення є результатом благодаті, але ця ідея також зазнала низки секуляризуючих трансформацій. І деякі версії як теологічної, так і секулярної її форми, структурують життя людей і сьогодні. Можливо, найважливішим різновидом цієї етики сьогодні є ідеал альтруїзму. Із занепадом специфічно теологічного визначення природи перетвореної волі, в центрі уваги опиняється формулювання вирішальної відмінності між вищим і нижчим у термінах альтруїзму та егоїзму. Такий підхід посідає панівне місце в сучасних думках і відчуттях щодо питання про зміст незрівнянно вищого в житті. Справжня присвята себе іншим або загальному благу викликає нашу пошану, а в деяких випадках навіть благоговіння. Вирішальна якість, яка викликає тут нашу повагу – це певне спрямування волі. Вона дуже відрізняється від духу платоністського володіння собою, при якому наголос робиться на гегемонії розуму, хоч би як цей дух збігався на практиці з альтруїзмом (а може збігатися і ще більше). І попри всю свою очевидну вкоріненість у християнській духовності й чудову сумісність із нею, секулярна етика альтруїзму відкинула суттєву частину християнського світогляду, оскільки любов до Бога не відіграє в ній більше жодної ролі.

Поряд із етикою слави, етикою раціонального самовладання й контролю та етикою перетворення волі, протягом останніх двох століть сформувалася дистинкція, заснована на владі бачення та вираження. Існує ціла низка ідей та інтуїцій, що їх і досі недостатньо

розуміють і які змушують нас захоплюватися митцем і творцем більше, ніж будь-коли ними захоплювались інші цивілізації. Ми переконані, що життя, проведене в мистецькому творенні або виконанні, має надзвичайну вартість. Ця сукупність ідей має платоністські корені. Ми продовжуємо напівприхований бік Платонового мислення, яке виникає, наприклад, у “Федрі”, де він, вочевидь, вважає, що поет, натхненний захопленням, здатний бачити те, чого не бачать тверезі, помірковані люди. Вочевидь, із тих самих джерел походить і поширене сьогодні переконання, що митець бачить далі, ніж решта з нас, яке підтверджується нашою готовністю сприймати всерйоз думки щодо політики, висловлені художниками чи співаками, навіть якщо вони мають не більше спеціальних знань у суільних справах, ніж будь-хто інший. Однак у цьому світогляді є щось притаманне самій суті модерності. Він спирається на типово модерне усвідомлення, обговорене в попередньому підрозділі – усвідомлення того, що характер наявного для нас значення почасти залежить від наших виразових можливостей, що відкриття структури значень тісно переплітається з її створенням.

Проте цей швидкий огляд деяких найважливіших дистинкцій, що структурують сьогодні життя людей, був би принципово незавершеним, якби ми не врахували факт, з якого я почав цей підрозділ, – що існує розповсюджений підхід, який я назвав “натуралістичним” і який схиляється до того, щоб узагалі відкинути структури значень. Ми бачимо такий підхід не лише у тих, хто полюбає редуктивні пояснення, але також у інший спосіб у класичному утилітаризмі. Мета цієї філософії полягала саме в тому, щоб відкинути всі якісні дистинкції і поставити всі людські цілі на спільну основу, зробивши їх, таким чином, придатними для кількісного обчислення на одній шкалі, згідно з певною спільною “валютою”. Моє твердження полягає в тому, що ця ідея є глибоко помилковою. Водночас, як я сказав вище, вона сама має під собою моральні підстави, і ці підстави становлять суттєвий аспект бачення в межах структур значень, якими люди живуть сьогодні.

Це має відношення до того, що я назвав у підрозділі 1.3 “ствердженням звичайного життя”. Уявлення, що життя виробництва і відтворення, життя на роботі та в сім’ї є головним осереддям доброго життя (good life), кидає виклик колишнім панівним дистинкціям нашої цивілізації. Як для військової, так і для платоністської етики, звичайне життя в цьому розумінні має нижчий гатунок і є частиною того, що контрастує з

незрівнянно вищим. Таким чином, ствердження звичайного життя передбачає полемічну позицію щодо цих традиційних поглядів і того елітизму, який вони в собі містять. Це можна бачити на прикладі теології Реформації, яка була головним джерелом такого ствердження в модерні часи.

Саме ця полемічна позиція, що залишилась і була перенесена в секулярне вбрання, надихає редуktivні погляди на зразок утилітаризму, які прагнуть заперечити всі якісні дистинкції. Їх звинувачують, так само як раніше звинувачували етику честі або чернецьку етику служіння (*supererogation*), у нездатності зрозуміти, що наше призначення в цьому світі полягає у виробництві і відтворенні, а не в певній уявній вищій сфері; у сліпоті до гідності й вартості звичайного людського бажання і здійснення.

У цьому натуралізм та утилітаризм зачіпають чутливі струни модерної свідомості, що частково пояснює їхню переконливість. Я стверджую, що вони, однак, глибоко помиляються. Адже хоча ствердження звичайного життя обов'язково заперечує певні дистинкції, воно саме базується на одній із них, і без неї взагалі не має жодного значення. Уявлення, що звичайне життя має певну гідність і певну вартість, вимагає контрасту. Однак уже не йдеться про контраст між цим життям і певною "вищою" діяльністю, як, наприклад, споглядання, війна, громадська активність або героїчна аскеза; тепер опозиція пролягає між різними способами здійснення життя, виробництва й відтворення. Не йдеться про те, що будь-який спосіб здійснення життя є прийнятним. Таке уявлення не могло б бути основою для поняття гідності. Радше, суть полягає в тому, що вищого треба шукати не поза звичайним життям, а в самому стилі його здійснення. Для прибічників Реформації цей стиль визначався теологічним чином, для класичних утилітаристів – у термінах інструментальної раціональності. У марксистів раціональність Просвітництва збагачується виразовим елементом вільного самостворення. Але в кожному разі стверджується певна дистинкція між вищим, захоплюючим життям, і нижчим життям лінощів, ірраціональності, рабства або відчуження.

Проте, як тільки ми позбудемось натуралістичної ілюзії, залишається надзвичайно важливий факт щодо модерної моральної свідомості – напруга між ствердженням звичайного життя, яке вабить нас, людей модерної епохи, і певними нашими найважливішими моральними дистинкціями. Звичайно,

говорячи про напругу, я дещо спрощую. Ми стикаємось із суперечностями і навіть заплутуємося, відповідаючи на питання, що означає стверджувати звичайне життя. Те, що для одних є найвищим ствердженням, для інших становить цілковите заперечення. Згадаймо утилітаристську критику ортодоксального християнства і наступ Достоевського на утопічне технологізування утилітаристів. Для тих, хто не стає впевнено по той чи інший бік ідеологічного змагання, така ситуація є джерелом глибокої непевності. Наше ставлення до героїзму є так само неоднозначним, як і до буденних цілей, що приносяться йому в жертву. Ми змагаємося за те, щоб утримати бачення незрівнянно вищого, водночас залишаючись вірними провідним модерним уявленням про цінність звичайного життя. Ми відчуваємо симпатію водночас до героя і до антигероя, ми мріємо про світ, у якому можна в одному вчинку поєднати ці обидві ролі. Це – помилка, з якої походить натуралізм.

Переклав із англійської Андрій ВАСИЛЬЧЕНКО

ПРИМІТКИ

¹ Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (London: Routledge, 1970).

² Див. мою роботу "What Is Human Agency?" in Charles Taylor, *Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985). Гарним критерієм "сили" оцінки є те, чи може вона бути основою для атитюдів захоплення і зневаги.

³ J.L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin Books, 1977).

⁴ Див. обговорення нижче у підрозділі 3.2 і також мою роботу "Explanation and Practical Reason", друкується [видано вперше у Wider Working Paper WP72 (Helsinki: World Institute for Development Economics Research of the United Nations University, 1989). Див. також розширену версію цієї статті у Charles Taylor, *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1995), pp.34–60. [У квадратних дужках тут і надалі розміщено примітки редактора перекладу].

⁵ Див. гарний приклад цього підходу в Е.О. Wilson, *On Human Nature* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1978).

⁶ Див. Leszek Kolakowski, *Religion* (London: Fontana, 1982).

⁷ Michele Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975).

⁸ Див. Marcel Proust, *À l'ombre des jeunes filles en fleur* [Під сінною дівчат у цвіту] (Paris: Gallimard, 1954), p. 438, щодо неминучої важливості для нас нашого вигляду у соціальному просторі і нашої турботи про нього.

⁹ Див. A.W.H. Adkins, *From the Many to the One* (Ithaca: Cornell University Press, 1970), pp. 9–10.

¹⁰ Див. *The Gay Science* [Весела наука], para. 125. Усі переклади [на англійську] зроблені Греттою Тейлор або Чарльзом Тейлором, якщо не вказано інших перекладачів.

¹¹ Див. Alasdair MacIntyre, *After Virtue* [За чеснотою] (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), pp. 203–204.

¹⁴ Див. проникливе обговорення цієї кризи Лютера як такої, яку ми, люди модерної епохи, назвали б кризою "ідентичності" в Erik Erikson, *Young Man Luther* (New York: Norton, 1958).

¹⁵ Пол Тілліх у своїй роботі Paul Tillich, *The Courage to Be* (New Haven: Yale University Press, 1952) у схожих термінах схаактеризував відмінність між епохою Реформації і нашим часом.

¹⁶ Див. Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism* (New York: Norton, 1979), pp. 80 – 81; і також Janet Malcolm, *Psycho-analysis: The Impossible Profession* (New York: Knopf, 1981).

Валентин КУЛІНІЧЕНКО, Світлана ВЕКОВШИНІНА

ЖИТТЯ ТА СМЕРТЬ У КОНТЕКСТІ БІОЕТИКИ

Демографічна криза (зменшення у структурі населення дітей та молоді і, водночас, збільшення кількості людей похилого віку) в останній третині ХХ століття стала однією з головних глобальних проблем розвитку сучасного суспільства. Подолання її негативних наслідків пов'язане з низкою економічних, моральних та організаційних питань, вирішення яких у сучасних умовах потребує розробки нових напрямків соціальної політики кожної держави.

Сучасна стратегія соціальної політики щодо літніх людей створена фахівцями ООН на основі статистичних досліджень, в яких доведено, що у майбутній структурі населення значно збільшиться кількість людей віком понад 60 років. Ця політика повинна враховувати необхідність перебудови усіх суспільних структур (освіти, медицини, соціальної допомоги, культурного життя). Зокрема, в "Принципах стратегії соціальної політики щодо літніх людей", розроблених ООН, підкреслюється, що суспільство повинне створити такі умови для кожної людини, і особливо літньої, щоб вона мала змогу реалізувати право бути суверенною, брати активну участь у громадському житті, отримувати допомогу, мати можливість для самореалізації та захисту своєї гідності.

Сьогодні у нашому суспільстві по відношенню до різних груп населення існує багато негативних соціально-психологічних стереотипів (так званих стигм), які заважають людям реалізувати свої права й отримувати необхідну допомогу. На жаль, літні люди, які мають незаперечне право на власну гідність, повагу до себе й різнобічну допомогу, обтяжені щонайбільшою, порівняно з іншими групами населення, кількістю негативних міфів і стереотипів (в окремих випадках, навіть, забобонів). Вони стосуються, наприклад, розуміння причин старості та хвороб, психічного стану літніх, особливостей останніх, передтермінальних та термінальних стадій життя. Стигми, як певні упередження громадської думки стосовно літніх людей, у моральній сфері заважають побачити їхню цінність

як унікальних особистостей, а у правовій – порушують їхні конституційні права. Поняття “стигма” давньогрецького походження. Стигма – це клеймо, яким позначали рабів у Стародавній Греції, знак їхнього низького суспільного стану та незначної соціальної цінності. Сучасні стигми – не фізичні, а соціально-психологічні, якими відмічаються старість і вік, психічні та онкологічні хвороби, СНІД, смерть узагалі. Моральні та соціальні упередження щодо віку, хвороб і станів людини заважають реалізації її особистих та громадських прав.

Міжнародний пакт про громадські права (1966) трактує право на життя як невід’ємне право кожної людини. Невід’ємні права – це вимоги, які визнаються юридичним правом і без яких неможливе гідне людське життя. У політиці та юриспруденції не існує загального розуміння невід’ємних прав, саме тому, наприклад, французька традиція їх нараховує чотири, американська – три. Конституція України має перелік вищих соціальних цінностей – невід’ємних прав людини: на життя, здоров’я, гідність, недоторканність та безпеку особистого життя [1]. Найчастіше порушення цих прав стосуються літніх людей, а також хворих у перед- та термінальних станах. Саме в ці, останні періоди життя, де майбутнє скорочується до днів, місяців, а то й годин, необхідно захистити: 1) фізичні (вітальні) права – забезпечити біологічні та матеріальні потреби; 2) особистісні права – зберегти морально-психологічну індивідуальність людини, її світогляд, переконання, духовність; 3) гуманітарні права – недоторканність національної самобутності, можливість користуватися досягненнями науки й культури; 4) економічні права – мати засоби до існування, зберегти власність; 5) політичні права – створити умови для збереження участі у громадському житті й захисту прав та свобод.

Який же стан реалізації й захисту невід’ємних прав людини в Україні? І як медицина захищає права хворих і літніх людей? Відповідь на ці запитання можна отримати внаслідок вивчення результатів втілення у життя конкретної людини чи соціальної групи зазначених невід’ємних прав. В умовах сучасної України, за даними соціологічних досліджень, на жаль, невід’ємні права людини реалізуються лише частково. У літніх людей, при хронічних хворобах, що не лікуються (онкозахворювання, СНІД тощо), у перед- і термінальних станах життя, реалізація цих прав обумовлена значною мірою можливостями родини. Держава та суспільна політика не забезпечують реалізації невід’ємних прав людини. Сучасне подолання стигм і розширення кордонів використання людських прав пов’язане

із низкою причин, серед яких центральне місце займає розвиток медицини, медичних знань та біомедичних технологій [2]. У історії новий погляд на втілення прав людини в суспільну дійсність завжди є наслідком гуманізації всієї системи соціальних стосунків (і медичної допомоги як її особливого виду), зміни уявлень про громадські цінності та ідеали (зокрема відношення до смерті), розвитку міждисциплінарних комплексних видів діяльності (паліативної допомоги тощо).

Паліативна допомога (англійське – *palliative* – те, що зменшує біль) – це активна система медико-соціальної допомоги пацієнтам, хронічна хвороба яких не лікується. Головна мета цієї допомоги – надання найсприятливіших умов життя для пацієнтів та їхніх родин. Сучасна концепція паліативної допомоги в США, Канаді та Великобританії була втілена в життя у вигляді *hospicis* – медико-соціальних закладів, які надають кваліфіковану спеціальну та психологічну допомогу хворим у перед- і термінальних стадіях життя, а також членам їхніх родин. Ця форма базується на сучасному розумінні прав людини, яке поєднує соціальні, медичні, психологічні та духовні аспекти життя. Паліативна допомога будується на трьох основних принципах: 1) ефективне симптоматичне лікування, повне знеболення; 2) максимально можливе підвищення якості життя; 3) всебічна реабілітація хворих у кінцевих стадіях захворювань. Елементами сучасної паліативної допомоги є також просвіта хворого та його родини щодо прав, можливостей юридичного захисту, а також вирішення економічних та соціальних питань.

Право на гідну смерть розглянуте в біоетиці, новій етичній концепції, що виникла у США на початку 70-х років XX століття. Її створення пов'язане з іменем В.Р. Поттера, який не тільки запропонував новий термін – “біоетика” [3], а й дав визначення нової наукової дисципліни, як “поєднання біологічного знання з пізнанням системи людських цінностей”, новий підхід до проблеми, що орієнтує як саме використовувати наукове знання для забезпечення соціальних благ [4]. Біоетика, таким чином, повинна стати наукою про виживання людства. Сьогодні ця наукова дисципліна існує на трьох рівнях, а саме як:

- загальна біоетика у вигляді сучасної філософії моралі;
- спеціальна біоетика, яка вивчає головні проблеми, на яких базується загальна біоетика (евтаназія, генетична інженерія, аборт, штучне запліднення);

– клінічна біоетика (чи біоетика рішень), яка вивчає конкретні випадки лікарської та клінічної практики з метою дослідження цінностей і шляхів вирішення етичних дилем [5].

Поняття “якість життя” поєднує два аспекти: медико-соціальний та морально-психологічний. Якість кінцевої стадії життя, можливість її підвищення, пов’язана як із вирішенням клінічних проблем та проблем сестринського догляду, так і зі створенням найможливіших комфортних умов існування хворих (фізичних, соціальних, психічних та емоційно-духовних). Серед них особливе місце посідають моральне самопочуття, що підтримується за рахунок розширення можливостей людини (наприклад, самообслуговування), та підвищення рівня самоповаги хворого. Саме тому в хоспісах задовольняються *всі* (об’єктивно можливі) бажання хворих, а підтримка традиції “виконання останнього бажання вмираючого” є немовби логічним завершенням цього напрямку медико-соціальної діяльності, виявом головного принципу філософії паліативної допомоги.

Успіх діяльності хоспісу значною мірою залежить від того, наскільки якісно й ефективно добирають та навчають кадри для цієї своєрідної установи. Майбутніх лікарів не навчають у медичних інститутах клініці вмирання. На жаль, не порушують ці питання (насамперед, психологія хворого у перед- та термінальних стадіях) і в післядипломній освіті лікаря та соціального працівника. Аналіз стану вивчення проблем смерті на медичних факультетах США свідчить про те, що навіть у них відсутні повноцінні та всебічні курси з питань клініки та психології смерті. Є лише окремі лекції та семінари. У 1985 році серед викладачів клінічних та психологічних проблем смерті на медичних факультетах США перше місце займали психіатри, за ними – лікарі інших фахів, священники, філософи, працівники соціальної сфери, психологи, соціологи та юристи [6]. Цей перелік свідчить про комплексність та мультидисциплінарність проблеми вмирання, як із погляду організації хоспісів, так і з точки зору організації підготовки кадрів для них.

Протибольова терапія, паліативна допомога у хоспісах поєднують медичні, психологічні та духовні аспекти і тому сприяють реалізації одного з фундаментальних прав людини – права на гідну смерть. Це право особливо підкреслюється у “Лісабонській декларації прав пацієнта”, яка була схвалена Всесвітньою медичною асоціацією у 1981 році.

Біоетика як нова галузь людського знання привернула увагу теоретиків та практиків (філософів, юристів та медиків) до феномена смерті. Виникнення біоетики, яка пропонує нове бачення етичних проблем в умовах технічного переозброєння сучасних біології та медицини, пов'язане з переосмисленням традиційних підходів до вмирання та смерті. Майже всі складні проблеми медичної біоетики прямо чи опосередковано пов'язані з проблемою смерті – евтаназія, аборт, трансплантація органів і тканин, репродукційні технології тощо. Результатом послідовної рефлексії над цими сучасними явищами є принципово нове розуміння цінності смерті та життя. Медична біоетика трансформує, як деструктивно-негативний погляд на смерть, так і безпідставне абстрактно-оптимістичне ставлення до подовження будь-якого “життя” людини, незважаючи на рівень його тілесної, духовної та соціальної якості. З'являється таке поняття як *право на смерть, або визнання кожної людини найвищим авторитетом у питаннях про власні життя та смерть*.

Декларація цього особливого права людини стала можливою тільки за умов нового визначення “смерті людини”, як “смерті мозку”, котре було запропоноване медиками в другій половині ХХ століття. Виходячи з особливостей нових критеріїв, смерть медично встановлений факт почали розглядати не як одноразовий акт, а як процес. Нове розуміння смерті, як *факту* небуття та, з іншого боку, як процесу *вмирання* – проміжного стану між життям і не життям, виявилось практично і теоретично важливим для розвитку медицини та біології, науки та соціальних відносин узагалі.

Прогрес медицини як особливої науки про норму та патологію тілесного життя людини протягом останніх трьох століть був пов'язаний із переосмисленням поняття смерті як соціального та культурного явища й відкриттям її медичного та духовного вимірів. Факт констатації смерті ще до середини ХІХ століття не був прерогативою лікарів, але поступово фахівці-медики отримують виключне право та зобов'язання констатувати смерть. Медикалізація смерті, тобто перетворення її на медичний феномен знаменує відкриття людиною *особливого простору неживого, мертвого, дискурсивного – простору трупа* [7,8]. Людина починає усвідомлювати смерть не тільки як межу або точку відрахунку, але й як таке явище життя, котре має певний простір і час, де проявляється певна людська чуттєво-тілесна *реальність*, з якою суспільство має рахуватися. Як же формується новий досвід, досвід смерті як нової тілесно-духовної реальності?

Відомий французький філософ М. Фуко, дослідник історії клінічної медицини в Європі, вказує, що включення феномена смерті до низки питань медичного характеру стало можливим із формуванням нового ставлення до хвороби. Спочатку хвороба мислиться по відношенню до природи, а потім погляд переміщується на саму хворобу, як на річ, що має відношення до смерті: “...саме тоді, коли смерть була епістемілогічно інтегрована у медичний досвід, хвороба спромоглася відділитися від контр-природи і знайти плоть у живій плоті індивідів... І, мабуть, уцілому досвід індивідуальності в сучасній культурі пов’язаний із досвідом смерті” [8].

Стосунки між лікарями та пацієнтами майже до середини XVIII століття були обмежені сферою пізнання “суб’єктивних симптомів”. Для лікарів того часу *бачити* хворобу – означало *сприймати*. Тому раціональний вимір хвороби був прихований за допомогою вербалізованих симптомів. Хвороба затемнювалася самим хворим, який виступав безпосередньо по відношенню до неї, був немовби злитий з нею. Однак поступово хвороба починає виходити за межі певної людської тілесної конституції, вона стає певним типом, з’являється нова медицина – *клінічна*. Виявляється, що місце зустрічі людини та хвороби, хворого та лікаря – це соціальний простір і час, які мають свою особливу структуру й генезу. Ця обставина має радикальне значення, і навіть дика природа хвороби у різних соціальних просторах суттєво змінюється. Ці зміни до XX століття регулювалися об’єктивними закономірностями, тепер вони стають ще й об’єктом політичної діяльності, тобто суб’єктивізуються.

Ширше метафізичне розуміння зв’язку хвороби й тіла, стосунків лікаря й пацієнта призводить до розгляду смерті як феномена, який виходить за межі життя конкретного індивіда. Досвід смерті починає визначатися, не тільки як тілесно-чуттєва реальність, а й як метафізична подія. Сучасне розуміння феномена смерті у контексті медичної біоетики перебуває на стрижні співвідношення тілесно-чуттєвого та духовного. Що таке смерть? Повсякденна реальність чи метафізична подія, ступінь духовного розвитку людини? Залежно од відповіді на поставлене питання можна знайти різні моральні оцінки *права людини на смерть*.

Біоетика допомогла усвідомити, що пошуки найточнішого та ширшого визначення смерті в сучасному соціально-культурному просторі повинні тривати в напрямку її інтегральних і загально-значущих критеріїв, таких як соціальна активність, здатність до комунікації, збереження чуттєвості до болю або страждання [9].

Смерть людини не може бути зведена до емпірично-тілесного, бо людина не стільки тіло, як особлива духовно-тілесна реальність, *особистість*.

З іншого боку, духовні виміри особистості не дозволяють використовувати жодний раціональний закон для визначення її життя та смерті.

Новітні філософські напрямки, такі як філософія життя, екзистенціалізм, феноменологія та філософська антропологія суттєво вплинули на процес формування європейської етичної думки, стали світоглядною основою сучасного ставлення до людини і її смерті. Цей філософський досвід засвідчує, що чуттєво-тілесна сфера людини: її переживання, почуття, тілесність мають безсумнівну цінність. Тому людське життя та смерть (навіть у їх тілесних вимірах) є постійним самопізнанням людини, пошуком своєї духовності, і в цьому сенсі смерть кожної людини унікальна, вона є часткою її духовного життя і не може бути стандартизовано зведена до чуттєво-тілесних характеристик та цінностей. Кожна людина несе моральну відповідальність не тільки за своє життя, а й за свою смерть. Виходячи із цього, не тільки життя особистості, але і її смерть вимагає поважного ставлення до себе [10]. Саме поважне ставлення до людини як до відповідального автора своєї долі, неповторної та унікальної історії свого життя і є основним принципом сучасної біоетики. Людину-особистість не можна зараховувати до об'єктів лише наукового дослідження, її неможливо аналізувати тільки з одного боку, тілесного чи духовного. Вона – єдність душі й тіла. І тому людина, згідно із блискучим визначенням І. Канта, не може бути засобом для здійснення якихось актуальних завдань, навіть і завдань всезагального блага. Досягнення єдності та гармонії душі й тіла завжди були й досі залишаються метою розвитку людства. *Право на смерть* у цьому контексті, в контексті сучасного гуманізму та біоетики, постає як засада збереження гідності особистості, вільного вияву її волі, захист яких для суспільства стає важливішим, ніж сама смерть [11].

Право людини на смерть знайшло своє практичне втілення у медицині окремих країн (наприклад, у Нідерландах). Йдеться про практику легалізованої та нелегалізованої евтаназії – легкої та швидкої смерті – як засобу проти страху болю та страждань невиліковно хворих. Сучасні біомедичні технології дозволяють значно подовжити

людське життя, що призвело до появи низки практичних та моральних проблем, вирішення яких потребує змін у державній політиці. Подовження життя коштує недешево, що, по-перше, потребує значних матеріальних, технологічних та людських ресурсів, і, по-друге, виникає велика соціальна група людей, яка не в змозі використати ці новітні технології для подовження власного життя або життя своїх близьких. Тому в розвинених країнах технології подовження життя поступаються технологіям припинення життя – евтаназії. Крім того, розповсюдження технологій подовження життя призвело до появи великої кількості хворих у непритомному стані, життя яких штучно підтримується за рахунок технічних засобів, що в умовах ринкової економіки негативно впливає на бюджет охорони здоров'я, навіть у розвинених країнах. Чи є людина у такому разі взагалі живою? Сьогодні виникають також інші питання. Так, чи можна вважати людину, яка існує за допомогою технічних засобів, особистістю?

Однозначної відповіді не існує. Тому ідея та практика штучної смерті набуває дедалі більше прихильників. Людина в перед- та термінальних станах перетворюється на об'єкт маніпулювання з боку суспільства, медицини або родини. Смерть перестає бути таємницею, перестає бути певним табу. Вона відчужується від людини, стандартизується і дегуманізується.

Важлива особливість біоетики саме в тому, що кожне людське життя усвідомлюється як щось *унікальне*. Нова медична біоетика знаходить різні відповіді на вічні людські питання, розширює кордони дії гуманізму. Якщо розуміти смерть як благо, звільнення від непотрібних надмірних страждань конкретної людини при незворотних процесах вмирання, то евтаназія стає вибором між гуманним відношенням до людини як особистості і відношенням до неї як до об'єкта дослідження та маніпулювання.

Юристи США запропонували кожному, хто бажає розпорядитися своєю смертю, скласти особливий документ, в якому зафіксовано ставлення людини до подібних складних ситуацій у перед- та термінальних стадіях життя, а також до можливості евтаназії. Сьогодні такий документ використовується медиками 38 країн світу. Однак при цьому побутує думка, що легалізація цього права може призвести до поширення недобровільної евтаназії [12]. В Україні (як і в Російській Федерації та більшості країн світу) евтаназія не легалізована, але практикується у пасивному чи активному виді в клінічній діяльності лікарів. Водночас, Україна визнала поняття смерті людини як "смерті мозку" у спеціальному

законі про трансплантацію органів та анатомічних матеріалів людини (1999). Мабуть, уже час запитати: чи, все ж таки, існує в Україні клінічна практика евтаназії? Як хворій людині подолати біль, страждання та страх смерті при сучасному стані охорони здоров'я? І, нарешті, якщо ми не визнаємо права людини на смерть, чи можемо розпочати обговорення цієї проблеми?

Таким чином, хоспіси, і взагалі рух допомоги вмираючим, є альтернативою евтаназії. Ця форма соціальної роботи побудована на засадах світоглядних принципів біоетики і є важливим цивілізаційним фактором сучасного соціального життя:

- по-перше, реалізує право пацієнта на знеболювання, на гідну смерть – одне з найважливіших прав особистості;
- по-друге, створення системи хоспісів в Україні сприятиме демократизації та гуманізації нашого суспільства. Хоспісний рух може стати своєрідними “соціальними ліками” для громадян, установ охорони здоров'я та соціального забезпечення, суспільства в цілому;
- по-третє, створення хоспісів має позитивно вплинути на подальший розвиток демократичних суспільних відносин в Україні.

У загальному вигляді можна сформулювати основні принципи організації та політики хоспісного руху:

- хоспіс – дім життя, а не смерті;
- за смерть не можна платити. Вона – закономірне явище, яке не можна прискорювати або штучно гальмувати;
- хоспіс є альтернативою евтаназії;
- хоспіс – не установа, а люди, які люблять, дбають та страждають;
- хоспіс – це світогляд гуманізму.

ЛІТЕРАТУРА

1. Конституція України. Розд. 1. Загальні засади. – Ст. 3. – Київ, 1996.
2. Калиновский П.П. Переход: последняя болезнь, смерть и после. – М., 1993. С. 116–122.
3. V.R.Potter. Bioethics: the sciens of survival // Perspectives in biology and medicine, 1970, 14 (1), с. 127–153.
4. V.R.Potter. Bioethics: bridge in future, Englewood Cliffs (NJ), Prentice Hall, 1971.

5. Сгречча Елио, Трамбоне Виктор. Биоэтика. Учебник. — Библейско-богословский институт св. апостола Андрея. — 2002. — С.23.

6. Diskinson G.E. Communication: Changes in death education in US medical schools during 1975–1985 // J. Med. Educ. — 1985. — V. 60. — N 12. — P. 942–943.

7. Фуко М. Жизнь: опыт и наука // Вопросы философии, 1993. — № 5. — С. 43–53.

8. Фуко М. Рождение клиники. — М: Смысл, 1998. — 310 с.

9. Биоэтика: принципы, правила, проблемы. — М.: Эдиториал УРСС, 1998. — 472 с.

10. Вековшиніна С.В., Кулініченко В.Л. Історичні засади та основи біоетики // Мультиверсум. Філософський альманах: 36.наук.праць. — Вип.12. — К.: Український центр духовної культури, 2000. — С. 37–49; Кулиниченко В.Л. Современная медицина: трансформация парадигм теории и практики (Философско-методологический анализ). — К.: Центр практической философии. 2001. — 240 с.

11. Коновалова Л.В. Проблема смерти и современная биоэтика / / Идея смерти в российском менталитете. — Спб.: Изд-во русского христианского гуманитарного института, 1999. — С. 137–150.

12. Зильбер А.П. Этика и закон в МКС. — Т. 4. — Петрозаводск: Изд-во Петр-ГУ, 1998. — 560 с.

СОФІЯ – ЛОГОС (СЛОВНИК АВЕРИНЦЕВА)

Сергій АВЕРИНЦЕВ

ХРИСТИАНСТВО У ХХ СТОЛІТТІ

Дев'ятнадцяте століття заповіло двадцятому певний набір прописних істин, які зі шкільних літ були однаково незаперечні як для прихильників християнства, так і для його противників.

На світі існували християнські нації, вони ж були носіями цивілізації “білої людини” і посідали на землі домінантне становище. Звичайно, місіонери робили свою справу; однак у рамках всесвітньої колоніальної системи і саме місіонерство не заперечувало, а підтверджувало винятковість покликання християнських націй і нерозривність зв'язку між типізацією та християнством. Щоправда, цивілізація “білої людини” дедалі відвертіше виявляла свої риси, мало сумісні з християнством. Для противників християнства це було доказом того, що віра як така відживає свій вік. Для захисників християнства це було предметом відкриттів; оскільки ж християни і самі християнські нації були поділені за конфесійною ознакою – православні, католицькі, протестантські, викриття вад змирщеної цивілізації легко перепліталось зі сповідною полемікою, коли, скажімо, англіканин колов очі італійським католикам їхнім гедонізмом, а російський православний тому ж англіканинові – його комерціалізмом. Конфесійне почуття було повсюдно пов'язане з національним, а часом – становим. Для англійця з доброї сім'ї скандально було стати католиком, а тим паче католицькою духовною особою; та й у США католики ще в першій половині цього століття сприймалися в соціальному плані як люди нижчого гатунку.

Загалом кінець XIX і початок XX ст. – це час, коли представники старих протестантських конфесій (особливо лютеранства й англіканства, а також кальвінізму) відчують себе цілком однозначно носіями вищої культури, цивілізації, а на побутовому

рівні – буржуазної респектабельності. Недарма Ернест Ренан писав після франко-прусської війни, що перемога лютеран над католиками неминуча, бо на боці лютеран прогрес, і недарма Бісмарк назвав свої спроби обмежити права німецьких католиків “боротьбою за культуру” (Kulturkampf). Престиж німецької “культури” – від університетів і філософії до поліцейського порядку – мовби становив одне ціле з престижем лютеранства. Сини німецьких пасторів, стаючи літераторами або науковцями, аж ніяк не соромилися свого походження, як російські радикали з поповичів, а, навпаки, пишалися ним незалежно від свого особистого ставлення до віри. Інакше складалися відносини релігії та культури у країнах православних і католицьких. Престиж сучасної освіченості сам собою мовби належав іншому світові, ніж православна святиня чи католицький учительний авторитет. Бердяєв давно зауважив, що Пушкін, найбільший поет Росії, і преподобний Серафим Саровський, її найбільший святий, жили в один і той же час і нічого не знали один про одного. Та й для французького католицизму XIX століття – час Бернадети Субіру (Soubirou, 1844 – 1879), т. зв. “Арського кюре” (Cure d’Ars, Жан-Батист Марі Біаней /Vianney/, 1786 – 1859), Терези з Лізьє (Thérèse de Lisieux, 1873 – 1897, всі троє канонізовані католицькою Церквою), Шарля де Фуко (див. нижче) та інших постатей, що мали і мають сьогодні вирішальний вплив на католицьке духовне життя в усьому світі; за кількістю осіб, що їх католицька Церква прославляла серед найперших, Францію минулого століття можна порівняти з Іспанією часів Терези Авільської; однак можна прочитати Бальзака і Гюго, Флобера і Мопассана, так і не здогадуючись про саму можливість цієї “іншої”, містичної Франції. Тим часом Бальзак, наприклад, вважав себе католиком. Для всього ХХ ст. поняття “католицького письменника” майже не має смислу, відмінного від поняття клерикального журналіста (зазвичай, правого спрямування); і якщо ставлення російської літератури до російського православ’я все ж таки інакше, то за рахунок поодиноких зусиль Лєскова та цілковито унікальної ініціативи Достоевського, які обидва, кожен по-своєму, були майже відторгнуті сучасним їм літературним життям. Зате вся надія і в католицьких, і у православних країнах була на невідомі сучасності тайники непотривоженої народної віри, віри простих людей, що засвоїли її як частину свого нехитрого побуту. “У столицях шум, кричать вітії”, але в селі весь люд по неділях іде, гарно вбравшись, до обідні або на месу.

З часів кампанії “дехристиянізації,” розв’язаної колись яacobинцями, був досвід масових гонінь на віру, але ще не було досвіду масового безвір’я. Віра мас могла відчутно остигати, як у пореформенній Росії, але вона трималася, трималася хоча б за інерцією. “Народ-богоносець,” – святобливо говорив Достоевський. “Віра вуглярів” (Kohlerglaube), – ущіпливо зауважував Гейне. Так чи інакше, на цьому тлі трималася реальність “православної”, або “католицької”, або “лютеранської” нації. Всюди була певна кількість явних або, частіше, більш чи менш потаємних безвірників і байдужих; але серед загального складу нації вони становили меншість. Іновірців, тобто осіб, які практикували нехристиянську релігію, зовсім не було, якщо не рахувати євреїв. І людина знала напевно, що в Женеві вона опиниться серед кальвіністів, у Берліні – серед лютеран, у Москві – серед православних. Конфесійне самовизначення нації досить часто могло бути закріплене у статусі “панівної” Церкви; найлогічніше та найодвертіше цей статус формується статусом Англіканської Церкви, яка офіційно визнає монарха своїм главою, але й у формах прихованіших подібна тенденція зустрічається досить широко (зокрема, в російській практиці “синодального періоду” між скасуванням патріаршества Петром I і кінцем монархії). Але й там, де поширення секуляристських ідей спричинило відділення Церкви від держави, що часом супроводжувалося, як в Італії гарібальдійців або у Франції комбистів, антицерковними заходами влади, все це ще не змінювало на глибині реального співвідношення сил.

Описана картина з огляду на свою шкільну зрозумілість продовжує на кожному кроці визначати щоденну, нерелективну свідомість наших сучасників. І в наші дні національні конфлікти тяжіють до відтворення конфесійної парадигми. Ми чуємо, наприклад, що в Ольстері ворогують “католики” з “протестантами”, в колишній Югославії – “православні” з “мусульманами” і “католиками”; при цьому, очевидно, абсолютно непотрібно питати, який відсоток серед цих “православних” і “католиків” регулярно стає до сповіді й причастя, який відсоток “мусульман” здійснює намаз і т. ін. Ніхто не заперечуватиме, що католицизм допоміг вижити у важких умовах і польській, і литовській національній свідомості; однак надто очевидно, що конфесійна парадигма працює лише доти, доки противник — православна імперія царів або безбожна імперія комуністів. Щойно цього противника відтіснено, починаються конфлікти біля самої брами костелів, наочно доводячи, що сучасний націоналізм за своєю суттю є самодостатній і використовує

конфесійну фразеологію як інструмент іншої, ніж він, природи. В епоху справжнього конфесіоналізму життєздатною була, як відомо, єдина Польсько-Литовська держава. Сама ідея нації, породження Французької революції, глибоко секулярна і тому в основі своїй чужа конфесіональному духові. Націоналістична демагогія експлуатує кліше, що дісталися від інших епох і тримаються силою звички.

Варто нам зректися звички і поглянути на реальність ясними очима, ми відразу бачимо не те, про що досі твердять довідники. О, звісно, Женева – місто Кальвіна, в історичному центрі якого досі не може височіти жодного римо-католицького храму (і навіть лютеранську кірху було побудовано у XVIII ст. з таким розрахунком, щоб вона мала вигляд з вулиці приватного будинку). Але біля вокзалу різноплемінних подорожніх зустрічає католицький собор; по всьому місту католицьких храмів не менше, ніж кальвіністських, а відвідують їх, мабуть, значно більше парафіян. І, звичайно, іслам – де ж на Заході не відчувається його присутність! І сила-силенна сект, здебільшого зовсім ще молодих, які часом зовсім не вписуються у традиційний образ протестантизму: “мунівці”, “сцієнтологи” та ін. І церкви, і секти перестали бути пов’язаними зі своїми традиційними ареалами; ну хто б у минулому столітті і на початку нинішнього міг би уявити собі процвітаючий і багатолюдний православний монастир – на південному сході Англії (обитель покійного старця Софронія (1896 – 1993) – тільки один приклад із багатьох), а також проповідь американських сектантів – на стадіоні в Лужниках або навіть у Кремлі? Під впливом проповіді та прикладу нашого великого сучасника Антонія Блума (нар. 1914), чинного митрополита Російської Православної Церкви у Великобританії, ледь не цілі англійські села приймають православ’я; а в корінній російській “глибинці” нині зустрічаються й мормони. Дедалі менше надії на інерцію благочестивих узвичаєнь. Скажімо, від німецьких католиків доводиться чути, що в роки гітлеризму набагато краще показала себе віра католицьких общин у некатолицьких містах на зразок Берліна, що звикла триматися проти течії, ніж благочестя традиційно католицьких сіл, яке навчало юнака йти на месо з односельцями, але не готувало його чинити опір одурманюванню в нацистській армії, де принцип “як усі, так і я” означав щось протилежне. У світлі підрядянського досвіду це досить легко зрозуміти.

Упродовж XX ст. і втрати, і набутки християнства були значними і, здебільшого, приголомшливо непослідовними, і все його обличчя істотно змінилося.

Небувалим іспитом для християнства був виклик тоталітаризму, який розумів себе абсолютно всерйоз як нову віру, що прийшла на зміну всім релігіям світу, розчищаючи собі шлях пропагандою та насильством. Сама формула нацистського привітання "Heil Hitler" свідомо гралася з німецькою богословською функцією, протиставляючи "спасіння" ("Heil"), принесене вождем, "спасінню" ("Heil"), що його дарує Христос Спаситель ("Heiland"). Члени нацистської молодіжної організації виспівували:

Wir sind die fröhliche Hitlerjugend,
Wir brauchen keine christliche Tugend,
Denn unser Führer Adolf Hitler
Its stets unser Mittler.
Kein Pfaffe, kein boser, kann uns verhindern
Uns zu fühlen wie Hitlerkinder.
Night Christum folgen wir, sondern Horst Wessel.
Fort mit dem Weihrauch und Weihwasserkessel!

("Ми – бадьора гітлерівська юнь, і християнські чесноти нам непотрібні, тому що наш вождь Адольф Гітлер завжди про нас дбає. Ніякий зловредний піп не в силах завадити нам відчувати себе дітьми Гітлера. Ми ідемо не за Христом, а за Хорстом Весселем. Геть кадило і святу водичку!").

Свастика як інший, язичеський, хрест, знак біди й удачі, пов'язаний з культом сонця і вогню, протиставлялася християнському хрестові як символу приниження, гідного "недолюдей". Наприкінці гітлерівського режиму здійснювались організовані зверху спроби замінити й витіснити християнські таїнства хрещення і миропомазання (конфірмації) неоязичеською обрядовістю "Yugendweihe", свято Різдва – святом зимового сонцестояння і т. ін. Особливо одіозним для гітлерівців серед християнських віросповідань був католицизм, що енергійно акцентує вселенську, транснаціональну природу Церкви (Гітлер і Геббельс, що формально належали за народженням до Католицької Церкви, демонстративно з неї вийшли). Конкордат, що його нацисти уклали з Ватиканом, однак систематично порушували, був у їхніх очах відстрочкою вирішального удару. За свідченням, наведеним в есе Грема Гріна "The Paradox of a Pope", на інтронізації Пія XII (1939) посол гітлерівської Німеччини вголос заявив: "Вражаючи і красива церемонія, але це в останній раз". (Зведений нацистами до рангу центрального "віроучительного" принципу антисемітизм і особливо

масові акції зі знищення євреїв, тобто “Holocaust”, стали для християнської думки сильним стимулом рефлексії над такими темами, як містичне призначення народу Старого Заповіту, історична провина християн перед євреями і т. ін.; у творчості російської діаспори слід назвати праці матері Марії Скобцової (1891 – 1945) і статтю о. Сергія Булгакова “Расизм і християнство”. Звичайно, можна, хоча й надаремно, сперечатися про те, як далеко йшла у названих авторів рефлексія, як і про те, чи не зобов’язані були Пій XII і опозиційні християни Німеччини голосніше, без будь-яких застережень, піднести голос проти нічим не стримуваних дій гітлеризму в його останні роки; та численні християни, що рятували тоді євреїв, як та ж мати Марія, врятували честь своєї віри, і подвиг їхній був чи не важливіший за інтелектуальний радикалізм, з яким проблема почала обговорюватися на Заході набагато пізніше).

Якщо німецький тоталітаризм хотів поставити на місце християнства стовідсоткову “арійську” релігію, а тому не відмовлявся від риторичного маніпулювання квазірелігійною фразеологією, більшовики поставили як своє завдання якнайскорішу ліквідацію релігії як такої в будь-яких формах, війну на знищення з ідеєю Бога. Коли, скажімо, 30 січня 1923 року в присутності наркомів Троцького й Луначарського було інсценоване засідання політичного трибуналу для оголошення смертного вироку... Богові, це було не тільки балаганом для мас, а й вираженням цілком серйозної програми до дії. У таємному листі до членів політбюро Ленін вимагав розправи над духовництвом і вірними “зі справді сказеною і нещадною енергією, не зупиняючись перед придушенням будь-якого опору”. Неймовірну кількість представників білого духовництва, ченців, черниць і відданих своїй вірі мирян розстріляли або замучили в таборах. До 1939 року на волі лишилися чотири дієздатні православні єпископи на весь Радянський Союз, і не було ніяких гарантій, що хоча б вони вціліють. Осквернення мощей, знищення ікон, систематичне руйнування храмів відбувалися публічно, як “виховне” видовище для натовпу. Для остаточного викорінення релігії призначалися конкретні строки, воно включалося в партійно-державні плани (“безбожна п’ятирічка”). Антирелігійній пропаганді була з абсолютною жорстокістю підкорена вся система державного виховання й освіта, від ясел і дитячих садків до університетів; але на доповнення до цього держава утримувала добре оплачувану армію спеціалістів, для яких антирелігійна пропаганда була єдиним заняттям. По країні лунала пісня:

“Ми на небо заліземо,
Розженемо всіх богів!”

Пафос боротьби з Богом виходив далеко за межі власне атеїзму, тобто безвірництва, і виявляв ознаки ненависті до живого противника; недарма у 20 – 30-і роки, коли напруга антирелігійної люті була особливо крутою, її носії й поширювачі воліли називати себе не сухим іноземним терміном “атеїст”, а значно виразнішим і багатозначнішим російським словечком “безбожник”. Тільки в час Великої Вітчизняної війни, коли антирелігійній державі знадобилася патріотична допомога Церкви, антирелігійна політика була пом’якшена, і “безбожники” терміново перейменувалися на “войовничих атеїстів”; але це аж ніяк не завадило Хрущову оновити плани якнайскорішої ліквідації віри в Бога. Оцінка будь-якої релігійної діяльності, що виходила за межі суто обрядового “відправлення культу”, як державного злочину утримувалася тією або тією мірою до кінця радянської влади; останні процеси “релігійників” відбувалися уже на початку горбачовської пори. Та якщо Радянський Союз післявоєнних часів був зацікавлений у світовій суспільній думці, а тому урізані можливості “відправлення культу” лишалися, особливо в доступних іноземцям столицях, то, наприклад, в Албанії Енвера Ходжі хрещення дитини могло бути покаране смертю. Незрівнянно менш систематичні, але люті ідейно мотивовані гоніння на Церкву спостерігалися під час громадянської війни 1936 – 1939 рр. в Іспанії, а також після подій 1926 р. у Мексиці (саме із цими подіями пов’язане зображення священика, що діяв підпільно, у романі Грема Гріна “Сила і слава” (“The Power and the Glory”), яке стало одним із найпереконливіших художніх свідчень про християнство нашого століття).

Як це незмінно повторюється в історії християнства, переслідування знову і знов породжували героїчний ентузіазм мучеників і сповідників. Те, що в благополучні часи мало вигляд поважної, але не надто життєздатної традиції, виявилось в екстремальних умовах найміцнішим. У розпал тоталітарного скаженіння, коли інші цінності й підвалини не витримували натиску, трималася сама лише тиха мужність віри. Найдорогоцінніший вклад християн XX століття у скарбницю історії християнства – кров мучеників, просте і ясне свідoctво віри, виказане перед лицем катів: назвемо для прикладу останнє слово митрополита Петроградського Веніаміна, засудженого більшовиками до розстрілу 5 липня 1922 р. У світлі мучеництва християнство вперше ставало переконливим для багатьох тих, хто

його заперечував. Не тільки одновірці, а й увесь світ повинен зберегти вдячну пам'ять про тих християн, які, опинившись серед інших жертв, прийняли призначений комусь удар на себе, як вчинили в таборах смерті польський священник Кольбе (Kolbe, (1894 – 1841), канонізований 1982 р. Католицькою Церквою) і російська православна черниця у паризькому вигнанні мати Марія (Скобцова). Навіть робота християнської думки часто відбувалася в атмосфері суворої немилості, а то й у жорстоких табірних умовах: досить згадати відомого німецького лютеранського теолога Дітріха Бонхеффера (див. нижче) – в Бухенвальді, наших православних філософів і богословів о. Павла Флоренського – на Соловках, Лева Платоновича Карсавіна (1882 – 1952) – в Абезі. Тут доречно згадати давній афоризм Блеза Паскаля, що на довіру заслуговують лише ті свідки, які дали себе зарізати.

Однак печальний бік істини полягає в тому, що мучеників були тисячі й десятки тисяч, а відступників – мільйони. Хоча стовідсоткове залучення народів Радянського Союзу до полум'яного безбожництва, заплановане ідеологами, лишалося фантастичною утопією, не можна заперечувати, що традиційна релігійність і народна релігійна культура країни, яку називали колись "Святою Руссю", виявилися порушеними в таких масштабах, у можливість яких важко було повірити заздалегідь. Сільські комсомольці, крикливі заводії безбожницьких акцій, вербувалися з дітей та онуків того самого російського селянина, на православні засади якого покладав надії не тільки Ф. Достоевський; звичайно, вони діяли за вказівкою, однак же ж діяли, демонструючи страшний розрив поколінь. Так, було багато прямого і грубого насильства над народним сумлінням, що не приймало до кінця війни проти Бога; як визнавала Н.К. Крупська, навіть під час всенародного перепису 1937 р., що включав запитання про ставлення до релігії, величезна частина населення відмовилася оголосити себе атеїстами. Показово, що коли влада була змушена під час війни шукати підтримки народу, антирелігійний галас примовк. І все ж не можна пояснити масову втрату віри тільки насильством; навіть за тоталітарного режиму насильство всемогутнє лише тією мірою, якою воно може спертися на реальність масової психології, що ним не твориться, а лише вміло стимулюється і використовується.

Тоталітаризм XX ст. сам собою мав і має шанси лише в контексті глибокої культурної і, ширше, антропологічної кризи, що проявляється і там, де тоталітарні сили не змогли здобути політичну

перемогу. Криза ця зачіпає, передусім, зв'язок батьків і дітей, наступність поколінь, психологічну можливість для батьків стверджувати свій авторитет, а для нащадків – приймати цінності, що їх цей авторитет пропонує. Взаємини старших і молодших, звичайно, ніколи не були безпроблемними, але реальність нашого століття, що стрімко змінювалася, зробила проблематичними вже не гармонію цих взаємин, а самі засади їхні. І якщо масова релігійність трималася на тому, що віру “вбирали з молоком матері”, якщо людина вірувала тому, як зауважив колись К'єркегор, що про буття Бога в ранньому дитинстві сказав їй батько, – ця релігійність не могла не опинитися повсюдно в небезпеці, навіть і там, де жодний гепоушник не змушував її зректися. При цьому, якщо атеїзм іще приймає ідею Бога настільки всерйоз, що принаймні не може від неї відкараскатися без формально декларованого й наукоподібно обґрунтованого її заперечення, то послідовний релятивізм і гедонізм, заохочувані “прогресом”, можуть створити тип людини, здатної прийняти навіть ідею Бога без того, щоб вона її до чогось зобов'язувала, бо таку людину ніщо й ні до чого не зобов'язує, а будь-яка заповідь, моральна або обрядова, уявляється їй свідомості нестерпно застарілою, наївною і нав'язливою. Для сьогоденного християнства це багато небезпечніше, ніж атеїстична доктрина, що вже вичерпала свої ресурси. Т. зв. “пермісивне” суспільство сучасних високорозвинених країн не схоже на репресивне суспільство тоталітаризму, та вседозволеність першого, як і заборони другого, припиняють для “простої людини”, “людини з вулиці”, дію давнього соціального зобов'язання: належати до місцевої парафії, хрестити дітей, в неділю разом з усім селом чи кварталом іти до Церкви. Назавжди закінчилася, якщо вжити поширений у мові сучасної релігійної думки вираз, “константинівська епоха” – той час, що сягає ініціативи першого християнського імператора Риму Константина Великого, коли християнство в союзі з державною владою давало буттю цілих народів загальнообов'язкову норму. Звичайно, в якихось куточках сучасного світу старі закони ще зберігають повну силу; але не ці оази, які також перебувають під загрозою, визначають ситуацію в цілому.

На зорі християнства Тертуліан сказав: “*Fuint, non nascuntur Christiani*”, “Християнами не народжуються, а стають”. Протягом півтора тисячоліття, коли існували “християнські нації” (“православні”, “католицькі”, “протестантські” нації), це було не так. Тепер це знову так.

Віруючі, а часом і невіруючі, не можуть не шкодувати за втратою навичок християнської поведінки, що колись входили у плоть і кров, а тому проявлялися з прекрасною природністю. Те, що було колись самозрозумілим, не відійшло всупереч антихристиянським прогнозам, фатально і назавжди, однак вимагає свідомого вибору волі, зусилля, навчання, що надто часто обертаються невинною натужливістю неофітів. Ми живемо у світі, де вже нічого не є самозрозумілим. Підсумки найневтішніші для народної, побутової (і, почасти, літургічної) культури традиційно християнських країн. До того ж, не можна не бачити, що вельми значна частина сучасної молоді або вдовольняється суто прагматичними цінностями (часом осягаючи ерзац таїни для відпочинку в окультних заняттях), або шукає віри поза християнством, чи то в екзотичних релігіях Сходу, чи в сумнівних таємницях т. зв. “New Age” (модний рух, що відроджує гностицизм у рамках т. зв. молодіжної субкультури), або навіть виявляючи інтерес до християнства, відмовляється прийняти його зобов’язувальний аспект, несумісний зі спокусами вседозволеності. І все ж, відповідь на запитання, чого, зрештою, більше, втрат чи набутків, не така проста. Сутності християнства чи не більше відповідає статус апостольської віри, бездомної віри місіонерів і катехуменів, що жива поза захистом інституцій світу цього. Ще в Новому Заповіті було сказано: “Не маємо тут постійного города, але сподіваємося на майбутній”. (Євр. 13:14). Мабуть, християнинові, який знаходить віру сьогодні, легше зрозуміти, чому слово “Євангеліє” означає “радісна звістка”, “добра новина”. Синові або дочці однієї з “християнських націй” минулого зрозуміти це було набагато важче. Сьогодні легше почути і слово апостола Павла: “Не уподібнюйтеся часові цьому, змінюйтеся перетворенням розуму вашого” (Рим. 12:2). З висоти XX ст. помітніше, ніж сто або двісті років тому, що період, коли поняття християнського світу на деякий час географічно й етнокультурно стабілізувалося, – лише частина історії християнства, доля якого безперервно полягала в тому, що воно втрачало народи та землі, але здобувало нові. Народ, серед якого звучала проповідь Ісуса Христа, її не прийняв; такі землі, як Сирія, де вперше було вимовлено слово “християнин” (Діян. 11:26), Мала Азія, церкви якої символізують в Апокаліпсисі все християнство світу (Одр. 1:11 і далі), Єгипет, де в пустелі вперше дозріло християнське чернецтво, а в Александрії – християнське любомудря, нарешті, Північна Африка, де християнство вперше промовило латиною, – все було відняте ісламом; зате “радісна звістка” знов і

знов приходила до тих, хто її ще не чув. Це відбувається і в наш час. Проповідь християнства в країнах Азії і Африки, втративши традиційні зв'язки з колоніальною системою, із престижем "білої людини", стаючи справою місцевих жителів і вкорінюючись у формах місцевої культури, стає набагато переконливішою. Зрозуміло, "аккультурація" християнського віровчення, тобто його перехід на нові "культурні коди", закономірно таїть у собі ризик синкретизму і двовірництва; але ризик цей, по суті, такий самий, як у часи, коли християнами ставали кельти, германці, слов'яни та інші "варвари" стародавньої Європи.

Та обставина, що у своїх традиційних ареалах християнська віра дедалі частіше з автоматично успадковуваного атрибута нації перетворюється на предмет особистого вибору, виявилася досить сприятливою для культурної творчості під знаком християнства. Вище вже йшлося про те, що в минулому столітті тільки протестантизм поділяв престижне становище з культурою протестантських країн, тоді як у країнах православних і католицьких віра лишалася передусім "побутовим сповідництвом" мовчазних мас, дух якого був чужий культурі. Навпаки, перша половина ХХ ст. дала неочікувано велику кількість православних і католицьких мислителів і письменників, що посіли дуже помітні місця на панорамі європейської культури. Одночасно жили й працювали французькі католицькі письменники Леон Блуа (Bloy, 1846 – 1917), а також Поль Клодель (C Claudel, 1868 – 1955), Шарль Пегі (Peguy, 1873 – 1914), Франсіс Жамм (Jammes, 1868 – 1938) і Жорж Бернанос (Bernanos, 1888 – 1948), яких жартома називали "отцями Церкви"; французькі католицькі мислителі Жан Марітен (Maritain, 1882 – 1973), Етьєн Жильсон (Gilson, 1884 – 1978) і Габріель Марсель (Marcel, 1889 – 1973); володар дум німецької католицької еліти, для якого в Берліні спеціально було створено особливу кафедру, католицький священник італійського походження Романо Гвардіні (Guardini, 1885 – 1968); російські православні філософи і богослови, що виростили під впливом імпульсів творчості Достоевського і особливо містичної думки Володимира Соловйова (1853 – 1908), такі як Євгеній Миколайович Трубецькой (1863 – 1920), Микола Олександрович Бердяєв (1874 – 1948), якого Ромен Роллан назвав "російським Пегі", о. Сергій Булгаков (1871 – 1944), Семен Людвигович Франк (1877 – 1950), о. Павло Флоренський (1882 – 1937), Володимир Францович Ерн (1882 – 1917), Георгій Петрович Федотов (1886 – 1951); цікавий опонент Соловйова, але в умовних побожних кліше, що намагався

поєднати розумову, майже по-протестантськи трактовану чесність, із дуже російським нахилом думки, нині несправедливо забутий богослов Михайло Михайлович Тарєєв (1866 – 1934); представники російського символізму, чие ставлення до християнства було складним, але істотним, як Василь Васильович Розанов (1856 – 1919), Дмитрій Сергійович Мережковський (1866 – 1941), провісник “нової релігійної свідомості”, що заснував 1901 р. зі своєю дружиною Зінаїдою Миколаївною Гіппіус (1869 – 1945) “Релігійно-філософські зібрання”, на яких діячі засідали поряд із представниками духовництва, і певний час близький до Єрнa В’ячеслав Іванович Іванов (1866 – 1949), що згодом приєднався до католицизму; нарешті, англійський католицький белетрист, есеїст і поет Герберт Кіт Честертон (Chesterton, 1874 – 1936), його сподвижник Гіларі Беллок (Belloc, 1870 – 1953) і багато, багато інших. Розквіт російської релігійної думки після революції тривав або в умовах діаспори, де вона плідно зустрічалася з думкою Заходу, внаслідок чого, особливо Бердяєв, ставала явищем загальноєвропейського масштабу, дещо однобічно визначивши уявлення західного інтелігента про “російську душу”, і де з’ясувалося значення вже згаданих Г.П. Федотова, Л.П. Карсавина й різкого опонента “срібного віку” гегельянця Івана Олександровича Ільїна (1882 – 1954), що втілював найправіші тенденції цього розумового руху, або під гнітом атеїстичного терору – поряд з о. Павлом Флоренським і близьким до нього за способом думання Олексієм Федоровичем Лосєвим (1893 – 1888) слід назвати Олександра Олександровича Мейєра (1875 – 1939), який загинув у сталінських таборах і до гуртка якого належав до від’їзду за кордон Федотов; і перше, й особливо друге, було нелегко, однак внутрішній свободі, скоріше, допомагало, аніж заважало. І пізніше, до другої половини століття, виразно помітні католики в літературах традиційно некатолицьких, наприклад, в англійській (від Грема Гріна до Дж.Р. Толкієна (Tolkien)) або німецькій (від Гертруди фон Ле Форт (Le Fort, 1876 – 1971) до Генріха Бьоля (Böll)). Однак варто застерегти, що присутність представників тієї або тієї конфесії виявляється в середині і в другій половині ХХ ст. інакше, ніж у першій половині – значно стриманіше, при зменшенні пафосу і зростанні скепсису, якщо не щодо віри, то щодо себе як її оборонця: ті ж Грем Грін або Генріх Бюль – католики серед письменників, але не “католицькі письменники” в тому специфічному розумінні, в якому був таким, безперечно, Поль Клодель. Серед вірних християн усіх конфесій протягом ХХ ст. різко

підвищується відсоток носіїв університетської освіти – частково за рахунок ослаблення віри в протонародному середовищі, але частково за рахунок зростання її привабливості для інтелігенції. Коли Ш. Пегі здійснив традиційне паломництво від Парижа до святинь Шартра (оспіване в його віршах), це був учинок, щонайменше несподіваний для паризького публіциста; після його смерті, однак, таке паломництво увійшло у звичай паризького студентства, й цілі юрми молодиків простували дорогою паломників. У період між двома війнами така зміна ментальності молодих інтелектуалів породжувала часом у католиків ейфоричні надії на прогресуюче й остаточне оцерковлення університетського, артистичного і загалом культурного життя. Надії ці не виправдалися, бо не врахували простого чинника сучасного життя – неможливості простої передачі у спадок способу думання від батьків до дітей. Флуктуація статистично виявлюваних успіхів і неуспіхів віри при зміні поколінь у наш час неминуча.

Не можна не зауважити, наскільки характерний для християнського життя й культури ХХ ст. тип “конвертита”, “наверненого”, такого, що прийшов іззовні – з атеїзму або релігійного індиферентизму, з іншої конфесії, з іншої релігії. Славнозвісний католицький філософ Жак Марітен – нащадок кальвіністів (“гугенотів”), як і німецька католицька поетеса Гертруда фон Ле Форт, як і визначний православний мислитель нашого часу Олів’є Клеман (Clement, нар. 1921); такий енергійний поборник католицизму в англійській літературі, як Г.К. Честертон, – нащадок пуритан. Дружина Марітена Раїса – єврейка, як і Едіт Штайн (Stein, 1891 – 1942), талановита учениця філософа Едмунда Гуссерля, що стала черницею-кармеліткою, знищена гітлерівцями й канонізована католицькою Церквою, як і польський католицький поет Р. Брандштеттер (Brandstaetter, народ. 1906), як і видатний католицький діяч сучасності кардинал Люстіже (Lustiger, нар. 1926).

Для попередніх століть найчастіше видавалося очевидним, що християнство перебуває у природному і конечному союзі з усіма найконсервативнішими суспільними силами (т. зв. “союз престолу й олтаря”); винятки траплялися, однак лишалися винятками. Сьогодні християнство перестало потребувати політичного охоронництва саме тому, що тримається – якщо взагалі тримається – не силою зовнішньої інерції, а силою внутрішньої динаміки. Характерно, що С.Н. Булгаков, який до революції не вважав можливим (незважаючи на дедалі анархічніші симпатії) стати

священиком “казеної ієрархії”, з полегкістю прийняв сан у переслідуваній Церкві 14 червня 1918 р.; цей приклад характерний. Змінюється соціальна позиція західного християнства: “Тепер на Заході, – підкреслював Г.П. Федотов ще у 1932 р., – майже не можна зустріти принципового обґрунтування й захисту капіталістичної системи як реально виправданих, на ґрунті християнської етики. В цьому розумінні щось безповоротно пішло в минуле. Можна було б написати історію Європи в XIX ст., не згадавши про соціальний католицький і протестантський рухи. Для історії сучасних соціальних криз це було б неможливим”.

Новим чинником у житті християнства XX ст. є так званий екуменічний рух за об’єднання християн різних віросповідань. Він зумовлений ситуацією християнства як віри, що заново пропонує себе нехристиянському світові; людина, що в акті особистого вибору стає християнином, дедалі рідше успадковує конфесіональну культуру своїх предків, та й взаємні рахунки конфесій, що сягають віків, стають для нього менш актуальними. Популярний англійський християнський письменник К.С. Льюїс (Lewis, 1898 – 1963) написав книгу з характерною назвою “*Mege Christianity*” (“Всього-навсього християнство”): назва ця добре виражає потребу епохи в порушенні питання про сутнісне осердя християнського вчення, що проглядається крізь окремі особливості того чи того історичного типу. Очевидна небезпека закладеного в такому умонастрої редуccionізму, що спрощує і збіднює відомості до мінімуму. Але повний ступінь спрощення перестає бути доктринерською ідеологемою (яким було, скажімо, “опрощення” у Льва Толстого) і стає адекватною відповіддю на жорстку реальність радикального виклику, кинутого християнству і тоталітаризмом, і секуляристським релятивізмом. Багатоманітність богословських позицій великою мірою змінюється поділом надвоє: за Христа і проти Христа. Християни різних конфесій, що знаходили одне одного як товариші в нещасті у сталінських і гітлерівських таборах, приймали перед мученицькою кончиною причастя з рук одне одного (як це було зі Львом Карсавиним, що багато полемізував з католицизмом, однак причастився перед смертю з рук католицького священика), – ось найглибший екуменічний досвід століття. До цього слід додати, що необхідність для мислячих християн, рятуючи в собі віру, протистояти страхітливому ідеологічному натискові, розвинула підвищену “алергію” і до звичайного конфесійного ідеологізму, що століттями вправлявся в ідеалізації свого минулого й теперішнього

й очорненні минулих і теперішніх опонентів. Інтелектуальна чесність, що аж ніяк не змушувала відмовитися від віровчительних переконань, зобов'язує вбачати в реальній історії та житті різних конфесій, з одного боку, печальну "негідність християн", що контрастує з "гідністю християнства" (якщо згадати відому формулу Бердяєва), з другого боку, діла щирої любові до Христа, Одного й Того Самого для всіх, хто вірує в Нього. "Екуменічний рух" як такий лише дає більш або менш адекватне вираження цим внутрішнім зрушенням.

Ініціатива почину в цьому русі належала протестантським деномінаціям (Єдинбурзька конференція 1910 р., підсумком якої було створення Всесвітньої місіонерської ради); з православного боку вона була підтримана 1929 р. посланням Константинопольського патріарха, зверненням до всіх церков Христових із закликом до "тіснішого спілкування і взаємного співробітництва". Низка православних богословів російської діаспори взяла активну участь в рухові; але "карловацький" напрям ("Російська Зарубіжна Православна Церква") із самого початку і до сьогодні займає гранично різку антиєкуменічну позицію. 1948 р. було створено Всесвітню раду церков (ВРЦ), що об'єднала найважливіші протестантські деномінації й ряд православних помісних церков; із 1961 р. участь в її роботі бере Московська Патріархія, а також спостерігачі з Ватикану. Певні сторони її діяльності зазнали критики (зокрема, за згладжування проблем, пов'язаних із переслідуванням вірних у комуністичних країнах). Незгоди виникли також у зв'язку зі спробами єкуменічної обрядотворчості на конференціях ВРЦ, що не тільки виходила за рамки літургійних і молитовних узвичаєнь будь-якої історичної конфесії, а навіть спричинила нарікання у нехристиянській практиці. В цілому не можна не бачити, з одного боку, що комплекс інституцій (зокрема доброчинних і правоохоронних), інтегрованих ВРЦ, займає своє місце в житті сучасного християнства, з другого боку, що безумством було б покладати надто багато надій на суто інституціональний, дипломатичний, а тому неминуче бюрократизований, бік сучасної єкуменічної активності. Найголовніше відбувається не на парадних зустрічах представниць, а в реальному житті вірних, на глибині, не завжди доступній спостереженню. Звичайно, не можна заперечувати важливість офіційних рішень, прийнятих особами, які наділені особливою канонічною владою. У цьому зв'язку слід згадати відміну взаємних анафемствувань між католицьким Римом і православним Констан-

тинополем, оголошену папою Павлом VI і патріархом Афінагором 1965 р. (звичайно, оцінка цього акту в усьому його обсязі залежить від ступеня визнання за Константинопольською кафедрою її канонічного рангу "Вселенської" в колі всіх православних Церков). Особливе значення має зростання взаємного позитивного інтересу: багатства православної аскетичної, літургійної та іконографічної, що загалом привертають до себе увагу дедалі більшої кількості католиків і частково протестантів, є предметом особливо прискіпливого вивчення у католицькому середовищі, безпосередньо, як в абатстві Шевтонь (Chevetogne) у Бельгії (засноване 1925 р. і зазнало спочатку чимало конфліктів із католицькою владою через свою філоправославну позицію), або непрямо, як в общині Бозе (Bose) у Північній Італії, пов'язаній з традицією св. Бенедикта Нурсійського; у лютеран і англікан відроджується відкинуте ще Реформацією чернече життя. На особливу увагу заслуговує єкуменічна чернеча спільнота в Тезе (Teze) на південному сході Франції, що заслужила своє добре ім'я ще під час німецької окупації, коли вона безстрашно давала притулок переслідуваним; її було створено, щоб дати протестантам різних деномінацій можливість наслідувати зразки початкового чернецтва, але нині її вплив виходить далеко за межі протестантизму. Особливо сильний він серед молодих християн різних конфесій, що масами паломничають в Тезе і розносять світу пам'ять про нього. Багатьом уявляється, що ця община створила прийнятну з християнського погляду парадигму "молодіжної культури". Слід сказати, що саме для сучасної молоді важливі аскетичні й містичні компоненти християнської традиції, тільки вони можуть бути дійовою альтернативою масовому захопленню нехристиянською містикою і окультизмом. Молодий християнин XX ст., як правило, зацікавлений не в механічному дотримуванні респектабельних правил відвідання недільної відправи своєї конфесії і т. ін., а в екстатичному переживанні, яке виходить за межі секуляризму, що обступив його. У певному сенсі він більше схожий на неофітів пізньої античності, ніж на дитя однієї з "християнських націй" нового часу.

Найнеприйнятнішим проявом єкуменізму є практика т. зв. Інтеркомуніону, тобто повного євхаристичного спілкування всупереч конфесіональним перепонам. Багато хто з християн, які співчують єкуменізму, вважають цю практику неприйнятною для їхнього сумління і несуть біль неможливості повного спілкування як співучасть у скорботі Христа з приводу поділу християнства. Інші, всупереч давнім заборонам, наслідуються здійснити цю практику як

“юродство” в духовному розумінні цього слова, як пророче безумство, вгадуючи наперед те, що, власне, ще неможливе. Це робив іще Володимир Соловйов, який причащався, не переходячи в католицтво, з рук католицького священика. Його послідовником був В’ячеслав Іванов, якому вдалося добитися 1926 р. у церковних властей католицького Риму цілковито незвичайного тоді дозволу приєднатися до Католицької Церви, не відрікаючись у звичайний спосіб від православ’я, але читаючи замість цього пасажа Соловйова, що починається словами: “Я, як вірний син Російської Православної Церкви...” Саме Іванову належить вельми популярна на сьогоднішньому Заході екуменічна формула про православний Схід і католицький Захід як двоє “легенів” вселенського християнства. Для противників екуменізму інтеркомуніон являє собою крайню форму неприпустимого зближення з інакославними.

* * *

Досвід російського православ’я в нашому столітті зумовлений досвідом особливо різкого занепаду всіх колишніх навичок життя, пов’язаних із реальністю православної імперії; можна сказати, що цей досвід випередив шлях давніх християн. Коли православну літургію відправляти не у храмі, серед золота риз і окладів, а в советському лагері або паризькому гаражі, це були нечувані злидні, але й нечувана духовна свобода, зосереджена на самій суті християнства, воістину “літургія вірних”. На жаль, досягнуту в екстремальних умовах висоту неможливо утримати, і навіть пам’ять про неї надзвичайно легко втратити. Серед наших сучасників про неї найадекватніше нагадує митрополит Антоній Сурозький (Блум), чудовий проповідник і духовний письменник, що виріс у паризькому вигнанні й виразив позачасові цінності християнства мовою, абсолютно чистою від тіні солодкої стилізації.

Водночас, тяжкі випробування спричинили в російському православ’ї інституціональні кризи, розколи й поділи, не подолані донині. Їм передувала подія, яка переживалася чадами Російської Православної Церкви як світла радість, притому парадоксально пов’язана з крахом православної імперії: відновлення Всеросійським помісним собором, що відкрився на свято Успіння 1917 р., патріаршества, скасованого ще Петром I, і вибори 5(18) листопада (тобто вже після жовтневого перевороту) патріархом Московським і всія Русі преосвященного Тихона (Белавіна, 1866 – 1925), твердого сповідника віри перед лицем більшовицького терору, канонізованого

Церквою. Проти патріаршої влади зрадницьки виступало з 1922 р. конформістське “Вище церковне управління”, що поєднувало вимогу далекосяжних реформ у церковному житті (т. зв. “оновленство” і “живоцерковство”) із сервільними жестами в бік більшовицьких гонителів і цим надовго скомпрометувало в очах російського церковного народу саму ідею перетворень (хоча не слід забувати, що серед пересічних учасників реформістських рухів були чесні священики, які самі зазнавали страждань за віру, і що з маніпулювання закликом до оновлення в поганому церковно-політичному контексті не впливає логічно неправомірність порушення питання про оновлення). Розкол відбувся – знов-таки з мотивів політичних – і в церковному житті діаспори. Наприкінці 1921 р. т. зв. Російський всезакордонний собор у Карловцях прийняв звернення до російських біженців, в якому утверджувався догматичний, віровчительний статус монархічної ідеї. Близько третини учасників, частина з яких самі були за особистими переконаннями монархістами, прийняли постанову про неможливість приймати від імені всієї Церкви документ політичного характеру (оскільки це суперечило постанові Всеросійського помісного собору від 2(15) серпня 1917 р.); на чолі цієї групи стояв митрополит Євлогій (Георгієвський, 1868 – 1946). Так намітилося розходження двох напрямів: “карловацького” (нині “Російська Зарубіжна Православна Церква”) і “євлогіанського”. Майже всі славнозвісні голови й філософи російської діаспори належали до другого напрямку. Тим часом в СРСР, незважаючи на шалений тиск машини терору, моральна перемога патріарха Тихона і крах оновленських лідерів (вони докотилися до постанови про позбавлення патріарха навіть... чернечого звання) були безперечними; процес над патріархом, затіяний з розрахунком на смертний вирок, довелося припинити. Однак реальність радянського режиму, що був у розквіті сил і саме здобував міжнародне дипломатичне визнання, змушувала із собою рахуватися. Напередодні кончини патріарха Тихона ГПУ безпрецедентним моральним катуванням змусило його підписати т. зв. “Заповіт”, автентичність якого одразу ж викликала суперечки, але сфабрикованість якого принаймні довести неможливо. Після його смерті питання про керівництво Церквою, яке неможливо було вирішити нормальним шляхом в умовах безперервних арештів, викликало серйозні незгоди: місцєблюстителем було призначено митрополита Петра, невдовзі заарештованого, отже, йому самому довелося призначити собі ряд заступників – вимушена бідою практика, що гранично заплутала

питання про духовну владу. Сумніви щодо повноважень митрополита Сергія (Страгородського, 1867–1944, згодом патріарха) набули принципового характеру, коли останній обнародував 1927 р. свою “Декларацію”, що заходила в тенденції компромісу з радянським режимом незрівнянно далі “Заповіту” патріарха Тихона (дивно звучала в умовах терору фраза про вдячність радянському урядові “за таку увагу до духовних потреб православного населення”). Очевидний контраст “Декларації” з бездоганною моральною позицією й гідним тоном “Соловецького послання” групи ієрархів, що з’явилося тоді ж, присвячене тим же темам і створене в ув’язненні; воно визнає радянський режим як політичну реальність, але чітко акцентує несумісність християнства та радянської ідеології. У відповідь на “Декларацію” виник рух “непоминальників”, тобто тих, хто відмовлявся звеличувати ім’я митрополита Сергія підчас літургії, з нього з часом склалася т. зв. Істинна (або “катакомбна”) Православна Церква, що дала в різні періоди радянської епохи чимало страдників за віру, але не мала фізичної можливості наснажувати скільки-небудь широкі маси вірних, дедалі більше схожа на секту і схильна до подальших поділів. Особливо прикрими, такими, що дезорієнтували і баламутили народ у вкрай тяжкі для нього часи, були заяви про “безблагодатність” таїнств у опонентів, що їх надто легко робили і “сергіяни”, і “непоминальники”.

Нову ситуацію створила атмосфера Другої світової війни, що породила в багатьох умах ілюзорну, але щиру й зрозумілу надію на примирення гонителів і гнаних у патріотичному пориві й на перетворення сталінської імперії на Святу Русь. Сталін дуже добре вмів із мінімальними затратами підтримувати такі сподівання. 4 вересня 1943 він прийняв митрополита Сергія з двома ієрархами і дозволив поставлення патріарха; звичайно, поставлено було Сергія. Зарубіжним тлом цих подій була та обставина, що тоді як “євлогіанський” напрям зайняв позицію патріотизму (російського, у Франції також французького і т. ін.), верхівка “карловацького” напряму стала на бік Гітлера, славлячи його як “богоданого вождя” (ієрархи патріарха Сергія так само величали Сталіна); гітлерівський режим особливим розпорядженням передав усі російські православні храми на території рейху виключно “карловацькій” ієрархії. Безнадійним глухим кутом для православного сумління була необхідність вибирати між одним і другим “вождем”, а патріотизм був сильним мотивом. Недарма така незаперечно чесна людина, як Володимир Миколайович Лосський (1903–1958), один

із найкращих богословів православного Парижа, відгукнувся на смерть патріарха Сергія 15 травня 1944 р. гіперболічними похвалами; за цим стоїть, крім усього іншого, співчуття воюючій Росії, тяжко скривджене поведінкою православних прибічників гітлерівщини. Після зустрічі в Кремлі зовнішні обставини Російської Православної Церкви в СРСР істотно змінилися: було відкрито 8 семінарій і 2 духовні академії, що вже свідчило про відмову від організації негайного фізичного вимирання духовництва; відкривалися храми, почав виходити мізерним тиражем “Журнал Московської Патріархії” (якому, втім, негласним “роз’ясненням” було заборонено вступати в будь-яку, навіть найм’якшу полеміку з антицерковними версіями радянської преси і пропаганди). Перерви у поставленні ієрархічного глави Російської Церкви, такої, що тривала між смертю патріарха Тихона і поставленням патріарха Сергія, більше не допускалося; після смерті останнього було поставлено патріарха Алексія I (Шиманський, 1877–1970), після його кончини – патріарха Пимена (Ізвеков, 1910–1990); однак лише патріарха Алексія II (Ридигер, нар. 1929) наприкінці “перебудови” обрано в умовах достатньо вільних, щоб можна було без застережень говорити про вибори. Та для нас вірних саме наступництво було підбадьорливим знаком: “нам дозволили Патріарха”. Вельми двозначним подарунком Сталіна православ’ю стало насильне, з безпосередньою участю каральних органів, приєднання до Російської Православної Церкви українських греко-католиків (т. зв. уніатів) 1946 р. Неминучим наслідком цього не могло не стати агресивне піднесення уніатства і його перетворення на прапор західноукраїнського націоналізму останніми роками. Якщо в минулі століття застосоване державне насильство на користь уніатів (Польщею) і проти них (Російською імперією), то це було недобрим, але природним плодом ідеології “католицьких” і “православних” націй і держав; а коли про торжество православ’я дбало ГПУ, це якось уже надто очевидно являло поєднання непоєднаного. Тим часом ієрархи Московської патріархії перестали бути ізгоями, які стояли поза законом, дичиною, яку відловлювали: їм було надано статус декоративного придатка до радянської номенклатури, мешканців особливої резервації, поза якою вони не мають ніяких прав, але яка підтримується силою режиму спеціально для них (і для демонстрації зарубіжним відвідувачам!) як невід’ємна віднині деталь на панорамі режиму. Коли за Хрущова до кінця 50-х років розгорну-

лася з новою силою антирелігійна кампанія, знову руйнували храми, закривали парафії, корпоративний статус верхівки Московської патріархії вже не змінився і не міг змінитися. Платою за все це були не тільки компліменти радянській владі взагалі, а й запевнення перед усім світом, що становище вірних в СРСР цілком задовільне й переслідувані “сидять за діло”, а також систематичні конформістські виступи із суто конкретних політичних приводів (скажімо, із схваленням введення військ в Угорщину); навіть позиція у власне релігійних питаннях залежала від політичних запитів влади, тому час “холодної війни” породив різкі антиєкуменічні й особливо антиватиканські жести 1948 р., а хрущовська “відлига” – навпаки, демонстративну активізацію на початку 60-х років єкуменічних зв’язків, зокрема з направленням спостерігачів від Московської патріархії на Другий Єкуменічний собор (і принциповий дозвіл православним причащатися в католицьких храмах і допускати католиків до причастя у православних храмах, що згодом було проголошено “недоцільним”).

Надзвичайно тяжко судити про вибір ієрархів, що прийняли такий спосіб існування. З одного боку, не можна заперечувати, що в атомізованому суспільстві, створеному сталінським режимом, ієрархи, серед яких, незважаючи ні на що, все ж лишалося чимало вірних сердець, не могли спертися на якісь суспільні сили, що союз з режимом давав єдиний шанс, що для православної людини храмове богослужіння само собою становить безцінне благо, що церковне життя не може обійтися без зміни молодих священиків, яких готують у духовних семінаріях, нарешті, що в умовах зрілого тоталітаризму у підпіллі, в “катакомби” може піти героїчна секта, а не Церква, покликана служити всьому народові (для порівняння можна згадати, скільки тяжких проблем принесла Ватиканові створена ним у комуністичній Чехословаччині “катакомбна” гілка католицизму, яка, свідомі своєї винятковості, вийшла з послушенства владі й канонам, через що після краху комунізму довелося не стільки вітати героїв, скільки класти край партизанщині). Навіть із Сергія, що як-не-як свого часу чотири рази сидів у тюрмі, важко, незважаючи на всі зусилля, зробити карикатурну фігуру безсовісного владолюбця і холодного зрадника; вже, радше, це фігура трагічна. Певну сміливість у боротьбі за Церкву було проявлено в розпалі хрущовських антирелігійних заходів Алексієм І і його найближчим сподвижником Ніколаєм (1891–1961) митрополитом Крутицьким і Коломенським. Із другого боку, однак, цілком очевидно, що нова

соціальна ситуація верхівки Московської патріархії, що неприродно віддаляла її від світу простих вірних і зближувала на не зовсім рівних правах з іншими радянськими привілейованими корпораціями, була вкрай двозначною й ефективно сприяла зниженню здатності навіть обдарованих від природи ієрархів до адекватної реакції на життя, яке змінювалося. Час працював на посилення дії цієї ситуації. По-перше, вимирали ієрархи, які – хоч би як вони поводитися згодом – обрали духовний сан у роки, коли сам такий вибір був героїчно важким; сама пам'ять про ці роки вивітрювалася, жахи змінилися нудьгою позолоченої клітки. По-друге, згода на замикання в ірреальному маленькому світі (із візитами іноземців, згодом дедалі частіше з поїздками за кордон із неминучим супроводом спеціального наглядача), куди “пом’якшений” післявоєнний комунізм загнав функціонерів Московської патріархії, був меншим нонсенсом спочатку, поки віруючих нараховувалося дуже мало і коли це були, здебільшого, “бабусі в хусточках”, для яких ставала великою удачею можливість дістатися до найближчого приходу (часто за десятки, а то й сотні кілометрів), а щастям – приїзд архієрея, хоч би там якого. Але часи змінювалися. На рубежі 50-х і 60-х років розпочинає свою – тоді абсолютно унікальну – місіонерську діяльність серед радянської інтелігенції о. Олександр Мень; до середини 70-х років стає дедалі помітнішою наростаюча хвиля навернень до християнства, передусім у колах столичної інтелігенції і поза ними. Змінюється ставлення до релігії громадської думки, а отже, тихо, негласно змінюється реальне співвідношення сил у суспільстві. Формується нова християнська громадськість, що, звісно, систематично накликає на себе репресії та у плані соціальному співвіднесена з широким явищем “дисидентства”. Інтелігенція, приходячи до Церкви, проявляє звичну для неї схильність до критики; об’єктом її критики стає примусовий атеїзм, але також альянс ієрархії з гонителями. Цю критику енергійно сформулювали відкриті листи до патріарха Пимена священників о. Н. Ешлімана і о. Г. Якуніна (1965), а також Олександра Солженицина (1972), що мали широкий резонанс. Ніхто при здоровому глузді не чекав, що критику буде негайно і в усьому обсязі прийнято. Настрoeві цього крила християнської інтелігенції дуже часто можна дорікнути в недостатньому розумінні власне церковних завдань, інтелігентському радикалізмі й утопізмі. Сумно, однак, що його голос зовсім не було почуто і саме його існування не було враховано ієрархією як корпорацією (характерно, що заперечення щодо листа Солжени-

цина зі стриманим захистом поведінки патріарха взяв на себе не хтось з умів патріархії, а “церковний дисидент”, заборонений на той час у служінні о. Сергій Желудков (помер 1984 р.). Саме в 70-і роки вже можна було сміливіше застосувати інший тип поведінки, ніж той, що склався у замкненому маленькому світі церковної верхівки. Звичайно, заднім числом неможливо обчислити оптимальну міру здорового глузду і обережності для кожного конкретного конфлікту часу “застою”, але можна стверджувати, що у двобой реальностей держави й громадськості першу, за звичкою, приймали всерйоз більше, ніж було потрібно, а другу ігнорували. Так було підготовлено сучасні конфлікти. Після нетривалої ейфорії “перебудови”, коли на якийсь час різко зросла популярність усього церковного, включно з ієрархією, зчинилася буря газетних викриттів контактів ієрархії з найодіознішими інститутами радянської влади; у викриттях цих брали участь поряд непримиренні православні християни, які зазнали репресій у комуністичні часи (о. Гліб Якунін, нині вивергнутий Московською патріархією із сана, З. Крахмальникова та ін.) і журналісти, що зацікавилися церковними справами нещодавно. Однак ні безоглядна антисергіянська риторика, що кваліфікувала сумнозвісне “сергіянство” мало не як християнську релігію, ні спроба мовчанням або риторикою у відповідь сховатись від наболілих проблем минулого не відповідають істині й не дають добра Церкві. Природно, звинувачення проти Московської патріархії на якийсь час піднесли престиж Російської Зарубіжної Церкви (водночас ускладнивши для обох сторін навіть думку про возз’єднання). Поширення Російською Зарубіжною Церквою своєї діяльності на Росію, що стало можливим після краху радянської влади, не принесло їй, однак, великих успіхів, скоріше, їй вдалося стимулювати всередині окремих парафій і навіть єпархій Московської патріархії поживавлення характерних для неї самої вкрай правих, націоналістичних та антиєкуменічних тенденцій – тим більше, що зняття “залізної завіси”, що зробило присутність західного християнства аж надто фізично відчутною, породжує серйозні випробування для єкуменічних почуттів (зауважимо, втім, що це – аж ніяк не тільки російська проблема; серед православних Греції зустрічається така гострота антиєкуменічних емоцій, яка переважає чи не все, що можна зустріти в цьому плані у російських церковних колах).

Особливу проблему створює досі ще не засвоєна достатньою мірою спадщина православної богословської творчості російської

діаспори, де історичні обставини породили незвично високий відсоток освічених і свідомих вірних сердець прихожан, рідкісну свободу думки, конечність повноцінної відповіді на виклик сучасної секулярної цивілізації. Склався новий тип православного священика, надзвичайно далекий від “семінарщини” і від побутових традицій “духовного стану” старої Росії, але й такий, що поступово віддалявся також і від романтизму російських містиків передреволюційної доби (т.зв. Срібного віку); згадаймо для прикладу о. Олександра Єльчанинова (1881–1934), а в часи, близькі до нас, – о. Олександра Шмемана (1921–1983). (Зовсім інший, суто реставраторський характер має духовність Російської Православної Зарубіжної Церкви, центром якої є монастир Джорданвіл у США; наша характеристика стосується того, що було зроблено і робиться в руслі “євлогіанського” напрямку, нині в юрисдикції Константинополя, або Американської Автокефальної Православної Церкви, або, нарешті, в юрисдикції Московської патріархії, належність до якої, як показує досвід практики Василя Кривошеїна (1900–1985) і митрополита Антонія Блума, аж ніяк не передбачає залежності від Москви у питаннях політичних). Церковна наука висунула таких діячів, глибоко проіннятих православними запитами, але чужих будь-якому умовному традиціоналізмові, як літургіст і патролог архімандрит Кипріан Керн (1899–1960). Мати Марія (Скобцова), героїчна кончина якої вже згадувалася вище, присвятивши себе самовідданому служінню ізгоям паризьких нетрищ, явила такий образ православної черниці, який нелегко було прийняти навіть в освічених колах “євлогіанського” російського Парижа; тільки висока духовна гідність її особи перемагала всі сумніви. Особливе значення має розроблене на основі давньоцерковних традицій, але із урахуванням цього нового досвіду, вчення про Церкву о. Миколая Афанасьєва (1893–1966); енергійно акцентуючи суто православні теми, що традиційно протиставлялися римському ієрархізмові й централізмові – Церква як єднання всього народу Божого навколо Євхаристії, неможливість “іншої влади, крім влади любові”, висока гідність мирян як хранителів єдності Священного Передання, – еkleзіологія о. Афанасьєва справила, між іншим, реальний вплив на розвиток католицизму після Другого Ватиканського собору (див. нижче), на якому православний богослов був присутній як спостерігач. Із напрямом, заданим нею, пов’язана також робота сучасного грецького богослова єпископа Йоана Пергамського (Зизиуласа, Zizioulas). Та в Росії вона все ще відома недостатньо. У

наш час, коли російське православ'я, виживши в екстремальних умовах гонінь, зазнає зовсім інших випробувань і вперше зустрічається з послідовним секуляризмом, у контексті якого буття будь-якої християнської общини по суті "діаспорально" незалежно від географії, – без досвіду православної думки російської діаспори (найважливішим центром якої став Богословський інститут, заснований 1925 р. на Свято-Сергіївському подвір'ї в Парижі) обійтися неможливо; і його засвоєння не може залишатися книжним, а має допомогти церковній практиці. Треба ще здійснити рішення Всеросійського помісного собору 1917, результати якого аж ніяк не зводяться до відновлення патріаршества.

Оскільки для православної богословської думки особливе значення має спадщина отців Церкви і візантійського містико-аскетичного богослов'я, поглиблення розуміння певних авторів характеризує не тільки історію науки, а й образ сучасного православ'я і його дар людям нашого століття. Дуже важливим фактом богословського й наукового розвитку були блискучі роботи о. Георгія Флоровського (1893 – 1979), особливо "Східні отці 4 століття", 1931 р., "Візантійські отці 5–8 століть", 1933 р., "Шлях російського богослов'я", 1937 р. (пізні роботи, видані англійською, ще чекають на засвоєння в Росії). З його концепцією "неопатристичного синтезу" і розробленою на її основі спробою суворої переорієнтації російської і, загалом, православної думки можна не погоджуватися, але не можна її не враховувати у всіх подальших дискусіях на цю тему. В цьому ж зв'язку слід назвати, по-перше, зростання уваги до сміливих і глибоких богословсько-філософських ідей святого Максима Сповідника, що почалося в передреволюційній Росії (роботи Єлифановича) і сприйняте католицькою та протестантською наукою (H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie* 1941, 2. Aufl. 1961; L. Thundberg "Microcosm and Mediator", 1965); по-друге, особливий інтерес до православної містики святого Симона Нового Богослова, чий відважні гімни були відомі до революції у російському православному середовищі лише з неспівимими цензурними купюрами і чия спадщина стала по-справжньому відомою в ХХ ст. завдяки едиційним і дослідницьким працям російського православного єпископа Василя (Кривошеїна; див. видання в серії "Sources chrétiennes" 96, 104, 113, 1963 – 1965; архієпископ Василій (Кривошеїн), "Преподобний Симеон Новий Богослов", 1980), і візантійських ісихастів, у вивчення яких особливий внесок зробили дослідження російського православного священика і всесвітньо

відомого візантиніста р. Йоана Мейєндорфа (1926 – 1992) (J. Meyendorff, “Introduction à l’étude de Gregoire Palamas”, 1959, та ін.). Додамо, що в перебігу нашого століття всім миром усвідомлено духовну, але також естетичну й культурну, цінність давньоруської і загалом православної ікони, тому копії і наслідування славнозвісних ікон повсюдно прикрашають католицькі й англіканські храми та капели, а в російській православній діаспорі маємо такі плоди засвоєння іконної традиції, як праці з богослов’я ікони Л.А. Успенського (1902 – 1987) й оригінальна творчість у царині іконопису о. Григорія Круга (1909 – 1969), що вдало поєднував сучасну гостроту бачення із справжньою традиційністю (серед іконописців сучасної Росії назвемо о. Зенона); саме через ікону розкрилося розуміння допетровських традицій православної Русі, тому й такі оборонці цих традицій, як протопоп Авакум, викликають увагу незалежно від того, як ми поставимося до їхньої еклезіологічної позиції.

У православній духовній літературі відзначимо надзвичайно важливі творіння старця Силуана (Антонова, 1866 – 1938), афонського інока з російських селян. Саме тому що його думок ніяк не торкнулися ні віяння мирської культури, ні конкретний досвід політичних катаклізмів, – він пішов на Афон ще в 1892, – в них з особливою переконливістю відчуються глибинні риси духовності ХХ століття: простота, відважність, відмова від фальшивої умовності, зосередження на абсолютно істотному. Можна відзначити подібні постаті в російському житті під гнітом безбожного режиму; назвемо, наприклад, о. Тавріона (1898 – 1978), справжнього старця в суворому значенні цього православного терміна, який багато страждав за віру і до якого збиралися в “пустинь” під Єлгавою в Латвії вірні з усього СРСР.

* * *

Радикально змінилося у ХХ ст. обличчя католицизму. На початку століття його характер як сили, істотним чином консервативної, був безперечним. Хоча наприкінці минулого століття понтифікат Лева XIII (1878 – 1903) ознаменувався першою енциклікою з робітничого питання (“*Regum poavum*”, 1891) і співчутливим ставленням до сміливих як на той час ідей освічених католиків на кшталт Ньюмена, при Пії Х (1903 – 1914, канонізований католицькою Церквою) настала відчутна реакція (осудження “теологів-модерністів” 1907 р. і французького ліво-католицького суспільного руху “*Sillon*” 1910 р.).

Католицька еклезіологія протягом тривалого часу сприймалася як перешкода для участі в екуменічному русі, тобто знов-таки як чинник консервативний. Хоча реальність не вкладалася до кінця в жодну зі схем, все ж, на найрізкішу ворожнечу католицизм звик наражатися “зліва” – з боку французьких антиклерикалів, російських більшовиків, комуністичних і анархістських загонів, що нападали на монастирі в період громадянської війни в Іспанії. Католицькі письменники, яких несправедливо було б відносити до фашистів і які різко засуджували німецький нацизм, як Честертон, симпатизували генералові Франко (така ж позиція була в Толкієна, на відміну, що характерно, від його друга англіканина Льюїса; а Бернанос навіть вирушив до Іспанії, щоб стати на бік франкістів, в яких, однак, різко розчарувався). Пій XI, людина непересічна, зумів дуже чітко побачити фашистську загрозу (засудження крайньо правої організації французьких націоналістів “Action francaise” 1926 р., антинацистська енцикліка “Mit brennender Sorge”, складена всупереч усім традиціям німецькою мовою, щоб ефективніше дійти до католиків Німеччини, 1937 р.), але такий ступінь прозорливості не часто зустрічався на вершинах католицької ієрархії. Значна частина французьких єпископів поспішила за старою звичкою з ентузіазмом привітати повернення до консервативних, сімейних і “патріотичних” цінностей, проголошене генералом Петеном, і не всі зуміли з честю вийти з цієї пастки вже тоді, коли зрадництво уряду у Віші стало очевидним, коли католицькі інтелігенти – не тільки демократи, як Мартен, а й вельми праві за своїми політичними поглядами Клодель і той же Бернанос – однозначно його засудили, і тоді як католики, зокрема й духовні особи, масово брали участь у рухові Опору. Пережитий тоді шок сприяв подоланню звичних шаблонів. Після 1945 р. католицькі структури, що зберегли серед загальної руїни свою життєздатність, енергійно брали участь у побудові на руїнах тоталітарних режимів Італії та Німеччини “християнсько-демократичного порядку”. Буржуазна, діловита атмосфера цього післявоєнного католицького істеблішменту, ознаменованого іменами Альфіде де Гаспері (при владі у 1945 – 1953) в Італії і Конрада Аденауера (при владі у 1949 – 1963) в Німеччині, відштовхнула багатьох католицьких інтелігентів, що бачили на власні очі героїчне протистояння тоталітаризму (не тільки “лівого” Г. Бьоля, а й монархіста Рейнгольда Шнейдера /Schneider, 1903 – 1959/); “християнська демократія” невдовзі показала себе як простий континентальний аналог британських консерваторів і, як будь-яка

політична сила, накликала на себе різку критику. Однак навряд чи можна заперечувати важливу роль, зіграну цим варіантом політичного католицизму у післявоєнній стабілізації Європи, коли необхідно було з граничною швидкістю долати наслідки краху режимів Муссоліні й Гітлера, водночас стримуючи натиск зміцнілого комунізму. Слід зазначити також, що респектабельний політичний істеблішмент у ФРН під знаком католицизму – явище для Німеччини нове, воно різко контрастує з лютеранською традицією старого “прусацтва” і дуже вплинуло на зміну суспільного статусу конфесії. Тим часом визрівала свідомість далекосяжних змін, підготована діяльністю кількох поколінь католицьких мислителів. Понтифікат Пія XII (1939 – 1958), остання частина якого збіглася в часі з класичною добою “холодної війни” і “християнсько-демократичної” стабілізації, природно сприймається як останнє торжество консерватизму; однак саме при цьому папі склад кардинальської колегії різко змінився, відображаючи принципову відмову від традиційної європоцентричної перспективи.

Нова епоха почалася з короткого понтифікату Йоана XXII (1958 – 1963), що скликав Другий Ватиканський собор (1962 – 1965), який завершив свою роботу вже при Павлі VI (1963 – 1978). Гаслом дня стало “Аджорнаменто” (італ. “приведення у відповідність із сьогоденним днем”). У зв’язку з масштабом здійсненої переорієнтації прийнято навіть говорити про “дособорний” і “післясоборний” католицизм. У сфері світогляду дуже важливою була проголошена на соборі відмова від ідеології “тріумфалізму”, притаманної в минулому католицизмові поряд з іншими конфесіями, що вимагала бачити всі історичні конфлікти як зіткнення антикатолицької “лжі” з католицькою “істиною”, яка неминуче цю “лжу” ганьбить. Із цього логічно випливає відмова від звичного акцентування в образі римського первосвященника рис владного й величавого монарха (для “післясоборного” католицизму характерні часті подорожі пап, що відвідують дальні країни як особливого роду місіонери, – причому папа Йоан Павло II, прибувши в ту або ту країну, цілує її землю, – а також такі жести, як демонстративний продаж старої папської тіари з наступною передачею грошей на добродійні справи і т. ін.). На соборі було прийнято документ, що декларує принцип релігійної свободи. У проміжку між засіданнями собору Павло VI зустрівся у святій землі з Константинопольським патріархом Афінагором, що було першою зустріччю такого роду з часів розриву між православним Сходом і католицьким Заходом 1054 року; 1965 р. було, як уже

згадувалося, знято взаємні анафеми 1054 р. між Римом і Константинополем. Собор прийняв вельми важливу постанову про екуменізм; Павло VI заснував постійно діючі секретаріати, що відали контактами з іншими віросповіданнями, з іншими релігіями та невірними. Слово “діалог” визначає порядок денний, і йому загрожує небезпека перетворитися на кліше. Проти необмеженого централізму курії, властивого “ультрамонтанському” католицизму минулого століття, собор висунув принцип єпископської колегіальності, проти навичок клерикалізму – заклик до активності мирян (декрет про апостолат мирян); у цьому зв’язку характерне зростання в “післясоборному” католицизмі кількості й важливості конгрегацій, що прагнуть, при дотриманні чернечих обітниць, жити одним життям з мирянами, носячи, зокрема, мирський одяг (у православ’ї із цим можна порівняти дух служіння матері Марії Скобцової). Істотно (з урахуванням багатьох ідей поборників літургійної реформи в період між двома війнами) змінилося обличчя католицької меси: латинська мова поступилася місцем сучасним національним мовам, традиційний олтар біля задньої стіни сакрального простору – євхаристичному столу, локалізованому між вершителем Євхаристії та парафіянами, введене загальне рукостискання перед причастям, загалом всіма засобами підкреслюється общинний характер літургії (пор. у православ’ї ідеї о. Н. Афанасьєва); поклоніння Божій Матері і святим, аж ніяк не відмінене, помітно скорочене. 1970 р. було видано новий чин меси. Протест проти літургійних та інших реформ призвів до відокремлення т. зв. інтегрисів на чолі з монсенйором Марселем Лефевром (Lefevre); Ватикан неодноразово робив спроби примирення з цією ультраконсервативною групою, але це було безрезультатним і завершилося формальним розколом до 1988 р., у плюралістичному суспільстві для інтегрисів забезпечена соціальна ніша поряд із різними сектами й товариствами, але великого значення вони не мають.

Глом для певної ейфорії, що супроводила напочатку засвоєння ідей собору, була специфічна атмосфера 60-х років, позначена успіхами “нових лівих”, ілюзіями “розрядки”, молодіжними рухами і пацифістською реакцією на війну у В’єтнамі. Йоан XXIII, що звернувся до народів із миротворчою енциклікою “*Pacem in terris*” (11.9.1962), а до голів двох ворожих блоків Кеннеді та Хрушова – з особистим закликом до мирного виходу з кубинської кризи (24.10.62), став одним із символів цієї пари; це був перший папа, чий образ у радянських засобах масової інформації, а також і в уяві

лівацького крила західної інтелігенції не був однозначно негативним. Візит А. Аджубея, головного редактора "Известий" і зятя Хрущова, до Йоана XXIII (1963) не міг не бути сенсацією (хоча, на жаль, не змінив становища вірних в СРСР); він попередив візит М.С. Горбачова до Йоана Павла II (1.12.1989). Митрополит Никодим (Ростов, 1929 – 1978), за своїм становищем голови відділу зовнішніх церковних зносин Московської патріархії змушений бути провідником офіціозу "розрядки" (хоча він, очевидно, не обмежувався цією роллю), написав біографію Йоана XXIII. Павло VI не викликав емоційного резонансу подібної сили, але насправді продовжував ту ж політику, яку прибічники вважали мудрою, а супротивники – опортуністичною щодо комуністичних режимів. Однак часи змінюються. Хрущовська доба змінилася брежнєвською, ейфорія "відлиги" минула; не було більше ні близької перспективи всезагальної загибелі (як у часи кубинської кризи), яка виправдовувала б будь-які поступки, ні надій на світле перестворення світу спільними діями комуністів, що очистилися, і лівих інтелігентів Заходу. Було, нарешті, почуто голос критиків комунізму, що, як Солженіцин, застерігали проти ілюзій. Примас Польщі кардинал Стефан Вишинський (Wyszynski) колись видався у Ватикані Пія XII підозріливо миролюбним щодо комуністичної влади, а пізніше, у дні Другого Ватиканського собору, навпаки, недоречно й безтактно непримиренним; але поступово значення очолюваного опору режимові найрізноманітніших верств польського суспільства стає дедалі важливішим фактом всесвітньої розстановки сил, передвісником, у плані церковному, вибрання 1978 р. папою найближчого сподвижника Вишинського архієпископа Краківського Кароля Войтили (Vojtyla, Йоан Павло II, нар. 1920, перший неіталієць на папському престолі після 1523), а у плані політичному – розпаду комуністичної системи. Символічне значення мало убивство агентами держбезпеки польського католицького священика Єжі Попелушка (Popieluszko, 1947 – 1984), якого називали "капеланом Солідарності". Слід відзначити також поступове зростання напруження між курією і прихильниками т. зв. теології визволення, що породила у країнах Латинської Америки не тільки прокомуністичну (в дусі Фіделя Кастро і Че Гевари) орієнтацію частини кліру, а й безпосередню участь його у партизансько-терористичних діях.

Однак політичний чинник – не єдина і навіть не головна причина охолодження відносин між лівими колами і Ватиканом. Хоча католицизм, безсумнівно, лишається "післясоборним" і сам вибір

імен папами Йоаном Павлом I (26.8. – 28.9.1978) і Йоаном Павлом II (з 1978), вибір незвичний, адже раніше в пап не було по два імені, має засвідчити покірність необоротному курсові понтифікатів Йоана XXIII і Павла VI на “Аджорнаменто”, – крайні прихильники змін всередині католицизму, а також протестантські й ліберально-агностичні або атеїстичні спостерігачі іззовні розчаровані тим, що програма реформ із самого початку мала певні внутрішні межі. Там, де сучасна “пермісивна” цивілізація абсолютизує, по-перше, свободу сексуальної поведінки індивіда, по-друге, умовну рівність статей, що не допускає закріплення хоч би якої соціальної (а отже, й церковної) функції за чоловіком, – папи послідовно наполягають на принциповій нерозірваності шлюбів, на забороні протизаплідних засобів, і особливо абортів, і відмові визнати за зв’язками гомосексуалістів рівний статус із християнським шлюбом, на традиційній для католицизму безшлюбності священників і єпископів, неможливості висвячення у священники жінок. На сучасному Заході саме цей аспект сучасного католицизму найчастіше зазнає різкої критики як “репресивний” і, навіть, “тоталітарний”. У таких країнах, як США і Голландія, існує особливо сильна опозиція відповідним принципам “католицького учительства” серед католицьких мирян та священників. Йоан Павло II має на сучасному Заході репутацію представника жорсткого й архаїчного католицизму, що переніс на Захід навички старомодної польської релігійності. Очевидно, однак, що за цим конфліктом стоїть аж ніяк не специфічна індивідуальність того чи того папи; уже Павло VI, безсумнівний поборник “Аджорнаменто”, у своїй енцикліці “*Humanae Vitae*” (25.07.1968) висловився з питання про контроль над народжуваністю, що збуджує нині такі бурхливі пристрасті, цілковито в тому ж дусі, що і його сьогоднішній наступник. Зробивши дуже важливі кроки назустріч сучасності, й не відступаючи, католицизм, однак, зупиняється, оскільки не може до кінця підкорити себе “духові часу”, не перестаючи бути собою. Він погоджується визнати “права людини”, зокрема інакославної, інаквовірної чи невіруючої людини, а також історичну провину католицьких гонінь на євреїв (тема Другого Ватиканського Собору, енергійно продовжена в новітніх деклараціях Йоана Павла II), але він не погоджується з ідеологією “сексуальної революції”, і, ширше, ліберальної “пермісивності”, що приносить, на його погляд, обов’язки в жертву правам, і відтак – ставить догори ногами всю традицію християнської етики. Для сьогоднішнього католицизму “демократія” – це слово беззастережно добре (з часів

післявоєнної “християнської демократії”, почасти вже з часів енциклік Лева XIII “*Libertas Praestantissimum*”, 1888, “*Graves de Communi*”, 1901), але “лібералізм” – не дуже.

Доволі складне явище – нинішня позиція католицизму з питань філософії. Загалом, за традицією, яка сягає часів схоластики і далі, філософія посідає в системі католицького “магістеріуму” місце значно важливіше, ніж у віровчительній практиці інших конфесій. Той самий Лев VIII, спираючись і на багатовікову традицію, і на дослідження католицьких науковців XX століття, пов’язані, почасти, з імпульсом романтизму, проголосив в енцикліці “*Aeterni Patris*” (1879 р.) спадщину Томи Аквінського нормою для католицького філософування. Це мало великий резонанс, і ми бачимо, що у першій половині XX століття такі мислителі, як Ж. Марітен та Е. Жільсон, чий консерватизм мав вищою мірою освічений і цивілізований характер, могли всерйоз шукати відповіді на філософські проблеми своєї епохи в межах томізму або неотомізму. Правда, і тоді не всі католицькі мислителі співвідносили себе з томістською нормою, як показує приклад християнського екзистенціаліста Г. Марселя (і навіть о. Р. Гвардіні, м’яка опозиція якого неотомізму виявлялася у відмові визнати себе теологом або філософом в офіційному розумінні); з іншого боку, розуміння обов’язків томіста у того ж Жільсона, який багато зробив для об’єктивного наукового вивчення томістської традиції, було найменш жорстким і навіть формулювалося парафразою відомого августинівського афоризму “віруй – і думай, як хочеш”. Важливо, однак, що як ідеологіям тоталітаристського екстремізму, що “справа” і “зліва” затискував у своїх лещатах Європу, так і небезпеці антиідеологічного нігілізму, загалом всілякого роду “крайнощів”, що з усіх боків підривали, як висловився відразу після Другої світової війни в одній програмовій статті впливовий теолог о. Ганс Урс фон Бальтазар (Balthasar, 1905–1988 рр.), “людську міру”, католицька думка протягом десятиліть протиставляла ідеал “вічної філософії” (*philosophia perennis*) як синтезу античних та християнських начал і гаранта цієї загроженої “людської міри”. Католицький істеблішмент післявоєнної Європи не міг не бути водночас матеріалізацією і жорстким випробуванням цього ідеалу. Католицизм “післясоборний” ніколи не дезавував томізму як такого, але створив атмосферу, всередині якої будь-який нормативістський підхід постає як щось застаріле й спірне, і далеко відходить те, що Бердяєв з іронією називав “томістським благополуччям”: документи, призначені увійти

до складу католицького Передання, наприклад, папські енцикліки, ще послуговуються мовою, яка безпосередньо або непрямо апелює до томістської традиції, томізм і далі користується певним респектом, особливо в домініканських колах, але в наші часи неважко зустріти єзуїта, який працює у філософії, наприклад, як гегельянець, чи будує свої міркування на мові понять Гайдеггера й Ніцше. Одним із найвдалиших і найвпливовіших досвідів рецепції томізму з урахуванням кантівського критицизму слід визнати богословсько-філософську творчість єзуїта о. Карла Ранера (Rahner, 1904–1984), інтелектуального експерта (так званого “peritus”) на Другому Ватиканському соборі; він відчув на собі сильний вплив багатомовної праці французького філософа Ж. Марешаля (Marechal) “Точка відліку в метафізиці” (“Le point de depart de la metaphysique”, 1923–1949). Знайшла відгук (зокрема й за межами католицизму), але не дістала загального резонансу філософія містичного еволюціонізму, що інтерпретує Христа як “Омегу”, тобто межу й мету процесу космічного розвитку, розроблена французьким єзуїтом, відомим палеонтологом о. П. Тейяром де Шарденом (Teilhard de Chardin, 1881–1955). Спірним явищем на грані католицької думки є діяльність плідного Ганса Кюнга (Küng, нар. 1928), що зайшов надзвичайно далеко у засвоєнні протестантських і просвітницьких поглядів і вступив у конфлікт з авторитетами католицизму. Але його роботи (незважаючи на певну вільність аналізу й подекуди присмак сенсаційності) – справді були внеском у богословську рефлексію другої половини ХХ століття. Цього ніяк не можна сказати про другого “бунтівного” католицького священика – Еугена Древермана (Drewermann); його книги, що громадяться на книжкових полицях Європи, обговорюються в газетах, цікаві тільки з погляду соціологічного, як спроба перетворення паратеологічного “вільнодумства” на факт маскультури.

Інтелектуальний, а почасти й інституційний, католицизм перебуває у непростих відносинах із конче присутньою в католицькій традиції вірою в чудеса, видіння й об’явлення. Повідомлення про такі події католицькі власті й католицькі теологи зустрічають із помітною недовірою: характерно, наприклад, що не поспішають із церковним прославленням славнозвісного італійського чудотворця, носія стигматів і прозріливого духівника падре Піо (Padre Pio, 1887–1968), давно шанованого в католицьких масах як дуже авторитетного небесного заступника. Та є видіння, що фактично визнані католицьким “магістеріумом”. Це, передусім, з’явлення Діви Марії

трьом бідним і неписьменним дітям у португальському містечку Фатіма (Fatima) з 13 травня по 13 жовтня 1917 року, що супроводжувалося, поряд з іншими порадами стосовно аскетичної практики, також повелінням молитися за Росію (яка саме в ці місяці стояла на роздоріжжі між Лютим і Жовтнем, про що діти, звісно, знати не могли): “Якщо люди послухаються моїх слів, то Росія повернеться до Бога і настане мир на землі; а інакше вона поширить свої псевдовчення по всьому світові, спричинюючи війни й гоніння на Церкву”. Павло VI відвідав Фатіму 1967 року, в день п’ятдесятиріччя початку видінь, виразивши цим певну авторизацію їх. Починаючи з 1898 року (перше відкриття доступу) і особливо з 1931 (важливі фотографії) в католицькому середовищі і за його межами багато сперечалися і сперечаються про автентичність Туринської плащаниці, що стала вже предметом особливої дисципліни – синдонології, в образі цієї стародавньої тканини і справді чимало загадок.

До всього сказаного слід додати, що характеристика сучасного католицизму явно неповна без, так званого, Третього світу; католицизму це стосується більше, ніж будь-якого іншого з християнських віросповідань. Пророчим передвістям наших днів уявляється порив, що гнав ще в перші роки нашого століття католицького самітника Шарля де Фуко (De Foucauld, 1858–1916) на північ Африки, до племен пустелі, від рук яких він і загинув; лишившись невідомим за життя, нині він дуже популярний як духовний автор, і його ідеї живлять практику ряду конгрегацій (Малі брати і Малі сестри Ісуса та деякі інші). Іще одне, раніше передвістя – о. Дам’єн (Дамієн, 1840–1889), заступник прокажених на Гавайських островах. Саме на тлі кричущих злиднів Третього світу могла виникнути постать матері Терези Калькуттської (Agnes Gonxha Bojaxhiu, 1910–1997, заснувала орден Місіонерів Милосердя в 1948), один із найпереконливіших символів християнства XX століття. Навіть у традиційно некатолицьких столицях Європи, наприклад у Лондоні чи в Женеві, багатолюдність у католицьких храмах величезною мірою залежить від “кольорових” робітників – мігрантів, при чому священики також нерідко приходять із країн, для старої Європи “екзотичних”. Уже сьогодні світові людські ресурси католицизму пов’язані з Латинською Америкою, але також, наприклад, із Південною Кореєю та іншими молодими католицькими анклавами Східної Азії; досить вірогідно, що з пом’якшенням комуністичного режиму в КНР китайський католицизм, історія якого сягає XVII століття, виросте у помітну силу; велику увагу у Ватикані

приділяють Африці. Серед країн, політичну долю яких у другій половині XX століття вирішальним чином було визначено присутністю католицизму, поряд із Польщею доводиться назвати Філіппіни (де диктатура Маркоса безкровно поступилася місцем правлінню президента Корасон Акіно при енергійному втручанні католицьких священників і черниць, які зуміли умовляннями зупинити каральні війська). Звичайно, нова географія католицизму створює серйозні проблеми поєднання культурної багатоманітності з віровчительною єдністю, і проблеми ці набувають гостроти, забутої з часів навернення варварів на зорі європейського християнства.

Розглядаючи трансформації протестантизму в нашому столітті, доводиться чітко розрізняти старі конфесії, породжені ще епохою Реформації (лютеранство, кальвінізм, англіканство), і те, що раніше називали "сектами", а нині заведено називати неопротестантизмом (баптисти, адвентисти, п'ятдесятники і таке інше). Значення старих конфесій – в їхніх зв'язках із культурною традицією Європи; але саме неопротестантизм набув ключового практичного значення в житті такої важливої частини сучасного світу, як США, і він дедалі реальніше присутній в житті різних країн, зокрема і в Росії (ще до минулого століття масове поширення так званого штундизму, духоборства, молоканства і т. ін., часто замовчуване офіційними даними того часу, спростувало благочестиву теорію А.С. Хомякова, згідно з якою у православній країні протестантизм шансів не має, і до сьогодні баптисти, адвентисти та інші неопротестантські деномінації успішно проявляють властивий їм динамізм, використовуючи глибоке розчарування росіян у власних традиціях). Панорама протестантизму у XX столітті багата на різкі контрасти, являючи невластиві іншим конфесіональним типам християнства крайнощі, з одного боку, ліберально критичної настанови (звичайно у традиційних конфесіях), з другого боку, фундаменталізму, наївної повчальності або бурхливого есхатологічного очікування (звичайно у неопротестантизмі). Контрасти ці виявляються передусім у надзвичайно важливому для протестантизму теологічному ставленні до Біблії. Звісно, і для православ'я, і для католицизму Біблія є Святе Письмо, Слово Боже до людей, що, в принципі, становить норму християнської думки і християнського життя; однак ці віросповідання вбачають повноту Одкровення не в Письмі як такому, а в єдності Письма і Передання, причому Передання у святоотецьких і літургійних текстах привчило, принаймні, до небуквалістського розуміння, дуже характерного саме для ранньохристиянської й

середньовічної екзегези. Зрештою, реальність християнства посвідчується для православного й католика не Біблією як книгою і текстом, а сакраментальною Реальністю Церкви, що інтегрує також і Письмо. Навпаки, вже Мартін Лютер висунув принцип “*solo Scriptura*” (“саме лише Письмо”), і принцип цей неймовірно загострив світоглядне значення підходу до Біблії саме для протестанта. Характерно, що протестантські науковці ліберального спрямування створили так звану біблійну критику, яка офіційно прийнята католицизмом не раніше, ніж енциклікою Пія XII “*Divino Afflante Spiritu*” (1943 р.), а у православній науці й до сьогодні не має чітко визначеного статусу. З другого боку, термін “фундаменталізм”, що означає абсолютизацію священної книги, причому в буквалістському розумінні, систематично застосовуваний у мовному вжитку нашого часу щодо різних релігій, особливо до ісламу, виник як самоназва протестантських груп у США, що голосно заявили про себе після Першої світової війни і вірують у непогрішимість буквального розуміння кожного біблійного тексту. “Біблійна критика” і “фундаменталізм” – це два крайні полюси протестантської свідомості, парадоксальний контраст яких сигналізує про щось більше, аніж наявність у протестантизмі, як і у всіх конфесійних типах християнства, вірних ідеологів “ліберальнішого” та “консервативнішого” напрямів. “Фундаменталізм” може видатися консервативним, але по суті своїй він так само протилежний консерватизмові, як і ультракритицизм. Характерно, що в Нікео-Константинопольському Символі Віри предметом віри (поряд із трьома іпостасями Пресвятої Трійці) названо не Біблію, а Церкву, живу й, водночас, тотожну собі протягом усіх часів, правомочну держательку Письма і Передання; Августин свого часу зазначав, що для нього не Євангеліє ручається за правомочність Церкви, а Церква – за правомочність Євангелія. Що ж до буквалізму, нерозлучного з фундаменталізмом, то він, розмірковуючи теоретично, засуджений зі справді традиційної позиції словами апостола Павла: “буква убиває, а дух животворить” (2 Кор. 3:6). Коли, однак, розум, богословствуючи, має перед собою Письмо, принципово не опосередковане Переданням, він опиняється перед думкою: якщо він вибирає вільну інтерпретацію тексту, ця вільна інтерпретація наодинці з Письмом справді не має меж і може просто відводити його від віри, навіть зрозумілої вельми широко; якщо ж він прагне зберегти непорушними “основи”, “фундаменти” своєї віри (звідси “фундаменталізм”), він не має іншого вибору, ніж ототожнити ці

“основи” з буквою біблійного тексту. Сказане не означає, звісно, ніби всі протестантські теологи та проповідники неодмінно вдаються у крайнощі гіперкритицизму або фундаменталізму; однак ці крайнощі істотно важливі для образу протестантизму, оскільки кожна з них є в контексті протестантизму не випадковим спотворенням, яким була б в іншому контексті, а змістовною, логічною межею однієї із закладених в ньому тенденцій. Протилежні можливості не зустрічають для свого розвитку тих перешкод, які були б неминучими для інших конфесійних типів. Протестантському теологові однієї з давніх конфесій набагато легше, ніж православному або католикові, залишаючись *de jure* саме теологом, відкрито практикувати напрями думки, що, в кращому разі, стосуються культури – науки, світської філософії, етики, – але не мають незаперечного стосунку до віри (пор. німецьке поняття “культурпротестантизм”); з другого боку, представникові однієї з неопротестантських деномінацій американського типу легше, ніж православному або католикові, жити в атмосфері розпалених молитовних зібрань, сенсаційно-публічних “духовних відроджень”, що переживаються наївно-реалістично, коли нове життя починається неодмінно з такого-то дня і такої-то години (“*revivalism*”), а проповідник оцінюється залежно від того, скільки саме окремих таких подій він зумів викликати своєю проповіддю, серед бурхливих апокаліптичних очікувань та інших проявів масової психології, що належать, без сумніву, до царини релігії, але виходять мало не за межі культури, зокрема й релігійної. Такі парадоксальні контрасти, що їх являє сьогоднішній протестантизм.

Загальновідомо, що в лоні протестантизму значно раніше, ніж у лоні католицизму або православ’я, могло вільно розвиватися наукове обговорення проблем біблеїстики, без урахування яких сучасна богословська робота взагалі неможлива. За це християнин будь-якого віросповідання не може не бути вдячний протестантським науковцям. Із другого боку, однак, власне теологічний характер такої екзегези може ставати вельми проблематичним.

Характерно, що відразу після Першої світової війни з протестом проти ідеології ліберального протестантизму кінця минулого століття і спеціально проти позитивістського “історизму” в екзегезі виступили аж ніяк не прихильники вузького консерватизму, а, навпаки, засновники найяскравішого розумового руху в європейському протестантизмі на чолі з геніальним теологом Карлом Бартом (Barth, 1886–1968), автором епохального тлумачення Послання

апостола Павла до Римлян ("Der Romerbrief"; 1919); рух цей, що зазнав впливу щойно відкритого тоді К'єркегора і, почасти, Достоевського, іноді називали з огляду на його тяжіння до ідейних джерел Реформації "неоортодоксією", але частіше називають "діалектичною теологією" (Dialektische Theologie). Як опоненти ліберального еволюціонізму, готового розуміти і християнську віру як продукт плавного й спонтанного розвитку релігійних ідей, але й продовжуючи спір Лютера й Кальвіна з католицьким віровченням, прихильники "діалектичної теології" проголосили радикальну інакшість Одкровення щодо будь-якої людської свідомості, особливо релігійної, тому й відкинули концепт "природної теології". Поняття "релігії" є для них одіозним, не таким, що доповнює поняття "віри", а його протилежністю: "релігія" – це приречена на невдачу ініціатива самої людини, яка намагається своїми силами побудувати певні відносини з Богом, "віра" – поняття ініціативи Самого Бога, що гукає людину з безоднь Своєї інакшості до акту Одкровення. Тому Барт і його однодумці, картаючи ліберальну теологію (і спеціально екзегетику) за позитивістську настанову, самоцільну академічність і відмову служити життєвій справі християнського благовістя, заперечуючи в ім'я віри прогресистський секуляризм, водночас дуже скептично ставляться до поняття "сакрального"; акт віри відбувається всередині "секулярної" життєвої ситуації (у проповідях Барта пікреслюється мирський і житейський колорит евангельських притч). Можна схарактеризувати думку Барта як гранично послідовне продумування в контексті XX ст. центральних ідей протестантизму як такого; це не завадило, а врешті-решт сприяло плідності цієї думки для католицького богослов'я, де ініціатором їх обговорення був Ганс Урс фон Бальтазар (H.U. von Balthasar, "Karl Barth: Darstellung imd Deutung seiner Theolohie", 1951) і де її було продовжено Г. Кюнгом. Усередині протестантизму слід відзначити плідні дебати, які вів із Бартом інший швейцарський богослов – Еміль Брунер (Brunner, 1889–1966), що поділяв позиції "діалектичної теології", однак приймав концепт "аналогії буття" (лат. analogia entis) між Богом і творінням, надзвичайно принциповий для католицької традиції і абсолютно неприйнятний для Барта.

Особливого значення теологічна позиція Барта набула в роки гітлеризму, коли в німецькому протестантизмі відбувся формальний розкол. Опортуністи, що інтерпретували націонал-соціалізм як довершення антикатолицької і національно-німецької боротьби Лютера за очищення християнства від його "єврейських" і

“рабських” елементів, часом пропонували інтеграцію християнством язичеської германської символіки і називали себе “німецькими християнами” (“Deutsche Christen”), захопили офіційні керівні пости (на чолі з “єпископом рейху” Людвигом Мюллером), чим спричинили відділення “Сповідницької Церкви” (“Bekennende Kirche”, “Bekennntnis-Kirche”), що об’єднала у своїх лавах не згодних із цією лінією теологів, пасторів і мирян; її ідеологом став Барт (із 1935 р. вигнаний з німецького університетського життя, він повернувся до Швейцарії), її програмним документом – Барменська декларація (травень 1934 р.), її принципом – і раніш акцентована бартіанською теологією абсолютна несумісність християнських цінностей з будь-яким расовим, національним і політичним язичництвом, її лідером – пастор Мартін Німеллер (Niemöller, 1892–1984, ув’язнений 1937 р.). Ключова постать німецького протестантського Опору – пастор Дітріх Бонхеффер (Bonhoeffer, 1906–1945, повішений нацистами після ув’язнення в Бухенвальді); як мислитель, але особливо як втілення особистого прикладу, він важливий для християнства ХХ ст. в цілому. Його мислення видається багато в чому радикально протестантським (недовіра до самодостатньої “сакральності релігії”, учення про конкретний досвід інакшості ближнього як єдино легітимний спосіб пережити трансцендентність Бога), але він відчував у собі – у розриві з інерцією протестантизму, однак в єдності з багатьма видатними протестантами нашого століття – аскетичне покликання; його намір створити для протестантів общину чернечого типу не здійснився тільки через втручання гестапо. Героїчна боротьба і рання смерть не дали йому змоги привести свої думки до єдиної системи, що через багато років після його смерті дало привід до цілої низки непорозумінь. Його тексти слід розглядати не як кабінетну теорію, не як розумову конструкцію, а як важливе свідчення протестантської духовності (і в певному розумінні аскетички), саме в такій якості важливе для екуменічного діалогу.

Відоміша в нас постать іншого протестантського “праведника”, породженого Європою ХХ ст., – Альберта Швейцера (Schweitzer, 1875 – 1965); цей ельзаський пастор, що писав по-німецьки, уславився своїми працями з новозавітної екзегези, які продовжують, загалом, традицію ліберальної теології, а також серйозними дослідженнями музики Й.-С. Баха (виступав і як органіст), однак перервав блискучу наукову кар’єру, щоб присвятити себе доглядові хворих і місіонерській праці в Ламбарене (Lambarene, Екваторіальна

Африка). Його ідеї “благоговіння перед життям” справили широкий вплив у сфері позаконфесійного гуманізму, засвоюючись поряд з ідеями Л.М.Толстого або Махатми Ганді. Серед протестантських громадських діячів, що керувалися християнською моральною мотивацією, слід назвати лідера негритянської емансипації на півдні США баптистського священослужителя Мартіна Лютера Кінга (King, 1929 – 1968), він очолив мирну боротьбу за рівноправність рас, отримав 1964 р. Нобелівську премію миру і загинув від руки ббивці.

Із досить несподіваного синтезу ідей “діалектичної теології” з імпульсом екзистенціалізму, що набирал сил, і з тим самим ліберальним скепсисом в аналізі Нового Заповіту, здавалося б, протилежним первинному задумові “неоортодоксії”, народилася програма “деміфологізації”, запропонована Рудольфом Бультманом (Bultman, 1884 – 1976), що стала надзвичайно впливовою після Другої світової війни. Сила Бультмана була в незвичній для сучасного інтелектуального Заходу різнобічності: він поєднував професійну кваліфікацію спеціаліста з новозавітної екзегези і почасти з історії пізньоантичної культури з філософським світоглядом і навіть літературним блиском викладу, завдяки чому викликав широкий інтерес далеко за межами середовища своїх колег. Інтерпретуючи не тільки ті або ті аспекти євангельської оповіді в цілому як “міф”, що неприйнятний для сучасної свідомості і підлягає критичній деструкції, Бультман дещо парадоксальним чином задовольняє висунуту бартіанцями вимогу зв’язку екзегези з благовістям, роблячи саме це благовістя по-екзистенціалістському позбавленим предметності; на його погляд, для віри потрібний не історичний “Ісус”, про якого, власне, нічого неможливо знати, і, тим більше, не догматичні тези, прирівняні до “міфу”, але певний абсолютний екзистенційний “вибір” (“*Entscheidung*”), перед яким розп’яття Ісуса ставить особу віруючого. Цей вибір має постати у цілковитій оголеності, для чого слід зняти опредмечуючі покриви “міфу” й догмату. Звичайно, для екзистенційного покоління програма віри “взагалі”, що обходиться без “вірування”, не могла б бути привабливою. Поеднання такої, по суті антиісторичної, релігійної філософії із зазіханням на ґрунтовний вклад в історичний аналіз викликає сумніви. Суто історичні теорії Бультмана спірні вже з огляду на те, що не досить глибоко враховують позаелліністичне, юдейське коріння новозавітних текстів (деякі екзегети, що працюють з матеріалом семітології, подекуди навіть звинувачують бультма-

ніанство у прихованій антисемітській тенденції, що навряд чи можна вважати справедливим). Інший володар умів у світі інтелектуального протестантизму – Пауль Тілліх (Tillich, 1886 – 1965), що викладав теологію і філософію в німецьких університетах, але покинув Німеччину після приходу до влади націонал-соціалістів, натуралізувався у США і писав наприкінці життя англійською. Він прагнув витлумачити віру в термінах екзистенціалізму і психоаналізу, свідомо вибудовуючи свою роботу на межі теології та чогось іншого й виявляючи значно більшу піддатливість духові часу, що вносить, на його думку, необхідні корекції у зміст християнського благовістя, ніж це було прийнято для войовничого духу бартівської “неоортодоксії”. За біографічними обставинами Тілліх був опосередненою ланкою між німецькою й американською протестантською думкою. Поряд із ним можна назвати американського теолога Рейнхольда Нібура (Niebuhr, 1892–1971), що багато в чому був зобов’язаний німецьким попередникам, особливо Бруннерові, і прагнув розробити підхід до сучасних соціальних і культурних проблем на основі “християнського реалізму”.

Крайні можливості ліберального протестантизму були реалізовані “теологією смерті Бога”, особливо модною в США 60-х років, вона прямо замірялася на тезу про буття Бога, що становив, здавалося, неминучу передумову будь-якого богословствування. Прихильники цього напрямку виходили з формули Ніцше “Старий Бог помер”; за контекстом цього місця книги Ніцше “Так говорив Заратустра”, ми, люди, вибравши шлях секулярної цивілізації, в певному загадковому, але, мабуть, об’єктивному розумінні “убили” Бога. Лунали пропозиції визнати за Богом “реальність”, але відмовити Йому в “існуванні” (Л. Дьюарт /Dewart/). Пом’якшеною формою цих же ідей є пов’язана зі спадщиною американського філософа А.Н.Уайтхеда (Whitehead) “теологія процесу”, яка виходить з того, що Бог, перебуваючи у відносинах взаємовпливу зі змінним світом, Сам втягнутий у процес розвитку; Він – у процесі становлення, а тому є мовби ще несталим і відтак – не сущим (пор. концепт “богобудівництва М. Горького та інших представників лівої інтелігенції у передреволюційний період). Подібні погляди, що радикально заперечують трансцендентність Бога, викладалися в Англії для широкої публіки англіканським єпископом Дж.А.Т. Робінсоном (Robinson) у скандально відомій книзі “Honest to God” (“Чесно перед Богом”, 1963, заголовок обіграє формулу судової присяги); звісно, єпископський сан автора вельми сприяв сенсаційному статусові книги. На таких позиціях протестантська

теологія уже втрачає свою ідентичність, перетворюючись на один із видів розумової “три в бісер”, характерної для культури постмодернізму, поряд із поставангардистським мистецтвом, “аналітичною психологією” К.-Г. Юнга (що являє собою щось на зразок неогностичної паратеології, яка має вплив на доктрини “New age” і в деяких пунктах, наприклад, у фактичному ототожненні Бога і диявола, збігається з концепціями найрадикальніших теологів “смерті Бога” на кшталт Т. Алітцера /Alitzer/), структуралізмом і постструктуралістським “деструктивізмом” і т. ін. Релевантність для віруючих, що на короткий час забезпечується обіцянкою звільнення від табу, їм же невдовзі і віднімається, бо в ситуації вседозволеності лібералізм перестає бути привабливим (і оскільки саме 60-і роки були для нього на Заході фатальними); К.С. Льюїс мав певні підстави зауважити про цих теологів без Бога, що люди більше поважали б їх, якщо б вони оголосили себе атеїстами.

Набагато більше значення в контексті сучасного життя мають практичні прояви модерністської адаптації до секулярної системи цінностей, аж ніяк не пов’язані обов’язково з доктринальними заявами щодо “смерті Бога” і подібних матерій. Сучасний егалітаризм, закріплений у багатьох цивільних документах на зразок конституції США, необмежено поширюючись на церковну сферу, приводить, по-перше, до акцентованої сильною на Заході ідеологією фемінізму вимоги абсолютної рівності чоловіка й жінки у Церкві; тобто, передусім щодо ухвали про права жінок всупереч усій церковній традиції на висвячення (поставлення) у священницький та єпископський сан, що вже стало реальністю у багатьох протестантських деномінаціях, зокрема і в Англіканській Церкві, по-друге, до пов’язаної з ідеологією “сексуальної революції” вимоги розглядати носіїв того, що в християнському середовищі завжди називалося статевими збоченнями й оцінювалося негативно – передусім гомосексуалістів, – як “сексуальні меншини”, що підлягають захистові з боку суспільства й особливо християнських общин поряд із національними та іншими меншинами. Оскільки християнам у XX ст. часто доводиться ставати на захист дискримінованих меншин (і самим відчувати себе такою меншиною), ця фразеологія, виявляючи велику силу навіювання, впливу, змушує забути, що Біблія навряд чи лишає можливість для такого підходу; наприклад, американська деномінація т. зв. квакерів (“Religious Society Friends”), що не раз зарекомендовувала себе заступництвом за гнаних, зараховує до об’єктів свого заступництва також і “сексуальні

меншини". Щоб уявити гостроту питання, слід здавати собі справу в тому, що предметом вимоги є не милосердя чи терпиме ставлення до гомосексуалістів у своєму середовищі і поза ним, що ще можна було б відстоювати згідно з принципами традиційної християнської етики, – а й беззастережна духовна й еклезіологічна рівність "сексуальної меншини", що імплікує, зокрема, право лесбійки бути висвяченою на священика та єпископа, право подружньої пари гомосексуалістів освячувати свої стосунки перед лицем Церкви нарівні з християнськими шлюбами і т. ін. Не місце в довідковому виданні оцінювати подібні погляди (що виникають, як зазначалося, і на периферії католицизму, однак лише в протестантизмі дістають змогу утверджуватися безборонно). Слід наголосити лише на трьох моментах. По-перше, не влучила б у ціль така критика, яка б надто безпосередньо пов'язала їх із грубим житейським гедонізмом або, тим паче, з цинізмом та імморалізмом; набагато частіше вони є ексцесом хибно спрямованого моралізму, готового з ентузіазмом битися за чужі права (розуміючи їх згідно з піднесеною до абсолюту ідеологією "прав людини"). Недаремно описаний умонастрій найсильніший у США, поширюючись звідти по світу; як відомо, дещо наївна віра у принципи Декларації незалежності і подібних документів набагато характерніша для американської ментальності, ніж цинізм. По-друге, моралізм, який обґрунтовує їх, у своєму християнському застосуванні цілковито вторинний; насправді це абсолютно світський, громадянський моралізм, що не має жодного власне християнського обґрунтування і не потребує його, бо виходить зі своїх власних джерел. Тут адаптація християнства до принципів секулярної демократичної цивілізації заходить вкрай далеко: одне діло – лояльність християнина до цих принципів, друге – надання їм абсолютного характеру у внутрішньому просторі духовної проблематики і богослужбової практики. По-третє, легко побачити, що подібна практика, неприйнятна ні для православних, ні для католицького "магістеріуму", обриває і так ще слабкі нитки екуменічних контактів (як це сталося з Англіканською Церквою, що своїм рішенням про ординацію жінок в одну мить звела нанівець контакти з Російською Православною Церквою, які сягають ще середини минулого століття, і переговори з католицьким Римом, дуже активні останнім часом, причому, спірним пунктом, за іронією долі, завжди були питання про правомочність за православними і католицькими критеріями англіканських висвячень, що тепер, нарешті, дефінітивно вирішилося, і рішення це негативне). У цьому

зв'язку доводиться констатувати, що у справі християнського примирення – не один, а два супротивники: не тільки консервативний запал поборників конфесіоналізму на зразок діячів Російської Православної Зарубіжної Церкви, католицьких “інтегрисів” або протестантських фундаменталістів, для яких примирення християн шкідливе, а й “ліберальна” байдужість прихильників духу часу, для яких таке примирення абсолютно зайве, оскільки всі вже примирилися на визнанні держави та інших секулярних цінностей, залишаючи непримиренним конфесіям суто другорядне місце резервацій етнічної ідентичності всередині плюралістичного суспільства (модель, класично реалізована у США).

На закінчення скажемо кілька слів про явища на межі християнства як такого. Унікальна постать Симони Вайль (Weil, 1909–1943) являє собою явище християнської думки поза християнськими конфесіями. Єврейка за народженням, філософ за освітою, самотня правдошукачка за покликанням, що прагнула реально поділити долю всіх знедолених, вона відчувала в собі непоборний потяг до чернецтва й зупинялася як гостя у відомому своїми музичними традиціями бенедиктинському абатстві Солем (Solesmes), однак так і лишилася нехрещеною до кінця свого короткого життя (почасти з огляду на інтелектуальні сумніви в деяких пунктах католицького віровчення, почасти, мабуть, не бажаючи в епоху гітлерівських гонінь формально виходити з єврейства, хоча її особисте ставлення до юдаїзму було вельми негативне, почасти через хибний з ортодоксального погляду, але зрозумілий у контексті її свідомості страх мати хоча б у духовному плані “привілеї”). Християнська оцінка спадщини С. Вайль може бути суттєво різною, однак навряд чи можна сумніватися в тому, що її місце в історії думки нашого століття порівнянне з місцем К'єркегора на панорамі минулого століття. Значно менше християнства як такого стосуються синкретичні й окультистські (“езотеричні”) системи, що суперечать основним християнським віровчительним положенням, заперечують винятковість статусу Христа як Спасителя всього людства (пор. Діяння апостолів 4:12: “Немає іншого імені під небом, даного чоловікам, яким належало б нам спастися”), однак використовують християнські образи, символи й формули, еkleктично перемішують їх із сторонніми для християнства, надаючи їм нехристиянського смислу: поряд зі старою теософією слід назвати т. зв. антропософію, засновану 1913 р. Р. Штайнером (“доктором Штайнером” /Steiner/, 1861–1925), що приваблювала багатьох російських інтелігентів “Срібного віку” і створила систему навчання (“Вальдорфські школи”), які функціону-

ють донині; учення, створене російським художником Миколою Реріхом (1874–1947), що прожив півжиття в Індії; вже згадувані течії “New age” і “мунізму”. У російської інтелігенції має певний успіх утопія злиття всіх релігій, літературно розроблена Данилом Андрєєвим, сином відомого письменника, він провів багато років у сталінських таборах і особисто сповідувався як православний (“Троянда світу”, “Залізна містерія” і т. і.).

* * *

Лишилося назвати коротко деякі події в історії науки, що істотно змінили наші уявлення про старо- і новозавітні тексти та події, а також про деякі проблеми історії християнства.

Передусім, ХХ століття – це велике століття в історії біблійної археології. Ціла низка біблійних сюжетів набула неочікуваної, відчутної конкретності: в документі середини II тисячоліття до н.е., знайденому в Нузі (Північна Месопотамія), є прямі паралелі специфічної ситуації родинного життя старозавітного Якова, в архівах Марі – такі імена, як “Авраам” (Аврам, Авірам), в напису єгипетського фараона Мернептаха, датованому приблизно 1230 р. до н.е., прочитано етнонім “Ізраїль”, розкопи в Єрусалимі зробили вельми наочною історію завоювання за царя Давида твердині євуситів через його водогін; знайдено численні сліди містобудівничої діяльності царя Соломона, включно з храмом в Арад і побудованими за єдиним планом монументальними брамами ще трьох міст, а художні пластини слонової кістки часів царя Ахава дають приблизне уявлення про декор Соломонового храму в Єрусалимі, тоді як на чорному обеліску асирійського монарха Салманасара виявлено навіть більш-менш “портретне” зображення ізраїльського царя Єху; ще важливіше відкриття у 30-і роки у Рас-Шамрі, на березі Середземного моря угаритських текстів середини II тисячоліття до н.е., що дало винятково багатий історико-культурний контекст, істотно полегшуючи розуміння образної мови біблійної поезії. Численні знахідки, що їх можна віднести до доби від царства Ірода до Юдейської війни, прояснюють обстановку євангельських подій. На рубежі 60-х і 70-х років було розкопано, між іншим, руїни будинку першої половини I ст., що був, за свідченням численних графіті, місцем молитви й паломництва для перших християн, на території стародавнього Капернаума, біля самого берега Генисаретського озера; звісно, археологія не може поручитися за те, що це і є дім апостола Петра, де зупинявся в

перервах між Своїми мандруваннями Ісус Христос, але така думка видається вельми правдоподібною.

Важко гідно оцінити центральну подію наукового життя XX століття – виявлення в 1947 і пізніше величезної бібліотеки єврейських і арамейських рукописів II ст. до н.е. – I ст. н.е. в Кумрані, у гірських печерах над північно-західним берегом Мертвого моря (т.зв. “Сувої Мертвого моря”). Ця бібліотека належала общині юдейських аскетів, світогляд і спосіб життя яких відповідають тому, що ми знаємо про “секту” есеїв, і певним чином нагадують традицію, пов’язану з особою Йоана Хрестителя. Вона містить майже всі канонічні тексти Старого Заповіту, надзвичайно важливі для наукової текстології, зокрема і єврейський текст Книги Премудрості Ісуса, сина Сирахова (Бен-Сири), досі відомий лише в грецькому перекладі Септуагінти; з нових даних з’ясовується, з одного боку, більша древність масоретської традиції, але з другого боку, існування інших варіантів. Та ще важливіші оригінальні тексти, що, нарешті, дають інформацію з перших рук про життя й умонастрій містично й есхатологічно налаштованих юдеїв (пор. поняття “тих, що очікують визволення в Єрусалимі” в Євангелії від Луки 2:38) безпосередньо з часів народження християнства! Ознайомлення з ними принесло несподіванки. Так, Євангеліє від Йоана, яке ліберально-протестантська наука звично й упевнено пов’язувала з крайньою еллінізацією християнства, його віддаленням від юдейського ґрунту та інфільтрацією гностичних ідей, виявилось за своїм змістом і понятійним апаратом не найдальшим, а найближчим до “Сувоїв Мертвого моря”, тобто саме найбільш “юдейським”. Т.зв. “дуалізм” Йоанового корпусу (тобто Євангелії від Йоана і послань Йоана) – есхатологічний підхід з його різким поділом буття на “світло” й “темряву”, а людства – на “синів світла” і “тих, що полюбили темряву”, який відносять на карб елліністичного гносису, виявив свою дуже тісну спорідненість з мовою кумранських текстів, серед яких є, між іншим, апокаліптичний твір про “війну Синів Світла проти Синів Темряви”. Поряд із цим виявилися вербальні збіги з такими зворотами проповіді Христа за синоптичними Євангеліями, як формула “злиденні духом” в Євангелії від Матвія 5:3 і багато інших. Великий інтерес становлять тексти, що стосуються общинного життя і дають змогу простежити єврейський субстрат деяких грецьких термінів християнської церковної лексики (наприклад, термін “єпископ” уже співвідноситься не стільки з грецькою цивільною лексикою, скільки з єврейським словом “мевакер”, що означав предстоятеля общини типу кумранської). Більшість знайдених в Кумрані екзегетичних творів

дає живе поняття про правила застосування біблійних пророцтв до актуальної діяльності, що дає змогу краще зрозуміти відповідні теми в Новому Заповіті. У вітчизняній науковій літературі слід назвати присвячені кумранським текстам роботи І.Д. Амусина ("Рукописи Мертвого моря", М., 1960) і К.Б. Старкової ("Литературные памятники Кумранской общины" у кн. "Палестинский сборник". Вып. 24/87. – Л., 1973), а також підготовлені Амусиним прокоментовані переклади, перший випуск яких вийшов 1971 року.

Друга бібліотека, знайдена 1945 р. в єгипетській місцевості Наг-Хаммаді, в посудині, заритій на місці язичеського цвинтаря стародавнього Хенобоскіона, – зібрання 49 гностичних творів ("Євангеліє Істини", "Євангеліє Філіпа", "Євангеліє Томи" та ін.), що збереглися (11 повністю) у списках III–V століть у перекладі на коптську мову, але сягають, очевидно, грецькомовних оригіналів II ст. Є переклади, зроблені М.К. Трофимовою.

До наукового обігу і далі надходили після перших публікацій ще минулого століття все нові мандейські тексти; поза сумнівом ці свідчення традиції, у певних пунктах пов'язаної з юдейськими уявленнями, хоча й із досить різкими відхиленнями від них, вельми цікаві з погляду релігієзнавства. Однак спроби шукати в них мовби першоматерію початкового християнства, дуже характерні для початку XX ст. (наприклад, для католика-"модерніста" Альфреда Луазі /Loisy/, 1857–1940) і присутні ще в Бультмана, викликають сумнів у зв'язку з тим, що їх письмова фіксація відбулася не раніше, а на кілька століть пізніше, ніж письмова фіксація Євангелій.

Щодо вивчення письмових джерел з історії Палестини часів зародження християнства, слід підкреслити два моменти, що стосуються творчості Йосифа Флавія. По-перше, пасаж "Юдейських старожитностей" (кн.. 18, 63–64), що містить свідчення про Ісуса Христа, однак свідомо інтерпольований християнською рукою, не викликає довіри, його було виявлено без інтерполяцій в арабському перекладі (здійсненому через посередництво сирійського) як цитату в історичній праці мелькитського єпископа X ст. "Китаб аль-Унван", виданий російським орієнталістом А. Васильєвим у відомій серії "Patrologia Orientalis", V, 4 (пор. S. Pines, "An Arabic Version of the Testimonium Flavianum", Jerusalem, 1971). Цілком можливо, що в основі його справді лежить найраніше нехристиянське повідомлення про Ісуса Христа. По-друге, увагу деяких дослідників привернула версія "Юдейської війни", що дійшла лише в пізньому слов'янському перекладі (див. Н.А. Мещерский, "История Иудейской войны

Иосифа Флавия в древнерусском переводе. Исследования и текст", М.–Л., 1958), але, можливо, зберегла інформацію з утраченого арамейського варіанту; вона оповідає, між іншим, про партизанське заворушення в окупованій Юдеї як тло входу Христа в Єрусалим (пор. R. Eisler, *Ἰησούς Βασιλεύς οὐ Βασιλεύσας*, 1, 1929).

Специфічний метод аналізу біблійних і особливо євангельських текстів, дуже характерний для XX століття (зокрема, для праць Бульмана і його послідовників), називається "формальним критицизмом" (англ. *Form Criticism*, нім. *Formgeschichte* або *Formanalyse*): йдеться про спроби ідентифікувати жанрові структури, що визначають обличчя того або того пасажу. Стосовно старозавітних оповідей "формальний критицизм" розроблявся з початку століття (Г. Гункель та ін.); пізніше його було додано до матеріалу синоптичних Євангелій заради вирішення проблеми усної традиції, що стоїть за ними. Немає сумнівів, що метод уже став необхідним надбанням науки про Новий Заповіт, хоча ряд висновків, що набули значного поширення в науковій літературі, все ще лишаються методично не досить вивіреними (неясно, наприклад, наскільки можна застосовувати до усного переказу, за багатьма ознаками відмінного, незважаючи на його усний характер, від фольклору, категорії, розроблені фольклористикою); надто часто спостерігаються спроби пояснити відоме гіпотетичним (наприклад, узятим із постульованих науковцями "community debates", тобто дебатів у першохристиянських общинах, які, без сумніву, були, але про які ми майже нічого не знаємо) і спиратися на гіпотези як на факти. Вірний християнин, якщо він не є фундаменталістом, не має причин відкидати саму ідею подібного аналізу, але має право ставити свої, якщо хочете, "утилітарні" запити: наукове дослідження Письма або дає йому достовірні відомості, які допомагають глибше й тверезіше розуміти Слово Боже, що лишається для нього Словом Божим, або не має підстав локалізувати себе всередині комплексу богословських дисциплін.

Цілий напрям у роботі над Новим Заповітом, що був відчутно стимульований кумранськими знахідками, але зародився за півстоліття до них, пов'язаний з пошуками семітської (єврейської або арамейської) семантики за грецькомовним текстом, зокрема, зі спробами зворотного перекладу висловів Ісуса Христа. Навряд чи слід гадати разом із деякими представниками англосаксонської науки у період між двома війнами (Г. Ф. Берні /Burney/, 1868–1925, та ін.), що деякі або навіть усі канонічні Євангелії являють собою переклад у вузькому значенні цього слова, зроблений з писемного арамейського тексту (нагадаємо, що церковне Передання свідчить

про семітський оригінал якогось ізводу Євангелія від Матвія); цілком достатньо виходити з того, що грецькомовна писемна фіксація семітської усної традиції вже була в певному сенсі слова перекладом. Після багатьох крайніх захоплень досить збалансовану позицію було підсумовано у праці: M. Black, "An Aramaic approach to Gospels and Acts", ed. 3, 1967. Під неквапливим ритмом звичного грецького тексту проступає стисла, пружна мова, більш схожа на енергійні вірші, ніж на прозу, мова, що грає коренеслів'ям, асонансами, алітераціями й римоїдами, сама собою вкладається у пам'ять, як народне прислів'я. Наприклад, афоризм "всяк, хто чинить гріх, є раб гріха" (Євангеліє від Йоана 8:34) дає по-арамейськи двовірш:

Kul de 'abed net' ah
'abhdha hu dehet' a.

Все ґрунтується на тому, що "робити" і "раб" одного кореня. Або розглядається випадок, "якщо у когось із вас син або віл впаде до колодязя" (Євангеліє від Луки 14:5). Поєднання "сина" і "вола" може здивувати; грецькомовні переписувачі навіть замінили "сина" на "осла" (що перейшло в латинський та інші старі переклади, аж до російського). Але по-арамейськи всі три іменники міцно зчеплені співзвуччям: "син" – beṣa, "віл" – be'ira, "колодязь" – be'ga. Кількість перекладів можна скільки завгодно множити. Очевидно, що коли гра слів, утрачена в грецькому тексті, виявляється по-арамейськи, і коли подібних випадків дуже багато, ми маємо право вважати її такою, що присутня споконвічно. Прагнення до того, щоб зняти із семітських образів і концептів покрив елліністичної інтелектуалізації, позначилося і на практиці деяких перекладів; йдучи за прикладом юдаїстського філософа і письменника М. Бубера (Buber, 1878–1965), що завершив 1961 р. новаторський, орієнтований на відтворення архаїчної первозданності, поетично яскравий німецький переклад Старого Заповіту, Андре Шуракі (Chouraqui, нар. 1917 р.), який вважає Бубера своїм учителем, підготував до 1977 р. повний французький переклад Біблії, зокрема й Новий Заповіт; він прагне зберегти в кожному випадку не тільки семітські конотації, але навіть, що більш спірно, семітські етимології слів, тому новозавітні тексти перекладені мовби з певного гіпотетичного зворотного перекладу. Ця праця менш переконлива, ніж буберівський переклад, але вона викликає до себе жвавий інтерес, що виявляється у перевиданнях, і вже тому є симптомом поширеного і впливового умонастрою. До речі, хоча і Бубер, і Шуракі – не християни, вони

дістали у християнських колах значно помітніший і триваліший резонанс, ніж у колах юдаїстів.

Породжене досвідом XX ст. розчарування в європоцентризмі, а звідси – в абсолютному значенні мисленнєвих форм, що сягають греків (пор. критику “західної літератури” у Гайдеггера) не могло не стимулювати науковий і релігійний інтерес до скарбниці духовності народів християнського Сходу, особливо сирійців (почасти це пов’язано з щойно названими шуканнями повернення до арамейських основ традиції про речення Христа, оскільки такі шукання не можуть не спиратися також і на стародавні сирійські переклади Євангелій – адже сирійська мова являє собою дещо пізнішу стадію розвитку тієї ж таки арамейської мови, і досить часто гра слів, втрачена по-грецьки, повертається по-сирійськи). У якийсь момент російська наука про християнський Схід випереджала світовий розвиток; про великого російського науковця-християнина В. В. Болотова читач знайде статтю в 1-му томі, а пізніше його справу було продовжено видатним орієнталістом Б. Тураєвим і багатьма іншими визначними фахівцями. На жаль, ідея, що статті про сирійських отців Церкви слід замовляти науковцям з кваліфікацією орієнталістів, у дореволюційній Росії ще не утвердилася. Тому й наведена нами стаття про преподобного Єфрема Сиріна, найбільшого із сирійських святих і сирійських письменників, дуже слабка, але що робити – в ті часи цього автора знали, незважаючи на виданий ще у XVII ст. (незадовільний текстологічно) тритомник сирійських текстів, майже виключно за грецькомовними версіями, автентичність яких часом піддається сумніву. Протягом усього нашого століття до наукового обігу майже безперервно надходять все нові й нові творіння “пророка сирійців” (як його іменувала традиція), що дійшли до нас у сирійських оригіналах або у вірменських перекладах; його творчості присвячують серйозні дослідження; з’являються і літературні переклади на нові мови, адресовані широкому читачеві. Дещо ґрунтовніша стаття про преподобного Ісаака Сиріна (за традицією його називають також “Сиріянин”, на Заході – “Ніневійський”); що належить С. В. Троїцькому (1878–1972); сирійський оригінал багатьох його “слів подвижницьких”, включно з такими, які не перекладалися на грецьку (а отже, на слов’янську і на російську), було видано 1909 р., за ним уже в наш час відбувалося відкриття нових текстів. У вітчизняній науці слід назвати присвячені сирійській літературі праці Н.В. Пігулевської, А.В. Пайкової, Є.Н. Мещерської, а також присвячені коптській літературі праці А.І. Еланської і А.Л. Хосроева та ін. Автор цих рядків

видав збірник перекладів: “От берегов Босфора до берегов Евфрата. Литературное творчество сирийцев, коптов и ромеев в I тысячелетии н. э.” – М., 1987 (були перевидання).

Щодо тих подій у науковому житті, які істотно змінили інтелектуальну самосвідомість християнських віросповідань, їх образ в умах, то вони вказані вище – щоразу в процесі характеристики доль того або того конфесійного типу.

Переклала з російської Михайлина КОЦЮБИНСЬКА

Сергій АВЕРИНЦЕВ

СЛОВНИК*

АНГЕЛИ (грецьк. ἄγγελοι – “вісники”) – безтілесні духовні істоти, наділені розумом і свободою волею, сотворені Богом для того, щоб служити Богові, здійснюючи вічне й радісне свято небесної Літургії, ведучи війну з ворогами Бога, несучи Його волю стихіям і людям. Вони або із бездоганною вірністю виконують це призначення, живучи тільки для Нього, як “служебні духи” (Євр. 1: 14), для котрих бути і служити – одне й те саме, або, раз і назавжди відпавши від Бога в акті зради, самі постають як вороги Бога і людей – *біси*. Церковні піснеспіви називають А. “безтілесними умами”. Вони “безтілесні”, тобто не зв’язані зашкарублістю, важкістю, малорушністю людського або тваринного тіла, його піддатливістю плотським потребам, його підвладністю фізичним та фізіологічним законам. Якщо вони не являються за власним бажанням у зримому образі, людські очі їх не сприймають. Але це не означає, що вони нематеріальні у цілковитому філософському сенсі цього слова. Такий погляд є найзвичнішим: у святоотчій та середньовічній богословській доктринах його формують у платонічних термінах, а у шкільному богослов’ї Нового часу, починаючи із XVII ст., – під впливом уведеного Декартом протиставлення “протяжної субстанції” й “мислячої субстанції” (А. як явище такої “мислячої субстанції”, що цілковито відокремлена від “протяжної субстанції”). Іноді припускали, навпаки, що А. наділені тілом особливого ґатунку, тілом “духовним”, тілом, яке можна назвати “неречовинним” лише відносно, порівняно з “дебелою” речовинністю нашої плоти. Цей погляд було чітко сформульовано під впливом античного стоїцизму Тертуліаном, а в минулому столітті енергійно відстоювано єп. Ігнатієм (Брянчаніновим) (Аскетические опыты, Ч.2. – СПб., 1865. – С. 737–812), що викликало рішучий протест ще авторитетнішого представника російської православної

* У цій публікації подано окремі статті цього твору. Повне видання в перекладі українською готується до друку видавництвом “Дух і літера”.

духовності – єп. Теофана Відлюдника. У цьому зв'язку слід сказати, що самі поняття матеріальності й нематеріальності зовсім не однозначні; вони набувають того чи того смислу щоразу в контексті певних філософських систем. Проте вчення Церкви не може ставити себе у залежність від жодної з таких систем, що змінюють одна одну в історико-філософському процесі й узагальнюють обмежену сферу людського досвіду. Людина, що мислить по-церковному, не має аніякого права на скепсис стосовно самого існування А., щодо факту їхньої присутності й дії у житті світу, але має всі підстави бути недовірливим стосовно спроб укласти буття А. у рамки тих чи тих концепцій. Можливо, саме природа А. долає кордон між матеріальним та нематеріальним, розмикає його. Ми знаємо, наприклад, що всюдисущість притаманна тільки Богові; отже, А. певним чином локалізуються й переміщуються у просторі, бо інакше були б позбавлені сенсу вирази, які часто зустрічаються у Св. Письмі: “І ангел відійшов від неї” (Лк. 1: 38), “коли А. знялись від них на небо” (Лк. 2: 15) і т. ін. Проте зрозуміло, що це не локалізація й переміщення фізичних тіл, доступних нашому знанню, а щось якісно інше. З питанням про відношення природи А. щодо простору пов'язане питання про їхнє відношення до часу. Життя А. не є повністю відстороненим від часу, оскільки вони не володіють незмінністю Бога, як це очевидно з факту відпадання тих А., котрі стали бісами. Але безперервної плинності, притаманної усьому земному й, зокрема, людській психології, буття А. не знає, а відтак їхній вибір має властивість остаточності. У тлумаченнях св. Григорія Ниського на “Пісню над Піснями” є зауваження, що стосується саме Серафимів, але його можна застосувати, певне, до всіх *дев'яти чинів ангельських*: їхній рух у просторово-часових координатах настільки стрімкий, що неначе збігається з повним спокоєм. Узагалі ж природа А. незрозуміла для людини, котра має тільки досвід тілесного органічного життя й свідомості, яка виявляється в матерії через діяльність клітин головного мозку; будь-які здогади, по-перше, будуть позбавлені достатніх підстав, по-друге, марні для віри й духовного життя. Нам досить знати про дії А. як слуг Бога та помічників людини; теоретичних уявлень про сутність А. ми не потребуємо, і Св. Письмо не задовольняє нашої цікавості. Із досвіду відомо, що коли А. являються людині, вони, зазвичай, набувають образу, подібного до людського, причому Св. Письмо іноді називає їх “мужами”, “людьми” (І.Н. 5: 13–14; Мак. 16: 5; Ді. 1: 10); але це, вочевидь,

має такий самий сенс, як те, що вони звертаються до людини зрозумілою мовою, й не дозволяє марних домислів про антропоморфне “ефірне” тіло А. Образи видіння Єзекиїла зовсім не антропоморфні, а дуже ймовірно, що саме в них розкривається якась важлива таїна буття А. — таїна їхньої інакшості, несумірності з нашими уявленнями, грізна для нас у нашому земному житті й милосердно прихована від нас у більшості явлень А. людям.

Зрозуміло, що необхідність якось наблизити до нашого уявлення те, що за своєю природою від нього далеко, викликає потребу в образній, метафоричній мові (причому ми повинні бути дуже обережними у визначенні кордонів між метафорою і тим, що має бути зрозуміле буквально). Природа А. часто змальовується через уподібнення найтоншому, найлегшому та найрухомішому у матеріальному світі — вогню, вітрові й особливо світлу. А. “вогневиді”; трактат “Про небесну ієрархію”, приписаний св. Діонісієві Ареопагіту, підкреслює їхню спорідненість із вогнем блискавки та з очисним вогнем жертвоприношення. Існують оповідання про А., які піднімаються у стовпі жертвового диму, як в епізоді жертвоприношення Маноаха та його дружини (Суд. 13: 20). Згідно з поширеною думкою ранньохристиянських богословів (наведеною, наприклад, у св. Климента Александрійського у “Виписках із Феодота”, XII, 23), А. створені з “мислячого вогню”. У видінні Ісаї (Іс. 6: 6–7) Серафим здійснює над пророком посвячувальний обряд за допомогою жаріючої вуглини з жертovníка, що обпалює і очищує. У видінні Єзекиїла ангельські істоти мають образ вогненних коліс (Єз. 1: 15–18; 10: 9–13). Стара традиція припускала особливий зв’язок А. зі світилами небесними, і притому як за ознакою вогненності, так і за ознакою суголосності, розміреності, впорядкованості та стрімкості рухів. У цьому зв’язку варто згадати, що біблійне словосполучення “воїнство небесне”, яке означає А., від початку застосовували у загальносемітичній мовній сфері саме до світил. Деякі юдейські передання спеціально поєднували кожного *Архангела* з однією із планет (в античному розумінні цього слова): *Гавріїла* — з Місяцем, *Рафаїла* — з Меркурієм і т.ін. Що ж до вітру, то придатність цього образу для характеристики природи А. була тим очевиднішою, що давньоєврейська, арамейська та арабська мови позначають поняття “дух” та “вітер” одним і тим самим словом (єврейською — “руах”, арамейською — “руха”, арабською — “рух”). У псалмі 103 св. піснеспівець звертається до Господа, котрий з’являється “на крилах вітрових” (або “на крилах

духів”) з такими словами: “Ти твориш вісниками Твоїми (“А. Твоїми”) духів (або “вітри”), слугами Твоїми – вогонь палаючий” (3–4). Тут образи вогню, духу, вітру та вісників сплавлено в єдиний образ стихійно-надстихійної могутності та стрімкого пориву. В Одкровенні св. Йоана Богослова спеціально згадано владу А. над вітрами (7: 1). Врешті, А., тією мірою, якою вони зберігають вірність своєму призначенню і не спотворюють своєї природи, суть “А. світла”: їхні тіла та одяг неначе створено зі світла, їм притаманні його легкість, рухомість та блискучість. Про А., котрі провіщали біля Гроба Господнього про *Воскресіння* Христа, Євангеліє каже: “два чоловіки з’явилися їм у блискучих шатах” (Лк. 24: 4), а про одного з них: “Вигляд його був, неначе блискавиця, а одежа, як сніг, біла” (Мт. 28: 3). Церковні піснеспіви називають А. “світами другими” (після Бога): “Бесплотнии Ангели, Божию престолу предстояще, и отонудными светлостями облистаети, и светолитии вечно сияюще, и свети бывающе втории...”; “Светы явил еси, Щедре, Ангелов Твоих невестественное существо, неизреченнаго света исполняеми непрестанно...” (з Відправи Собору св. Архістратиґа Михаїла та інших безплотних сил, 8 листопада).

Така ж давня традиція, яка, очевидно, не входить до складу безумовно обов’язкових для церковної людини істин *віри*, проте яку навряд чи можна з легкістю відкинути, принаймні, в найсуттєвіших своїх пунктах, ставить А. в особливо близькі стосунки влади й опікунства з найрізноманітнішими стихійними силами та об’єктами природного та соціального космосу. Церква одностайно сповідує віру в те, що до кожної людини приставлено А.-охоронця, який супроводжує її на всіх шляхах життя. “Имею бо тя заступника во всем животе моем, наставника же и хранителя, от Бога дарованного ми во веки”, – звертається до нього бережена ним людина (Канон А. Охоронцеві, пісня 7). Складніша справа з уявленням про А. як розпорядників, управителів та охоронців світил (див. вище), джерел, хмар і дощів, снігу й граду, небесних сфер, рослин і тварин, і т.ін. Цілком зрозуміло, що саме тут великою була небезпека відродження у трохи зміненому вигляді язичеського пантеону стихійних божеств, демонів та геніїв. Думка про космічну дію А. могла потьмарювати віру в єдину творчу і промислительну дію Пресвятої *Трійці*, призводячи до найгрубіших ересей: наприклад, гностики приписували А. створення світу. Але для захисту чистоти християнського віровчення не було потреби взагалі заперечувати особливий зв’язок призначених для цього А. із силами природи; досить було знову й

знову пригадати, як це й робила Церква, що А. від Бога отримали своє буття, що їхня тварна природа незмірно далі стоїть від несотвореної природи Бога, ніж від людини та будь-якої іншої тварі. Врешті, крім індивідів і стихій, деякі А., як це видно з книги пророка Даниїла (10: 13), відають цілими народами: Архангел Михаїл, котрий виступає як “князь” обраного народу, вступає у боротьбу з “князем” Персії. Це місце надихало російського поета В’яч. Іванова, котрий писав у дні Першої світової війни:

На Суд, где Свидетели – Громы,
Меч острый – в устах Судии,
Народные Ангелы в споре.
Сошлись о вселенском просторе...

Одкровення св. Йоана Богослова починається звертаннями *Ісуса Христа* до А. семи малоазійських Церков – Ефеської, Смирнської, Пергамської і т.ін. Навіть якщо під А. Церков слід розуміти єпископів, сама можливість такого образного вислову щось та промовляє про служіння А. як охоронців уже не окремих вірних, а цілих общин.

Кількість А., за традиційним ученням, дуже значна: видіння Даниїла визначає її у “тисячі тисяч” і “силенну безліч” (Дан. 7: 10), а св. Йоан Золотоустий прямо отожднює її з числом, що не має межі, тобто у термінах сучасної математики, з актуальною нескінченністю.

БІСИ, демони, нечисті духи, нечиста сила — супротивники Бога і Божого промислу у світі, «вороги невидимі» Церкви і всього роду людського, слуги, воїни і наглядачі *сатани*. Згідно з ученням Церкви, Б. — страшна реальність; віруюча людина має право вважати наївними фольклорні уявлення та народні забобони, що історично домішували до знання, набутого завдяки досвіду, та догматичного судження про Б., але аж ніяк не одноставні свідчення Св. Письма і Св. Передання про цю реальність. Б. злі безумовно і непозбутньо, через те все, що йде від них, — погане, і будь-яке добровільне спілкування з ними, навіть задля цікавості, — найтяжкіша зрада Богові. (Св. Іриней Ліонський навчав, що озлоблення Б. завершилося завдяки Боговтіленню, що призвело до великої поляризації сил добра і зла). Вірність Богові потребує готовності до невтомної і мужньої духовної борні проти Б., і під знаком цієї борні перебуває земне життя християнина і Церкви «войовничої». Ап. Павло напучує: «Одягніться в повну зброю Божу,

щоб ви могли дати відсіч хитрощам диявольським. Нам бо треба боротися не проти тіла й крові, а проти... духів злоби в піднебесних просторах» (Еф. 6:11—12). Однак зло, що живе і діє в Б. — не одвічна властивість їхньої природи, а наслідок гріховного вибору їхньої свободної волі, що спотворив їхню природу, яка сама по собі добра, як одне з Божих творінь. Колись Б. були Божими Ангелами, та «не зберегли свого достоїнства» (Юд. 6), відпали від свого Творця і Господа внаслідок акту зради й стали «ангелами сатани» (Од. 12:9 та ін.), «ангелами безодні» (Од. 9:11). У церковно-слов'янському та російському народному вжитку інколи було прийнято на відміну від добрих Ангелів називати Б. «аггелами», що відповідає написанню, але не вимові грецького слова *αγγελος* — «ангел».

Від свого ангельського минулого Б. зберегли, хоча й незначною мірою, прерогативи знання й могутності, взагалі властиві духам і поставлені у Б. на службу злу. Окрім незв'язаності умовами простору та влади над стихіями, вони мають змогу тонко проникати в хід людських думок і вкладати до розуму та серця людини потрібні їм навіювання. Щоправда, можливості ці мають певну межу: що рішучіше людина обирає вірність волі Божій та відмовляється отримувати таємне задоволення від того, що пропонують її уяві Б. (мовою аскетиків — «приймати помисел»), то менш проникним для спостереження і втручання Б. стає її душевне життя. Згідно з ученням Церкви, Б. не володіють повнотою знань про глибини людських душ (які цілком відкриті лише своєму Творцеві); потаємне рішення дуже твердої, чистої і нероздвоєної волі має змогу уникнути нагляду Б., так само, як був від них цілковито прихований стратегічний план «домобудівництва» земного життя і хресної смерті Христа Спасителя. І навпаки, за умов безтурботного ставлення людини до своїх «помислів» спостереженню Б. відкривається дедалі більший простір, лінія оборони проти них проривається і можливості їхнього навіювання зростають. Ап. Петро нагадував: «Будьте тверезі і чуйте! Противник ваш, диявол, ходить навколо вас, як лев ревучий, шукаючи, кого б пожерти». (І Пт. 5:8). Звідси необхідність «мисленої борні», тактика якої досконально розробляється авторитетами православної аскетиків. Небезпека полягає в тому, що «духи занепаді, — як зауважує єп. Ігнатій (Брянчанинов), — щоб зручніше було утримувати нас у полоні, намагаються зробити і себе, і свої кайдани непомітними для нас», однак пильна увага до свого внутрішнього життя і набутий завдяки цій увазі духовний досвід дають не лише святим провидцям, а й кожному з нас можливість викривати дії Б. і

протидіяти їм. Це і є обов'язком християнина, від якого він не сміє ухилитися.

Активність Б. як спокусників спрямована на всіх людей, її основні шляхи завжди одні й ті самі: до скоєння гріха вони намагаються применшити його значення, аби нав'язати безтурботність, а після скоєння гріха — навпаки, перебільшити його тяжкість, щоб вселити відчай і схилити грішника махнути на себе рукою; слабого вони залякують, а сильного чи того, що вважає себе за сильного, заколисують ілюзіями безпеки; заохочують до різного штибу самообманів, водять душу замкнутим колом самовдоволення, зневіри й злопам'ятності, і передовсім діють проти *любви*. Один із найзагальніших прийомів — нав'язування вибору між двома згубними шляхами, коли одне зло пропонується як хибна альтернатива іншому злу (напр., затьмареній свідомості пропонується вибирати між теплуватим безвіллям і холодним самоствердженням позбавленої любові волі, між потуранням чуттєвості і бридливим гребуванням людською природою, між фарисейським законництвом і зневагою до самого духу уставів Церкви і т. ін. — так, щоб тому, хто справедливо відкинув один рід зла, здавалося, наче цим він поставив себе перед логічною необхідністю вибирати протилежний рід зла). Таким чином Б. впливають на розум і волю. Досвід «мисленої борні» дає змогу на практиці вивчити їхню псевдологіку, що не витримує зустрічі не лише з духовним віданням, а й із звичайною здоровою логікою, однак гіпноотично заворює тих, хто дав власному свавіллю та пристрастям владу над дисципліною своєї думки. Спритність, з якою Б. у потрібний момент надають потрібні докази себелюбності, що шукає таких доказів, має в собі щось неприродне і мертве, вона пов'язана з п'янкою втратою чуття реальності й розпізнається за самою своєю надмірністю.

За вивільненням злих пристрастей, за сковуванням силою цих пристрастей розуму й волі може йти найнебезпечніший прийом Б. — апеляція до жаги надприродного, намагання підробити духовні цінності й духовний досвід. Як каже Ап. Павло, «сам бо сатана вдає з себе ангела світла» (II Кор. 11:14). Б. не спроможні підробити лише суті, та можуть підробити будь-яку форму, в якій являється надприродне: видінням, що приходять від Бога, протистоять фальшиві видіння, Божественним чудесам — фальшиві чудеса Б. і *антихриста*, дії *Святого Духа* — бісівська пародія на духовність, що за термінами аскетички позначається як «прелесть». Однак, хоч би якою тонкою була підробка, вона завжди може бути розпізнана

за наявності доброї волі до подолання самообманів та з прикликанням помочі Божої, інакше віра не зобов'язувала б кожного християнина діяти згідно зі словами св. *Йоана Богослова*: «Не кожному духові вірте, а випробовуйте духів, чи вони від Бога» (1 Йоан. 4:1). Якщо справжня дія Божої благодаті умироутворює душу, дарує їй мир, «що вищий від усякого уявлення» (Флп. 4:7), зміцнюючи й консолідуючи її сили, прищеплюючи вдячну сумирність, то фальшиві видіння й чудеса від Б., так само, як і викликані ними псевдомістичні стани, призводять або до зневіри й стурбованості, або до нетверезої, гордовитої екзальтації, «розпалення крові», і в обох випадках розслаблюють душу, руйнують її зібраність, охолоджують любов, відвертають від смирення.

Найпильнішу увагу Б. привертає кожен видатний християнський подвижник. Ця людина ніби вступає з Б. у відкриту війну і приймає на себе їх головний удар. Б. переслідують її не лише спокусами, а й відвертою помстою, про що попереджували вчителі аскетичні. Дуже характерним є епізод із «Відвертих оповідей прочанина духовному своєму батькові»: коли прочанинові випадає духовно допомогти сільській дівиці, навчити її розумної молитви і взагалі наставити на правильний шлях, на нього навалюються різні напасті, його заарештовують і карають різками; тоді об'явлення уві сні разом із повчанням преп. *Йоана Карпафійського*, прочитаним у «Добротолубії», дарують йому розуміння того, що він потерпає від Б. за свою добру справу. Подібних епізодів чимало і в давній житійно-аскетичній літературі (напр., у «Лузі духовному» *Йоана Мосха*).

Задля боротьби з Б. пустельники в різні часи, від самого початку християнського подвижництва, свідомо обирали для своїх пристановищ місця, що зажили недоброї слави осель нечистої сили, щоб стати до борні з Б. в самому їхньому гніздовищі. Сам *Господь Ісус Христос* подав цьому приклад, коли натхнений Св. Духом пішов до Юдейської пустелі, місця демонічної присутності (куди виганяли обтяженого гріхами народу призначеного *Азазелеві* «козла відпущення»), шукаючи зустрічі й духовного двобою із сатаною (Мт. 4:1; Мр. 1:12—13; Лк. 4:1). У житіях пустельників, як давніх, передусім єгипетських (напр., преп. *Антонія Великого*), так і російських (напр., преп. *Сергія Радонежського*) нам трапляється багато розповідей про шалені спроби розлючених Б. всіма засобами спокуси, і особливо залякування, відвернути аскета від його подвигу або хоча б прогнати його з місця. Церква нікого не зобов'язує беззастережно вірити будь-яким подробицям цих оповідей, бо деталі їх можуть бути зумовлені

фольклорними мотивами та складністю розтлумачити звичайній людині винятковий досвід екстремальної життєвої ситуації, в яку добровільно потрапляє подвижник; та не може бути виправданим і огульний скепсис на тлі одностайного свідчення двотисячолітнього Передання. Безсумнівним є те, що зловний жах перед подвигом великих молільників штовхає Б. на такі відверті випадки, від яких вони утримуються, якщо мають справу з людьми пересічними.

Будучи духами, Б. обдаровані спільною з Ангелами здатністю бути невидимими людям і з'являтися їм лише за власним бажанням (тільки подвижники, що володіють благодатним даром провидців, іноді бачать Б. у супереч волі останніх). Образ, якого вони прибирають, також, зазвичай, залежить від їхнього вибору; оскільки ж Б. спотворили власну природу та призначення, продовжуючи спрямовувати проти Бога те, чим йому зобов'язані, цей образ — фальшива подoba, маска. Як сказано в російському прислів'ї, «нечисть не має власної подоби, вона ходить у личинах» (Даль В. Пословицы русского народа — СПб.; М.; 1904. Т. 8. С. 196). Б. обирають подобу залежно від мети, яку переслідують кожною своєю з'явою. Деякі личини Б. використовують для того, щоб добитися якнайбільшої довіри спокушуваного. Задля цього Б. можуть прибрати, як вказав ап. Павло (див. вище), образу світлого Ангела (пор. Житіє Микити Відлюдника в «Києво-Печерському патерику») або навіть Самого Ісуса Христа. Це одна з причин, через які віруючим під час молитви не рекомендують розпалювати уяву чи мріяти про видіння. До св. Мартина Турського з'явився демон у подоби Христа, одягнутого по-царськи, увінчаного золотою короною і в багрянці. Розважливі подвижники, серед них і св. Мартин, пам'ятають у подібних ситуаціях про те, що за земного життя вони покликані не знати нічого, крім розп'ятого Христа (І Кор. 2:2), тоді як насолода від споглядання Христа уславленого обіцяна для майбутнього життя і майбутнього віку. Прибираючи подобу Христа, Б. намагаються нав'язати аскетові зарозумілість і схилити його до поклоніння собі; це хоча й не губить того, хто піддається на обман, остаточно, проте дає Б. змогу затьмарити його розум, спричинивши глибоке, знесилююче божевілля (пор. Житіє Ісакія Печерського в «Києво-Печерському патерику»). Переслідуючи ту саму мету — втертися в довіру — Б. можуть прибирати також і подоби спокушуваного (пор. Житіє Федора і Василя Печерських). Інші личини потрібні Б. для розпалення хтивих почуттів, передусім в аскета (вони з'являються у жіночій подоби, напр., героєві ранньовізантійського Житія Макарія

Римського). Вдову, що тужить за своїм чоловіком, Б. можуть відвідувати і пестити, скориставшись подобою покійного і т. п. Оповіді про Б., які пропонують для уявного блуду чоловікові — фантом жінки, а жінці — фантом чоловіка, особливо характерні для західноєвропейського середньовіччя (легенди про «суккубів» та «інкубів»), однак вони не є чужими й для православної традиції (давньоруська «Повість про біснувату жінку Соломонію»). Хоч би як вплинули на наші уявлення розвиток науки, психології і психопатології статі, застереження щодо духовної шкоди від будь-якого потурання нечистій мрійливості та поради огородити себе від навіювань випробуваними благодатними засобами молитви і таїнств зберігають для віруючого всю свою силу. В цьому гитанні, як і в ширшому — про стани біснуватості й одержимості, немає жодного конфлікту між вірою і медициною, рівно ж, як і немає жодних підстав підмінювати одне другим у принципі: здоров'я і хвороби, а надто психічне здоров'я і психічні недуги — природні феномени, що вивчаються і почасти регулюються засобами науки, але, водночас, і зброя в боротьбі між силою благодаті й силою Б., під знаком якої, згідно з християнським ученням, минає все життя людини. «Кожному з нас належить знати про Б., — учить преп. Симеон Новий Богослов, — що вони є таємні вороги наші і воюють проти нас із нашою ж допомогою».

БЛАГОВІЩЕННЯ (грецьк. εὐαγγελισμός, пор. лат. Annuntiatio, «сповіщення»), початковий момент історії Божого втілення в людину, тобто земного життя *Ісуса Христа*. Згідно з євангельською оповіддю (Лк. 1, 26–38), Архангел *Гавриїл*, посланий Богом до Діви *Марії* в галілейське містечко Назарет, де Вона жила в непорочності у господі свого позірного чоловіка *Йосифа Обручника*, сповіщає їй про те, що у Неї народиться син Ісус, він буде *Месією* і Сином Божим. Марія ж запитує, як виконання цієї обіцянки узгоджується з дотриманням обраним Нею незайманим способом життя. *Ангел* роз'яснює, що немовля, яке має народитися, буде зачате в чудесний спосіб дією *Духа Святого* без порушення незайманості майбутньої матері. Збагнувши, що йдеться про виконання Божої волі, Марія відповідає смиренною згодою: «Нехай зо мною станеться по слову твоєму». В євангельському тексті не сказано прямо, але припускається, що мить, коли Марія відповідає згодою і є миттю *н е в и н н о г о (н е п о р о ч н о г о) з а ч а т т я*; так само, як під час сотворення світу слово Боже «нехай буде» покликала творіння до буття, так Її слово «нехай

станеться» зводить Бога у світ. Згідно з церковною традицією, акт послушенства, здійснений Марією, немов би за все грішне і врятоване людство, протиставляється актові непокори, що становить сутність гріхопадіння Адама і Єви. Діва Марія як «нова Єва» спокутує гріх «першої Єви», починаючи шлях повернення до втраченого життя у єдності з Богом; тому Б., як мовиться у візантійському гімні до відповідного свята, є «підсумовуючим передбаченням» (грецьк. κεφάλαιον) *спасіння* людей.

Іконографія Б. сягає ранньохристиянської епохи (можливо, фреска т. зв. катакомби Прискіли, 3 ст.; мозаїка базилики Санта-Марія Маджора в Римі, 5 ст.). Місце дії аж до пізнього середньовіччя окреслюється доволі абстрактно: майже завжди це дім Йосифа Обручника (однак апокрифічна версія, що сягає 2 ст. і знаходить відгомін в образотворчому мистецтві, розчленовує сцену на дві: сцена — біля єдиної в Назареті криниці, і лише друга, важливіша, — в оселі Йосифа). Обстановка, зазвичай, сповнена символічних предметів (у православній іконографії мотив тканини, перекинутої від одної вежки до другої, символізує гідність Діви Марії, а також, можливо, зв'язок між Старим і Новим Заповітами; у католицькій іконографії кінця середньовіччя й пізніше біла лілея в руках Гавриїла або у глечикі позначає непорочну чистоту Марії, посудина з *водою* чи рукомийник — її особливу очищеність задля її місії, свіча, що горить — її духовне горіння, яблуко — таїну гріхопадіння, що долається через Б., і т. ін.). Архангел застає Марію або за молитвою, або за читанням Святого Письма, або, згідно з апокрифічною сповіддю, за роботою над багрянницею для Єрусалимського храму (символ зароджуваної Христової плоті, яка наче «тчеться» у лоні Матері з її крові, як пурпурове прядиво). Візантійське мистецтво акцентувало на церемоніальному моменті (придворний небесного двору з'являється з офіційним посланням до цариці), мистецтво пізнього західного середньовіччя — на куртуазному моменті (поклоніння вісника непорочності й красі Дами). Суто теологічну інтерпретацію Б. дав Беато Анжеліко, що змальовував його як спільну молитву Архангела і Марії, неодноразово протиставляючи йому сцену вигнання з *раю*. Художники голландського Відродження використовували сюжет Б. для відтворення цнотливого затишку бюргерського інтер'єру.

БОГ, у релігіях світу й філософських системах Вища Істота, яка створює й облаштовує світ, надає речам, істотам та особам їхнє буття,

міру, призначення й закон. У релігійних ученнях, об'єднаних принципом *теїзму*, стверджується особисте буття цієї Істоти, її особисте ставлення (любов) до сотворених істот, її діалогічне саморозкриття в актах Одкровення; отже, вчення про Б. імплікує тезу про те, що буття у своєму абсолютному вимірі й на вершині ціннісної вертикалі є уособленим.

Ідея Б. поступово викристалізовувалася в різних релігійних традиціях людства. Вихідна точка розвитку — уявлення первісних народів про сили, дії яких у різний спосіб локалізуються в обширі світового цілого. Ця локалізація може бути пов'язана з певними місцями (особливо, т. зв. святими місцями) в топографічному/географічному сенсі. (Характерним, наприклад, є звичай західно-семітських племен вшановувати локальних «ваалів», тобто “господарів” кожного місця). Стихії природи, народи й племена, нарешті, окремі людські оселі отримували таких «господарів», налаштованих дружньо чи вороже. Поряд із цим у доволі архаїчних культурах знаходимо уявлення про вищих істот (чи істоту) космічного масштабу, з якими пов'язується початок світу; доволі часто це уявлення лишається поза розробкою у культі й міфі і є більшою чи меншою мірою таємним. Зрозуміло, що коли європейські дослідники (чи місіонери з дослідницькими інтересами) зіткнулися з такими явищами, вони сприйняли їх як свідчення про первинний для людства «прамонотеїзм» (В. Шмідт, Е. Ленг та ін.); так само зрозуміло, що цю інтерпретацію було піддано енергійній критиці як спробу спроектувати на архаїку пізніший досвід монотеїзму. Дискусійна ситуація спонукає до обережних висновків (ще й через те, що етнографічний матеріал, який стосується найпримітивніших народів, не можна ототожнити з реконструйованою прадавністю людства). Однак в історично відомих політеїстичних культурах тенденція до монотеїзму є константою й виявляється у різний спосіб: 1) ототожнення між собою різних божеств; 2) виділення серед божеств головного; 3) виділення серед них «найріднішого» для роду, племенної групи, держави, і пов'язування саме з ним певних зобов'язань вірності (для характеристики цього феномена іноді вживають термін «генотеїзм»). Поруч із цим визрівають доктринально послідовніші вияви монотеїзму: напр., єгипетський фараон Ехнатон (1365—1346 до н. е.) запровадив на час свого правління вшанування Атона як божества всього суцього, що не має рівних собі. Грецька дофілософська і ранньофілософська думка розробляє ідею Єдиного для подолання міфу й культу і, водночас, для його

виправдання; пор. у Геракліта «Єдине, єдино мудре, не дозволяє і, водночас, дозволяє називати його Зевсом» (frgm. В 32 D). В Есхіла ми читаємо: «Зевс, хоч би ким він був, якщо на те його воля, щоб його називали так, я звертаюся до нього так» (Agam, 160–162). Така орієнтація думки на Єдине є спільним мотивом для всієї філософської містики Греції, Індії, Китаю; цю орієнтацію можна віднести до найістотніших рис культурних типів, що оформилися під знаком того, що К. Ясперс назвав «осьовим часом»; та вона зберігає злагоду з політеїстичною релігійною практикою, не висуваючи до людини прямих практичних вимог.

Натомість, для Біблії ідея беззастережної вірності єдиному Б., вперше стає послідовно проголошеною догмою, яка мусить визначити мислення, почуття та дії людини. «Слухай Ізраїлю, Господь Бог наш, Господь єдиний. Любитимеш Господа, Бога твого, всім серцем твоїм і всією душею твоєю, і всією силою твоєю» (Втор. 6:4). Йдеться не так про теоретичну тезу, як про переорієнтацію всієї людської поведінки, що вмотивована «ревністю» як модусом відносин між Б. і людиною (Втор. 6:4–15 і вимагає бачити лише в Б. джерело долі й надії людини (пор. післябіблійні юдейські легенди, що в подіях священної історії, напр., у зачатті Ісаака чи переході євреїв Червоним морем, всіляко акцентують увагу на моменті їх невідповідності всьому, — включно з, напр., астрологічною заданістю буття, — окрім волі Б., на яку людина повинна відповісти актом віри, тоді море розсувається перед тим, хто, увірувавши, ступає до води). Цей імператив не лише генетично, а й змістовно передусе монотеїзмові як такому; низка старозавітних текстів наче передбачає існування якихось нижчих і неправедних, але реальних «богів» (Вих. 15:11; 18:11; Пс. 94:3; 96:7,9 та ін.; лише пізніше ці істоти ідентифікуються або як демони, що безсило ворогують з Б., або як *ангели*, «сили», зоряні «воїнства», що Йому служать, звідки й визначення Б. — «Господь Сил» = «Саваоф»). Їм не слід поклонятися не тому, що їх немає чи вони не можуть бути прагматично корисними, а в ім'я вірності Б., уподібненій вірності у шлюбі (спільнота народу Божого як вірна чи невірна дружина Б. — образ, особливо характерний для пророчої літератури). Загалом для старозавітного підходу до висловлювання про Б., характерним є те, що там, де ми могли б очікувати дискурсу про «природу» Б., (пор. із заголовком трактату Цицерона «Про природу богів»!), про його властивості та атрибути (тема пізнішої теології), про метафізику Його Єдності (тема грецьк. філософії), про спричинену Ним закономірність усього

сущого (грецьк. «логос», кит. «дао» і т. п.), ми знаходимо слова про відносини поміж Б. і людиною/народом, в їхньому виявленні у певній події. «Я, — Господь, Бог твій, що вивів тебе з Єгипетської землі, з дому неволі» (Втор. 5:6). Тут можна відчутти, з одного боку, наскільки цей тип висловлювання природно впливає з «генотейстичного» досвіду обов'язку щодо племенного божества, а з другого — переважання конкретного й акцентування на міжособистісних взаєминах додає, порівняно з поглядом на Логос, Дао і Єдине, особливого змісту, включно з моментом, який за термінологією ХХ ст. можна назвати екзистенційним, персоналістичним і діалогічним. Власне, справжньою темою Біблії є не сам по собі Б., не Б. космосу і аж ніяк не історія Б. (і не історія про Б.), а дещо інше: «мій Бог», «Бог Авраама, Ісаака і Якова», тобто Б., який укладає з людиною і народом «заповіт» (berit, власне «союз»), істотно присутній в людському світі (пор. месіанське ім'я-формулу Іммануель, у традиційній російській вимові — «Еммануил», тобто «З-нами-Бог», Іс. 7:14). Важливо збагнути різницю між цією темою і тривіально-загальнолюдськими уявленнями про божественних патронів держав і народів: грецькі міфи про Троянську війну передбачають те, що одні боги підтримують справу троянців, інші — справу ахейців, але не залишається місця людській спроможності боронити справу Б., прийти «на поміч Господеві», як мовиться у старозавітній Пісні Девори (Суд. 5:23). Вельми специфічною для біблійної концепції є сама можливість засуджувати начало монархії в Ізраїлі на тій підставі, що єдиним Царем Свого народу може бути лише Б. (І Цар. 8:7, — мотив, що повертається в ідеології христ. Реформації у кальвіністів). Так виникає центральне для Біблії обох Заповітів й особливо акцентоване поняття «Царства Божого» як конкретного й повного відновлення суверенної влади Б. у світі людей, порушеної узурпаторським насиллям зла. У цьому зв'язку постає гостродискусійне питання про зв'язок між динамікою біблійних уявлень про ставлення Б. до історії та її секуляризацією в новоевропейському утопізмі (пор. вельми дискусійну працю, що набула широкого розголосу: Bloch E., *Das Prinzip Hoffnung*. — Berlin, 1954—59, а також менш заідеологізоване обговорення тієї ж теми: Lowith K. — *Meaning in History*, Chicago, 1949, нім. версія під заголовком *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*).

Іслам запозичує біблійний образ Б., фактично не додаючи до нього нічого принципово нового, водночас послаблюючи потенціал закладеного у ньому метаісторизму та рішучіше підкреслюючи

дистанцію між Б. і людиною (зокрема, незвідність дій Б. до людських моральних уявлень). Християнство відштовхується від цього образу, ускладнюючи його 3-ма новими взаємопов'язаними компонентами, 2 з яких стосуються вузькому сенсі віри, 1 — релігійної культури, розумового оформлення віри. По-перше, це вчення про триєдність Єдиного Б. (тринітарне богослов'я). По-друге, це вчення про втілення й набуття людської плоті, про Боголюдськість Ісуса Христа, в якому парадоксально поєдналися непокданні «природи» Б. і людини. По-третє, це послідовне продумування і переосмислення біблійного образу Б., послуговуючись термінами й концептами грецької філософської думки, що вперше зумовило створення власне «догматики». Не можна сказати, що подібна робота зовсім не властива юдаїзму чи ісламові; досить згадати єврейського платоніка Філона Александрійського (1 ст. до н. е. — 1 ст. н. е.) і потужну рецепцію аристотелізму ісламською філософією IX–XII ст.; однак в історії цих двох релігій зустріч уявлень про Б. з грецьким філософським «дискурсом» мала в принципі тимчасовий характер, не лишаючи по собі стійких наслідків. Натомість християнство запроваджує унікальну роботу із систематичної догматизації вчення про Б. у філософських термінах, що не лише впродовж століть здійснювалася теологами (див. *Теологія*), а й закріплювалася вищими церковними інстанціями, передусім Вселенськими Соборами. Предметом рефлексії стає «сутність» Б. (грецьк. *ὄνσια*, лат. *Substantia*). Уже в Нікейсько-Константинопольському «Символі віри», прийнятому на 2 перших Вселенських Соборах 325 і 381, використано термін з ужитку філософських шкіл «єдиносутній», що викликало нарікання в опонентів ортодоксії. Ключовими концептами для опису триєдності Б. є «сутність» і «особа», для опису Боголюдини — «особа» і «природа». Наприклад, у лат. тексті IV–V ст., названому за першим словом «*Quicumque*», знаходимо таку догматичну рефлексію: «...Вшануємо єдиного Б. у Трійці, і Трійцю в єдності, незмішуючи Осіб і не поділяючи Сутності. [...] Яким є Отець, таким є Син, таким є і Дух Святий; [...] нескінченний Отець, Син і Дух Святий; вічний Отець, вічний Син, вічний і Дух Святий [...]». Такого роду тип формально організованого розмірковування про Б. набуває крайніх форм у католицькій *схоластиці*; православна містика інтенсивно наголошує на незбагненності Б., втім навіть для розкриття специфічно містичних тем послуговується термінологічним інструментарієм грецької філософії, що potwierджують догматизовані православ'ям тези Григорія Палами про «сутності»

та «енергії» Б. У цілому для ставлення християнської думки до Б. характерне співвідношення двох вимірів: біблійного досвіду, менш за все схильного до теоретизації, і такого, що передається мовою, радше експресивною, ніж концептуальною і теоретичних концептів. Співвідношення це неодноразово виявлялося конфліктним; формула-протест Паскаля: «Б. Авраама, Б. Ісаака, Б. Якова, а не філософів і вчених», — підсумовує те, про що до нього казали, наприклад, Петро Даміані й Лютер, а після нього — критики релігійного умогляду аж до Шестова і низки протестантських теологів ХХ століття, не кажучи вже про юдаїстську полеміку проти християнського віровчення. Однак синтез Біблії та грецької філософії у християнському мисленні про Б. вкорінений значно глибше, аніж передбачають усі ці протести.

Особливою філософською темою є т. зв. докази буття Б., характерні для європейської християнської традиції. Їхня змістовність як самовиявів світоглядних типів значно переважає сумнівну утилітарну цінність для релігійної віри. Надзвичайно цікавими є варіанти т. зв. онтологічного доказу від Августина через Ансельма Кентерберійського до Декарта (і переосмислення всієї теми Гегелем): якщо Б. є абсолютним Буттям, помислити Його небуття, не вступаючи в суперечність із самим поняттям (у середньовічному контексті набувала чинності ще й теза про буття як «благо» — найвище Благо не може не володіти атрибутом буття), неможливо. Космологічні докази мали репутацію загальнодоступніших, як бачимо, наприклад, у творі Томи Аквінського: вони відштовхувалися від постулювання необхідності замкнути причиновий ряд на Причині причин, аби не допускати позбавленої форми нескінченності цього ряду; подібний підхід поширювався на цілепокладання, аксіологічну ієрархію і т. ін. Кант із новоевропейського погляду заперечив такі системи аргументації, що відштовхуються від поняття буття (редукованого до логічної «зв'язки у судженні»: див. Критика чистого розуму, II, 3, 4) і від космічних даностей, що передують суб'єктові, запропонувавши натомість аргументацію від суб'єкта (Б. як постулат «практичн. розуму», тобто моральної волі).

МАРІЯ, *М а р і а* м (грецьк. Маріа або Маріаμ як відтворення араб. *marjam* з євр. *mirjam* — те саме ім'я, що й у Марії Пророчиці, сестри Мойсея та Арона), ДІВА МАРІЯ, БОГОРОДИЦЯ, БОГОМАТЕР, МАТЕР БОЖА, МАДОННА (італ. *madonna*, скорочене від *mia donna* “моя панна”; пор. фр. *Notre Dame*, англ. *Our Lady*), земна Мати Ісуса Христа, юдейська цнотливиця, яка чудесно

народила, не порушивши Своєї незайманості. Етимологія імені “М.” неясна (можливо, від кореня MRH, “бути тучним”, у переосмисленні – “сильна”, “прекрасна”; пор. корінь MRR, “бути гірким”).

Про походження й дитинство М. канонічна євангельська оповідь (де взагалі відомості про М. дуже незначні) нічого не повідомляє; джерелом даних, сприйнятих літургійною, іконографічною та фольклорною традицією, є ранньохристиянське передання, вже близько 200 зафіксоване в апокрифі “Книга про різдво Марії” (пізніше дістало назву “Першоевангеліє Якова Молодшого”), а згодом – у багатьох агіографічних, гомілетичних (проповіді) та гімнографічних текстах, що сягають цього першоджерела. Згідно із цією традицією, М. походить із месіанського “коліна” Юди (що змішалося, як іноді зазначалося, зі священницьким “коліном” Леві), з царського роду Давида; Її батьки – праведники Йоаким та Анна, котрі дожили до похилого віку бездітними. Неочікуване народження М. неначе повторює чудо народження Її предка Ісаака від перестарілих Авраама й Сари. Передання говорить про виховання М. в атмосфері особливої ритуальної чистоти, про перші кроки немовляти після сьомого місяця (тема візантійської іконографії), врешті, про “введення до храму”; з трьох років М. виховується при Єрусалимському храмі, слугуючи його святиням, займаючися рукоділлям і отримуючи їжу з рук Ангелів. У 12 років Вона дає обітницю вічної цноти. Проте повнолітня цнотливиця не може лишатися при храмі, й для Неї шукають чоловіка, який охороняв би Її, не займаючи Її, й поважаючи Її обітницю; за чудесним знаменням (голубиця, що вилітає з посоха; пор. Розквітлу палицю Арона. Чис.17:8) із кількох претендентів обрано перестарілого Йосифа Обручника. У його домі М. працює над пурпуровою пряжею для храмової завіси (символ майбутнього “прядіння” тіла немовляти Ісуса Христа з “пурпуру” материнської крові в утробі М.). Робота над прядивом ще триває, коли відбувається *Благовіщення* (з цього моменту події подаються згідно з канонічною євангельською оповіддю, лише деталізованою й оздобленою апокрифічною версією): в галілейському містечку Назареті (Північна Палестина) М. чує від Архангела *Гавриїла*, що Їй належить народити від *Духа Святого* сина, наділеного достоїнством *Месії*; Їй обіцяно чудо незайманого материнства (Лк.1:26–38). Очікуючи немовля, Вона простує до дому *Захарії* та *Єлисавети*, своєї родички, що в цей час уже шостий місяць очікує народження Йоана Христителя. В гостях у Єлисавети М. залишається близько

трьох місяців, після чого повертається в дім Йосифа (1:56). Як тільки Її вагітність стає очевидною, засмучений Йосиф лише із жалощів не хоче знеславити Її публічним звинуваченням, але слова Ангела, який з'явився Йосифу, переконують його у безвинності його "обручниці" (Мт. 1:18–24). За апокрифічною версією, яка знайшла відображення у середньовічній (особливо візантійській) іконографії, М. була всенародно випробувана таємничою "гіркою водою, що наводить прокляття" на зрадливих жон, як це рекомендовано в Біблії (Чис. 5:11–31) й змальовується у талмудичному трактаті "Сота"; архаїчна ордалія підтвердила Її цноту. За провіденційним збігом обставин М. судилося народити Ісуса Христа у месіанському містечку Віфлеємі, на одвічній батьківщині Давидової династії. Для бідної, втомленої з дороги породіллі нема місця в заїзді (Лк. 2:7), і випадковий притулок Вона знаходить у чужому хліві, в ясла якого Вона вкладає новонародженого. Через сорок днів після пологів М. повинна здійснити обряд ритуального очищення й принести немовля до храму; там Її зустрічає Симеон Богоприємець, який пророкував, між іншим, і майбутні страждання М.: "Й тобі самій меч прошиє душу" (Лк. 2:35; звідси пізньокатолицька за своїм походженням іконографія М., серце якої простромене мечем або сімома мечами). Згодом М., рятуючи від царя Ірода немовля, тікає з Ним і з Йосифом до Єгипту, а після смерті Ірода повертається до Назарета (Мт. 2:21–23). Далі євангельські канонічні тексти відзначають участь М. у паломництві на свято в Єрусалимі, під час якого дванадцятирічний Ісус зникає, отже, М. та Йосиф змушені шукати Його (Лк. 2:42–49), та Її присутність на весіллі у Кані Галілейській, де на прохання М. Христом сотворено чудо перетворення води на вино (Йо. 2:1–10); з погляду православної та католицької традиції, чудо це відкрило нескінченну низку милостей, що їх з віку у вік дарував Христос за молитвами М., "Прохальниці", "Молебниці" і "Заступниці" за людей у всіх їхніх потребах. Стосунки між Матір'ю й Сином зображуються в тонах суворого зречення Сина природної любові Матері в ім'я виконання Його місії. Православна й особливо католицька традиція припускає фізичну або духовну присутність М. в особливі моменти страждань Сина (напр., зустріч із Ним під час несення Ним хреста, вичитувана з Лк. 23, 27, відіграє важливу роль у католицькій практиці й іконографії "хресного шляху"). Проте євангельська оповідь говорить тільки про присутність М. на Голготі: Вона стояла "при хресті Ісусовім"; вмираючи, Син

велить Матері всиновити Свого “улюбленого учня” (Йо. 19:25–27), якого церковне Передання ототожнює з Йоаном Богословом. Православна й католицька традиції сходяться на тому, що після Воскресіння Христос з’явився передусім М. (хоча новозавітні тексти мовчать про це), а із зазначеного канонічною оповіддю перебування М. серед апостольської общини у дні після Вознесіння Христа (Ді. 1:14) виводить Її присутність як при самому Вознесінні, так і при “зішесті Святого Духа” на апостолів (тут іконографія відводить Їй центральне місце). Останні роки М. описують тільки в апокрифах та агіографічних текстах. За деякими православними переданнями, М. брала участь у розподілі між апостолами за жеребом земель, куди вони повинні були йти для проповіді; Їй випала за жеребом Іверія (Грузія), з якою Вона виявилася згодом містично пов’язаною через свою “іверську” ікону, проте Ангел указав Їй замість цього шлях на Афон (якому належало стати світовим центром православного чернецтва, місцем особливого посвячення М.). За іншою, поширенішою версією, Вона тихо жила в домі Йоана Богослова, розподіляючи час між молитвами та працею рукоділля, й відвідувала місця, де минало життя Христа. Події, пов’язані зі смертю М. (Успіння), символічно неначе повторюють найважливіші смислові моменти Її життя: провіщення від Архангела Гавриїла про близьку смерть – нове Благовіщення, прилучення до “небесної слави” (лат. *assumptio*) – нове “введення до храму”. Як колись М. тримала на руках немовля Христа, так Христос у візантійсько-руській і частково західній (Дуччо) іконографії Успіння приймає на Свої руки маленьку й тендітну душу М. – немовля, що народилося для нового життя. За Успінням, тобто розлученням душі М. з тілом, відбувається дивовижне возз’єднання їх і відхід воскреслого тіла до потойбічного світу: апостоли, що розкрили гробницю для Томи, який запізнівся, побачили її порожньою. Це уявлення про тілесне вознесіння М. на небо, що сягає ранньохристиянських апокрифів, догматично сформульоване тільки у католицизмі, і притому дуже пізно (1854). Момент урочистого увінчання М. як “Цариці Небесної” характерний лише для західної традиції; у 1964 Католицька Церква проголосила М. “Матір’ю Церкви”.

Хоча видається, що життя М. почалося, як і у всіх людей, з Її народження (догматична доктрина про “передіснування”, аналогічна уявленню про “передвічне” життя Ісуса Христа в іпостасі Логоса, М. не стосується), ідеї “передвічного замислу” Бога про народження

М., провіденційного “уготовлення” Її непорочності “від початку світу” і та ін. відіграють важливу роль у символічній образності та іконографії православ’я та католицизму. Ці ідеї розкриваються, зокрема, через переосмислену символіку Старого Заповіту: такі старозавітні образи, як неопалима купина, сходи Якова (Бут. 28:12), чудесно зрошене руно Гедеона (Суд. 6:37–38), – вважаються символами М. (чудо цноти, не зруйноване пологам, і людського ества, не зруйнованого присутністю Бога, “вогню жерущого” – (Втор. 4:23 та ін.). Кульмінацією всіх “знамень” Старого Заповіту про М. вважаються слова пророка Ісаї: “Господь Сам дасть Вам знак: Ось дівиця зачала, і породила сина, і дасть йому ім’я: “Еммануїл” (Іс. 7:14), – звідси іконографія М., оточена старозавітними пророками, що вказують на Неї. Уявлення про особливу “приготованість” М., Її “очищеність” від “чрева матері”, окреслене вже у сирійського церковного письменника IV ст. Афрема (Єфрема Сиріна), у католицизмі перетворилося на особливий догмат (остаточно прийнятий лише 1854) про “непорочне зачаття” самої М. у шлюбі Її батьків (а не тільки “цнотливе зачаття” Нею Ісуса Христа, що є загальнохристиянською догмою), тобто про Її повне вилучення із загальнолюдської спадкової гріховності, в цьому сенсі М. – неначе невинна Єва, що прийшла виправити справу “грішної” Єви; у Ній знімається прокляття, яке спіткало через вину людини світ природи (“землю”, Бут. 3:17–18), а тому з Нею співвіднесено залучення природного життя та космічних циклів до сфери християнської святості (православний піснеспів називає Її “всіх стихій земних і небесних освячення”, “всіх пір року благословення”). Неортодоксальне загострення цього ортодоксального мотиву в художній літературі – слова персонажа Достоевського “Богородиця – велика мати сира земля є”; пор. також характерну для західноєвропейської іконографії пізнього середньовіччя й Відродження тему “Мадонни смиренності”, яка сидить на землі серед квітів, “М. на суничній грядці” і т.ін. У фольклорі ці аспекти образу М. контамінувалися з пережитками натуралістичного язичества, що вказують на зв’язок М. з міфологічними образами богині землі, природи, богині-матері, проте їхній смисл у контексті християнських релігійно-доктринальних уявлень уже інший, оскільки М. тут не є уособленням природи як такої, але “зародком”, прообразом, першим явленням перетвореної, райської природи.

У легенді про Теофіла, що сягає ранньовізантійської традиції, проте особливо популярній у Франції XIII ст. (барельєфи тимпана

Нотр-Дам у Парижі, драматичне “Дійство про Теофіла” поета Рютбефа), герой, котрий перебуває на службі в єпископа, втомившись від тягот життя, продає свою душу дияволу й швидко робить кар’єру, проте розкаюється і звертається по допомогу до М., яка відбирає у диявола розписку Теофіла. Тут маємо два характерних мотиви: М. як “прихисток грішників” і “клопотання загиблх” (позначення, відповідно, в католицькій та православній традиціях), тобто всепрощаюча Мати, до якої може звернутися найбезнадійніший грішник; М. як захисниця християнина, котра своїми руками відганяє від нього диявола (пор. картину Дж. да Монтерубіано, 1506, на якій М. погрожує палицею бісу, який намагається вирвати з-під її покриву ввіреного їй отрока). У візантійському апокрифі “Ходіння Богородиці по муках”, що був поширений і на Русі, виклопотує М. навіть для остаточно засуджених грішників у *неклі* певне полегшення їхньої долі. Низка західних легенд оповідає про пропащих людей, яких урятовує тільки неухильне дотримання серед блудного або злодійського життя звички щодня молитися “Ave Maria” (злодій лишається живим, провисівши два дні на шибениці, й може піти до монастиря замолювати гріхи; навіть у відлученого від Церкви безпутного школяра після смерті на вустах розквітає троянда; у православному переданні про чудотворну ікону “Неочікувана радість” М. врятовує душу грішника, який щодня молився їй, навернувши його докором до покаяння). Жонглерові, представнику засудженої Церквою професії, котрий намагався догодити М. своїм шпукарством вже після вступу до монастиря, М. милосердно витирає піт з обличчя. У своїх материнських жалошчах Вона готова покрити перед людьми вину грішної черниці (мотив, використаний Метерлінком у драмі “Сестра Беатриса”). Західна куртуазна поезія пізнього середньовіччя підкреслює в М. риси Прекрасної Дами, що викликає захоплений лицарський ентузіазм (ця лінія, з іще більшою завзятістю продовжена в культурі бароко, знайшла відгук у вірші О. Пушкіна “Жив на світі лицар бідний”: “Полон верой и любовью,/ Верен набожной мечте,/ Ave, mater Dei кровью/ Написал он на щите”); натомість культура допетровської Русі й російський фольклор знають М. або як владну Царицю, або як Матір-жалібницю. Але й західна, і російська поетична традиції єдині щодо М. як “теплої заступниці світу холодного” (М. Лермонтов).

Витоки іконографії М. сягають мистецтва римських катакомб (фрески Кіметерія Прісцілли, III ст. – пророк Валаам перед М., яка годує немовля груддю, поклоніння *волхвів* та ін.), що продовжує

античний підхід до предмета: риси аскетизму відсутні, підкреслено силу й значущість материнського тіла та енергію величезних чорних очей. Новий, суворіший образ М. дає ранньовізантійська мозаїка VI ст. у Сант-Аполлінарі Нуово: М., одягнена в пурпур, як імператриця, з покритою головою, як черниця, на престолі, в урочистій фронтальній позі, в оточенні чотирьох Ангелів, одягнених, як константинопольські придворні, приймає поклоніння волхвів, тримаючи на руках немовля, яке благословляє. Царські й чернечі риси візантійського образу М. поєднані в ідеалі витримки, стриманості, самовладання. Іноді М. постає як образ непохитної, майже воїнської міцї у заступництві за людей (мозаїка у консі центральної апсиди Софії Київської, т. зв. “Непорушна стіна”, XI ст.). Поряд із тим візантійське мистецтво дедалі послідовніше акцентує одухотвореність лику й постаті М., їх витонченість, ніжність і тендітність, особливо в іконографічному типі “Замилування” (М., схилена до немовляти, що притулилося щокою до її щоки); найвизначніший приклад цього типу – “Володимирська Богоматір” (перша половина XII ст.), що потрапила до Русі і мала визначальний вплив на розробку цього типу в руському іконописі. Інший візантійсько-руський іконографічний тип – “Одигитрія” (грецьк. “Дороговказниця”), де акцент перенесено на суворість духовної дисципліни, стриманість, розсудливість. Голова М. завжди закрита платом (мафорієм), на якому сяють три зірки (на лобі та на плечах) як знак потрійної дівочості – до народження, в народженні й після народження. Мистецтво західного середньовіччя проходить шлях від владності й сили прероманських і романських зображень М. з їхньою суворою стилізацією (“Мадонна єпископа Імада” у Падерборнському музеї, середина XI ст.; фреска в апсиді церкви Сан Клементі де Тауль у Каталонії, поч. XII ст.) до трепетної одухотвореності готичного потрактування цього образу (скульптури Реймського собору, особливо “Відвідування М. Єлисавети”, XIII ст.), що знаходить згодом відгомін у С. Боттічеллі (“Магніфікат”, 1482–83). Ренесанс в Італії наділяє М. рисами античного стоїчного ідеалу незворушності (А. Мантенья, “Стрітіння”), на півночі Європи – вводить у побут заможного бюргерства (Ян ван Ейк, Р. Ван дер Вейден та ін. нідерландці XV ст.; на картині Г. Давида М. годує немовля з ложечки). Зниження образу М. у А. Дюрера, елімінування всіх аскетичних та аристократичних рис (серія гравюр “Життя Марії”), перенесення цього образу у царину фольклорної казковості у Л. Кранаха Старшого й А. Альтдорфера – симптом нового,

протестантського ставлення до М. У католицькій Італії Рафаель створює тип Мадонни, що ґрунтується на строго відміряній рівновазі земної краси й величної цнотливості, затишку та парадності, античного й християнського елементів (“Мадонна в зелені”, “Мадонна у кріслі”, “Сикстинська Мадонна”); так було дано норму, що жила в класицизмі XVII ст. (наприклад, у Н. Пуссена) й остаточно вичерпана лише в XIX ст. (Д. Енгр, “М. перед св. дарами”). П.П. Рубенс порушує рівновагу і віддає перевагу чуттєвості, а А. Корреджо – плебейському смакові до натуралістичної деталі. В Іспанії Б. Мурільйо вдається ціною дещо солодкої миловидості відповісти на запити найширших кіл і дати такий образ М., що був би, водночас, по-дитячому невинним і по-материнськи доступним, причому без найменшого конфлікту з бароковою парадністю. Нові течії в мистецтві XIX–XX ст. дали чуттєво-екзальтовану М. англійських “прерафаелітів” (Д. Г. Россетті, “Благовіщення”), екзотичну тайтянську М. Гогена, суворий і ніжний символ надособистих сил материнства, що змушує пригадати огрядність романських мадонн, у Г. Мура (“М. з немовлям”). Секуляризоване перетворення мотивів, пов’язаних з іконографією М., помітне у творчості К. С. Петрова-Водкіна “Замилування злих сердець”, “1918 рік у Петрограді”.

SYNDESMOS

Антоній БЛУМ

ДУХОВНІ МАНДРИ. ВАРТИМЕЙ

І приходять вони в Єрихон. А коли з Єрихону виходив Він разом із Своїми учнями й з безліччю люду, сидів і просив при дорозі сліпий Вартимей, син Тимеїв. І, прочувши, що то Ісус Назарянин, почав кликати та говорити: "Сину Давидів, Ісусе, – змилуйся нащо мною!" І сварились на нього багато хто, щоб мовчав, а він іще більше кричав: "Сину Давидів, – змилуйся нащо мною!" І спинився Ісус, та й сказав: "Покличте його!" І кличуть сліпого та й кажуть йому: "Будь бадьорий, устань, – Він кличе тебе". А той скинув плаща свого, і скочив із місця, – і прибіг до Ісуса. А Ісус відповів і сказав йому: "Що ти хочеш, щоб зробив Я тобі?" Сліпий же Йому відказав: "Учителю, – нехай я прозрю!" Ісус же до нього промовив: "Іди, – твоя віра спасла тебе!" І той зараз прозрів, і пішов за Ісусом дорогою.

(Мр.10,46–52)

Гадаю, одна з причин, що заважає нам бути собою і відшукати власний шлях, полягає в нашому неусвідомленні того, наскільки ми сліпі! Якби лише ми знали про свою сліпоту, як палко ми шукали би прозріння! Ми шукали б його від людей, від лікарів, від священиків, від цілителів, як шукав його, ймовірно, Вартимей. А потім, позбувшись надії "на князі, на сини людські", в яких немає спасіння, ми, можливо, звернулись би до Бога. Але трагедія в тому, що ми не усвідомлюємо своєї сліпоти: надто багато чого перед нашими очима застить нам невидиме, до якого ми незрячі. Ми живемо у світі речей, що вимагають уваги й усіма засобами стверджують себе: вони не потребують нашого ствердження – вони тут. Невидиме не стверджує себе – ми маємо його знайти і відкрити для себе. Зовнішній світ настійливо вимагає нашої уваги; Бог звертається до нас несміливо. Пам'ятаю, як один старий монах казав мені: "Дух Святий – наче великий боязкий птах, що присів неподалік. Коли бачиш Його наближення, не рухайся, не злякай Його, дай Йому підійти до тебе".

Згадаймо зішестя Духа Святого у вигляді голуба. Образ птаха, шукають одне одного із глибокою взаємною повагою, бо обидва визнають святість і незбагненну красу взаємної любові.

Зовнішній світ стверджує себе. Внутрішній світ можливо відчутти, але він не намагається привернути до себе увагу. Слід просуватися чуйно та обережно. Внутрішній світ треба спостерігати, як спостерігають птахів. Задля цього обирають місце в лісі або в полі, де тиша сповнена життя; спостерігач теж завмер непорушно, але уважно й чуйно. Такий стан нашорошеності, який дозволяє нам осягати те, що інакше вислизнуло б від уваги, можна передати словами дитячого вірша:

Жила-була у лісі премудра сова,
Щедра була на зір та скнара на слова;
Шкодуючи слова, все слухала і знала.
Як добре б, щоб для нас зразком сова ця стала!

Засліплені світом речей, ми забуваємо, що він дрібний, позбавлений тієї глибини, якою наділено людину. Людина і мізерна, і велика. У масштабах всесвіту, що невпинно розширюється, – безкінечно великого і безкінечно малого, – ми відчуваємо себе нікчемною й крихкою порошокною; але варто звернутися всередину себе, і ми відкриємо, що і всеосяжності не вистачить, аби виповнити нас до краю. Весь тварний світ, наче піщинка, пропадає в глибинах нашої сутності: ми надто неосяжні, аби йому наповнити нас, переповнити нас. На це здатний лише Бог, який створив нас для Себе, за Свою мірою. За словами Ангеліуса Сілезіуса, “Я такий само великий, як Бог; Бог такий само малий, як я”.

Світ речей непрозорий, йому притаманні щільність, вага і об’єм, але не притаманна глибина. Нам доступна серцевина будь-яких речей, але коли ми сягнули її глибин – це кінцева точка, через неї не лежить шлях до безкінечності: центр кулі являє її глибинну серцевину, але намагаючись пройти крізь неї, ми повернемося на поверхню з іншого боку. Святе Письмо каже про *глибину* серця людини. Це не така глибина, яку можна виміряти; незмірність складає саму її природу, вона перевершує будь-які межі. Ця глибина укорінена в незмірності самого Бога. Лише якщо ми зрозуміли різницю між присутністю, яка нав’язує себе, і присутністю, яку доводиться шукати, бо ми відчули її у своєму серці, лише коли ми зрозуміли різницю поміж важкою, непрозорою щільністю навколишнього світу і глибиною людини, яку може сповнити тільки

Бог – і я сказав би: глибиною всієї тварі, закликаної бути вмістилищем Божої присутності, коли, після завершення всього, Бог буде в усьому, – лише тоді можемо розпочинати пошук, в усвідомленні нашої сліпоти, нашої осліпленості видимим, що заважає нам досягнути невидиме.

Бути сліпим щодо невидимого, сприймати лише відчутний світ – означає бути позбавленим повноти знання, досвідного знання істинної реальності: того, що світ – у Бозі і Бог – у серцевині світу. Сліпий Вартимей боляче усвідомлював це, бо через його фізичну сліпоту видимий світ був йому недосяжний. Він міг заволати до Господа із глибин відчаю, з усією силою відчайдушної надії, що її він відчув, коли спасіння проходило повз нього, бо почувався відкинутим. Ми надто часто нездатні заволати до Бога подібним чином, бо не усвідомлюємо, наскільки застить нам наша сліпота недосяжне істинне бачення – бачення, яке могло би надати абсолютну реальність самому видимому світові. Якби ж то ми вміли стати сліпими до видимого, аби побачити за ним глибину, побачити в нас самих і навколо нас – невидиме, що пронизує усі усяди!

Сліпота буває різна. У святих – не у нас! – вона може бути наслідком бачення надто яскравого світла. Святий Симеон Новий Богослов роз'яснює про Божественний Морок, що це надлишок світла, такого сліпучого, що той, хто хоч одного разу побачив його, втрачає зір. Буває сліпота, коли дивляться і не бачать. Толстой у "Війні та мирі" змальовує, як П'єр Безухов вдивляється у величезні гарні очі Елен і бачить в них лише самого себе, без жодних вад, яким вона (нерозумна) його бачила. Він поглянув у її очі й побачив тільки себе – зовсім не зауваживши її особи! Із нами теж буває таке, навіть у світі речей; наприклад, залежно від того, куди ми спрямовуємо погляд, дивлячись у вікно, ми можемо побачити або власне відображення, або віконне скло, або краєвид за вікном. Ми можемо дивитися байдуже, як перехожі дивилися на Вартимея. Можемо дивитися пожадливими очима діккенсівського ненажеря, який при вигляді корів на пасовиську думає одне: "Ходяча яловичина!" Можемо бачити очима, що ненавидять, і тоді ми стаємо моторошно проникливі, але бісівською проникливістю: бачимо лише зло, перетворюємо все на відразливу карикатуру. Ми можемо бачити і очима, що люблять, чистим серцем, здатним прозріти Бога і образ Його в людях; навіть у тих, в кому потьмянів Його образ, можемо, крізь зовнішні нашарування, всупереч позірній очевидності, бачити істинну, сокровенну сутність людини. Як каже лисеня Маленькому

принцові: “Насправді можна бачити лише серцем, головного не бачать очі”.

Ми маємо визнати, що не усвідомлюємо всієї глибини речей, їх неосяжності, покликання всього світу до вічності; що лиш завдяки впевненості в існуванні внутрішнього світу, маленькій впевненості, народженій певним зародковим досвідом, інколи ми буваємо здатні досягнути це. Тільки через віру ми можемо зміцніти в упевненості, що невидиме реально існує поряд із нами і варте того, аби шукати його за видимим, проходячи крізь видиме до самої його серцевини. Цей акт віри означає, що ми приймаємо свідоцтво тих, кому доступний невидимий світ, хай навіть приймаємо за робочу гіпотезу, хоча б тимчасову, але яка дозволить нам шукати далі. Поза цим нічого не зробиш: не можна вирушити на пошуки невидимого, якщо а рїогї ми переконані, що його не існує. Ми можемо прийняти свідоцтво людей, і не одного-двох, а мільйонів християн, і нехристиян теж, котрі протягом історії на досвіді пізнали невидиме і засвідчили його реальність.

Потім, вважаю, нам слід розширити поле зору і загальне уявлення про життя. Мені здається, ми іще сьогодні перебуваємо в омані, ніби все ірраціональне неодмінно сумнівне. А поряд із тим психологи відкрили нам цілий світ ірраціонального, що має вирішальне значення для внутрішнього життя людини. Під словом “ірраціональне” я не маю на увазі “нерозумне”. Існує, наприклад, сила-силенна відтінків людської любові: дружба, родинні почуття, кохання, що виділяє із безлічі людей того єдиного, хто нам дорожчий від усіх, завдяки кому цілий світ раптом перетворюється для нас. Один із грецьких отців каже: “Доки юнак не зустріне і не полюбить ту, котра стане йому нареченою, його оточують чоловіки й жінки; лишень знайде він своє кохання, для нього існує вона, а всі решта – просто люди”. Подібне переживання, таке яскраве, складне і всезагальне, належить до ірраціонального, в тому сенсі, що його не можна утворити розумовим шляхом: любов не є результатом оцінювання всіх “за” і “проти”. Це безпосереднє переживання, безсумнівність, із якою ми стикаємося, надто глибока, аби змалювати її розумовими категоріями. Те саме стосується досвіду переживання краси, чи в музиці, чи в образотворчому мистецтві, сприйнятої за допомогою слуху або зору. Не сума доказів змушує нас захоплюватися твором мистецтва. Якщо ми хочемо поділитись із кимось власним переживанням краси твору музики, скульптури, архітектури чи живопису, ми запросимо його словами Христа, що Він промовив,

звертаючись до перших учнів: "Ідіть і побачите". Адже ми не говоритимемо:" Спочатку я поясню тобі, наскільки це прекрасно, а коли ти усвідомиш мої слова, тоді можеш піти глянути сам."

У цьому початковому досвіді любові й краси ми раптово опиняємось віч-на-віч із кимось або чимось, чого, можливо, не сприймали впродовж років і навіть не помічали; аж ось через якусь невідому причину ми бачимо те, повз чого проходили раніш. Юнак та дівчина можуть належати до певного кола людей; і раптом, якогось дня вони бачать одне одного. Щось відбувається, ніби сонячне проміння пронизує кольоровий вітраж у вікні. Доки немає сонця, скло має вигляд перехрещення темних ліній на сіруватому тлі. І раптом воно, осяяне, набуває краси, змісту, сенсу. Тепер видно, що це вітраж. Сонячне проміння нетривке, воно може згаснути за мить або наприкінці дня, але той, хто побачив вікно освітленим, вже знає, що це не сіра пляма, а невидимий кольоровий вітраж. Упевненість, дужча від очевидності – це ми і називаємо вірою. Я знаю, що краса, бачена мною, – є, хоча й здається, ніби вона згасла.

Якщо хоч раз бачив я це вікно, його можна розглядати з двох точок зору. Те, що ми відкрили завдяки вікну, має амбівалентний характер: одкровення про вікно дається сонячним промінням, що освітлює його, але й саме вікно уможливорює одкровення проміння, невидимого досі. Двоє людей зустрічаються і бачать одне одного ніби осяяними зсередини, у світлі Божої благодаті взаємно відкривають одне одного у всій своїй істинній славі, якими бачить їх Бог. Згодом, коли сяйво померхне, вони зможуть зберегти у собі певність у побаченому і пам'ятати: це видіння було дане лише завдяки тому, що Бог висвітлює їхні глибини і явив їх. Але частіше, побачивши когось у величчі цієї слави, ми забуваємо про видіння, дароване нам потойбічним світом, і нерозважно уважаєм, ніби вся краса належить самій людині. Вітраж перетворюється на ідола, одкровення – на непрозору стіну, за якою нічого не видно. Як може швидкоплинне це видіння трансформуватися згодом в ідолю-уклінство під назвою пристрасного кохання – добре відомо; змалюваннями цього сповнено світову романтичну літературу.

Поки ми не зрозуміємо, що маємо зберегти дароване нам видіння у всьому багатстві взаємовідношення і взаємозв'язку, поки творимо ідолів з усього, що відкриває нам Бог у красі людини і в красі мистецтва, доти можливість одкровення лишатиметься для нас зайвим приводом для засліплення, бо ми підмінюємо свою кохану ідолом або, побачивши дерево на небесному тлі в усій його дивній,

не сприйнятій досі красі, починаємо вклонятись дереву, – замість того, щоб охопити повноту речей і подій, завдяки яким відкрилося нам те, що не було доступне погляду раніше. Чинячи так, ми ніколи не осягнемо нового виміру навіть у найпростішому, найприроднішому плані людини, ми все іще житимемо у двох вимірах часу і простору. Ми маємо прийняти досвід любові якнайповніше, берегти і відкривати красу речей і людей. І тоді, відкривши в цьому плані вимір, який перевершує людський розум, вимір, який можливо досліджувати, але неможливо вигадати, ми значно наблизимось до можливості одкровення про Бога.

Тієї миті, коли ми усвідомили, що сліпі, а отже, перебуваємо поза Царством, ми можемо зайняти щодо Царства і Бога реальну позицію, – а не ту вигадану, в яку постійно ставимо себе, коли, перебуваючи зовні, уявляємо себе в райських оселях і намагаємось зігрітись біля вогнища, що палає за зачиненими дверима. Час від часу ми спромагаємось торкнутися життя, досі недосяжного для нас, і уявляємо, ніби крихітна іскорка, що спалахнула в нас, це і є все Царство Боже. Але це ще не Царство, це лише реальна запорука вічного життя, обіцяння, заклик, заронені в нас, аби ми не втрачали надії, опинившись там, звідки Євангеліє велить нам розпочинати: перед усе ще зачиненими для нас дверима, що в них ми стукаємо невтомно, доки вони не відчиняться. Ми маємо стояти перед ще неосягненою таємницею, волаючи до Бога, усіма силами шукаючи шлях, поки він не простелеться перед нами прямою стежиною до неба; маємо перебувати в непохитній певності, що настане мить, коли Бог виконає наше прохання. Я навмисно не кажу “почує”, бо нас завжди чутно, хоч і не даровано відчутною відповіддю. Бог не глухий до наших молитов, але самі ми не завжди узмозі зрозуміти Боже мовчання у відповідь на наш поклик. Якби ми усвідомили, що перебуваємо перед зачиненими дверима, то могли б виміряти і нашу людську самотність, і те, наскільки ми ще далекі від радощів, до яких нас закликає до повноти, яку Бог пропонує нам. І водночас ми могли б оцінити – і це важливо – які ми багаті, незважаючи на безмежні наші злидні. Ми так мало знаємо про сферу Божественну, так мало живемо в Бозі, а проте, яке багатство дається нам у цій лелітці Присутності, пізнання, причастя, що сяє нам у пільмі наших власних надр! Якщо темрява така багата на світло, якщо відсутність така багата і насичена, якщо найперші світанки життя – така повнота, то з якою надією, з якою новонародженою радістю можемо ми передстояти цим зачиненим дверям у щасливій свідомості того, що колись

вони відкриваються, і ми пізнаємо такий надлишок життя, якого поки що нездатні вмістити.

Не слід завжди шукати відчутної присутності Бога; не слід сподіватися на те, що в кожному момент Бог явним чином відкриється нам. Євангеліє дає нам цілу низку прикладів того, які далекі ми від розуміння святості й величі Божої, як недостатньо дивуємося Богові. Нам здається природним добиватися Його присутності, тоді як насправді нам слід із боязкою надією на неможливе молити Бога переобразити і повернути нас, перш ніж ми зможемо сподіватися постати перед Ним у благоговійному трепеті, бо кожна зустріч із Богом тією чи іншою мірою вже є Страшний Суд: зустріч лицем до лица із Живим Богом – подія найважливіша, вирішальна. Зустріч із Богом – завжди “криза”, а грецькою слово “кризис” означає “суд”. Ми можемо, поставши перед Богом, виявитись або засудженими, або виправданими, відповідно до того, що несемо у своєму серці, про що свідчить наше життя. Ось чому старозаповітні пророки (можна навести не один приклад) скрушно вигукували: “Горе мені! Я бачив Бога – я маю померти...” Це більше, ніж здатна винести душа людини, якщо лиш душу людську, людину не було прицеплено до життя Самого Бога у Христі.

Нерозважно шукати передчасної зустрічі. Тому все вчення Православної Церкви про молитву і про поведінку в житті застерігає: “Не шукайте жодного містичного досвіду; в святоблिवому вклонінні просіть Бога, із усією доступною вам увагою й вірою, із усією силою надії та спрямованості, аби Він змінив вас, зробив такими, аби “коли-небудь” ви могли зустрітись із Ним”. Це вчення глибоко укорінене в Євангелії: згадайте дивовижний улов риби. Петро прийняв Христа в човен, Христос навчав юрми народу в його присутності, і все ж Петро не осягнув величі Ісуса. Господь велить учням відплисти на глибину й закинути сіті. Петро відповідає: *Цілу ніч ми працювали, і не вловили нічого, – та за словом Твоїм укину невід..*”. Він закидає невід і не може його витягнути! Він звертається по допомогу до рибалок у другому човні, і лиш тоді усвідомлює, і то не остаточно, аж поки Сам Бог не відкриває йому, що Христос – Син Бога Живого, що він перебуває в присутності чогось, точніше, Когось, Хто вищий за його, Петра, розуміння. Його охоплює благоговійний жах, він припадає до ніг Ісуса й вигукує: *Господи, відійди від мене, бо я грішна людина!..*” Цієї миті він інтуїтивно відчув велич Того, Хто перебував серед них, і, знаючи, про свою малість, попросив Його віддалитись.

Чи часто трапляється нам у мить заглибленої молитви, у мить, коли ми “чуємо” Бога, Його святість, Його велич, сказати Йому: “Відійди од мене, Господи, я негідний близькості, яку являєш Ти”? Чи не намагаємось ми, частіше, змусити Бога до близькості, якої Він не шукав, нав’язати себе Йому, силою ломимось у двері, які Він прагне тримати зачиненими? “Я прийду й уздоровлю його”, – каже Ісус. “Ні, – відповідає сотник, – не турбуйся, о Господи (адже і я підвладна людина, але, як наказую слугі, він виконує мою волю), та промов тільки слово, – і раб мій одужає”. Хіба таке наше відношення? Хіба настільки ми чуйні до Бога, що не хочемо силовати Його прийти? Досить одного слова, більше не треба. Чи стверджуємо ми Його державну свободу, чи вклоняємось святобливо Його величі? Чи знаємо із внутрішнього переконання, що Його слово – життя для тих, до кого воно звернене? Якби лиш ми усвідомлювали, що через свою сліпоту лишаємось поза Царством, поза Присутністю, ми змогли б стукати у двері, шукати шлях, волати до Господа, а не вимагати: “Відкрий негайно, я втомився чекати, явись одразу переді мною, я надто довго чекав на Тебе!” Адже саме так ми постійно і чинимо. За добу ми ледве знаходимо півгодини, аби приділити їх Господові, а ще дивуємось, що тієї миті, як промовляємо: “В ім’я Отця і Сина і Святого Духа” – нам одразу не розкривається вся велич Святої Трійці!

Надзвичайно важливо нам зрозуміти, як далеко ми від Царства, і, водночас, як щедро вже зараз обдаровано нас Його присутністю завдяки світлу, прихованому в нашій пітьмі. Самі лише приховані в нас можливості – це вже натхнення, вже шлях, уже надія. Нам зовсім не варто поспішати, але дуже важливо бути послідовно реальними, зайняти щодо Бога і навколишнього світу правильну, саме власну позицію, із середини якої Бог може діяти. Бо Він не може діяти в нереальній ситуації, куди ми постійно потрапляємо, піддаючись, за словом подвижників пустелі, уяві, фантазії, бажанням та душевній пожадливості.

І тоді для нас розв’яжеться одна проблема; і той бік молитви, що складає муку нашого життя, перетвориться на акт творчості, сповнений смислу: ми почнемо молитись із почуттям богополишеності, що так рідко робимо від щирого серця! Як нарікаємо ми на цю полишеність, але як не вміємо користуватись нею, аби стати природнішими і сказати: “Я сліпий, я стою біля дверей, на холоді, в темряві; не тому, що я в темряві зовнішній, відкинений Божим судом, а подібно до миті, змальованій на початку Книги Буття, коли Бог

створював усе, виводячи світло із темряви; і те, що я називав світлом учора, сьогодні всього лише сутінки". Ми зможемо молитись у стані богополишеності, знаючи, що Бог тут, але я сліпий, нечутливий, і лише дією Свого безмежного милосердя Він не являється мені, оскільки поки що я не здатний знести Його появу.

Якщо вдивимось углиб темних лабіринтів нашого серця, нашої свідомості, нашого минулого і теперішнього, наших прагнень на майбутнє, чи зможемо сказати, що готові до зустрічі з Богом? Чи насмілимось жадати її? Так, але тільки в приймний Богові час, коли Сам Він дарує її; добиватись же її силою, змушувати Бога до такої зустрічі – ні! Це перевершує те, що ми можемо витримати. Але чи не так ми чинимо, засліплені видимим, незрячі перед Невидимим, не сповнені жаху перед Його величчю, позбавлені зачудування, благоговійного трепету, того бачення, яке дається лише вірою, смиренного відчуття дотику до *краю ризи Христової*?...Якби лиш ми змогли оцінити із вдячністю Богові Його відсутність! Вона вчить нас стукати у двері й випробовувати наші думки і серця, осмислювати наші вчинки, правильно оцінювати поривання всього нашого ества, запитувати себе, чи справді воля наша цілковито спрямована до Бога, чи ми звертаємося до Нього лиш у надії на швидкоплинне полегшання і ладні за мить, як тільки отримаємо підкріплення, забути про Нього й, подібно до блудного сина, знову вдатися до розтрати тих сил, які Він дарував нам.

Усе це дуже важливо, адже поки наш вихідний пункт не буде реальним, поки ми не усвідомимо істинну природу речей і не приймемо їх, як дар Божий, у відповідь на стан, в якому перебуваємо, ми марно намагатимемося зламати двері, які одного разу відкривуться самі. Св. Іоанн Златоуст каже: "Знайди ключ до власного серця, й побачиш, що він же відчиняє двері Царства". У цьому напрямі й слід розпочати наші пошуки.

Переклала з російської Дарія МОРОЗОВА

Калліст УЕР

БОГ ЯК ТАЄМНИЦЯ

Ми неznані, але нас впізнають...
(2 Кор. 6: 9)

Бога не можна збагнути розумом,
Якби його можна було збагнути,
то він не був би Богом.
Евагрій з Понти

Одного разу кілька братів прийшли до авви Антонія, був серед них і авва Іосиф. Бажаючи перевірити їх, старець прочитав текст зі Святого Письма, і, починаючи з наймолодшого, запитав їх, що цей текст означає. Кожний намагався пояснити якнайкраще. Але кожному старий казав: "Ти ще не знайшов відповіді". Нарешті він запитав останнього з усіх, авву Іосифа: "А що, на твою думку, означає цей текст?". Той відповів: "Я не знаю". Тоді авва Антоній сказав: "Справді, авва Іосиф знайшов шлях, бо він сказав «Я не знаю»".
Оповіді Отців пустелі

Як друг розмовляє з другом, так говорить з Богом, і наближаючись у довірі, стає перед лицем Того, хто перебуває у світлі недосяжнім.

Св. Симеон Новий Богослов

Відмінність і водночас Близькість Вічного.

Що або хто є Бог?

Мандрівник на духовному Шляху в міру свого просування дедалі більше усвідомлює два протилежні факти – відмінність, але близькість Вічного. У першу чергу, він дедалі більше й більше розуміє, що Бог – це таємниця.

Бог – "цілком інший", невидимий, незбагненний, зовсім надзвичайний, поза розумінням. "Безперечно, народжене немовля, – пише римський католик Георгій Тиррел, – знає про світ і його шляхи стільки, скільки наймудріші з нас можуть знати про шляхи Бога, чия влада простирається над небом і землею, часом і вічністю".

Християнин у православній традиції погодиться із цим цілковито. Грецькі Отці наполягали: “Бог, який зрозумілий, не Бог”. Бог, тобто той, кого ми намагаємося вичерпно зрозуміти, за допомогою свого розсудливого розуму, виявляється не більше, ніж ідолом, створеним у нашій власній уяві. Такий “Бог” цілком певно не є справжнім і живим Богом Біблії та Церкви. Людина створена за уявою Бога, а не навпаки.

Проте цей таємничий Бог, водночас, дуже близький до нас, наповнює всі речі, присутній всюди довкола нас і всередині нас. І він присутній не просто, як атмосфера, чи безіменна сила, а й особисто. Бог, котрий перебуває безмежно поза нашим розумінням, являється нам як особа: він кличе нас на ім'я, і ми відповідаємо йому. Між нами і незвичайним Богом є взаємовідносини любові, подібні до тих, що існують між кожним із нас, і найдорожчими для нас людьми. Ми знаємо інших людей через любов до них і через їхню любов до нас. Так само і з Богом. За словами Миколи Кавасили, Бог, владики наш, є:

приязнішим за будь-якого приятеля,
справедливішим за будь-якого правителя,
більш люблячим за будь-якого батька,
більшою частиною нас, ніж наші власні кінцівки,
необхіднішим для нас, ніж наше власне серце.

Це два “полюси” в людському відчутті Божества. Бог і далі від нас, і ближче до нас, ніж будь-що інше. І хоч як це парадоксально, виявляється, що ці два полюси не виключають один одного, навпаки, чим більше нас притягує один полюс, тим, водночас, чіткіше ми усвідомлюємо інший. Просуваючись на Шляху, кожен розуміє, що Бог стає і ближчим, і віддаленішим, добре знаним, але й незнаним, відомим найменшій дитині і незбагненним для найбільшого теолога. Бо г перебуває у “світлі недосяжного”, проте людина стоїть у його присутності з люблячою довірою і звертається до нього, як до друга. Бог – це і стартова точка, і кінцева. Він – господар, який вітає нас при завершенні подорожі, але він також і попутник, який іде поруч з нами на кожному кроці Шляху. Як зауважує Микола Кавасила: “Він – і придорожна оселя, де ми зупиняємося на ніч, і кінцевий пункт нашої подорожі”.

Таємниця і водночас особа: давайте розглянемо ці два аспекти послідовно.

БОГ ЯК ТАЄМНИЦЯ

Якщо ми вирушимо без почуття трепету і здивування, – яке часто називають розумінням божества, – то не досягнемо великого успіху на Шляху. Коли Самуель Палмер уперше відвідав Вільяма Блейка, то старий запитав його, з яким відчуттям він береться за картину. “Зі страхом і тремтінням”, – відповів Палмер. “Тоді з вас будуть люди”, – сказав Блейк.

Грецькі отці уподібнювали зустріч людини з Богом до відчуття того, хто йде в горах у тумані: він робить крок уперед і раптом виявляє, що опинився на краю прірви, під ногами не твердий ґрунт, а лише безмірна безодня. Або ще наводять приклад людини, яка стоїть уночі в затемненій кімнаті: відсуває штору і в той момент, коли вона з’являється у вікні, раптом спалахує блискавка, примушуючи її, на мить засліплену, відсахнутися назад. Таким є ефект зустрічі лицем до лиця з таємницею Бога: нас охоплює запаморочення; всі звичні точки опори зникають і, здається, що нам немає за що вхопитися; внутрішньо ми засліплені, наші звичні засади похитнулися.

Також Отці беруть, як символи духовного Шляху, дві особи зі Старого Заповіту – Авраама і Мойсея. Авраам, живучи в батьківському домі в Урі халдейському, почув від Бога: “Вийди зо своєї землі, і від родини своєї, і з дому батька свого до Краю, який Я тобі покажу” (1 М. 12:1). Відгукнувшись на Божий заклик, він полишає обжите місце й вирушає у невідоме, навіть не уявляючи собі кінцевого пункту призначення. Йому просто наказують: “вийди...”, і у вірі він підкоряється.

Мойсеєві послідовно було три видіння від Бога: спочатку він бачить Бога у вигляді світла у полум’ї тернового куща (2 М. 3:2); потім Бог являється йому поперемінно то світлом, то темрявою, “у стовпі хмари і вогню”, щоб провадити народ Ізраїлю через пустелю (2 М. 13:21); і нарешті, він зустрічається з “невидимим” Богом, коли говорить з Ним у “мороці” на вершині Синайської гори (2 М. 20:21).

Авраам мандрує з батьківського дому до невідомої країни; Мойсей просувається від світла до темряви. І так стається з кожним, хто йде духовним Шляхом. Ми виходимо з відомого в невідоме, просуваємося від світла до темряви. Ми не просто йдемо від темряви незнання до світла знання, але прямуємо від світла часткового знання до більшого знання, котре є настільки глибоким, що може бути описане лише як “темрява незнання”. Подібно до Сократа, ми

починаємо усвідомлювати, як мало розуміємо. Ми вважаємо, що завдання Християнства полягає не в тому, щоб дати легкі відповіді на всі запитання, а в тому, щоб підвести нас до дедалі більшого усвідомлення таємниці. Бог є не стільки об'єктом нашого пізнання, скільки причиною нашого подиву. Цитуючи псалом 8:1, "Господи, Владико наш, – яке то величне на цілій землі Твоє Ймення", св. Григорій Нісський заявляє: "Ім'я Бога невідоме; його хочуть знати".

Визнаючи, що Бог є незрівнянно більшим, ніж те, що ми можемо сказати чи подумати про Нього, ми вважаємо за потрібне звертатися до Нього не лише через пряме висловлювання, а й через картини та образи. Наша теологія значною мірою символічна. Однак самих лише символів недостатньо для передання незвичайності та "відмінності" Бога. Щоб підкреслити велику таємницю, нам необхідно вживати різні твердження, говорячи "чим Бог не є", "хто Він такий". Без такого використання способу заперечення того, що називають замовчуванням постаті (апофатичний підхід), наша розмова про Бога стає дуже оманливою. Все, що ми стверджуємо відносно Бога, хоч би яким правильним воно було, є далеким від живої правди. Якщо ми кажемо, що Він добрий або справедливий, то повинні відразу ж додати, що Його доброта чи справедливість не можуть вимірюватися нашими людськими стандартами. Якщо ми кажемо, що Він існує, то повинні одразу ж застерегти, додавши, що Він не є одним із багатьох існуючих об'єктів, що в Його випадку слово "існує" містить особливе значення. Тому спосіб утвердження зрівнюється способом заперечення. Як зауважує кардинал Ньюмен, ми постійно "говоримо і не говоримо для позитивного ефекту". Зробивши позитивну заяву про Бога, ми мусимо піти далі: ця заява не є неправильною, однак ні вона, ні будь-яка інша словесна форма не може містити повноти надзвичайного Бога.

Отже, духовний Шлях виявляється шляхом каяття в його найповнішому сенсі. "Metanoia", – грецьке слово для каяття, – буквально означає "зміна думки". У наближенні до Бога ми мусимо змінити свою думку, звільнившись від свого звичного способу мислення. Нам треба зазнати перетворень не лише своєї волі, а й розуму. Нам треба повністю змінити свою внутрішню перспективу, поставити піраміду на вершину.

Але "густий морок", в який ми входимо з Мойсеєм, виявляється світлою, точніше, блискучою темрявою. Апофатичний спосіб "незнання" веде нас не до порожнечі, а до повноти. Наші заперечення насправді є суперствердженнями. Нищівний за своєю формою

апофатичний підхід є стверджуючим у своїй кінцевій дії: він допомагає нам потягнутися, поза всіма позитивними й негативними заявами, поза мовою і мисленням до безпосереднього відчуття живого Бога. Це, справді, означає саме слово "таємниця". У власне релігійному значенні термін "таємниця" означає не лише скритність, а й розкриття. Грецький іменник *mysterion* спільний з іменником *myein*, що означає "закрити очі або рот". Кандидатові на посвячення в якусь із язичницьких таємничих релігій спочатку зав'язували очі і проводили через лабіринт переходів; потім раптово знімали пов'язку і він бачив розкладені довкола нього таємні символи культу. Отже, у християнському смислі ми не розуміємо під "таємницею" лиш те, що незрозуміле і таємниче, загадку чи нерозв'язану проблему. Навпаки, таємниця – це щось таке, що відкривається нашому розумінню, але чого ми ніколи не зрозуміємо вичерпно, бо воно веде до глибини або темряви Бога. Очі закриті, – але вони також і відкриті.

Таким чином, у розмові про Бога, як про таємницю, нас привели до другого "полюса". Бог скритий від нас, але Він і відкривається нам: відкривається як особа і як любов.

ВІРА В БОГА ЯК В ОСОБУ

У "Символі віри" ми не говоримо: "Я вірю, що є Бог" – ми кажемо: "Вірую в єдиного Бога". Між "вірю, що" і "вірю в" є велика різниця. Я можу вірити, що хтось чи щось існує, але ця віра не матиме практичного впливу на моє життя. Я можу відкрити телефонний довідник Вігана і уважно вивчати прізвища, надруковані на його сторінках; коли я їх читаю, то готовий повірити, що дехто з цих людей (чи навіть більшість) насправді існують. Але я не знаю нікого з них особисто, я ніколи не був у Вігані, і, отже, моя віра в те, що вони існують, нічого не варта для мене. З іншого боку, якщо я кажу щирому другові: "Я вірю в тебе", – то не лише виражаю віру, що ця особа існує. "Я вірю в тебе" означає: "я звертаюся до тебе, я покладаю всю свою довіру і надію на тебе". І саме це ми говоримо Богові у "Символі віри".

Отже, віра в Бога – це зовсім не те саме, що логічна впевненість, набута нами в Евклідовій геометрії. Бог – не висновок до процесу міркування, не розв'язок математичної задачі. Вірити в Бога не означає визнати можливість його існування, оскільки це було "доведено" нам якимось теоретичним аргументом, а означає

довіритися Тому, Кого ми знаємо і любимо. Віра — це не припущення, що “щось” може бути дійсним, а переконаність у тому.

Через те що віра не є логічною впевненістю, а особистим зв'язком і через те що цей особистий зв'язок поки що дуже неповний у кожного з нас і потребує постійного подальшого розвитку, то віра ніяк не може співіснувати із сумнівом. Ці два поняття не є взаємно виключними. Можливо, є такі люди, котрі Божою милістю на все життя зберігають віру маленької дитини, і яка дає їм можливість беззастережно прийняти все, чого їх навчили. Проте для більшості сучасних жителів Заходу таке ставлення просто неможливе. Ми повинні самі закричати: «Вірую, Господи, — поможи недовірству моему!» (Мр. 9:24). Для багатьох із нас це залишиться постійною молитвою аж до самих воріт смерті. Однак сумнів сам по собі ще не означає брак віри. Він може означати протилежне, — що наша віра жива і зростаюча. Бо віра передбачає не самовдоволення, а ризик, не відгородження від невідомого, а сміливе проступання йому назустріч. Тут православний християнин може охоче погодитися зі словами єпископа Дж. А.Т. Робінсона: “Дія віри — це постійний діалог із сумнівом”. Як справедливо зазначає Томас Мертон: “Віра є принципом сумніву і боротьби перед тим, як вона стає принципом упевненості і спокою”.

Отже, віра означає особистий зв'язок із Богом; зв'язок, поки що неповний і хиткий, проте реальний. Це означає знати Бога не як теорію чи абстрактний принцип, а як особу. Знати особу — це набагато більше, ніж знати факти про цю особу. Знати особу — це, по суті, любити її; не може бути справжнього знання інших без взаємної любові. Ми не знаємо по-справжньому тих, кого ненавидимо. Отже, тут є два найпевніші напрямки розмови про Бога, який перевершує наше розуміння: він є Особа, і він є Любов. І ці два шляхи засвідчують одне й те ж саме. Наш шлях проникнення в таємницю Бога лежить через особисту любов. “Його можна любити, але не осмислити. Любов'ю можна збагнути і утримати Його, але тільки не осмисленням”.

Як показник цієї особистої любові, існуючої між вірним і Суб'єктом його віри, давайте візьмемо три приклади або словесні портрети. Перший взято з розповіді про муки св. Полікарпа (II ст.). Римські солдати щойно прибули, щоб заарештувати перестарілого Полікарпа і забрати його, як він знає, на вірну смерть.

Коли він почув, що вони прийшли, то вийшов і розмовляв з ними. Всі вони були вражені його старістю і спокоєм, і дивувалися, чому

влада їхня хотіла схопити його, такого старого. Він відразу ж наказав, щоб їм принесли їжу і питво, скільки вони забажали, хоча було вже пізно; і він попросив, щоб вони дозволили йому помолитися годину і не тривожили його. Коли вони погодились, він став на молитву, і так був сповнений ласки Божої, що не змовкав дві години. Вони з подивом слухали його і багато з них шкодувало, що прийшли заарештувати такого святого старця. Він пам'ятав на ймення всіх кого будь-коли зустрічав, великих і малих, відомих чи невідомих, і цілу Вселенську Церкву.

Такою всеосяжною є його любов до Бога і до цілого людства в Богові, що у критичну мить св. Полікарп думає лише про інших, а не про власну небезпеку. Коли римський правитель каже, щоб він відрікся від Христа і цим врятував собі життя, він відповідає: "Вісімдесят шість років я був його слугою, і він не зробив мені нічого лихого. Як же я можу зрадити свого володаря, котрий врятував мене?"

Другий приклад про св. Симеона Нового Богослова (XI ст.), який описує як Христос явився в образі світла: "Ти освятив мене блискучим саявом, і, здавалося, що ти явився мені у всій своїй повноті, як і я цілим єством своїм відверто споглядав тебе. І коли сказав: "Пане, хто ти?", то ти захотів уперше заговорити зі мною, коли я стояв вражений і тремтячий, і, трохи отямившись, мовчки запитав: "Що означає ця пишнота і це сліпуче саяво? Як сталося, що саме я обраний, щоб отримати такі великі блага?" – "Я – Бог, – ти відповів, – котрий став людиною заради тебе; і тому, що ти прагнув мене усім серцем, відтепер ти будеш моїм братом, спадкоємцем і моїм приятелем".

Третім прикладом є молитва російського святителя Дмитрія, митрополита Ростовського (XVII ст.):

Прийди, моє Світло, і освіти мою темряву.
Прийди, моє Життя, і воскреси мене зі смерті.
Прийди, мій Цілителю, і загой мої рани.
Прийди, Полум'я божественної любові,
і спали колючки моїх гріхів,
наповни моє серце полум'ям Твоєї любові.
Прийди, мій Царю, сядь на троні мого серця і прав там.
Бо Ти єдиний – мій Володар і Повелитель.

ТРИ “ПОКАЗНИКИ”

Отже, Бог – це Той, Кого ми любимо, наш особистий друг. Немає потреби доводити існування особистого друга. “Бог, – каже Олівер Клемент, – не є зовнішнім проявом, але таємничим потягом усередині нас”. Якщо ми віримо в Бога, то це тому, що знаємо його безпосередньо зі свого власного досвіду, а не через логічні докази.

Проте слід розрізняти поняття “досвід” і “пережиття”. Безпосередній досвід необов’язково мусить супроводжуватися специфічними пережиттями. Є справді багато людей, котрі дійшли віри в Бога через якийсь голос чи видіння, такі, які отримав св. Павло по дорозі до Дамаска (Дії 9:1 – 9). Проте є багато інших людей, які ніколи не звідували саме таких відчуттів, але котрі можуть стверджувати, що протягом їхнього цілого життя є повне відчуття присутності живого Бога, переконання, що існує на рівні, міцнішому за всі їхні сумніви. Навіть, якщо вони не можуть вказати точного місця чи моменту зустрічі з ним, як, наприклад, св. Августин, Паскаль чи Уезлі, вони можуть з упевненістю заявити: “Я знаю Бога особисто”.

Отже, основне “свідчення” існування Бога таке: звернення до безпосереднього досвіду (але необов’язково до відчуттів). Однак, хоча не може бути логічного демонстрування Божої реальності, і все ж, тут є певні “вказівники”.

У світі довкола, а також усередині нас є факти, що вимагають пояснення, але залишаються все одно незрозумілими, якщо ми не довіримося вірі в особистого Бога. Три такі “вказівники” заслуговують на особливу увагу.

По-перше, довкола нас існує світ. Що ми бачимо? Повно безладдя і непотребу, багато трагічного відчаю і, очевидно, непотрібних страждань. І це все? Звичайно ж ні. Якщо існує “проблема зла”, то існує також “проблема добра”. Хоч куди ми поглянемо, то бачимо не лише плутанину, а й красу. У сніжинці, листку чи комасі ми відкриваємо структурні зразки, настільки витончені і пропорційні, що ніщо, виготовлене людською майстерністю, не може зрівнятися з ними. Ми не збираємося сентименталізувати ці речі, але не можемо й ігнорувати їх. Як і чому з’явилися ці зразки? Якщо я візьму нову колоду карт, в якій усі чотири масті акуратно розкладені в послідовності, і почну тасувати їх, то чим більше вони перетасовані, тим більше початковий взірець зникає і замінюється безглуздим накладанням. Але у випадку із всесвітом сталося навпаки. З

початкового хаосу виникли зразки дедалі зростаючої складності і значення, й серед них найскладніше й найзначиміше – це сама людина. Чому порядок, присутній у колоді карт, мусить бути точно перенесений на рівень всесвіту? Хто або що є творцем цього космічного порядку і задуму? Такі запитання не є нерозумними. Саме розум спонукає мене шукати пояснень щоразу, коли я бачу порядок і значимість.

“Зерно було Східною і Безсмертною Пшеницею, яку ніколи не сіяли і яку ніколи не треба жати. Я вважав, що вона росла споконвіків. Порох і Каміння були такими Дорогоцінними як Золото... Зелені Дерев'я коли я вперше їх побачив в одні з Воріт, зачарували і полонили мою уяву: їхня Свіжість і незвичайна Краса зворушили моє серце і воно шалено забилося в Екстазі, вони були такі незвичні і такі Чудові...” Дитячі уявлення Томаса Таргена про красу світу можуть бути порівняні з численними текстами православних джерел. Ось, наприклад, слова Київського князя Володимира Мономаха:

“Поглянь на небо, сонце і місяць, і зорі, темрява і світло, і земля, що лежить понад водами, впорядковані, о Господи, Твоїм провидінням! Поглянь, як різні звірі, і птахи, і риби прикрашені Твоєю дбайливою любов'ю, о Господи! Цим дивом також ми захоплені: як Ти створив людину з порошу, як зовнішньо відрізняються людські обличчя: якщо навіть зібрати разом усіх людей з цілого світу, то всі вони будуть різні, і кожний, по Божій мудрості, має свою власну зовнішність. Давайте також подивуємось, як небесні пташки вилітають зі свого вирію: вони не зостаються в одній країні, але летять, як сильні, так і кволі, по всіх землях за Божим наказом, наповнюючи ліси й поля”.

Така наявність смислу у світі поряд із безладдям, узгодженості й краси поряд з нікчемністю дає нам перший “вказівник” до Бога. Другий “вказівник” ми знаходимо в собі. Чому, на відміну від прагнення до задоволення і відрази до болю, у мене всередині є почуття обов'язку і морального зобов'язання, відчуття правильного і помилкового, совість? І ця совість не просто наказує мені підкорятися стандартам, яких мене навчають інші люди; вона є особистою. Крім того, чому, будучи так розміщеним у часі і просторі, я знаходжу в собі те, що Микола Кавасила називає “безмежним жаданням”, або жаданням до того, що є безконечним? Хто я такий? Що я таке?

Відповідь на ці запитання є далеко не зрозумілою. Межі людської особи надзвичайно широкі; кожен з нас дуже мало знає про свою

справжню і глибоку сутність. Через нашу здатність сприйняття, як зовнішнього, так і внутрішнього, через нашу пам'ять і підсвідомість ми проникаємо далеко у космос, простираємося вперед і назад у часі, сягаємо поза простір і час у вічність. "У серці є неосяжні глибини", – стверджується в "Повчанні св. Макарія". "Це маленьке судно: але там є дракони і леви, і отруйні створіння і всіляке зло; там є кам'янисті нерівні стежки і глибокі провалля. Також там є Бог і ангели, життя і Царство, там є світло й апостоли, божественні міста і скарби благовоління: все там є".

У такий спосіб ми маємо, кожний у своєму власному серці, другий "вказівник". Який смисл моєї свідомості? Як пояснити моє відчуття безмежності? Щось у мені є таке, що примушує мене дивитися поза межами себе самого. Я несу в собі джерело дива, джерело постійного переступання за межі самого себе.

Третій "вказівник" слід шукати в моїх стосунках з іншими людьми.

У кожного з нас, – можливо, лише раз чи два за все життя, – траплялися несподівані моменти відкриття, коли ми бачили найглибші тайни іншої людини і переживали її внутрішній стан, як свій власний. І ця зустріч зі справжньою сутністю іншої людини є ще одним контактом із незвичайним і вічним, із чимось сильнішим за смерть. Щиро сказати іншій людині: "Я люблю тебе", – означає сказати: "Ти ніколи не помреш". У такі хвилини особистої співучасті ми знаємо, не через аргументи, а через безпосереднє усвідомлення, що такі є життя поза смертю. Отже, саме в наших стосунках з іншими людьми, як ми бачимо на власному досвіді, ми переживаємо моменти переступання за межі, вказуючі на щось таке, що лежить поза межами. Якими відданими цим моментам ми повинні бути і який смисл повинні бачити в них? Ці три "вказівники", які є у світі всередині нас, у світі довкола нас і в наших міжлюдських стосунках, разом можуть стати тим шляхом, що приведе нас до порогу віри в Бога. Жодний із цих "вказівників" не є логічним доказом. Але що є альтернативою? Чи можемо ми сказати, що закономірність у всесвіті є лише випадковістю, що свідомість є просто результатом суспільного розвитку і що, на випадок, коли життя на нашій планеті остаточно згасне, то весь людський досвід і всі наші потенціальні можливості зникнуть безслідно? Така відповідь здається мені не лише незадовільною і негуманною, а й дуже нерозумною.

Як людині, мені властиво всюди шукати розумних пояснень. І якщо я роблю це стосовно дрібних речей у моєму житті, то хіба я

не зроблю цього і стосовно більших? Віра в Бога допомагає мені зрозуміти, чому світ повинен бути таким, яким він є, з усією його красою і потворністю; чому я повинен бути таким, яким я є, з моїм благородством і непорядністю; і чому я повинен любити інших, утверджуючи їхню вічну цінність. Окрім віри в Бога, я не знаходжу інших пояснень усьому цьому. Віра в Бога допомагає мені зрозуміти смисл речей, сприймати їх як взаємозв'язане ціле так, як не робить цього ніщо інше. Віра допомагає мені стати одним із багатьох.

СУТНІСТЬ ТА ЕНЕРГІЯ

Щоб показати два полюси “Божого взаємозв'язку з нами – невідомого, однак відомого, скритого, але очевидного”, – Православна традиція розрізняє сутність, природу або внутрішню істоту Бога, з одного боку, та Його енергію, дію, силу – з другого. “Він є зовні всіх речей відповідно до своєї сутності, – пише св. Афанасій, – але Він є у всіх речах через свою владу”. “Ми відчуваємо сутність через енергію”, підтверджує св. Василій. “Ніхто ніколи не бачив сутності Бога, але ми віримо в його сутність, тому що відчуваємо його енергію”. Під сутністю Бога розуміється його неподібність, під енергією – його близькість. Через те, що Бог є таємницею, недоступною нашому розумінню, ми ніколи не пізнаємо його сутності, або внутрішньої істоти, ні в цьому житті, ні в прийдешньому. Якби ми пізнали божественну сутність, то тоді б виявилось, що ми знаємо Бога так само, як Він знає себе Сам; а ми цього ніколи не зможемо зробити, бо Він є Творець, а ми – створені. Але, хоча внутрішня сутність Бога перебуває поза нашим розумінням, Його енергія, ласка, життя і сила наповнюють цілий всесвіт і безпосередньо доступні нам.

Таким чином, сутність – означає цілковиту недосяжність Бога, а енергія – Його присутність і всевидючість. Коли православні говорять про божественну енергію, вони при цьому не мають на увазі “випромінювання” Бога, “посередника” між Богом і людиною або “річ” та “дар” від Бога. Навпаки, енергія – це Бог сам у своїй діяльності і власному прояві. Коли людина пізнає або прилучається до божественної енергії, то вона істинно пізнає або прилучається до самого Бога, наскільки це можливо для створеної істоти. Але Бог є Богом, а ми – людьми; отже, якщо він володіє нами, то ми можемо так само володіти ним.

Як було б неправильно вважати енергію “річчю”, даною нам Богом, так само було б помилково вважати енергію “частиною” Бога. Божество – просте і неподільне, воно не має частин. Сутність означає цілого Бога, яким він є в собі; енергія означає цілого Бога, яким він є в дії. Бог у своїй цілісності повністю присутній у кожній своїй божественній енергії.

Отже, відмінність між сутністю та енергією полягає в одночасному твердженні, що цілий Бог є недосяжним і що цілий Бог у своїй випромінюваній любові зробився доступний для людини.

Завдяки цій різниці між божественною сутністю і божественною енергією ми можемо підтвердити можливість прямого й таємного зв'язку між людиною і Богом, який Грецькі Отці називають “theosis” людини, її “обожненням”, – але, водночас, ми виключаємо будь-яке пантеїстичне ототожнення між обома: бо людина прилучається до енергії Бога, а не до його сутності. Хоч і “з'єднана” з божеством, людина все ж залишається людиною; вона не поглинута і не знищена, але між нею і Богом завжди триває зв'язок “Я – ти” однієї особи з іншою.

Отже, таким є наш Бог: невідомий у своїй сутності, але відомий своєю енергією; далекий, поза межами всього, що ми можемо думати, виражати, однак ближчий до нас, ніж власне серце.

Через апофатичний підхід ми розбиваємо на шматки всіх ідолів, чи свої уявні образи про них, бо знаємо, що всі вони недостойні Його неперевершеної величі. Проте, водночас, через свою молитву і енергійну службу у світі, ми щомиті відчуваємо Його божественну енергію, Його безпосередню присутність у кожній особі і кожній речі. Щодня, щогодини ми торкаємося Його. Як сказав Френсіс Томсон: “Ми не є на чужій землі”. Усе довкола нас є “багатогранною красою”; сходи Якова “поставлені між небом і Черінг Кросс”:

О Світе невидимий, ми бачимо Тебе,
О Світе невідчутний, ми торкаємося Тебе,
О Світе непізнаний, ми знаємо Тебе,
О Світе непізнаний, ми хапаємось за Тебе.

Поль ЄВДОКИМОВ

НЕСАМОВИТА БОЖА ЛЮБОВ І ТАЄМНИЦЯ ЙОГО МОВЧАННЯ

Феномен атеїзму

Страждання невинних – важке питання, мовчання Бога і Його невтручання постають тут як докази поразки. Гетц у п'єсі Сартра вигукує: “Ти мене чуєш, глухий Боже?!” Якщо Бог мовчить, як може людина його слухати? Мовчання Бога в історії не означає його відсутності, тим більше – його неіснування. Усі “невиконані обіцянки” свідчать про екзистенційну недієвість релігії.

Зрілий критичний розум ставить перед собою питання про долю людини і знаходить у своїх релігійних сподіваннях виправдання власних слабкостей. Коли людина виснажена самотністю і нерозв'язними проблемами, починає працювати її уява, людина вигадує Бога, намагаючись прикрити ним людське невігластво, і висловлює гіпотезу, що остаточна відповідь лежить десь у потойбічності. Закинута у світ, який здається таким ворожим та абсурдним, людина відступає і лине до тихих берегів. Афективне марення і страх перед реальністю спонукають людину до втечі, про яку говорив Фрейд, втечі у материнське лоно, у давнину, у дологічне: “Я наче дитя у материнському лоні, і зовсім не хочу народжуватися. Тут так тепло”, – зізнається Розанов.

Бог постає в образі “доброго батька”, який захищає людину від ризику, від зіткнення з реальністю, від необхідності мужньо робити вибір. Це “корисний” Бог, він допомагає у критичній ситуації і гарантує вічність, у значенні парі, яке запропонував Паскаль. Протиставлення цього та іншого світів веде до втрати енергії, необхідної для побудови граду людського, чи не є християнство, як іронічно висловився Ніцше, “платонізмом для народу”, тим опіумом, який заспокоює і присипляє почуття відповідальності за цілком певні речі у цьому світі?

Слід визнати, що масований наступ атеїзму, став загально-світовим фактом, який визначає обличчя нашої епохи, пронизуючи усі сфери суспільного життя. Розумова та емоційна структури нашої

ери є типово атеїстичними. У Женеві, одразу після початку війни, Сартр промовив: “Панове, Бог мертвий.” А отже, “атеїзм є гуманізм”. Бог? Нащо він? “Бог помер, відтак народилася людина”, – говорить Мальро. “Зустріч з абсолютом – означає смерть моральної свідомості”, – додає Мерло-Понті; людська гідність зобов’язує “зійти з неба ідей на землю до людей”.

Людина зазнає такого тиску з боку соціального середовища і секуляризованої культури, що релігія її вже просто не цікавить. “Чи є хто там на небі, чи ні – людину це не обходить”, – стверджує Сімона де Бовуар; “Бог? Я про нього ніколи не думаю”, – спокійно зізнається Франсуаза Саган...

Головна причина тут полягає у ставленні до життя, яке здається абсурдним. Бергман у своїх фільмах переносить мовчання Бога у сферу людських стосунків. У *“Літніх іграх”* Марія, яка втратила свого нареченого, кидає виклик Богові: “Якщо Бог не цікавиться мною, я теж не цікавитимуся ним.” У Антоніоні світ постає абсолютно закритим; у фільмі *“Вибух”* (Blow-Up) на якусь мить усе здається скам’янілим, світ зупинений об’єктивом камери і одразу ж зникає, залишаючи людину її сповненій ілюзіями самотності. У сучасній ментальності, у постхристиянському, десакралізованому і секуляризованому світі немає місця для Бога, і Євангеліє більше не вражає. Приклад віруючих ні у кого не викликає захоплення, у цьому світі нічого не відбувається, у ньому навіть немає дива. Віра розглядається як дитинство людської свідомості, її успішно замінює техніка, психоаналіз і соціальна солідарність.

Сучасна цивілізація зовсім не повстає проти Бога, вона утворює суспільство “без Бога”. Соціологи стверджують, що “атеїзм став масовим” не зазнавши жодної кризи. Людські істоти живуть на поверхні самих себе, де Бога немає за визначенням. Стати атеїстом сьогодні це не стільки вибір, ще меншою мірою заперечення, скільки бажання бути як усі, піддатися загальному настрою. Зрештою, пересічна людина може бути релігійною, байдужою до релігії чи атеїстом залежно від темпераменту, а ще частіше – від політичних уподобань.

Вади атеїзму

Атеїзм висуває класичний аргумент: пізнання Бога передбачає дар віри, а атеїст його не має. Однак, слова Євангелія: “Справжнє то було світло – те, що просвітлює кожну людину” (Ів. 1: 9) – є відповіддю на це заперечення і означають, що проста відмова від

ідеї, що розум має виключну владу над усією свідомістю, вже є відкриттям людського духу, здатного принаймні передчувати таємницю “Іншого”. На думку Паскаля втрата рівноваги пов’язана з існуванням “двох крайнощів – коли розум заперечують і коли не визнають нічого окрім розуму”, а Честертон зауважує, що “божевільний втратив усе, окрім розуму”. Якщо визнавати тільки розум, і відмовитися від інтуїції, уяви і надсвідомого споглядання, тоді заперечення Бога можливе виключно на об’єктивному рівні понять. Така розумова абстракція ніколи не сягає сфери Трансцендентного, живого Буття Бога. Вона заперечує лише теологічну доктрину, філософську систему чи певне поняття, що нас зовсім не цікавить, оскільки перебуває по цей бік божественної таємниці.

Атеїзм безхребетний, але практичний, насправді він не має власного метафізичного змісту і ніякого достатньо конструктивного пояснення буття. Тому академічний атеїзм спирається не на результати рефлексії, а на її початок, яким у даному випадку є необґрунтоване твердження. Філософські заперечення з’являються тільки *a posteriori*, для виправдання власної позиції і забезпечення алібі.

За таких обставин, тривога, яку раніше викликала смерть, стає незрозумілою людині, яку більше турбують політичні та економічні питання. Пренан' пише: “Я багато разів потрапляв у ситуації, коли мені загрожувала смерть, і ніколи, жодної хвилини я не думав про безсмертя душі”. Тут річ у характері людини, але це також зразок вкрай секуляризованої ментальності.

Ось так спрощено, без будь-якого метафізичного аналізу проникаючи у маси, науковий атеїзм прагне досягнути світ без втручання богів. Розкриваючи таємниці природи, людина аж ніяк не доводить, що Бога не існує, вона просто втрачає потребу вірити в Бога.

Певні складнощі виникають у царині етики. Це проблема моральної основи та її імперативів. А також – у глибинній психології, опір, що чинить підсвідомість усім наказам волі. Апостол Павло сформулював це так: “Я хочу творити добро, а творю зло”. На думку Зіммеля кантівський моралізм законності, поразка його етики автономності обумовлюють аморалізм Ніцше. Гіркота, яка відчувається в останніх творах Фрейда, свідчить про поразку його гуманістичної утопії. У “Критиці діалектичного розуму” Сартр стверджує: “Я ні до чого не прийшов, моє мислення не дозволяє нічого побудувати”.

Після поразки на суб’єктивному рівні, моральна проблема перейшла у соціальну сферу. Теза Фейєрбаха (*homo homini deus est*) означає: людина – це лише індивід, а людська спільність –

божественна. Так само у Френсіса Янсона, людина – ніщо, суспільство – усе. Але якщо індивід – це нуль, то чи може сума індивідів бути божественною, чи не буде їх сума Нулем з великої літери?

Замкнене коло людського існування може подолати тільки суто “містична” марксистська концепція, з її релігією нерелігійності, яка підміняє справжню релігію. Згідно з марксистським ученням активний атеїзм існуватиме тільки на попередньому етапі боротьби, тоді як “у розвинутому соціалізмі відпаде потреба у запереченні Бога²”, соціалізм буде вже поза межами антитеїзму. Він знищить самі умови, які уможливили вихід у стан повноти, і разом з ними будь-яке діалектичне повернення назад, відтак і можливість будь-якої перевірки свого власного підґрунтя. Абсолютна людина, як і Бог, не зможе ставити собі питання про власну реальність.

Таким чином, заперечення Бога у марксизмі є утилітарним на певний момент для формування революційної свідомості пролетарів, відповідно, у жоден інший момент це заперечення не чинне. Через розрив між правом і фактом перехід від одного до іншого стає неможливим, і така очевидна відсутність діалектики робить марксистське доведення філософськи непереконливим. Марксизм вирішує проблему Бога, хоча він не в змозі навіть правильно її поставити і заміняє її своїм Кредо: “Вірю у самодостатню матерію, нескінченну, нестворену, яка зазнає перетворення і перебуває у вічному русі”, з точки зору філософії, поняття про саморух одне з найабсурдніших.

Сповнені примітивного оптимізму теоретики не хочуть знати наскільки атеїзм складний, трагічний і суперечливий. Пегі говорить про це: “Насправді, щоб не вірити, треба чинити насильство над собою...” Тільки послідовна деміфологізація атеїзму може трохи похитнути його впевненість у неіснуванні Бога.

Екзистенційна філософія здається скоріше ностальгічною, аніж агресивною. “Людина – це безсилий Бог”, – каже Гайдеггер. Розвинутий Сартром кантівський ригоризм так само безсилий перетворити онтологічний аргумент: Бог суперечить абсолюту – цього вимагає етика, отже, Бог не повинен існувати.

Атеїзм, який не підлягає власному іманентному закону, через відсутність абсолютної впевненості, оскільки якраз абсолют і заперечується, являє собою незаконне заперечення. Щоб захистити це слабке місце, він будує власний міф. Слідуючи внутрішній логіці, він переходить до войовничого антитеїзму, який вказує на

афективний, явно патологічний стан. Біблія дає ясне уявлення, що не релігія веде до відчуження людського духу, а атеїзм. Згідно з етимологією єврейського слова, не вірити – означає не говорити Богу *атеі*, заперечувати його існування. Перед нами “діагноз”: “Атеїзм – це рідкісна форма божевілья”, – казав святий Августин. З тих пір він значно зміцнів і змусив себе визнати. Якщо для психологів божевілья є втрата зв’язку з реальністю, то атеїзм – це втрата зв’язку з трансцендентною реальністю. У посланні Якова сказано: “і біси вірять, і тремтять” (Як. 2: 19), тремтять, бо вважають, що протистоять Богу. Насправді вони протистоять не Богу, а витвору власної уяви. Бог ніколи не *являвся* як Ворог чи Противник. У молитві Манасе читаємо: “Бог закрив прірву дияволів”, вони замкнені у відсутності Бога. Людина може сама ув’язнити себе у відсутності Трансцендентного, і тоді трагічна пустота її серця змушує її ще з більшою впертістю гарячково і безглуздо заперечувати Бога.

Вади історичного християнства

Великі богослови разом з отцями Другого ватиканського собору вважають, що останні декілька століть богослов’я втратило почуття тайни, воно перетворилося на абстрактну спекуляцію *про Бога* і перестало бути живою думкою про Бога. Марсель Море висловив це так: “Слова людей, які знайшли спосіб, невідомо яким чином, зручно всістися на Хресті, не можуть викликати ніякого відгуку...”

У “Молитві про Акрополь” Ренан говорить, що релігії смертні. Можна додати, що теологічні системи теж смертні і в цьому сенс відомої в усьому світі фрази: “Бог помер.” Помер Бог певної теології, це смерть розповсюдженого уявлення про Бога, як про напівфізичний об’єкт, розташований на периферії космічного простору, що є суто зовнішнім і тому страшним Господарем.

Святий Кирило Александрійський замінив грецьку діалектику Господар-раб євангельською діалектикою Отець-син. Навіть у наш час можна почути таке свідчення священика (Ф. Булар цитує його у своєму опитуванні, присвяченому *Проблемам місіонерства*): “Мої християни... ставляться до Бога, як до Бога далекого, якому треба підкорятися не з любові до нього, а боючись потрапити у пекло. Бог – це не Батько... Ні. Це Бог, який дав десять заповідей, десять заборон: “Не роби”. Висновок: *Бог – це Той, Хто заважає бути щасливим*”. У іншому опитуванні, опублікованому у збірці “*Реалії*”, читаємо:

“Бог – це щось сумне, каже один інженер, це те, що не маєш права робити. Це темні місця з маленькими свічками, жінки у барвистому лахмітті, заборони єзуїтів...”

Цілком хибне уявлення про Бога, яке панувало серед християн, змусило людей, що перебували поза Церквою ще рішучіше повставати проти неї. Образ Бога був зведений до образу земного царя з властивими йому рисами: гідністю, величністю, силою. У Середні віки народи часто приймали християнство цілими групами, як політичні об'єднання, за наказом їхніх князів і під страхом смерті. Ідея Бога була гарантом соціального і політичного устрою. Безбожність XVII століття була реакцією на спроби нав'язати Бога, виступом проти релігії примусу.

У шкільній теології спостерігається процес скам'яніння божественної вічності, яка тяжіє над майбутнім, вона як горище над часом. Філософи ставлять хвилюючі питання: якщо усе вирішене наперед, навіщо тоді молитися, навіщо просити? Дар спасіння, цю таємницю Божої Любові, відкрила у Біблії і в Отців Церкви Реформація. Але коли цей дар був поставлений у терміни каузальності, коли він був концептуалізований, то перетворився на жакливу доктрину подвійного визначення наперед. Коли у наш час намагаються виправити цю доктрину, говорячи про спасіння усіх людей і показуючи, що єдиний, хто винний в усьому – це Бог, то не зрозуміло для чого ж тоді потрібна людина...

Нерозуміння свободи вибору – *compelle intrare*, “примусь їх увійти” (у св. Августина) – виправдовує Інквізицію і політику меча. Забуті слова Івана Златоуста: “Той, хто вбиває (або примушує) єретика, впадає у гріх, який не можна спокутувати.” Це “жах нав'язаного Блага”, оскільки усе нав'язане благо перетворюється на Зло. Офіційне християнство постає релігією закону і покарання, яке знаходить вираз у заборонах і соціальних табу. Такі форми володарювання викриває Фрейд, називаючи їх “Батько садист”. Регресивні юдаїстичні настрої призводять до забуття Трійці, її жертвеного батьківства, яке не панує, а породжує свободу. Бог уявляється ревним суддею, грізним поборником справедливості, який перетворює вічність на пекло і покарання. Ось чому люди бояться бути відчуженими; карна теологія заборон і пекла, “терористична” релігія є однією з причин сучасного атеїзму.

З іншого боку, у світлі наукових уявлень, навіть у колі віруючих, Бог виявляється засланим на небо. Його зробили – уявіть собі – нудним моралізатором, на зразок пересічної людини. Друге

народження у світлі Воскресіння, сяйво нової тварі були замінені в історії ієрархічним устроєм Церкви, у якій немає ніякої “події” оскільки вона вимагає покори і підпорядкування. Це гірше, ніж “закритий світ”, про який говорить Бергсон. Це “закриті небеса” християнської посередності.

Свобода і пекло

На атеїстичну формулу: “Якщо Бог існує, людина не може бути вільною”, Біблія відповідає: “Якщо людина існує, Бог уже не вільний.” Людина може сказати Богу *ні*, а Бог уже не може сказати *ні* людині, оскільки за апостолом Павлом “в Нім було *так*” (2 Кор. 1:19), “так” Союзу, яке Христос повторив на Хресті. Отже, “Я вільний” – означає “Бог існує”. Сам Бог гарантує свободу сумніву, щоб не чинити насилля над свідомістю людей.

Бог створив “другу свободу”, він пішов на величезний ризик, даючи людині свободу, що проявляється, яка може стати причиною Його поразки, змусити Його зійти у смерть і в пекло. Він дозволяє себе вбити, щоб дати вбивцям прощення і воскресіння. Його всемогутність полягає у здатності дати місце людській свободі, дозволити порушити передбачення, щоб вступити в діалог зі “своїм іншим”, любити його до нескінченного страждання, яке чекає на вільну відповідь, вільне творіння спільного життя Бога і його творіння. Відомий вислів Отців Церкви: “Бог може усе, єдине, чого він не може – це примусити людину Його любити”. Всемогутність Бога означає здатність стати животворним Хрестом, єдиною відповіддю на закиди атеїзму про свободу і зло.

Слова “Царство Боже у вас самих” означають, що і пекло також у нас самих. Марсель Жуандо висловлює це так: “Для самого себе я можу побудувати перед лицем Божим цілу імперію, над якою Бог не має ніякої влади – це пекло..., якщо людина не розуміє пекла, то вона не розуміє власного серця³...” Це пекло усіх, хто зневірився, тих, що блукають у безодні Сатани і кидають свої прокльони у порожні небеса.

Однак навіть із найглибшого відчаю є вихід. Його показує Христос, який, як ніхто інший, відчув на собі мовчання Бога: “Боже Мій! Боже Мій, нащо Мене Ти покинув?” (Мт. 27: 46). Саме на цьому рівні з’являється потреба у пеклі, яка виходить із людської свободи любити Бога. Це вона породжує пекло, тоді людина може сказати: “Нехай не буде Твоя воля”, і навіть Бог не має влади над цими словами.

Свобода відмовитися від Бога була задумана саме такою самим Богом, отже, вона необмежена. Влада людського вибору робить долю людини умовною. Це пекло божественної Любові, небесний вимір пекла, божественне видіння людини, що постала з темряви самотності.

Треба негайно виправити “терористичне” і “карне” уявлення про Бога. Вже неможливо вірити у бездушного, байдужого Бога. Єдине послання, яке може дійти до свідомості атеїста сьогодні, це оповідь про сходження Христа у пекло. Хоч би яким глибоким було пекло, у якому вже перебувають люди, Христос перебуває ще глибше і там чекає на них. Він чекає від людини не чеснот, не моралізму, не сліпої покори, а крику довіри і любові з глибини її пекла. Людина ніколи не повинна впадати у відчай, вона може впасти тільки у Бога, а Бог ніколи не доводить до відчаю. Святий Антоній казав, що пекло безумовно існує, але тільки для нього одного, це означає, що пекло ніколи не буває “для інших”, що про нього не можна розповісти.

Слабкість всемогутнього Бога

Ідея всемогутності Бога обмежує його образ, приводить у безвихідь напередвирішеності. Зло перетворюється на помилку у творінні, яку Бог терпить, не визнаючи власної відповідальності за неї, тінь окреслює світло.

Ключовим є фрагмент із послання до Филип'ян (2: 6–11), у якому йдеться про самозречення самого Бога: “Він умалив Самого Себе, прийнявши вигляд раба..., упокорив Себе, бувши слухняним аж до смерті, і то смерті хресної...” Божественна всемогутність здатна вільно відмовитися від себе самої, від влади і особливо від волі до влади. Слова: “Я серед вас, я той, що служить”, – означають, що Бог абсолютно відмінний від усіх уявлень людини. Бог більше, ніж Істина, бо він втілює її, стаючи “іншим”, звільнюючись від самого себе. Всемогутність *tanikos eros*, “несамовитої Божої любові” не просто знищує, а бере на себе зло і смерть: “смертю смерть переміг”. Його світло виходить із розп'ятої і воскреслої Істини.

Саме це світло навіть перед лицем страждання безвинних людей, хворих дітей, перед лицем абсурдних випадковостей, є проявом (хоч як це парадоксально застосовувати таке поняття, говорячи про Бога) нездоланної слабкості Бога. Єдиною правильною відповіддю буде сказати, що “Бог слабкий”, він може тільки страждати разом із

нами, що страждання – це “хліб, який Бог ділить із людиною”. Бог слабкий, але звичайно не у своїй зовнішній всемогутності, а у своїй Любові, яка вільно відмовляється від своєї могутності. Саме такою бачиться вона Миколі Кавасилі – ця “несамовита любов Бога до людей”.

Грізний і холодний Бог кількох богословів, що неправильно тлумачили певні поняття Старого Заповіту, виявився стражденим Отцем: “Отець – це любов, яка розпинає, Син – це розп’ята Любов, Дух – це нездоланна могутність Христа”. Таїна розп’ятої Любові, яка випромінює світло пасхального ранку, “переможна слабкість” смерті і пекла.

Передчуття цієї таємниці було вже у містичній течії юдейської думки. Раббі Барух намагається пояснити, що Бог є товаришем у вигнанні, покинутим самотником, невизнаним чужинцем серед людей. Одного дня його онук грався у хованки з іншим хлопчиком. Він сховався, але той відмовився його шукати і пішов. Малий зі сльозами прийшов жалітися дідусеві. Тоді Раббі Барух також зі сльозами на очах вигукнув: “Бог каже те ж саме: Я сховався, але ніхто мене не шукає⁴...”

Або інші сильні слова: “Божественне милосердя – це каяття Бога”; точніше – слабкість Бога.

Один святий казав дитині: “Розумієш, якби ти міг гратися з Господом, це було б найдивовижніше з усього, що будь-коли відбувалося. Усі ставляться до Нього з такою серйозністю, що Він починає смертельно нудьгувати... Грайся з Богом, синку. Він чудовий товариш для ігор...”

Слабкості Бога відповідає слабкість людини. Святий Паїсій Великий молився за свого учня, який зрікся Христа. Але святий не перестав жаліти його і молився за свого учня ще палкіше, тоді Господь сказав йому: “Паїсію, у своїй любові ти подібний до мене...”

Таємниця мовчання

Що можна сказати атеїсту, котрий вимагає доказів? Тільки це: коли людина занурюється у свій внутрішній світ, знаходить справжню тишу, у неї виникає почуття очікування, яке приходить від “Отця..., що в таїні” (Мт. 6: 6). Отець говорить через свого Сина, який є його Словом. Воно не тисне, воно є свідченням безпосередньої близькості. У цьому є щось, що значно перевершує будь-який доказ: яскрава очевидність, непохитна впевненість; Бог існує, він

присутній, “друг Нареченого чує його голос і сповнюється великою радістю”. Ісус просить своїх учнів радіти цією безмежною радістю, причина якої за межами людини, у об’єктивному бутті (існуванні) Бога, у його троїстій радості. Бог говорить: “Я вічним коханням Тебе покохав” (Єр. 31:3) – “як тішитися той молодий нареченою, так радітиме Бог твій тобою!” (Іс. 62:5).

Мовчання – це час чекання “поки зійде ніч”, чекання *несподіваного*, і як каже Геракліт: “Якщо не сподіватимешся, то не зустрінеш несподіваного⁵.” Це відсутність надії заповнює вуста небуттям, а відчай – це початок надії. “Бережи свій дух у пеклі і не втрачай надію”, – сказав би тепер Христос *старцям*.

Тільки мовчання дозволяє зрозуміти слова Максима Сповідника: “Любов Божа і любов людська – це два образи єдиної загальної любові”. У безмежному зітханні, мовчання покриває землю миром: “Усе належить Тобі, Господи, я Твій, прийми мене.” На запитання: “Що обрати, споглядання чи активне життя”, – святий Серафим відповів: “Знайди внутрішній спокій і тишу і багато людей знайдуть спасіння поруч із тобою.” Бог створив ангелів “у тиші”, сказано у Отців Церкви. Бог веде мовчазних, над неспокоїними сміються ангели.

“Господь буде воювати за вас, а ви мовчіть!” (2М. 14:14), це особливий спокій, який є іншою боротьбою, за чистоту і прозорість сердець, здатних прийняти Божу перемогу і насолоджуватися нею.

“І замкнув Господь за ним ковчега” (1М. 7:16), Його мовчання готує Ноя до ролі символу єднання. Так само Йона і Йов, який “руку свою покладає на вуста свої” і чекає життєдайного слова. Апокаліпсис (8:1) підкреслює мовчання усіх небесних сил перед проголошенням останнього одкровення. Коли з’ясувалося, що Захарія не міг говорити, онімів, народ зрозумів, що той мав одкровення (Лк. 1:20–22). У описі таїнства рукоположення священника за Іполітом, вказано, що під час положення рук, *propter descensum Spiritus* (коли сходить Святий Дух), усі присутні мають мовчати.

Велика тиша охоплює землю у день Страсної п’ятниці. Вона сповіщає про смерть Бога, здається, що світ входить у мовчання великої Суботи. Згідно із вченням Отців Церкви, перш ніж слухати Слово, треба навчитися слухати його мовчання, “цю мову прийдешнього світу”, як називає його Ісаак, а *мовчання* тут означає – перебування у Слові. А це можливо тільки, якщо сама людина порине у мовчання.

У такому мовчанні, коли її дух абсолютно вільний, людині пропонується відповісти на одне, дуже просте запитання: що таке Бог? Святий Григорій Ниський уникає відповіді: "Ти, що любиш мою душу..."

Переклала із французької Світлана ЖЕЛДАК

ПРИМІТКИ

¹ *Rencontres internationales de Geneve* (Міжнародні зустрічі у Женеві), 1947, с. 377.

² K. Marx, *Gesamtausgabe*, I/III, p. 125.

³ *Algebre des valeurs morales*, p. 229.

⁴ Martin Buber, *Les Recits hassidiques*, Paris, 1963, p. 157.

⁵ Див. Lain Entralgo, *L'Attente et l'Esperance*.

Іов ГЕЧА

ЧИ ПРИПУСТИМЕ ПОНЯТТЯ “НАЦІОНАЛЬНА ЦЕРКВА” З ОГЛЯДУ НА ПРАВОСЛАВНУ ЕКЛЕЗІОЛОГІЮ?

Нові дослідження щодо поняття “національна церква” свідчать, що західне християнство схильне до сприйняття цієї концепції, яку завжди охоче приписують Православній Церкві. Можливо, ця тенденція викликана новим піднесенням націоналізму як у Східній, так і в Західній Європі. Але якщо розглянути цю проблему глибше, перед нами постає питання: чи є властивим Православ'ю поняття “національна церква” або ж ця концепція прийшла в Церкву іззовні? Звідси випливає наступне питання: чи припустиме поняття “національна церква” з огляду на православну еклезіологію?

Концепція нації в ранньому християнстві

Концепцію “національної церкви” як поняття почали застосовувати недавно. Іноді це поняття використовують історики, коли говорять про давні церкви. Принаймні воно не зустрічається ані в ранньому християнстві, ані в Ранньому Середньовіччі¹.

Слід зауважити, що грецький термін “ethnos” і його латинський відповідник “gens”, які перекладаються словом “нація”, означають у власному розумінні слова націю, народ, сім'ю або якусь спільноту, яка виходить із єдиного джерела. У Новому Завіті цей термін використано у випадку, коли Христос наказує своїм учням іти хрестити “всі народи” (Мт. 28: 19). Ним також послуговуються для того, щоб відрізнити всіх тих, хто не є юдеями (обрізнаними), але ще не стали християнами (хрещеними). Ще це слово вживається, коли апостол Павло говорить про “церкви з поган” (Рим. 16: 4), щоб указати на навернених із язичників християн, які перебувають у різних містах і провінціях Римської імперії, на відміну од віруючих-юдеїв.

Насправді ж, християнські общини перших століть були організовані регіонально, в містах чи провінціях. Ось чому й ап. Павло писав до Церкви у Коринфі, до Церкви в Римі, до Церкви в Ефесі тощо, і

говорили про Церкву в Палестині, Церкву у Сирії тощо. Проте ці Церкви не сприймалися як "національні" в сучасному розумінні цього слова.

Про це ж говорить і 34 апостольське правило²: "Епископам всякого народа подобает знати первого из них, и признавати его яко главу, и ничего, превышающего их власть, не творити без его рассуждения; творити же каждому только то, что касается до его епархии, и до мест к ней принадлежащих. Но и первый ничего да не творит без рассуждения всех. Ибо тако будет единомыслие, и прославится Бог о Господе во Святом Духе, Отец и Сын и Святыи Дух"³. Отже, правило посилається на тогочасні регіональні митрополії Римської імперії, а не на національні держави у геополітичному значенні ХХ ст.

В епоху Вселенських Соборів поняття "національна церква" ще не існувало. Навпаки, переважно спостерігається затвердження поняття територіальних церков, яке властиве першим століттям християнства. Це поняття – "територіальна церква" (а не "національна церква"), укорінене ще в системі митрополій (Нікея, 325 р.), яка ґрунтується на принципі місцевої (локальної) автономії (тобто на принципі, згідно з яким єпархією управляє її єпископ), встановленої регіональним синодом (або синодом митрополії під головуванням свого митрополита). У цьому розумінні 6 правило I Вселенського Собору в Нікеї (325 р.) стверджує: "Да хранятся древние обычаи, принятые в Египте и в Ливии и в Пентаполе, дабы Александрийский Епископ имел власть над всеми сими. Понеже и Римскому епископу сие обычно. Подобно и в Антиохии, и в иных областях да сохраняются преимущества Церквей"⁴. А 7 правило цього ж Собору додає: "Понеже утвердися обыкновение и древнее предание, чтобы чтити епископа, пребывающего в Элии (Иерусалиме); то да имеет он последование чести, с сохранением достоинства, присвоенного Митрополии"⁵.

Другий Вселенський Собор (381 р.) уточнює цей принцип "територіальної еклезіології", розмежовуючи кордони територій різних помісних Церков. Із цього приводу у 2 каноні згаданого Собору зазначено: "Областные епископы да не простирают своея власти на Церкви, за пределами своея области, и да не смешивают Церквей, но, по правилам, Александрийский епископ да управляет Церквями токмо Египетскими; епископы восточные да начальствуют токмо на Востоке, с сохранением преимуществ Антиохийской Церкви, правилами Никейскими признанных; также епископы

области Ассийския да начальствуют токмо в Ассиин. Епископы Понтийские да имеют в своем ведении дела токмо Понтийския области, Фракийские токмо Фракии. Не быв приглашены, епископы да не переходят за пределы своея области для рукоположения, или какого-либо другого церковного распоряжения. При сохранении же вышеписанного правила о церковных областях, явно есть, яко дела каждая области благоучреждати будет Собор тоя же области, как определено в Никее. Церкви же Божии, у иноплеменных народов, должны быть правимы, по соблюдавшемуся донныне обыкновенію Отцев"⁶. Цей Собор також визначив шлях до системи пентархії або п'яти древніх патріархатів (Рим, Константинополь, Александрія, Антиохія та Єрусалим), стверджуючи у 3 каноні, що "Константинопольський єпископ да имеет преимущество чести по Римском епископе, потому что град оный есть новый Рим"⁷.

Навіть із політичним піднесенням Константинополя, нової столиці імперії, ми не бачимо утвердження поняття "національна церква", а, навпаки, поширення є поняття "територіальна церква". Нарешті, IV Вселенський Собор (Халкидон, 451 р.) уточнив зміст 2 правила II Вселенського Собору, стверджуючи в 1 правилі, що "от святых отец, на каждом соборе, донныне изложенные правила соблюдать признали мы справедливым"⁸, і постановив у 28 правилі, що "митрополиты областей, Понтийския, Асийския и Фракийския, и также епископы у иноплеменников вышепереченных областей, да поставляются от вышепереченного святейшего престола святейших Константинопольских Церквей"⁹. У наш час, коли поняття "національна церква" набуває дедалі більшого розвитку, показовим є те, що це 28 халкидонське правило породжує непорозуміння, яке переходить навіть у полеміку.

Отже, ми побачили, як поступово вимальовувалася система (але не установа) пентархії. Це та сама система, яку вихваляв імператор Юстиніан в епоху, відому своєю "візантійською симфонією", тобто гармонією між церковною і державною владою. Але у цей період ми зовсім не бачимо появи поняття "національна церква". Імператор Юстиніан справді побачив у пентархії, яку використовував Халкидон, деяку подібність еклезіологічного синтезу між монархічною та політичною концепціями Церкви, які пропагували централізацію у столиці імперії, і поліфонічною концепцією, яка відображала нікейську еклезіологію, що її сповідували александрійці. Отже, пентархія являє собою систему (а не установу), засновану саме на принципі "територіальних церков", а не на концепції

"національної церкви". Ця система є свідченням твердого наміру Церкви зберегти і затвердити синодальність (соборність) у найвищому адміністративному церковному управлінні.

Зародження "національної ідеї" в Європі в епоху Реформації

Із XVI ст. визначенням "національний" починають послуговуватися в Європі, тобто в епоху появи сильних панувань, наявним прагненням яких було отримати владу над Церквою¹⁰. Це була епоха Реформації в Європі, розпочата Мартіном Лютером у 1517 р. І в цей же час також виникли три основних рухи, де й зародилася концепція "національної церкви".

Насамперед, це – англіканізм, який виник унаслідок розриву короля Англії Генріха VIII з Римом в 1533 р. Причиною була відмова з боку Риму дати королеві канонічний дозвіл на розлучення. Після голосування в Парламенті щодо закону, за яким духовенство відмовилося підкоритися римській юрисдикції, Генріх VIII зажадав від духовенства дати йому присягу такого змісту: "Ми визнаємо, що Його Величність є єдиним заступником і верховним учителем, і що, оскільки заповідь Христа це дозволяє, Він є верховним главою англійської Церкви і її духовенства"¹¹. Отже, Англійська Церква стала зародком першої "національної церкви" на чолі зі своїм королем (або королевою) Англії.

У надрах німецького католицизму, цієї ж епохи, Микола Гонтеймський, вікарій Тревського архієпископа, під псевдонімом Юстіна Февронія засновує рух жозефізму. Рух цей започатковано Емською "Пунктуацією" в 1786 р., документом, виданим трьома архієпископами і принцом-єпископом Зальцбурга з нагоди заснування апостольської нунціатури в Мюнхені. Єпископи захищають свої права від "домагань" пап і вимагають повної незалежності.

Водночас у Франції виникає галіканство, рух, прихильники якого домагалися отримати владу управління над Церквою і мати автономію від Ватикану. У цю епоху "посадові особи не припиняють мріяти про національну церкву, засновану на доктрині консильяризму, де право духовного управління перейшло б до влади, яка б складалася з мирян. Вони все ще не втрачають надії взяти реванш за Конкордат 1516 р. і відібрати у папи право давати канонічні інституції єпископам та абатам"¹². Хоча ми й не знаходимо в текстах того часу визначення "національний", сучасні історики, все ж таки, часом називають галіканську церкву "національною церквою".

Звичайно, ми не можемо звинуватити англіканізм, жозефізм і навіть галіканство в тому, що вони стали моделлю концепції “національної церкви”. Але ці три рухи XVI ст., століття Реформи, несуть у собі зародок релігійного націоналізму, тенденцією якого було змішувати владу мирську й духовну, що згодом набуде форми “національної церкви”.

Історія взаємовідносин лютеранських церков із державою багато в чому прояснює розуміння того, що відбувалося в Росії у XVIII столітті. Справді, Петро I скасував патріаршество в Російській Церкві в 1721 р., прийнявши за зразок модель “національних церков», яка вийшла із протестантизму, де главою Церкви є не єпископ, згідно з еклезіологічним ученням Древньої Церкви, а глава держави в особі короля. Петро I замінив патріаршество заснуванням Святішого Синоду на чолі з обер-прокурором, який виконує накази царя. По суті, це було еклезіологічне перекинуття, яке спричинило тяжкі наслідки для церковного життя¹³.

Необхідно зауважити, що концепція “національної церкви” створює чимало проблем у царині еклезіології, і не тільки в православ’ї. Наприклад, англіканізм, звідки, здебільшого, виджерелюються дані концепції. Нині англікани розуміють під терміном “національна церква” кожен Церкву, яка є частиною загального життя нації і як така визнана державним законодавством. У принципі, їхня Церква, Церква Англії, обмежується територією британської держави. Отже, француз не може стати членом цієї Церкви, не будучи британським громадянином. Однак ця Церква має владу адміністративного управління стосовно європейської єпархії. Цей факт робить Англійську Церкву “національною” Церквою, але з екстериторіальним повноваженням. Проте це не є правилом для інших країн британського Коммонвелса, оскільки спілкування англікан в усьому світі здійснюється за допомогою автономних церков, кожна з яких має своє власне канонічне право, а не керується універсальною для всіх системою. У цьому випадку “національний” критерій зливається з “територіальним”, що породжує ізоляцію однієї Церкви від іншої. Виникає також й інша проблема – спадкоємність. Одна з гілок Англійської Церкви, рух методистів, становить незалежне церковне тіло і не сприймається як розкольникська або як така, що розірвала відносини із Церквою. Одне слово, вочевидь, що у кожному з наведених випадків, спілкування (κοινωνία) цих “національних церков” взагалі не зберігається, а проблема паралельних церков навіть не усвідомлюється.

Французька революція і націоналізм XIX–XX століть

Французька революція 1789 р. дала новий поштовх для розвитку концепції "національної церкви". "Підготовлена філософією Просвітництва і ще раніше – протестантською Реформою, Французька революція цілком змінила не тільки Францію, а й усю Європу, зокрема і православні країни"¹⁴.

Услід за цією Революцією протягом XIX–XX ст. у Європі виникло чимало націоналістичних рухів, девізом яких був принцип, що кожна національна спільнота має право сформувати свою власну державу. Ці націоналістичні рухи виражали своє задоволення або, навпаки, свій гнів, який, часом, доходив до заколоту, залежно від того, існувала чи ні така держава. Протягом історії ці рухи виступали за об'єднання країн (як це відбувалося в Італії та Німеччині) або за розпад якоїсь імперії чи держави (як це трапилося з Оттоманською та Австро-Угорською імперіями, СРСР, Югославією або Чехословаччиною). Одночасно із цими рухами розвивалася концепція "національних церков" за сформованим на той час принципом, який передбачав заснування національної церкви, яка мала б одну назву з державою.

Таким чином, до цього принципу державного націоналізму приєднується релігійний націоналізм, який передбачає для кожної нації створення не тільки своєї власної держави, а й також своєї власної церкви, яка б, у свою чергу, захищала інтереси нації.

Отже, немає нічого дивного у тому, що протягом XIX–XX ст. ми спостерігаємо в надрах Православної Церкви примноження числа автокефальних Церков, що набувають раптом "національного" характеру: Грецька Церква (1850 р.), Сербська Церква (1879 р.), Румунська Церква (1885 р.), Польська Церква (1924/1948 рр.), Албанська Церква (1937 р.), Болгарська Церква (1945 р.), Грузинська Церква (1943/1990 рр.), Церква Чехії і Словаччини (1946/1998 рр.)¹⁵.

Релігійний націоналізм, що прийшов із Західної Європи вразив християнський Схід і створив проблему "етнофілетизму" (або "релігійного філетизму"), яка добре відома православним. Ця концепція, що отримала назву від грецьких термінів *ethnos* (нація) і *rhyle* (раса, плем'я), впровадила в церковне середовище принцип націоналізму, що змішує Церкву і націю. Звідси, за цим принципом, кожна нація повинна формувати не тільки свою власну державу, а й свою власну Церкву, юрисдикція якої поширювалася б не тільки на чітко визначену територію, а й на всю націю. Так виникла ідея

формування помісної Церкви не за територіальним принципом, а за національним або лінгвістичним.

10 вересня 1872 р. у Константинополі було скликано Всеправославний Собор, щоб розглянути питання стосовно болгар, які хотіли створити “національну церкву” без визначених географічних кордонів, з тим, щоб її юрисдикція була вселенською. Болгарська Церква визначала себе як “національну” Церкву з “надтериторіальним” повноваженням. Собор у Константинополі засудив цей філетичний релігійний націоналізм як церковну ересь, нагадуючи, що Церква не повинна змішуватися з будь-якою нацією чи расою: “Філетизм, тобто відмінність, заснована на етнічному походженні або мові, і вимога чи здійснення виключних прав з боку однієї людини або групи людей однієї країни й однієї крові може мати певні підстави в секуляризованій державі, але... для християнської Церкви, яка являє собою духовне спілкування, навчене своїм Главою і Засновником розуміти всі нації в братському єднанні у Христі, філетизм є чужим і цілком неприйнятним. Утворення в будь-якому регіоні “окремої” Церкви, яка заснована за расовою ознакою і приймає тільки вірних одного народу, виключаючи інші етноси, а також якою управляють тільки пастирі цієї ж нації, як цього бажають прихильники філетизму, є явищем безпрецедентним...”¹⁶

“Національна Церква” й автокефалія

Слід зазначити, що між поняттями “національна Церква” і “автокефалія” існує вагома відмінність. Якщо ототожнити “автокефальну” Церкву з “національною Церквою”, то необхідно зауважити, що принцип автокефалії поглинає поняття “національної Церкви”, оскільки він передбачає спілкування (κοινωνία) помісних Церков¹⁷.

Принцип автокефалії давній. Він бере початок у IV ст. і ґрунтується на 8 правилі III Вселенського Собору (Ефес, 431), яким проголошено автокефалію Кіпрської Церкви “...начальствующие во святых Кипрских церквях да имеют свободу, без притязания к ним и без стеснения их, по правилам Святых Отец и по древнему обыкновению, сами собою совершати поставление благоговейнейших епископов”¹⁸. Отже, автокефалія дає право для будь-якої Церкви, області або чітко визначеної території самій обирати (auto) свого главу або свого предстоятеля (kerphale), підтримуючи при цьому

спілкування (κοινωνία) з іншими помісними церквами, "по правилам Святых Отец и по древнему обыкновению".

Це давнє поняття автокефалії часто плутали із запозиченою на Заході концепцією "національної церкви", яка була досить поширеною на Сході в той час, коли православні перебували під оттоманським ярмом. В умовах поневолення та окупації ідея створення для кожної нації своєї держави і своєї Церкви поставала чимось на зразок визволення.

Греція першою звільнилася від оттоманського поневолення у 1830 р. завдяки націоналістичному руху, яким керував із Франції Адамантиос Кораїс. Новий король Грецького Королівства, який прибув із Німеччини і перебував під впливом протестантських моделей, хотів добитися визнання самопроголошеної "національної" Церкви – Церкви Грецького Королівства, і бажав, щоб нею управляв синод на чолі з королем. Після тривалого замовчування щодо цього релігійного націоналізму Вселенський патріархат проголосив автокефалію Грецької Церкви в 1850 р., главою якої став Афінський архієпископ.

Автокефалія, отримана канонічним шляхом, з одного боку, зберігає і визнає національну відмінність, характерну в конкретних територіальних межах, і виходить за її межі, зберігаючи, з іншого боку, спілкування різних помісних Церков. Таким чином, автокефалію слід розглядати з богословської, а не з юридичної позиції. Існує величезна відмінність між поняттями "автокефальна Церква" і "національна Церква", так само як існує величезна відмінність між створеним і нествореним, між природою і благодаттю. Нація – природна категорія, тоді як автокефалія є категорією зв'язку (тобто такою, що встановлює відносини)¹⁹.

Говорячи про автокефалію, ще слід додати, що її структура ґрунтується на еклезіологічному вченні ап. Павла, згодом затвердженому канонами соборів. Виходячи із цього вчення, Церква, заснована в будь-якому регіоні за принципом спілкування (κοινωνία) помісних Церков, не відповідає поняттю "національної" Церкви, яка визначається стосовно держави, іменем якої її названо, і відображає принципи релігійного націоналізму, крайні форми якого зашкоджують їй і призводять до ізоляції. У цьому сенсі концепція "національної" Церкви призводить, з одного боку, до певної втрати вселенськості Православної Церкви як Церкви "єдиної, святої, соборної і апостольської" і, з другого, – до секуляризації. Це зазначав уже Великий Константинопольський

Собор у 1872 році: "Расовий егоїзм, який розвивається у кожній з етнічних ("національних") Церков, настільки пригнічує релігійні почуття, що важко стає одній із цих Церков спостерігати і мати відносини з іншою, як цього потребує християнський обов'язок. Відтак, усе це чиниться заради етнічних ("національних") інтересів. До того ж, расові і секулярні інтереси, на превеликий жаль, поглинають серця людей, заважають релігійному спілкуванню з іншими народами в таїнствах і священнодійстві. Отже, божественні і священні предмети цілком зводяться до людського рівня, секулярний інтерес переважає над духовним і релігійним. Кожна етнічна (національна) Церква шукає тільки їй властиве, і догматові "Церкви єдиної, святої, соборної і апостольської" завдається смертельного удару. Якщо ситуація є такою, а вона справді саме така, то філєтизм перебуває у цілковитій суперечності з духом і вченням Христовим, і є йому противним"²⁰.

Ця проблема чітко виражена в середовищі еміграції. Православна "діаспора" від цього потерпає. Насправді ж, ідеться про прямі наслідки концепції "національної" Церкви з "екстериторіальною" владою. Наприклад, узяти хоча б греків. Вони будували церкви, щоб у них були грецькі церкви. Але, будучи православними, важливим для них було відрізнятись не від католицьких, англіканських та інших церков, а відрізнятись своєю грецькою національністю від російських, болгарських чи сербських церков. Змішуючи богослов'я з політикою, Христа і Його Церкву – з нацією та її державою, релігійний націоналізм став у ХХ ст. не чимось іншим, як сучасним ідолопоклонством.

Висновок

Отже, нові дослідження поняття "національна церква" допомогли виявити багато історичних фактів, які протягом століть сприяли формуванню цього явища. Слід зробити кілька висновків щодо наведених фактів, над якими ми щойно розмірковували.

1. Концепція нації, у тому вигляді, як її розглядають нині, є концепцією відносно новою. Вона бере свій початок із націоналістичних рухів ХІХ–ХХ ст., які виникли в результаті Французької революції. Ця концепція відрізняється від поняття "етнос" або "народ", яке зустрічається в Письмі й позначає народ-неєвреїв. Також поняття "нації", що зустрічається в канонах, означає населення певної території чи регіону.

2. Концепція "національної церкви" виникла на Заході в епоху Реформації, коли сильні держави прагнули захопити владу над Римською Церквою. Із піднесенням націоналізму в XIX ст. вона розвивається, піддавшись спокусі змішування влади неперепутної із владою скороминущою, спасіння людей з інтересами нації, Христа і Його Церкви – з нацією та її державою.

3. Концепція "національної церкви" не має основи в канонічній традиції Церкви і тому не може бути прийнята православною еkleзіологією. Для того, щоб зберегти вірність Переданню Церкви, яку дотримують "повсюди, завжди і усі", прийнятнішим є застосування концепції "територіальної" або "помісної" Церкви, яка відображає вираження повноти Христової Церкви, заснованої в певному місці (місті, регіоні чи країні), і зберігає повноту спілкування із "Церквою Христовою, поширеною по всіх світах", "навіть до краю землі".

4. Принцип "автокефальної" Церкви, який дає право єпископам цієї території обирати свого предстоятеля для того, щоб це не зашкоджувало спілкуванню помісних Церков, виник у Православній Церкві, починаючи з IV ст., на основі територіального принципу і повноти доктринального й дисциплінарного спілкування помісних Церков.

5. Отже, ми повинні розуміти концепцію "автокефальної" Церкви у значенні територіальних Церков. "Кожна православна нація, кожна епоха живе своїм власним колективним буттям, – грецьким, російським, латинським, африканським, середньовічним або сучасним тощо. Але цей персональний спосіб вибирання культури не перероджується на колективну відособленість та індивідуалізм. Він також не застигає в різних "обрядках". Використовуючи термінологію преп. Максима Сповідника можна сказати, що кожний православний народ відрізняється від іншого своїм власним *logos*, способом свого особистісного і невизначального буття, але всі мають однаковий *logos*, володіють однаковими сутнісними властивостями, однаковим "визначенням" навіть у сфері культури"²¹. Якщо Церква Христова може виражатися у своїй повноті в територіальних межах однієї держави і проникати у звичаї нації, то це аніскільки не зменшує повноту цієї ж Христової Церкви, що виражає себе в територіальних межах сусідньої держави, оскільки Христос Єдиний і Єдина Церква, яка сповідує Православну віру.

У час, коли релігійний націоналізм виникає знову, важливо в історичному контексті усвідомити той факт, що Православна

еклезіологія завжди захищала принцип "територіальності" і засуджувала "релігійний націоналізм", який є причиною багатьох ускладнень у спілкуванні між помісними церквами сьогодні. Застосування гетеродоксальної (інославної) еклезіології не могло не спричинити труднощів. І лише визнанням наших помилок ми, можливо, зможемо, за допомогою Божою, коли-небудь позбутися цих труднощів.

Переклав із французької Роман ТОДЕР

ПРИМІТКИ

¹ Див.: B. Basdevant Gaudement, "Eglise nationale, histoire d'une expression", L'année canonique 43 (2001), p. 15–24.

² "Апостольські правила" складають збірник церковних канонів, що входять до складу канонічного корпусу Православної Церкви, датованого III–IV ст., і мають антиохійське походження.

³ Цит. за: Правила Святих Апостолів и Святих Отец с толкованиями. М., 1876. С. 74–75.

⁴ Цит. за: Правила Святих Вселенских Соборов с толкованиями. М., 1877. С. 23.

⁵ Цит. за: Правила Святих Вселенских Соборов с толкованиями. М., 1877. С. 28

⁶ Там само. С. 83–85.

⁷ Там само. С. 87–88.

⁸ Там само. С. 152.

⁹ Цит. за: Правила Святих Вселенских Соборов с толкованиями. М., 1877. С. 244.

¹⁰ Пор. принцип, датований XVI ст.: "Cujus regio, ejus religio".

¹¹ Цит. за: B. Dupuy, "Anglicanisme", Encyclopaedia Universalis, t. 2, Paris, 1996, p. 413.

¹² J. Delumeau, "Gallicanisme", Encyclopaedia Universalis, t.10, Paris, 1996, p.59.

¹³ Див.: H. Legrand, "Les relations entre l'Eglise et l'Etat dans la tradition luthérienne allemande et nordiques", L'année canonique 43 (2001), p.32. А також: Флоровский Г., прот. Пути Русского Богословия. Париж, 1937. С. 82–89.

¹⁴ Archimandrite Placide Deseille, "Tous, vous êtes un dans le Christ: Le peuple de Dieu dans l'Empire et parmi les nations", Les Nations dans l'Eglise, Paris, Comité orthodoxe des Amitiés française dans le monde, 1989, p. 16.

¹⁵ У дужках ми вміщуємо дату проголошення автокефалії (а не заснування патріаршества), кожної з помісних Православних Церков. Ці проголошення були, здебільшого, самопроголошенням автокефалії, спричиненим релігійним націоналізмом, як, наприклад, у Греції (1833 р.), Румунії (1865 р.), Болгарії (1870 р.) і Албанії (1922 р.). Слід зазначити, що Грузинська, Болгарська і Сербська Церкви стали автокефальними набагато раніше (V ст. – Грузія, X ст. – Болгарія, XIII ст. – Сербія), але їх автокефалія не була тривалою: щодо них йдеться про нове проголошення автокефалії. Російська Православна Церква також проголосила автокефалію Православної Церкви в Америці в 1970 р. Сьогодні ця автокефалія визнається не всіма Православними Автокефальними Церквами.

¹⁶ Патріарші й синодальні послання стосовно болгарського питання. Цит. за: Metropolitte Maxime de Sardes, Le patriarcat ecumenique dans l'Eglise orthodoxe, Paris, 1975, p. 378–387.

¹⁷ Див.: Archimandrite Grigorios (Papathomas), "La dialectique entre "nation étatique" et "autocéphalie ecclésiale", *L'année canonique* 43 (2001), p.75-92.

¹⁸ Цит. за: Правила Святых Вселенских Соборов с толкованиями. М., 1877. С. 131-132.

¹⁹ Див.: Archimandrite Grigorios (Papathomas), "La dialectique entre "nation étatique" et "autocéphalie ecclésiale", *L'année canonique* 43 (2001), p. 88.

²⁰ Патріарші і синодальні послання щодо болгарського питання. Цит. за: Metropolitte Maxime de Sardes, *Le patriarcat ecumenique dans l'Eglise orthodoxe*, Paris, 1975, p. 386-387.

²¹ Archimandrite Placide Deseille, "Tous, vous êtes un dans le Christ: Le peuple de Dieu dans l'Empire et parmi les nations" dans *Les Nations dans l'Eglise*, p.18.

ОКСФОРДСЬКА ШКОЛА

Клайв Стейплз ЛЬЮІС

ПОХОВАННЯ ВЕЛИКОГО МІФУ

Людство стільки разів робило одні й ті ж самі помилки і стільки разів розкаювалося в них, що повторювати їх у наші дні – річ непростима. Одна з таких помилок – та прикра зневага, яку кожна епоха виявляє щодо попередньої; узяти хоча б презирство гуманістів (навіть непересічних гуманістів, на зразок сера Томаса Мора) до середньовічної філософії або романтиків (навіть непересічних романтиків, таких як Кітс) до поезії вісімнадцятого століття. І щоразу маємо той же результат: наступні – кара та каяття. Так і хочеться спробувати: може, нам, усе ж таки, вдасться не витратити час на безплідне обурення? Чому б не скласти данину пошани нашим попередникам і не відпустити їх з миром? Принаймні, я збираюся здійснити саме таку спробу. На цих сторінках я маю намір вчинити панахиду за Великим Міфом дев'ятнадцятого – початку двадцятого століття і виголосити схвальне жалобне слово.

Під Великим Міфом я розумію ту картину реальності, яка виникла у вказаний вище період – не логічно, але як образ – унаслідок найвизначніших і, так би мовити, найпоширеніших теорій, створених справжніми ученими. Я чув, що цей Міф називають “уелсіанством”. Назва непогана, оскільки віддає належне великому фантастові, що зробив свій внесок у створення Міфу. Непогана, але неповна. Вона припускає, як ми побачимо, помилку у визначенні моменту, коли Міф заволодів людьми; і, крім того, вона припускає, що Міф торкнувся лише “середніх умів”. Насправді ж, “Випробуванню краси” Бріджеса він зобов'язаний не менше, ніж працям Уелса. Він підкорив думки таких різних людей, як професор Александер та Уолт Дісней. Він читається поміж рядків чи не кожної сучасної роботи, пов'язаної з політикою, соціологією, етикою.

Я називаю його Міфом, оскільки, як я уже сказав, це не логічне, а образне породження того, що носить туманну назву “сучасна наука”.

Строго кажучи, я мушу зізнатися, що ніякої “сучасної науки” не існує. Є лише окремі науки, які нині стрімко змінюються і часто не узгоджуються одна з одною. Міф же зібраний з різноманітних наукових теорій, “доповнених та виправлених” відповідно до емоційних запитів. Це – плід народної уяви, що збуджується природною пристрасстю до яскравих вражень. Саме тому він так вільно поводить з *фактами*, вибираючи, замовчуючи, викреслюючи та додаючи – як заманеться.

Головна ідея Міфу – те, що ті, хто в нього вірить, називають “еволюцією” або “теорією розвитку”, “Теорією походження”, так само, як головна ідея міфу про Адоніса – це Смерть та Відродження. Я не хочу сказати, що еволюційна доктрина, з якою мають справу біологи-практики, – теж міф. Це – гіпотеза; можливо, менш задовільна, ніж вважали учені п’ятдесят років тому; але це ще не причина, щоб називати її міфом. Це справжня наукова гіпотеза. Але ми повинні чітко розрізнити теорію еволюції як біологічну теорему та популярний еволюціонізм, який і є Міфом. Перш ніж вдатися до його опису і (в чому й полягає головне завдання) виголосити над ним жалобну промову, я хотів би прояснити його міфологічну сутність.

По-перше, в нашому розпорядженні – хронологічні свідчення. Якби популярний еволюціонізм був не Міфом, а інтелектуально обґрунтованим результатом суспільного усвідомлення наукової теореми (чим він, власне, і хоче здаватися), він виник би *після* того, як теорема стала широко відомою. Як правило, спочатку гіпотезу мало хто знає, далі її підхоплюють усі вчені, потім це знання розповсюджується серед людей загальної освіти, потім воно починає впливати на поезію та мистецтво і, нарешті, укорінюється в народну свідомість. Тут же ми відкриваємо щось абсолютно інше. Найясніші та найвитонченіші поетичні відображення Міфу з’явилися раніше, ніж побачило світ “Походження видів” (1859 рік), і задовго до того, як теорія заявила про свою наукову непогрішимість. Звичайно ж, “мікроби” теорії витали у наукових колах і до 1859 року. Але якщо поети-міфотворці підхопили цей вірус – отже, він з’явився вчасно, отже, вони були схильними до інфекції. Уява визріла чи не раніше, ніж заговорили учені, і вже напевно ще до того, як вони заговорили на повний голос.

Найвитонченіше відображення Міфу в англійській літературі ми знаходимо не у Бріджеса, не у Шоу, не в Уелса, навіть не в Олафа Степлтона. Ось воно:

*Як Небо та Земля світліші й красивіші
Від Ночі з Хаосом, що царювали перші,
Як ми гарніш від Неба та Землі –
Й гармонією форм своїх прекрасних,
І волею, і вчинками, й любов'ю,
Й самим життям, що краще в нас відбилось, –
Так нас відсуне інша досконалість,
Вона сильніша величию своєю
Й затьмарити всіх нас повинна, як ми колись
Здолали в славі Ніч.*

Так промовляє Океан у "Гіперіоні" Кітса, написаному майже за сорок років до "Походження видів". На континенті ж з'являється "Кільце Нібелунгів". Бажаючи не лише поховати, а й оспівати століття, що минає, я в жодному разі не маю наміру приєднуватися до хору голосів, що знеславляють Вагнера. Можливо, він і був, наскільки мені відомо, поганою людиною. Можливо (у що я ніколи не повірю), він і був поганим музикантом. Але як поетові-міфотворцю йому немає рівних. Трагедія Міфу про Еволюцію ніде не була відображена величніше, ніж у його Вотані: п'янки сцени екзальтації ніколи ще не були настільки переконливими, як у "Зігфріди". Сам він дуже добре уявляв, про що пише, і це очевидно з його листа до Августа Роккеля у 1854 році. "Розвиток драми в цілому вказує на необхідність усвідомлення та прийняття змін, різноманітності, множини та вічного відновлення Реального. Вотан підіймається на трагічну вершину бажання впасти. Це урок, який ми всі повинні винести з історії Людини, – бажати необхідного та намагатися його зруйнувати".

Якби п'єса Шоу "Назад до Мафусаїла" справді була, як він вважав, трудом пророка або піонера, що вводить нас до царства нового Міфу, неможливо було б пояснити її підкреслено комічний тон та низьку емоційну температуру. Вона видатним чином дотепна; проте не так народжуються нові епохи. Легкість, з якою він грає з Міфом, показує, що Міф, уже повністю перетравлений, застарів. Шоу – Лукіан або Сноррі цієї міфології; аби знайти її Есхіла або її Старшу Едду, ми повинні повернутися до Кітса та Вагнера.

Таким є перший доказ того, що Еволюція – Міф. У його створенні Уява біжить попереду наукових свідчень. "Пророча душа хворого світу" уже була вагітна Міфом: якби наука не поспішала назустріч уяві, вона б ніколи не була такою популярною. Але, вірогідно, кожне століття має ту науку, на яку заслуговує.

На другому місці – свідчення внутрішні. Популярний Еволюціонізм, або Вчення про Розвиток, відрізняється, *по суті*, від Теорії Еволюції справжніх біологів. Для біолога Еволюція – це гіпотеза. Вона пояснює більше фактів, ніж будь-яка інша з тих, що нині маємо в наявності, і, таким чином, буде сприйматися, якщо (або поки) не з'явиться інша гіпотеза, що пояснює більше фактів із меншою часткою припущення. Принаймні, як мені здається, саме так її розуміє більшість біологів. Щоправда, професор Д.М.С. Уотсон не заходить настільки далеко. За його словами, Еволюція “прийнята зоологами не тому, що хтось спостерігав, як вона відбувається, або (...), що її істинність може бути доведена логічно, а тому, що її єдина альтернатива, Творіння, явно неправдоподібна” (цит. за: “Десятинадцятий век”, “Наука и Би-Би-Си”, квітень 1943 року). Це повинно означати, що єдина підстава для віри в неї має природу не емпіричну, а метафізичну. Це – догма метафізика-аматора, що вважає Творіння неправдоподібним. Але, гадаю, до цього, все ж таки, справа не дійшла. Більшість біологів вірять в Еволюцію з більшою часткою здорового глузду, ніж професор Уотсон. І, все ж таки, це – гіпотеза. Однак у Міфі немає місця гіпотезам – тільки основоположним фактам; хоча, якщо бути точним, на рівні міфів такі відмінності взагалі не існують. Далі мова піде про суттєвіші розбіжності.

У науці Еволюція – теорія змін, у Міфі – факт *покрацань*. Такий великий учений, як професор Дж.Б.С. Холдейн, гаряче доводить, що у популярній Еволюції зовсім не виправдано підкреслюються зміни, які роблять живі істоти (за людськими стандартами) “кращими” або цікавішими. Він додає: “Таким чином, ми налаштовані сприймати прогрес як еволюційне правило. Насправді ж це – виняток, і на кожний його випадок існує десять випадків дегенерації.” (“Дарвинизм сегодня”, *Возможные миры*, с.28). Але Міф просто відкидає ці десять випадків дегенерації. У широкій свідомості при слові “Еволюція” виникає картинка руху “вперед і вгору”, і в жодному іншому напрямку. І це цілком можна було передбачити. Ще до того, як заговорила наука, Уява, яка жадала Міфу, вже знала, яка “Еволюція” їй потрібна. А потрібна їй була Еволюція Кітса та Вагнера: боги, що скидають титанів; молодий, радісний, безтурботний, сповнений любові Зігфريد, що приходить на зміну виснаженому турботами, тривогами та обов'язками Вотанові. Якщо наука може запропонувати якісь аргументи на підтримку такої Еволюції, їх із радістю приймуть. Якщо ж вона запропонує аргументи проти, їх просто не помітять.

Знову-таки, для ученого Еволюція – суто біологічна теорема, яка стосується органічного життя на нашій планеті та намагається пояснити певні зміни у цій сфері. Вона не висуває ані космогонічних, ані метафізичних, ані есхатологічних положень. Виходячи з того, що органічне життя існує, теорія намагається пояснити, наприклад, як сталося, що вид, який колись мав крила, втратив їх. Вона пояснює це негативним впливом навколишнього природного середовища, яке має відображення в серіях малих відхилень. Сама по собі вона не пояснює походження органічного життя або цих відхилень і не робить предметом обговорення походження та цінність розуму. Вона може розповідати нам, як розвивається мозок, через який діє розум, але це – зовсім інша річ. Ще менше вона претендує на пояснення того, як виник всесвіт, що він собою являє і куди рухається. Але Міф далекий від такої скромності. Перетворивши для початку теорію змін на теорію покращань, він потім зробив із неї *космічну* теорію. Не тільки наземні організми, а й *усе* рухається “вперед і вгору”. Розум розвивався з інстинкту, чеснота – з комплексів, поезія – із пристрасних зойків та хрипів, цивілізація – з варварства, органічне – з неорганічного. Сонячна система – із зоряного бульйону або дорожньої пробки. І навпаки, розум, чеснота, мистецтво та цивілізація, оскільки ми їх представляємо, – всього лиш ескізи, або начала, значно прекрасніших речей – можливо, навіть самого Божества. Для Міфу “Еволюція” (як її розуміє Міф) – це формула *всього* буття. Існувати – означає рухатися від стану “майже нуля” до стану “майже нескінченності”. Для тих, хто вирощений цим Міфом, здається абсолютно нормальним, природним та очевидним те, що хаос зобов’язаний перетворитися на порядок, смерть – на життя, неуттво – на знання. І тут ми отримуємо Міф у самому розквіті. Це одна з найбільш хвилюючих та зворушливих драм людства, які тільки можна собі уявити.

Цій драмі (згадаймо Рейнгольда) передують найжахливіша з прелюдій: нескінченна порожнеча та матерія, що безконечно та без мети рухається невідомо куди і до чого. Потім за найнезначнішою випадковістю – один випадок із мільйонів мільйонів – у якійсь точці простору та часу виникає бродіння, яке ми називаємо органічним життям. Спершу все ніби складається проти новонародженого героя нашої драми: так само, як у казках одвіку не щастить сьомому синові або нещасній нерідній дочці. Але, так чи інакше, життя перемагає. Потерпаючи від незчисленних страждань (нещастя Фольсунгів – ніщо порівняно з ними), долаючи незбагненні перешкоди, воно розвивається, росте, ускладнюється – від амеби до рептилії, а потім – до

савця. Життя (і це перший кульмінаційний момент) “розцвітає пишним цвітом”. Це – доба страховищ: дракони гасають по землі, поглинають один одного і гинуть. Потім повторюється незмінний сюжет про Молодшого Сина та Бридке Каченя. Так само, як зародилася крихітна, слабка іскринка життя, серед значно могутніших звірів на світ з’явилася маленька, гола, тремтлива, зіщулена, горбатенька двонога нікчемність – породження ще однієї випадковості на мільйони мільйонів. Її ім’я у цьому Міфі – Людина; були у неї також інші імена – Беовульф, якого люди спершу вважали нікчемним боягузом та мерзотником; або підліток Давид, що вийшов із працею проти закутого в кольчугу Голіафа; або Джек Переможець Велетнів власною особою. Людина розцвітає. Вона починає вбивати велетнів. Вона стає Печерною Людиною з кременем та палицею, ця людина щось бурмоче та гарчить над кістками своїх ворогів – майже тварина, якій, одначе, якимось чином вдається створити мистецтво, гончарство, мови, зброю, кулінарію і майже все на світі (ще в одній історії нашого героя називають Робінзоном Крузо); цей герой тягає за волосся свою подругу, що дуже верещить (навіщо він це робить – точно не знаю) і в несамоовитості ревностів намагається розірвати на шматки своїх дітей, аж поки вони не виростуть і не розірвуть його самого; і – тремтить перед жажливими богами, яких сам створив силою власної уяви.

Проте, все це – тільки квіточки. У наступному акті він перетворюється на справжню Людину. Наш герой уже підкорив собі Природу і створив науку, яка розвіяла примари та забобони його дитинства. Він стає господарем власної долі. Швиденько перегорнувши цей історичний період (в якому рух уперед і вгору подекуди стає майже непомітним, але це ніщо у порівнянні з нашою шкалою часу), ми йдемо за нашим героєм далі, у майбутнє. Подивимося ж на нього в останньому акті – хоча і не в останній сцені – цієї величній містерії. Над усією планетою (за окремими версіями – над усією галактикою) владарює тепер раса напівбогів. Євгеніка зробила все можливе, аби на світ народжувалися лише напівбоги; психоаналіз – аби жоден із них не втратив та не запламував своєї божественності; економіка – аби вони відразу одержали все, в чому можуть мати потребу напівбоги. Людина піднялася на трон. Людина стала богом. Усе навкруги залите сліпучим сяйвом слави. Але останній рух пера генія-міфотворця ще попереду. Адже так можуть закінчуватися лише найпримітивніші версії Міфу. Ставити крапку на цьому місці – дещо пишномовно і навіть дещо вульгарно. Якщо ми зараз її поставимо,

історія може позбутися всієї своєї величі. Таким чином, у найкращих версіях Міфу остання сцена все ставить із ніг на голову. Артур загинув; Зігфрід загинув; Роланд загинув при Ронсевалі. Над богами непомітно згустилися сутінки. А до того ж увесь цей час ми не згадували про Мордреда, Хагена, Ганелона. Увесь цей час Природа, давній ворог, який лише прикидався переможеним, тихо, непомітно і невпинно відбивалася від рук, розхитуючи та підточуючи людську владу. Сонце згасне – усі сонця згаснуть – і всесвіт зупинить свою ходу. Життя (всі форми життя) буде вигнаним із кожного кубічного дюйма безмежного простору без жодної надії на повернення. Усе закінчиться, все перетвориться на ніщо. “Темрява закриває все”. Згідно із законами елізаветинської трагедії наш герой впаде з вершини слави, до якої так довго, так болісно підіймався; нас відкинуто, “и в лености ума угасла страсть”. Насправді ж, це значно краще, ніж елізаветинська трагедія: фінал тут – воістину фінал. Він приводить нас не до кінця історії, а до кінця всіх можливих історій: *Enden sah ich die Welt*.

Я виріс із вірою в цей Міф, я відчував – і досі відчуваю – його майже довершену велич. Хто насмілювся сказати, що наше століття не має уяви? Ані греки, ані скандинави не склали кращої історії. Навіть і в ці дні, перебуваючи в особливому стані духу, я інколи в глибині душі хочу, щоб вона виявилася не Міфом, а реальністю. Але ж хіба це можливо?

Причина того, що це неможливо, криється навіть не стільки у недостатності доказів тієї чи іншої сцени цієї драми і не в її внутрішніх протиріччях. Міф не може існувати, не підживлюючись даними реальних наук. А реальні науки не можуть існувати без раціональних висновків, оскільки кожна наука проголошує себе нічим іншим, як серією висновків із фактів, які вона спостерігає. Тільки за допомогою висновків ми можемо уявити собі наші туманності, і наші протоплазми, наших динозаврів, наших людиноподібних істот, і наших печерних людей. Якщо ми для початку не повіримо, що реальність у найвіддаленішому просторі та у найвіддаленішому часі невмодно підпорядковується законам логіки, у нас просто не буде підстав вірити у якісь там астрономію, біологію, палеонтологію або археологію. Щоб засвоїти положення реальної науки – які потім поглинаються Міфом, – ми повинні сприймати розум як абсолют. Але при цьому Міф вимагає, щоб я повірив, ніби розум – це просто непередбачений та випадковий побічний продукт безглузлого процесу на одній зі стадій

нескінченного та безцільного становлення. Таким чином, сама суть Міфу вибиває у мене з-під ніг єдину підставу для віри в те, що цей Міф – істина. Якщо мій розум – продукт ірраціонального; якщо те, що видається мені ясним логічним мисленням, усього лише комплекс відчуттів, притаманний істотам, подібним до мене, тоді як же я можу довіряти своєму розуму, коли він говорить мені про Еволюцію? Адже в результаті говорять таке: “Я доведу: те, що ми називаємо доказом, є всього лиш наслідок ментальних звичок, а вони – плід спадковості, а вона – наслідок біохімії, а вже вона – наслідок фізики”. Але це все одно, що сказати: “Я доведу, що докази є ірраціональними”; або ще стисліше: “Я доведу, що доказів немає”. Деякі учені не помічають тут протиріччя, і навчити їх помічати його абсолютно неможливо; а це підтверджує підозру, що ми маємо справу із хворобою, яка найрадикальнішим чином вразила весь стиль мислення. Однак людина, яка помічає це, уже не може відкинути як міфічну всю ту космологію, на якій була вихована. Я не маю сумніву, що в ній є багато окремих правдивих моментів, але як ціле вона просто нікуди не годиться. Наш всесвіт може насправді виявитися яким завгодно, – але тільки не таким.

Досі я говорив про Міф як про небіжчика, оскільки вірю, що його влада закінчилася – в тому розумінні, що, як мені здається, наймогутніші течії сучасної думки відходять від нього. На зміну біології як головної, з точки зору звичайної людини, науки приходить фізика (в якій значно менше шпаринок для Міфу). Американські “гуманісти” кинули серйозний виклик філософії Становлення в цілому. Відродження теології набуло масштабів, з якими уже не можна не рахуватися. Романтичні поезія та музика, в яких популярний Еволюціонізм знайшов своїх природних союзників, виходять із моди. Але, звичайно ж, Міф не вмирає за один день. Можна очікувати, що коли цей Міф буде виведено з наукових кіл, він ще надовго залишиться у масовій свідомості і, навіть коли піде з неї, то ще надовго залишиться в мові. Ті ж, хто має намір розкритикувати Міф, повинні мати на увазі: стережіться його зневажати! Його популярність має глибинні причини.

Основна ідея Міфу – те, що маленькі, хаотичні або слабкі речі поступово перетворюються на великі, сильні та упорядковані, – може, на перший погляд, відатися дуже дивною. Насправді, ніхто ніколи не бачив, щоб купа каміння сама по собі вибудувалася в дім. Проте ця дивна ідея, усе ж таки, приваблива для уяви. Цьому сприяють два суспільні приклади. Усі бачили, як подібні метаморфози відбуваються

з індивідуальними організмами. Жолудь перетворюється на дуб, личинка – на комаху, з яйця вилуплюється пташеня, кожна людина колись була ембріоном. І другий приклад – у технічну добу він особливо багато означає для суспільної свідомості. Кожен спостерігав Еволюцію в історії механізмів. Усі ми пам'ятаємо часи, коли локомотиви були меншими і слабшими, ніж тепер. Двох цих прикладів цілком досить, аби переконати уяву, ніби Еволюція, в космічному розумінні слова, – найприродніша річ у світі. Дуб справді виростає із жолудя. Але ж цей жолудь упав зі старого дуба. Кожна людина – результат поєднання яйцеклітини із сперматозоїдом, але ж ці яйцеклітина та сперматозоїд належали двом людським істотам, що цілком склалися раніше. Сучасні експresi – нащадки “Ракети”; але сама “Ракета” походить не з чогось елементарного та примітивного, а з причини значно високорозвиненішої та високоорганізованішої – розуму людини, і не просто людини, а генія. Можливо, сучасне мистецтво і “розвинулося” з первісного. Але найперша картина не “еволюціонувала” сама по собі: її породило щось незрівнянно величніше – розум людини, яка першою здогадалася, що на пласку поверхню можна нанести знаки, подібні до людей і тварин, і, тим самим, перевершила геніальністю всіх художників, які з'являлися після неї. Можливо, якщо простежити будь-яку цивілізацію у зворотному напрямку, до її початку, цей початок видасться нам варварським та брутальним; але, придивившись уважніше, ми, зазвичай, виявляємо, що цей початок виник на руїнах ще давнішої цивілізації. Інакше кажучи, очевидні приклади або аналогії Еволюції, які так впливають на людську уяву, привертають нашу увагу лише до половини процесу. Насправді ж усе, що ми бачимо довкола, – це подвійний процес: досконалий організм “випускає” недосконале сім'я, яке, у свою чергу, дозріває до досконалості. Зосереджуючись виключно на русі вгору в цьому циклі, ми, як нам здається, бачимо “еволюцію”. Я в жодному разі не заперечую, що організми на нашій планеті могли “еволюціонувати”. Але якщо керуватися аналогією з Природою, такою, як ми її знаємо, тоді резонно припустити, що цей еволюційний процес був другою частиною тривалішого процесу; що перші наслідки життя на нашу планету “закинуло” якесь повніше та досконаліше життя. Можливо, ця аналогія помилкова. Можливо, Природа колись була іншою. Можливо, всесвіт, в цілому, зовсім не схожий на ті його частини, які доступні нашому спостереженню. Але якщо це так, якщо всесвіт колись був мертвим і якимось чином сам себе оживив, якщо первісне абсолютне варварство само себе витягло

за волосся до цивілізації, – тоді ми змушені визнати, що події такого роду більше не відбуваються, що світ, в який нам пропонується вірити, радикально відрізняється від світу, де ми живемо. Інакше кажучи, безпосередня *правдоподібність* Міфу зникла. Але зникла лише тому, що ми гадали, ніби для уяви вона залишається правдоподібною. Саме уява створює Міф: із раціональної думки вона відбирає тільки те, що є для неї вигідним.

Джерело сили Міфу ще в тому, що психологи назвали б “амбівалентністю”. Він сприяє двом протилежним тенденціям свідомості: тенденції до забруднення та тенденції до прикрашання. У Міфі все на світі перетворюється на щось інше; більше того, все на світі і є чимось іншим – на ранішій або пізнішій стадіях розвитку; причому пізніші стадії завжди кращі. А це означає, що, відчуваючи у собі схильність до забруднення, ми можемо “розвінчати” все, варте поваги, як “звичайне” удосконалення всього, що цієї поваги не варте. Любов – це “просто” удосконалена хтивість, чеснота – удосконалений інстинкт і так далі. З іншого боку, це також означає, що, відчуваючи себе, як це заведено називати, “ідеалістами”, ми можемо вважати усе мерзенне (в собі, у своїй партії, у своєму народі) “звичайними” недорозвиненими формами прекрасного: вада – просто недорозвинена чеснота, егоїзм – недорозвинений альтруїзм; трошечки освіти – і все піде на лад.

Крім того, Міф виліковує застарілі рани дитинства. Не заглиблюючись у нетрі фрейдизму, зазначимо лише, що в кожній людині є потаємна образа на батька та на першого вчителя. Виховання, хоч би яким правильним воно було, рідко обходиться без образ. Як же приємно відмовитися від старої ідеї “походження”, од своїх “вихователів” на користь нової ідеї “еволюції” або “виникнення”: відчувати, що ми вирости з них, немов квітка із землі, що ми переросли, перевершили їх, як кітсівські боги перевершили титанів. У людини з’являється привід космічних масштабів ставитися до свого батька як до старого маразматика, що вижив з розуму і плутається під ногами. “Геть з дороги, старий дурню!”

Міф до душі й тим, хто хоче нам що-небудь продати. У минулі дні в людини був сімейний візок, який робили до весілля, і він служив їй до кінця днів. Подібний стан думок не задовольняє сучасних виробників. Зате їм цілком підходить популярний Еволюціонізм. Ніщо не повинно бути довговічним. Вони хочуть, аби ви щороку купували нову машину, новий радіоприймач, нове все-все-все. Нове завжди повинно бути кращим від старого. Мадам віддає перевагу

останній моделі. Адже це еволюція, це розвиток, сам всесвіт розвивається та відновлюється; “опір рекламі” – гріх проти Святої Примари, *elan vital*.

Нарешті, без Міфу не було б сучасної політики. Міф виник в Епоху революцій і тільки завдяки політичним концепціям цієї Епохи він був засвоєний свідомістю. Звідси зрозуміло, чому Міф зосередився на одному холдейнівському випадку біологічного “прогресу” і відкидає десять випадків “дегенерації”. Якщо б ці випадки дегенерації бралися до уваги, неможливо було б не зрозуміти, що будь-яка зміна в житті суспільства рівно настільки ж здатна знищити всі наявні свободи та блага, наскільки створити нові; що небезпека похитнутися та впасти така ж велика, як і можливість рухатися далі; що розумне суспільство повинно витратити на збереження не менше енергії, ніж на покращання. Усвідомлення цих трюїзмів стало б смертельним як для політичних лівих, так і для політичних правих нового часу. Міф же затьмарює це знання. Великі партії зацікавлені в Міфі і вкладають у нього капітали. Виходить, нам потрібно чекати, що Міф ще довго житиме в популярній пресі (зокрема, у ніби-то *комічній* пресі) після того, як його буде вигнано з інтелектуальних кіл. У Росії, де Міф піднято в ранг державної релігії, він може пережити віки, бо:

*В його союзниках – підбурення газет,
Базікання пусте політиканів,
До того ж, невиправний людський розум.*

Але це не та нота, на якій я хотів би закінчити промову. Так, у Міфу є всі ці соціальні соратники, проте ми дуже помилимося, коли вирішимо, що у нього немає інших. Як я намагався показати, він має і кращих друзів. Він промовляє до тих же невинних та вічних струн нашої душі, які відгукуються Джекові Переможцю Велетнів. Він дає нам майже все, чого прагне наша уява, – іронію, героїзм, простір, єдність у багатоманітності та трагічний фінал. Усе, що є в мені, радісно відгукується йому – все, крім розуму. Ось чому ті, хто відчуває, що Міф уже помер для нас, повинні остерігатися помилки і не намагатися будь-якими засобами “розвінчати” його. Не слід улепсувати себе надією, вважаючи, ніби ми рятуємо сьогоднішній світ від чогось похмурого, чогось такого, що висушує душу. Правда якраз у протилежному. Пробудити зачарований світ від сну – наш тяжкий обов’язок. Можливо, дійсний всесвіт у багатьох розуміннях

значно менш поетичний і не такий упорядкований і не такий єдиний, як вважалося. І роль людини в ньому зовсім не така вже й героїчна. Може бути, небезпека, що серйозно нависає над ним, полягає у повній відсутності істинно трагічної величі. Тільки у справді крайньому випадку і тільки після того, як люди відмовляться від рожевої ілюзії і уява беззастережно підкориться розуму, ми зможемо запропонувати їм хоч якусь компенсацію за те, що маємо намір у них забрати. Ось чому до того часу ми зобов'язані ставитися до Міфу з повагою. Так, він був (на якомусь рівні) повним безглуздя; але треба бути абсолютним занудою, щоб не захоплюватися його чарівністю. Особисто я, хоча більше й не вірю в нього, завжди насолоджуватися ним, як насолоджуюся іншими міфами. Я поселив мою Печерну Людину там же, де у мене живе Бальдер, Прекрасна Олена та аргонавти, і буду часто-часто відвідувати її.

Переклав із російської Петро Кравчук

ОСОБИСТІСТЬ

Ольга СЕДАКОВА

МІРКУВАННЯ ПРО МЕТОД

Теперішнє таке важливе тому, і тільки
тому, що через нього таємнича глибина минулого
і таємнича широта майбутнього розкриваються
назустріч одне одному.

Сергій Аверинцев "Дві тисячі років із Вергілієм"

Нотатки, якими Сергій Сергійович Аверинцев відкриває зібрання своїх етюдів про поетів* (не "Про поезію", не "Про поета": про смисл назви йтиметься далі) нагадують мені інший пізній проемій до власних багаторічних праць, вступний сонет петрарківського "Канцоньєре". Ці строкаці рими, читачу, було написано,

Quand'era in parte altr'uom de ch'i' sono

Коли це була дещо інша людина, ніж я (тепер).

У тоні дозрілого відсторонення Аверинцев говорить про "тягар мовчазних обмовок", що зібралися з часом навколо тверджень, висловлених у книзі. Петрарківська аналогія у зв'язку з "Поетами" видається мені доречною і в іншому плані: речі, зібрані в цьому томі, – свого роду *time sparse* у загальному ансамблі творчості Аверинцева (винятком є, мабуть, дослідження про Єфрема Сиріна). Автор визначає жанр цих етюдів як "портрети", тоді як "великі" теми Аверинцева – скоріше архітектура, ніж камерний живопис. Ця метафора надто проста, щоб акцентувати її, і вона насправді доречна щодо дослідницької думки Аверинцева з її широчезними перспективами, розподілом опор і магістральних ліній традиції (одна з них, як усі знають, тема "Афін" і "Єрусалима"; друга – традиціоналізм і раціональність¹). Це лінії й перспективи творчої традиції надіндивідуальні; вони більші за авторів², але навряд чи створюються ними. Це не є samozрозумілим уявленням про хід історії, як може видатися, – адже ми знаємо й інше:

Горить такого-то епоха.

Пастернаківська думка про традицію як особисту ініціативу навряд чи узгоджується з архітектурою культури й історії в Аверинцева. Він привчає нас захоплюватися саме протилежним: прозорістю авторського світу й будь-якої частковості цього світу для деяких загальних тенденцій. При тому, що сама ця прозорість найчастіше зовсім не очевидна для нас до коментаря дослідника, адже не йдеться про таке шкільне зведення індивідуального й загального, як філологічні вправи на тему “Жуковський як представник романтизму”. Те загальне, яке відкриває в окремому Аверинцев, завжди дивує, неочікуваний подарунок: ось що, виявляється, говорячи дантівською метафориною, ткало що тканину, ось що є її *причиною* – в серйозному розумінні цього слова! Для того, щоб тлумачення і коментар мали таку силу прояснення, потрібна неймовірна аверинцевська ерудиція: читаючи ряди його посилань, зближень, паралелей, здається, що ти читаєш текст (“метатекст”), складений самою традицією: дослідник мовби володіє таким самим обсягом культурної пам’яті, як сама традиція – і вже незаперечно, як ніхто з її персональних учасників, хай навіть такий геній універсалізму, як Гете або Данте. Іноді цей ефект неоглядного обрію, що відкривається перед тобою, справляє враження фокуса, казкового дива на кшталт лебедів, що вилітають із рукава, куди Василиса Прекрасна ховає кісточки (пор. вражаючі роздуми про фокус, трюк у “Поетиці ранньовізантійської літератури”). Однак ясна річ, не самою лише ерудицією тут обійшлося. Серйозне обговорення праць Аверинцева, як мені здається, має розпочатися зі спроби вловити *метод* його роботи – що дуже непросто. Адже те, з чим ми лишаємося після прочитання його речей, – не стільки конкретні результати, які можна далі діловито “використовувати”, як певний метод бачити, розуміти й повідомляти своє розуміння. Ми дістаємо від Аверинцева не нові об’єкти (сенси, факти тощо), а нове бачення. В цьому його вплив подібний до впливу митця (як, скажімо, незворотно змінюється сама чуттєвість у читачів Пруста): з тією різницею, що зір, на який він впливає, не фізичний, а розумовий.

Звертаючись до тому “Поетів”, до малих жанрів Аверинцева, ми начебто можемо залишити такі великі теми на потім. Портретний жанр природно передає інше письмо, ніж архітектурний. Портретист і сам у певному розумінні наближеніший до глядача, ніж архітектор. Але “портрети” поетів, виконані Аверинцевим, співвіднесені

із загальними пропорціями великої традиції й окремих традицій, розміщені в цих перспективах і тому являють собою щось істотно інше, ніж “нормальні” монографічні дослідження тих самих тем: скажімо, перекладацька техніка Жуковського. Це не те, щоб “портрет в інтер’єрі” (яким був би, скажімо, портрет Жуковського в колі російської та європейської літературної сучасності й найближчих попередників); таким інтер’єром Аверинцев займається загалом значно менше, ніж “звичайний” філолог, той, кого в нас називають неприємним словом “фахівець з...”³. Це, скоріше – портрет художника в усьому всесвіті культури і найбільше – щодо її найзагальніших основ. Метод Аверинцева не перестас бути дедуктивним. І спускання до конкретного починається з висоти дуже загальних смислів, які, зазвичай, предметному філологові недоступні або він не вдається до них у конкретній роботі з певним автором або певним твором, залишаючи їх у царині власного приватного читацького життя. Я маю на увазі філософські, богословські, загальноантропологічні засновки. Бідність цього глибинного або вершинного рівня в багатьох філологічних проектах (у “формалістів”, наприклад, яких останнім часом знову згадують як зразок філологічної віртуозності) стає очевидною саме після читання Аверинцева. Якщо така бідність проголошується як свідомий вибір, наукова “суворість” і “чистота”, справа професійної честі, подвиг самообмеження, це мало що змінює.

Зразок того, що дає “спускання” до безпосередньої реальності тексту з іншої висоти, – аналіз *розумного* звукопису Брентано у зіставленні з “магією звуку” в Едгара По. Легко уявити, що в разі вимкнення історичного, генетичного каналу сприймання розрізнити два ці роди гри зі стихією звуку не вдається. Точніше, складнішу спробу буде прочитано в тій самій площині, що й елементарну. І “точність” аналізу, що обмежує себе безпосередньою позитивною даністю тексту, призведе до його звичайного спотворення (як, наприклад, метафори біблійного характеру, типу “рукоплещут холми” в Державіна, були прочитані молодим Р. Якобсоном як футуристична образність, що помітив В. В. Виноградов).

Гадаю також, що без певних “вищих” уявлень, на рівні безпосередньої даності тексту, навряд чи можна було б так рішуче висвітлити зсув сюжету шіллерівського “Лицаря Тогенбуга” в перекладі Жуковського. І звичайно, ще обширніший надфілологічний обсяг смислів мав би бути залучений до гри, щоб виявити суттєво інший, нериторичний принцип образної композиції у гімнах

Єфрема Сиріна ("сакральний простір тексту приймає їх обох (автора й читача – О. С.) всередину себе, а тому той, хто говорить, має владу над кожним місцем тексту, яке він може прикрашати будь-яким звуковим узором, але ціле йому в певному сенсі не належить – скоріше, він сам належить цілому [...] у медитативному акті тема рухається сама, і доводиться йти за нею," с. 65).

Повернімося до вступних нотаток Аверинцева, до їхньої печальної отверезілої. Печаль остороги зрозуміла. Але в нашому – нашому спільному випадку, випадку тих, кому довелося жити мало чи не друге життя, "життя після життя", все драматичніше. Це вже не "біг часу", а його неймовірний стрибок, не природна зміна пір року в окремому людському житті⁴, весну якого, зазвичай, пов'язують із "поезією", а осінь – із "прозою" (звичайно, але не фатально), але продовження після якоїсь фінальної історичної ризи.

Мене, як річку,
Доба сувора повернула [...]
І я своїх не знаю берегів, –

як писала про інший поворот часів Ахматова.

Вимовлене в одному повітрі, при одному освітленні має бути почуте й побачене тепер у зовсім інших акустичних та оптичних обставинах. Річ не тільки в тому, що "дещо іншою людиною" став і автор, і його давній читач. Колишній адресат (я маю на увазі того адресата, який входить у самий задум твору і багато в ньому визначає), очевидно, залишився в історії, таких читачів більше немає. Відносини "зачаєної й пристрасної змови" (с. 15) – не тільки зі своїми читачами, а й з Вергілієм і Брентано, адже все, що тільки було осмислене за всі віки, все це треба було зберігати в землі чужій як свою таємну й невидиму землю і як запоруку надії на те, що видимий полон коли-небудь скінчиться – чи можна уявити собі такі відносини нині? А поза цими відносинами чи зрозумілі пристрасть і стриманість цих "портретів", присутність у них волаючого мовчання? Звичайно, цього уявити собі я не годна. Я можу тільки сподіватися, що новий читач, який уперше відкриває тепер і етюди про Вергілія, Єфрема Сиріна, Нарекаці, які увійшли до цього тому, і "Візантійську поетику"⁵, і статтю "Грецька "література", і близькосхідна "словесність", котра стала подією у житті багатьох, що цей новий читач не такий страшний, яким його часто малюють, і що торжество "сучасного смаку"⁶ ще не настало. Я давній читач

Аверинцева, вихована цими творами (як, тією чи тією мірою, всі його “давні читачі”).

Відомий роздум Ю.М. Лотмана про те, що текст вибирає свого читача. Згідно з власними спогадами, я можу сказати, що тексти Аверинцева не так вибирали — як створювали свого читача. У студентські роки ми читали їх, радше, з передсмаком розуміння, до якого треба було ще пізнати безліч згаданих речей і слів.

Щодо отверезіння (загальної теми останніх років; хоч найчастіше йдеться не стільки про отверезіння, як про тяжке похмілля з усіма клінічними прикметами похмільного синдрому), мені хочеться звернути увагу на одну річ, яку, по-моєму, зовсім не згадують. Охолодження зовсім не обов’язково тверезіше за те, що здалеку видається “гарячкою юних літ”, непомірною патетичністю. На думку, звичайно, спадає один вид отверезіння: коли від наївної “поезії” (як правило, в такому разі поезії не першої свіжості) приходять до суворої, або “смиреної” прози. “Звичайна історія” Гончарова. Та буває й інше: витверезливий шок пробуджує від плоскої прози до великої поезії, до її *глибини і широти, і важливості* (див. епіграф); такого роду отверезіння переживає шекспірівський Лір або толстовський Іван Ілліч⁷. Одверто кажучи, я вважаю, що справжнє, глибоке отверезіння — саме таке, воно прилучає нас до поетичної (в серйозному, дорослому розумінні), а не прозаїчної галузі. Саме це пробудження й називається в Ліра зрілістю (“Ripeness is all”).

Хто тільки не сперечався останніми роками зі злощасною ефектною максимой: “Поет в Росії — більше, ніж поет”. Аверинцевська репліка містить єдине розумне, здавалося б, заперечення: “Тут нічого не поробиш — поезія може не більше, хоча й не менше того, що вона може [...], однак їй не замінити ні духовного учительства, ні філософського пізнання, ні, нарешті, громадянської дії” (с. 13). Питання тільки в тому, чи піддається визначення загалом, без урахування названих зон експансії, ця міра — поезії в натуральну величину. Що таке, власне кажучи, поет, який *не менше, ніж поет*? І притому, незалежно від того, в Росії чи не в Росії це відбувається. Том “Поетів”, очевидно, певним чином відповідає на це запитання.

Я з радістю бачу, що після зламу часів ніщо в письмі Аверинцева не відійшло в минуле — і що, отже, протистояння тій тимчасовій (як ми тепер знаємо) формі кошмару й абсурду, яку всі із задоволенням забули, само собою, річ не тимчасова. Запитання відійшло, але відповідь лишається й відповідає на нові запитання:

оскільки вона відповідь, а не гра з “актуальністю”⁸. Оскільки вона відповідь на щось дуже важливе. Мені хотілося б якось — начорно й частково — вловити, на що (і, тим самим, що) відповідає творчість Аверинцева.

Я починаю з неакадемічних тем, слідуючи за самим автором тому, що відкриває у сповідальному вступі особисту, ліричну і громадянську природу власної філологічної творчості. В очах багатьох (і особливо згадуваних “сучасних” умів) цей особливий характер аверинцевських робіт є їхньою слабкістю. Цю їхню якість, їхню безпрецедентну, мабуть, жанрову природу⁹, яку не хочеться називати ні синкретичною, ні есеїстичною, сприймають як недостатню наукову “суворість”. “Філологія, яка не має бути більшою, ніж філологія”, — так можна було б висловити професійну програму опонентів Аверинцева. І тут ми опиняємося перед тим самим питанням щодо міри (не більше, але й не менше), що й у випадку поезії.

Питання про те, що таке “суворість” стосовно гуманітарного предмета, що означають тут критерії “професіоналізму”, “точності”, “результативності”, обдумане С.С. Аверинцевим раніше за всі заперечення та звинувачення. Можемо не мати сумніву в тому, що, вибираючи свій метод розуміння й тлумачення, свою стратегію оповіді — опиняючись після такого вибору мало чи не в повній самотині серед колег-сучасників, — Аверинцев знає, що робить. Мені здається, що вибір, зроблений ним, далеко не поцінований серед усіх розмов про кризу філологічної науки, про вичерпаність старих підходів і відсутність нових... У цього методу немає простої розгадки, яка, зазвичай, криється у самій назві чергової “школи”: структуралізм, формалізм, соціологізм, деструктивізм. У нього немає термінологічного інструментарію, за яким ми відразу пізнаємо партійність дослідника. У нього немає формалізованої процедури роботи з текстом, якої можна навчити, а потім “застосовувати” до нових предметів. У нього немає ключових слів, таких, як “діалог”, “поліфонія” і т.п. У нього є мова.

Мова, письмо аверинцевських робіт — це те, що вражало нас, його читачів, із самого початку. Так у нас не писали; так, здається, і не повинні були б і не могли писати! Час був болісно недорікуватим. “Кричати” — згадуючи раннього Маяковського — йому ще було чим, а от “розмовляти” — зовсім нічим. Я нагадаю тему безмовності, німоти, афазії, яку в шістдесяті роки відзначили всі серйозні

художники. Вступ — притча до фільму “Дзеркало” Тарковського, тема мовлення як самодостатньої цінності у віршах Бродського, драматичність втілення в слова безформної муки у “Москві — Петушках”... І передісторія такого “забутого і знайденого слова” — у табірних спогадах Варлама Шаламова¹⁰. О, навряд чи хто тепер зрозуміє, що означало тоді пам’ятати деякі слова. Це означало жити як людська істота, тобто просто жити. Болісне виборсування з безсловесності, з непростой розумової темряви, поодинокі і всупереч усьому, залишало свої сліди на знайденому слові. Воно було надто вигадливим і цитатним (Венедикт Єрофеев), або надто прямим (словесний ряд фільмів Тарковського), або до манірності стилізованим (Ахмадуліна), або стилістично нерозбірливим (ранній Бродський). І ось — мова Аверинцева, багатюща, проглянута до етимологічних коренів, ясна й відповідальна, що несе в собі пам’ять багатьох уживань, стилістично точна, прикрашена ученими варваризмами і несподіваними спалахами “останніх слів”, що виводять за мову, як це може робити тільки слово поетів або натхнених проповідників. Крім того, мова, не сліпа до себе, що встигає підхопити й обговорити власні вживання... Все назване стосується більше чи менше словника, але мова — це синтаксична побудова і ритм фрази й періоду... У письмі Аверинцева вражало тривале синтаксичне дихання (звільнене мовлення епохи, як пам’ятається, не пішло далі “рубаної фрази”), — а “довгий” синтаксис сам собою багато про що свідчить: про дар рівноваги, передусім (я маю на увазі рухливу рівновагу, свободу ухилів, яку дає впевненість у тому, що за вирішальним зсувом в той чи той бік можлива його швидка й точна компенсація); за гранню такої рівноваги починається агресивна атака на читача або ж бурмотіння самому собі. Про *зваженість* повідомлення (образ ваг так само зв’язується для мене з тим, що пише Аверинцев, як маятник — із Бродським: чи треба згадувати про біблійні обертони цього символу?)”.

Рівновага і зваженість — якості, які менш за все пов’язуються з російською традицією, і в нас, і у світовому “міфі Росії”. Як відомо, російська душа широка і ні в чому міри не знає, чим і пишається: широка й розгнуждана. Мені дуже шкода, що цей міф склався таким чином: за його межами лишається, можливо, найдорожче для мене у вітчизняній спадщині — раннє зодчество, Єпіфаній Премудрий, володимиро-суздальський іконопис, той людський темперамент, який можна знайти в житіях руських святих. Гнучка й рухлива

рівновага — ось що, мабуть, найпритаманніше цьому ладові. У більш-менш достоєвський (якщо не купецький) “міф Росії” все це, звичайно, не входить, як не входить і “Капітанська дочка”, і пейзаж Венеціанова, і Глінка. Я згадую все це, затулене славнозвісними “надривами” й “безоднями”, й циганським хором “у Яра”, для того щоб відшукати вітчизняну генеалогію письма Аверинцева.

Центр, на якому тримається рухлива рівновага його праць, мені здається, можна побачити в усвідомлено публічному характері його мови, в її зверненості, питомій адресованості. Адресат, читач присутній в самому ладі аверинцевської фрази; можлива реакція співбесідника враховується ще до висловлювання, його можливі заперечення або подиви беруться до уваги, передбачаються, обговорюються; його увагою дорожать і не зловживають, його застерігають від небезпеки поспішного висновку. І саме ця адресованість мови, її “людськість” (згадуючи слово К. Батюшкова) найбільше відрізняла висловлювання Аверинцева не тільки від замкненого академічного дискурсу, а й від дикуватих, відлюдькуватих спроб перебороти загальну німоту в художників тих літ. Крім усього іншого, статті й усні виступи Аверинцева несли й таке надихаюче повідомлення: “Не впадання у відчай, homo sapiens, homo loquens, homo humanus нікуди не щез, хоч як фантастично це звучить після всього, що тут відбулося!” Філологічне слово Аверинцева стало тим, чим буває для сучасників поетичне слово: висловлюванням, що вивищує нас. Цього разу — словом гречним і довірчим, неметушливим і розкутим: вільною співбесідою (чи не Аверинцев і нагадав це слово — “співбесідник”? “Наш співбесідник стародавній автор”), що мовби продовжує античні й гуманістичні бесіди — послання — просвічення. За викладом і трактуванням загальної теми завжди стоїть якийсь слухач, на зразок “достославного” Феофіла з прологу Луки або нового Луцилія — слухач близький і “люб’язний, але, мабуть, молодший: тямущий і обдарований учень, вихованець. Очевидно, істотність адресата у творчості самого Аверинцева допомогла йому розгадати й описати особливий рід езотеричності — “езотеричність природності”: “Та все ж, це коло своїх, і в нього слід увійти; іззовні нічого не зрозумієш, а ізсередини все зрозуміло, і навіть дуже просто. Свої розуміють один одного з півслова” (с. 54). Так знаходять ключ до езотеричності композиції Гімнів Сиріна, “тематичних переходів, асоціативних зчеплень думок і образів” (там само): він у тих, для кого це писано, в хорі дівчат¹².

Не треба поки що робити археологічні розкопки, щоб уявити, як несподівано, всупереч усьому з'явився цей словесний жест співбесіди, привітного й стрункого спілкування з Іншим як зі "своїм" (і автором, і читачем) серед публічних текстів тієї епохи. При всіх катастрофічних змінах щодо цього мало що змінилося. Публічна словесна поведінка лишилася нестерпною, змістилися тільки центр і периферія цього поля. Стиль армійських команд, стиль ідіотичних адаптацій (примовка тогочасних редакторів "Читач не зрозуміє!"), стиль ритуальних заклинань (колись панівні форми дискурсу) тепер відійшли в маргінальну галузь, до партійно-патріотичної преси. Тодішній маргінальний стиль — безсоромний "міжсобойчик" зі словесними осміхами, гримасами, підморгуючими пересмикнутими цитатами — посів центр публічного мовлення. Але слова, яке б поважало свій предмет і свого слухача, і тепер, як тоді, не чути. "Порушення громадської непристойності", як назвав свої тодішні заняття Аверинцев, природно, не зводяться до знайдення гідного стилю: це знайдення себе як людини серед людей (а не, скажімо, самотнього вовка в оточенні вірних русланів), людини, яка думає і промовляє, серед людей, що думають і промовляють. Відродження змістовного спілкування — точніше, самої його можливості, в якій було відмовлено, здається, всіма обставинами. Насправді, з ким спілкуватися, коли:

Я сам. Все потонає в фарисействі, —

а найпопулярніші поети римують "Рільке" з "кільки" і з "парилки"¹⁴.

Якщо хто-небудь скаже, що знайдення себе як доброзичливого співбесідника ближніх, яким довіряєш (з якими, як каже Аверинцев, відчуваєш себе "у пристрасній і таємній змові") — не надто велика новина, я нагадаю, що нічого рідкіснішого ми вже давно і, боюся, ніде не зустрічаємо. Цю творчу позицію втрачено не тільки в пострадянському варварстві: її втратою мучиться сучасне мистецтво і сучасна думка далеко за межами нашої катастрофічної соціальності. Читач (глядач, слухач) — чужий; він або твій потенційний кривдник, або (тепер частіше) об'єкт твоєї творчої агресії. Відщепенство художника й мислителя вже не тема, як у класичному романтизмі з його дуельним "ви", "ви всі", це сама речовина, з якої складено сучасні твори, речовина неадресованості. Те, що Аверинцев заговорив з людьми, до людей (до "своїх" і ще більше до тих, хто може стати "своїми") — це

подолання інерції, що його можна по-справжньому оцінити тільки на тлі загального стану гуманітарної творчості. Мабуть, холод советської нелюдськості сприяв цій дивній, ненауковій знахідці: знайдення себе як себе для іншого. І, звичайно, слово, сказане з цієї позиції, не могло не виявитися новим.

Я сказала б, по-новому новим: адже новизну за інерцією шукають в “ідеях”, “засобах”, “концепціях”, парадигмах — там, де відкриття, скоріш за все, і мало ймовірне, і не надто істотне. Вичерпаність новизни такого роду — як відомо, тема постмодернізму. Нова новизна, запропонована Аверинцевим, необхідна й природна, так багато увібрала в себе з інтенцій минулого, “рідного” й “розлистаного по всьому всесвіту”, що масштаб її важко гідно оцінити. Це і слово продовження, і — часто — слово заперечення, але заперечення, можливого тільки зсередини.

Найпростіше і поверхово цю новизну можна вловити як негативну: як незбіг думки Аверинцева з жодним із полюсів традиційного роздвоєння на “західників” і “слов’янофілів” (з усіма конкретизаціями, в яких це протиставлення здійснюється: “грунтян” і “космополітів”, “містиків” і “раціоналістів” тощо). Але не тільки цього роздвоєння! Протилежності “інтуїтивістів” і “логіцистів”, “романтиків” і “скептиків”, “модерністів” і “консерваторів”, “гностиків” і “агностиків”, “індивідуалістів” і “соборян”, “фундаменталістів” і “лібералів”; у випадку нашої книги — дослідників поезії, що йдуть від людини (біографії, психології, історичних та інших позатекстових обставин) — і тих, хто обмежується “текстом” і “текстами”.

Можна зазначити, що Аверинцев з особливим веселим задоволенням любить сперечатися з двома речами відразу, і в цих його полемічних випадках — праворуч і відразу ж ліворуч — є якийсь кураж: він, зазвичай, не заперечує якусь думку, без того, щоб тут же не віддати належне протилежній. І, зрештою, дати зрозуміти, що не такі вже й полярні ці полярності, оскільки вони обидві рівною мірою протилежні чомусь іще: чомусь, що відповідає здоровому глуздові упорядкованості як усередині нас, так і зовні. Протилежні центрові рухомої рівноваги як два елементарні, безвідповідальні відхилення від нього. Протилежні живій рухомості як конвульсивні борсання або як окам’янілість. Читачеві Аверинцева не треба підказувати, до чого веде мій опис, ім’я, що стоїть за таким поза-дуалізмом, вже мало б постати в його уяві: аристотелізм. Золота середина. Аристотелева етика, прийнята

як пізнавальний метод. *Sophrosyne*, поміркованість або цнота, слово античної мудрості та християнської аскетички. Це слово, мабуть, — одна з тих напружених точок, в яких описана для нас Аверинцевим зустріч “Афін” та “Єрусалима” насправді дала синтез, а не компроміс¹⁵.

У роботі, присвяченій спеціально арістотелізму в російській традиції (власне, бракові в ній арістотелізму¹⁶), Аверинцев достатньо повно дає уявити новизну такої пізнавальної та етичної — політичної в арістотелівському розумінні — позиції у вітчизняній історії: загалом, власну новизну. Та ще задовго до цієї ясної й відкритої рефлексії читачі й слухачі Аверинцева могли відчувати нечувану для нас новизну захоплення поміркованістю в його лекціях і писаннях. Захоплення безміром, безумством, “високою хворобою” — це ми знали; з іншого боку — ми знали й резиньцяцію романтизму, холодну й розхолоджуючу тверезість “нормального” та “звичайного”, зрозумілого як царина “низького”, тривіального, редукованого. Та поезію поміркованості й міри було протиставлено рівною мірою і тому й тому! І те, й те були порівняно з нею не досить парадоксальні! Вони були інертні й монотонні — і тільки помірність, міра вигравала як райдуга в ограненому склі. До цього важко було звикнути. І, мабуть, важче це було для навичок почуття, ніж для розумових звичок: адже почуття мало надзвичайно змінитися, з “емоції”, “афекту” стати розумним почуттям, тобто повернути собі ту міру змісту, що його несло слов’янське слово “чувство”¹⁷ ще збережене в Пушкіна:

Они меня любят, лелеять учат,
Не смертные, таинственные чувства¹⁸...

Однак насправді не менше мав змінитися й розум¹⁹. І ця дихотомія емоції та інтелекту, як інші марні роздвоєння, мала б бути залишена заради чогось третього, спільного, з якого ці роздвоєні гілки виходять. Таким спільним для “долі” поета і його “тексту” у поясненні власного методу в передмові Аверинцев називає “морфологічний принцип (як сказав би Мандельштам, формо-творчий порив)” (с. 10).

Загальний герменевтичний метод Аверинцева, хоч би до чого він застосовувався, має на увазі занурення в ту глибину, де найпростішим дихотоміям не належить ні перше, ні останнє слово. Не перше — тому що в них проектується щось більш раннє, загальне, третє. Не останнє — тому що в енергії їх контрасту закладене їхнє майбутнє або можливе поєднання, жива гармонія. Уявлення про

гармонію тут надто далеко від узвичаєного, такого, що має на увазі щось на зразок каламутного компромісу, відкидання “крайнощів”: це поєднання полярних начал у їхній частоті й непоступливості, гра поєднаних начал, які, втім, не злилися. Саме тому “золота середина” відповідального розуміння виявляється такою барвною порівняно з монотонністю послідовного вибору одного з двох (про що йшлося вище). Золото цієї середини — динамічна невичерпність значення. Такій невичерпності відповідає розуміння, а не тлумачення²⁰. Розуміння продовжує текст, тоді як тлумачення неминуче редукує його — обриває, якщо не відміняє. Взірцем гармонізації виявляється поетика Мандельштама із поєднаними в ній гостро-смысловими і “блаженно-несвідомими” — інтенціями. Недарма улюблений дослідницький сюжет Аверинцева — зустріч: починаючи з першої зустрічі, Греції та Риму, в його “Плутарху”. Зустріч контрастних традицій, часів, можливостей. Можливо, перехрестя, схрещення шляхів — такий самий наскрізний символ думки Аверинцева, як “лісові стежини” (Holzwege) думки Гайдеггера. В самому письмі Аверинцева зустріч реалізується як одночасна робота образного і понятійного слова, аналітичного розгляду речей і споглядання їх цілого, прояснення їх — і окреслення тієї зони темноти, яка повинна лишитися в них неосвітленою.

Порівняно з мандельштамівською, гармонізація, яку творить Аверинцев, не така вибухова. При всій увазі до “нічного”, умовно кажучи, начала, “денне” явно переважає. Прекрасний опис вергілійського “теперішнього” (див. епіграф) подає і теперішнє як зустріч — минулого і майбутнього, таємничої глибини і таємничої широти. Можна зазначити, що натхнення Аверинцева тяжіє до другого учасника зустрічі — до майбутнього і до широти. Архаїчна глибина, міфічне, ірраціональне, таке привабливе для гуманітарних вчених і художників у нашому столітті, не ставало безпосередньою темою його досліджень (за винятком роздумів про Юнга). Такого роду просвічуванню глибин несвідомого не піддаються і “Поети” цього тому. Символи, про які йдеться у статтях про В’ячеслава Іванова і навіть про Сиріна, — не символи з юнгівської глибини, це культурно і релігійно прояснені символи, спільні іншим чином, ніж символи “колективного несвідомого”, що спалахують заново, завжди неначе вперше. Радше їх можна було б назвати “спільним надсвідомим”.

Авторська, індивідуальна поезія — можливо, не легша для такого методу річ, ніж фрейденбергівський “тотемізм” або *pensée sauvage*.

І не тільки тому, що неповторне й індивідуальне, як відомо, вислизає від аналізу, лишаючись при цьому центром емоційного захоплення (антиномія риторичної культури, так яскраво описана Аверинцевим²¹. Врешті-решт неповторне дослідник може описати як художник, як портретист. Але. Крім двох проекцій “формотворчого пориву”, про які йшлося вище, про зустріч “особистої долі” з наявними, позаособистісними формами мистецтва (з тим, що Пастернак в “Охоронній грамоті” назвав “хаосом майстерності”, не можна обійти ще одну складову поезії: саму поезію.

Тепер мені доведеться говорити про речі непристойні. Про те начало, яке так само позаособисте й загальне, як світ форм, і так само потойбічне щодо індивідуальної долі, як вони; про те, до чого індивідуальний артистичний дар причетний, але саме воно анонімне, як той самий шепіт, який “раніш уже за губи народився”. Я маю на увазі те, що називають Музою, “музикою”, “манією”, “натхненням” — і що ніяк не є умовною риторичною фігурою. Я сказала б, що не говорити про цю аморфну всезагальну змістову стихію особливо важко у зв’язку з пізньою поезією, родженою у кризі “готового слова”; однак боюся, що в поезії з “готовим словом” завжди складалися небезпроблемні відносини, хай і не такі ворожі, як у дні Верлена й пізніше. Гадаю так тому, що, на відміну від Риторики, Поетика не може оминати теми “поетичної несамовитості” (навіть якщо пом’якшує цю необхідну для поета рису “альтернативним даром — гучності”)²². А ця *манія* (чи є вона рецидивом архаїчної нетями або її вічною присутністю в глибині традиції, подібною до присутності сновидіння в житті людини) не може заспокоїтися в “готовому слові”, “готовому жанрі”: вона хіба що накидає на себе ці покриви, як Ніч і Хаос у Тютчева. “Готового слова” для опису сновидінь — суворого опису — немає. Саме *суворо*, тобто уважно, не підганяючи під відповідь, цей світ метаморфоз або народження (“Всі витвори світу... говорять про своє народження” — “Охоронна грамота”) описує неготова мова.

Та якщо риторичній культурній традиції так важко говорити про неповторне, то для цього загального, повторного, точніше Того Самого не знайдено навіть пристойної назви. Я, може, так і не зважилася б говорити про нього, якщо б у нього крім заборонених слів на кшталт “натхнення” або “Муза” не було сучасного наукового опису: однак до нього вдаються — щоправда, не у філології, а у психології, що продовжує лінію Л.С. Виготського. Я маю на увазі роботи А. Пузиря та його лабораторії, завдяки яким “людина творча дістає свою

легітимацію, і та загальна психічна реальність, в яку занурюється поет, коли перестає бути “людиною біографічною”, набуває якоїсь конкретності.

У тому, що Аверинцев назвав свій том “Поети”, а не “Статті про поезію”, — велика мудрість. Позаособисте начало “поезії” вдається вловити тільки в його особистісних, індивідуальних реалізаціях. “Світ Мандельштама” — як-не-як відчутна реальність, але що таке “Світ Поезії”? Зібрати “Поезію” з “Поетів” доручається читачеві. І місце “долі” або “душі” автора в цьому збиранні неоднозначне. Найлегше просто запропонувати відняти цю складову (вольову атаку Цветаєвої, елюзивність Мандельштама і т. ін.), щоб лишитися з “чистою поезією” у їхніх творах. Але ж саме підкорення власним, так би мовити, на роду написаним, якостям виводить автора за межі “літератури” до поезії як події: шляху через позаособисте у цей імперсональний простір немає. Те, що ми називаємо поезією, її — цветаєвськими словами — “легким огнем”, спалахує над найдивнішими та найнепривабливішими особистими властивостями, але ніколи не спалахне над обачливим відстороненням від себе, над винесенням “свого надто свого” за дужки... У такому випадку ми залишимося всього лише з “хаосом майстерності” — або з мистецтвознавством у формі мистецтва. Я чомусь не вважаю, що і в епохи найформалізованіших, канонічних форм справа стояла істотно інакше і “внутрішня тяга”, що організовує ціле, могла бути інакшою, не гранично інтимною.

Інша річ, що цим гранично інтимним та особистим може бути не чийсь окремий інтерес або пристрасть, або ідіосинкразія, або злощасний “комплекс” (до чого ми звикли в пізнішому мистецтві), а щось інше. Ним може бути відданість ходові медитації, рухові смислу, який не належить і не може належати авторові, як показує Аверинцев у великому дослідженні про Єфрема Сиріна. Ним може бути “саме життя душі”, “безмовна глибина серця”, як він описує “ліричне я” Нарекаці. Залученість до історичного задуму, до розгадування “знамень часу”, до ходу майбутнього — ось до чого зводиться особистий інтерес Вергілія. Три поети першої частини тому так змінили власні риси, що портретист стає іконописцем (Сирін і Нарекаці) і скульптором (Вергілій): на обличчі східних поетів лишається тільки те, що висвітлює останнє світло, а риси Вергілія мовби вигладжені океаном великого часу — так сіль і вода обробляють гальку. Але це обличчя людини.

Якщо мати на увазі розуміння, а не тлумачення тому Аверинцева, можна сказати, що ця — проста мораль — і підсумовує, врешті-решт, кожен з етюдів книги: і це обличчя людини. І це обличчя людини. І це.

Обличчя людини, зайнятої чим? Може, відповівши на ще запитання, ми наблизимося до відповіді на друге і про міру поета, який не менше, ніж поет. Можливо, моє розширення вергіліївської характеристики на всіх героїв книги незаконне, однак хочеться відповісти так: розумінням теперішнього, такого, як воно описане у словах Аверинцева, взятих як епіграф. У цих справжніх словах таємнича глибина слів із минулого (новозавітний вірш: “Щоб і ви могли розуміти з усіма святими, що є широта і довгота, і глибина, і висота”, Єф. 3, 18) розкривається назустріч таємничій широті ще не сказаних майбутніх.

Якщо ж ми, говорячи про поезію, перестанемо думати про історію (що неможливо з Вергілієм, але припустимо з іншими авторами), то можемо назвати це “розумінням теперішнього” й інакше, по-гетевськи, “зустрічню з першофеноменом”.

Переклала з російської Михалина КОЦЮБИНСЬКА

ПРИМІТКИ

¹ Рух від дорефлексивної архаїчної глибини через риторичну рефлексію до епохи, що втратила метафізику, — вражаюча історична тріада, побудована в попередньому томі Аверинцева в цій серії — “Риторика й витoki європейської літературної традиції” (М., 1996).

² Або, можливо, автори виявляють себе як автори, потрапляючи в ці силові лінії, вгадуючи їх як у портреті Плутарха.

³ І тому “фахівець” може чіплятися до інших деталей його тлумачень: наприклад, чому саме в Жуковського спостерігається характерне зміщення слововживання (“релігійні” слова у сентиментальному застосуванні, із зсувом до протилежного, як у випадку «уныния» и «прелести»), якщо ця загальна риса карамзінської школи, що перейшла до Пушкіна і далі, ставши не лише поетичною, а й загальною мовною звичкою. Зміщення, джерелом якого, як кажуть спеціалісти, є саме німецька лірика, що секуляризувала мову пієтизму. Або: чому в портреті Мандельштама зовсім не присутнє найближче тло його письма, його “безумних” метафор і фантастики слова — переверот у художній мові епохи, і поетичній, і пластичній, і музичній — від “зображення” до експресії.

⁴ Пор. чарівну китайську варіацію на цю тему Поля Клоделя “Réponse du sage Hsien Yuan”, перекладену Аверинцевим.

⁵ Зокрема, чи може цей новий читач уявити, що означало в ті роки контрабандно процитувати літургичні гімни, назвавши їх при цьому якось інакше. І багато, багато інших подробиць, що пішли геть разом із безумством того часу...

⁶ “Можливо, що сучасний смак — “іронічність”, “розкутість” тощо — доведе

своє торжество до того, що в усьому світі не знайти буде хлопчика, хлопчика за віком або вічного хлопчика, чие серце розширювалося б від великих слів Вергілія і Пегі. Про це страшно подумати. Якщо так станеться, щось буде втрачено назавжди" (с. 29).

⁷ Мені здається, що, каючись у непомірному шануванні поезії, Аверинцев перебільшує власні помилки. Нічого схожого на романтичне піднесення поезії над усе і замість усього в його працях не знайдеш. Романтичне розуміння життя завжди було його опонентом, і в цьому, крім усього іншого, відчувалася історичність його позиції: єдиний серед наших сучасників-співвітчизників незаперечно кровний спадкоємець "Срібного віку", Аверинцев говорив з його людьми з пізнішого часу. В його думці була витверезлива коректива до ентузіазму початку століття, без якої мова «після Аушвіца й Гулагу» була просто абсурдною.

Крім того, говорячи про небезпеки ліричної глухоти, «самозамкненості зведеного до абсолюту ліричного імпульсу», про «поривання бути не поезією, а Всім» (с. 14.). Аверинцев згадує Марину Цветаєву. Та чи ліричною стихією сформовано її трагічний досвід? Сучасник Цветаєвої Рільке навряд чи визнав би (пор. його безпосередні висловлювання про експресіоністів), що такий титанізм належить «орфейському» началу, поезії як спогляданню в образах, як слуханню, як наданню мови «речам»; ліриці як простору, що «зцілює», а не «роздирає». Розмова про Цветаєву пов'язана із загальною темою відносин «поезії» і «поетів», до яких ми ще повернемося.

⁸ Існує концепція, згідно з якою такий «позачасовий» витвір, як рубльовський образ Трійці, виник як відповідь своєму часові: відповідь антитринітарним сресям, що набули тоді поширення (К. Онаш). Можливо, ніяк інакше, крім як переконлива відповідь на реальне запитання, задане відкрито або таке, що мовчки зависло в повітрі, і не може з'явитися все те, що називають «позачасовим».

⁹ Серед російських авторів, яких так чи так згадуєш, читаючи Аверинцева, можна назвати праці з культури о. Павла Флоренського й есеїстику В'яч. Іванова. Та ці зіставлення показують істотно інший рівень професійної ретельності, яку демонструє Аверинцев. Здійснений ним вихід за межі предметної філології відбувається не «поверх бар'єрів», а з найсумліннішим виконанням усіх предметних вимог. Річ, мені здається, не лише в найвищому професіоналізмі Аверинцева-філолога, а й у характері його завдань, «ідей», які самі собою не вимагають натяжок і генералізації, котра не рахується з подробицями того, що в цьому випадку узагальнюється.

¹⁰ В оповіданні «Сентенція» з «Колимських оповідань».

¹¹ С. С. якось сказав, що читати Бердяєва йому завжди заважала відсутність в його писаннях одного пунктуаційного знака: крапки з комою. Знака зваженості й самовладання.

¹² Гадано, між іншим, що це ключ до достатньо широкого кола поезії, яку відносять до «герметичної» або «езотеричної»: покладанні на «своїх», яким не потрібно — та й незручно — надто багато пояснювати. Чи це насправді реальний дівочий хор, як у Єфрема й Сафо, чи майже внутрішньотекстовий, як у пізнього Мандельштама, або гурток друзів, як у Данте часів «Нового життя»... Ставлення до «герметичності» як хитрого шифрування (див. тлумачення Мандельштама у М.Л. Гаспарова) часто суперечить безпосередньо відчутій атмосфері інтимності тексту, який тлумачать.

¹³ Можливо, помітний брак уваги до найближчого контексту портретованих авторів пов'язаний з тим простим фактом, що сам Аверинцев працював не у своєму найближчому контексті, не з нього — а всупереч йому? Ширше пояснення можна запропонувати, виходячи із загальної неприязні Аверинцева до того, що він називає «часовим провінціалізмом». Надто тісний зв'язок з рухами «свого часу» звичайно

передбачає забуття цих самих підставових смислів традиції, якими найбільше зайнятий Аверинцев.

¹⁴ Божественно
після парилки
В реліктовім озері Рільке.

¹⁵ Я не можу втриматися тут від одного загального застереження такого роду, які не личать читачеві Аверинцева, що засвоїв його уроки: від застереження, для якого в мене надто мало конкретних знань. Втім, мені видається істотним те, що ці дві традиції за умови розважливості зійшлися своїми негативними, критичними або рефлектуючими компонентами. У тій величезній панорамі, яку розгортає Аверинцев у томі «Риторика й джерела європейської літературної традиції», рефлексивному традиціоналізмові належить середнє місце між міфічною, архаїчно несвідомою фазою і позатрадиційною, безметафізичною рефлексією. Рационалізм і рефлексія, «методична самоперевірка» виступають у цій тріаді як витверезуюча, така, що прояснює «архаїку», вправа людського розуму. Те, що описано як традиція Єрусалима, при цьому мовби лишається поза власним розвитком. Його прояснює та ж рефлексія схоластики. Однак ми знаємо, що християнська традиція у своїй аскетичній виробила власну «школу недовіри до себе», або «тверезіння», яку можна представити як альтернативну раціональній рефлексії. «Тверезіння» ставить під сумнів не «розум», а «серце» (або «почуття»), не порядок умовиводу, а певне початкове сприймання речей. Внаслідок такого роду «зважування себе» нові, аскетичні тексти звичайно не менше відрізняються від біблійних, ніж філософські праці від міфічних оповідей: досить порівняти псалми царя Давида з чернечими «Тропарями й молитвами» цих псалмів. «Архаїчна несвідомість» і тут приборкана і прояснена: тільки в цьому випадку це не стільки наївність судження, як «наївність», «непомірність» біблійного почуття. Багато кольорів цього почуття — безжалісний гнів, пристрасне бажання, захват перемоги — вже ніколи не з'являться в невідорефлектованому вигляді після практики «уваги до себе». Їх з'ява буде не просто знаком душевної, «сердечної» помилки, не менш небажаної й легко кваліфікованої, ніж помилка логічна в раціональній рефлексії. У цій роботі приборкання й заспокоєння «серця» або споглядання й розквітас уявлення поміркованості й «цноти».

Що ж до «позитивної» компоненти двох традицій, міфічної несвідомості та біблійної несамоовитості, то уявити щось схоже на їх синтез все-таки важко...

¹⁶ Див.: Християнський аристотелизм як внутрішня форма західної традиції і проблеми сучасної Росії. Риторика і істини європейської літературної традиції. — М., 1996. — С. 319–329. Цікаво, що відсутність в Росії Арістотеля була стурбована така далеко від С.С. Аверинцева людина, як Венедикт Єрофєєв. У присутності автора цих рядків він не раз говорив, що змусив би кожного школяра в Росії вивчити... боюся збрехати, який саме з трактатів Стагірита. Здається, «Логіку». Пор.: «Не пам'ятаю хто, чи то Арістотель, чи Аверинцев сказав...» (Василь Розанов очима ексцентрика)

¹⁷ «Благочестие же в Бога, начало чувства; безумнии же досады суще желатиліе, возненавидеша чувство; устне мудрых связуются чувством: сердца же безумных не тверда» (Притч. 1, 7; 22; 15, 7). Йому протиставлене нечуття, закам'яніле нечуття як позбавленість будь-якого сприймання, і емоційного, й інтелектуального, неосудність.

¹⁸ Між іншим, наступні рядки того ж вірша:

И нас они науке первой учат:
Чтитъ самого себя... —

з їхнім великим і вільним значенням "науки", може, підказують нам, в який бік дивитися, кажучи про *науковість* праць Аверинцева.

¹⁹ Саме незмінний розум, "розум розумників", висміяних Честертоном, розум, що принципово відсторонився від "пам'яті серця" звичайно й не приймає методу Аверинцева.

²⁰ Тому Мандельштам так заманливо розуміти — і так важко тлумачити" (с. 273).

²¹ Див.: Проблема індивідуального стилю в риторической теорії. Риторика... — С. 220 — 229.

²² Див.: Аристотель. Поэтика. I. 4. 5А. 30 (пер. М.Л. Гаспарова).

Михаїл ГАСПАРОВ

З РОЗМОВ ІЗ С.С. АВЕРИНЦЕВИМ

Наше спілкування й розмови почалися понад сорок років тому. Я вчився на останньому курсі класичного відділення, а він на першому. До мене підійшов високий сором'язливий юнак і спитав мою думку про те, чому ім'я такого-то піфагорійця відсутнє у списку Ямвліха. Я чесно відповів, що ніякої думки з цього приводу не маю. Знайомство відбулося, рекомендації були надані найавторитетніші – від самого Піфагора. Як ця перша розмова точилася далі, я не пам'ятаю. Друга розмова, через кілька днів, була простіша: співбесідник попросив допомогти перекласти йому фразу з першої сторінки латинського підручника. Це був рядок із "Енеїди": "Non para mali, miseris succutere disco". Вона мені дуже подобається, й Аверинцев також виявився небайдужий до цих слів. На мою думку, це був єдиний випадок, коли я в чомусь допоміг Аверинцеву: згодом уже допомога надавалася тільки від нього – мені.

Колись ми пообіцяли написати некрологи один про одного. Мені б дуже не хотілося виступити в цьому жанрі передчасно. Тому я хотів би тільки переказати дещо з його суджень на різні теми – те, що запам'яталося або своєчасно було занотоване. Однобічний інтерес до тем – цілком на моїй совісті. Стиль – також: це не стенограма, а конспект. Сенеці випадало мимохіть переказувати кілька фраз Ціцерона (спеціалісти знають ці місця) – так от, стиль моїх записів стосується справжнього стилю Аверинцева так само, як стиль Сенеки стилю Ціцерона. Дещо із цього увійшло згодом у видрукувані ним роботи. Проте мені це краще запам'яталося в тому вигляді, в якому звучало в бесідах або доповідях задовго до публікацій.

"Антична пластика? Пластика – зовсім не універсальний ключ до розуміння античності, радше вже ключ – це слово. Середньовіччя з античної культури засвоювало саме словесність. Це тепер античність – зрима і мовчазна, тому що туристів стало більше, а тих, хто знає мову – менше".

“Романтизм насильницьки відвіяв із античності її раціоналістичність, і лишилась тільки козьма прутківська класика “Стародавній пластичний грек”, “Суперечка стародавніх грецьких філософів про вишукане”. (Тепер мені самому довелося читати курс “Античність у російській поезії кінця XIX – поч. XX ст.” – і починати його саме із “Суперечки філософів про вишукане”).

Ще про античний раціоналізм. “Ось різниця між сучасністю й актуальністю: Платон є сучасним, Арістотель же – актуальним. Я так соромлюся тих мод, які пішли від мене, що я хотів би написати апологію Арістотеля”.

“Пушкін стоїть на зламі ставлення до античності як до взірця і як до історії, звідси – його блискавична винятковість. Такою ж є і веймарська класика”.

“Ми вже навчилися легко говорити “середньовічний гуманіст”; набагато важче навчитися говорити (або уявляти собі): “ренесансний аскет”. Як Томас Мор”.

“Риторика є продовженням логіки інакшими засобами”. (Так: риторика – це не означає “говорити не те, що думаєш”; це означає: говорити те, що думаєш ти, але мовою тих, хто тебе слухає. Чи будемо ми одразу підозрювати в нещирості людину, котра говорить англійською? Декому хочеться).

“Доки похвала людини й обмова людини роздані двом співрозмовникам, – це риторика; якщо вони суміщаються у мові Гамлета, вони вже не риторика”.

“Верлену була потрібна риторика зі скрученими в’язами, але все-таки риторика”.

“Історія духу та історія форм духу – різні речі: християнство хотіло бути новим в історії духу, проте зовсім не прагнуло бути новим в історії таких його форм, як риторика”.

“Час виражається словами чим частіше, тим опосередкованіше: про що років двадцять тому обурювалися словесно, нині обурюються, в кращому випадку, зниженням пліч”. – “А в минулому?” – “Можливо, все Просвітництво, *erklährte Aufklaehrung*, і було спробою висловити усе словами”.

“Новаторство – це традиція ламати традиції”.

“У “Хуліо Хуреніто” одне інтелігентне сімейство під час революції оплакує культурні цінності, зокрема й такі, що про них раніше й не думали: панночка Льоля – великодержавність, а гімназист Федя – промисловість і фінанси. Ось так і Анна Ахматова після революції раптом відчула себе хранителькою дворянської культури й таких традицій, як радянський етикет”.

“А в Надії Яківни таким саме чином складався ретроспективний міф про гімназичну освіту, за якої Мандельштам навіть із фрагментами Сапфо знайомився не у перекладах В’яч. Іванова, а тут-таки – на шкільній лаві”.

“Мені хотілося б написати рефутацію історіософії Пастернака в “Охоронній грамоті”: венеціанська купецька республіка засуджена людиною 1912 року, що оточена Європою 1012 року, тобто тією самою, що вже розрослася, купецькою республікою, з висновком: на щастя, мистецтво до цього не мало жодного відношення”.

“Як Пастернак був несправедливий до Венеції та буржуазії, так В. Розанов – до журналістики: не тим, що лаяв її, а тим, що лаяв її не як журналіст, а як хтось вищий. Кожен із нас кричить, як у “Русалці”: “Я не мірошник, я ворон!” – тому воронів літає багато, а млин не працює”.

“Дорнзайф говорив: писати нудно – це особливий талант, він не кожному дається”. (Але якщо дається, то вже у такому надміру!)

“Як писати? Думка не прикидається рухомою, вона вказує не шлях, а зразок поступу. Добре, якщо читач дочитує книгу з безпомилковим відчуттям, що тепер він не знає більше, ніж він не знав раніше”.

“Коли я закінчую лекцію або статтю, мені завжди хочеться сказати: “А може, все було якраз навпаки”. (Розумію; проте не досить мати таке право, треба ще мати обов’язок сказати: “А із двох “навпаки” я описав саме цей варіант тому-то й тому”).

“А коли розмовляю, то іноді виходить токування на здоровому глузді: рулада та контррулада”.

В.С. сказав про нього: “С.А. по-сучасному всеїдний, а хоче бути класично монокультурним”. Я був присутній при довгій зміні його уподобань – цієї гонитви вгору сходами смаків із таємними вибаченнями за колишні приязні. Його дражнили словами Ремігія до Хлодвіга: “Ф’єр сікамбр, спали те, чому ти поклонявся...” Проте

спалювати без жалю він так і не навчився. Для мене дорогим є вигук, що майже випадково вирвався у нього: “Як шкода, що ми неспроможні усе вмістити і все любити!”.

“Аспірантів я навчати методу не можу, – а можу тільки показувати, як я роблю, і спонукати робити інакше”.

“Я дедалі частіше думаю, що поки ми споруджуємо мости над ріками неосвіченості, вони міняють русло, і нове покоління входить у світ узагалі без ієрархічних апріорностей”.

“Вам на лекціях надсилають записки не за темою?” – “Ні, я занадто занудливий”. – “А мені надсилають. Наприклад: чи вірите Ви у Бога? Я відповів однозначно, проте сказав, що тут, на кафедрі, я отримую зарплату не за це”.

“У нас із вами в науці не такі вже несхожі теми: ми все-таки обидва говоримо про речі предметні й видимі”.

Мені якось запропонували: “Чи не візьмете участь у круглому столі “Літературної газети” на тему: чому в нас мало культурних людей?” Я відповів: “Ні, із трьох причин: по-перше, зайнятий на службі, по-друге, не вмію імпровізувати, по-третє, я не знаю, чому їх мало”. С.А. мені сказав: “Узагалі-то слід було прийти і почати з питання: чи вважаємо ми, що зібралися тут, себе культурними людьми? Такі обговорення корисні, доки ми не навчимося бачити у самих собі справжніх ворогів культури”.

“У нашій культурі погано те, що в ній немає місця для тих, хто до неї має стосунок не прямий, а опосередкований, – для мене, наприклад. В Англії знайшлося б місце дивака, яке оберігає культуру”.

У нього попрохали статтю для “Радянської культури”. Він відмовився. Та, яку послали замовити цю статтю, сказала: “Мені обіцяли: якщо Ви напишете, мене візьмуть до штату”. Він погодився.

“Як ваш син?” – спитав він мене. “Один день ходив до школи і знову захворів; але це вже норма, а не виняток”. – “Але, напевне, про нього, як і про мене в його віці, більше доводиться турбуватися, коли він у школі, ніж, коли він хворий?”

У нього росла дочка. “Я думаю, з дітьми треба говорити не зменшеними, а маленькими словами. Я говорив би їй: пес, але їй, звичайно, кажуть: собаска”. – “Нічого, сама скоротить”.

“Спочатку я шкодував, а потім почав радіти, що мої друзі одне на одного не схожі і нетерпимі, а тому неможливий ніякий статичний Averinzhev-Kreis”.

“Як вам ведеться?” – спитав він. “Я – у білячому колесі, а Ви, як я розумію, під пресом?” – “Так, якщо хочете, ви Іксіон, а я Сізіф”.

Ми з ним дуже багато років працювали в одному інституті й секторі. Звивав він до обстановки не одразу. На якихось загально-інститутських зборах, сидячи в дальньому ряду, ми слухали одного недоладного доповідача. С.А. довго терпів, потім захвилювався і пошепки спитав: “Невже ця людина існує насправді?” Я відповів: “Це ми з вами, С., існуємо як воля та уявлення, а насправді існує саме він”. С.А. замовк, але потім прохально сказав: “Можна, я покажу йому язика?” Я дозволив: “Можна”. Він на мить висунув язик трубочкою, як нотрдамська химера, і після цього заспокоївся.

Під час іншого подібного виступу він написав мені записку латинськими літерами: “Kogo on chocet s'est?” Я відповів: NABER-NOE, NAS S BAMI, NO NE B PERBOUIOU OTSERED”.

Ще на одних зборах він тихо сказав мені: “Ось так і у візантійській літературі: там, коли автори сперечаються між собою, то вони настільки вкорінені в одному й тому ж, що важко зрозуміти, про що суперечка. Морально-політична єдність візантійської літератури. Ми краще пристосовані до розуміння цього предмета, ніж західні візантиністи”.

Я завідував античним сектором в інституті світової літератури, потім звільнився, й завідувати почав С.А. Ні бажання, ні смаку до цього заняття ні в мене, ні в нього однаковою мірою не було. С.А. сказав: “Наш покровитель – св. Целестин: це єдиний римський папа, котрий склав сан, коли побачив, що був обраний тільки для політичної гри. Вибрали нового, і це був Боніфатій VIII”.

“Я розумію, що ми зобов'язані грати, але ж не зобов'язані вигравати!” Здається, це сказав я, проте йому сподобалося.

“М., мені здається, що ми багатьох дратуємо тим, що не намагаємося з'їсти одного”. – “І мені так здається”.

Його таки прийняли до Спілки письменників, хоча хтось і надсилав на нього в приймальню настійливі доноси. Офіційною мовою доноси називалися “сигналами”, а неофіційною “телегами”. “У минулому столітті було слово донощик, а тепер? Сигнальщик?”

– “Тележнік”, – сказав я. “А я думав, що “телега” – етимологічно – це тільки про те, що пов’язано з виїздами та невиїздами”.

При перших своїх закордонних відрядженнях він казав: “Ті, що мене посилають, мають вигляд тужливий, відсторонений та співчутливий”.

Повертаючись, він зі смаком переказував враження від різниці місцевих культур. “Їхав я до Швейцарії, а повертаюся з Женеви – це зовсім різні речі”. “Італійський колега мені сказав: даремно вважають, що чернечий статут – норма для дотримання: він – ідеал для натхнення. Якщо в статуті написано, що в такий-то момент меси всі повинні підстрибнути на два метри, а ви підстрибнули на 75 сантиметрів, то у Баварії вам винесуть догану за порушення статуту, а в нас залучать до святих за наближення до ідеалу”. Якось я засумнівався, що австрійська культура існує окремо від німецької. “Мій улюблений анекдот 1918 року, – сказав С.А. – Сидять в окопі берлінець і віденець; берлінець каже: становище серйозне, але не безнадійне; ні, – говорить віденець, – становище безнадійне, але несерйозне”. Останнім часом ми дедалі частіше змушені згадувати ці репліки.

“Баня св. Петра – всі інші бані на нього схожі, а він на них – ні”.

“Римська культура – відкрита, римські руїни виродилися у барочний Рим. (NB – чи так це було для дю Белле?). А грецька – самозамкнена, і Парфенон, повернутий задом до того, хто входить до акрополя, – це те ж саме, що Т.М., котрій я зовсім непотрібний”. (Тут була названа наша колега, чудова людина і вчений, але, щоправда, ні в чому не дотична до того, що робив С.А.). “А хіба це виняток, а не норма?” – спитав я.

“Коли ти помиляєшся у мові, співрозмовник-француз одразу ж перестає тебе слухати, англієць вдає, ніби не помітив, німець педантично виправляє кожне слово, а італієць радісно починає ваші помилки переймати”.

“Не варто думати, що за межами вітчизни ти автоматично стаєш пророком”.

Коли у нього була смуга любові до Гайдеггера, він умовляв мене: “Почитайте Гайдеггера!” Я відповідав, що занадто погано знаю німецьку мову. “Але ж Гайдеггер пише не німецькою, а гайдеггерівською!”

“Мені здається, що для перекладу одного вірша треба знати всього поета. Коли я перекладав Готфріда Бенна, мені випадало переносити до одного вірша образи з іншого”. (Його редактор розповідав мені, як із подібним згодом доводилося боротися.) “Щодо кожного вірша ти визначаєш дистанцію точності й витримуєш її. І якщо навіть є можливість і спокуса у якихось рядках підійти до оригіналу ближче, ти від цього утримуєшся”.

“Тракль такий одноманітний, що перекласти десять його віршів легше, ніж один”.

“Євангеліє у перекладі К. — це ніби переклади Маршака, Гінзбурга та Любимова”.

“Перекладати погані вірші — це, немовби опрацьовувати чернетки. Жуковському подобалося брати для перекладу посередні вірші, щоб робити з них гарні. Наскільки це краще, ніж погані переклади хороших віршів!”.

У перекладах його обурювала не тільки реміснична безликість, а й претензійна стилізація. “Нині перекладають таким стилем, неначе російська мова вже мертва і її треба гальванізувати: це ексцентрика без центра, яким для нас, античників, ще були переклади Ф. Петровського”.

“І. Анненський повинен був відчувати сластолюбство, змушуючи відмірені вірш у вірш фрази Евріпіда виламуватися по анжамбманам”. Так, античні переклади Анненського садистичні, а Фета мазохічні; проте, що відчували, перекладаючи, Пастернак чи Маршак, котрі не сумнівалися у своїй конгеніальності, коли перекладали?

“Тібул у власних віршах і в посланні Горація абсолютно інакший, але жоден не реальніший за іншого, як одне багатомірне тіло у різних проекціях”.

“К’єркегор торгується з Богом про свою душу, вимагаючи розписки, що вона дорогого коштує. Це виноградар дев’ятої години, котрий нарікає”.

“Честертон намалював біса, з яким бореться, а Борхес зробив із нього бога”.

“Бенн відповідав на звинувачення в атеїзмі: хіба я заперечую Бога? я заперечую таке своє Я, що має відношення до Бога”.

Йому неприємно було, що В'яч. Іванов і Фофанов були ровесниками ("Вони – з різних еонів!") і що Вол. Соловйов, "во гроб сходя", одночасно благословив не тільки В'яч. Іванова, а й Бальмонта.

"Які слабкі вірші Пастернака на смерть Цвєтаєвої – на честь людського документа й на шкоду художнього!" – "Жорж Ніва дав мені анкету про ставлення до Пастернака; чому в ній не було запитання: "Якщо Ви не хочете відповідати на цю анкету, то чому?"

"Мені завжди здавалося, що слово акмеїзм стосовно Мандельштама тільки заважає. Чим менше було між поетами спільного, тим голосніше вони про нього кричали. Я прийшов із цим до Н.Я.: "Акмеїстів було шестеро? Але ж Городецький – відступник? А Нарбут і Зенкевич – хіба вони акмеїсти? А Гумільов – чому він акмеїст?" (Н.Я.: "По-перше, його розстріляли, по-друге, Осип його завжди хвалив...") – "Досить! А Ахматова?" (Н.Я. проголошує тираду в дусі її "Другої книги"). "То чи не краще називати Мандельштама не акмеїстом, а Мандельштамом?"

"Ігор Северянін, беззагадковий поет у добу, коли кожному належало бути загадковим, на цьому тлі поставав найутаємниченішим серед усіх. Як у Тютчева: "природа – сфінкс", і тим загадковіше, що "никакой от века загадки нет и не было у ней".

"Коли Волошин говорив французькою, французи думали, що це він російською. У нього була патологічна нездатність до всіх мов, і, перш за все, до російської! *Преосуществление!*"

"Шпет – занадто німець, аби писати недоладно, занадто росіянин, аби писати неемоційно; достатньо німець, аби дивитися на російський матеріал збоку, достатньо росіянин, аби..." Тут розмова була випадково перервана.

"Рівномірна перенапруженість і відсутність почуття гумору – ось через що Бердяєв важкий".

Розмова про А.Ф. Лосєва, сорокарічної давності. "Він – не обличчя і маска, він – складний великий агрегат, у якого дальні колеса тільки починають обертатися, коли ближні вже зупинилися. Тому не варто дивуватися, якщо він починає з того, що тільки діалектичний матеріалізм дає можливість розквіту філософії, а закінчує: "Не думаєте ж ви, нібито я вважаю, що буття визначає свідомість!"

“Ви неточні, коли пишете, що нігілізм Бахтіна – від революції. У нього нігілізм не революційний, а передреволюційний. У тому ж розумінні, в якому Н.Я.М. пише, ніби символісти були винні у революції”.

“Сучасній контркультурі здається, що 60-і роки були часом молодих, а нам, сучасникам, здавалося, що це був час п'ятдесятирічних за відлиги”.

Він образився, коли його назвали “людиною 70-х років”. Я здивувався: хіба були такі роки?

Його обрали народним депутатом. “Я згадав рядок Лукана:

Милий переможець богам, переможений – лс бий Катону! – відчуваючи себе Катonom тринадцять днів, коли на з'їзді жодного разу не проголосував разом із більшістю”.

“У міжрегіональній групі депутатів я якось сказав: “Ми тут не однодумці, а товариші за нещастям, тому...”

“А.Д. Сахаров склав свій проект конституції, першим пунктом там зазначалося: “Кожна людина має право на життя, свободу і щастя”. У передостанній розмові я сказав йому: “Право на щастя держава гарантувати не може”. – “Але ж це, здається, є в американській конституції?” – “Ні, в американській декларації”. (І це не “щастя”, а “прагнення до щастя законними засобами”). Текст змінили. Справді, гарантувати можна хіба що тільки честь і гідність, та й це буває дуже важко: наприклад, олександрійські євреї дуже боролися за те, щоб їх сікли так і так, – не тому, що не так болісно, а тому, що менш принизливо”.

“Пушкін був занадто егоцентрист, коли написав Чаадаєву, що не хотів би собі вітчизни з іншою долею. Собі – можливо, а вітчизні він міг би побажати і кращої долі”. І, замість післямови: “Нам із вами, М., вже пізно писати спогади...”

Я прошу у читачів вибачення за всі неточності всередині лапок і за схоїї в дужках і без дужок.

Переклав із російської Петро КРАВЧУК

Сергій АВЕРИНЦЕВ

ОНТОЛОГІЯ ПРАВДИ
ЯК ВНУТРІШНЯ ПРУЖИНА
ДУМКИ ВОЛОДИМИРА СОЛОВЙОВА

Якщо бажання не кличуть нікуди,
Якщо обітниця – марні слова,
Жити нестерпно в лещатах облуди,
Доти живу, поки правда жива.

Володимир Соловйов

Тричі бачена з'ява якогось променистого жіночого лику й образу, самим Володимиром Соловйовим зрозуміла як саморозкриття Софії – Премудрості Божої і оспівана ним із сором'язливим гумором у поемі “Три побачення”, стала, як відомо, центральним символом епохи, яка сама назвала себе символістською. Її довго на свій кшталт обігрували поети, впадаючи в пародію, замінюючи м'який при всій несамоовитості соловйовський гумор злою гейнівською іронією. Пізніше про неї говорили богослови – рідше апологетично, частіше викривально. А потім її почали безпристрасно трактувати спеціалісти з історії російської культури тих чи тих десятиліть: таємниче переживання Соловйова, що уподібнило його до Лицаря бідного з пушкінської балади, перетворюється на пункт біографічної ерудиції, на примітку до тексту, на аксесуар епохи... Загалом же усе це обговорювалося більше, ніж потрібно: адже ж є на світі речі, про які чи то з надміру благоговіння, чи з надміру недовір'я краще помовчати.

Нас має цікавити інше: “видіння, незбагненне розумом”, яке увійшло в життя мислителя: “І глибоко враження врзалося в серце йому”... Тобто для самого Соловйова, мабуть, це було таки видіння, але для нашої здатності розуміння – інше, принаймні інші аспекти того самого. Йдеться про на диво конкретне, таке, що передує будь-якій абстракції, переживання “правди” – того самого “добра”, виправдати яке філософ спробував у своїй капітальній праці. Якщо, за свідченням сучасника, Соловйов “був чесний, полум'яний

невтомний шукач правди на землі і він вірив, що вона зійде на землю” (слова Л. М. Лопатіна), то “шукання” правди та її “сходження” на землю аж ніяк не можна розуміти непрямо. Правду можна шукати, правда може зійти, тому що у внутрішньому досвіді Соловйова вона ідеал, не “цінність”, а реальність. Якщо в нього сказано:

Кружляючи, все щезає в імлі,
Лише сонце любові незрушне, —

це означає, що він “розумними очима” бачить це сонце як дійсність, реальнішу, ніж те “все”, що “кружляє і щезає”, а не як метафору для любові в “романтичному”, сентиментальному або навіть абстрактно-етичному розумінні. При зовнішній схожості — нічого подібного до “золотої зорі ідеалу”, про яку так непевно питав у ті ж роки “людей-братів” Надсон; головна відмінність не в тому, що вірші його були набагато слабші, а в тому, що за словами Соловйова стоїть узріння, водночас інтелектуальне (“розумними” очима) і конкретне.

Ідея правди, ідея добра викликає у Соловйова не просто любов, а й закоханість. Закоханість у Вічну Жіночність — це ще нам зрозуміло; але закоханість у правду! У людей більш пересічних моральний закон викликає інші емоції: з ним, із цим законом, незатишно, як із суворим, поважанням, але не дуже привабливим наставником. Ну, відчуті себе ураженим, коли правду зневажають, — для людини порядної обов’язок; але як побачити у правді джерело насолоди?

Читача дивує, що у трагедії Расіна стародавні ізраїльтянки повторюють: “О, чарівний Закон!” (“O charmante Loi!”)¹ Нам це видається завитком відповідно до смаків великих перук — але ж це дуже близьке настроєм стародавніх текстів, де закони називалися “втіхою для людини”, “веселощами серця”, солодощами “кращими за мед” (пор. Псалом 118/119, р. 16, 24.50. 103. III та ін.) Не обов’язком, а солодощами. Хоч би там що говорив Кант.

Для Володимира Соловйова, крихкої людини, схильної до нападів меланхолії, думка про правду — справжні веселощі серця. Це завжди позначалося на стилі: щоразу, коли філософ повертається до своєї заповітної справи “виправдання добра”, до з’ясування моральних перспектив, запалюється його красномовство, рух фраз стає легким, окриленим, мовби танцюючим. У цьому живому вогні етичного Еросу — чарівливість усього написаного Соловйовим, джерело його сили.

І тут же — коріння його слабкості. З Еросом, хоч би яким духовним він був, важко залишатися тверезим. Так, фрази ллються легко — але чи

¹ Словосполучення, яким захоплювався Льюїс.

не занадто? І при цьому для провідницької, точніше, катехизаторської стратегії Соловйова дуже характерне оперування з вихідними засновками і навіть із лексиконом свого партнера, висловлюючись по-бахтінському, з чужим словом. Ця цілеспрямована гнучкість розуму зливається з легкістю манери висловлювання в потузі типово риторичного умовляння. Читаючи Соловйова, не раз і не двічі згадаєш, що він належав до того ж часу і до того ж кола, що й ліберальні адвокати на зразок його доброго знайомого А.Ф. Коні. Шляхетні були люди, але ж філософові, не кажучи вже про пророка, належить переконувати не так, як переконує ліберальний адвокат. У поєднанні з розумом, сильним у побудові широких схем,² і російською схильністю до утопічного максималізму висока риторична потенція породжує загрозу легкості обертати висновки на сто вісімдесят градусів. Мислитель знав про цю загрозу і нагадував про неї собі й іншим дуже різко.

“Здивував нас Соловйов, – передає А. Амфітеатров в “Літературном альбоме” розповідь сучасника. – Розгомонілися вчора. Ума – палата. Блиск неймовірний. Сам – апостол апостолом. Обличчя натхненне, очі сяють. Зачарував нас усіх... Але... Доводив він, приміром, що двічі два – чотири. Довів. Повірили в нього, як у Бога. І раптом – мовби щось у ньому замкнулося. Став похмурий, насмішкуватий, очі понурі, злі. – А знаєте, – каже, – адже двічі два – не чотири, а п’ять? – Бог з вами, Володимире Сергійовичу! Адже ж ви самі нам щойно довели... – Мало що “довів”. Ось послушайте... – І знову почав говорити, ріже contra, як щойно різав pro, – а то й іще талановитіше. Відчуваємо, що це жарт, але моторошно якось. Логіка гостра, різка, неможлива, сарказми страшні... Замовк, – ми тільки руками розвели і бачимо, двічі два – не чотири, а п’ять. А він – то сміється, то – мовби його ось-ось живим у гріб класти почнуть”.

Що логіка й риторика, безперешкодно рухаючись у розрідженому повітрі універсалій, “зручномінливі” було з’ясовано ще софістами Еллади, засновниками європейської логіко-риторичної традиції. Західний інтелектуалізм переконувався в цьому знову й знову. Але на Заході з часів схоластики намагалися приручити цю “зручномінливість” тлумачень, вийти їй назустріч – чого варта звичка Томи Аквінського починати розділ “Суми теологій” тезою, зворотною тій, яку він збирається обстоювати, аж до тези про небуття Боже (з розглядом аргументації на користь цього небуття!) – впоратися з нею методичною

² Сила легко переходить у слабкість; чого варта наприклад, рішуча розправа над культом ісламу (втім, в дусі заявлених понять минулого століття) – див. Ранній твір “Три сили”.

самоперевіркою. Такий діловий підхід не рятував і Захід від гносеологічних драм, від проривів “ніщо”, “смерті Бога”. Але на Русі, що не знала схоластики, зате мучилася страхом перед антихристовою підробкою істини – старовірський мотив, що повертається у пізнього Соловйова, – ілюзійне забарвлення гносеологічної драми куди гостріше. Процедура, за якої теза доводиться як антитеза антитези і до віри веде через безвірництво, матеріалізується в нас не в побудові схоластичних трактатів, а в атмосфері романів Достоевського. Там Аквінат – тут Достоевський: контраст багато про що свідчить. Чимало сперечалися про те, прототипом кого саме з братів Карамазових – світлого Альоші чи темного Івана – став молодий Соловйов; однак сама можливість такого спору змістовніша й плідніша для характеристики Соловйова, ніж будь-яка з можливих відповідей. Думаючи про Соловйова, згадуєш відгук про нього єпископа Штростмайєра – “*anima candida*” (“душа без лукавства”); але згадуєш і слова з роману Достоевського – “широка людина, я звузив би”. Це Іван, якому незбагненним чином дана благодатність Альоші; або це все ж таки Альоша – але з інтелектуальними спокусами Івана з його двоїстими думками (що, як відомо, не чуже Альоші і в Достоевського).

Незвичний образ Соловйова викликав у сучасників і викликає в нас асоціації переважно із сакрального ряду – біблійний пророк Назорей з довгим волоссям і довгою бородою, чиєї голови не повинна торкатися бритва. Діти називали його “Батюшка”, а то й “Боженька”. “Чомусь хочеться назвати такі пальці перстами” (М. Д. Муретов). “Мені видається, що такі обличчя мають бути у християнських мучеників” (слухачка соловйовських лекцій на Вищих жіночих курсах). Але варто замислитися, що образ цей – гіперболізуюча трансформація характерного обличчя. Довгі волосся і бороди носили в Росії не тільки духовні особи, а й нігілісти – “нові люди” 60-х років; на цій амбівалентності зовнішньої ознаки ґрунтується, як пам’ятає читач, смішне непорозуміння в оповіданні Лєскова – диякона приймають за нігіліста. Амбівалентності надає змістового характеру та обставина, що нові люди, здебільшого вихідці з духовного стану (з яким був генеалогічно пов’язаний і Соловйов), уявляли свою місію у квазірелігійних поняттях, змішаних на аскетизмі й есхатологізмі. Чого вартий сам вираз “нові люди”! (Пор. новозавітні тексти про “нову людину”).

Етику шістдесятників Соловйов глибоко поважав, а її ненасильницький варіант, загалом, приймав. Він вважав тільки, що онтологія їхня не на рівні етики. “Нема нічого, крім матерії і сили; боротьба за існування утворила спочатку птеродактилів, а потім безволосу

мавпу, з якої виродилися й люди; отже, “всяк нехай покладе душу за други своя” – в такому жанрі підсумував він співвідношення того й другого. Його тривожила суперечність, згодом докладно описана Г. Федоровим у статті “Трагедія інтелігенції”: чиновники, які позичницькі поклонялися кумирові земної влади, посилаються на християнство, а члени інтелігентського “ордена”, що жадають жертвовного служіння, сповідують матеріалізм Бюхнера й Моле-шотта. І він вірив, як віритиме той же Федотов, що “гуманність” і “порядність” громадянина не чужі християнській святості, не ворожі їй, як виходило в Костянтина Леонтьєва, а, скоріше, становлять її нижню межу. Святість може бути без порівняння вищою за інтелігентські чесноти, але вона може опускатися й нижче.

Володимир Соловйов, цей містик, утопіст, “лицар-чернець”, як його називав Блок, був неочікувано чутливий до практичних проблем. Мало хто бачив у той час чіткіше за нього масштаб національного питання – долі російського народу пов’язані вузлом історії з долями інших народів, і, якщо християнин не знаходить способу поглянути на це по-християнському, його християнство не справжнє. Його лякала фальшива безпека, забезпечена православ’ю в Російській імперії, тому що при першому історичному повороті за неї доведеться розплачуватися.

Мирний сон сниться вам,

Ми вже не віримо снам...

Так, віра Соловйова знає до кінця спокусу мінливості тлумачень, але знає і вихід з неї: “... та докір сумління сильніший за сумніви всі.” На руїнах багатьох соловйовських конструкцій ця віра продовжує і сьогодні чітко й виразно говорити нам, що правда – мірило для всього складу суспільної практики людини, без найменшого винятку, що Бог перебуває з людьми, “в потоці каламутнім життєвих тривог”, – або це не Бог, навіть не ідеал, а ідол.

І до тих пір, поки жива буде російська інтелігенція, числом специфічною мовою Соловйов висловлював свою вість, що виходить далеко за межі цієї мови, будуть люди, які на соловйовське запитання, задане Росії:

Яким же хочеш бути Сходом:

Сходом Ксеркса чи Христа? –

відповідатимуть чимось подібним до мовчазної присяги.

Переклала з російської Михайлина КОЦЮБИНСЬКА

ДІАЛОГИ

Олексій ЖУРАВСЬКИЙ

ХРИСТИЯНИ ТА МУСУЛЬМАНИ: ВІД КОНФРОНТАЦІЇ ДО ДІАЛОГУ

За останні 40 років на Заході з'явилася дуже широка наукова, а вслід за нею і популяризаторська, література, присвячена проблемам ісламо-християнського діалогу. Сьогодні можна впевнено говорити про виникнення принципово нового міждисциплінарного науково-богословського напрямку в гуманітарному знанні. Міждисциплінарного, – оскільки дослідження діалогу передбачає поєднання різноманітних методів та навичок таких наук, як порівняльне релігієзнавство, сходознавство, герменевтика, богослов'я... Можна сказати, *мета-міждисциплінарного*, оскільки кожна з названих наук, кі увібрав у себе новий напрямок (назвемо його наукою про діалог), сама по собі є міждисциплінарною.

Що ж слід розуміти під діалогом релігій і, зокрема, під ісламо-християнським діалогом? У широкому розумінні – це увесь комплекс стосунків, які складаються між двома релігіями (хоча окремі автори небезпідставно полемізують із такою точкою зору). Ми мусимо визнати, що такий діалог існував завжди. Хоч би якими ворожими були настанови однієї релігії щодо іншої, між ними постійно відбувалося *спілкування*, прихований обмін цінностями. Одна релігійна культура запозичувала в іншій перш за все те, чого їй бракувало в її власному потенціалі. Обмін міг бути продуктивним більшою або меншою мірою, проте він завжди існував. Однак сьогодні під діалогом релігій ми дедалі частіше розуміємо не стихійний, прихований процес обміну культурної інформації, а свідому орієнтацію на взаєморозуміння. Цей складний процес потребує як теоретичного осмислення, так і інституціонального оформлення. У цьому розумінні діалог релігій тільки починається. Тому *наука про діалог* має одну суттєву особливість: вона однаковою мірою і досліджує діалог, і творить його, це не тільки *наука про діалог*, а й *наука діалогу*.

Конструктивні стосунки між віруючими різних релігій неможливі без визнання права *іншого* бути *інакшим*. Визнання права на інакшість неминуче спричиняє інтерес до цього іншого – інакшого. Тому в науці про діалог така пильна увага приділяється уявленням мусульман та християн одне про одного. “Це напрочуд цікаве питання – те, що люди думають одне про одного і як бачать одне одного, особливо, якщо вони належать до різних культур і навіть релігій. Воно робиться ще цікавішим, коли у сприйнятті відбуваються явні зміни, оскільки стародавні моделі та парадигми уявлень про *іншого* поступаються місцем для прямої взаємодії”¹.

Порівняймо два висловлювання:

“Існує ще й релігія ізмаїлян, яка панує і в наші дні, вводячи в оману народи та сповіщаючи прихід антихриста”, – це перші слова 100-го розділу книги *«Про єреси»* Іоанна Дамаскіна, у справжньому розумінні – законодавця середньовічної полеміки з ісламом.

“Церква також із повагою ставиться і до мусульман, які поклоняються єдиному Богові, живому та сущому, милосердному та всемогутньому, Творцеві неба і землі, Який промовляв до людей” – це перші слова 3-го розділу *Nostra aetate* – Декларації II Ватиканського собору *«Про ставлення Церкви до нехристиянських релігій»*.

Між цими двома висловлюваннями – 12 століть найскладніших взаємостосунків християн та мусульман, які доволі часто представляють як одвічне непримиренне протиборство, битву меча та ятагана, але насправді вони були далеко не такими однозначними. Розглядати розвиток ісламо-християнських стосунків як довгий шлях від взаємних проклять до початків взаєморозуміння – також дещо наївно. Достатньо пригадати *De pace fidei* (*«Про згоду віри»*) Миколая Кузанського, в якій він висловив ідею “єдиної в усій розбіжності обрядів релігії, до якої належать усі розумні істоти”. Вбачаючи безглуздими будь-які намагання навернути мусульман у християнство, так само як і хрестові походи, Миколай Кузанський разом із Іоанном із Сеговії розробив проект такого собі зібрання-дискусії християн та мусульман (Іоанн дав йому назву – *contraferentia*)².

Однак того, що в ісламо-християнських стосунках упродовж багатьох століть переважали, м’яко кажучи, негативні мотиви, ніхто не буде заперечувати.

Заява про те, що Церква з повагою ставиться до мусульман, прекрасний початок, але цього явно недостатньо для розвитку діалогу, як недостатньо тільки твердження, що християни та мусульмани вірять в одного-єдиного Бога. Очевидно, справжній діалог неможливий до

того часу, поки не з'явиться більш або менш позитивна відповідь на фундаментальні, граничні питання, що постають в тій чи іншій формі перед усіма віруючими. Найактуальніше з них – питання спасіння.

Справді, чи можна серйозно вести мову про діалог із людьми, долею яких стане вічне пекло, якщо вони не навернуться у християнство?

Жорстку формулу Фераро-Флорентійського собору (1438–1442) “Свята Римська Церква... твердо вірить, сповідує та проголошує, що поза Католицькою Церквою ніхто не братиме участі у вічному житті, будь він язичник, юдей, невіруючий або такий, що відділився від Церкви: він буде жертвою вічного вогню, який приготовано для диявола та його ангелів, якщо перед смертю не поєднається з Католицькою Церквою”³, – було принциповим чином змінено II Ватиканським собором. У Догматичній конституції про Церкву (*Lumen gentium*) Собор включив до розділу “Народ Божий” 16-й підрозділ “Про нехристиян”, де стверджується можливість спасіння не тільки для нехристиян, що вірують у єдиного Бога, а й для всіх тих, “хто це не досяг ясного пізнання Бога, але намагається вести правильне життя не без допомоги Божої благодаті”⁴.

Про мусульман у розділі сказано: “Але задум спасіння обіймає й тих, хто визнає Творця, і серед них – перш за все, мусульман, які, сповідуючи свою прихильність вірі Авраама, разом із нами поклоняються Богові єдиному, милосердному, Який судитиме людей в останній день”. Отже, Собор класифікував іслам як небіблійну монотеїстичну релігію.

⁴ Але й цього недостатньо. Залишаються інші фундаментальні питання, на які так чи інакше слід шукати позитивні, наскільки це можливо, відповіді. Дозволю собі короткий історичний екскурс.

У найзагальніших рисах традиційна християнська полеміка з ісламом мала на меті продемонструвати: 1) Непереконливість релігії мусульман порівняно з християнством. 2) Безпідставність претензій Мухаммада на пророцьку місію. І 3) Аморальність способу життя мусульман.

Для доказу того, що Мухаммад був лжепророком, християнські полемісти найчастіше спиралися на чотири аспекти. Під час дарування Одкровення від Бога у Мухаммада не було свідків. Коли Мойсей отримав Одкровення від Бога, свідком цьому був увесь ізраїльський народ: Бог явився у вогні та бурі. Навпаки, Мухаммад спав у печері сам, коли з ним ніби-то говорив Бог. Ніхто із пророків

не передвіщав місії Мухаммада. Він не міг провістити, що трапиться у найближчому майбутньому. Нарешті, Мухаммад не здійснив жодного дива. Його особистість також була об'єктом критики християнських полемістів. Перш за все, вони відзначали ніби-то притаманні характеру Мухаммада хтивість, жорстокість, схильність до насильства – риси, несумісні з пророцьким статусом.

Полемісти стверджували, що Коран не може бути словом Божим, оскільки нечестиво та безчесно спотворює біблійний переказ, додаючи до нього вигадки та легенди, що це – плід людської фантазії. На їхнє переконання, перед фактом жертви Христової, яка заперечується в Корані, мусульманам нічого запропонувати, крім свого сповідання віри, обрізання, омовіння, молитви та священної війни (очевидно, своєрідна інтерпретація п'яти стовпів ісламу). Але все це – вторинні ознаки віри, які самі по собі не можуть забезпечити спасіння⁵. Лаконічний підсумок середньовічній полеміці підвів М. Лютер: "Очевидно, що Коран написаний сатаною, який таким чином забавляється, знущаючись над Богом та людьми"⁶.

Хоч би якими наївними та прямолінійними видавалися нам сьогодні ці докази, очевидним є одне – в них наші предки безпомилково визначали найболючіші теми, які виявилися сьогодні в ісламо-християнському діалозі – теми *Одкровення* та *пророцького статусу* Мухаммада. Спочатку практично на всіх ісламо-християнських зустрічах із боку мусульман звучав докір у бік християн: ми шануємо Ісуса як найбільшого пророка та посланця, визнаємо Священне Письмо християн, а ви відмовляєте нам і в тому, і в іншому.

Чи можливе Одкровення поза біблійною традицією? Це – одна з основних проблем богослов'я нехристиянських релігій⁷. Її розробка провадиться у двох напрямках. В основі першого лежать ідеї Ж. Данієлу. *Релігії*, зокрема і християнська – суть конкретизації у віруваннях, обрядах та законах, онтологічно притаманного людині поривання до Бога. Вони відіграють необхідну позитивну роль, відкриваючи людині Бога, але є лише людським зусиллям, людським, навіть у тому, що їхні прибічники називають пророцтвом та Одкровенням. Одкровення в Біблії і, зрештою, у Христі, Слові Божому, навпаки, є ініціативою Бога, зверненою до людини, яка має відповісти на неї своєю вірою. Таким чином, релігія та релігійне почуття, з одного боку, Одкровення та віра – з іншого, зустрічаються як два потоки, один з яких направлений знизу догори, інший – згори донизу. І вони зливаються, доповнюючи

один одного, в людському серці: віра живить та оживляє релігійне почуття, яке надає їй культурного та соціального оформлення, свою *плоть*.

Основні ідеї другого напрямку в рамках богослов'я спасіння нехристиян були розроблені Карлом Ранером. Він розрізняє дві історії спасіння, точніше – дві течії в руслі єдиної ікономії спасіння. Перша – *загальна, універсальна, ординарна* – охоплює всі відомі та невідомі нам релігії, які будь-коли і будь-де існували з часу появи людини. Бог завжди “говорив до людей”, і Його Слово могло набувати різноманітних форм: від космічного одкровення типу Ноевого заповіту до персоналізованих пророцтв та натхнень. Друга течія – біблійне та християнське Одкровення – *особлива, партикулярна, екстраординарна*. Вона унікальна, проте зовсім не виняткова. Відношення між цими двома типами одкровень описується як конвергенція, сходження, збіг у нескінченності. Таким чином, повна інтеграція цих двох течій можлива, однак в історичному часі потрібно й необхідно шукати шляхи згоди між ними, перш за все – у вирішенні основних проблем, які постають перед людиною та людством.

Такими є вірогідні богословські підходи до проблеми. Утім, на шляхах практичного діалогу одразу ж зустрічається безліч підступних пасток. Наприклад, на дуже представницькому ісламо-християнському колоквиумі “*Спільні доктринальні основи двох релігій та різноманітні сфери їх зустрічі*”, що відбувся 1976 року в Тріполі, один із католицьких ієрархів у своєму виступі, намагаючись, очевидно, зняти напругу в питанні про Мухаммада, сказав, що він, як і мусульмани, вірить у єдиного Бога і не бачить серйозних перешкод до того, аби визнати в Мухаммаді пророка... Наступного дня багато з лівійських газет надрукували статтю під заголовком: “Католицький єпископ приймає іслам!” Річ у тім, що доповідач у присутності мусульман мимоволі вимовив *свідчення* (араб. *shahâda*) – основну формулу сповідання віри та навернення в іслам.

Питання про істинність пророцтв Мухаммада та богоодкровенну природу Корану – безумовно вимагають од нас відповіді. І, на думку багатьох богословів, позитивна відповідь на ці питання можлива. Принаймні, для цього немає жодних серйозних догматичних перешкод. Чи не є догматичними забобонами те, що, визнаючи пророками Амоса чи Осію, ми відмовляємо у цьому Мухаммаду? У Новому Заповіті немає жодних вказівок на те, що після Боготілення не може бути більше пророків. Павло, говорячи про неоднаковість дарів Святого Духа,

називає зокрема і пророцтво (1Кор. 12: 7–11). Немає, очевидно, і жодних догматичних підстав для обмеження Одкровення, яке має універсальну природу, тільки біблійною традицією.

Проте при цьому важливо зрозуміти, що означає Коран для самих мусульман. Тлумачення Корану як “Біблії ісламу”, що зустрічається в деяких ісламознавських працях, є принципово некоректним. Біблія є богонатхненною, а Коран, згідно з ісламським віровченням, це безпосереднє Одкровення Бога. Це не авторизоване Одкровення, де поряд зі словом Бога звучить і слово людини, тобто людина, що її надихає Бог, можливості якої, все ж таки, обмежені епохою та соціокультурним середовищем, інтерпретує це натхнення. Коран, повторюю, – це безпосереднє Одкровення, Мухаммад же – тільки його передавач. Тому мусульманин ніколи не скаже: Мухаммад говорить у Корані, – в Корані говорить тільки Бог. Можна сказати, що Коран в уявленні мусульман – пряма мова Бога. Тому, якщо вже шукати у християнстві аналог Корану, то ним буде не Біблія, а Христос.

Один сучасний мусульманський суфій так визначив цю відмінність: “Я часто кажу моїм християнським братам: для вас Бог став плоттю, а для нас Бог став книгою”⁸. Тобто, у християнстві Бог відкриває Себе людям повною мірою у Христі, в ісламі Бог відкриває Себе людям в Корані, богоодкровенному законі. У християнстві людина підзаконна Христові, втіленому Богові, в ісламі людина підзаконна Корану, переданому “мовою арабською, ясною” (Коран 16: 105).

Принциповий момент – арабська, ясна мова Корану – не просто священна мова, це – в буквальному розумінні, мова Бога, яка не залежить від конкретної історичної ситуації. Суть проблеми не в тому, що ми не можемо прийняти трансцендентної природи Корану, а в тому, що ми, насправді, не можемо для себе зняти проблему його історичної обумовленості – проблему, яка практично не ставиться мусульманами. Взаємне визнання богоодкровенного характеру Письма ще не дає нам єдиного священного текстологічного простору. Тому, прямуючи до діалогу в цій царині, ми завжди ризикуємо, що нас неправильно зрозуміє інша сторона⁹.

Співвідношення християнства та інших релігій і його місце в іншорелігійному світі – одне з найважливіших питань, поставлених нашим часом. Воно стосується сьогодні не тільки форм людського співжиття, а й однаковою мірою – модусу та способів єднання людини з Богом. Достатньо пригадати *зустріч релігій у Асізі 1986 року*.

Міжрелігійний діалог справді пов'язаний із чималим ризиком. Перш за все, із небезпекою бути неправильно витлумаченим самими його ініціаторами (прикладів багато – від простенької ідеї діалогу як союзу двох проти третього, до трактування діалогу в дусі суперекumenізму). І навіть коректний діалог може бути неправильно витлумачений і призвести до непередбачуваних наслідків.

То чи слід, виходячи із цього, замикатися у “малому стаді”, якому дано вічні обітниця *християнського Бога* (див., наприклад, “*Альфа и Омега*”, 1997. №1, с. 282). Чи, може, все ж таки, відважитися жити відкрито і відкритим для сьогодиншнього плюралістичного, в усіх відношеннях, світу? Вчитися розуміти *іншого*, яким він є і яким він бачить себе сам, при цьому вчитися краще й глибше розуміти і себе самого? Якщо акценти розставлено правильно, тоді це й буде, як на мене, діалогом. Я хотів би із цього приводу пригадати слова Володимира Соловйова, сказані ним у *Третій промові присвяченої пам'яті Достоевського*.

“Справжнє завдання не в тому, щоб *перейняти*, а в тому, щоб *зрозуміти* чужі форми, розпізнати та засвоїти позитивну сутність чужого духу і морально поєднатися з ним в ім'я вищої всесвітньої істини. Необхідне примирення *по суті*; суть же примирення є Бог, й істинне примирення в тому, щоб не по-людськи, а “по-Божому” поставитись до супротивника”¹⁰.

ПРИМІТКИ

¹ *Islam and Christianity: Mutual Receptions since the mid-20th Century*. Ed. by Jacques Waardenburg. Leuven, 1998, p.1.

² Cf. Rescher N. *Nicolas of Cusa on the Qur'an*. – *Studies in Arabic Philosophy*. L., 1973, p.140–144.

³ Цит. за: *Le Christianisme et les religions du monde: Islam, Indouisme, Bouddisme*. P., 1986, p.45.

⁴ *Lumen gentium*.

⁵ Детальніше на цю тему див. у збірці: Норман Деніел. “*Іслам у християнській думці на Заході: від початку до 1914 року*”.

⁶ Caspar R. *Traité de la théologie musulmane*. T.I.Rome, 1987, p.107.

⁷ Сьогодні замість терміна *богослов'я нехристиянських релігій* дедалі частіше застосовують коректніший термін *богослов'я діалогу*. Детальніше про це див. у збірці дві статті Клода Жеффре: “*Богослов'я нехристиянських релігій через 20 років після II Ватиканського собору*” та “*Богословське значення ісламо-християнського діалогу*”.

⁸ Із особистої бесіди.

⁹ Цій проблемі присвячена стаття Роберта Каспара “*Слово Боже та мова людська у християнстві та ісламі*”.

¹⁰ Соловйов В.С. *Сочинения в двух томах*. Т. 2. М., 1990. с. 316.

Луї МАСІНЬЙОН¹ТРИ МОЛИТВИ АВРААМА,
БАТЬКА ВСІХ ВІРУЮЧИХ²Patriarchae nostri Abrahae
omnium credentium Patri³

(9 жовтня; римський мартиролог)

Поміж мужів молитви та сподівання, що постали перед нашим поколінням на зорі його життя, троє полишили для тих, кому вони говорили про Бога, свідчення Його святого імені, – нетлінний скорб, духовну обітницю, – аби передати його наступним поколінням і аби ті, у свою чергу, випробували на собі його рятівну силу. Гюїсманс, Блуа, Фуко⁴ – на них усіх, після їхнього повернення до Бога, свій відбиток наклала дисципліна посту та молитви, найсуворіша та найжорстокіша, які тільки знає латинський Захід, і, водночас, найближча до великої аскези Сходу, – трапістська⁵. Ця дисципліна була дочкою св. Бенедикта, прийнятою св. Бернардом і Рансе, а, отже, через св. Августина, – онукою св. Василія та св. Пахомія⁶. Залишаючись віч-на-віч із розбещеністю суспільства, яка стає дедалі більшою, з таємницею беззаконня теперешніх часів, останній притулок людства – тут. І вельми знаменним є те, що Ганді⁷, підбиваючи підсумок усій аскетичній традиції Індії й Далекого Сходу, відвів її від соліпсистського егоїзму йоги, аби перетворити на практику самопожертви, яка лікує, (здатну, як ми переконалися, подолати сили колоніалізму, служителя ідолів золота й крові), і, через велич своєї смерті, прийнятої за бідних та гнаних, долучився до подвигу святих слов'янських відлюдників, що веде свій початок від св. Пахомія та св. Василія (далеке відлуння цього подвигу він сприйняв, разом із любов'ю до євангельських заповітів Блаженства, від Толстого). Аскеза – не розкіш усамітнення, що прикрашає нас для Бога, а найглибша праця милосердя: вона лікує розбиті серця власним нищенням та раною.

Майже сорок років тому я молився, намагаючись наслідувати цих трьох своїх старших друзів, у Фао – куточку верхньоегипетської

пустелі, там, де Пехбоу, місце усамітнення Пахомія, перший історичний центр войовничої християнської аскези, і мені дано було випробувати її силу: закостеніла підсвідомість супутника, якого я привів туди, на мить відкрилася для дії Благодаті. Там, у цій пустелі сорокаденного посту, де народжується наша обітниця піднятися на битву, на останню битву за всезагальне спасіння. У пості та молитві. Пустеля – це німота і страх. Піст – це, перш за все, приборкання голосів плоті, а молитва – дочка страху перед Судом та Суддею. Слово сприймається в тиші, Дар Божий навіює молитву. В арабській пустелі людина розуміє мовчазну покірність невинної ящірки-гекона або жорстокого мисливського сокола з клубчком на голові в руці хазяїна, під владою якого вони перебувають. В іранському степу газель, вихоплена з ночі автомобільними фарами переслідувача, падає на коліна і плаче. Чи розуміємо ми веління Боже, що спонукає нас до мовчання та молитви? Це заклик, в якому Бог простягає до нас два знаряддя борні, які Він по-батьківському дав Синові, аби Той увійшов у Свої Страсті через суспільне служіння; і виконуються ці знаряддя борні тільки у анаторетів та печерників, добровільних або мимовільних, у притулках кармелітів, картезіанців і трапістів⁸. Коли Фуко звинувачували в тому, що він пішов од трапістів, він відкидав ці закиди, говорячи: “Слово вийшло із мовчазного притулку вічності на прохання мовчазної Марії, і воно повернулося туди у Вознесінні, порушивши мовчання між цими двома моментами тільки для проповіді любові”.

Заклик войовничої Церкви – це спершу зречення батьківщини, а потім – вибір батьківщини. Не для кожного благо присвятити цьому все земне життя (навіть самому св. Бернардові не дано було беззастережно дотримуватись свого Статуту). Головне – настільки серйозно пережити усамітнення, аби воно зробило свій живий відбиток і залишилося прикладом на все подальше життя – залишилося правилом, дороговказом, який можна передати іншим. Гюїсманс пройшов через Інї, Блуа – через Солінь⁹, Фуко також пішов з Шейхле (нині покинутого; останнього трапіста, о. Філіпа, прибили цвяхами до дверей, як сову¹⁰, курдські фанати віри 1915 року). Але вони, закликані до вищої священної війни, тієї що у арабів називається *джихад акбар*¹¹, – вийшли, щоб нести душам мирян своє свідчення про праведність. І це свідчення, чие неухильне поширення ще не зупинене всілякими “товариствами друзів”, які так невдячно зловживають ним, роблять усе, аби вихолостити його, – це свідчення нині виходить від цистеріанського ордена, і сама його

дієвість пов'язується із дотриманням первісної чистоти життя трапистів. Коли монастирі суворого статуту слабнуть (так було у Франції напередодні 1789 року і в Росії – перед 1917 роком), суспільство приходить до занепаду.

Ці три свідки, про яких ідеться, вийшли з мирян (Фуко стає кліриком, що живе серед мирян відлюдником, тільки у віці 43 років). Так, це було. Звичайно, в наш час суспільної активності було б бажано спиратися на гласне свідчення громад, створених та благословлених для цієї мети; але саме зловживання привілеями призводить їх до закостенілості і лишає нас їхньої підтримки. Свідчення має цінність тільки тоді, коли воно є особистим, таким, що пов'язується з іменем, зазвичай невідомим за життя; такою є доля Блуа та Фуко, а Гюїсманс, якщо і дочекався пізньої слави, то лише тоді, коли його занапастив рак. Бог, обираючи Собі свідка навіть у найскромнішій області, обдаровує його невідомістю та людською ворожістю. Він завішує його душу певним покровом, захищаючи від суєтної слави, подібно до того, як туарег закриває обличчя від піщаних вітрів: тільки Йому одному душа має відкривати своє обличчя. Але, водночас, цей покров дозволяє людині заміщати інших людей, аби так, щоб вони не знали, нести тягар їхніх гріхів і відводити від них покарання. Хоча страшна сила атеїстичної отрути дедалі зростає, Бог для очищення наших ран задовольняється гомеопатичними дозами святості. А їх ще треба відшукати. *Salutem in inimicis*¹². Він знайде їх у тих, кому покаєння дало пізнати гіркий смак гріха; одного за одним Він виводить їх із бездонного провалля і залишає на безмежній широчині.

Яким чином? Він закликає їх дружніми голосами, голосами свідків-“самітників”, що змінюються від покоління до покоління (це одна із найміцніших надій Гюїсманса; те, що в арабській традиції називається *абдал* – “самітники”¹³, спадкоємці Авраама, наділені, часто навіть не знаючи про це, його силою заступництва, цілющого співчуття), і приводить до порога тих, ледве помітних, і таких, що здаються неприступними, тісних воріт, які ведуть на батьківщину – до Землі обіцяної.

Нині, коли страх, що закриває наближення останніх часів, спонукає нас звертати погляд до наших витоків і коли отруйна злість чвар підштовхує нас шукати спільних предків, було б розумним відбудувати, кільце за кільцем, духовний ланцюг вірних свідків, від яких залежимо і ми всі (*series episcoporum*¹⁴ християнських рукопокладань, *асанід* мусульманської традиції¹⁵; вона приводить

нас до Авраама – тим надійніше, чим безнадійніша наша справа. Авраам заступається, він перевершує будь-якого іншого захисника безнадійних справ. Бо інші святі, лікарі відчаю, лікують тимчасові рани, Авраама ж і далі закликають як свого Батька не тільки дванадцять мільйонів обрізаних юдеїв, що прагнуть отримати лише для себе Святу землю, колись їм обіцяну, але й чотириста мільйонів мусульман, що терпляче довіряють себе своєму Богові у п'яти молитвах, у весіллях, у похованнях, у паломництві¹⁶. У юдеїв залишилося тільки одне сподівання, але воно Авраамове; у мусульман – лише одна віра, і це віра Авраамова у справедливість Божу, яка є над усі справи людські. І обидва ці віковічні сподівання нездоланні, немов вулкани, що вивергаються, постають над скороминущими радощами та суєтними турботами необрізаних, котрі переживають “сутінки богів”¹⁷. Якщо як слід пошукати, можна знайти всюди розпорошений попіл страшного виверження Авраамової епохи – попіл Града проклятого, який відхилив від себе Бога через любов до себе¹⁸, направивши, подібно до зграї розбійників, усю свою віру та сподівання на договір людини з людиною; але ж цей договір колись пов'язував їх з Авраамом, спонукаючи його двічі молитися за них – за найзнедоленіших істот Божих. Цей договір розбійницької вірності дивовижним чином послугував вихідним пунктом для вселенського покликання Авраама. Слово дане й дотримане – останній притулок трансцендентності божества, достовірного свідчення, що надихає будь-яку віру та будь-яку надію. Із трьох урочистих молитв Авраама першою ми повинні повторювати не молитву з араба Ізмаїла¹⁹ і мусульман, не молитву за Ісаака та дванадцять колін, нащадків сина його Якова, а молитву за Содом – без нездорової цікавості, але і без лицемірного презирства; з вечірнім *Angelus*²⁰, *che vogue il disio*²¹.

Тут не місце досліджувати, яким шляхом дійшов до нас текст цих трьох молитов крізь усі випадкові спотворення переписувачів та перекладачів. Відкриття семітської археології дедалі чіткіше показують нам безперервну послідовність етапів, які “зовнішня” історія мала пройти для того, щоб виник авраамічний світ, і дедалі настійливіше вказують на винятковість двох суспільств обрізаних, юдеїв та арабів, та їхню монолітну непорушність віч-на-віч із християнським Переданням. Як перед кожною дитиною, що бажає зрозуміти свого батька, перед нами, необрізаними, розверзається прірва, і тільки богословська чеснота віри (або надія, або любов тієї ж сили) дозволяє подолати її, оскільки Бог – воістину Отець. І тут

вирішальної ролі набуває духовний ланцюг свідків, що визначає передачу сакраментальних повноважень, *salva inerrantia*²².

Не тільки історія, а й сучасна географія наближає нас до Авраама, привертаючи нашу увагу до тієї із загальнолюдських висот, яка від початку належить йому. Там і араб-мусульманин разом зі своєю подвійною *кіблою*²³ (звертанням у молитві до Мекки та Єрусалима); і юдей, котрий святкує пасху, для якого “наступний рік в Єрусалимі” стає сьогоднішнім днем. Ось воно, повернення у плоті двох ворогуючих братів до передвибраних місць свого воскресіння (ал-Акса мусульман і храм юдеїв – у 150 метрах один від одного, на одному й тому ж самому Харамі²⁴).

За 350 метрів від них – Анастасіс, або Кийама²⁵ (храм Гроба Господнього) християн, які, ще не усвідомивши себе повною мірою “дітьми Авраама за усиновленням”, поки що не потурбувалися про те, щоб повернути туди в ім’я Парусії Господа²⁶. Однак там є арабські свідки їхньої віри²⁷. Географічне поєднання паломників усіх трьох релігій Авраамових в єдиній Святій землі в пошуках тієї праведності, яку Авраам через потрібне випробування набув у Богові, через рік закінчилося кровопролитною війною²⁸. Чому? Та тому, що християни ще не виконали свого колективного обов’язку щодо своїх братів за Авраамом. Тому, що вони не пояснили, як потрібно любити цю Святу землю, – одне із двох зобов’язань обітниці, яка була дана Авраамові²⁹. Прагнення до Святої землі не могло повною мірою стати “богословською чеснотою”, тому що Бог – не “матір”. Але ми, християни, що можемо назвати Авраама своїм батьком лише за “усиновленням” і через “заповіт”, уподоблюючись у цьому його союзникам з Країни П’яти міст (на місці майбутнього Мертвого моря), яких Авраам врятував одного дня разом із 318 своїми соратниками (пор. про Гедєона і т.д.)³⁰ і не зміг врятувати вдруге, – ми передбачаємо, що Свята земля повинна стати для людства символом “дитячого садка”³¹, “людського гнізда”, з якого ми вилітаємо на лоно Авраамове – лоно чистого материнства, куди нам слід “повернутися” хоча б у молитовному спогляданні, якщо ми хочемо народитися від Духа, як Христос промовляє до Никодима³². Нехай християни, намагаючись разом із Гюїсмансом та Блуа осмислити прагнення поклоніння, яке виникає понад сто років тому в західній Церкві із французьким рухом паломництв до місць явлення Божої Матері, зрозуміють, що це і є істинна Свята земля, що її справжній дім – Назарет, де, як показав Фуко, через Неї та разом із Нею ми здобуваємо *fiat*³³ покликання. Нехай подумают

і про тих, хто займав їхнє місце в епоху Авраама, – про його союзників із проклятої Країни П'яти міст, про наших братів, що заблукали, “там унизу”³⁴. Для них не може бути й мови про єднання у якомусь паломництві, навіть подумки, оскільки вони, не забажавши здобути Бога третім у своєму дружньому союзі двох, можуть бути зціленими тільки окремо від інших. Але і їм, колись відділеним, що перебувають у жорстокій ізоляції, можна, навіть у прірві їхньої добровільної безплідності, показати назаретську Цноту; і хай вони захопленою любов'ю, такою ж чистою, як любов християн до Христа, полюблять Діву, найвищий символ трансцендентного божества (*al-maḥal-al-a 'la* в ісламі³⁵), бо це захоплення, ця плідна Хвала і є тією причиною, за якою Бог дозволив Содому існувати.

Перша молитва Авраама – це молитва за Содом при гостюванні у Мамрі, при богоявленні. Цей “муж усіх починань” і всіх завершень перебував тоді між двома головними словами свого заповіту з Богом: *Лех-леха* (“піді” з Ура) та *Хінайні* (“ось я” й піду в землю Морія). Він проміняв міське життя Халдеї на життя кочового пастуха; він ставить першу віху, що закріплює його на Святій землі, – зовсім недалеко від своєї майбутньої труни. Його бездоганна гостинність по відношенню до трьох таємничих гостей (“*tres vidit et Unum adoravit*”³⁶), що прийшли порадувати його обіцянкою про народження Ісаака, підштовхнуло їх до того, аби випробувати його: чи буде Авраам, який уже забезпечений нащадком, так само, як і раніше, турбуватися про содомлян, союзників свого племінника Лота, яких одного разу вже рятував зі зброєю в руках, чи, коли він дізнається, що вони розбестилися, знехтує договором вірності? Отже, йому повідомляють, що содомляни скоїли страшний гріх, що Господь має намір їх знищити. Але він сам прийшов у цю землю як чужинець, як гість – *гер*. Проте і вони були його гостями; а гість був і залишається священним. І Авраам вдається до тих же нечуваних суперечок із Богом³⁷, до того високого торгу, який так вразив Блуа.

Тепер Авраам не може прийти із 318 соратниками і врятувати содомлян; серед них самих, спокушуючи божественне всевідання, він намагається знайти їм рятівників – і творить молитву дедалі конкретнішу: відшукати в Содомі п'ятдесят, або сорок п'ять, або сорок, або тридцять, або двадцять, або всього лише десять праведників, і тоді він буде врятований. Бог погоджується, але праведників знайшлося тільки троє (серед них святий Лот Сигорський, як називали його хрестоносці), і чотири з п'яти содомських міст були спалені. Але, подібно до того, як вимога

жертви від Авраама після порятунку Ісаака залишалась невиконаною аж до жертви на Голгофі³⁸, точно так не виконано обітниці про десять праведників, і слід нагадати Богу про нього іменем Авраама. Нагадувати Йому, чого коштувала Авраамові ця, вирвана у Бога, обітниця: спочатку вигнання Ізмаїла, якого Сара відіслала в пустелю разом з Агар, потім заклання Ісаака на жертovníку без відома його матері Сари – два жорстоких випробування любові, обумовлені й породжені зухвалою силою його співчуття, коли він молиться за Содом; плата за те, що він благословив необрізаних.

Содом – місто, що полюбило себе, відмовилося прийняти Ангелів, Гостей, Чужинців, і спробувало зловжити їхніми відвідинами. Це місто корпорацій ремісників, товариств інтелектуалів, куди новачків приймають не за сімейним спадкоємством, а в результаті спеціального посвячення, “педагогії”, яка дуже скоро, як зауважив Марру із приводу виховання у грецьких полісах, призводить до “сократизму”³⁹. Це пов’язується з тим, що ремесло протиставляє себе домашньому вогнищу, вільна мораль чоловіків – сором’язливості жінок. Суспільний договір, покладений в основу цивілізації, вимагає справжньої чоловічої співдружності – чогось на зразок обітниці безшлюбності, але без дотримання цноти, – що ми споглядаємо, на жаль, надто часто, серед лікарів та музикантів. Водночас, домашня культура, традиції приватного життя можуть передаватися тільки від жінки до жінки, і привілеї, що ми називаємо “матріархальними”, не підлягають осуду з “патріархальних” позицій. Цей нищівний підриг родового інстинкту в цивілізаціях викривав апостол Павло⁴⁰: уранізм⁴¹, по суті своїй, є “антисуспільним”, платонічні стосунки серед чоловіків та сапфічні серед жінок призводять до виникнення груп заколотників, що стоять поза законом: змовників, кулі, злочинців, шпиків, посвячених таємних товариств, медіумів-спіритів. Взаємна згода між двома співниками – тільки видимість: їх об’єднує лише обопільне прагнення до розумової травестії; первинний ідеал ангельської чистоти незабаром – після ненаситних та безплідних спроб фізично пов’язати себе взаємними зобов’язаннями, які придушують будь-яку щирість, – призводить до думки про “володіння”, до вторгнення чужинної волі, що придушує все, заздрісної та спотвореної, – волі грішного ангела; заволодівши душею, вона пропонує їй втечу за межі матерії – проте це лише омана; за Письмом, це злочин, що волає до небес про помсту. Історія знає періоди криз такого роду: у грецьких Фівах усе почалося з викрадення Хрисіппа Лаєм, тривало у кровозмішенні його сина

Едіпа й закінчилося жертвою фівського легіону при Херонеї; в епоху раннього Відродження – почалося із Жіля де Ре та Ульріка фон Юнгінгена, а припинилося з мучеництвом дивовижного домініканця Ієроніма Савонароли, охоронця флорентійських юнаків⁴².

Саме із глибин цієї спокуси молитва повинна видобути цілюще зілля, бо витoki її благородні, оскільки духовні, йдуть від чистого духу; звичайно, тут присутня також зла воля, бо ця спокуса схиляє людське начало змиритися у своїй нелюбові до трансцендентного, знайти, по можливості, втіху у безстатевій дружбі, де обидва визнають, що зліплені з однієї глини, і намагаються відбудувати первинну єдність людського роду, розсіченого навпіл раною в ребрах Адама, з якої народилася Єва. І ця небезпечна спокуса може тільки обернутися на гірше, якщо справи плоті направлять її, як трапилось із маркізом де Садом, до несамовитої безплідності. Але у витoku своєму, в чистому вигляді, ця дружба людей однакового ества ще не “протиприродна”; якщо вона заглиблюється у сором’язливості та цноті, то може, зрештою, проникнутись бажанням недоторканності і полюбити його; бо ця чиста ідея входить до людської природи як світло розуму, *januis clausis*⁴³, не завдаючи їй шкоди, тим часом як домінування статевого елемента її пошкоджує. А у своїх межах ця співприродна дружба доповнює надприродну любов, що поєднує з Богом; і цей образ других сутінок Раю – дозволене дотримання договору вірності⁴⁴.

Але щоб дійти до цього, необхідно розуміти, що такий договір – ще не вся гостинність, яку Бог вимагає виявляти до ближнього, чужинця, необрізаного, “мандрівника Божого”, в ім’я якого сам Бог зустріне нас на Суді (“Був нагий – і Мене зодягли ви”⁴⁵). Авраам, заступаючись у молитві за союзників свого племінника, це розуміє; але вони не приймають навіть жертву Лота, готового віддати їм своїх дочок. аби врятувати гостей від безчестя.

Якби був у Проклятому місті хоча б десяток праведників, його було б врятовано. Ця молитва Авраамова завжди простирається над суспільствами, що гинуть, розшукуючи десять праведників, аби врятувати їх навіть всупереч їм самим. І треба вірити, що іноді вона їх знаходить – для того, щоб пожалів їх вогонь небесний, як пожалів він Капернаум⁴⁶. Можна було б багато чого сказати про цей “вогонь”, який серед семітських мов, які стали зброєю Одкровення, слугує знаком другої мови, арамейської, – мови первинної євангельської проповіді, першої міжнародної мови (ремісників та писців) – мови особливого випробування у могили, як образно кажуть мусульмани⁴⁷.

У своїй другій молитві, – у Вірсавії, “колодязі клятви”⁴⁸, де Бог спонукає Авраама до виселення, “хіджри”⁴⁹ першого сина, Ізмаїла, – Авраам погоджується вигнати його до пустелі за умови, що його потомство виживе там, наділене в цьому світі такою собі переважною живучістю, що вирізняє цю ізмаїлітську, арабську расу, закликанням до меча, “заліза із різючою силою” (Коран 57:25)⁵⁰, який із моменту виникнення ісламу грізно занесений над усіма ідолопоклонниками, оголошуючи їм священну, неблаганну війну до того часу, поки вони не визнають, що є тільки один Бог – Бог Авраама, “першого мусульманина”⁵¹. Войовниче відстоювання чистої трансцендентності, таємниче відродження релігії патріархів поза десятьма заповідями Мойсея та євангельськими Блаженствами; нагота пустелі, що підкорила Фуко. Для ісламу будь-який мир у цьому світі є беззаконним, якщо він не стоїть на визнанні Авраамового Бога. Навіть із християнами та юдеями, до яких мусульмани ставляться терпимо, вони зберігають згоду тільки із загрозою ордалії, васальної “капітуляції”⁵², і при тому із презирством залишають цим двом групам усі заняття, які в економічному житті по-язичницькому впливають на “діла Божі”: страхування на морі, непрямі податки, торгівлю дорогоцінними металами, лихварство, біржі. Мусульманину не потрібні ці переваги, на його погляд, такі ж підозрілі, як релігійні привілеї, якими так пишаються ці дві групи. Він має намір залишитися для Бога воїном, що не потребує іншої платні, крім своєї частини у здобичі. Зворотний бік священної війни – поза сумнівом, безмежно благородніший, ніж війни за цукор, нафту або поташ, – полягає в тому, що вона призводить до експлуатації християн та юдеїв, до яких мусульмани ставляться терпляче, і до обов’язкового поневолення ідолопоклонників. Саме в ісламу християнство переймає деякі риси Хрестових походів, а згодом – *asiento* негрів-рабів, яких відправляють до Нового Світу⁵³. Крім того, убивство, яке є необхідною частиною воєнного ремесла, звертається до неба про помсту, особливо тоді, коли від презирства до жіночої статі закопують живими маленьких дівчаток (Коран, 81:8)⁵⁴.

Існує в ісламі синів Ізмаїлових один шлях до спасіння: це *хадж* (паломництво). Священна війна – привілей чоловіків; для жінок “священна війна – це хадж та відвідання кладовища щотижня”⁵⁵. Адже хадж, безумовно, був запроваджений самим Авраамом, і понад заклання та пропонування жертв, напередодні жертвоприношення тварин, відбувається чисте жертвоприношення від серця кожного паломника; біля Арафата⁵⁶ паломник приносить жертву за всю

громаду, як за присутніх, так і за відсутніх (їхні імена він виголошує). У цей момент жінка рівна чоловікові. Мусульманський хадж до Мекки являє собою розвиток єврейської Пасхи (зовсім не будучи заздрісним, повторюючи її). У першу чергу, хадж – це духовна жертва біля Арафата, а “надходження милосердя” не чекає завтрашнього заклання жертв, аби дати щорічне прощення, в якому великий єврейський учений Маймонід вбачав “силу Авраамового закону”, – завдяки заступництву кількох чистих душ, скромних та прихованих. Так, раз на рік відбувається оздоровлення життя громади. Завдяки світлим сльозам – привілею тих, хто поклоняється трансцендентному, не відаючи нездорових жалкувань західного романтизму. Історія арабського племені починається із сліз Агар – перших сліз Письма⁵⁷. Арабська мова – мова сліз; це сльози тих, хто знає: Бог у сутності Своїй неприступний, і цим усе сказано. Якщо Він входить у нас, то входить як чужинець, порушуючи звичне життя, на зразок перепочинку в роботі; потім Він зникає. Декотрі, поглиблюючи зміст жертвоприношення біля Арафата, бачать у ньому шлях до Єднання, але наодинці і в нічній пільмі.

Отже, іслам, що прийшов після Мойсея та Ісуса із пророком Мухаммадом, протестуючим передвісником Суду смерті, яка чекає на все створене, являє собою таємничу відповідь благодаті на молитву Авраама за Ізмаїла та арабів: “І про Ізмаїла Я почув тебе”⁵⁸. Арабський іслам не є безнадійним відстоюванням своїх прав вигнанцем, якому суджено бути знедоленим до кінця, і на це чітко вказує його таємниче проникнення у Святу землю. Іслам має і позитивну місію: це докір Ізраїлю за віру у власну перевагу, коли навіть Месію очікують зі свого, Давидового, роду від плотського батька. Він стверджує, що Месія вже народився, незнаний, від обраної недоторканної Матері, що це – Ісус, син Марії⁵⁹, і Він повернеться в кінці часів у знамення Суду⁶⁰. Це також докір християнам за те, що вони не зрозуміли всієї повноти змісту Священної трапези, і за те, що вони ще не втілили того Правила чернечої досконалості, *rahbaniya*, яке єдине в них є прообразом другого народження Ісуса та провіщає у них – через пришестя Духа Божого – воскресіння мертвих, знамення якого – Ісус⁶¹. Цей подвійний протест ісламу на адресу юдеїв та християн, які зловживають своїми перевагами, ніби вони невід’ємно належать тільки їм, це попередження, що вдаряє, ніби клинок божественної трансцендентності, лиш безумовне визнання якої може надати досконалості їхньому заклику до святості, є есхатологічним

знаменням, що спонукає з нескінченною шанобливістю повторювати другу молитву Авраама, молитву у Вірсавії.

Третю молитву Авраам виголошує в землі Морія, яку давнина ототожнює з місцем розташування майбутнього Храму Соломонового. Це місце жертвоприношення Ісаака. Авраам до кінця і за будь-яку ціну готовий зберігати вірність, у якій поклявся Богові при обрізанні. Він відмовляється від усього, покладаючи надію на божественну справедливість; він не похваляється тим, що був закликаний Богом; він відмовляється від усього, що міг раніше помислити про божество, – навіть від моральної оцінки того, що відбувається – перед вирішальним критерієм: досвідом богоспілкування⁶². Проте його відданість Богові долає і це, бо майбутнє роду, яким він пожертвував, йому повернено; і йому залишається тільки переконати нащадків завершити перерване ним жертвоприношення. Але ані Ісаака, який дозволив зв'язати себе тільки через священний жах, ані Сару, яка взагалі не знала, що Авраам погодився на таке, бо інакше б не знайшла йому виправдання, ані, тим більше, нащадків Ісаака через Якова та дванадцять колін переконати не вдасться (потрібне абсолютно невинне зречення Діви-Матері, яка не має земного чоловіка, аби погодитися віддати свого Сина на смерть). Однак Авраам цією жертвою зробив свій рід жрецьким, призначив ізраїльтян бути священиками. Але із фарисейського буквалізму, нехтуючи “спілкуванням”, вони часто поводитися як погані левіти⁶³ – “антисупільний елемент”, що викликає обурення в язичників. І ми бачимо, як упродовж віків, водночас із філоюдаїзмом іранців та олександрійських греків, розвивався традиційний антиюдаїзм пергамських, родоських та візантійських греків – результат жрецького презирства не лише до самаритян та необрізаних, а й до прозелітів, до яких ставилися як до нижчих, а також до жіночої статі, яка, втім, у синів Сарі була у меншому презирстві (завдяки месіанській обітниці), ніж у синів Агар. Змертвілі привілеї (жрецтва або знаті), лицемірне та блюзнірське законництво чоловіків – усе це вифарбовує темними кольорами історію біблійного Ізраїлю, якщо дивитися на неї іззовні; а в глибині тим часом визріває непізнана чистота, співчутливе джерело тієї Благодаті, яка вище Закону; жертвоне служіння у подобі гріхів: кровозмішання (Фамар), проституція (Раав, Есфір та Руф⁶⁴), зрада (Вірсавія) та добровільне зараження себе проказою тієї, що тричі врятувала з води брата й подарувала Ізраїлю покайну воду всіх майбутніх віків, – Міріам, сестри Мойсея.⁶⁵ І сварка з Марією із Назарета: “віддав себе

Чужому", вона протягом життя залишатиметься під підозрою, аби зачатий Нею істинний Храм ніс на собі відбиток першого Храму, побудованого, як нагадав мені Мартін Бубер, сином перелюбства⁶⁶. Назарет прожене Його, викреслить зі своїх *мегілот*⁶⁷, Бар-Кохба⁶⁸ убиватиме всіх юдео-християн, які відмовлятимуться визнати, що Марія зрадила чоловікові; і тричі – при Константині, при Байбарсі⁶⁹ та в наші дні – з Назарета звучатиме звинувачення, висунуте законниками проти Марії.

Починаючи з IV століття Новий Ізраїль, Церква, почав наслідувати правителів Старого Ізраїлю, де священики – поставивши себе на межу блюзнірства та симонії – дозволили державі взяти себе на утримання, аби передати світській владі примусове насадження тайнств, без попереднього переконання людей і без їхнього навернення, що вершиться в серцях. Цей метод, який дозволив "колонізувати" язичників Європи, дав збій з ісламом; і перш, ніж силою зброї відібрати у нього Землю обіцяну, хрестоносці Першого походу, надумали залучити до завоювання колись Месії милості та миру, євреїв, її перших хазяїв, силою їх охрестивши. Це відбувалося у Рейнських землях, де єврейські матері зважилися на нечуваний вчинок, віддаючи перевагу тому, аби їхніх дітей задушили рабини – за обрядом акеда, "зв'язування Ісаака"⁷⁰ (вивченням цього займався Цунц): хрещення кров'ю, страшний мученицький геноцид, який раніше, 1949 року, обурював мене⁷¹. Згодом мій друг, рабин Моріс Лібер, пояснив мені, що Авраамова віра дозволяла цим пригнобленим здобути, замість знищених батьків та синів, Бога як Отця і Сина (довідавшись про це, я почав трохи краще розуміти суть смерті мого власного батька та старшого сина). Згадаємо також зворушливу книгу Андре Шварц-Барта "*Останній із праведних*" про рід Ламед Вав⁷², та героїчне самогубство євреїв у місті Йорк 11 березня 1185 року⁷³.

Догматична жорстокість християнського інквізитора, що спіткнулася об це Знамення Крові, Свідчення Духу, знайшла компроміс у Золоті завдяки тому віршу з Повторного Закону (23:20), який дозволяє давати чужинцю гроші в надлишок і який скасував Ісус (Мт. 10:7), щоб встановити загальне братство. Але Ізраїль застосував цей вірш, коли заснував банк колонізації для мусульманських халіфів, "заради них узявши на себе гріх лихварства". Так само після В'єнського собору⁷⁴ Ізраїль замінив іслам християнством, створивши і для останнього (із своєю монополією) банк колонізації. Він не передбачив, що його облудні

спільники – злочинні християнські клірики – під час погромів направлятимуть принижених колонізацією та експлуатацією людей проти лихваря-єврея, “що п’є кров бідняків” (за виразом Блуа). Саме це й породило в середовищі євреїв, так само як і християн, які брали участь у тому нездоровому лихварському симбіозі, пароксизми забрудненого сумління, яке визнає свій гріх, результатом чого стала практика чорної магії та обряди пороблення (символічні убивства – наприклад, у масонських “убивць Хірама”⁷⁵, убивство Амана⁷⁶ або християнського немовляти серед охрещених силою, що в душі не прийняли нової віри, маранів⁷⁷; чорні меси⁷⁸ грішних християнських священнослужителів). Тут не місце зупинятися на усіх цих збоченнях, масштаби яких Гюїсманс, здається, переоцінив⁷⁹.

У 1917 та 1948 рр. було відроджено Ізраїль в “Ерец Ізраель”; відродження, обіцяної Месії милості, у загальному братстві із скасуванням привілеїв Повт. Зак. 23:20, відбулося, як говорив мені святий рабин Іегуда Лейб Магнес, скріплене золотом та кров’ю, підвівши його братів під рабинський херем Базельського конгресу (1897)⁸⁰.

Ізраїлю, аби стати “загальним братом”, необхідно і достатньо було відмовитися від привілею Повт. Зак. 23:20 – не тільки по відношенню до братів за Авраамом, гнаних рабів, але і по відношенню до всіх інших. Треба було, щоб Ізраїль знову став есейською громадою⁸¹ (передвістям цього стало відкриття Кумранських рукописів, а також виявлення есейських пам’ятників в Ефесі, де вигнана Мати Ісуса знайшла притулок). Принаймні, марксистська критика звучить жалібним дзвоном для банкірської економіки, що заснована на Повт. Зак. 23:20, – привілею, яким незаконно поступилися “тоям”, скасованим Месією.

Зрештою, Авраам молився про те, щоб суспільний договір, який єднає міста, залишався чистим, щоб ворогуючі прийшли до братерського миру, щоб священство було святим; усі три молитви – в Мамрі, у Вірсавії та в Морія – складають, по суті, одну, і третя – відбиток перших двох. З’явилася дочка Авраамова. Прокляте місто відмовилося прийняти ангелів-чужинців, а Вона прийняла Святого Духа, Любов, якої не питають, “чому” або “як”. Плем’я Ізмаїлове обрало битву в ім’я трансцендентності, чужинну в її вмиротворенні, а Вона прийняла спасіння цього Світу. Ізраїль не завжди був готовий змиритися і до глибини серця відчутти страшний тягар катастроф, нагадуванням про які слугують численні пости та покайні молитви його практики богослужіння, а Вона первинно віддала

перевагу тому, щоб бути у підозрі шлюбної невірності, зносити прокльони сусідів, значитися перелюбницею в генеалогічних записах рідного міста, віддала перевагу тому, щоб понад дві тисячі років на Неї мав підозру (або відвертався від Неї) власний народ, який вона безмежно любила, бо пожертвувала заради його спасіння таємною обітницею Свого невинного серця – жертва ще більша, ніж Ісаак для Авраама. Бо тим самим Вона в жертві духовній, що перевищувала розуміння ангелів, подарувала Ізраїлю самий корінь виправдання Божого перед ликом його єдиного досконалого творіння.

Саме Вона є істинна Свята земля – та сама “земля недоторканна”, призначена та *sublimiori modo redempta* (високим чином захоплена) та, де перебувають разом зі своїм Владикою всі обрані. Саме Вона, подібно до гірської вершини (а не прірви, що розділяє), де чекають на Її явлення, веде тих, хто бажає праведності на “висотах Палестини” – піліgrimів – юдеїв, християн, мусульман (навіть цих останніх, навіть якщо вони і не думають про це). Подібно до Авраама, ці вигнанці, які зробилися кочівниками, здобувають у Святій землі місце “обрання”; і це – останнє місце на землі, звідки можна було б вислати “переміщених осіб”, не погрішивши проти справедливості. Однак саме там панують заздрість та промисловий видобуток поташу та нафти, що силоміць вдерлися до цього “дитячого садка”. Палестина на очах стає центром світу, затиснута між двома ворогуючими силами. І в цій позиційній війні лінія, де взаємозливаються протистояння злу та цілюще співчуття, лінія, яку Ганді спробував зберегти в Індії, надавши свободу місцям релігійного поклоніння, – ця лінія в Палестині проходить через Хеврон (місто Авраама), Віфлеєм (місто Руфі), Єрусалим та Назарет (міста Марії); від Мертвого моря вона продовжується вздовж русла Йордану і сягає на заході долини Армаге.

ПРИМІТКИ

¹ Луї Масінйон (1883–1960) – французький сходознавець; його наукова праця, духовна позиція та громадська діяльність істотним чином сприяли подоланню “ренанівських стереотипів у європейській свідомості і багато в чому підготували радикальну переорієнтацію Католицької Церкви щодо ісламу. Головна тема наукових досліджень Масінйона – особистість і вчення мусульманського містика ал-Халладжа (пом. 922 р.), якому присвячена його двотомна фундаментальна монографія *Страсті ал-Хусайна ібн Мансура ал-Халладжа, містичного мученика ісламу* (*La Passion d'al-Husayn ibn Mansur al-Hallaj, martyr mystique d'Islam*. Vol. 1–2. P., 1922), захищена у Сорбонні як докторська дисертація. Значна частина наукових праць Масінйона видана І. Мубараком (див.: Massignon L. *Opera minora*. T. I–III. Beirut, 1963); див.

також: Massignon L. *Essai sur les origines des termes techniques de la mystique musulmane*. P., 1954; idem: *Parole donnée*. P., 1970; idem: *L'Hospitalité sacrée: textes inédits*. Ed. J. Keryell. P., 1987. Детальніше про праці Масіньйона див. Moubarek Y. *L'œuvre de Louis Massignon*. – *Pentalogie Islamo-Christienne*. Vol.1. Beyrouth, 1972–1973.

¹ Статтю (*Les trois prières d'Abraham, père de tous les croyants*) вперше було надруковано у 13 числі *Dieu vivant* (1949). Три молитви Авраама безсумнівно можна назвати програмною роботою Масіньйона. Проте, цей нарис не дослідження ученого, а, скоріше, есе містика, зануреного у переживання авраамічної тасмниці, що пов'язує три монотеїчні релігії. Цю роботу можна також назвати дослідом містичного розшифрування Божого задуму про Авраама та його потомство, який поширюється, зрештою, не тільки на синів його віри (юдеїв, християн, мусульман), а й на тих, хто відкинув цю віру. Слід зазначити, що мова Масіньйона надзвичайно складна, його стиль іноді є архаїчним, його порівняння та алюзії надто вільні і не завжди очевидні, тому навіть детальний коментар не може передати усю повноту сенсів, що містяться в оригіналі.

² Патріархові нашому Аврааму, Батькові усіх віруючих (лат.) *Батьком віруючих* Авраама названо і в Корані (22:78).

³ Гюїсманс, Жоріс-Карл (1846–1907), Блуа, Леонса (1846–1917) – французькі письменники; Шарль де Фуко (1958–1916) – учений-сходознавець (автор першого туарезько-французького словника), священник, трапістський монах. Усі троє, втративши в юності віру, а Гюїсманс ще пройшовши до того ж через захоплення неосатанізмом, віднайшли її під впливом трапістської аскези у зрілому віці. Духовний вплив цих людей на молодого Масіньйона був дуже великим; із Блуа та Фуко його пов'язувала тісна дружба. Однак пізніше Масіньйон згадає, що серед тих, чиї молитви торкнулися його в роки сумнівів, були не тільки християни, такі як Гюїсманс та Фуко, а й мусульмани, такі як ал-Халладж [див.: Griffith S. *Sharing the Faith if Abraham: the "Credo" of Louis Massignon*. – *Islam and Christian-Muslim Relations* 8, №2 (1997) p. 194].

⁴ Трапістський – поширена назва цистерціанського ордену, що у XII ст. став відгалуженням бенедиктинського. Орден отримав цю назву від місцевості Трапп неподалік Мортані (Франція), де було засновано перший подібний монастир. В основі чернечого життя трапістів – суворе дотримання бенедиктинського статуту, обітниця мовчання, фізична праця.

⁵ Перераховуючи імена святих, Масіньйон наводить духовну генеалогію ордену, підносячи її через отців Церкви християнського Заходу, св. Августина (354–430), та християнського Сходу, св. Василя Великого (329–379), до самого св. Пахомія (287–348) – засновника гуртожитного чернецтва. Св. Бенедикт Нурсійський (480–543) – засновник бенедиктинського ордену, правило якого стало нормою західного чернечого життя; св. Бернард Клервоський (1090–1153) – “другий засновник” цистерціанського ордену; Арман де Рансе (1626–1700) – доктор богослов'я, священник, здійснив реформу трапістського ордену.

⁶ Мохандас Карамчанд Ганді (1869–1949), відомий як Махатма (*Великий духом*) – один із головних архітекторів індійської незалежності. Стрижнем вчення Ганді став принцип *ненасильства*, що трактується у практичному плані як ненасильницький опір злу та гнобленню. Осягнення істини, згідно із Ганді, нерозривно пов'язане із процесом морального самовдосконалення, джерелами якого слугують *закон любові* та *закон страждання*; слідуючи їм, людина має свідомо приймати на себе страждання та бути готовою до самопожертви. Ганді загинув від руки індуїстського екстреміста.

⁸ Кармеліти – чернечий орден, заснований калабрійцем Бертольдом, який створив 1156 р. на горі Кармель (Палестина) монастир відлюдників; картезіанці – чернечий орден, що виник у другій половині XI ст. в Бургундії й отримав свою назву від долини Cartusia (фр. *La Chartreuse*, Шартрез), де його засновник св. Бруно збудував монастир. Так само як трапістський, ці два ордени головну увагу приділяють аскетичному аспектові чернечого життя.

⁹ Соліні, Інї – трапістські монастирі на заході Франції.

¹⁰ Живу сову прибивали за крила до вхідних дверей як оберіг від злого духу. Тут образ має підкреслити, що курдські фанати віри, убивши таким чином о. Філіпа, поклали край трапістській практиці у Шейхлі.

¹¹ *djihad akbar* (араб. – букв. *велике зусилля*) спочатку це поняття означало боротьбу за віру, для захисту та поширення ісламу; згодом на противагу *малому джихаду* (війні з невірними) під *великим джихадом* частіше почали розуміти, і саме в цьому значенні застосовує цей термін Масіньйон, духовне самовдосконалення.

¹² Від ворогів – спасіння (лат.).

¹³ *Самітники* – у тексті *apotropéens* (від грецького апотропос – відділений від людей, той, хто живе самотньо); *abdal* (араб. *множина від badal* – букв. той, хто заступає) – у суфійській доктрині так називаються 70 праведників (*шіддікун*), один з яких створює вісь або полюс (*кутб*) світу – центр людської святості на землі, а четверо інших – *автад* (*кілки*, що утримують шатро-всесвіт). Коли один із цих 70 помирає, його *заступає* інший, оскільки без цього мінімального числа праведників, яких ніхто, крім Бога, не знає, світ не встоїть [пор. із єврейськими уявленнями, які беруть початок у Талмуді, про те, що світ тримається на присутності в ньому 36 цадиків (праведників), які таємниче творять добро].

¹⁴ Шерега єпископів (лат.).

¹⁵ Асанід, *asanid* (араб. *множ. від isnad* – опора) – шерега бездоганих у моральному та віросповідному відношеннях передавачів *хадисів* (переказів про слова та вчинки Мухаммада), які в безперервному ланцюгу спадкоємства засвідчуюють їх дійсність.

¹⁶ Під час п'яти щоденних приписаних молитов і паломництва, на весіллях та на похоронах мусульмани обов'язково читають *молитву Авраама*: “Боже, благослови Мухаммада і рід Мухаммада, як благословив Ти Авраама та рід Авраама...”

¹⁷ Пор. *Сутінки богів* (нім. *Götterdämmerung*) – назва четвертої частини “Кільця Нібелунгів” Р. Вагнера і як антивагнерівська репліка твору Ф. Ніцше *Götzen-dämmerung* (в російському перекладі “Сумерки идолов, или как философствующим молотом”, див. Ніцше Ф. *Сочинения*. Т. 2. М., 1990, с. 556–630).

¹⁸ Пор. “Отже, два гради були створені двома родами любові: земний – любов'ю до себе, із презирством до Бога, а небесний – любов'ю до Бога, із презирством до себе. Так що перший прославився в собі самому, а другий – у Господі” (Augustinus. *De ciu. Dei* 14, 28).

¹⁹ Ще в доісламський період арабські племена вели своє походження від Ізмаїла – сина Авраама та Агар, служниці Сарри.

²⁰ *Angelus* – у католицькому богослужінні – вечірній дзвін, що закликає до молитви Богородниці.

²¹ Що хоче він сказати (італ.).

²² Не допускаючи відхилень; забезпечуючи постійність (лат.).

²³ *al-kibla* (араб.) – той бік, до якого мусульмани повертається обличчям під час молитви. Первісно, у мекканський період проповіді Мухаммада, мусульмани молилися, звернувшись обличчям до Єрусалима. Приблизно через рік після

переселення до Медини Мухаммад на противагу юдеям та християнам проголосив зміну кібли "в бік забороненої мечеті" (див. Коран 2:142–145), тобто у напрямку до мекканського святилища *al-ka'ba*. Проте для мусульман, так само як для юдеїв та християн, Єрусалим – святе місто, тому іноді вони говорять про дві кібли (*al-kiblata*), тобто про Мекку та Єрусалим.

²⁴ Харам (*al-haram al-sharif*) – Храмова гора в Єрусалимі, в південній частині якої розташована ал-Акса – найвіддаленіша мечеть, одна з найважливіших святинь ісламу, яку мусульмани ототожнюють із тим місцем, куди був перенесений Мухаммад із Мекки під час нічної подорожі; зведена у 705–715 рр., остаточної форму набула 1033 р. при халіфі аз-Захрі. На місці першого та другого Храмів омейядський халіф Абд ал-Малік побудував 691 р. мечеть Скелі.

²⁵ Анастасіс від грецького "воскресіння"; кийма від араб. тут також "воскресіння"

²⁶ "Парусія" – від грецького "пришестя", "повернення".

²⁷ Тобто араби-християни.

²⁸ Йдеться про арабо-ізраїльську (Палестинську) війну 1948–1949 рр.

²⁹ Обітниця Авраамові землі Ханаанської і великого народу (див. Буття, 12:12).

³⁰ Авраам разом зі своїми 318-ма рабами визволив Лота та його сім'ю з полону (див. Буття 14:12–16). Гедеон, п'ятий суддя Ізраїлю, переміг мадіанитян разом із 300 своїми людьми, яких він відібрав за вказівкою Бога (див. Суд. 7: 5–23).

³¹ Лоно Авраамове – цей образ лише одного разу зустрічається в новому Заповіті (див. Лк. 16:22); у пізньоюдейських та християнських уявленнях – потойбічне місце блаженного спокою померлих праведників та страждальців; символ захищеності людей, що довірилися Богу під заступництвом Авраама як батька віруючих, інтимно поєднаних із ним, подібно до малих дітей, які сидять на колінах у батька (пор. мозаїку Собору Паризької Богоматері) або ховаються у нього в пазусі (пор. фреску Даниїла Чорного в Успенському соборі у Володимирі).

³² Нічна бесіда Ісуса із фарисесом Никодимом про народження з Божої волі (див. Ів. 3:1–21).

³³ Хай буде! (*лат.*) – відповідь Марії Архангелу Гавриїлу (див. Лк. 1:38): "Ecce ancilla Domini; fiat mihi secundum verbum tuum" ("Я ж Господня слуга: нехай буде мені згідно зі словом твоїм").

³⁴ "Там унизу" (*фр. la-bas*) – алюзія на роман Гюїсманса "La-bas".

³⁵ Зразок, вищий ідеал (*араб.*)

³⁶ Трьох уздрів і Єдиному поклонився (*лат.*). Явлення трьох мужів, яким Авраам воздав поклоніння (Бут. 18:18), розглядається багатьма отцями Церкви як передвіщення таємниці Трійці. У Корані (11: 69–73) також наводиться розповідь про посланців Божих, що відвідали Авраама й порадували його вістю про те, що незабаром він матиме сина.

³⁷ Див. Буття 18: 22–33. І в Корані (11: 74–76) Авраам намагається заступитися перед Богом за народ Лота: "Він почав сперечатися з Нами за народ Лота; тому що Авраам був лагідний, співчутливий, жалісний".

³⁸ У християнській традиції жертвоприношення Ісаака є прообразом страждань Ісуса Христа – єдинородного та улюбленого Сина Божого, якого віддав Отець у жертву спокути.

³⁹ "Сократизмом" Масіньйон називає той особливий тип стосунків із гомосексуальним відтінком, який встановлювався у Давній Греції між учителем-філософом та юнаками-учнями.

⁴⁰ Див. Рим. 1: 18–32.

⁴¹ Очевидно, Масіньйон має на увазі протистояння Урана (неба), що уособлює

чоловіче, патріархальне, начало і Геї (Землі) – жіночого, матріархального, начала. Гея, зрештою, відсторонює Урана від хаотичного продовження роду богів-чудовиськ, що "відкриває можливість подальшої зміни поколінь богів і удосконалення божественних володарів світу в душі антропоморфізму, впорядкованості та правопорядку" (*Міфи народів світу*. М., 1982, Т. II, с. 549).

⁴² Фівський цар Лаїя у грецькій міфології викрав та розбестив сина Пелопа Хрісіппа; згнєблений юнак покінчив життя самогубством, що викликало на Лаїю гнів богів, і на старості він загинув від руки власного сина Едіпа, який згодом узяв за дружину свою матір. Херонея – місто в Беотії, при якому Філіп Македонський одержав перемогу над греками 338 р. до н.е.. Жіль де Ре (1404–1440) – маршал Франції, звинувачений у сатанізмі, викраденні та убивстві дитини – один із прототипів Синьої Бороди. Італійський проповідник та реформатор Ісронім Савонарола (1452–1498) з метою боротьби із розбещеною флорентійською знаттю організував загін хлопчиків, які мали стежити за виконанням у місті десяти заповідей.

⁴³ При зачинених дверях (*лат.*).

⁴⁴ Другі сутінки Раю – образ одностатевої дружби, яка у своїй природності близька до райського щастя, однак приховує в собі загрозу падіння, подібно до дружби Адама і Єви в Раю на сутінковій межі їхнього гріхопадіння.

⁴⁵ Див. Мт. 25:36.

⁴⁶ Капернаум – центральне місце діяльності Ісуса в Галілеї (закликання Матвія, зміцнення слуги римського сотника) – однак залишився глухим до нового благовістя. Йому, так само як і сусіднім містам, Ісус промовляє грізне "горе" (див. Мт. 11: 20–24; Лк. 10: 12–15).

⁴⁷ Випробування в могилі (*араб.* *'adhab al-kabr*) – ключове поняття мусульманської індивідуальної есхатології, малий суд над людиною після її смерті, попередня відплата. Згідно із цими уявленнями, що беруть початок у коранічних віршах, в яких ідеться про "два покарання" (див. Коран, 9:101, 32:21) та про ангелів, які вражають обличчя і хребти невірних (Коран, 8:50; 6:93), два ангели – *Мункар* і *Накір*, випробовують кожного померлого в могилі, яка є передпокоєм раю або пекла. Праведників або тих, хто вірує в єдиного Бога та посланництво Мухаммада вони залишають насолоджуватися спокоєм, грішникам та невірним завдають тортур.

⁴⁸ Вірсавія (колодязь клятви) – місто, що отримало свою назву від колодязя, що викопав Авраам; біля цього колодязя Авраам та Авімелех поєднали себе клятвою союзу, тут Авраам насадив гай та "закликав ім'я Господа, Бога вічного" (Бут. 21:33). Пор. також: колодязь із живою водою відкрив Бог для Агар, коли Ізмаїл, праотець арабів, помирав у пустелі від спраги (Бут. 21:15–19).

⁴⁹ Хіджра (*hidjra* – *араб.* переселення, виселення), в основному значенні – переселення Мухаммада з Мекки до Медіни 622 р., подія, від якої мусульмани ведуть рахунок рокам і яка відіграла вирішальну роль у становленні ісламу: розрив родинних зв'язків вивів мусульманську громаду із племінного виміру; переривався історичний пуп'янок, який пов'язував нове релігійне світосприйняття з материнською основою, подібно до виходу Авраама з Ура, подібно до виселення Ізмаїла в пустелю. Вихід Мухаммада з Мекки втілює Божий задум про Ізмаїла. Саме в цьому розумінні говорить тут Масіньйон про хіджру.

⁵⁰ Надто вільний переклад та тлумачення фрагмента коранічного вірша. В оригіналі: "...Ми послали і залізо, в якому є для людини і велике зло, і вигоди..." (Коран, 57:25). Згідно із коментарями Ййусуфа Алі, із заліза виплавляється сталь, а із сталі виготовляють як зброю для війни, так і знаряддя праці (див. *The Holi Qur'an*, transl/ & comment. by A.Yusuf Ali. N.Y., 1946, №5326).

⁵¹ У Корані (3:67) Авраама названо мусульманином.

⁵² Ордалією Масін'йон називає тут процедуру *tubahala* – колективного молитовного зусилля (див. Коран, 3:61), яку Мухаммад запропонував 630 р. посольству християн (що прибули із Наджрана до Медіни) для того, аби в колективній молитві закликати прокляття Боже на неправу сторону, розсудивши, таким чином, чия віра є істинною. Християни відхилили цю пропозицію і уклали з Мухаммадом договір, який гарантував їм терпимість із боку мусульман, але ставив у припущене положення "тих, яким покровительствують" (*ahl al-dhimma*). Саме цей договір має на увазі Масін'йон, коли говорить про "васальну капітуляцію".

⁵³ *Asiento de negros (icn.)* – у XVI–XVIII ст. договір між Іспанською короною та приватною особою, який гарантував останній монополію у постачанні рабів до іспанських колоній в Америці. За це право "підрядник" (*asentista*) зобов'язувався сплачувати Короні обумовлені гроші і віддавати обумовлену кількість рабів для продажу на американських ринках невольників.

⁵⁴ Див. також Коран, 6:137 – алюзія на жертвоприношення дітей у давнину (пор. Лев. 18:21; Повт. зак. 12:31) та посилення на арабійській язичницькій звичай убивати новонароджених дівчаток (Коран, 16:59) "із причин бідності" (Коран, 6:151). Коран категорично забороняє такі убивства.

⁵⁵ В ряді хадисів паломництво жінок до Мекки прирівнюється до джихаду (див., напр., *al-Bukhari. al-Sahih*, vol. IV, b.52, №№43, 128).

⁵⁶ Арафат – назва групи вершин на схід від Мекки і однієї з гір ('*arafa*), до якої простують паломники на другий день хаджа 9 числа місяця зу-л-хиджа; там, біля підніжжя цієї гори, вони залишаються стояти (*wukuf*) до темряви; це один із кульмінаційних моментів паломництва, що символізує передстояння перед ликом Божим Судного дня; упродовж усього стояння віруючі звертаються до Бога, випробовуючи свою совість, і читають *talbiya* – молитву, яку мусульманська традиція приписує Авраамові: "Ось я перед Тобою, Боже! Ось я перед Тобою!..."

⁵⁷ Див. Буття, 20:15–17.

⁵⁸ Див. Буття, 17:20. За півстоліття до праці Масін'йона цю тему християнської ісламодицеї передбачає В. Соловйов: "У Мецці народилася людина, через яку сповнилися давні обітниці Божі про Ізмаїла, предка його... "О Исмаиле же се послушай тебе: и се благословихъ его, и возвращу его, и умножу его zelo: дванадцать языки родить и дамъ его въ языкъ велий".

⁵⁹ Ісус, син Марії (*араб. isa ibn maryam*) – так у 16 коранічних віршах поійменовано Ісуса.

⁶⁰ В одному із коранічних віршів Ісуса названо *знаменням Години*, тобто Судного дня (Коран, 43:61).

⁶¹ Ведучи мову про Священну трапезу, Масін'йон має на увазі коранічну оповідь, що являє собою, очевидно, ремінісценцію Тасмної вечери, про те, як Ісус на прохання апостолів звертається до Бога з молитвою про надання трапези з неба – їм "на свято та знамення"; Бог відповідає згодою, але за умови, що віднині кожного, хто не увірує, Він покарає так, як ніхто доти (Коран, 5:111–115). *Rahbaniyya* (*араб.*) – чернецтво; "немає чернецтва в ісламі" – виголошує один із хадисів, однак коранічне ставлення до чернецтва у християнстві є аж ніяк неоднозначним: стверджуючи, що до мусульман ближче за всіх християни, тому що серед них є священники та монахи (Коран, 5:82), Коран, водночас, засуджує християн за те, що, окрім Бога, вони обирають собі за богів книжників та монахів, і самих монахів – за те, що вони "витрачають майно людей на пусте і звертають їх від Божого шляху" (Коран, 9:31–34), і, нарешті, ще один аят можна розуміти так, що, якщо Бог і вимагав

чернецтва від християн, то тільки для отримання благовоління Божого, але вони не виконали цього належним чином (див. Коран, 57:27). Саме таке прочитання дає підставу Масіньйону стверджувати, що іслам не засуджує чернецтво у християнстві, а вимагає від християн справжнього чернецтва, яке є прообразом другого народження Ісуса (тобто Його другого пришествя) і в якому *Дух Божий* – Дух, що зміцнював Ісуса (див. Коран, 2:87, 253; 5:110), і одного разу ототожнений в Корані з Ісусом (Коран, 4:171).

⁶² Тему телеологічного усунення етичного в акті істинної віри Авраамової детально розвинув С. К'єркегор (див. С. Киркегор. Страх и трепет. М., 1993, с. 53–64).

⁶³ Левіти, нащадки Левія по лінії його синів Гірсона і Мерарі, виділені в стан храмових служителів (див. Вих. 6:26; Числа 1:47–58; 8:6–26).

⁶⁴ Не зрозуміло, з чим пов'язана у Масіньйона така характеристика Руфі.

⁶⁵ Міріам, сестру Мойсея та Аарона, Бог уразив проказою за те, що вона засудила шлюб брата на неєврейці, але після молитви Мойсея, Бог зцілює її (Числ. 12: 1–16); ще дівчинкою Міріам стерегла свого брата-немовля, залишеного матір'ю у водах Нілу, і *врятувала* його, призивши матір Мойсея під виглядом годувальниці до доньки фараона (Вих. 2:3–9); коли Бог розсік перед Мойсеєм та його народом води Червоного моря, Міріам заспівала похвальної пісні (Вих. 15:21); *лікве* – купальня, що використовується для очищення від ритуального бруду.

⁶⁶ Перший син Давида та Вірсавії, якого вони зачали поза шлюбом, помер дитиною; другий їхній син – Соломон, майбутній будівник Храму, народився вже в шлюбі (2 Цар. 11:2–26; 12:15–25).

⁶⁷ Сувої (*свр.*).

⁶⁸ Бар-Кохба – лідер другого єврейського повстання проти римлян (132–135 рр.).

⁶⁹ Байбарс I – четвертий султан із династії мамлюків-бахритів (1260–1277 рр.).

⁷⁰ Зв'язування Ісаака (*свр. акедат Іцхак*) – у християнській традиції отримало назву *жертвоприношення Ісаака*. В юдейській традиції поняття *акеда* почало символізувати готовність євреїв, якщо необхідно в ім'я Бога та за прикладом Авраама, приносити в жертву свою родину і власне життя. 1096 року у Вормсі (Рейнська область) багато хто з євреїв був знищений загонами хрестоносців, які збиралися у Перший хрестовий похід; траплялися випадки, коли єврейські матері вбивали своїх дітей, боячись, щоб їх не охрестили силою.

⁷¹ *Dieu vivant*, 13 (1949) р. 26.

⁷² Масться на увазі 36 цадиків (див. комент. XII). На івриті число цадиків складається з двох літер: *ламед* – 30 та *вав* – 6.

⁷³ Приготування до Третього хрестового походу в Англії за володарювання Ричарда I також супроводжувалося єврейськими погромами. У Йорку євреї зачинилися у вежі міської фортеці та упродовж шести днів опиралися християнам, які вели облогу; коли опір став безнадійним, більшість євреїв вдалася до самогубства.

⁷⁴ В'єнський собор (1311–1312) було скликано папою Климентом V; Католицька церква вважає його 15-м Вселенським, Православна церква – лише помісним собором.

⁷⁵ Хірам – масться на увазі Хірам-Авії, син удови з роду Нефаліма, умілий майстер Храму Соломонового (див. 3 Цар. 7:13–45), який у масонському символізмі постає як третій майстер Єрусалимської ложі – причинної тріади або триєдиниї основи буття; разом із Соломоном, що втілює вічне та незмінне божество, та царем

Тіру Хірамом (див. 3 Цар. 5:1–12; 9:11–28), що означає космічне джерело енергій, Хірам-Авій символізує універсальну активність – демиурга, або ж будівника. Починаючи творіння, він відкривав таким чином період свого космічного мучеництва; подібно до Христа, він був розп'ятий на хресті чотирьох елементів, як Атіс – пронизаний кабаном забуття, як Осіріс – похований у свинцевій труні буття. *Убивці Хірама* – це три виміри нижчого всесвіту, які зруйнували безмежно будівний дух, надісланий відлвити творіння у притулку вічного життя.

⁷⁶ Аман – перший міністр перського царя Ахашвероша, що першим в історії задумав знищити усіх євреїв, символ євресненависництва в юдаїзмі (див. Ест. 3:1–7:10; 9:6–10).

⁷⁷ Марани (*marranos* – ісп. – свині) зневажлива назва іспанських та португальських євреїв, які зовні прийняли християнство (головним чином після указу 1492 року, який вимагав від євреїв або прийняти католицизм, або їхати з Іспанії), але таємно залишалися євреями. Марани, зазвичай, вершили юдейські ритуали у підземеллях, чим викликали масу підозр, іноді трагічно курйозних: наприклад, маранів, які емігрували до Нідерландів, підозрювали у таємних зв'язках з іспанським католицизмом.

⁷⁸ Чорна меса – блюзнірська пародія на католицьке богослужіння, “меса” дияволові або антихристу, яка вершилася, як правило, на животі оголеної дівчини, що лежала горілиць на вівтарі. Важко сказати, наскільки це явище було поширеним за середньовіччя, оскільки у Новітні часи воно було оточене численними літературними вигадками. Сам термін виник лише у XIX ст. у зв'язку із сатанізмом.

⁷⁹ Див. перевидання 1962 р. номера *Tour Saint-Jacques* за 1957 р. (про Гюїсманса). А також чотири випадки, про які згадував Климент XIV, та про Євстратія Українського (1076 р.).

⁸⁰ Базельський конгрес 1897 р. – перший сіоністський конгрес, організований Теодором Герцлем. Херем (*євр.* відторгнення) – осуд, відлучення в юдаїзмі.

⁸¹ Есейська громада виникла приблизно у першій чверті II ст. до н.е.; її послідовники прагнули поза межами офіційного юдаїзму жити в присутності Бога. Дослідники Кумранських рукописів, відкритих у 1947 р., виявили як літературний зв'язок між есейством та раннім християнством, так і частковий збіг в організаційних структурах есейської громади та устрої первинної Церкви: спільне майно, молитва, навчання, священні трапези.

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

ВІЧНА СУЧАСНІСТЬ КЛАСИКИ

Книга, фрагмент якої в українському перекладі пропонується читачеві, займає унікальне місце в історії німецької та світової суспільної думки. З її виходом у світ 1887 р. розпочинається, як заведено вважати, розвиток соціології як окремої науки на німецьких теренах. Водночас у ній із класичною чіткістю окреслене коло проблем, які є ключовими як для традиційного, так і для сучасного соціологічного дискурсу. Це підтвержується хоча б тією обставиною, що винесені у заголовок терміни “спільнота” (*Gemeinschaft*) і “суспільство” (*Gesellschaft*) у зарубіжній соціологічній літературі переважно вживаються без перекладу з мови оригіналу (цю традицію започаткував відомий американський соціолог Толкот Парсонс у своїй праці “Про структуру соціальної дії” (1937).

Фердинанд Тьоніс народився 26 липня 1855 р. в невеличкому німецькому містечку Хаубарзі, що входило на той час до складу датського королівства. По закінченні гімназії вивчав класичну філологію, здобувши диплом із цієї дисципліни у Тюбінгенському університеті. Уся його подальша наукова діяльність пов’язана з Кільським університетом, де вчений захистив докторську дисертацію з філософії, а згодом працював професором кафедри економіки і статистики. Він доклав чимало зусиль для інституалізації соціологічної думки в Німеччині, займався емпіричними соціологічними дослідженнями, був одним із засновників і науковим президентом Німецького соціологічного товариства. Із цієї посади вченого звільнили після захоплення влади у Німеччині нацистами, які, до того ж, заборонили йому викладати в університеті за нелояльне ставлення до режиму. Ф.Тьоніс брав активну участь у соціал-демократичному і робітничому русі, боровся за утвердження демократичних засад у суспільному житті. Помер І. Тьоніс у 1936 році.

Тієї доби, коли Ф. Тьоніс працював над “Спільнотою і суспільством”, соціологія ще не здобула в Німеччині широкого

визнання. Почасти це пов'язано з підозрілим ставленням консервативно налаштованих німецьких гуманітаріїв до позитивізму О. Конта й еволюціонізму Г. Спенсера, які першими обґрунтували проект нової науки про суспільство, як до сумнівної інтелектуальної ініціативи – “французької вигадки”, котра чужа національній духовній традиції. Щоправда, на німецькому ґрунті постав власний грандіозний соціологічний проект, а саме – концепція “матеріалістичного розуміння історії” К. Маркса і Ф. Енгельса – однак, із зрозумілих причин, ставлення до нього у німецьких академічних колах було ненайкращим (зауважимо, що й сам Маркс платив німецьким і усяким іншим “буржуазним” суспільствознавцям тією ж монетою). Окрім того, занурюючись у власне соціологічну проблематику, засновник марксизму, водночас, рішуче відкидав власну приналежність до соціологічного цеху і був якнайгіршої думки про О. Конта.

Негативне ставлення німецьких гуманітаріїв до соціології в її контівсько-спенсерівській версії зумовлено також і тією обставиною, що безперечне лідерство у німецькій суспільствознавчій царині на той час займали історичні науки. Завдяки працям таких авторитетів як Е. Майєр, Т. Момзен, Г. Дройзен, Й. Маурер, Ф. Допш, К. Лампрехт та ін. Німеччина стає свого роду “історичною Меккою”, а метод “історизму” – попри всі розбіжності в розумінні його суті – набуває значення універсальної парадигми гуманітарно-наукового пізнання, основні засади якої входили в очевидну суперечність з ідеями позитивістського натуралізму. Серйозне філософське обґрунтування ідеї “історизму” знаходять у працях В. Дільтея, В. Віндельбанда, Г. Рікєрта, котрі оберігають методологічний суверенітет гуманітаристики від експансії позитивізму. Гуманітарне знання, як доводив В. Дільтей, це знання про людський дух, і ґрунтується воно на розумінні сенсу духовних феноменів, тоді як природничо-наукове знання обмежується лише каузальним поясненням явищ природи.

Однією з причин успіху проекту соціології, обґрунтованого Ф. Тьонісом у роботі “Спільнота і суспільство”, стала та обставина, що автор, на відміну від О. Конта і Г. Спенсера, не прагнув відмежувати й протиставити власне соціологічну проблематику – проблематиці соціально-філософській, гуманітарній, а, навпаки, ставив собі за мету показати глибинну їх спадкоємність і взаємозв'язок. Однією з фундаментальних проблем соціології (якщо розуміти останню як теоретичну науку і не обмежувати її предмет

емпіричним аналізом окремих суспільних явищ і процесів), є так звана “Гоббсова проблема” – питання про “умови можливості” несуперечливого поєднання суспільного порядку з індивідуальною свободою. Ця проблематика здобула своє висвітлення ще в античній суспільно-політичній думці – зокрема в суперечках між прихильниками розуміння суспільства (йшлося, звичайно ж, про античне місто-державу поліс) як певної органічної цілісності, що мало своїм наслідком, за словами Т. Парсонса “цілковите розчинення індивіда у чомусь ширшому”, – і так званими соціальними атомістами, які робили наголос на одвічній дискретності (окремішності) інтересів індивідів, унаслідок чого суспільство уявлялося вже не організмом, а артефактом, ансамблем раціонально організованих і впорядкованих (байдуже чи у добровільній – конвенційній, а чи у примусовий, насильницький спосіб) міжособистісних зв’язків. Уже з часів Демокріта античні мислителі вперто рефлексують над проблемою походження базових суспільних інститутів – полісного устрою, родини і шлюбу, мови і т. ін., поділяючись при цьому на два табори: тих, хто вважає ці явища такими, що існують “від природи” (*peri fesei*), і тих, хто доводить їх виникнення “за настановою” (*peri tesei*).

У подальшому згадана опозиція стала предметом суперечок між соціальними органіцистами або (якщо провести аналогію із середньовічними дискусіями про природу універсалій), “соціальними реалістами”, з одного боку, – і, відповідно, прибічниками теорії суспільної угоди та ідеї соціального номіналізму – з другого. Очевидно, що опозиції “колективне – індивідуальне” і “органічне – механічне (раціональне)” – ці дві, хоч і пов’язані між собою, однак не тотожні одна одній (і не єдині) системи змінних, що їх європейська суспільна думка вибудовує для опису величезної різноманітності реальних суспільних зв’язків і відносин. Скажімо, поява християнства дала могутній поштовх індивідуалістському спрямуванню європейської думки (уявлення про індивідуальну безсмертну душу, яка дана Господом кожному від народження) – проте згаданий індивідуалізм не дає ще жодних підстав для тлумачення суспільних груп та інститутів як “раціонально конструйованих” або конвенційних. У “Левіафані” Т. Гоббса безумовно раціоналістична концепція суспільної угоди у своєрідний спосіб інтегрована з ідеями радикального органіцизму і т. ін. Згодом питання про багатомірність систем соціальної взаємодії стане одним із ключових у теорії структурного функціоналізму (концепція модульних змінних Т. Парсонса).

Новаторський характер концепції, обґрунтованої у книзі Ф. Тьоніса, визначається, насамперед, тим, що у ній здійснено спробу діалектичного “зняття” тих двох альтернативних напрямків теоретизування про суспільство, про які йшлося вище, і побудови на основі їх узагальнення “інтегральної моделі” соціальної взаємодії, яка відіграла напрочуд продуктивну роль у подальшому розвитку соціологічної та культурологічної думки. У стислому вигляді ідеї Ф.Тьоніса можна викласти таким чином.

Суспільне життя людей ґрунтується на їхній взаємодії. Рушієм цієї взаємодії виступає людська воля, яка може мати різну “валентність”, тобто бути або стверджувальною, позитивною, або заперечною, негативною. Різноманітність форм суспільного життя постає, насамперед, як наслідок переважання волі до взаємного утвердження й зміцнення взаємозлагоди та взаєморозуміння між людьми. Проте – і в цьому ключова засада тьонісівської концепції – спільне прагнення до злагоди та розуміння реалізує себе у двох суттєво відмінних формах: або ж як сутнісна воля – “воля до цілого”, або ж як “вибіркова воля” – “воля до себе”. Кінцева мета і там, і там одна й та ж – злагода, розуміння, однак способи її досягнення, дії людей і типи відносин між ними – якісно відмінні.

У першому випадку вони мають органічний характер, оскільки ґрунтуються на інстинкті, емоціях, звичках і т. ін. Ф.Тьоніс навіть називає сутнісну волю психічним еквівалентом тіла, її носій – це окремий індивід як психосоматична цілісність, “самість”. У другому випадку йдеться про дії і стосунки, суб’єктом яких виступає “особа”. Такі дії і стосунки мають раціональний характер, вони ґрунтуються на розрахунку, дбанні, насамперед, про власний інтерес шляхом досягнення угод з іншими. Особою може виступати як окремий індивід, так і група (“юридична особа”). Оскільки вибіркова воля за своєю суттю є, перш за все, “воля до себе”, то вважати її “єдиною” волею учасників спілкування можна лише умовно – приблизно так, як це постає в ситуації ринкового обліку, де згода сторін щодо купівлі-продажу ґрунтується на взаємному прагненні до вигоди. Отож, підсумовуючи, можна сказати: сутнісна воля – це прагнення до єдності попри відмінності, вибіркова ж воля – це прагнення до окремішності попри єдність. Будь-яке об’єднання людей, яке ґрунтується на сутнісній волі – це спільнота (Gemeinschaft), а на вибірковій – суспільство (Gesellschaft).

“Загальним місцем” у соціологічній літературі стало питання перекладу цієї поняттєвої дихотомії, запровадженої Ф.Тьонісом, із

німецької на інші мови. Як патріотично налаштований мислитель, автор "Спільноти і суспільства" уникав іншомовних запозичень, прагнучи, аби у соціологічному дискурсі був якнайповніше втілений "дух" рідної йому німецької мови. Зрозуміло, що це створює певні труднощі для перекладачів його текстів. Тому має цілковиту рацію російський соціолог О. Філіпов, який, зокрема, пише: "Поняття *"Gemeinschaft"* важко перекладається російською мовою. Вживаний у минулому переклад як "громада" не можна визнати вдалим, оскільки окрім власне громади (*"Gemeinde"*) терміном *Gemeinschaft* Тьоніс позначає і багато інших різновидів соціальності. Варіант перекладу "спілка" (рос. – "сообщество" – О.П.), який усталився останнім часом, так само як і менш поширений – "спільність", більше підходять, однак і вони не передають того емоційного відтінку душевної прихильності, тепла, які властиві цьому німецькому слову" (341 – 342).

Теж саме стосується і терміна *Gesellschaft* (суспільство). У загальновизнаному розумінні, зміст поняття, яке позначено ним, охоплює усю без винятку множинність соціальних зв'язків і відносин людини. Інакше кажучи, "суспільство" (так само, як і близьке до нього, хоч і не ідентичне поняття "культури") – це все те, що не є "природою", тобто усі без винятку форми людських взаємозв'язків і відносин, які мають "екстрасоматичне" походження, тобто не транслюються генетичним шляхом. У тьонісівському ж розумінні *Gesellschaft* – це не вся множинність соціальних зв'язків, а лише їх особливий тип. Причому історично давнішими і в цьому відношенні первинними є зв'язки "спільнотного" типу, на ґрунті яких постають і розвиваються зв'язки власне суспільні.

Слід пам'ятати, що вищезгадана бінарна опозиція є, кажучи словами М. Вебера, "ідеально-типовою конструкцією", яка в узагальненому вигляді фіксує певні вузлові системи зв'язків, властивих суспільному життю як минулого, так і сьогодення. У "діахронічному" плані вона відтворює послідовні шаблі розвитку суспільних інститутів від родової общини до общини територіальної і, у подальшому, до народності, класів і держави. У плані ж "синхронічному" найтиповіші форми усупільнення розвиваються від родинних стосунків і зв'язків кривної спорідненості до відносин сусідства та дружніх стосунків, корпоративних і кланових зв'язків, і загалом відносин у межах народу і нації. Типологія форм усупільнення ускладнюється завдяки спробі Ф.Тьоніса пов'язати вищезгадані зв'язки з базовими територіальними спільнотами –

містом і селом. Дещо спрощуючи, можна сказати, що системи первинних, органічних, неформальних зв'язків еволюціонізують від рівня родини й рідні – до рівня народу й культури, а похідні від них системи зв'язків раціонально-конвенційних – від рівня окремого акту обміну благами або акту укладання угоди – до рівня громадянського суспільства, держави й цивілізації загалом. Отож свого найповнішого втілення спільнота набуває у народності й культурі, а суспільство – у державі та цивілізації.

У подальшому ідеї Ф. Тьоніса знайшли розвиток у концепції первинних і вторинних груп (Ч. Кулі), символічному інтеракціонізмі (Д. Мід та ін.), їх відгомін відчутний також у працях теоретиків Франкфуртської школи (діалектика європейського Просвітництва), так само як і в сучасних дискусіях про суперечності “проекту Модерну”.

Олександр ПОГОРІЛИЙ

Фердинанд ТЬОНІС

СПІЛЬНОТА І СУСПІЛЬСТВО

Людські волі перебувають у різноманітних стосунках одна з одною, усі ці стосунки є не що інше як взаємодія і взаємовплив, тобто, коли з одного боку що-небудь роблять або що-небудь пропонують, то з іншого боку на *це* зважають або *це* сприймають. Причому ця взаємодія відбувається таким чином, що йдеться або про підтримання, або про руйнування іншої волі й іншого тіла, отож вона буває або стверджувальною, або, навпаки, заперечною. Предметом нашого теоретичного дослідження будуть виключно стосунки взаємного волеутвердження. Кожен із таких випадків являє собою певну єдність багатоманітного або багатоманітність єдиного. Він складається зі спрямованих одна до одної дій щодо сприяння, полегшення, успішного завершення чого-небудь, що можна розглядати як прояв волі та її сил. Ті групи, котрі постають на ґрунті позитивних стосунків, якщо їх розуміти як цілісні ізсередини й іззовні утворення, є не що інше, як об'єднання (зв'язки). Самі стосунки і, отже, об'єднання (зв'язки) можна розуміти або як реальні й органічні (і в цьому суть *спільноти*), або ж як ідеальні й механічні (тоді матимемо поняття *суспільства*). Практика нашого слововживання свідчить, що в німецькій мові між цими поняттями можна вибирати як між синонімами. Однак і в нинішній науковій термінології ними користуються досить довільно, не зауважуючи якоїсь різниці між ними. Ми ж спробуємо попередньо кількома зауваженнями виявити протилежність цих понять. Будь-яке близьке, приховане від чужого, неповторне сумісне життя ми розуміємо як життя в спільноті. Суспільство ж – це публічність, як кажуть: світ. У спільноті зі своїми ми відчуваємося від народження, усіма своїми радощами й бідами пов'язані ми з ними. У суспільство ж потрапляють як у щось чуже. Молодь оберігають від поганого товариства, тоді як сам вираз “погана спільнота” безглуздий. Про домашнє товариство можуть вести мову юристи, коли вони вживають лише суспільне поняття об'єднання, домашню ж спільноту з її неймовірним впливом на людську душу відчуває всякий, хто

заслужить її довір'я. Так само добре відома та надійність, що її дає шлюб як найдосконаліша спільнота для життя (*communio totius vitae*), – вираз же “суспільство для життя” суперечливий сам по собі. Спілку утворюють, спільноту ж ніхто нікому не може утворити. У релігійну спільноту приймають; релігійні ж об'єднання, так само як і будь-які інші об'єднання для певної мети, існують лише для держави або суто теоретично, тобто для чогось зовнішнього по відношенню до них. Є спільноти мовні, звичаєві, спільноти віруючих і є товариства для виробництва чогось, для подорожей, для занять наукою. Усім добре відомі торговельні об'єднання; та коли серед їх суб'єктів існує повна довіра і спільність, тоді вже слід вести мову про торговельну спільноту. Вельми важкою справою було б намагання утворити спільноту власників акцій. І, водночас, маємо спільноту власників: землі, лісу, пасовиськ. Спільність майна подружньої пари не можна назвати майновим товариством. Існує ще низка й інших відмінностей. У загальному розумінні можна вести мову про ту охоплюючу все людство спільноту, якою претендує бути церква. Однак суспільство усіх людей – це просте співіснування одна поруч з одною незалежних одна від одної особистостей. Тому, коли останнім часом науковці ведуть мову про суспільство у межах тієї чи тієї країни як протилежність державі, то вживання такого поняття допустиме, однак при цьому зміст його буде цілком протилежний також і поняттю народної спільноти. Усяка спільнота давня, суспільство ж – це щось нове і як явище, і як назва. Це добре усвідомив один із авторів, котрий прагнув навчати політичних наук, не дуже занурюючись у їх глибини. “Поняття суспільства в соціальному і політичному розумінні, – так говорить Блунчлі у своєму “Словнику державних термінів”, т. IV, – має свою природну основу у звичаях і поглядах *третього стану*. Це в жодному разі не поняття народу, а лише поняття третього стану..., для якого “суспільство” стало й джерелом, і способом виразу спільних для його представників суджень і тенденцій... Скрізь, де розквітає і дає свої плоди міська культура, з'являється й суспільство як неодмінний її орган. Селу воно відоме лише дуже незначною мірою”. Навпаки, увесь світ сільського життя позначений тим, що тут людські спільноти стійкіші, живучіші: адже спільнота – це тривке й надійне сумісне життя, суспільство ж – означає життя нестабільне й позірне. Відповідно до цього, спільнота буде розумітись як живий організм, суспільство ж – як механічний агрегат або артефакт.

Усе існуюче є органічним лише остільки, оскільки його можна мислити лише у зв'язку з усією тією реальністю, яка визначає його властивості та його рухи. Так, сила тяжіння у її найрізноманітніших проявах робить увесь доступний нашому пізнанню універсум певним єдиним, її дія проявляється у русі, внаслідок якого два тіла змінюють своє взаємне розташування. Проте для спостереження й наукового розгляду, що ґрунтується на ньому, ціле, аби діяти, мусить бути обмеженим, і будь-яку цілісність ми бачимо такою, що складена із цілісностей менших, які рухаються одна відносно одної у певних напрямках і з певною швидкістю; при цьому саме ж тяжіння або лишається за межами пояснення (як дія через далечінь), або ж мислиться як механічна дія (через зовнішній дотик), знову ж таки, поширюючись невідомо яким чином. У такому розумінні тілесні маси розкладаються, як відомо, на подібні одна одній молекули, що з більшою або меншою енергією тяжіють одна до одної. Тіла ж є *агрегатними станами* цих молекул, які, у свою чергу, складаються з відмінних один від одного (з погляду хімії) атомів, неоднаковість яких зумовлюється, як свідчить подальший аналіз, різницею в розташуванні однакових складників атома. Проте теоретична механіка визначає як суб'єктів реальної дії та протидії лише позбавлені розміру центри сил, поняття яких дуже близьке за змістом до поняття атома у метафізиці. Тим самим виключаються усі похибки у розрахунках, пов'язані з рухом чи тенденціями руху їх частин. Водночас, на практиці поняття фізичної молекули використовують у зв'язку з поняттям того ж тіла, як системи молекул, у межах якої вони розглядаються як рівновеликі і без врахування їх можливого поділу – тобто, їх так само розглядають як носіїв сили, просто як матерію. Будь-які реальні маси можна порівнювати, як порівнюють вагу, їм можна надавати виразу як певній кількості однієї й тієї ж речовини, уявляючи при цьому їхні частини як такі, що перебувають у цілком стабільному агрегатному стані. В будь-якому випадку та єдність, яку вважають суб'єктом руху або інтегрованою частиною цілого (певної вищої єдності, є не що інше, як необхідна з наукового погляду фікція). У точному значенні слова її адекватними відповідниками можуть бути лише останні єдності, метафізичні єдності, атоми: *оте дещо, яке є нічим, або *оте ніщо, яке є чимось*; причому слід пом'ятати про чисто відносне значення усіх загальних уявлень. Однак насправді окрім цих часток мертвої речовини – складників фізичних тіл – існують (з механічного погляду скоріше як аномалії) тіла, які у всьому своєму існуванні постають чимось природним цілим і які рухаються й діють відносно*

своїх частин як цілісності: органічні тіла. До таких належимо ми самі як люди, що випробовують себе у пізнанні, де кожен із нас, окрім опосередкованого знання усіх можливих тіл, знає безпосереднім чином своє власне.

Усвідомлюючи неминучу смерть, ми усвідомлюємо те, що з будь-яким живим тілом пов'язане психічне життя, завдяки чому це тіло однаковим чином існує у собі і для себе, як це ми знаємо по собі. Однак об'єктивний розгляд не менш переконливо навчає нас того, що тут завжди наявне якесь ціле, яке не можна розглядати складеним зі своїх частин, навпаки, вони самі залежать від нього і зумовлюються ним – отож воно саме як ціле, є чимось дійсним і субстанційним. Людська сила здатна лише продукувати неорганічні речі з органічного матеріалу, розкладаючи його на частини і відтворюючи наново. Схожим чином наукова абстракція об'єднує речі у поняттях. Наївне споглядання й художня фантазія, народні вірування й висока поезія відтворюють явища світу як щось живе; коли ж маємо на увазі щось штучно створене, вигадане – тоді йдеться про науку. Проте наука нищить усе живе задля того, щоб досягнути його відношення та зв'язки; вона прагне звести усі стани і сили до рухів, а рухи зводить до кількості зробленої роботи, витраченої робочої сили або енергії, задля того, щоб усі процеси розглядати як схожі й вимірювати їх однаковим чином у їх взаємоперетвореннях. Це є правильним настільки, наскільки є правильною думка про уявні єдності, та наскільки насправді безмежним є поле можливостей того, що можна досягнути думкою: цим самим досягається мета поняттєвого розуміння, а також інші цілі, досягнення яких слугує їй. Однак тенденції та необхідності органічного постання і щезання не можна зрозуміти, застосовуючи механічні засоби. Тут саме поняття стає реальністю, живою, такою, що змінюється і розвивається як ідея індивідуального існування. Якщо ж сюди втручається наука, то вона змушена змінювати власну природу, стаючи не дискурсивним і раціональним, а інтуїтивним та діалектичним розглядом, стаючи філософствуванням. Проте наші теперішні міркування стосуються не родів і видів, тобто людей як таких, що належать до раси, народу, роду як біологічної єдності – навпаки, перед нашими очима постає той соціологічний зміст, відповідно до якого людські відносини і зв'язки розуміють або як життєві, або ж, навпаки, лише як артефакти – і це знаходить своє відображення й аналогію у теорії індивідуального воління – тут постає психологічна проблема, розгляду якої присвячена друга частина цієї роботи.

ТЕОРІЯ СПІЛЬНОТИ

1

Теорія спільноти відповідно до свого визначення ґрунтується на уявленні про цілковиту єдність людських воľ як первісний або природний стан, єдність, котра існує, незважаючи на емпіричні відмінності й саме завдяки їм, набираючи різноманітних форм залежно від необхідних і вже існуючих особливостей відносин між різними індивідами. Спільним джерелом цих відносин є спільність вегетативного життя, дана від народження, а саме той факт, що людські воľі – тією мірою, якою вони відповідають тілесній будові, були і є поєднані між собою – або ж із необхідністю будуть поєднані – своїм походженням і статтю; такого роду поєднання як безпосередня взаємна згода найчіткіше втілюються у трьох різновидах відносин, а саме: 1) у відносинах між матір'ю та її дітьми; 2) у відносинах між чоловіком та жінкою як подружжям, де цьому поєднанню надають природного або такого, що спільний із тваринами, сенсу; 3) у відносинах між тими, хто усвідомлює себе братами та сестрами, тобто плоттю від однієї й тієї ж матеріної плоті. Якщо будь-якого роду стосунки між родичами можна уявити собі як зародок чи такі, що ґрунтується на воľі, тенденцію і прагнення до спільноти, то тоді кожен із трьох вищезгаданих різновидів відносин можна розглядати як найсильніший і найповніший розвиток такого зародка. У кожному окремому випадку це здійснюється по-різному: 1) материнське почуття найглибше закорінене у чистому інстинкті або *ласкавості*; тут перехід від тілесного до чисто духовного єднання є найочевиднішим; причому останнє тим більшою мірою походить від першого, чим більше воно близьке йому за походженням; таке відношення зумовлене довготривалістю часу, впродовж якого мати зобов'язана годувати, захищати та навчати своїх дітей, перш ніж вони стануть здатними робити це самі – проте з успіхами у цій справі відпадає потреба у вищезгаданому єднанні й дедалі ймовірнішим стає роз'єднання; проте ця тенденція, у свою чергу, може пригальмуватися іншою – такою як *звикання* одне до одного та *пам'яттю* про ту радість, яку вони давали одне одному, особливо вдячністю дітей за материнські турботи та працю; крім усього цього, до таких безпосередніх взаємовідносин додаються ще загальніші, які мають побічне відношення до предметів за їх межами: радість, звичка, спогади про речі навколишнього вжитку, котрі нам здавна приємні або ж стануть такими; також близькі нам, здатні прийти на поміч, люблячі нас люди – це може бути батько, якщо він живе зі своєю дружиною, брати та сестри

матерів та дітей і т.ін.; 2) *сексуальний інстинкт* не створює потреби у якомусь усталеному спільному житті, він веде, скоріше, не до встановлених обопільних стосунків, а до однобічного пригноблення жінки, котра, як від природи слабша, стає предметом звичайного володіння або несвободи. Внаслідок цього стосунки між подружжям, якщо їх розглядати незалежними від кривної спорідненості та всіх тих соціальних сил, що на ній ґрунтуються, мусять підтримуватися насамперед звиканням одне до одного, для того, щоб згодом вони набрали характеру довготривалої взаємної злагоди. Звідси випливають, зрозумілим чином, інші згадані вище чинники усталеності: насамперед, ставлення до нажитих разом дітей як до спільного добра, спільного майна і господарства; 3) поміж братами і сестрами не існує такої глибинної й інстинктивної приязні й такого природного знання одне одного, яке існує поміж матір'ю та її дітьми (...). Проте братерські стосунки можуть *збігатися* зі згаданими вище і є багато підстав вважати, що якраз останні у первісну добу історії людства були досить поширеними у багатьох племен; при цьому все ж варто згадати, що там і доти, доки походження визначалося по матері, назва і саме відчуття братерства й сестринства такою ж мірою поширювалося й на двоюрідних родичів. Унаслідок схожого їх розвитку у найвідоміших груп народів шлюб, братерство, сестринство, а згодом (у практиці екзогамії) не лише шлюб і кривна спорідненість, а й шлюб і кланова спорідненість, щодалі то з усією очевидністю починають виключати одне одне; і братерсько-сестринська любов уявляється найвагомішою з усіх людських – хоч і ґрунтованих на крові – відносин між людьми. Це проявляється – порівняно з обома іншими видами стосунків – також у тому, що тут інстинкт якнайменшою мірою, а *пам'ять* якнайбільшою, сприяє появі, становленню та зміцненню єднання сердець. Бо у випадку, коли (принаймні) діти однієї матері лишаються жити разом із нею – то вони неминуче об'єднуються – якщо не брати до уваги усіляких причин для ворожнечі, що гальмують цю тенденцію – одні спогадами, інші спільними враженнями, образами і справами; і роблять це тим швидше і міцніше, чим тіснішою і, також, чим загроженішою іззовні уявляється ця група, одже, наявні підстави для згуртування та спільної боротьби та дій. Це ж, зі свого боку, робить *звичність* такого життя дедалі легшою та бажанішою. Водночас, також і серед *братів* у якомога більшій мірі очікуватиметься певна *схожість* характерів і сил, на протигагу чому можуть чіткіше виділитися відмінності їхнього розуму й досвіду як суто людські або ментальні особливості.

2

Ряд інших, віддаленіших стосунків найтіснішим чином пов'язані з вищезгаданими. Свою цілісність і завершеність вони здобувають у стосунках між *батьком і дітьми*. Останні, будучи у найсуттєвішому схожими на стосунки між дітьми і матір'ю завдяки наявності спільної органічної основи (поєднанні розумної істоти з породженнями її власної плоти), все ж різняться від них значно слабкішою природою інстинкту, і більш схожі на стосунки між чоловіком і дружиною; внаслідок чого їх відчують, насамперед, як просто силу та насилля над невідомим; однак доброзичливість чоловіка, з огляду, скоріше, на її тривалість, аніж силу прояву, все ж є меншою, аніж материнська (...). Вона, якщо брати її в окремому випадку, схожа за своєю ментальною природою на братерсько-сестринську любов, проте суттєво різниться від останньої внаслідок *нерівності* істот (насамперед вікової) і сили, яка тут ще повністю підпорядковує собі дух. Батьківство якнайповніше втілює ідею *панування* у громадському її розумінні, де вона означає не звичку *служіння* на користь пана, а виховання й навчання як завершення створення; віддавання з повноти власного життя, на яке щоразу більшою мірою будуть відгукуватися ті, що підростають, внаслідок чого можуть постати справді двосторонні стосунки. Тут здобуває природну перевагу першородний син: він найближчий до батька і посяде *спустіле* місце старшого у родині; вже від народження на нього починає переходити повнота батьківської влади, і в цьому безперервному ланцюгові батьків і синів втілює себе ідея святого життя, що вічно оновлюється. Ми знаємо, що вищезгадані правила успадкування не існували споконвічно, і що патріархату передувало панування матері та її братів. Проте внаслідок того, що панування чоловіка у боротьбі та праці утверджує себе як доцільніше, завдяки інституту шлюбу батьківство набуває очевидності природного факту: батьківське панування стає загальною формою культури. І коли над принципом першородства здобуває перевагу принцип поступової спадкоємності (система "Tanistry") згідно з віком і рангом, то це означає лише збереження впливу попереднього покоління: наступний брат отримує своє право не від попереднього, а від їх спільного батька.

3

У будь-якому спільному житті існують або ж розвиваються, відповідно до загальних умов, певні відмінності та розподіл насолоди

й праці, і постає певна взаємовідповідність того й того. У перших із трьох первинних відносин вона у більшості випадків наявна безпосередньо; тут у підсумку переважає насолода. Дитя насолоджується захистом, годуванням і настановами; мати – задоволенням від володіння, а згодом – слухняністю, а, зрештою, і розумно-діяльною допомогою. Більш-менш схожі взаємозв'язки бачимо також у стосунках між чоловіком і його дружиною – хоча тут вони ґрунтуються, насамперед, на різниці статей і лише потім – на віковій. Відповідно до цього стає значимішою різниця природних сил у процесі розподілу праці; маючи відношення до спільного предмета, праця із забезпечення потреби у захисті, охорони жінки, відсічі усьому ворожому випадає на *долю* чоловіка; *задоволенні* потреби у харчуванні: він – у здобуванні, вона – у зберіганні та приготуванні; а також там, де потрібна інша праця, зокрема з навчання молодших, слабкіших: завжди можемо очікувати і бачити, що чоловіча сила, борючись і ведучи за собою синів, спрямовує себе назовні, натомість як сила жінки *тримається* на внутрішньому житті і *дітях жіночої статі*. Серед братів і сестер справжня взаємодопомога, взаємна підтримка та доброзичливість можуть бути виявлені найочевидніше – як *свідчення, насамперед, їхньої спільної й однакової діяльності*. Однак тут, як уже зазначалося, першорядного значення набуває, крім відмінності статей, також і різниця у *ментальних особливостях* і, відповідно, одній стороні пасує більшою мірою *винахідливість* і духовна чи розумова діяльність, а другій – виконавча та фізична робота. Однак і тут також можна розуміти перше як провід і керівництво, друге – своєрідне наслідування й послух. Загалом же щодо такого роду розрізень відомо, що вони постають природним шляхом; досить часто ці закономірні тенденції, як і будь-які інші, можуть ламатися, гальмуватися, спрямовуватися в інший бік.

4

Якщо згадані вище відносини в цілому виступають взаємними визначеннями і взаємними служіннями воль, і кожне з них можна розглядати як певну рівновагу сил, то поява будь-якої переваги однієї з воль мусить компенсуватися відповідним посиленням дії з іншого боку. В ідеальному випадку можна вважати, що більшому задоволенню відносинами відповідає тяжча, тобто така, що вимагає більшої затрати сил, праця задля їх підтримання; відповідно – меншому задоволенню відповідає легша праця. Хоч самі турботи й праця є і мусять бути радістю, все ж, будь-яке напруження сил вимагає наступного розслаблення, затрати вимагають відшкоду-

вання, рух – стану спокою. Для тих, хто сильніший, надмір задоволення частково є відчуттям переваги, сили і влади, тоді як, навпаки, відчуття слабкості, потреби захисту, охорони й вимушеної покори, завжди пов'язані з відчуттями відрази, примусу й тиску – навіть тоді, коли вони просвітлені почуттями любові, звичності та вдячності. Проте відношення *впливу*, з яким волі діють одна на одну, стає зрозумілішим завдяки такому міркуванню: будь-яка перевага пов'язана з небезпекою зарозумілості та жорстокості і, отже, ворожого, насильницького поводження, коли поряд із нею не існують і не набувають розвитку тенденції та схильності робити добро. Закономірним, насправді, є більша загальна сила – це також більша сила допомагати; коли взагалі є якась воля до цього, то вона стає тим більш спільною і рішучою завдяки відчутній силі (бо вона сама є вже волею); таким чином, тут у мереживі тілесно-органічних зв'язків виникають інстинктивна й наївна *ніжність* – сильного до слабого, бажання допомагати й захищати, які тісно переплетені з почуттям радості від володіння й насолоди власною силою.

5

Ту домінуючу силу, яка спрямована на благо підлеглих і відповідає їхній волі, внаслідок чого має їхню підтримку, я називаю *гідністю* або авторитетом; можна виокремити три різновиди цієї сили: гідність віку, гідність сили та гідність мудрості або духу. Вищезгадані чесноти знову з'єднуються воедино у тій гідності, яка притаманна *батькові*, коли він владарює над своїми, водночас захищаючи їх, допомагаючи їм, керуючи ними. Небезпеки, що криє у собі така сила, викликають у слабших відчуття *страху*, і це мало б означати майже тільки заперечення, відкидання (якщо не брати до уваги ще й присутнього тут почуття захоплення), однак благодійність і доброзичливість викликають волю до *шанування*, і там, де вона здобуває перевагу, розвивається почуття *глибокої пошани*. У такий спосіб ніжність і глибока пошана, або (меншою мірою) доброзичливість та увага протистоять одна одній як зумовлені якісною відмінністю граничні визначення тих настроїв, на яких ґрунтується спільнота. Згадані вище мотиви зумовлюють можливість та ймовірність існування певного роду спільнотних зв'язків також і поміж *паном* і *рабом*, принаймні тоді, коли вони, – згідно із тими правилами, які властиві самим зв'язкам близької спорідненості – підтримуються та стимулюються завдяки згуртованому, тривалому і замкненому домашньому життю.

Спільнота *крові* як певна спільність поведінки розвивається і виокремлюється у *територіальну* спільноту, що проявляється у спільному житті, а останнє, у свою чергу, розвивається до спільноти духу як чистої взаємодії й руху в одному напрямку.

Спільноту місця проживання можна розуміти як сукупність зв'язків тваринного життя, тоді як спільноту духу – як сукупність зв'язків ментального життя. Остання, у своєму поєднанні з ранішими зв'язками, є власне *людським*, найрозвиненішим різновидом спільнот. У той же спосіб, як з першого роду спільнотою, закономірно пов'язані спільні зв'язки та спільна участь, тобто право власності на самі людські істоти, так само з другою пов'язане володіння ґрунтами та землею, а з третьою – місцями, що вважаються священними чи божествами, яким поклоняються. Усі три різновиди спільнот найтісніше пов'язані між собою як у просторі й часі, як у межах окремих регіонів та їх розвитку, так і в межах людської культури й історії загалом. Там, де люди органічним чином виявляють волю об'єднуватись і підтримувати одне одного, там постають спільноти того чи іншого виду, причому пізніша містить у собі ранішу – або ж перша розвивається відносно незалежно від останньої. Можна розглянути загальновідомі назви цих первісних різновидів спільнот: 1) рідня; 2) сусідство; 3) дружба. Місце рідні – *дім*, який є її тілом; тут спільно проживають під єдиним прихистком – *дахом*; тут є спільне майно і задоволення гарними речами, зокрема харчування спільними запасами їжі за спільним столом; тут шанують померлих як незримих духів, які витають над головами своїх рідних, захищаючи їх, тим самим спільний страх і спільна пошана ще надійніше оберігають мирне спільне життя та спільну діяльність. Родинні воля й дух не обмежуються стінами дому та просторовою близькістю, однак там, де вони є сильними і життєвими, тобто у тісних і близьких стосунках, вони здатні триматися самі по собі, просто завдяки пам'яті, триматися, попри усі відстані, завдяки почуттю й уяві близькості та спільної діяльності. Але тим більше вони *домагаються* такої родинної близькості й тяжко поривають із нею, бо лише у такий спосіб може задовольнитися їхнє бажання *любові*. Внаслідок цього звичайна людина почувається – у переважній більшості випадків – найкраще тоді, коли вона оточена своєю сім'єю та родичами. Тоді вона санодостатня (*chez soi*). *Сусідство* є загальною рисою сумісного життя у *селі*, де близьке розташування осель, спільні межі між сусідніми нивами, численні

контакти між людьми зумовлюють звикання одне до одного та близьке знання одне одного, роблять необхідними спільну працю, впорядкування, управління; спонукають благати про милість і ласку божеств і духів землі й води, які приносять благодать і, водночас, загрожують бідами. Цей різновид спільноти, будучи суттєво зумовленим сумісним проживанням, може, водночас, реалізуватися – хоч у складніших умовах, аніж у першому випадку – і за відсутності останнього, знаходячи свою опору передусім в усталених правилах спільних зібрань і освячених традицією звичаїв. *Дружба*, будучи незалежною від родинних зв'язків і сусідства, постає умовою й результатом спільної праці та способу думок; найповніше вона реалізується завдяки рівності та схожості професій чи вмінь. Проте такого роду зв'язок мусить бути пов'язаний із невимушеним і частим спілкуванням і триматися саме на ньому, ймовірність чого найвища у межах міста; і тому наявність посталою із духу громади, шанованого *божества* тут найбезпосередніше стосується підтримки існування вищезгаданого зв'язку, тут він набуває життєвої і сталої форми. Такого роду *добрий* дух не пов'язаний з якимось певним місцем свого перебування, а живе у совісті своїх носіїв і супроводжує їх у мандрах у чужі краї. У такий спосіб той, хто близький за своїми уміннями чи суспільним становищем або перебуває у спілці істинних одновірців, завжди відчуває себе пов'язаним спільними узами і зайнятим спільною справою. Отже, коли спільне проживання у межах міста можна підвести під поняття сусідства, яке стосується також і тих домашніх, які не є родичами й служать тут, — то, навпаки, духовна дружба постає різновидом своєрідної незримої місцевості, містичного міста й зібрання, яке, подібно до художньої інтуїції, має своїм життєвим джерелом творчу волю. Стосунки між людьми як між друзями і приятелями мають не такий органічний і внутрішньо необхідний характер: вони меншою мірою інстинктивні й меншою мірою зумовлені звичкою, ніж сусідські стосунки; вони ментального походження й ґрунтуються, на відміну від вищезгаданих, або на випадку, або на вільному виборі. Проте подібного роду градація помітна вже і в самих стосунках сусідства, звідки випливають наступні висновки.

7

Сусідство співвідносне з родинними стосунками у такий спосіб як стосунки між подружжям і стосунки між матір'ю й дітьми. Те, що в останньому випадку ґрунтується на взаємній любові, у

першому випадку мусить підкріплюватися ще й взаємним звиканням. Дружба ж співвідносна із сусідством і родинними стосунками у такий спосіб, як стосунки між братами й сестрами – зокрема й двоюрідними, з усіма іншими органічно зумовленими стосунками. Пам'ять діє у такий же спосіб, як вдячність та відданість; у взаємній довірі й вірі одне щодо одного проявляється особлива істина таких стосунків. Проте, оскільки підстава останніх не є вже такою органічною та самозрозумілою й індивіди чіткіше усвідомлюють і реалізують власні бажання й можливості, то згадані стосунки стає важко підтримувати й доводиться, щонайменше, терпіти їх порушення; порушення, які у формі сварок і суперечок трапляються у будь-якому сумісному житті; бо тривала близькість і часте спілкування такою ж мірою означають як взаємне сприяння й підтримку, так і взаємні перешкоди та заперечення – як реальну можливість чи як певну ймовірність; і лише якщо явища першого роду переважають, можна вести мову про справжні стосунки у спільноті. Звідси випливає, що такого роду чисто духовне братерство, як свідчить багатий досвід, лише до певної міри може поєднуватися з щільністю та міцністю тілесної близькості справжнього сумісного життя. Значною мірою воно мусить мати свою протизагу в індивідуальній свободі. Але так само як у межах родинних стосунків, усяка природня гідність зосереджується в гідності *батьківській*, то остання, як гідність *князя*, лишається значною і там, де реальною основою спільного життя є сусідство. Тут вона зумовлюється більшою мірою владою і силою, аніж віком і досягненнями, і втілює себе найповніше у тому впливі, який має пан на своїх людей, поміщик на своїх родичів, патрон на своїх клієнтів. Зрештою, у межах дружніх стосунків, що проявляються у спільній відданості одній і тій же професії чи ремеслу, гідність такого роду стає значимою як гідність майстра в очах його послідовників та учнів. Гідність же віку (старості) має значну схожість із суддівською діяльністю і звершенням правосуддя (справедливості); оскільки юнацький запал, гарячковість і пристрасність мають своїм наслідком насильницькі дії, прагнення помсти і чвари.

Старий вивиснується над усім цим як спокійний спостерігач, він менш за все схильний до того, щоб через прихильність чи ненависть допомагати одному на шкоду іншому – навпаки, він прагне з'ясувати, з якого боку почали чинити зло, і чи були для цього достатні підстави для справді стриманих людей: або ж з'ясувати те, якими діями можна позбутися крайнощів і залагодити справу. Гідність *сили* мусить виявити

себе у боротьбі, вона утримується завдяки мужності й відвазі. Своє завершення вона знаходить у гідності *герцога*, який об'єднує протидіючі сили, наводить лад, ходить походами на ворогів і якому задля спільної мети належить розпоряджатися усім корисним, забороняти все шкідливе. Однак, коли правильне й корисне в більшості рішень і дій скоріше вгадується й відчувається втаємниченими, аніж є очевидним для будь-кого; і коли майбутнє приховане від нас і часто стоїть перед нами як щось небезпечне й загрозливе – тоді віддають перевагу тому з умінь, яке здатне пізнавати, тлумачити та втілювати волю незримого. І тоді над усіма іншими гідностями починає вивищуватися гідність *мудрості* як гідність *священницька*, з якою сам образ Божий мандрує серед живих, і з якою пов'язана віра в те, що безсмертне і вічне здатне об'явити себе попри небезпеки і страх смерті, що оточують нас. Вищезгадані різноманітні панівні діяльності та добродієвості вимагають одна одної й доповнюють одна одну; і перелічені вище гідності можна, відповідно до їх особливостей, мислити поєднаними з кожним із панівних станів – оскільки останні ґрунтуються на єдності певної спільноти; однак таким чином, що судейська гідність як первинна властива станові батька – глави дому, герцогська – відповідає станові патріарха, нарешті, станові майстра найвідповіднішою буде священницька гідність. Однак батькові – главі дому, насамперед, коли той вимагає послуху заради єднання проти ворога, проводиреві клану (як главі найстарших серед домочадців), у найпростішому випадку – главі якогось ще не диференційованого роду (котрий прийшов на місце міфічної його праматері) пасує як природніша для них "герцогська" гідність. А вона знову вивищує себе до рівня божественно-священницької; бо предки вже є або ж стають богами; і в богів вірують як у предків і батьківських друзів, такими є божества домівки, статі, роду й народної спільноти. Саме в них найповніше втілена сила такої спільноти: вони роблять можливим неможливе; їхні дії – це чудесні дії. Тому, коли їм приносять пожертви і вшановують – вони допомагають; коли ж їх забувають і зневажають – тоді вони шкодять і карають. Вони самі, як батьки й судді, як володарі й ватажки, як вихователі та вчителі, є первісними носіями і зразками цих людських чеснот. Серед останніх навіть герцогська вимагає судді; бо спільна боротьба тим більше передбачає врегулювання внутрішніх чвар завдяки мудрим рішенням. І священницьке служіння спрямоване якраз на те, щоб утверджувати такі рішення як непорушні й святі й шанувати богів як джерело прав і суддівських рішень. (...)

Суперечливо-спільний, об'єднуючий спосіб мислення, як власна воля певної спільноти – це те, що тут розумітиметься як взаєморозуміння (*consensus*). Воно є тією особливою силою і симпатією, яка збирає людей разом як членів певного цілого, й оскільки всі рушійні сили в людині пов'язані з розумом і передбачають наявність мови, то цю силу також можна розуміти як сенс і розумність такого роду стосунків. Тому, наприклад, у стосунках між батьком і його дитиною вона присутня лише остільки, оскільки дитина вважається за таку, що має мову і розумну волю. Можна навіть сказати так: усе те, що відповідає *сенсу* відносин у межах спільноти, усе, що має *сенс* у ній і для неї – є її *правам*, тобто тим, що шанують як власну й суттєву волю більшості. Отже, оскільки відповідно до справжньої природи й сил цієї більшості користування – це одне, а праця – це інше, і досягнення випадають одній стороні, а слухняність – іншій, то маємо *природне право* як певний порядок сумісного життя, який визначає кожній волі її ділянку чи функцію, суть її обов'язків і прав. Отож взаєморозуміння ґрунтується на інтимному *знанні* одне одного – тією мірою, якою це знання зумовлене безпосередньою участю однієї істоти у житті іншої, їхньою взаємною схильністю спільно ділити радощі й страждання й постійно потребувати такої взаємності. Ймовірність усього цього є тим більшою, чим більше схожими будуть їхня конституція та їхній життєвий досвід або ж чим більше схожими чи відповідними будуть їхня природа, характери, спосіб мислення. Справжнім органом взаєморозуміння, завдяки якому розвивається й формується його суть, є мова – спосіб виразу за допомогою жестів і звуків, які повідомляються та сприймаються, болю й радості, страху і бажання, та всіх інших почуттів і душевних поривань. Мову, як відомо, не винаходять і не домовляються щодо неї як про засіб чи знаряддя порозумітися, вона, навпаки, сама є життєвим взаєморозумінням – як щодо її змісту, так і щодо форми. Так само, як і в усіх інших свідомих формах виразу, її висловлювання є мимовільними наслідками глибоких почуттів, панівних думок, і не слугують *меті* бути зрозумілими, як штучний засіб, в основі якого – природне нерозуміння: хоча також і тими, хто розуміє, мова може вживатися і просто як знакова система – так само як і інші умовні знаки. І, звичайно ж, усі її висловлювання можна також розуміти як прояви ворожих чи, навпаки, дружніх почуттів. Справді, є такі спонування,

які можна висловити у загальній формі: дружні чи ворожі настрої та пристрасті залежать від однакових, або ж дуже схожих умов. Водночас та ворожість, яка виникає внаслідок розриву або ослаблення природних і вже існуючих зв'язків, цілком відмінна від тієї, яка постає на ґрунті чужості, нерозуміння та недовіри. Обидві вони інстинктивні, однак перша – це, насамперед, гнів, ненависть, досада; друга ж – це страх, огида, відраза; перша є миттєвою, друга – хронічною. Немає сумніву в тому, що мова, як і інші прояви душі, *постала* не на ґрунті як першого, так і другого роду ворожості, а *постала* з тепла, щирості, любові, і, особливо, на ґрунті глибокого взаєморозуміння між матір'ю й дітьми як *материнська мова* (...). Кривна спорідненість є тим, у чому єдність людських воľ – і, отже, можливість спільності – втілюється найбезпосереднішим чином: після цього вони проявляються у просторовій близькості, і, зрештою, – у близькості духовній. У цій послідовності втілень слід шукати корені будь-якого взаєморозуміння. І ми визначаємо як основні закони спільноти наступне:

1. Родичі й подружжя люблять одне одного або ж легко звикають одне до одного, часто й охоче спілкуються одне з одним. Так же само й сусіди та інші друзі.

2. Існує взаєморозуміння між тими, що люблять одне одного.

3. Ті, що люблять і розуміють одне одного, живуть разом і разом впорядковують своє життя.

Певну загальну форму спільно визначеної волі, яка постає так же природно, як і мова, внаслідок чого передбачає багаторазовість взаєморозуміння й залежність його ступеня від його форми, я називаю *одностайністю (згодою)* або родинним духом (*concordia* – *сердечною* єдністю й *одностайністю*). Отож взаєморозуміння й одностайність – це одне й те саме: спільнотна воля у її елементарних формах – як взаєморозуміння у його *окремих* зв'язках і наслідках і як одностайність (згода) у її *загальній* силі та природі.

Переклав з німецької Олександр ПОГОРІЛИЙ

БІБЛІОГРАФІЯ

Сирцова О.М. Апокрифічна апокаліптика: Філософська екзегеза і текстологія з виданням грецького тексту Апокаліпсиса Богородиці за рукописом XI ст., *Ottobonianus*, gr. 1. – К.: Видавничий дім “КМ Academia”, Унів. вид. “Пульсари”, 2000. – 326 с.

Перше враження від монографії Олени Сирцової – надзвичайно ретельне й копітке опрацювання джерел, з якими має справу автор; уже саме по собі це явище досить відрadne, воно, на жаль, не є узвичаєним для нашої нинішньої гуманітарної практики. Проте на тлі й соліднішої академічної традиції книга О.М. Сирцової, гадаю, не втратила б своєї яскравої індивідуальності. Річ у тім, що при всьому своєму сумлінному текстологічному опорядженні – і не попри це опорядження, а саме у цілковитій відповідності з ним – “Апокрифічна апокаліптика” за своїм серцевинним задумом, якого зовсім не приховує авторка, являє собою певний *досвід філософування*, і, до того ж, філософування доволі своєрідного.

Суть цієї своєрідності обраного О.М. Сирцовою філософського жанру я, будучи далеким від ґрунтовних пізнань авторки в галузі патристики, ризикнув би представити таким чином. Будь-який гуманітарій, що звертається в наш час до творів святоотецької літератури, напевно, не може не відчувати актуальності, духовної глибини її надбань. Поруч із завданнями власне текстологічного й історіографічного аналізу, богословського осягнення тощо, ці твори явно розкривають перед нашим сучасником певний самобутній *мисленнєвий потенціал*, те, що наполегливо звертається до нашої думки і потребує не просто дослідження чи навіть розуміння, а вникливого співмислення, здійсненого лише на основі ретельного входження у давній текст зусилля дообміркувати висунуті в ньому філософські проблеми.

Здається, саме в такому сенсі О.М. Сирцова пов’язує “зміст своєї письмової роботи з відновленням перспективи християнської містичної філософії в її генетичному зв’язку з патристичною епохою” (с. 15). Причому таке “відновлення” мислиться як діяння, сказати б, внутрішньо зосереджувальне: як роздмухування внутрішнього вогню, що жевріє віддавна в самих досліджуваних першоджерелах – апокаліпсисах Богородиці, Петра, Павла, творах таких ранньохристиянських авторів, як Климент Олександрійський,

29¹³⁷

Тертулліан, Оріген, Григорій Ниський та ін. Стилiстично (принаймнi) до такої налаштованостi роботи добре пасує i може бути сприйняте чи не як епiграф наведене вже на першiй сторiнцi вступу з'ясування початкового етимологiчного сенсу "апокрифiчного" як "утаємниченого" (с. 9); тема утаємниченого i його частки в Сущому проходить, сказати б, вогнистою ниткою через увесь текст книги, досягаючи своєї вершини в завершальному пасажi роздiлу I, де йдеться про любов як довершенiсть утаємниченого (с. 141–142). Звичайно, такий напрям фiлософування з подвiйною силою – оскiльки йдеться вже не тiльки про адекватнiсть розумiння – вимагас "залучення до розгляду якнайширшого текстологiчного спектра вiдомостей про зародження, життя, видозмiни й наviть поступове згасання в тих чи iнших викладах певної iдеї, свiтоглядного мотиву, концептуальної теми чи смислотворного сюжету, а також про характер їх лексичної, стилiстичної чи граматичної репрезентацiї як у раннiх версiях, так i в пiзнiших варiантах чи переробках" (с. 12), як докладно пояснює авторка. Уся ця багат шаровiсть текстологiчного "покриття" створює для фiлософування О.М. Сирцової основну смислову фактуру, цiлком свiвмiрну його ("покриттю") глибиннiй людяностi, шляхетностi втiленого в ньому морального почуття.

Визначаючи специфiку свого фiлософського пiдходу, О.М. Сирцова зауважує, що не тiльки модернiстська, а й постмодернiстська фiлософiя й досi, "схоже, зберiгає лiнiйну iлюзiю свого перебування *"на вiстрi"* (прогресу – регресу – розпаду) фiлософської самосвiдомостi людства у Словi" (с. 15); саме таких "iлюзiй" авторка книги хотiла б "уникнути" (там само). I справдi, її мiркування скорiше являють собою зразок фiлософiї *доцентрової*, хоча центр, до якого вони тяжiють, при всiй виразностi своєї культурно-iсторичної локалiзацiї, безперечно має й неминуще значення, деякi шари якого набувають сьогоднi нової виразностi i проблемної гостроти.

Основнi теми фiлософських свiвроздумiв Олени Сирцової (назвемо це так) чiтко зазначенi вже у "Змiстi-проспектi" книги (с. 5–7). Це теми добра i зла, творення i створеного, вiчностi пекельних мук i апокатастасису як вiдновлення грiшного людства i творiння загалом; тема справедливостi й милосердя Божого та людського.

З-помiж концептуальних ланок роботи вiдзначу одну, гадаю, що найiстотнiшу. Розглядаючи апокрифiчний Апокалiпсис Богородицi (грецький текст та український переклад цiєї пам'ятки вмiщенi в книзi) на тлi iнших апокрифiчних апокалiпсисiв, а також у контекстi

ідейної спадщини Орігена, Григорія Ниського та ін., О. Сирцова акцентує виразно представлені у даному творі мотиви моральної нестерпності вічних пекельних мук, співчуття і благання про милосердя до грішників. Проникливо вмірковуючись на основі простого людського досвіду в те, чому саме Матір Божа могла і мала право постати всесвітньою Заступницею за грішних (с. 29, 48–49), авторка звертається водночас до, власне, світоглядних аспектів проблеми. Саме усвідомлення того, що “зло не було створене Богом і не має субстанціальної основи”, “віра в те, що зло, як безосновне, має зникнути під переможною силою Божого Світла і Добра”, – виявилось для деяких християнських мислителів онтологічною підставою ідеї кінцевого всезагального “виправлення та просвітлення... грішників, котрі збочили від Добра” (с. 28–29), тобто ідеї загального апокатастасису. Згідно із цією ідеєю (що раз по раз полемічно виринає у християнській думці аж до наших днів), кожне створіння Боже, навіть безмежно грішне, має власну перспективу спасіння, що вливається у перспективу спасіння всетварного, – а відтак, і для мешканців самого пекла, непримінуща жорстокість мук яких здавна хвилювала й мучила людську уяву, можна завбачити якесь “світло в кінці тунелю”.

Співфілософуючи Орігену й Григорію Ниському у згоді, – що хотілося б підкреслити особливо – із значно ширшою християнською богословсько-філософською традицією, О. Сирцова вдається до розгляду зла як своєрідної “нестачі” добра, яка “здатна себе усвідомити... саме як нестачу “добра”. Ця самосвідомість власної несутності й недостатності проявляється в акцентованому негативному прагненні “бути”..., незважаючи на свою онтологічну відсутність у космосі” (с. 84). Таким чином експлікується глибинний зв’язок з’ясованої ще ранньою патристикою несубстанціальності зла і притаманного злу прагнення до самоутвердження, того самого “наполягання бути” (*conati essendi*), що його соціальна й моральна філософія Нового часу почала розглядати як невід’ємну рису будь-якої людської особистості.

Зрозуміло, це прагнення “бути” не може не спонукати одержиму ним особу до активної діяльності, спроб творчості, які, проте, у будь-якому разі приречені залишатися чимось силуванням, натужним, нездатним здолати онтологічну порожнечу. Саме в таких спробах диявол “такою мірою перенапружив усі свої часткові тварні сили, що... надірвався, втратив богодану реальність і став зовсім безсилим, як несущий” (с. 88), – і це сувора пересторога

усім, хто стає на шлях гордовитого самоутвердження. Але якщо саме зло не має абсолютних вимірів, чи може мати такі виміри покарання за зло? І чи погодились би самі праведні душі “спокійно спочивати у потойбічному раю, знаючи про невпинні тортури грішників, що будуть вічно тривати у гадесі?” (с. 115). Чи, може, конечну перемогу над злом і породжуваним гріхом, сум’яттям і хаосом слід, скоріше, вбачати у сукупному, всеохоплюючому “поверненні Адамових нащадків до спокою Божого”, поверненні “через страждання, жертви, знання добра і зла” (с. 116), через “універсальне співчуття” (с. 114), що не вдовольняється ідеєю “елітарного раю” (с. 115).

Якщо це так, тоді ключовими сотеріологічними чинниками з боку людського справді постають не передчуття нестерпних фізичних мук, а совість (с. 118–119), не страх, а любов (с. 140–142). Саме любов – і до ворогів своїх теж – розкриває перед кожною людиною перспективу божественного Світла і Спокою, мудрого спокою “після гріха, після смерті, після воскресіння, Суду і мук, страждань і милосердя...” (с. 117).

Простежуючи далі особливості сприйняття ранньохристиянської апокрифічної апокаліптики в традиції української та інших слов’янських культур, О. Сирцова висловлює низку глибоких спостережень, – це стосується, зокрема, таких важливих для української культури постатей, як Г. Сковорода, Т. Шевченко. Надзвичайно цікавим видається аналіз у даному аспекті роману Ф.М. Достоевського “Брати Карамазови” і поглядів таких відомих російських філософів, як М.О. Бердяєв і П.О. Флоренський (с. 206–210). Знаменно, що новизна бачення й висвітлення загальновідомих творів і постатей досягається в даному разі саме залученням їх до духовно-історичної *ретроспективи*, у надрах якої й укорінено не тільки суть обраних для розгляду проблем, а й, ризикну висловити таке припущення, якийсь глибинний початок власного філософування авторки. Так, перед нами філософія доцентрова. І, водночас, – наскільки ж наболілою саме в сучасному історичному й моральнісному контексті є опрацьована нею альтернатива в осмисленні людських страждань, співвідношення справедливості та милосердя. Йдеться не тільки про містичне завершення історії людства й вічну долю грішної людської душі, а й про принципові межі милосердя, поступливості, терпимості до слабкості й заблуканості людської, про абсолютну парадигму ставлення до людської неволі і страждань. Чи можемо ми, з нашим досвідом

недавньої історії, мислити ще Абсолютну Істоту як таку, що поєднує атрибути всемогутності і всеблагості? Питання кардинальне, бо жоден доказ всемогутності як такої не стане для нас, конечних і недосконалих істот, доказом досконалим; гідна віри (як назвав свою книгу відомий католицький теолог Г. Урс фон Бальтазар) тільки любов – любов всеосяжна. Якщо ж Бог є любов, про що ми читаємо в Святому Письмі, – чи вже так самовпевнено буде припустити, як мовиться в апокрифічному Апокаліпсисі Петра, припустити про себе, подумки, пошепки: “В останній день Господь пожаліє нас...” (с. 29).

Вступ до своєї книги авторка завершує, “пам’ятаючи про Іова, з великою вірою і надією на милосердя Боже”, але, водночас, також із сумним передчуттям тих складних випробувань, які несе людству і кожній людині як подобі Божій третє тисячоліття від Р.Х., а тому звертається до Бога не лише із цим філософським текстом, а й з простосердечною молитвою, щоб “Він помилював своє творіння, помилював усіх нас” (с. 16).

Хочеться приєднатися до цього моління.

Віктор МАЛАХОВ

Володимир Моренець. Національні шляхи постичного модерну першої половини ХХ ст.: Україна і Польща.

«Той, хто прагне визначити, що таке романтизм, – писав у 1941 році Е.Б. Бергум, – заходить у каламутні води, які вже взяли багато жертв». Можливо, саме через усвідомлення подібної небезпеки, яка чекає на дослідників модернізму, українська літературознавча дискусія довкола власне українського модернізму відновлюється розмірено й повільно. Сьогодні до неї долучився ще один голос – Володимира Моренця.

Висхідна позиція В. Моренця при розгляді українського модернізму – порівняльна, й тому особливо плідна, оскільки обговорення такого міжнародного явища, як модернізм, потенційно набирає вагомого значення саме в контекстуальному аналізі. Вибір польського модернізму як референта зовсім природний: по-перше, з огляду на давні й тісні зв’язки обох літератур, а по-друге, виходячи з традиції широкого обговорення польського модернізму, що має вироблені методології та підходи такого дослідження. Водночас треба зазначити, що, хоча центральним фокусом книги В. Моренця є модернізм український, однак він розглядається лише у своєму

поетичному вияві, тому його дослідження *a priori* є дещо специфічним.

У вступному слові до книги автор чітко представляє своє компаративістське бачення:

«Спільні для європейської культури художньо-естетичні явища мають, на наш погляд, доволі яскраву національну специфіку, виявлення якої може сказати нам і про самі загальні тенденції, і про конкретні літератури багато більше, ніж скрупульозне виділення і зведення в канон їхніх типологічних рис..., таким чином, ми виходимо з того, що *спільний* для української й польської поезій рух... відбувається *власними національними шляхами*».

Вважаючи, що «ґрунтовне заглиблення» в тлумачення теми модернізму виходить за межі його досліджень, автор зосереджується на понятті модерного стану в історичному сенсі, яке процесуально вважає модернізм, не «як одноразову й уніфіковану відповідь, а як певний корпус відповідей на спостережену кризу»:

«Ми пропонуємо глянути на тяглість процесу модернізму як на множину самозначимих епізодів художньо-естетичної активності людини. У конкретно-особистісному плані кожний із таких епізодів є завершеним, таким, історичне буття якого триває не відразу помітними впливами на наступні «епізоди» та й просто духовно-інтелектуальною рецепцією наступних поколінь».

Уже в першому розділі «Молода Польща та ранній український модернізм» бачимо перше застосування наміченої автором методології. Полемізуючи із загальноприйнятим поняттям про відсутність мовного новаторства, зокрема у молодомузівців, В. Моренець переконливо доводить тезу «незавершеного проекту», знаходячи *«вперту присутність молодомузівського дискурсу в подальших поетичних практиках»* на прикладах творчості Володимира Олейка і Богдана Бойчука.

Зіставлення польської й української літературних традицій у цьому розділі, дає змогу авторові осмислити «низькосортність» раннього українського модернізму «не задля перегляду конкретних суворих оцінок, а задля об'ємнішого бачення самого поступу жанру». Йдеться про цілком відмінні «стартові позиції» польського та українського модернізмів. Перший постав після майже семи століть безперервного контакту з латиномовною культурою Європи, результатом чого стала його інтертекстуальність:

«Контекстом творчості молодопольків виступає вся вітчизняна і вся вершинна частина європейської літератури, а це означає

наявність величезного масиву «блоків» і «кліше», що забезпечують «передрозуміння» кожного даного молодопольського твору в його акцентованій евристичній спрямованості».

В українській літературі саме брак інтертекстуальності змушував письменників-модерністів, які «ковтали Європу» (Б. Рубчак), пояснювати і коментувати українському читачеві те, що було очевидне польському. Замінивши свої фольклорні матриці запозиченими й чужими, ранні українські модерністи «революційніше» займались комунікативними функціями у своїй творчості, що не могло не відбитись на її якості.

Автор доповнює характеристики обох ранніх модернізмів включенням до їхнього розгляду таких категорій, як, наприклад, питання про присутність іронічного дискурсу, який він вважає вирішальним для подальшого розвитку літератури. Якщо можна говорити про справжній польський модерністичний іронічний дискурс, то нездатність відійти від основ народної сміхової (безрефлексивної) культури забезпечила *немодерність* тогочасного українського модернізму.

У розділі «Без Тичини», – центральному для авторської побудови теоретичної схеми українського модернізму, – який також можна б назвати «Хто боїться Павла Тичини», розглядається з'ява в українській літературі «кларнетизму». На думку В. Моренця відсутність обговорення «Тичини в існуючих ґрунтовних дослідженнях процесу українського модернізму можна пояснити менше страхом перед величезною трудностю присутньої критичної інтерпретації цієї поезії, як страхом перед небажаними відкриттями, які здатні похитнути усталені поняття про український модернізм: прикрою несподіванкою... може виявитися провіденційна для всієї європейської художньої і філософської свідомості роль тичинівського «кларнетизму», що природно виводиться з національного культурного контексту...» Автор вибудовує свої висновки на тезі, що «неправильна модерність» Тичини, котра не вписується в ніякі модерністичні естетичні парадигми, натомість у своїх стильових вимірах, є глибоко модерною і, водночас, глибоко... українською. На словесному рівні модерністський проект Тичини «реалізується в усій повноті своєї національної виразності *відповідно до природи речей, а не якоїсь ідеології*». Таким чином, пошук модерності нетрадиційними вимірами у національній специфіці здатний дати збалансованішу оцінку українського модернізму перших десятиліть XIX ст.

У наступних розділах книжки аналізуються подальші етапи розвитку українського модернізму та його різновиди. Тут розглядаються й більш і менш загально обговорюються поняття футуризму, авангарду, конструктивізму, неокласицизму, катастрофізму, візіонеризму, міфологізму. Наприклад, у розділі про український неокласицизм автор виділяє новаторську роль неокласиків у «вщепленні» в українську літературу європейського спадку, свого роду продовження програми молодомузівців. Це означало «поєднання імпульсів світової культури з національною традицією та стихією, з національними можливостями». Результат був новаторський і модерний, хоча, зрештою, елітарний і не всім доступний. Позбавлені специфіки українських вимог і дійсності, польські неокласики-скамандрити могли зайнятись іншим – «опобутовленням» світової естетичної думки, свого роду «демократизацією» високого мистецтва. Відповідно ж, і їхні результати були інакшими. «Свята буденність» скамандритів дозволила, наприклад, у їхній творчості проявитись „малій людині“ двадцятого століття, відкриваючи нові можливості на безпосередній відгук. «Аристократизм» українських неокласиків не допускав такої приземленості і в результаті відчув своє відлуння аж у 60-і роки, коли почала ламатися «межа між високою мовою поезії і мовою вулиці», і, відтак, почав реалізуватися етапний потенціал українського неокласицизму.

Книга В. Моренця виконує різні функції. Її можна вважати путівником поетичними шляхами української поезії першої половини двадцятого століття, працею з порівняння двох літератур та оригінальним внеском у дискусії довкола українського модернізму у всій його складності. Праця характеризується скрупульозною увагою до попередніх досліджень модернізму та гострою полемікою з майже усіма усталеними поняттями про український модернізм, висловленими такими авторитетними коментаторами, як Юрій Шерех, Дмитро Наливайко, Богдан Рубчак, Григорій Грабович, Соломія Павличко і Тамара Гундорова. Саме в цілковитому переосмисленні всіх попередніх тлумачень українського модернізму і є найбільше достоїнство цієї книги.

Роман ВЕРЕТЕЛЬНИК

Леонід ПЛЮЩ. У карнавалі історії. Свідчення. – К.: Факт, 632 с.

Через 10 років після звільнення Леоніда ПЛЮЩА з Дніпропетровської спеціалізованої психіатричної лікарні (1986 – “світанок

перебудови”!), кожного з пацієнтів, хто згадував про це страшне для советської психіатрії ім'я, негайно переводили на “активне лікування”, тобто на ін'єкції сірки, аміназину, галоперидолу, інших нейролептиків – цих засобів фізичних та душевних тортур, що їх так успішно застосовувала до інакодумців советська каральна медицина. Леонідові Плющу, “жертві психіатричного терору”, був присвячений “Посібник із психіатрії для інакодумців”, написаний в ув'язненні Володимиром Буковським та Семеном Глузманом. Авторі посібника настійливо не рекомендували проявляти інтерес до філософії (існує навіть психіатричний термін – метафізична інтоксикація), релігії, психіатрії, психології та математики.

У житті Леоніда Плюща все складалося якраз навпаки: математик, що цікавився психологією, парапсихологією, філософією та літературою, інакодумець, правозахисник, марксист, “сіоніст” та “український буржуазний націоналіст”, він, здається, був ідеальним кандидатом у советську психіатрію. І справді, яка “нормальна” людина могла наважитися виступити в СРСР проти існуючого режиму? Отож, у січні 1972, під час погрому українського національного та правозахисного руху, його заарештували за звинуваченням в антирадянській агітації та пропаганді з метою підриву радянської влади. Суд направив його на примусове безстрокове “лікування” у сумнозвісну Дніпропетровську психушку із сакраментальним діагнозом: “шизофренія із млявим перебігом”. І тільки завдяки самовідданій боротьбі дружини, Тетяни Житнікової, зусиллями міжнародного правозахисного руху і навіть вимогам керівників комуністичних партій Франції, Англії та Італії у 1976 році Леоніда Плюща звільнили та змусили до еміграції. Західні психіатри, звичайно ж, визнали його цілком здоровим. Живучи у Парижі, Плющ продовжував займатися правозахисною діяльністю, літературознавством і культурологією.

Такою особою є автор книги “У карнавалі історії. Свідчення”, нещодавно виданої в Україні видавництвом “Факт”, яке, до речі, останнім часом здійснює одразу кілька вельми цікавих та перспективних проєктів. Варто відзначити, що це вже друга книжка Плюща з анонсованого видавництвом 4-томного “Вибраного” (перша – знакова літературознавча праця “Екзод Тараса Шевченка” – вийшла минулого року). Не будемо нарікати на те, що спогади Плюща з'явилися в Україні з великим запізненням і в далекому від ідеального перекладі. Просто подякуємо видавцям і нагадаємо, що дуже багато цікавих та

важливих речей, які стосуються нашої історії та культури, досі не видані в Україні українською, як, наприклад, спогади Петра Григоренка (це такий делікатний натяк шановним вітчизняним видавцям та особисто головному редакторові "Факту" пану Леоніду Фінкельштейну).

Книга спогадів Леоніда Плюща була написана російською мовою майже відразу по виїзді на Захід для негайного перекладу й друку для західного ж читача. Готуючи книгу до друку в Україні, Леонід Плющ майже не змінив першої редакції, хоча й вважав, що вона застаріла, передусім для нього: на її автора він дивиться сьогодні майже так само відчужено, як і на її головного героя. Тому спогади, чи, радше, свідчення, як їх називає автор, є справді документом історії. Він зізнається, що не був упевнений, чи варто видавати цю книжку на постсовєтському просторі, де "радянська дійсність" і так добре відома. Але з часом ситуація змінилася, до активного життя прийшло покоління, *"що не є в-собі-радянським, для якого той карнавальний час, минуле незнані"*. Саме для цього читача значною мірою призначене це видання.

Автор наполягає, що *"це не автобіографія, не сповідь, навіть не хроніка поточних дисидентських подій"*. Леонід Плющ прагнув "спростувати численні прорадянські міфи та показати зсередини психологічний процес десовєтизації людини, виникнення й розвитку *"дисидентства..., руху опору, його різноманітність, недоліки й позитиви"*.

Якщо ж спробувати визначити жанр книжки Плюща, то, мабуть, найточніше було б назвати її саме романом-сповіддю, де наявні й автобіографія, і сповідь, і хроніка поточних дисидентських подій. Життєпис головного героя розпочинається з опису дитинства у далекому Киргизстані й закінчується на прикордонній станції Чоп, у мить від'їзду в змушену еміграцію. Сповнений роздумів, рефлексій, самоаналізу, відступів філософських, психологічних, політичних, цей текст захоплює навіть на суто сюжетному рівні. Читачеві просто цікаво поринати в напружену атмосферу Києва та Москви 1960-х, стежити за духовним дорослішанням героя, за його переміщеннями (в іншому літературному жанрі це б назвали пригодами) і в фізичному, і в інтелектуальному часопросторі, за інтелігентськими втечами у природу, йогу, телепатію, філософію, у робітники, кочегари; за пошуками та віднайденнями власної національної ідентичності, моральних та духовних імперативів, свого місця у божевільному карнавалі совєтської дійсності. Чи не головна,

центральна тема книжки – еволюція поглядів советського інтелектуала від наївного марксиста-ленінця до, якщо й не переконаного антикомуніста, то людини цілком інших поглядів: *“оповідь про мій особистий шлях у тюрму і в еміграцію”*.

Є ще один аспект книги, на якому хотілося б наголосити. До, власне, спогадів Плющ додає свою самвидавську статтю початку 1970-х “Етична настанова”, котра й сьогодні звучить цілком актуально. Цей невеликий текст є дуже важливим для розуміння еволюції дисидентства й самого автора. Значну роль у цій еволюції відігравав пошук спільної етичної основи усіх правозахисних рухів. Необхідно було знайти спільне для діалогу та співпраці марксистів та антикомуністів, “загальнодемократів” і націоналістів, атеїстів і віруючих. Для цього Леонід Плющ пропонував прийняти настанову на пошук правди у позиціях ідеологічних супротивників, *“усвоїть і присвоїть”* собі їхню правду. У “Післямові” до цього видання книги він пише: *“Парадокс, – і не лише моєї – подальшої еволюції, полягав у тому, що внаслідок такої позиції я не лише засвоїв “чужі” правди, а, засвоєні, вони мене самого привласнили”*. Саме ці етичні принципи, очевидно, стали керівними у правозахисній діяльності Плюща ще в СРСР і на Заході. Чітко простежуються вони і в тексті “У карнавалі історії”. Не смію зазіхати на хліб політологів-культурологів-націєтворців, але етична настанова Леоніда Плюща видається дуже плідною у сенсі вирішення сучасних українських проблем.

Ми всі належимо своєму часові, добі і, в певному сенсі, є її в’язнями. Та епохи змінюються і важливою є здатність не зупинятися, безкінечно не рефлексувати, а йти далі. Леонід Плющ не лишається в’язнем минулої епохи та своїх спогадів про неї. В одному з недавніх інтерв’ю він сказав: “Мені здається, що шлях до істини цікавіший за саму “відкрити” нами істину...” Цим шляхом пошуків істини, мабуть, і є його літературознавчі та культурологічні праці останніх років, зустріч із якими, сподіваюся, з ласки “Факту”, невдовзі відбудеться.

Інна ЧЕРНЯВСЬКА

(З архіву клубу презентацій Дмитра Стуса)

Роман СЕРБИН. За яку спадщину? – К., 144 с.

Борис СОКОЛОВ. Оккупация: правда и мифы. – М.: “АСТ-ПРЕСС КНИГА”, 348 с.

Практично синхронно вийшли друком дві книжки про Другу світову війну. Одна – у Києві, друга – у Москві. Автори обох – фахові

історики: канадійський українець Роман СЕРБИН (“За яку спадщину?”) та росіянин Борис СОКОЛОВ (“Оккупация: правда и мифы”). І, хоч як дивно, обидві книги з практично однакових позицій висвітлюють події тієї Великої війни, зокрема, у тій частині, що безпосередньо стосується України.

Об’єктивності й багатовимірності розгляду Борисом Соколовим феноменів нацистської окупації та советського опору, подібності двох тоталітарних режимів, дій вермахту та Червоної армії, обставинам боротьби антикомуністичних сил на теренах СРСР на два фронти може позаздрити чимало українських істориків, розкритикованих за рудименти “совкового мислення” у книзі Романа Сербина. Наприклад, критичний і, водночас, аргументований аналіз Соколовим мітології, яка склалася навколо партизанського руху, приводить до висновку: навіть у новітніх підручниках історії України число червоних партизан завищене у 2–3 рази: їх ніколи не було понад 50 тисяч. Крім того, партизани далеко не завжди користувалися симпатією місцевого населення, нерідко вони вели справжню війну проти селян, яких розглядали як об’єкт грабунку й насильства. Селяни, у свою чергу, воювали проти партизан без будь-яких політичних мотивацій, а задля самозахисту.

Досліджує Борис Соколов і те, про що не хочуть (із різних причин) вести мову практично всі українські дослідники (не має значення – у “червоному”, “націоналістичному” чи “прагматично-державницькому” таборах вони перебувають). А саме: про антисемітизм великих мас населення, одним із наслідків якого стало уможливлення майже безперешкодного проведення нацистами “зачисток” окупованих територій. Хоча при цьому, скажімо, твердження Соколова про участь “західноукраїнської поліції” в розстрілах євреїв у Бабиному Яру, очевидно, базується на інформації, котра пішла гуляти західними виданнями з легкої руки КГБ (київський історик Віктор Коваль, котрий дослідив це питання, довів: документи нацистських “компетентних органів”, де йшлося про масові розстріли, були відверто фальшовані при “перекладі” російською та англійською). Але наведені російським дослідником факти засвідчують існування досить великої кількості симпатиків “остаточного розв’язання єврейського питання” у радянському народі. І не тільки серед тих, хто мовчки дивився, як нацисти відловлюють і нищать “унтерменшів” на захоплених територіях; антисемітизм був присутнім і в середовищі червоної партизанки. Це засвідчують документи Центрального штабу партизанського руху,

за якими німці, начебто, дуже полюбляли закидати в партизанське середовище шпигунів-гебреїв, а ті, мовляв, охоче йшли на це, виступаючи у двох іпостасях: нишпорок і терористів-отруйників. Отож гебреї опинилися на окупованій території між двома силами: каральної машини нацизму та сталінських сексотів. Хоча, звичайно, вистачало і серед “щирих українців” не менш щирих антисемітів. З іншого боку, як справедливо зазначає Б. Соколов, керівники українських націоналістів та повстанських сил засуджували антисемітські акції. Ба більше: московський історик нагадує деяким українським політикам, що ОУН(б) зовсім не займалася колаборацією з нацистами та розстрілами гебреїв: *“всупереч твердженням совєтської пропаганди, люди Шухевича не мали жодного стосунку до розпочатого пізніше нищення євреїв і польської інтелігенції Львова. Це було встановлено на слуханнях в американському Конгресі у 1954 році. Тоді ж з'ясувалося, що керівництва ОУН (Бандери) та УПА зовсім не були причетні до “остаточного розв'язання єврейського питання”...*

Отже, ОУН та УПА – болюча тема українського політичного життя. Роман Сербин, зрозуміла річ, обстоює необхідність якнайскорішого визнання УПА, яка загальноприйнятими для визвольних рухів методами боролася за незалежність України. Борис Соколов вкладає у це питання менше емоцій, але доходить практично такого ж висновку: *“Програма ОУН була типовою для національної організації, яка бореться за незалежність у колоніальній країні”.*

І Борис Соколов, і Роман Сербин виходять у своїх книгах за межі Другої світової війни. Останній зачіпає проблеми мовно-правописні, соціокультурні, політологічні. Зокрема, справді реальною є проблема, чому в Україні досі стоять численні пам'ятники руйнівникам української незалежності, включно з Ульяновим-Леніним. Не менш цікавим є екскурс Бориса Соколова у “політ-філологію”, пов'язану з маловідомою для широкої публіки сторінкою діяльності російського письменника Федора Достоевського. Мало хто знає, що в одному із кабінетів Гітлера висів портрет “великого російського гуманіста”. Чому? *“Як відомо, Федір Михайлович вважав головними ворогами російського народу євреїв та поляків, котрих расова доктрина націонал-соціалізму визнавала головними ворогами і германського райху...”*

Обидві книги, зрозуміла річ, не вільні від огріхів. Головною заувагою до них може бути те, що вони так чи інакше “не дотягують” до заявлених назв, отже, – тематичних обширів. Радше йдеться про

змістовні начерки, цікаво написані, яким потрібен ще час, аби перетворитися на осяжні дослідження заявлених тем. Іще одним “огріхом”, цього разу книги Бориса Соколова, є те, що вона написана краще і сміливіше за більшість текстів сучасних українських істориків, присвячених середині XX століття і Великій війні. Що поробиш, будемо заздрити “старшому братові”...

Сергій ГРАБОВСЬКИЙ

(З архіву клубу презентацій Дмитра Стуса)

Тейлор Чарльз. Етика автентичності/Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2002. – 128 с.

Один із найвідоміших філософів сучасності, професор університету Мак-Гілла, філософ Чарльз Тейлор, теоретик соціального спрямування, відомий, у першу чергу, своїми дослідженнями в галузях політичної теорії, історії та сучасного розуміння свободи, природи демократії, культурного плюралізму.

Приємною особливістю книги Ч. Тейлора, як, зрештою, і самої ідеї автентичності в його інтерпретації, є чітка диспозиція головних запропонованих ним проблем. Для того, щоб порозмірковувати над книгою, нам буде зручно звернутися до самого тейлорівського тексту, так, як він із самого початку і розгортається.

Тейлор на початку визначає три головні “хвороби сучасності”: індивідуалізм, інструментальне мислення і таку їх специфічну проекцію на соціальне буття, яку він слідом за А. Токвілем називає м’яким деспотизмом, хоча, власне, й інструментальне мислення є вже проекцією індивідуалізму у сферу практичного самоздійснення.

Через розгляд цих понять послідовно прояснюється й сама ідея автентичності. Так, говорячи про індивідуалізм, Тейлор відразу вказує на “темний бік” цього феномена в моральному вимірі – “знецінення й звуження обріїв нашого життя”, “втрату причетності до інших чи суспільства в цілому”. При цьому індивідуалізм не відкидається, але ставиться запитання, як уникнути “аномального й гідного жалю самозаглиблення”. Із цим же пов’язана й проблема інструментального мислення, під яким Тейлор розуміє “різновид раціональності, який ми залучаємо, коли обчислюємо найекономічніші засоби для досягнення певної мети. Мірою його успіху є максимум ефективності, найкраще співвідношення між витратами

та результатом". Чому йдеться про "хвороби сучасності"? Тейлор вважає, що "відкидання старих порядків", на яких трималась традиційна культура, та десакралізація життя, яка отримала назву "розчаклування світу", роблять проблематичним саме відтворення в суспільному житті моральних засад засобами лише культури. Тейлор пояснює це на простих прикладах: "Будь-який менеджер, не зважаючи на свою власну орієнтацію, може бути примушений умовами ринку прийняти стратегію максимізації, яку вважає руйнівною. Будь-який бюрократ, незважаючи на своє особисте розуміння, може бути примушений правилами, згідно з якими він діє, прийняти рішення, яке, і він це знає, спрямоване проти людства й здорового глузду". Така веберівська "залізна клітка" безособових суспільних відносин, зрештою, і приводить до того "атомізму самозаглибленої особи" у "фрагментованому суспільстві", коли окремих громадян в нібито демократичному суспільстві почувається справді безпорадним перед "неосяжною бюрократичною державою". Таким чином, говорить Тейлор, "замикається зачароване коло м'якого деспотизму". Ці три хвороби являються, згідно із Тейлором, наслідком сучасної культури самоздійснення, яка має свої "непорушні правила": кожен має право розвивати свою форму життя, ґрунтуючись на своєму власному розумінні питання про те, що є справді важливим або цінним. Людям пропонується бути чесними із самими собою й шукати свого власного самоздійснення. Кожен має врешті-решт визначити сам у чому воно полягає. Ніхто інший не може і не повинен намагатися диктувати його зміст.

Означивши, таким чином, проблему, Ч. Тейлор ставить принципове для своєї роботи питання про наявність морального ідеалу в культурі самоздійснення і його потенційні можливості. Слідом за Л. Трилінгом Тейлор користується поняттям "автентичність" для позначення сучасного ідеалу.

"Що я розумію під моральним ідеалом? – пише Тейлор. – Я маю на увазі картину можливого кращого та вищого способу життя, де "кращий" та "вищий" не визначаються тим, чого нам забажалося або чого ми потребуємо, а лише тим, чого ми повинні прагнути".

Інакше кажучи, моральний ідеал не може бути редукований ні до "захоплення боротьбою за виживання", ні до "захоплення героїзмом", як пише про це А. Блум. Для Тейлора найважливіше усвідомити, яка моральна сила стоїть за такими поняттями як самоздійснення. Намагаючись її визначити, Тейлор звертається, як

до джерел автентичності, до культури попередніх століть, до ранніх форм індивідуалізму, таких як індивідуалізм звільненої раціональності, започаткований Декартом, або політичний індивідуалізм Локка, показуючи при цьому і їхню відмінність. Автентичність – це, як говорить Тейлор, дитя періоду Романтизму – мораль, певною мірою, є внутрішній голос. А точніше, автентичність виникає, коли зв'язок із нашими моральними почуттями, як засіб для досягнення мети чинити правильно, набуває незалежного й вирішального морального значення. Цей зв'язок, як пояснює Тейлор, стає чимось, чого ми повинні досягти, аби бути справжніми й повноцінними людськими істотами. Проте, розмірковуючи над моральною силою в культурі самоздійснення (що і визначає автентичність), Тейлор точно віднаходить і головний проблемний момент своєї аргументації, пов'язаний із дещо інтригуючим поняттям покликання (яке Тейлор чомусь виділяє курсивом); “Річ не лише в тому, що люди приносять у жертву своє кохання й турботу про дітей заради своєї кар’єри. Щось подібне існувало завжди. Річ у тім, що сьогодні багато людей відчують покликання так чинити, відчують, що вони повинні так чинити, бо якщо поведуться інакше, то їхнє життя стане, у певному сенсі, марним або нереалізованим”. Хочеться поставити просте запитання: до якої сфери (моральної чи ні?) відноситься “покликання”?

Зрештою, головний нерв книги і відчувається в напруженні, яке постійно виникає між необхідністю “бути справжніми й повноцінними людськими істотами” і тим, що можна назвати, загалом, “логікою життя”. Переказувати всі аргументи Тейлора не варто: варто прочитати саму книгу.

Тейлор скрупульозно й бережливо ставиться до морального самовизначення, розглядаючи можливі “горизонти значень”, власне діалогічний характер людського існування (посилаючись, зокрема, і на Бахтіна), самотність, яку він чітко відмежовує від самоті, значення естетичного переживання як творчого елемента самовизначення, моральне значення спільної дії у сприянні політиці демократичного уповноваження тощо. Можливо, не всі аргументи Тейлора рівнозначні. Тейлор, на мій погляд, не вільний від певного пафосу культуроцентризму. Фрази на зразок: “Ми повинні намагатися знову піднести культуру ближче до її мотивуючого ідеалу” не випадкові. Проте, якщо не перейматися фатальністю “соціального детермінізму”, етика автентичності спрацьовує, і Тейлор це переконливо показує: етика може бути цікавою, а відтак

– звернення до неї, активне моральне самовизначення здатне збагачувати ту ціннісну перспективу, яку Тейлор називає “горизонтами значень”.

Що особливо імponує, це довірливий і навіть теплий тон звернення до читача. Там, де етичний розгляд вирізняє власне моральні феномени, відокремлюючи їх від різного роду соціальних і психологічних факторів, там це не має вигляду випадковості.

Зрештою, Тейлор досягає, як на мене, і найкращого аргументу в етичній тематиці: останнього доказу в обґрунтуванні тієї чи тієї позиції ми ніколи не почуємо, але там, де текст “випромінює” спокійний затишок моральної бесіди, там, очевидно, достовірність морального самовизначення вже присутня у “знятому” вигляді.

Валерій ЖУЛАЙ

Раймон Арон. Мемуари. П'ятьдесят лет размышлений о политике / перевод с французского Г.А. Абрамова и Л.Г. Ларионовой – М.: Ладомир, 2002. – 874 с.

Московське видавництво “Ладомир” видрукувало спогади видатного французького інтелектуала Раймона Арона – філософа, соціолога, журналіста й політолога – однієї з найцікавіших постатей ХХ століття. “Професор у “Фігаро” та журналіст у “Колеж де Франс” – так влучно схарактеризував Арона генерал де Голль. Щоправда в устах де Голля це повинно було звучати досить зневажливо, але вийшло навпаки – газетні та журнальні статті Арона були сповнені глибоким аналізом сучасної ситуації, з іншого боку, його лекції та наукові праці не були переобтяжені “високим науковим стилем”.

“Заангажований глядач” – власне ім'я Арона, втілення його політичної, громадянської та інтелектуальної позиції: “Пізнати або зрозуміти мою епоху настільки чесно та прискіпливо, наскільки це можливо, ні на мить не втрачаючи меж свого знання; та вийти за межі актуальності, проте не задовольняючись роллю глядача” (С. 63). Цьому рішення, прийнятому на початку тридцятих років під час перебування на “берегах Рейну”, Арон залишався вірним все своє життя. Моруа сказав якось про одну з його книг, що “Арон був би нашим Монтеск'є, якби погодився відірватися від реальності”. Але Арон залишався вірним своїм позиціям, за що постійно зазнавав критики, як з правого, так і лівого табору. Він не виправдовував діалектикою те, що не піддається виправданню, він не показував

універсальні шляхи до кращого майбутнього – він викривав міфи сучасного йому суспільства, зберігаючи, водночас, віру в людину, яка врешті-решт буде здатна звільнитися від міфів та прийти до толерантності, але те, що буде потім... Арон не прогнозував ідеальне майбутнє, не реконструював утопій – він був лібералом у повному розумінні цього слова.

У своїй творчості Арон виділяв дві принципово важливі для нього праці – “Опіум інтелектуалів” (1955) і “Мир та війна між націями” (1962, с. 218). Завдяки першій автор посів виняткове місце серед французьких інтелектуалів: із критикою на нього накиннулися як ліві, так і праві за розвінчання міфів, з якими було набагато легше та вигідніше співіснувати, ніж доводити їх безсилля – міфи про “єдиних лівих”, “революцію”, “пролетаріат”. Завдяки другій автор отримав світове визнання як теоретик міжнародних відносин і яка була перевидана у Франції сім разів лише прижиттєво, хоча в ній Арон сміливо викривав ілюзорність сподівань щодо гуманності та тверезості політики суспільств із ліберальними цінностями, а також відмови застосування агресії як державними інститутами, так і окремими громадянами – “Війна неможлива, а мир неймовірний”.

Крім того, надзвичайно важливою є праця “Вступ у філософію історії”, яка є підставовою у творчості Р. Арона з огляду на те, що в ній він показав не тільки свою критичну філософію історії, а й сформулював методологію своїх подальших досліджень, засновану на релятивізмі, як відсутності об’єктивізму в розумінні універсальності, плюралізмі, як можливості існування різних поглядів, та змінюваності ціннісного наповнення, стосовно подій, ідей та поглядів по мірі часової віддаленості від них.

Четвертою книгою в даному переліку безперечно є його “Мемуари. П’ятдесят років роздумів про політику”, які надають читачеві змогу, з одного боку, коротко ознайомитися з творчістю Раймона Арона безпосередньо, а з другого боку, фахівці там знайдуть самоаналіз автора щодо свого інтелектуального становлення, своєї творчості та вплив на неї сучасної ситуації. Більше того, крім узагальнення та підсумку результатів своєї інтелектуальної діяльності, Арон, водночас, займається її переосмисленням: у чомусь він сперечається із самим собою, в чомусь визнає свою недалекоглядність, за якісь статті та думки він відчуває сором навіть через багато років, але, переважно, він “підписується” під більшістю своїх думок та поглядів.

Свідок зародження та становлення нацизму в Німеччині, режиму Віші, руху опору, розпаду французької імперії, Алжирської кризи, протистояння США – СРСР, еволюції французьких інтелектуалів від лівих поглядів до центру, зародження нових правих – він подає неупереджений аналіз цих подій. Арон визнає себе одним із доктринерів ліберально-демократичного конформізму (с. 763). На критику своїх радикальніших колег Арон відповідає, що “тим і прекрасний, а тому й крихкий лібералізм, що він справді не глушить жодні голоси – навіть ворожі” (с. 767). Попереджує про небезпечність рішень, відірваних від контексту, їх використання як підстави для суджень мораліста й ще менше – для судових рішень (с. 348). Тому він виправдовує рішення маршала Петена у 1940 році, але засуджує Віші у 1942.

Мемуари – книга, в якій Арон дає оцінку своїй інтелектуальній історії, показує розвиток подій та прийняття рішень – це так по-аронівськи: події міняють свій сенс тим більше, чим далі вони від нас у часі; і це справа історика – якомога глибше зануритися в минуле, спробувати пережити його та, зрештою, реконструювати. Автор дає оцінку як подіям, так і своїм інтелектуальним поглядам, виступаючи як безпристрасний суддя в першу чергу самому собі. Книга наповнена живими спогадами та роздумами сімдесяти-восьмирічного Раймона Арона, який не перестає дивувати гостротою і, водночас, зваженістю своїх суджень.

Аліса НОВІЧКОВА

Видавництво

«ДУХ і ЛІТЕРА»

пропонує твори гуманітарної класики

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.

Поль Рікер

Право і справедливість

Пер. із фр. — К.: Дух і літера, 2002. — 216 с.

Добірка текстів Поля Рікера, одного з найвідоміших сучасних французьких філософів, присвячена питанням філософії права в аспекті, взаємозв'язку моралі, права і політики, який розглядається на тлі давньої філософської традиції від Платона і Аристотеля до Лейбніца, Канта і Гегеля. Своєю метою Поль Рікер проголошує виведення правової проблематики із затіння, зумовленого політизацією теми насильства в ХХ столітті.

Рефлексію стосовно права Поль Рікер розкриває як «філософію, в якій право могло б бути визначеним у своїй ненасильницькій специфічності, коли сторони судового процесу проходять під час нього вплив взаєморозуміння, що може привести до їхнього замирення.

Генезу уявлень про справедливе й несправедливе Поль Рікер визначає в апофатичний спосіб, а саме через афективне первинне входження людини в сферу права з вигуком обурення: «Це несправедливо!»...

До збірки увійшли такі істотні розвідки Поля Рікера з філософії права як "Поняття відповідальності" (1994), "Після *Теорії справедливості* Джона Роулза" (1995), "Множинність інстанцій справедливості", "Судження естетичне та судження політичне за Ханною Арендт" (1994), "Інтерпретація та/чи аргументація" (1993), "Акт судження" (1992), "Санкція, реабілітація, вибачення" (1994), "Совість і закон: філософські засади" (1994).

Поль Рікер

Інтелектуальна автобіографія. Любов і справедливість

/Пер. із фр. — К.: Дух і літера, 2002. — 114 с.

Увазі читачів пропонується книга живого класика французької філософії Поля Рікера. Видання містить дві праці, вперше перекладені українською мовою: «Інтелектуальна автобіографія» та «Любов і справедливість».

«Інтелектуальна автобіографія» — це реконструкція інтелектуального розвитку філософа здійснена ним самим. Вона знайомить із етапами наукового і духовного становлення мислителя. У новій філософії людини Рікера майстерно поєднано конструктивні лінії етики, герменевтики, феноменології, аналітичної філософії, антропології, філософії релігії, історії та права.

В есе «Любов і справедливість» автор розкриває діалектику цих двох понять, а також розмірковує про їх диспропорцію, далі зосереджується на протистоянні дискурсу справедливості та дискурсу любові, нарешті, намагається «перекинути місток між поетикою любові і прозою справедливості».

Книгу адресовано усім, хто не байдужий до інтелектуального життя сучасної Європи.

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.

Поєднуючи теоретико-структурний підхід з історико-генетичним, 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 в розламі між минулим і майбутнім. Цей вузький між часовий прохід, у самому серці часу, на відміну від світу й культури, в середовищі яких ми народилися, не може бути успадкований. Кожна нова генерація, буквально кожна жива людина, якщо 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 винайти якісь новітні сурогати для заповнення цього неминучого розламу.

Чарльз Тейлор

Етика автентичності

/ Пер. із англ. – К.: Дух і літера, 2002. – 138 с.

Книга Чарльза Тейлора “Етика автентичності” – одна з найпомітніших аналітичних праць кінця другого тисячоліття, в яких сучасна філософська думка прагне окреслити характер модерної епохи. Тейлор осмислює відомі “хвороби сучасності” – індивідуалізм, експансію інструментального мислення і втрату індивідуальної свободи. При цьому він намагається уникнути як апологетики згаданих рис сучасної культури, так і їх тотального осуду. Він звертається до ідеалів, з якими пов'язана специфіка модерної людини як моральної істоти. У центрі уваги Тейлора – уявлення про особисту автентичність. Згідно із цим уявленням, кожен із нас має свою власну моральну конфігурацію, свій особливий спосіб бути людиною, що тільки кожному індивідуально властиві. Автор детально досліджує витoki ідеї автентичності та її розвиток, а також розглядає крізь призму цієї ідеї відомі занепокоєння критиків модерного суспільства.

Елесдеа Макінтайр

Після чесноти: Дослідження з теорії моралі

/Пер. із англ.— К.: Дух і літера, 2002. — 414 с.

Елесдеа Макінтайр (нар. 1929 р. у м. Глазго, Шотландія) — філософ, що зміг внести до атмосфери сучасних інтелектуальних змагань шляхетний дух моральної традиції. Його твір "Після чесноти" (1981) — одна з найвідоміших і найбільш обґрунтованих спроб накреслити шлях подолання морального хаосу і безладдя нашої доби через відродження глибинної етики чеснот, властивих їй реальних критеріїв блага і досконалості. Вдаючись до жанру своєрідної філософської історії, Макінтайр виводить на сцену своїх роздумів Гомера, Софокла, Арістотеля, Канта, К'єркегора, Ніцше як живих і діючих протагоністів одвічної дискусії про призначення і долю людини. І в цій дискусії на думку Макінтайра, Арістотель отримує перемогу над Ніцше...

Мало хто з мислителів нинішньої доби виявився спроможним писати про позитивні начала спільного людського буття і діяльності, про людські оповіді, традиції і чесноти з такою силою внутрішньої переконаності, як Е. Макінтайр. Твір визначного філософа адресовано науковцям, студентам, викладачам, усім, кого цікавлять доля європейської моральної спадщини, духовна біографія людства.

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.

Кліффорд 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 методу Гірца характерне поєднання етнології з філософією культури та з політологією.

Діалоги на межі століть.

Стенограми міждисциплінарних семінарів імені Івана Лисяка-Рудницького, Київ, 1996-2000 рр. – К.: Дух і літера, 2003. – 472 с.

Увазі читачів пропонуються стенограми засідань міждисциплінарного гуманітарного та суспільно-політичного семінару імені Івана Лисяка-Рудницького, що відбувалися в Україні впродовж 1996–2000 років. Тематику семінарів були актуальні проблеми духовного та суспільного розвитку країни та світу, учасники діалогів – науковці, культурні та суспільні діячі України, Європи, Америки.

Усі права застережені.

Передруки і переклади дозволяються тільки за згодою автора й редакції.

З питань замовлення та придбання літератури звертатися:

Видавництво «Дух і літера»

Національний Університет "Києво-Могилянська Академія"

5 корпус, кім. 210

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

Тел./факс: (044) 416-60-20

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

duh-i-litera@ukr.net – відділ збуту

**Віддруковано в ОП "Житомирська обласна друкарня" з готових
діапозитивів замовника, вул. М. Бердичівська, 17. Зам. 127.**

Надаємо послуги "Книга-поштою"

Поль Рікер

Інтелектуальна автобіографія. Любов і справедливість
(Пер. із фр.—К.: Дух і літера, 2002.—114 с.)

Увазі читачів пропонується книга живого класика французької філософії Поля Рікера. Видання містить дві праці, вперше перекладені українською мовою: «Інтелектуальна автобіографія» та «Любов і справедливість».

«Інтелектуальна автобіографія» – це реконструкція інтелектуального розвитку філософа, здійснена ним самим. Вона знайомить із етапами наукового і духовного становлення мислителя. У новій філософії людини Рікера майстерно поєднано конструктивні лінії етики, герменевтики, феноменології, аналітичної філософії, антропології, філософії релігії, історії та права.

В есе «Любов і справедливість» автор розкриває діалектику цих двох понять, а також розмірковує про їх диспропорцію, далі зосереджується на протистоянні дискурсу справедливості та дискурсу любові, нарешті, намагається «перекинути місток між поетикою любові і прозою справедливості».

Книгу адресовано усім, хто не байдужий до інтелектуального життя сучасної Європи.

Поль Рікер

Право і справедливість

(Пер. із фр.— К.: Дух і літера, 2002. – 216 с.)

Нова книга Поля Рікера, одного з найвидатніших філософів сучасності, присвячена питанням філософії права, взаємозв'язку моралі, права і політики, які розглядаються на тлі класичної філософської традиції від Платона й Арістотеля до Лейбніца, Канта і Гегеля. Серед мислителів нашої епохи філософ аналізує тези Х. Арендт, Д. Роулза і Ч. Тейлора. Своєю метою Поль Рікер проголошує виведення правової проблематики із патрістичного, зумовленого політизацією теми насильства в XX столітті.

Генезу уявлень про справедливе й несправедливе Поль Рікер визначає через первинне входження людини у сферу права з вигуком обурення: «Це несправедливо!»... Поль Рікер розвиває «філософію, в якій право могло б бути визначенням у своїй ненасильницькій специфічності, коли сторони соціального процесу зазнають впливу взаєморозуміння, що може призвести до спільного замирення».

«Право і справедливість» – ґрунтовний внесок у сучасну правову науку, водночас, блискучий взірець практичної філософії, адресованої науковцям правничого профілю та всім, кому не байдужа актуальна дискусія про беззаконня і закон, про реальні підвалини громадянського суспільства та правової держави.

УКРАЇНА СЬОГОДНІ

Наталя Черниш. Одна, дві чи двадцять дві України.

Соціологічний аналіз соціальних ідентичностей
представників трьох поколінь мешканців Львова і Донецька.
Ярослав Грицак. Про сенсовність і безсенсовність націоналізму в Україні
Оксана Маланичук. Соціальна ідентифікація в сучасній Україні: 1994–1999.

ОСВІТА І СІМ'Я В ПОСТАТЕЇСТИЧНИХ СУСПІЛЬСТВАХ

Матеріали міжнародної конференції

АКАДЕМІЯ

Жорж Ніва. Парки і города Європи.

Петро Кудрявцев. Освітні мандрівки вихованців Київської академії за кордон.

ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Сергій Кримський. Філософія – авантюра духу чи літургія смислу?

Андрій Васильченко. Проблема інтенціональності дії в сучасній аналітичній філософії.

СВІДКИ ЕПОХ

Джонатан Саттон. Мирське служіння Урсули Флемінг (1930–1992).

Михайлина Коцюбинська. У моєму житті було так багато добра...

Анна Шмаїнова-Великанова. Про нових мучеників.

Максим Стріха. Український художній переклад.

ЕТОС

Чарльз Тейлор. Неминучі структури значень.

Валентин Кулініченко, Світлана Вековишина.

Життя та смерть у контексті біоетики.

СОФІЯ - ЛОГОС (СЛОВНИК АВЕРИНЦЕВА)

Сергій Аверинцев. Християнство у XX столітті.

Сергій Аверинцев. Словник.

SYNDESMOS

Антоній Блум. Духовні мандри. Вартимей.

Каліст Уер. Бог як таємниця.

Поль Євдокімов. Несамовита Божа любов і таємниця Його мовчання.

Іов Геча. Чи припустиме поняття "національна церква"

З огляду на православну еклесіологію?

ОКСФОРДСЬКА ШКОЛА

К.С. Льюїс. Поховання Великого Міфу.

ОСОБИСТИСТЬ

Ольга Седакова. Міркування про метод.

Михайл Гаспаров. З розмов із С.С. Аверинцевим.

Сергій Аверинцев. Онтологія правди як внутрішня
пружина думки Володимира Соловйова.

ДІАЛОГИ

Олексій Журавський. Християни та мусульмани: від конфронтації до діалогу.

Луї Масіньон. Три молитви Авраама.

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

Олександр Погорілий. Вічна сучасність класики.

Фердинанд Тьоніс. Теорія спільноти.