Дух і Літера

ПАМ'ЯТІ АВЕРИНЦЕВА
УКРАЇНА СЬОГОДНІ
СВІДКИ ЕПОХ
ОСОБИСТІСТЬ
ФРАНЦУЗЬКА ДУМКА, ЄВРОПА ТА СВІТ
ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ
ЕТОС
SYNDESMOS
ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО
ІСТОРИЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ

КИЇВ
2004 – 2005

...Дивовижне відчуття пропорцій, напрочуд відповідальне ставлення до слова, незмінна логіка викладу, якийсь інтелектуальний естетизм – всі ці риси формувалися в Аверинцеві не лише завдяки певним особливостям його характеру, скажімо, схильності до педантизму (про це дещо згодом), а передовсім класичною філологією, а відтак – класичною культурою, класичним стилем мислення.

Андрій Дахній

Просвіта, яку ніс із собою Аверинцев, була водночас просвітою культурною – і просвітою духовною, вона була "Світлом Христовим", що осяває людське земне життя.

Ольга Седакова

Щойно я дізнався, що Сергій Сергійович десь уже в тих далеких незвіданих і нескінченних світах. Ліхтар вияскравлює дерево, голі віти якого поступово огранюються неторкнутим снігом. Запалюю свічу ("и ясным знаком – тихая свеча") і, приголомшений, бачу, як накладаються одна на одну дві реальності (чи дві нереальності?) – свіча відбивається на склі мого вікна, і цей неспинний, хисткий і тріпотливий рух вогню, накладаючись на реальну картину, увінчує дерево, перетворюючи його ніби на живу істоту. І нерукотворні сніги не спускаються, а піднімаються від нас у вічність. Як мовчазна молитва:

Неотразимым острием меча,
Отточенного для последней битвы,
Да будет слово краткое молитвы,
И ясным знаком – тихая свеча.

В'ячеслав Брюховецький

Національний університет
«Києво-Могилянська Академія»



Дух і Літера

№ 13 — 14

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

КИЇВ
2004

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

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

Редакційна колегія

П'єр Аснер (Франція)
В'ячеслав Брюховецький
Пол Валліер (США)
Андрій Васильченко
Віленн Горський
Валентин Гусєв
Юрій Вестель
Євген Захаров
Михайлина Коцюбинська
Сергій Кримський
Віктор Малахов
Жорж Ніва (Швейцарія)
Мирослав Попович
Євген Рашковський (Росія)
Поль Рікер (Франція)
Костянтин Сігов
Марина Ткачук
Вадим Скуратівський
Олег Сидор-Гібелінда
Роман Шпорлюк (США)
Ютта Шеррер (Німеччина)
Леонід Фінберг
Олександр Філоненко
Надія Нікітенко

Співредактори

Костянтин Сігов Леонід Фінберг

Рецензенти

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

Редакція

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

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого ЗМІ Серія КВ № 5725

НаУКМА, 5 корпус, кім.210
вул. Волоська, 8/5, м.Київ, 04070, Україна
тел./факс: 416-60-20, e-mail: duh-i-litera@ukr.net

© Дух і літера, 2004

ЗМІСТ

ПАМ'ЯТІ АВЕРИНЦЕВА

В'ячеслав Брюховецький. "...И ясным знаком – тихая свеча"....6
Михайлина Коцюбинська. Аверинцев у моєму/нашому духовному світі....8
Ольга Седакова. Слово Аверинцева....13
Андрій Дахній. Аверинцев, Відень, Spitalgasse, або урок відкритості на тлі австрійського досвіду....21
Сергій Аверинцев. Старий Завіт як пророцтво про Новий: загальна проблема очима перекладача....34
Сергій Аверинцев. Про дух часу та почуття гумору....48

УКРАЇНА СЬОГОДНІ

Роман Шпорлюк. Творення сучасної України: західний вимір....54
Марина Ткачук. Київська Духовна Академія очима сучасної української гуманітаристики....91

СВІДКИ ЕПОХ

Григорій Кочур. Листи до М. Новикової: 1970–1973 рр....100
Світлана Алексієвич – Поль Віріліо. Діалоги про Чорнобиль....149

ОСОБИСТІСТЬ

"Ханна Арендт і переосмислення тоталітарної спадщини". *Круглий стіл (В. Скуратівський, К. Гломозда та ін.)*...165
Костянтин Сігов. Опір "терористичній гіпотезі" про людину – лейтмотив філософії Х. Арендт....177
Леонід Фінберг. Попередження Ханни Арендт....183

ФРАНЦУЗЬКА ДУМКА, ЄВРОПА ТА СВІТ

Поль Рікер. Яким має бути новий етос Європи?....188
П'єр Манан. Токвіль: лібералізм обличчям до демократії....199

Філіп Бутрі. Дехристиянізація доби Французької Революції та рехристиянізація Франції у XIX ст.....213
Жан Боберо. Світськість: французька винятковість чи універсальна цінність?.....227
Жан-Марі Валантен. Поль Валері та європейська традиція "комерції духу".....236
П'єр Аснер. Значення 11 вересня. Політико-філософські міркування про подію.....253

ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Тарас Корпало. "Політика визнання" Ч. Тейлора як зразок позиції сучасного канадського філософського лібералізму.....271
Чарльз Тейлор. Політика визнання.....276
Андрій Васильченко. Чарльз Тейлор про орієнтування в моральному просторі.....315
Чарльз Тейлор. Самість у моральному просторі.....318

ЕТОС

"Етика в освіті та культурі України". *Круглий стіл (В. Малахов, Т. Дерев'янко та ін.)* 341
Вацлав Гриневич. Людині потрібна надія.....378
Рудольф Шнакенбург. Головна заповідь любові.....396
Віталій Даренський. Етико-онтологічний смисл категорії щастя.....406

SYNDESMOS

Каллист Уер. Богословська освіта у Письмі та у св. отців.....420
Володимир Зелінський. Потребуючи Лиця Твого.....430
Дарія Морозова. Lingua Ignota Хільдегарди Бінгенської.....446

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

Поль Рікер. К. Гірц про ідеологію та утопію.....465
Френсіс Фукуяма. Чи почалася історія знову?.....478

ІСТОРИЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ

Олександр Осіпян. Сприйняття історичної методології школи "Анналів" в Україні та США: порівняння та перспективи.....488
Пітер Берк. "Аннали" у глобальній перспективі.....499
Ольга Петрова. Метафізика українського нефігуративу на межі XX та XXI століть.....516

БІБЛІОГРАФІЯ.....527

ПАМ'ЯТІ АВЕРИНЦЕВА

(10.12.1938 – 21.02.2004 рр.)

В'ячеслав БРЮХОВЕЦЬКИЙ

"...И ЯСНЫМ ЗНАКОМ – ТИХАЯ СВЕЧА"

Майже весна була вдень...Усміхалося сонце, бешкетно дзюркотіли струмочки, настроювали свої голоси пташки – ніби оркестр перед концертом. А під вечір густо налягло небо. Пішов сніг. Сумний, лапатий. Дивлюся у вікно, а чомусь перед очима стоїть моторошне видиво з 1990 року – на телеекрані знавіснілий омонівець б'є прикладом когось із захисників вільнюського телебачення. Раз за разом підносить автомат – і удар! удар! удар!.. Професійний, відтренований. Страшна агонія комуністичного монстра. Я був тоді в Америці, де викладав у одному з університетів. І всі телеканали показували ту жахливу сцену... Апокаліптичне видіння пропікало душу. Але не так уже й багато людей зважилося на відкритий протест, хоча роки "перестройки" трохи стряхнули страх і байдужість. Одним із тих небагатьох виявився Сергій Сергійович Аверинцев, здавалось би, суто кабінетний учений, заглиблений у найспресованіші шари духовної сповіді людства, де знесловлюються сліди різних потворностей, що їх не бракує за будь-яких часів. І от саме він мав гідність відмовитися від присудженої йому Державної премії СРСР, цим виявляючи спротив трагедії у Вільнюсі. Людина широкої культури та внутрішньої самоповаги, ерудит, аналітик, глибоко віруючий і відкритий формуючій душу красі, – він не міг промовчати, проігнорувати той шабаш.

Аверинцевим моє покоління почало захоплюватися в сутужних 70-х. Він, мов атлант, тримав для нас віру у гойність краси, у чистоплотність людського призначення й у могуть духовних поривань. Здавалося, його не торкався своєю гнилизною той підлий час. Коли згодом я познайомився із Сергієм Сергійовичем особисто,

відчув, що його суто людська сила – у всепроникній вірі, яка молитвено вияскравлюється добром і мудрістю його душі. Сила його світопоклоніння – у більшій для нього реальності культурної таїни, ніж буття житнього, й водночас – у розумінні того, що кожен крок людини у цьому останньому спрямовано до сакралізації принципової нерозгаданості світобудови.

Так сталося, що 21 серпня 2002 року несподівано для мене мені мали зробити операцію на серці. У далекій чиказькій лікарні зі мною виявилася лише книжка Аверинцева "Стихи духовные". Його поезію і треба читати не в проміжках між метушнею, а на якомусь ще незвіданому зламі.

Неотразимым острием меча,
Отточенного для последней битвы,
Да будет слово краткое молитвы,
И ясным знаком – тихая свеча.

Да будут взоры к ней устремлены
В тот недалекий, строгий час возмездья,
Когда померкнут в небесах созвездья,
И свет уйдет из солнца и луны.

...Дивлюся у вікно – повільно й навально падає сніг. Звідкись звідти. Він снується тисячоліттями.

Щойно я дізнався, що Сергій Сергійович десь уже в тих далеких незвіданих і нескінченних світах. Ліхтар вияскравлює дерево, голі віти якого поступово огранюються неторкнутим снігом. Запалюю свічу ("и ясным знаком – тихая свеча") і, приголомшений, бачу, як накладаються одна на одну дві реальності (чи дві нереальності?) – свіча відбивається на склі мого вікна, і цей неспинний, хисткий і тріпотливий рух вогню, накладаючись на реальну картину, увінчує дерево, перетворюючи його ніби на живу істоту. І нерукотворні сніги не спускаються, а піднімаються від нас у вічність. Як мовчазна молитва...

25 лютого 2004 р., Конча-Заспа

Михайлина КОЦЮБИНСЬКА

АВЕРИНЦЕВ У МОЄМУ/НАШОМУ ДУХОВНОМУ СВІТІ*

Нотатки перекладача

Оглядаючись на прожите й передумане, щоразу змушена констатувати, що з огляду на свій (і загалом мого покоління) дещо припізнений і позбавлений нормальної історичної тяглості й інформаційної свободи інтелектуальний розвиток, чимало суттєвих підставових духовних цінностей, пов'язаних із рідною – та й не тільки рідною – культурою, увійшли в мою свідомість доволі пізно, і це наклало відбиток на моє/наше становлення і доробок. Доводилося не раз у житті "відкривати велосипед" і включати нові знання в уже сформовану систему думання, перебудовуючи те, що відразу треба було будувати інакше.

Та в цій припізненості, мабуть, є і свій чар, і свої позитиви: у зрілих літах гостріше бачиш, причому, як влучно помітив поет, бачиш "не тільки видиме", можеш осягнути велич і масштаб постаті, скласти справжню ціну тому, що відкрилося тобі. Як писала в листі до мене Надія Суровцова, "під осінь воно видніше"...

Серед найвагоміших таких відкриттів, які подарувала мені доля, імена Юрія Шевельова та Сергія Аверинцева. Інтелектуальні зустрічі з доробком Юрія Шевельова (його блискуча літературознавча есеїстика, до видання якої в Україні я мала честь бути причетною, праці з історії й соціології українського мовознавства, спогади) мали і мають для мене як людини й літературознавця величезне, екзистенційне значення.

Із Сергієм Аверинцевим по-справжньому, глибинно, познайомилася, перекладаючи його на українську мову. А поле перекладу – дуже вдячний ґрунт для пізнання, адже конче мусиш проникати в

---

* Доповідь у НаУКМА 13. 09. 2004 на Перших міжнародних Аверинцевських читаннях. Інші доповіді будуть опубліковані в наступному числі часопису "Дух і літера".

потаємні глибини авторської думки, заглиблюватися в текст, щоб не пропустити важливого, осягнути цілість.

У чому ж уроки цього інтелектуального спілкування? В чому цінність феномена Аверинцева в нашому – пересиченому знаннями, поточеному цинізмом, морально беззахисному – світі?

Передусім – ерудиція. Марина Новикова у статті про досвід Аверинцева згадувала свою першу телевізійну зустріч із ним у вельми популярному колись "Клубі мандрівників" на таку специфічну тему: "Печери Каппадокії та печера як символ узагалі". Аверинцев тоді включився в бесіду з ведучим Юрієм Сенкевичем зі слова "отже" – як у щось давно відоме, передумане, осмислене. Авторка зауважує, що вона знала до того лише одну людину, яка могла так природно включитися в розмову на будь-яку тему зі слова "отже", – це Юрій Лотман.

Ерудиція буває різна. Холодна й егоїстична, яку тримають "для себе" як знаряддя самовивищення над загалом і не розтрачують на інших. Неструктурована й аморфна, й водночас поверхова, про все потроху – мовби ефектний феєрверк, який, спалахнувши, гасне і не здатен зігріти довкілля. Ерудиція Аверинцева – тепла й динамічна, максимально відкрита для інших. До того ж, при всій широті й енциклопедичності, глибоко структурована, обернена до пекучих моральних та інтелектуальних проблем, сповнена прямих і потенційних відповідей на виклики часу.

У статті "Онтологія правди як внутрішня пружина думки Володимира Соловйова" Аверинцев твердить: "Правду можна шукати, правда може зійти, тому у внутрішньому досвіді Соловйова вона не ідеал, не "цінність", а реальність". Тверде спокійне філософське переконання – без менторського тону й голосних інвектив – у реальності правди, в її, хай і незримій, всеприсутності, часто всупереч потворній реальності. Як внутрішнього закону, невідворотного, як зміна пір року, як схід і захід сонця, закону, завдяки якому світ не запався в тартарари, а людина продовжує лишатися людиною. Про це епіграф до статті з вірша В. Соловйова, який мені вдалося відтворити українською мовою майже дослівно:

Якщо бажання не кличуть нікуди,
Якщо обітниці – марні слова,
Жити нестерпно в лещатах облуди,
Доти живу, поки правда жива.

Такою ж чистою, незамуленою, несумісною із користю та кон'юнктурою реальністю є для Аверинцева віра. Неголосно й

переконливо, на колосальному історичному й етичному матеріалі Аверинцев показує гримаси невідповідності між духовністю й політиканством, пристосовництвом від релігії. Адже для загального духовного клімату небезпечний не так чесний і неагресивний атеїзм – без войовничого безвірництва, без претензій на абсолютну істину. Найнебезпечніше – віра як мода, віра без віри у віру, без екзистенційних шукань та осягнень, без морального підґрунтя. Як важіль для утвердження в новій реальності, коли, за влучним висловом В. Гомбровича, "Бог стає пістолетом, з якого ми прагнемо застрелити Маркса". Це обертається спрощенством і лицемірством, а отже, бездуховністю, причому бездуховністю специфічного ґатунку з мімікрією "під віру", що, на жаль, знаходить вдячний ґрунт у нашому невиробленому, вічно переходовому суспільстві.

У статті "Слово Боже і слово людське" Аверинцев розмірковує над відповіддю на запитання "що таке вірувати?". Можливо негативна відповідь – атеїста, можливі сумніви – скептика, та ці відповіді вкладаються в одну й ту ж "граматику", що й запитання. Та в умовах недавнього минулого вимога відповіді водночас означала її заборону. Будь-яка відповідь виявлялася блокованою модальністю запитання, "коли саме дієслово "вірувати", – твердить автор, – мовби розкладалося на літери й фонеми, що нічого не означають, – що таке "ве-і-ер-у-ве-а-те-и"? – тільки тут ми маємо перед собою шедевр Пекла – післяатеїстичну ситуацію. Маємо розпад значущого слова. Прірву між історичним значенням слова-поняття та його здешевленою іпостасю, коли від слова лишається порожня оболонка. Фатальне розумове зміщення, що веде до інтелектуального зіпсуття. Аверинцев закликає "відновити структурність думки": "Справа життя – всьому давати лад, все якось поєднувати у своєму широкому лоні, але справа думки – розплутувати нитки, розбирати їх в аналітичному зусиллі, давати звіт і відповідь". ("Надії і тривоги").

Звіт і відповідь... Як зорієнтуватися в тому незатишному, жорстокому, часом абсурдному світі, що огортає нас, не розгубитися від зіткнення полярностей, знайти адекватні (принаймні для себе) відповіді. Передусім – по краплині вичавлювати в собі небезпечну й спокусливу якість свідомості, що її, слідом за Аверинцевим, визначаю як "одноклітинність" і відчуваю як чи не найбільшу загрозу. Ту, за його висловом, "каламутну й хаотичну стихію "одноклітинних" умонастроїв, підготованих десятиліттями". Те залізобетонне "так і тільки так".

Проявів такої "одноклітинності" безліч – строкатий спектр оцінок, критеріїв, ціннісних орієнтацій, мотивацій, вимог і гасел. Вони виплекані десятиліттями войовничої чорно-білої пропаганди, викоріненням інакодумання, культивування такого собі "тунельного бачення" і "примітивного існування" (термін Домонтовича) як найперших чеснот "простого советского человека". Основна мисленнєва операція тут – спрощення, кастрація явища. А спрощення неадекватне реальній складності й багатоликості світу, тож і не дає змоги його осягнути. Звідси прямий шлях до крайньої поляризації та конфронтації, взаємної ксенофобії, абсолютного неприйняття іншого.

Недаремно Марина Новикова назвала свою вже згадувану статтю "Іншологія: досвід Сергія Аверинцева". Це, справді, ключове слово: "Зустріч з Аверинцевим, – пише авторка, – стала нашою – і моєю – зустріччю з іншим. ...Відкриття юдея. Відкриття християнина. Відкриття Іншого як Ближнього". Не можу не приєднатися до цих слів.

Цей досвід Аверинцева не міг не збурити нашу свідомість. Не збудити відчуття моральної відповідальності, потребу моральної виробленості, того, що так афористично визначив Василь Стус: "...самозбереження людських душі розрядів – запорука і порятунок всеблагий". Потребу внутрішньої свободи, що допомагає виробити в людині прямоходіння й прямостояння, нормалізувати дихання. Водночас зростає й суспільна цінність індивіда, розвиваються його творчі потенції, змінюється громадянська дієздатність. Така "занурена в себе" особистість не втрачена для суспільства, а, навпаки, обернена до нього. Не говоритиму "до народу" – не тому, що відкидаю, як тепер модно, таку категорію, а тому, що вона вкрай скомпрометована й девальвована спекуляціями, коли слово "народ" вживають як псевдонім "влади".

Така "внутрішня свобода", за Аверинцевим, це "єдина гарантія, що ми не витимемо з вовками жодної з конкуруючих зграй". Стан постійної внутрішньої готовності до спротиву, нав'язаному тобі, не освоєному екзистенційно й інтелектуально. Спротиву "покірному ентузіазмові натовпу" (Герцен). Триматися твердої – нековзької (від "скользящей", за Аверинцевим) позиції, обстоювати тільки те, що стало внутрішнім переконанням, а не наспівано у вуха, хоч би які наслідки для людей це не мало. Вміти "стояти собі самому", як писав Стефаник: "... най єму кажуть, що продався і "сподлився", лиш би він стояв собі сам, бо так єму належиться". Чи не з таких "самотніх" осередків і твориться громадянське суспільство?!

І ще одне ключове слово в людинознавчих і людинотворчих концепціях Аверинцева – випростатися.

У своєму зверненому до молоді слові "Надії і тривоги" він писав: "Випростатися – на ділі не тільки безхмарна радість, а й випробування... Почати випростуватися – і наштовхнутися на перешкоду – значно болючіше й прикріше, ніж звично ходити, не розгинаючись. Ми, люди, щодо цього невиправно невдячні – ніяк не хочемо радіти тому, що розігнулися трохи. Не визнає наш хребет ніякого "трохи". А один раз випросталися – і знову вже не пригнутися, навіть якщо захочеш. (Правду кажучи, тільки на таку властивість людської натури – вся надія)".

Справді, вся надія – на здатність людини самовідроджуватися. І в цьому Аверинцев перегукується із заповітним кредо Василя Стуса, що випливає з його екзистенційних формул "прямо стояння" і "самособою наповнення" –

То не провина – мати гріх,
Ще успадкований од мавпи.
Гріх – не боротися за себе
І не випростувать себе.

...Нещодавно я виступала у Львові перед випускниками Українського католицького університету з лекцією "Моральний імператив і виклики часу". Навівши ці висловлювання Стуса й Аверинцева, закінчила так: "Отже, "випростувать себе". Ефективнішого кредо я не знаю". Після урочистої церемонії вручення дипломів до мене підійшла дівчина-студентка і сказала, що хоче подякувати мені: "У мене в житті дуже відповідальний момент – я мушу зробити вибір. І я вирішила – випростаюся!" Гадаю, що ця щира душа через мене подякувала Стусові й Аверинцеву.

Ольга СЕДАКОВА

СЛОВО АВЕРИНЦЕВА

Ми провели в останню путь нашого видатного сучасника та співвітчизника: людину, яка являла собою таке рідкісне явище, що вже сам факт його побутування у світі здавався мало не чудом, котре суперечить звичайному порядку речей. Поверховий погляд може вбачати у постаті Сергія Сергійовича Аверинцева анахронізм (у наш час такого не буває!), і , так би мовити, атопізм (у нашій країні таких бути не може!). Насмілюся стверджувати: те, що протирічить такого роду "порядку речей", інакше кажучи, звичкам ледачого розуму, якраз і наділене справжнім існуванням; тільки таке явище може бути історичною подією. Я думаю, і абсолютно певна, що саме у постаті Сергія Аверинцева – як, вірогідно, ні в кому іншому – знайшли свій справжній вираз і час, і вітчизняна традиція. Я маю на увазі саме смисловий потенціал доби та традиції, а до того ж залученість до цієї доби та традиції. Так склалася історія, (або, кажучи словами з віршів Аверинцева "так все сошлось"), що ні "поет", ні "філософ", ні автор "великої прози" (що є звичнішим для Росії), а людина по суті невизначеного жанру словесної творчості виразила те, чого найбільше потребувала епоха, що більш за все надавало їй надії та свободи. Початок цієї "доби Аверинцева" – кінець 60-х, її апогей 70–80-і роки. У сам ій жанровій невизначеності (філософія культури? традиційна філологія? загальна герменевтика? Прикладне богослов'я, або, зрештою, поезія у її новій, понятійній та дискурсивній формі?) я вбачаю його радикальну актуальність – не лише у росій-ській але й у європейській ситуації. Розмови про те, "всім", чи "не всім" чутно й потрібно це слово, залишимо для "нашої святої молоді"[1]

Італійський друг Аверинцева, котрий супроводжував його в останній римській подорожі, Вітторіо Страда, написав про нього так: "Його служіння було плодом російської культури, що подекуди, острівцями збереглася попри всі негаразди радянської епохи, і саме в ньому, котрий народився 1937 року, ця епоха пережила своє відродження й оновлення" ("Аверинцев, душа філології" – Corriere

della sera, 24-02-2004). Зупинимось на двох тезах – про збереження острівців культури за радянських часів і про її оновлення.

Насправді, те, що ця традиція збереглася всупереч усьому, аж до повоєнного часу можна без перебільшень назвати чудом. Аверинцев виріс у сім'ї і в колі нерадянських людей, тих, кого називали "колишніми", "старорежимними", або ж міцніше і простіше – ворогами народу, серед дореволюційних видань та, через обставини, (хворобливості, яка не дозволяла ходити до школи аж до 5 класу), він "неприродно мало для радянської людини знав про все радянське" (С.С. Аверинцев. София – Логос. Словарь. Киев. Дух и литера, 2000, с. 418). Але що він напевне, кровно знав, то це динаміку російської історії: його батько, вчений-природничник був сином селянина й закінчив німецький університет, від батька він чув Горація латиною. Я назавжди запам'ятала обличчя його діда на старовинній фотографії: надзвичайно розумне, зосереджене обличчя людини, зодягненої у вбрання городянина. Ця людина яскраво вираженого інтелектуального покликання народилася кріпаком! І в пам'яті самої крові прочинилася така життєва траекторія: з кріпацтва – до геттингенського університету! Цей світ, який дивом зберігся, *свій* світ, що займав одну кімнату в московській комуналці, звісно не був музейною резервацією, то була фортеця, що перебувала в стані облоги[2]. Думку про вірність – одну з магістральних ідей Аверинцева – було виношено ним і сплачено за неї від самого дитинства. У його випадку конформність до навколишнього суспільства (саме суспільства, а не "влади"), була не результатом незнання, як для більшості його ровесників, а свідомим зреченням уже відомого, того, що становило спадок. Тож подякуємо Богові, за те, що у дивного, самотнього, дуже ніякового – якщо вірити спогадам тих, хто рано познайомився із "Серьожею" – і хворобливого хлопчика якимсь-то чином вистачило снаги не зробити цього кроку. Зазвичай у таких випадках ми говоримо про "силу", але слід говорити про любов. Любов до того, що він *уже* знав, яка не дозволила йому прийняти те "причастя буйвола", про яке говорив Г. Бьоль.

Коли від середини 60-х років Аверинцев заговорив публічно, ми почули слово, котре не мусило, не мало права звучати у нашому просторі: все, що було схоже на те слово, здавалося, було винищене за покоління до того, ба навіть і на два покоління раніше. В тому слові все було супроти ймовірного: і, над усе – його прихильність і довіра до слухача, прихильність і довіра до предмета, про котрий він розмірковує.

Про багато імен, тем та концептів ми вперше почули саме від Аверинцева (і це не самі лише візантійські старожитності, а й думка XX століття – Юнг, Гессе, Бультман... усього не перелічиш!) Про те, що казали й до нього ми почули зовсім інше. Варто лише відкрити видання "Vita Nova" Данте 1965 року, (то була одна з перших зустрічей Аверинцева із широким читацьким загалом) й порівняти передмову, написану Н. Єліною – та коментар, укладений С.С. Аверинцевим та А.В. Михайловим. Книга молодого Данте була споряджена двома протилежними тлумаченнями – офіційним, до болю знайомим на початку та абсолютно немислимим, *правильним,* наприкінці! Дозволена мова могла у ті часи бути звернена лише до двох адресатів: до начальства, до ідейних наглядачів (і саме тому "Vita Nova" була першим досвідом реалізму) – і до якоїсь "простої людини", для котрої все слід викладати якомога простіше, все "загальне", "не заумне" (саме тому сни, видіння та цитати зі Св. Письма малося на меті відкинути як зайву метафізику). Ніхто не ставився із таким презирством до власного народу, як ті, хто вели мову від імені "народу": "наш читач не зрозуміє!"

Мова Аверинцева була звернена до друзів, до людей, про яких він не знав заздалегідь, що "їм це не потрібно", "вони цього не зрозуміють". І саме тому, що він вийшов із довірою до непідготовлених людей (а я сама була людиною непідготовленою, для котрої кожне десяте слово у текстах Аверинцева було просто незнайомим), він і зробив їх тими, кому можна довіряти, з ким можна вести розмову. Ми почули звернення до світу, до читача, не спаплюжене зневірою та погордою – хворобливим самолюбством радянського "байстрюка", "нової людини", для якого все за межами власного гетто *чуже.* Голос спадкоємця величезної історії людської творчості, "високого племені людей". І то був голос розуміння, ("філологія – служба розуміння", за дефініцією Аверинцева) і хвали ("Похвальное слово филологии"), надруковане в часописі "Юность": серед жвавої балаканини у "молодіжному стилі", яким незвично *дорослим* було тее слово![3])

Втім, не кожен настільки розкутий жест приносить успіх: скоріш за все у відповідь на нього можна почути те саме "надто складно!", агресивне небажання та відмову замислитись, тобто ту реакцію, на яку нашого читача напучували десятиліттями. Але Аверинцеву дивним чином це вдалося. Всі вщухли і почали дослухатися: нечисленні "колишні" – зі сльозами на очах (невже до нас повертається те, чому, здавалося, нема вороття?), численні "нові" – із захватом скіфа, що озирає Атени[4]. Аверинцев був наділений даром переконливості. По-перше, він мав неосяжні знання – а знання найгрубіша радянська людина

поважала. Окрім того, Аверинцев був істинним ритором (до речі, у необхідності риторики для всякої гуманітарної праці він вбачав одне зі своїх розходжень із школою структуралізму). Він виробив абсолютно неповторну мову – за допомогою якої можна вести мову про високе, не впадаючи у ходульність. Він прекрасно відчував ситуацію повного занепаду бездоказового слова, слова-гасла, він знав спустошуючий досвід недовіри XX ст. Він знав про небезпечність монолога: правильно побудоване твердження передбачає, що того, хто виголошує, можна про щось спитати, перепитати про сказане. Автор має очікувати запитань і заперечень, і мусить перший ставити питання стосовно власних тверджень. Це один з основних риторичних принципів Аверинцева. У своїй новій риториці він виходить із ситуації кризи моральної мови, кризи богословської мови, кризи ліричної мови у посткатастрофічному світі. Слово, котре він пропонує, передбачає радикальне заперечення і не намагається примусити мовчати того, хто йому не довіряє.

Це слово можна назвати *новою апологетикою*. Аверинцев веде свою мову про сенс і сенси, він захищає слово перед новим викликом часу: це, за його визначенням, вже не зневіра у всьому трансцендентному, як це було в класичному позитивізмі, а "зневіра у слові як такому, ворожість до Логосу". Він продовжує розмову про "ієрархічні апріорності" із "сучасною людиною", і воліє розпочинати все з чистого аркуша, без жодних апріорностей, і вже самий натяк на будь-які ієрархії в нього викликає огиду. Говорити переконливо з такою людиною можна лише за тієї умови, якщо приймати її позицію всерйоз, якщо визнавати її певну слушність: ті, хто з позиції "вічних цінностей" просто прикликають громи небесні на голови нігілістів, не говорять нічого. Це не слово, а "слова, слова, слова". Та й сама причетність їх до цих "вічних цінностей" цілком слушно ставиться під сумнів.

Новизна слова Аверинцева – і його думки, і його почуття, оскільки це одне й те ж (те, що у нас воістину *розуміє*, – то не розум, а "серце людське", як він говорив багато разів) – цю новизну не відчувають ті, хто звик шукати нове на старих шляхах: саме там, де постмодернізм проголосив вичерпаність будь-якої новизни (і в цьому він абсолютно правий). *Іншу новизну* Аверинцев віднаходить там, де менш чутливий погляд бачить лише рутинний консерватизм. Наприклад, в одній зі своїх пізніх робіт – про Анну Ахматову, "найнеоригінальнішого" із зовнішньої точки зору, "найне-дивнішого" поета Срібного Віку – Аверинцев відмічає цю радикальну новизну, яка вирізняє її "бідну" поетику з-посеред "багатих" поетик її доби: новизну "хорової

особистості", інакше кажучи – "церковної особистості", яка у будь-якому, хай навіть найприватнішому своєму переживанні пов'язана із певним "ми" ("Все мы грешники, все мы блудницы»). Це новизна не окремих форм, не окремих "ідей" (тут, справді, після всіх формальних революцій і "змін парадигм" шукати чогось нового справді марно!) – це забута новизна не-самотнього у своїй глибині самовідчуття, посеред давно замкненого у свій "абсолютно індивідуальний досвід" європейської культурної людності.

Тепер ми переходимо до міркування про другу тезу Вітторіо Страда: його тезу про оновлення російської культури, що здійснилося через Сергія Аверинцева. Так, Аверинцев прийшов у здичавіле радянське суспільство з величезним спадком Срібного Віку, який він пізнав змалку, зі свого дому, продумав і вивірив. Але він не просто видобув ці скарби із забуття й поділився ними з його зубожілими духом сучасниками. Він *відповів* Срібному Вікові, останній епосі вільного російського слова.

Як відомо всім, Срібний Вік було жорстоко обірвано, його просто "закрили", вислали на "філософському пароплаві", викреслили з підручників історії та літератури. Його духовні завдання лише тепер, і дуже ніяково, починає згадувати церковна історія. Це багатюща і хвилююча доба, час передчуттів і здогадок, часто тьмяних, а часом і темних, нібито лишилася без продовження та без відповіді.

Звісно, це не зовсім так. Срібному віку відповідали на батьківщині, нечисленні його учасники, яким судилося вижити (Ахматова, Мандельштам, Пастернак) самою своєю творчістю радянських часів. Про це, у зв'язку зі смертю Ахматової отець Олександр Шмеман сказав: "В особі Ахматової Срібний Вік знайшов свою останню правду: правду совісті. "Його продовжив і доповнив досвід гнаного Православ'я. Його осмислювали і переос-мислювали, з ним сперечалися мислителі Російського Зарубіжжя, доповнюючи його іншою останньою правдою – правдою тверезості та нової скромності (Вл. Ходасевич, пізній Вяч. Іванов).

Проте, все ж найповнішою та стереоскопічною відповіддю Срібному Віку – і, відповідно, усій традиції вільної російської культури, котра на ньому обірвалася – мені видається слово Аверинцева. Совість і тверезість, витримка й остаточне звільнення від російського ізоляціонізму[5], та увага до іншого – ось "останні межі", котрими Аверинцев, спадкоємець гнаної культури та гнаної віри доповнив натхнення початку століття. Він доповнив його політичну (в античному сенсі політичного) думку любов'ю до міри, до закону,

тією ясністю, котра пов'язана із традицією Арістотеля і котрої завжди бракувало вітчизняній свідомості. "Міра" і "помірність" лише у вульгарному уявленні протилежна прямоті і силі. Чим Аверинцев завжди захоплювався, то це хоробрістю, готовністю йти на ризик.

Ми маємо іще довго розмірковувати над словом Аверинцева, і це зовсім не просто – хоча б тому, що воно ніколи не втілюється у формі світоглядної белетристики, котра є звичною для російської релігійної думки: воно втілене у конкретних філологічних працях, у тому, як Аверинцев читає Вергілія та Нарекаци, Вяч. Іванова, Мандельштама і Царя Давида, Плутарха і Сиріна, Жуковського і Лафонтена ("Крилов і Лафонтен" – одна з останніх блискучих доповідей Аверинцева, котру мені судилося чути 2002 року в Парижі). Нарешті, в тому, як він читає Новий Завіт. В тому, як він читає "знаки часу".

І нарешті про останнє. У неймовірні часи пізньогорбачовської "реабілітації віри", коли у Бібліотеці іноземної літератури відкрився Релігійний зал (у той самий день повідомили про кончину патріарха Пимена), серед багатьох промовців виступав і Аверинцев. Він говорив про те, що часи гонінь, часи загальної апостасії (відступництва) дали нам змогу відчути, що людині набагато важче оцінити у спокійні часи традиційних християнських держав; ми почули Євангелію, саме як "радісну звістку", "добру новину"; ми повною мірою пережили слова Господа, про те, що він приніс життя, і життя надміру – бо все інше, все навколо нас, вочевидь, було смертю... Ми повною мірою пережили те, що ця звістка несе свободу ("І пізнаєте істину й істина звільнить вас"), що Господь "звільняє в'язнів, і тим, хто в темряві, відкриває світло". Ми це пережили вже тому, що й насправді були полонені в темряві. Але найразючішим, як на мене, було те, чим Аверинцев завершив своє слово: "Але варто бути готовими, що й це минеться, і теперішня есхатологічність, сьогоднішня близькість "останніх речей" затьмариться, тому що історія не закінчується: вона закінчувалась уже багато разів. Проте цей досвід коли-небудь знов оживе. Тепер ми бачим, що ці слова справдились, що не Життям і не Свободою, а чимось іншим приваблює храм багатьох, хто до нього приходить... "вірою предків", "моральними нормами", "національною єдністю"...

Від себе додам іще про одну річ, яка сяйнула тоді і згасла дотепер – про річ, яка стосується самого Аверинцева. Не лише "радісну звістку" про Життя нам трапилось надзичайно живо відчути у ті часи "сірого терору". Ми справді пережили те, що висловлює древній девіз Оксфордського Університету: "Світло Христове просвіщає усіх", забуте у Новий Час підґрунтя християнської цивілізації, переконаність

у тому, що Бог благословляє освіту, що інтелектуальні дари даються нам від Бога і що творчість – це вид служіння Йому. Просвіта, яку ніс із собою Аверинцев[6], була водночас просвітою культурною – і просвітою духовною, вона була "Світлом Хрис-товим", що осяває людське земне життя та все вище у цьому житті, інтелектуальну і духовну творчість. Відродження російської культури було водночас культурним і церковним відродженням – в сучасній Європі такого просто не можна собі уявити! Те, що виявилось можливим у нас, справдилось через те, що і те й те підпадало офіційному викоріненню[7]. У всьому цьому віяло одне натхнення, і поетичний рядок провіщав причетність до таїни буття. Так, і це минулося. Церковність, здається, менш за все зацікавлена тепер у мистецтві та вільному мисленні – а ті, у свою чергу, відкочуються в бік дедалі радикальнішого секуляризму. А "культура", яка завдяки Аверинцеву знову набула свого початкового значення – "вирощування": вихо́вування людини, як землі, котра зможе вдячно приймати зерна Слова – ця "культура" перетворилася на недолугий шкільний предмет – "культурологію".

Але цим епізодом на відкритті Залу релігійної літератури я хочу сказати, власне, не про прозірливість Аверинцева, а про його загальний герменевтичний метод. Про метод *мудрості* – біблійної Софії Премудрості Божої, котрій він присвятив стільки чудових міркувань, і про яку сказано, що вона є "дух людинолюбний". Про парадоксальну якість цієї премудрості, водночас глибинної, сердечної залученості в те, що відбувається, – і тверезої відстороненості від нього. Саме ця мудрість відповідає співрозмовникам Аверинцева – давнім авторам і безпосереднім попередникам – досвідом двадцятого століття, його стражданням і терпінням і новим знанням про те, як обирається вірність. У цьому, якщо узагальнити, я і вбачаю відповідь Аверинцева на запит часу та традиції, його нове слово, яке продовжує традицію "здорової російської думки"[8]

"Поки ми зводимо мости над ріками невігластва, вони міняють русла", гірко зауважив Аверинцев. При новому повороті "рік невігластва" (уявлення про нього дає цитований мною некролог), через здичавілу німоту й неспроможність – вдаватися до такої найдикішої балаканини, мости Аверинцева вочевидь лишаються незадіяними. Його слово було наділене силою пробуджувати від глухого невігластва, – не лише інтелектуального, а й сердечного невігластва – радянську "нову людину". Пострадянську "нову людину", у її скам'янілому невимушеному цинізмі це слово, вочевидь, не зачіпає. Втім, як ми чули від нього самого, історія

закінчувалася вже багато разів. І це минеться. "Але ж ми не маємо права на відчай, чи не так? – говорив Аверинцев, – якщо ми вже взялися. Якщо ми дали слово" . Чи не ви написали:

Мы выпьем за верность до гроба:
за гробом неверности нет.

Переклав з російської Володимир ВЕРЛОКА

---

[1] У дивовижному і при тому типовому для актуального журналізму зухвалому та недбалому стилі, некролог, підписаний "Відділом Культури" "Независимой газеты" стверджує: "А якщо просто сказати, що помер Аверинцев, у більшості це повідомлення не викличе ніякого душевного щему, бо Аверинцев не був мислителем для всіх і *людиною для всіх (!)*...НГ, 25 февраля 2004 г.

[2] Якось Аверинцев розповідав, що одного разу хтось із гостей його батьків завів мову про патріотизм. Йому було чотирнадцять років. Він відчинив двері і, показуючи на поріг у загальний коридор, закричав: "*Ось* кордон моєї батьківщини. Відверто кажучи, я позаздрила йому: на його батьківщині жили його мати та батько. Кордон моєї батьківщини в чотирнадцять літ збігався із моєю шкірою.

[3] Власне кажучи *зріле* слово, як значущий компонент культури зникло не лише в нас: у всій європейській культурі XX ст. панує голос ображеного та роздратованого підлітка.

[4] Цю найдраматичнішу історію вже цитований некролог "Відділу культури" підсумовує наступним чином: "Цікаво, що слава прийшла до Аверинцева задовго до перебудови". Знаком оклику тут можна відмітити кожне слово: і "цікаво", і "слава", і "прийшла"...

[5] Про "вселенську чуйність" Аверинцева годі й говорити. Та, окрім того звичайного, власне європейського значення, котре ми маємо на увазі, ведучи мову про "вселенське", яке відкривається еллінством, у випадку Аверинцева слід додати іще одну величезну традицію. Як пам'ятають ті, хто його знав, Сергій Сергійович називав себе "средиземноморским почвенником". "Середземномор'я" включає в себе Атени та Єрусалим. Коли на панахиді співали про упокоєння спочилого "у лоні Авраамовім", я раптом відчула, що стосовно Аверинцева цей вираз набуває абсолютно особливого сенсу. Так, він любив це "лоно" не так, як це робить кожен християнин: його заглиблення у старозавітну традицію, та й у стихію середньовічного юдаїзму було абсолютно незвичайним, нечуваним для людини російської культури. Я вже не кажу про те, що конфесійний ізоляціонізм, якого так і не змогли позбутися найвільніші з наших духовних людей, був для Аверинцева чужим і ворожим. Він знав і давав відчути силу і красу традиції західного християнства, католицького та протестантського. За межі юдео-християнського ґрунту його культурне громадянство не виходило: далекосхідні й мусульманські теми його ніколи не приваблювали, хіба що у гетевському пастиші "Західно-Східного Дивану".

[6] Просвітництво, безперечно, було його покликанням. Якось, зіткнувшись на вулиці Горького, ми зупинилися і Сергій Сергійович почав розповідати про свої новітні розвідки арамейського субстрату Нового Завіту. Озираючи людей навколо, що поспішали врізнобіч він вигукнув: "Мені всім, всім їм хочеться це розповісти!"

[7] Цитований *Відділ культури* цього не знає. Він вважає, що "в радянські роки ці поняття (глибокої релігійності та високої науковості) були безумовно розведені, і протиставлені одна одній. Повірте старим людям: і те і те "поняття" – а до того ж іще третє – натхненного мистецтва, – каралося тією самою мірою.

[8] Конкретніше я намагалася розкрити позицію Аверинцева у статті "Міркування про метод" НЛО 27, 1997.

Андрій ДАХНІЙ

АВЕРИНЦЕВ, ВІДЕНЬ, SPITALGASSE

або урок відкритости на тлі австрійського досвіду

"Предмет мій настільки більший за мене самого..."

Ось цитата з аверинцевського вступу до публікації добірки матеріалів В.С. Соловйова в "Новом мире": "Мій предмет настільки більший за мене самого, що не тільки ганити, а й нахвалювати було б зухвальством непростимим...[1]" Ці слова я навів через дві причини: по-перше, вони, як на мене, дуже характерні для Сергія Сергійовича, так би мовити, в його стилі; по-друге, вони можуть мені самому послугувати певним зразком своєрідного варіанта феноменологічного "епохе" – принаймні, я також хотів би, де можливо, утриматись од оціночних суджень, зокрема, "пафосних інтонацій", кажучи про Сергія Сергійовича, бо також вважаю свій предмет набагато більшим за себе.

До написання цих рядків мене спонукали дві – по суті, ще зовсім недавні – зустрічі. Саме двічі в житті мені випала честь бачити Аверинцева і з ним розмовляти – 10 травня 2001-го та 24 січня 2002-го. Обидва рази означені нагоди траплялися у Відні, в інституті славістики – це на Spitalgasse, не надто далеко від Universitdtsstrasse, де розміщується інститут філософії, куди, властиво, обидва рази мене приводили справи; отож, я вирішив скористатися зручною нагодою побачитися з майстром. Уже "заднім числом" розумію, що це були останні такі можливості. На схилі років майстер здебільшого мешкав у Відні[2], і саме з Аверинцевим того прикінцевого періоду його життя мені й судилося познайомитися.

Від першої зустрічі, значно тривалішої, а відтак – вагомішої, у мене залишилися розмова, записана на диктофон (утім, на жаль, далеко не все там вдалося "розшифрувати"), а також занотовані Аверинцевим власноруч у моєму блокноті адреси – віденська та московська (візитних карток він не мав), від другої – лише його автограф (до речі, старослов'янською) у книзі "София-Логос". Проте, крім цих матеріальних "свідчень", в пам'яті збереглося щось

не менш важливе – враження від того, як він говорив (здається, таким тихим, делікатним голосом ніколи не можна було не те що сваритися – говорити на підвищених тонах), як він слухав (жодного разу не перебив, і здалося, що у своєму житті він ніколи нікого не перебивав і завжди дослуховував до кінця), нарешті, як він рухався (не можу, скажімо, забути, як він, сутулячись, у зворушливо-інтелігентній манері пропускав уперед, і наскільки це було для нього органічно)...

Втім, про все по порядку. Означеному особистому знайомству передувало знайомство, як заведено говорити в таких випадках, заочне – інакше й бути не могло: бажання особистого контакту стало якраз наслідком цього заочного знайомства.

Одначе – на свій сором – мушу зізнатися, що це заочне знайомство розпочиналося для мене не з читання академічних праць Сергія Сергійовича, а з... періодики 80-х років минулого століття. Саме в час бурхливого і масового зацікавлення темами, які впродовж тривалого часу "табуювалися", а відтак – внаслідок компенсаторного чинника – викликали, без перебільшень, грандіозний інтерес у тодішньому радянському суспільстві (згадаймо неймовірні наклади розмаїтих періодичних видань), вряди-годи я натрапляв на вельми тверезі й збалансовані судження, які, здавалося б, не зачіпаються загальною атмосферою ейфорії та сенсаційности. Хоч би там що, а з якогось часу, коли мені вдавалося знаходити прізвище "Аверинцев", останнє ніби магічно спрацьовувало і я з жадібністю читав відповідний матеріал чи бодай окреме судження, знаючи, втім, що читати потрібно неквапливо і дуже вдумливо.

Навіть із невеликих фрагментів інтерв'ю чи із реплік у рамках тих чи тих дискусій поставала людина, яка дуже точно і ясно, я іще додав би – філологічно вивірено – висловлювалася, а при цьому володіла унікальною ерудицією, неухильною логікою та дивовижним відчуттям реальности: скажімо, в одному з таких виступів йшлося, серед іншого, про те, що час політиків, які пропонують "судження на межовому щаблі абстрактности", невідворотно минає і настає черга тих людей, які будуть спроможними запропонувати "предметні рішення для предметних проблем[3]".

Енциклопедист-просвітник

Тільки згодом я почав знайомитися з академічним доробком майстра: як і багато інших гуманітаріїв, та й не тільки гуманітаріїв, відкрив для себе його (тепер уже "класичні") статті – зокрема, ті, що

вміщувалися у п'ятому томі "Философской энциклопедии», у "Философском энциклопедическом словаре», врешті, в «Мифологическом словаре», читав його публікації у наукових журналах, врешті, деякі з його монографій. За винятком останніх, які присвячувалися, головним чином, проблемам, що становили для Аверинцева безпосередній науковий інтерес (йшлося передовсім, ясна річ, про візантистику чи, кажучи ширше, пізню античність і середньовіччя), Сергій Сергійович поставав для мене – більшою чи меншою мірою – як *просвітник*, тобто як людина, котра прагне доносити до відома читачів ті дані й таку їхню інтерпретацію, які не мали б нічого спільного з існуючою кон'юнктурою (байдуже, чи йшлося про кон'юнктуру суспільно-політичну - ідеологічний тиск так званих «застійних» років[4], а чи про кон'юнктуру, так би мовити, інтелектуальну, себто продиктовану віяннями інтелектуальної моди – візьмімо хоча б атмосферу ціннісного релятивізму 90-х років XX століття).

Як на мене, Аверинцев ніколи не відмовлявся від просвітницьких намірів. На користь такого – «просвітницького» – тлумачення свідчить, на мій погляд, щонайменше такий аргумент. У своїй відомій статті «Два народження європейського раціоналізму»[5], кажучи про специфіку руху просвітництва (античного й новочасного) як процесу розповсюдження знань для щонайширших верств суспільства і дошукуючись при цьому – у такій звичній для нього манері – етимологічних коренів поняття *енциклопедія*, автор підкреслює синтетичність цього слова – тобто наголошує, з одного боку, на повноті, завершеності й широкій доступності («енкикліос»), а з іншого боку, і це не менш важливо, на вихованні, культурі («пайдея»). Зважаючи на кількість написаного Аверинцевим в енциклопедичному «жанрі», важко заперечити, щоб оцей другий чинник ним не усвідомлювався б: «пайдея» була для вченого напрочуд важлива!

"Кабінетна людина" і дух часу

Для мене Аверинцев був цікавий і як філолог, і як літературознавець, і як історик культури, і як перекладач, і як поет, і, зрештою, як історик філософії (це, власне, мій фах), і всі ці його досягнення я в міру своїх скромних сил намагався засвоювати, та все ж особливо цікавими були для мене його думки, в яких він поставав як наш критичний сучасник, судження, що торкалися сьогодення, хоч як парадоксально це звучить стосовно людини, яка передовсім займалася історією.

Справді, "переключення" на ті сфери, які безпосередньо не торкалися його наукової роботи, давалося Аверинцеву не так уже й легко: принаймні, він сам зізнавався: "...я людина, що називається, кабінетна[6]". Ще одне його висловлювання, яке доповнює наведену щойно самоідентифікацію характеристикою процесу "переключення": "Невиправно кабінетна людина із внутрішнім зусиллям відриває погляд від книги, щоб подивитися прямо в очі своєму сучасникові...[7]".

Але саме тоді, коли відбувалося це "відривання", Аверинцев висловлював думки, які мені й досі видаються не менш глибокими і зваженими, ніж ті, що стосувалися безпосередньо наукових матерій.

Зокрема, там ішлося про специфічні ознаки нашого часу: його безтямність, його тяжіння до спрощень, односторонностей, відсутність почуття міри та дефіцит бажання осмислювати те, що відбувається. Сергій Сергійович говорив про "ситуацію обвалу", в якій, за його словами, ми перебуваємо приблизно з 60-х років XVIII століття[8], про "демонтаж усіх культурних ієрархій[9]", про вивітрення значущости, втрату тих часів, "коли все у людському світі щось означало[10]", врешті-решт, про кризу всього "гуманітарного", яка "пов'язана з антропологічною кризою, яку переживає нині все людство[11]". Він і справді дуже гостро відчував ностальгію за значущістю і водночас боровся за останню, як боровся за мораль, він дуже тонко збагнув, що тоді, "коли все можна... якраз тому нічого не треба[12]". І хоч Аверинцева непокоїло й бентежило, скажімо, що тепер дуже рідко трапляється "постійність поглядів у рамках одного-єдиного життя[13]", все ж набагато більше його турбувала, наприклад, та обставина, що сьогодні проблеми душі тлумачаться радше лише як проблеми психіки, які можна розв'язати за допомогою психотерапевтичних засобів, відтак уможливлюється ситуація, коли "Фройдові дається останнє слово в екзистенціальних питаннях[14]". Крім усього іншого, Сергій Сергійович не без жалю констатував зникнення почуття гумору – як наслідок зникнення серйозности, його бентежила втрата сучасниками відповідальности у ставленні до слова[15], домінування довільности і фривольности, і в цьому зв'язку він наводив слова Клеменса Брентано, який радив не грати зі словом "через ту причину, чому не можна грати з хлібом[16]".

У цих "діагностичних" спробах незримо відчувалася присутність тієї європейської культури, яку він так добре знав і тонко досліджував. Аверинцев завжди дбав про якомога ширшу перспективу і повсякчас намагався позбуватися "історичного

провінціалізму[17]" (чому допомагали не лише М.М. Бахтін – з його концепцією "великого часу" – чи, скажімо, К.С. Льюїс – з його тезою про неминучу "сліпоту" кожної окремої епохи, – а й уся та багатюща спадщина європейської культури, яку Аверинцев так уважно й нюансовано засвоював, тим самим уберігаючи нас од означеної небезпеки). До того ж він виходив з тієї підставової позиції, що "підтакувати сучасності недобре, просто негарно[18]".

Травнева розмова дві тисячі першого

Саме обговорення тематики сучасности було центральним моментом тієї пам'ятної для мене розмови, що відбулася 10 травня 2001 року в кабінеті Аверинцева в інституті славістики Віденського університету. Коли я розпочав з того, що знайомство із його поглядами інспірувалося для мене газетними й журнальними публікаціями, зокрема інтерв'ю, Сергій Сергійович з деяким розчаруванням зазначив: "Інтерв'ю – річ ненадійна". Коли на цю репліку я відповів, що, вочевидь, Сергій Сергійович дотримується схожої точки зору на інтерв'ю, яку свого часу висловлював Мартін Гайдеґґер, він погодився і, попередньо згадавши про свою доповідь у Віденській Академії наук ("Zur Humorlosigkeit des Zeitgeistes")[19], торкнувся специфіки медіального світу – його агресивности, поквапливости, тяжіння до спрощень... Ось слова, сказані Сергієм Сергійовичем (і зафіксовані на моєму диктофоні): "Мене дуже лякає, наприклад, що під час телевізійних бесід навіть із людьми, які – справедливо, з моєї точки зору чи з моєї точки зору зовсім не справедливо, але так чи інакше – становлять предмет пошанування і певною мірою культу в медіальному світі, то навіть їх, коли вони намагаються висловити фразу трохи довшу і з якимось складнішим синтаксисом, то навіть їх обривають посередині фрази... Мені завжди здається, що найцікавішими є фрази, всередині яких стоїть щось на кшталт крапки з комою, або "але" і так далі. Мені здається, що отримують несправедливу перевагу всі однолінійні думки... А фрази з обрубаними "але" – це знак того, що мислення припиняється[20]. Між іншим, колись – із цілком інших причин – зі мною так само чинили радянські редактори – вони дуже полюбляли викреслити все, що містилося у фразі після "але". Але здається, що тепер – за цілком інших обставин – подібне практикується у цивілізації ліберальній".

Тобто Аверинцев добре бачив, що, за всієї принципової несхожості між собою, і "парадигма Орвелла", і "парадигма Гакслі"[21]

володіють несподіваною здатністю зближуватися, принаймні в сенсі тяжіння до односторонностей, ба навіть до примітивізації. Першопричиною цих процесів майстер вважав втрату сучасною людиною відчуття вкоріненості, відчуття приналежності до традиції, незмогу знаходити в останній ґрунт, точку опори для повноцінного існування.

Ось ще один аверинцевський пасаж із тієї розмови, що відбулася 10 травня 2001 року у Віденському інституті славістики: "Шануй отця свого", тобто шануй – не означає: думай про батьків лише як про бездоганних істот, які насправді не завжди такі... рахуйся немовби з тим, що без них тебе не було б і ти не міг би, наприклад, розмірковувати зверхньо про те, які вони були неправильні... Те саме стосується авторів, яких ми читали і без яких нас не було б. Пишучи про мислителів, письменників, літераторів і т.д., я не примушую себе до жодної некритичної нотки, але я виходжу з того, що вони більші за мене... я ще під питанням; я можу ставити їм запитання, але я повинен пам'ятати, що я під питанням. Повинно бути якесь відчуття пропорцій, і в цьому відчутті пропорцій критикуєш себе..."

Думаю, висловлю доволі розповсюджене міркування: дивовижне відчуття пропорцій, напрочуд відповідальне ставлення до слова, незмінна логіка викладу, якийсь інтелектуальний естетизм – всі ці риси формувалися в Аверинцеві не лише завдяки певним особливостям його характеру, скажімо, схильності до педантизму (про це дещо згодом), а передовсім класичною філологією, а відтак – класичною культурою, класичним стилем мислення[22].

Не можу не пригадати ще одного епізоду того пам'ятного для мене травневого дня: перед нашою з Аверинцевим розмовою, поки я чекав біля його кабінету, один із його студентів, італієць, сказав про нього по-німецьки коротку фразу: "Er ist ein Genie". Вагу цього висловлювання можна оцінити, звернувши увагу на те, що сучасна молодь взагалі не надто схильна до пафосу та перебільшень. А ще пам'ятаю студентку, яка прийшла до професора на якихось п'ять хвилин – отримати консультацію, втім, вона була не сама – у супроводі маленького синочка, який лежав у візку. "Як його звати?" – поцікавився Сергій Сергійович. "Вольфганг" – відповіла студентка. "Прекрасне ім'я, прекрасне, і все ж він кращий, ніж його ім'я", – була репліка професора. Все це відбувалося, отже, 10 травня 2001 року. А трохи більше, ніж через півроку, мені знову випала нагода побувати у Відні...

Остання зустріч

Відень, 24 січня 2002 року. І знову інститут славістики на Spitalgasse. Втім, ця остання зустріч виявилася досить короткою – я тільки й мав можливість, що поспілкуватися дорогою – із Spitalgasse до району Votivkirche, де ми і розійшлися (Аверинцев кудись квапився). Втім, за цей час мені ще поталанило почути немало цікавого й отримати ось той старослов'янський автограф, про який ішлося на початку.

Виходячи з аудиторії, де він щойно німецькою мовою читав лекцію (про головні постаті та напрями російської літератури XX століття) і проходячи коридором повз вивішену карту Москви, Сергій Сергійович зупинився, щоб показати мені, в якому районі міста він мешкає (принцип вкоріненості таки багато для нього важив!). Потім Аверинцев ще зайшов до свого кабінету, щоб одягнути пальто – до речі, робив він це із значними труднощами, і мені довелося йому допомогти. Ще я помітив, що "опечатка" у написанні його прізвища біля дверей його кабінету, про яку я наважився сказати йому ще минулого разу, залишилася невиправленою (тоді, в травні 2001-го, він сказав, що знає про це перекручення, але в січні 2002-го все залишилося по-старому: "Avernitsev").

Зрозуміло, були речі, на які цей тихий чоловік не зважав, сприймав як несуттєві, хоча добре їх помічав. Це відбувалося, вочевидь, і через те, що тоді, коли "настав нарешті час давати відповідь" і коли у нього з'явилося відчуття, що "ще нічого-нічого не зроблено, навіть не почато" [це у Аверинцева?! – А.Д.], а часу залишилося небагато[23]", такі речі втрачають вагомість, та й взагалі – він прекрасно вмів відрізняти головне від другорядного.

Отож, ми вийшли до затишного дворику Hof 4, в який Аверинцев декілька років поспіль виходив після занять... А потім була та, доволі фрагментарна, розмова, про яку я згадав на початку. Стосувалася вона здебільшого тих цікавинок, які траплялося на нашому шляху, які викликали у майстра такий жвавий інтерес...

Відкритість до Іншого

Я не мав честі належати до людей, які знали Сергія Сергійовича близько, тому наважуся говорити лише про свої особисті враження від досить нетривалого спілкування з ним. Так от, Аверинцев видався мені людиною, яка зберігала дивовижну, якусь мало не дитячу

допитливість до всього, що його оточувало: здавалося, кожна вулиця, кожна площа, кожна церква, які траплялися нам, коли ми йшли Віднем, була йому відома. Скажімо, він розповідав про вежу – доволі похмуру будівлю – у дворику інституту славістики – що це – Narrenturm*, і що буцімто тут живуть Geister** (до речі, звичкою Аверинцева було неперекладання тих чи інших німецьких словечок; так він, наскільки я бачив, чинив на заняттях, принаймні, на тому семінарі для русистів – присвяченому Вяч.Іванову, – який я відвідав у травні 2001-го). Він знав, що у Dreifaltigkeitskirche*** – церкві, яку він щодня минав, ідучи на роботу, свого часу відспівували Бетговена і Шуберта, він знав, що Roosveltplatz, перш ніж набути теперішньої назви, спочатку була Maximilianplatz, а в роки аншлюсу – Göringplatz. До речі, свого часу аверинцевська допитливість зіграла з ним злий жарт: він з іронією згадував випадок, який трапився ще за радянських часів, коли, шукаючи у Відні церкву Maria am Gestade, він заблукав; і дехто із членів делегації вже побоювався, що Аверинцев попросить... політичного притулку.

Про його допитливість свідчило для мене й те, як після виснажливих кількагодинних занять, прийому студентів і нашої бесіди (того ж таки 10 травня 2001-го) він не проминув книгарні, при цьому напівжартома згадав заповідь для інтелектуалів, яка стосується книгарень: "Не проходь мимо!"

Мені вже доводилося наводити слова про любов Сергія Сергійовича до Австрії (про це – у своєрідний спосіб – свідчило, як на мене, аверинцевське зацікавлення Георгом Траклем – симптоматичною є вже сама назва цієї роботи[24]). Він любив її, кажучи словами Достоєвського, "священні камені", усвідомлював, що музика Моцарта чи Бетговена цим каменям "першопочатково належить[25]". Водночас деякі риси сучасних австрійців йому не подобалися, і він про це із прикрістю говорив. Скажімо, коли у пресі піднімалася хвиля радикальної критики фашизму чи націонал-соціалізму, то жертвами при цьому нерідко виявлялися такі постаті, як... Бетговен. "Це ганьба! Австрія — задвірки Європи! Як ми ще можемо говорити про якихось авторитарних, тоталітарних Бетговенів! Який Бетговен?! Це все – фашизм, націонал-соціалізм!" "І ніхто не скаже, як скажуть у Франції: „C'est pas vrai".

---

* вежа блазнів (нім.)

** духи (нім.)

*** церква Святої Трійці (нім.)

Він неймовірно багато знав, бо в нього майже до всього був інтерес, причому інтерес якнайжвавіший, інтерес непідробний (словосполучення, яке внаслідок надмірного вживання дещо "затерлося", але якщо в ці слова вкладати, як то кажуть, їхній первинний сенс, то вони будуть саме про Аверинцева). Цей інтерес – дивовижна річ – не вивітрювався з віком; і про все він говорив з такою захопленістю, пієтетом, що цьому позаздрили б навіть піднесено налаштовані юнаки доби романтизму.

Йому, як сказано, була властива неймовірна допитливість, причому вона органічно сусідила з забуванням будь-яких образ і несправедливостей. У цьому зв'язку пригадується одна подробиця, про яку Сергій Сергійович розповів під час тієї нашої травневої бесіди. Йшлося про плановане в кінці 60-х років видання з орієнтовною назвою "Сучасна західна філософія культури" Це мав бути двотомник із перекладами текстів західних мислителів і супровідних статей таких науковців, як О.П. Михайлов, П.П. Гайденко, власне, сам Аверинцев. Були вже зроблені і перша, і друга коректури..., а потім справу зупинили: причетних до цього видання звинуватили в "идеологическом вредительстве". Якою була реакція Сергія Сергійовича? "Я сказав собі, що я даю собі півгодини на емоції з цього приводу, а потім думатиму про інші речі".

Це була дитяча допитливість справжнього вченого[26], невгаваючий інтерес до чужого, а рідкісне чуття слова допомагало йому занурюватися не лише у зміст і склад чужої культури, а й чужої мови...

Українська тема

...Почувши, що я мешкаю у Львові, Сергій Сергійович одразу згадав, що за часів Радянського Союзу у цій країні існували лише три кафедри класичної філології – крім Москви і Ленінграда, така була у Львові. При цьому Аверинцев зауважив, що жодного разу у Львові не був. Сказавши, що цю "прогалину" слід заповнити, я відразу зробив запрошення. Сергій Сергійович чемно подякував. Але по поверненні додому, зануривши у буденні клопоти, справою із запрошенням я не займався. Коли ж мені знову поталанило поспілкуватися з Аверинцевим у січні 2002-го, я нагадав про запрошення до Галичини, він начебто не відмовлявся, проте я зловив себе на думці, що додаткова подорож буде для Сергія Сергійовича, який, на мій суб'єктивний погляд, мав не надто здоровий вигляд,

обтяжливою. Хоч би там як, а побувати у Львові Аверинцеву так і не судилося. Шкода.

Втім, дякувати Богові, Аверинцев добре знав інший куточок України (назвати куточком столицю, можливо, не дуже звично – проте йдеться, звісно, про метафоричне значення цього слова). Здається, Київ він дуже любив, і мав тут багатьох шанувальників, про що, втім, мав би говорити хтось інший.

Смію лише припустити, що інтерес Аверинцева до України був обумовлений не в останню чергу генетичними обставинами. Зокрема, під час першої нашої розмови Сергій Сергійович згадував, що його мама, напівукраїнка, коли його заколисувала, трішки співала йому щось українською, переважно на слова Шевченка[27], "...а вже пізніше, – згадував він у травні 2001-го, – коли мені можна було дорікнути за педантство, то мама мене дражнила: "Мій син – такий вчений, такий вчений... не каже "гудзик", а каже "пуговица». Також Сергій Сергійович згадував, що, за маминим же свідченням, в голодний час – відразу після громадянської війни – вона їздила з Підмосков'я (де, власне, виросла) в Україну... Крім того, майстер бездоганно цитував початок Шевченкової Катерини, причому у реченні "Кохайтеся, чорнобриві, та не з москалями...." останнє слово вимовляв з особливим притиском, і в цьому відчувалася якесь пустування. Водночас не без самоіронії згадував якийсь свій лінгвістичний ляпсус (втім, не пам'ятаю, який саме), коли під час вручення йому ступеня honoris causa Києво-Могилянської академії він перед самісіньким виступом спробував сказати щось подячне українською. До речі, у згаданій промові просто вражає пасаж, де звучить вибачення росіянина за те, що він не володіє українською мовою[28].

Торкаючись речей, ближчих до безпосередніх наукових зацікавлень Аверинцева, не можу не згадати ту обставину, що, кажучи про того ж таки Соловйова, він не забував підкреслювати українське походження філософа[29], його спорідненість – по материнській лінії – з нашим Сковородою[30], а останнього при цьому, на відміну від достатньо авторитетних російських дослідників, на кшталт О.Ф. Лосєва[31] чи Г.Г. Шпета[32], не зараховував до російських мислителів, наполегливо називаючи Григорія Савича "геніем України[33]". Очевидно, для цього в Аверинцева, крім усього іншого, була надто розвинена здатність будь-які узагальнення робити дуже обережно та нюансовано. До того ж, як мені здається, тут не останню роль відіграє специфіка роботи історика (так, у своїй публікації –

"Глибокі корені спільности", – торкаючись Ясперсової концепції "осьового часу", яка в цілому сприймалася Аверинцевим дуже схвально, він усе ж зробив невелике застереження: "...Ясперс, будучи філософом, а не істориком, цілком природно і неминуче схематизував факти..."[34]). Тобто там, де філософ з легкістю вдається до схематизації, історик, зважуючи багато даних, тяжіє до максимальної обережности. І все ж названий фактор – не найістотніший.

По-європейськи освічений, по-європейськи толерантний, Аверинцев ані на йоту не мав тих рис, яких, хоч як це прикро, і досі не позбавлений багато хто в російському інтелектуальному середовищі й перелічення яких, на превеликий жаль, сприймається вже як банальність: передовсім ідеться про деяке почуття зверхности щодо представників інших східнослов'янських народів, про такий собі комплекс "старшого брата", чи, властиво, "імперський синдром", що, зокрема, проявилося свого часу в дуже болісному сприйнятті факту розвалу СССР, а нині проявляється в пануванні неабиякої ностальгії за тими часами. Для Аверинцева розпад колись могутньої імперії був закономірним, невідворотним процесом[35], причому це аж ніяк не входило в суперечність із почуттями Сергія Сергійовича до батьківщини[36]. Ось характерний фрагмент, який чітко та лаконічно засвідчує відповідну позицію Аверинцева (щоб не втрачалися деякі нюанси, наведу його мовою оригіналу): "..."В Россию можно только верить", – процитировала при нашем расставании одна почтенная наследница первой эмиграции. "Ей нужнее, чтобы ее любили", – возразил я. Вера относится к "русской идее"; любовь – непосредственно к России. К реальности. Какая есть[37]". Відчуття реальности, тверезе ставлення до неї, відраза до будь-яких форм утопізму, – ось що намагався сповідувати Аверинцев: "Не Платон, а його критичний учень Арістотель[38]".

Замість висновку

У згаданій на самому початку передмові Аверинцев, серед іншого, говорив про властиву для В.С. Соловйова здатність до запозичень, перейнятливість до чужого (пов'язуючи їх, до речі, з особливостями російського генія як такого). Втім, щось, бодай віддалено, схоже дослідник Клеменса Брентано міг бачити й на прикладі німецьких романтиків. Однак важливіше інше: для Аверинцева ця риса перейнятливости, відкритости до Чужого, до

Іншого мала значення не лише як для науковця, який "із службового обов'язку" повинен у всьому прагнути об'єктивности і відтак фіксувати якісь найістотніші моменти у творчості того чи того автора, тієї чи тієї культури, ця риса для нього самого перетворювалася на щось суттєве в екзистенціальному плані, ставала домінуючою в його безпосередньому життєвому діянні[39]. І навіть якби я не читав аверинцевських праць і не був знайомий з якимись його вихідними настановленнями, австрійського досвіду мені б виявилося достатньо.

---

[1] "Новый мир", 1989. №1, с.194 (в дужках дозволю собі відзначити цікаву закономірність: в "Новом мире", куди Аверинцев, як сам зізнавався в особистій бесіді, "за старою звичкою" носив свої доробки, його публікації з'являлись переважно у першому числі журналу (принаймні так було у №№1 за 1989, 1996, 2000 роки) – таке враження, що редактори в такий спосіб намагалися ніби "задати тон" журналові на весь рік чи, радше, "підняти планку".

[2] Очевидно, йому було тут доволі затишно: "Я люблю Австрію, люблю її... старомодність" (Литературная газета, 17.05.1995, с.6).

[3] Литературная газета, 25.09.1991, с.15.

[4] Аверинцеву, скажімо, багато важило, щоб радянський читач – навіть за панування ідеологічно викривлених умов – отримав, наскільки тоді це було можливо, якомога об'єктивніші свідчення про інтелектуальне життя на Заході. Зокрема, він розумів, що якщо він не розповість вітчизняному читачеві, припустімо, про неотоміста Жака Марітена, то читач або просто про це нічого не знатиме, або ж прочитає «якийсь атеїстичний фейлетон» (до речі, це була одна із причин, чому класичний філолог Аверинцев брався за подібні теми – згадаймо хоча б його статті, присвячені Е. Жільсону, К. Ясперсу, К.-Г. Юнгу і т.д.).

[5] Див.:Аверинцев С.С. Два рождения европейского рационализма // Вопросы философии, 1989, №3, с.3 – 13.

[6] Аверинцев С.С. Попытки объясниться. М., 1988, с.25.

[7] Аверинцев С.С. Попытки объясниться. М., 1988, с.3.

[8] Литературная газета, 27.10.1993, с.6.

[9] Новый мир, №1, 2000, с.139.

[10] Див. статтю Аверинцева "Моя ностальгія" // Новый мир, 1996, №1.

[11] Литературная газета, 17.05.1995, с.6.

[12] Цит.за: Бондаренко В. Средиземноморский почвенник Аверинцев // Завтра, 1999, №9(27).

[13] Новый мир, №11, 1993, с.246.

[14] Новый мир, №1, 2000, с.140.

[15] Не можна не погодитися з о.Петром Зуєвим, який говорить про властиву для Аверинцева "суворість в усьому, що стосується слова та істини" (див.: Дзеркало тижня, 28.02.2004, с.16), причому останні два поняття цілком виправдано постають у нерозривній єдності (згадаймо у цьому зв'язку незабутню енциклопедичну статтю майстра "Логос") (див.: Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь, Киев, 2001, с.116 – 117).

[16] Аверинцев С.С. Попытки объясниться. М., 1988, с.41.

[17] Там само, с.6.

[18] Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь, Киев, 2001, с.427.

[19] У російськомовному варіанті ця назва була ледь підкоригована (див.: Аверинцев С.С. О духе времени и чувстве юмора // Новый мир, №1, 2000).

[20] Див. дуже подібне висловлювання у публікації: Аверинцев С.С. Деякі проблеми успадкування культурного та віровчительного передання в сучасних умовах // Дух і літера, №11 – 12, 2003, с.53

[21] На такі парафрази мене наштовхнув все той же Аверинцев: зокрема, див.: Кур'єр ЮНЕСКО, №9, 1990, с.4.

[22] Принагідно відзначу, що особисто для мене вельми схожим явищем на українському ґрунті залишається Андрій Содомора.

[23] Литературная газета, 27.10.1993, с.6.

[24] Див.: Аверинцев С.С. Георг Тракль: "Poete maudit" на австрийский манер // Вопросы литературы, 1999, №5.

[25] Литературная газета, 17.05.1995, с.6.

[26] Дуже точний, як на мене, вигляд має та характеристика, яку зробив о.Петро Зубов, відзначаючи "майже дитячу простоту" Аверинцева (див.: Дзеркало тижня, 28.02.2004, с.16). Втім, мені важливо доповнити цю влучну характеристику міркуванням про *дитячу допитливість*.

[27] Звичайно, це не якесь відкриття: про те, що його мати мала українські корені і співала йому на ніч українських пісень, Сергій Сергійович вже згадував 1 вересня 1998 року – як в інавгураційній лекції в Києво-Могилянській академії, так і в бесіді в редакції видавництва і журналу "Дух і літера" (див.: Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь, Киев, 2001, с.6 і с.423).

[28] Див.: Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь, Киев, 2001, с.6.

[29] Там само.

[30] Див.: Аверинцев С. Премудрість Божа спорудила "Дім"... // Дух і літера, №5 – 6, 1999, с.302; а також див.: Аверинцев С. Два странника // Родина, №1, 1989, с.66.

[31] Див.: Русская философия. Очерки истории. Введенский А.И. Лосев А.Ф. Радлов Э.Л. Шпет Г.Г. Свердловск, 1991. с.74.

[32] Див.: Русская философия. Очерки истории. Введенский А.И. Лосев А.Ф. Радлов Э.Л. Шпет Г.Г. Свердловск, 1991. с.293.

[33] Див.: Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь, Киев, 2001, с.11.

[34] Див.: Аверинцев С.С. Глубокие корни общности // Лики культуры.Альманах. Т.1. М., 1995, с.437.

[35] Див.: Литературная газета, 17.05.1995, с.6, а також див.: Аверинцев С.С. София-Логос. Словарь, Киев, 2001, с.423.

[36] Аверинцеву насправді дуже боліла Росія, і зокрема, її сьогодення: "Скільки у нас накоїли як проти принципів моральних, наприклад, проти простої правдивості, так і проти цілком прагматичних інтересів Росії", – журився він, коментуючи криваві події навколо Чечні (Див.: Литературная газета, 17.05.1995, с.6.).

[37] Литературная газета, 25.09.1991, с.15.

[38] Там само.

[39] Втім, важко не погодитися із висловлюванням Марка Гольберга, згідно з яким Аверинцев "жив у Культурі та Культурою" (див.: Львівська газета, 2.03.2004, с.4).

Сергій АВЕРИНЦЕВ

СТАРИЙ ЗАПОВІТ ЯК ПРОРОЦТВО ПРО НОВИЙ: ЗАГАЛЬНА ПРОБЛЕМА ОЧИМА ПЕРЕКЛАДАЧА

1.

Перекладацька робота над Давидовим Псалтирем, тією із старозавітних книг, що одержала єдину у своєму роді релевантність для повсякденного молитовного життя християн, мимоволі спонукає до роздумів на важку тему – про те, як ми, додержуючись і вірності нашій вірі, і обов'язку, що накладається необхідністю інтелектуальної чесності, можемо розглядати сьогодні співвідношення між змістом старозавітних текстів у їх найближчому історичному контексті – та християнським поглядом на них як на пророцтво і "прообраз" майбуття.

Яке диво, яке, правду мовити, добре диво, що Церква зуміла свого часу відкинути спокусу маркіонітства і всупереч усьому зберегла у своєму вжитку Старий заповіт! Скільки разів потому чулися голоси, що опосередковано чи й прямо вимагали перегляду цього рішення; років сто тому про це без сумнівів та застережень говорив знаний ліберально-протестантський теолог А. Фон Гарнак, що недаремно так старанно вивчав Маркіона[1], – а водночас під ту ж таки єресь підпадали уми набагато менш освічені, які піддалися грубому юдофобському афектові[2]. Старий Заповіт так само суттєво необхідний християнину, як і кожній людській особистості необхідна жива пам'ять про первинні переживання у початкові роки моральних і духовних істин; як слід обмірковувати і формулювати ці істини він зможе багато пізніше, але не дай Бог забути першу гостроту, первинну свіжість самого досвіду, коли те, що переживалося, ще не мало готових імен! Саме тому так небезпечно підставляти до старозавітного досвіду пізніші слова. Навіть коли ми звично говоримо про біблійний монотеїзм, – за цим ученим терміном втрачається жар, відчутний у славнозвісному воланні[3] "שְׁמַע יִשְׂרָאֵל" (Почуй, Ізраїлю!" – Второзаконня, 6, 4), де говориться адже не про єдність Бога, яку можна було б зрозуміти абстрактно-нумерично, в дусі метафізики чисел, а про одиничність Яхве, що названий за Його

власним, заповітним іменням, завдяки чому вислів стає схожим аж ніяк не на категоріально формульовану теологічну тезу, а радше, на любовну клятву[4]: Ти, Ти для мене єдиний! Не "*Бог*" узагалі, тобто якийсь "Він", єдиний, – а Ти, саме Ти, нікого, крім Тебе!

У тому ж сенсі пізніші богословські лексеми "Всемогутній" (гр. Παντοδύναμος[5], лат. Omnipotens) та "Всевишній" (гр. Ὕψιστος, лат. Altissimus), що підставляються на місце біблійних наймень Божих "Шаддай" та "Ельон", цілком прийнятні у богослужбовому та віровчительному користуванні, для біблійних перекладів надто нагадують понятійну мову тез дозрілого богословського дискурсу, параграфів підручника Закону Божого "Про всемогутність Божу" тощо. Сам двокореневий склад цих лексем, сама їхня некваплива тривкість повсякчас змушують пам'ятати про типово грецьку навичку словотворення, що так вплинула на вигляд "протяжно складених" слов'янських слів. Порівняно з ними самі біблійні імена Божі – таке загадкове в етимологічному сенсі "Шаддай"[6], що має загальновідомі близькосхідні аналоги "Ельон", в кожного імені по два склади, не більше! – викликають відчуття якогось початкового досвіду[7], який закладе основу всієї подальшої рефлексії, будучи первісним щодо неї. На щастя, у слов'янському побутуванні є менш довготривалі відповідники тих самих імен – "Крепкій" (*ισχυρός*), відоме кожному з тексту т. зв. *Трисвятого* ("Святий Боже..."), та "*Вишній*", слова двоскладові, як в оригіналі, і, принаймні, за способом свого утворення не такі умоглядні. Я сподіваюся не бути запідозреним ніким, хто мене знає, у співчутті програмі "деелінізації" християнства, що не раз проголошувалася протестантською думкою. Рання зустріч християнства із навичками елліністичної культури була справді провиденційною, хочеться нагадати слова: "Що Бог сполучив, людина та й не розлучить". Але Старий Заповіт має бути відчутий у його власній, ще не перероблений на елліністичний зразок первісності[8] – інакше той самий Маркіон увійде із чорного ходу.

Отже, збережений у текстах динамічний імпульс первісного досвіду, живе "волання" про цей досвід, яке ми зобов'язані почути, якщо маємо вуха... Однак немає сумніву, що традиційний християнський погляд на Старий Заповіт від часів Отців Церкви, ба більше, із самого початку християнської проповіді, звик шукати чогось іншого: суми цілком конкретних "свідоцтв" про Христа та про новозавітне вчення. За відомою формулою Блаж. Августина, у Старому Заповіті прихований Новий, а у Новому – розкривається Старий[9].

Дозволимо собі важливий по ходу справи відступ. Важливо подолати один забобон; він був підготований сторіччями християнсько-юдейської полеміки (в якій християнам хотілося представити опонентів ідіотично-бездуховними буквалістами, а юдаїстам – безвідповідальними фантазерами), але дозрів уже у т. зв. критицизмі новоєвропейської доби (до Бультмана включно), коли освічені уми, хоч би якою була їхня професійна кваліфікація, знали і, головне, відчували грецькі тексти незрівнянно краще, ніж єврейські. Притому аж до повоєнного часу тексти *Кумрана* не були відомі[10]; навпаки, про *мідраші* і *таргуми* знали, проте зацікавлення ними, через різні причини, було недостатнім[11]. Таким чином, виникла чинна досі й спокуса все у християнському переосмисленні Старого Заповіту віднести всуціль на рахунок чужих давньоєврейським традиціям мисленнєвих моделей античної філософії. Цей огульний підхід є помилковим. Християнська "типологія", що починається вже із новозавітних текстів (і з *ipsissima verba* Самого Вчителя), не має жодного початкового та необхідного зв'язку з елліністичними впливами; вона була закорінена в єврейській традиції мідрашу, а через нього – у ще стародавніших традиціях тієї самої культури, що була простором, у якому склався і Старий Заповіт[12]. Але далі справа ускладнюється. Достатньо зрозуміло, що ранньохристиянська, а потому і середньовічна свідомість, чужа пізнішій ідеї історизму, підійшла до справи, з нашої точки зору, занадто наївно і дещо механічно, колекціонуючи згадані свідоцтва ("testimonia")[13], найчастіше без урахування навіть найближчого текстового контексту, не говорячи вже про контекст тієї або іншої стародавньої епохи, за тих часів просто вищого за уяву найосвіченішого вченого богослова. Зрозуміло також, що мірою стабілізації духовної освіти, по мірі руху від ранньопатристичної стадії до тієї, яка недаремно іменується щодо Заходу "шкільною", тобто схоластичною, але починалася на Сході приблизно із часів св. Йоана Дамаскіна, впізнання "прихованого" новозаповітного сенсу в старозавітному тексті дедалі більше набувало потрібної, заради користі "простих",— зовнішньої ясності уроку Закону Божого. Настільки ж зрозуміло, що коли новоєвропейська історична свідомість, розвиваючи смак до того, що романтики називали *couleur local* ("місцевий колорит"), тобто до специфіки окремих культур, відкрило світ стародавніх культур Близького Сходу, і для біблійного тексту відкрився великий контекст із дотепер невідомих реалій, – постало дедалі різкіше відштовхування від старої екзегетичної традиції, що сприймається як

віджиле бурсацтво; проблема, сформульована у заголовку нашумілої колись книги "Babel und Bibel", була побачена як загроза не тільки для наївно-школярського потрактування Августинової ідеї щодо "приховування" Нового Заповіту у Старому, але й для самої цієї ідеї. Багатьом здалося тоді та здається й досі, що вони повинні зробити рокований вибір – у той або інший бік – між історичним знанням і тим принципом, якого завжди дотримувалась як принципу християнська екзегеза. Ще більша кількість начитаних віруючих обрала, як це властиво більшості людей, шлях суто еклектичного співіснування в їхній свідомості двох імперативів думки, стосунки між якими так і залишаються непроясненими. Непроясненість ця для чутливої совісті не може не бути травматичною.

Навіть така вельми нетривіальна праця, як "Роздуми про псалми" К.С. Льюїса, відображає цю загальну розумову навичку думки освічених християн: у дев'яти розділах поспіль ідеться про те, що ми зустрічаємо у самих пам'ятках стародавньої біблійної поезії, а на початку розділу X відбувається перехід, замаркований сполучником "але": *"... Досі ми намагалися читати псалми так, як їх треба було читати за задумом псалмоспівців. Але християни читають їх інакше. Християни знаходять у них інакомовності, прихований зміст, пов'язаний із істинами Нового Заповіту..."*[14]; відповідно, останні три розділи присвячені проблемі алегорези як такої, інакомовлення "взагалі". Прошу зрозуміти мене правильно: я певний у виправданості та неминучості різниці у підходах, пов'язаної із різницею в жанрах і ситуативних типах дискурсу і не зазіхаю на те, щоб стояти, так би мовити, вище цього. Щиро віруючий історик Давнього Сходу має право й обов'язок у рамках професійного аналізу підходити до т. зв. "царських" псалмів як до джерела з історії близькосхідних монархічних ідей та придворних ритуалів; і найосвіченіший у питаннях історії ієрей або ієрарх має право та обов'язок приймати традиційну перекладацьку "християнізацію" деяких старозавітних текстів, коли вона виправдана контекстом православного богослужебного вжитку. Але я не зовсім про це. Лихо в тому, що вже не на рівні жанрів дискурсу, а на рівні світогляду в сучасного інтелігентного християнина нормально, тобто не надто вже крайньо "прогресивної", або, навпаки, "фундаменталістської" орієнтації виникає небезпека ніби роздвоєння особи: як читач сучасної наукової літератури він приймає для низки псалмів позитивістське тлумачення, – але християни, як ми тільки-но чули від Льюїса, *читають їх інакше*, тому він же, стоячи на молитві, чи

то у храмі, чи то у себе вдома, "*увійди у свою кімнату, зачини за собою двері*" (Мт. 6, 6), також зобов'язується *читати їх інакше*. Що не кажи, без небезпеки тут не обходиться.

Її корінь я вбачаю в хибній постановці питання. Ми не повинні обирати між вичитуванням із старозавітних текстів шкільної дохідливості істин віри у стилі уроків Закону Божого – та позитивістською ідеологією, що вимагає бачити, скажімо, у псалмі 44 (45) тільки пам'ятку близькосхідної придворної поезії, "світської" поезії, як висловився один спеціаліст[15], і нічого більше; ми тим більше не повинні безпринципно сполучати те й інше. Річ не в тім, що з одного боку – веління богослов'я, з іншого боку – веління історичної науки; наївничання в даному випадку не може бути виправдане віровчительно, а погляд на ті самі "*царські псалми*" як на "*світську поезію*" неспроможний з погляду історико-культурного. Почнемо з другого. Елементарний історизм учить нас, що урочиста придворна пісня не була і не могла бути у стародавньому Близькому Сході явищем "*світської поезії*", як її розуміємо сьогодні ми; і якщо глибока сакралізація монархічної ідеї, її містичне забарвлення є спільною якістю близькосхідних культур, то різка відмінність між давньоєврейською культурою та культурами, що її оточували, полягала в тому, що в ній і тільки в ній згадана сакралізація ніяк не могла спрямуватися шляхом простого язичницького обожнення володаря, – а тому мала якомога тісніше і нерозривніше співвіднести та переплести думку про володаря із думкою про Єдиного Господа, і це не просто на рівні окремих літературних феноменів, як це пам'ятно нам за одичною поезією Нового Часу, а на рівні стійких архетипів, що мають своє місце в осерді самої "душі" культури, і безперервно відкритих смислам аж ніяк не політичним. Якщо вже у цілковито іншій, куди більше риторично-раціоналістичній, "цивілізованій" (і до того ж язичницькій) культурі Давнього Риму Вергілій зумів оспівати августівську державність так, що йдеться про щось незрівнянно більш метафізичне[16], ніж політична ідеологія як така, – що й говорити про поезію біблійну! Із цим пов'язана інша, доволі специфічна обставина: адже давньоєврейська державність як така врешті-решт так і залишилася на політичному рівні невдачею; нетривалий час неподільного царства Давида й Соломона, що не являло собою у державному та цивілізованому сенсі нічого, що б особливо імпонувало, порівняно з навколишніми державами, запам'яталось як предмет щонайсильніших ностальгійних емоцій на тлі наступних принижень. Саме ця обставина – зрозуміло, у

поєднанні із біблійною вірою! – не дала архаїчному комплексу ідей і почуттів, в якого були й містичні, й політичні аспекти, спочатку, як у всіх, нероздільні та нерозрізнювані, поступово переродитися, як це відбувалося у випадку інших народів, у феномен однозначно політичний. Його еволюція пішла у протилежному напрямку, у бік зростаючої ролі апокаліптично-месіанських сподівань. (Віруючій людині важко не назвати і цієї обставини – провіденційною).

Що ж стосується віровчительства, то за всієї необхідності розуміння в дусі все того ж таки історизму багатовікових спроб полегшити "простолюду" сприйняття Старого Заповіту як пророцтва, – апріорно ясно, що "проображення" ще не є образом, воно за суттю своєю не може бути образом, як вказівний перст не тотожний предмету, на який вказує, навіть не схожий на нього. Пророцтво – не розгорнута доктрина про те, що має бути, не богословська лекція; інакше не було би потреби ані у "*сповненні часу*" (пор. Мр. 1, 15), ані в новині самого Нового Заповіту, ані у багатовіковій роботі християнської богословської рефлексії, що поступово кувала догматичні концепти.

Вихід із оманної екзегетичної апорії – у живому відчутті якості багатозначної символічності, об'єктивно притаманної стародавньому слову[17]

II

Переходячи до апорій реальніших, зауважимо, що існує певна кількість старозавітних текстів, стосовно яких версія Септуагінти різко відхиляється від масоретської версії, або навіть і масоретська сама по собі припускає дуже вже різні тлумачення[18]. Кількість і релевантність таких казусів надзвичайно перебільшена обома сторонами впродовж віків згаданої вище християнсько-юдаїстської полеміки; адже ще і в наш час лунають голоси лжехристиянських антисемітів та юдаїстських фундаменталістів, що із неочікуваною узгодженістю запевняють, ніби "*Священне Письмо Старого Заповіту*" *християн і "Танах"*[19] юдаїстів – дві різні книги, які не мають між собою ну взагалі нічого спільного, ми маємо право просто затулити для цих голосів наші вуха.

Усе ж залишаються, мабуть, випадки, коли вибір тієї чи іншої інтерпретації визначається, зрештою нашими релігійними переконаннями. Кількість таких випадків має бути зведена ретельною перевіркою до абсолютного мінімуму: цього вимагають не тільки, скажімо, гуманні мотиви християно-юдаїстського ділогу, – а й,

передусім, інтереси переконливості самих наших слів світові про нашу власну віру.

Деякі можливі утруднення, яких зазнає навіть і найконсервативніший нинішній перекладач перед звичним словником церковнослов'янських текстів і Синодального перекладу, пов'язані просто із матерією мови, зумовлені нею. Лексеми "*Христос*", "*Месія/месія*" та "*Помазаник/помазаник*" за своїм етимологічним змістом цілком тотожні, просто один іменник – грецький, другий – арамейський, третій – слов'янський. Проте їх семантичні функції очевидним чином суттєво розійшлися. Слово "*Христос*" не могло не увібрати в себе імпліцитно усього смислового змісту, пов'язаного із тим розділом віровчення, яке так і заведено називати "*христологією*", тобто із догматами, що формулюють та уточнюють поняття *Боголюдства*. Слово "*Месія*" викликає вже інші асоціації, воно може стосуватися юдейських сподівань політичного Визволителя; однак і це слово, допоки воно зберігає термінологічну серйозність (скажімо, ту, що виражається графічно великою початковою літерою), застосовується тільки в однині – хоча тепер ми знаємо з текстів *Кумрану* про очікування двох осіб, кожна з котрих іменувалася "*Месія*", причому перша мала функції *Попередника (Предтечі)*, і тільки друга відповідала звичним для нас уявленням про *Месію*[20]. Натомість, слово "*помазаник*" за суттю своєю припускає множинність; боголюбиві царі суть *помазаники Божі*, а у Старому Заповіті такими трактувалися і первосвященики *за чином Ароновим*[21]. Але в кожній із мов Письма такій безлічі відповідає одне-єдине слово! Грецькою це слово – "Христос", грецька узвичаєність була закономірно перехоплена слов'янським текстом, але загострилася у Синодальному перекладі. І ось ми читаємо навіть у старозавітній книзі Данила: "*Від виходу слова, щоб відбудувати Єрусалим, до Помазаного Князя сім седмиць. А через шістдесят дві седмиці...*"(Дан. 9,25,пор. 26).Тим більше у Новому Завіті Ірод питає в первосвящеників і книжників: "*Де цар юдейський, що оце народився*?" (Мт. 2,3 – 4). Такий узус закорінений, зрозуміло, у принциповій для християнина впевненості в тому, що месіанські сподівання стосуються, врешті-решт, Особистості Христа. Очевидно, однак, що ні пророк, ані, тим більше, злий цар жодним чином не могли мати на думці всієї суми "христологічних" конотацій, що нормально вкладаються кожним християнином у слово "*Христос*"; йдеться все-таки про "*Месію*". Цей казус – не поодинокий. Те, що, зазвичай, називається диглосією, тобто

розподілом функцій між церковнослов'янськими і, власне, російськими лексемами, і який визначив увесь лад російської лексики[22], створює специфічну ситуацію, коли слов'янизм "*Господь*", котрий у межах старослов'янських текстів означає і Бога, і кожного, кого можна назвати "*паном*" ("*господином*"), у російському вжитку твердо закріплений за сакральним денотатом і семантично розведений із іменником "*господин*". Це вельми відрізняється передусім від грецького узуса, в якому лексема *KURIOS* функціонує і як означення людини, що має владу[23], і як грецька заміна невимовного імені Божого יהוה, тобто як еквівалент такої самої єврейської заміни цього імені "*Адонаї*". Так німецьке *Herr* та англійське *Lord* означають і "*Господа*", і "*пана*"; але російською це не так. Це створює певні проблеми навіть щодо перекладу Євангелій; коли до Ісуса Христа вже у земному житті звертаються *KURIE*, і, до того ж, не тільки Його учні, а й люди, в уявленнях яких Він поки що лише авторитетний доброчесний цілитель, можливо, здатний допомогти їм у біді, – це шанобливе звертання (відповідне до арамейського מרי), зрозуміло, ще не може імпліцитувати сповідання Божественного Єства Христа (або навіть Його месіанської гідності). Але Синодальний переклад передає це звертання щоразу як "*Господи!*" – скажімо, з вуст капернаумського царедворця (Йо. 4, 49), прокаженого (Мт. 8, 2), язичниці-хананеянки (Мт. 15, 25 та 27) і т. д., і т. ін. Для непідготовленого читача це, виходячи із властивостей російської семантики, має такий вигляд, ніби і до знаменних моментів, коли Петро вперше зумів неочікувано для себе самого вимовити "*Ти – Христос, Бога Живого Син*" (Мт. 16, 16), а Фома мовив Воскреслому – "*Господь мій і Бог мій*" (Йо. 20, 28), усі й так уже все знали; начебто кеносису і не було; начебто німб над головою Боголюдини ясно бачився кожному зустрічному ще в Його земному житті... (Чи не тому горезвісна "міфологічна" теорія а la Древс, що так і лишилася на Заході суто маргінальним явищем, саме в Росії набула у більшовицькій свідомості такої дивної сили гіпнозу?) Надто очевидно, що згадане слововживання, виправдане, по суті, тільки з огляду на слов'янський текст, у контексті російської лексики давно суперечить не тільки історичному здоровому глузду, але й азам православної догматики, що вчить про тільки-но згаданий кеносис. Тим специфічнішої гостроти це питання набуває стосовно месіанської теми у псалмах. Псалом 109 (110) починається словами, знайомими нам усім за Синодальним перекладом: "Сказав Господь Владиці моєму..."; у пер. Септуагінти: "*εἶπεν ὁ κύριος τῷ κυρίῳ μου*",

а з огляду на давньоюдейський текст перше "Господь" відповідає тетраграматону יהוה, друге – אדני (не "*Адонаї*", а саме "*адоні*" – "*панові моєму*", або, радше, "*государеві моєму*"). У другому випадку йдеться про особу вельми поважну; не тільки вжите слово "*адоні*", а весь контекст, що говорить про *возсідання одесную Господа*, вказує на це доволі красномовно. Сам Христос, згідно з Євангельською оповіддю (Мт. 22, 42 – 45; Мк. 12, 35 – 37; Лк. 20, 41 – 44), пропонував месіанське тлумачення вірша, вказуючи на те, що Псалмоспівець Давид явно звертається до Когось, істотно вищого порівняно із собою, а не просто до свого нащадка ("сина") – і слід гадати, що Він розраховував на зрозумілість такої екзегези для своїх слухачів, інакше кажучи, для юдейського дискурсу тих часів, насиченого різноманітними есхатологічними концептами. Таким чином, мовиться об'єктивно про якусь перспективу, необмежено відкриту по вертикалі. Однак лексема "Господь", означаючи згідно з нормами російської мови Бога і тільки Бога, змушує читача постулювати в цьому псалмі щось на зразок розробленої тринітарної доктрини: начебто вже було відомо, як Перша Іпостась звертає Своє слово до Другої Іпостасі... Зберігати подібний переклад видається мені таким, що суперечить найпростішій розсудливості. Яке слово застосував би у перекладі я? Поки що мені не спадає на думку нічого, окрім слова "Государь", неодмінно з великої літери; слово це не тільки тематизує царську гідність, а й зберігає деяку архаїчну відкритість для далекосяжних "вертикальних" переосмислень, не фіксуючи, однак, доктринарної тези про божественність поіменованої Особи. Важливо, щоб увесь стилістичний контекст підсилював цю внутрішню відкритість, щоб у слові відчувалася вагомість переситу потенційних символічних енергій (згадаймо, що давньоєврейська лексема כָּבוֹד "слава" етимологічно пов'язана з ідеєю вагомості...)

МІЦНА НАД НАМИ МИЛІСТЬ ЙОГО

Передусім, біля витоку всіх церковних прославлянь і піднесення, у непідвладній уяві, неосяжній для розуму далечині часів, – і все ж, слід визнати, зовсім близько, нібито голос із глибини нас-таки самих: Давидові Псалми.

Слова, які давним-давно знаєш напам'ять, але яким не перестаєш дивуватися. Як-як? Невже насправді? Отак і сказано?

Слова, яких ніщо не може бути простіше – і ніщо не може бути неочікуванішим. До простоти яких треба докопуватися, копаючи глибше і глибше.

Потому прийдуть складніші думки, упорядковані віровчительні тези. Ускладниться і культура відчуття, і навички висловлювання почуттів; зокрема й почуття релігійного. І благословенна ця складність, відчутна, скажімо, у грецьких текстах візантійських пісне-співів, у європейській і російській поезії духовної зосередженості. Складність – багатство накопиченого від покоління до покоління. І неправий був Лев Толстой, коли йому хотілося зруйнувати складні системи догматики, і літургії, і дисциплінуючих умовностей культури – заради опрощення. Але ж колись серце прохає простоти: не опрощення і не спрощення – первісної простоти. Колись потрібно відчути не те, про що думали пізніше, а первинний, висхідний досвід. Як пізнали не такі й не такі тонкощі, а найголовніше, найпростіше: що Бог насправді – є? І тоді добре увійти у світ Псалмів, де жалість – це тепло материнського лона, де мислити і навчатися – це шепотіти, ворушачи губами, де Божий захист – це тверда скеля. Де все тверде і надійне, як камінь. Де людина кричить щодуху, знаючи, що за межами світу її чують.

Переклад із російської Валерії БОГУСЛАВСЬКОЇ

ПРИМІТКИ

[1] Аналогічні мотиви можна зустріти вже в Канта. У російській культурі винятково різкі випади проти "Бога єврейського" можна знайти у великого єретика, що стояв при цьому поза підозрами в юдофобії: у Льва Толстого [*Объединение и перевод четырех Евангелий графа Л.Н. Толстого*, т.1, Geneve, 1892, с. 95 – 158 possim та ін.]. Толстой – крайній випадок, логічна межа відкидання традиції, спадкоємності, передання; для нього необхідно відірвати Христа від усього єврейського не тому, що це єврейське, а тому, що це спадкоємність. Власне, в теологів на зразок Гарнака відчутна та сама тенденція, тільки вона поступає не з таким емоційним надривом. Певною мірою сюди ж слід віднести прагнення Бультмана до краю перебільшити роль елліністичної компоненти [та спеціально елліністичного міту] у понятійній мові Євангелій.

[2] Тут слід пригнагідно згадати такого попередника націонал-соціалістичної ідеології, як Г. С. Чемберлен, російський переклад книги якого «Евреи, их происхождение и причины их влияния в Европе» [СПб., 1906] викликав ентузіазм у колах, що групувалися навколо «Нового времени», включно з В. В. Розановим. Детальніше про виступи російських чорносотенців проти Старого Заповіту, які отримали відсіч од світлої пам'яті київського священика, котрому трапилося й зупинити погром, що готувався, і виступати свідком захисту на процесі Бейліса, див. у книзі: Свящ. Александр Глаголев, Купина Неопалимая, Київ, Дух і літера, 2002, с. 122 – 126, 171 (у статті 1909 р. "Ветхий Завет и его непреходящее значение в христианской Церкви"). Критика доповіді такого собі А. Д. Ертеля "Єврейство і

Тора", оприлюдненого на зборах Клубу російських націоналістів у Києві 23 січня 1909 р., на жаль, зберігає й досі певну актуальність.

[3] Недарма ж єврейською "*читати (вголос)*" та "*волати / кликати*" – одне й те саме дієслово קרא.

[4] У сучасній науковій літературі трапляється, звичайно, і більш умоглядне розуміння тієї обставини, що йдеться не про *Єдиного Бога*, а саме про *Єдиного YHWH*, пор. С. Тищенко. *Структура программной части Декалога и интерпретация третьей заповеди*, «Вестник Еврейского Университета», №2 (20), 1999, с. 6 – 21, де можна знайти також реферат низки теорій західних учених (про Втор. 6, 4, див. с. 8). Йдеться про те, що єдиний зміст згадуваного тексту, – програма культової реформи. Якби це було так, тоді не зовсім зрозуміло, чому негайно слідом за сповіданням єдності YHWH іде заповіт любові: "...І люби YHWH, Бога твого, всім серцем твоїм, і всією душею твоєю, і всіма силами твоїми (*дослівно*: всім твоїм "дуже", מאדך)".

[5] Характерне розгортання внутрішнього складу лексеми у Євсевія Кесарійського: "*Παντοδύναμος καὶ τὰ πάντα ἰσχύων*" *(Всемогутній, Той, Кому все можливо*": Preparatio evangelica 11:6, 517D). Дещо інший, менш умоглядний і по-особливому змістовний характер має грецьке *Παντοκράτωρ* (церк.-слов. та рос. – "*Вседержитель*"). Характерно, однак, що для нього немає латинського відповідника, окрім того ж таки *Omnipotens*, змістова недостатність такого перекладу констатувалася у світовій теологічній літературі, зокрема з католицькою.

[6] За рішучим вердиктом відомого лексикону, "*no explanation is satisfactory*" (L. Koehler, *Lexicon in Veteris Testamenty Libros*, Leiden, 1985, p. 950).

[7] Як відомо, "Шаддай" часом пов'язують із знаною за біблійними текстами лексемою "шаду" – "гора". Адже казали *слуги царя сирійського* про ізраїльтян, намагаючись по-язичницьки зрозуміти сутність їхнього Бога: "*Бог їхній – це є Бог гір, тим і взяли вони над нами гору. Якщо ж будемо битися з ними на рівнині, напевне, їх переможемо*" (2 Цар. 20:23). Якщо етимологія істинна, то гори слугують тут символом гостро відчутої сили *Крікого*. (Любитель російської поезії навряд чи встоїть перед спокусою згадати рядок Цвєтаєвої: "... *Богу сил, Богу гор*...").

[8] Саме собою зрозуміло, що це передбачає для перекладача певний ступінь дистанціонування щодо лексики та стилістики Септуагінти. Я добре пам'ятаю вельми важливі висловлювання найавторитетніших духовних письменників Православ'я, які висловлювали, на позір, зовсім інше судження. Однак тут ідеться не про смислові різночитання, згадувані нижче, а саме про стилістику; тому я гадаю, що моє розходження із ними радше уявне. Для кожного наочне також цілковито особне значення Септуагінти для всієї християнської духовної та релігійно-культурної традиції, а для Православ'я особливо. Саме тому я обережно кажу про "*певний ступінь дистанціонування*", а жодним чином не про розрив. Я сподіваюся, що моя власна перекладацька практика свідчить про те, наскільки неприйнятне для мене ігнорування важливих для молитовної навички орієнтирів Септуагінти (і, звичайно, слов'янської версії).

[9] "... *Quanquam et in Vetere Novum lateat, et in Novo Vetus pateat*"(S. Augustini Quaestiones in Heptateuchum, in: L. P. Migne, Patrologiae cursus completes, ser. Latina XXXIV, col. 623).

[10] Бультман встиг, зрозуміло, якось прореагувати на їх відкриття; але дуже важливо, що його концепції створювалися за часів, коли вчений світ ще не міг про них знати.

[11] Стосовно спеціально таргумів, важливою перешкодою для введення їх до наукового обігу при вивченні становлення концептуальної мови первісного християнства була облудна постановка питання про незрідка виникаюче там

словосполучення "слово Господнє" та "дух Господній": чи вони тлумачились іпостасно, чи функціонували просто, вводячи благочестиву дистанцію для заміни імені Божого? Надто очевидно, що "іпостасного", (тобто готового християнського!) розуміння в цьому звороті ще немає і бути не може (як, до речі, перекласти на іврит чи на арамейську термін "іпостасний"?); тому вони виводилися за межі горизонту міркувань про становлення самої мови початково-християнської проповіді, що було вже необачним. Але про це ми збираємося говорити більш розгалуженіше в іншій роботі.

[12] Насмілимось твердити, що важливе завдання для християнського богослов'я, якому властиво емфатично підкреслювати важливість Священного Передання, – розробка хоча б у найзагальніших рисах питання про Священне Передання Старого Заповіту за часів земного життя Христа (багатство якого неможливо редукувати до пізнішого талмудичного Establishment'у). В єдиному пункті між найсуворішою православною догматикою та найприскіпливішим фактографічним науковим аналізом є цілковито наочна згода: Одкровення, як воно живе у житті народу Божого, не зводиться до самих лише канонічних книг, інакше ми приходимо до формули Лютера "sola Scriptura" ("саме лише Письмо"), що знищила Передання, – а водночас втрачаємо контакт із елементарними історичними реаліями. Ніколи не забуду, як одна переконана лютеранка, видатна спеціалістка з теології, сказала мені у конфіденційній розмові: "Факти змушують і наших (тобто протестантських) теологів визнати, що *Письмо без Передання ніколи не було та бути не може*. Уся логіка православної думки настійливо вимагає того самого, до чого приводить аналіз новозавітних текстів: сформулювати вищеназване поняття. Тоді освічено-консервативний апологет здорового традиціоналізму зрозуміє, що факти вербальних збігів деяких речень Христа з мовою юдейської традиції довкола Нього, – коли ми зустрічаємо у пізньобіблійних текстах і пораду говорити замість клятви "так, так" і "ні, ні" (2 Ен. 49:1, пор. Мт. 5:37), і запевнення, що "*В домі Отця мого багато жител*" (2 Ен. 61:2, пор. 1 Ен. 39: 4 – 5, пор. Йо 14:2), і багато іншого, – для нього не перешкода, а підмога, бо вони конкретно локалізують Того, Хто, за догматичним визначенням Халкидонського Собору, є "*воістину Чоловік*" (*ἀληθῶς ἄνθρωπος*), що жив у земному житті, як будь-яка людина, у просторі визначеної культури й говорив цілковито нові речі не довільно твореною, а його усталеною мовою: "*і хай не речуть єретики, яко мріянням втілитися*" (із піснеспівів на свято Обрізання Господнього). Я свідомий технічних труднощів поняття, про яке йдеться, для шкільного богослов'я; якщо межі Священного Письма в обох випадках збігаються з межами канону СЗ та НЗ, а межі Священного Передання Новозавітної Церкви встановлюються, хоч і не без утруднень, за системою наявних правил, то питання про межі Священного Передання Старого Заповіту має щоразу вирішуватися суто конкретно. Проте евристично важливий самий концепт, що уможливлює реальне поєднання богословського та історичного підходів. Конче необхідно зрозуміти, що факти, які свідчать про глибоку закоріненість мовного образу Христа в цьому Переданні, аж до згаданих вище вербальних збігів, за їх правильного тлумачення працюють ніяк не проти православної істини, а на користь її, не тільки являючи серйозні докази конкретної історичності євангельської оповіді, а й даючи – у повній згоді із духом тих самих богослужебних текстів свята Обрізання Господнього, а також авторитетних висловлювань старих екзегетів (починаючи з Отців Церкви) – зразок вірності самого Христа живій спадщині Передання. Пригадаємо, як блаж. Феофілакт Болгарський зауважує з приводу вигуку розіп'ятого,— "*Елої, Елої! Ламма савахфані*"? (Мк. 15:34): "*Пророче висловлювання Господь виголошує єврейською, показуючи, що Він до останнього подиху шанує єврейське*" (Св. Євангелія від Марка із тлумаченням блаж.

Феофілакта, Архієпископа Болгарського, М. 1997, с. 258).

[13] Як відомо, звичний *terminus technicus* раньохристиянської словесності.

[14] Пер. російською Н. Л. Трауберг ("Мир Библии", 1994 , 1[2],с.29)

[15] A. Weiser, Psalmi, I, Brescia, 1984 (цит. за виданням G. Ravasi, Psalmi, Biblioteca Universale Rizzoli, Bologna, 1986, p. 168).

[16] Щодо питання про метаполітичний сенс поезії Вергілія та спеціально її перед- християнських імплікацій див. есеїстичну працю німецького католицького мислителя, згодом учасника Опору: Th. Haecker, *Vergil, Vater des Abendlandes*, Frankfurt a M. und Hamburg, 1931, що мала такий розголос. До цього ж типу есеїстичних медитацій належить стаття Т. С. Еліота:*Virgil and the Christian World* (заснована на радіопередачі 9 вересня 1951 р.) У французьких християнських авторів XX ст., передусім у Ш. Пегі, також можна знайти чимало яскравих висловлювань з тієї самої теми, що не втрачала, як ми бачимо, своєї гостроти. Окреме питання про IV еклогу Вергілія являє у багатьох відношеннях аналогію до питання про "царські" псалми. (Проблемі сучасного християнського прочитання вергіліївського тексту присвячена наша стаття "*Новых великих веков чреда зарождается ныне...*" Про повів, що війнув дві тисячі років тому, у часописі "Наше наследие", №52, 2000, с. 28 – 33). Застереження щодо цього знаного казусу змушує поміркувати над дуже важливою проблемою: про наше ставлення до стародавньої ідеї позабіблійних, язичницьких "прообразень" образу Христа, включно, скажімо, із згаданим у тій самій роботі Льюїса пасажем із Платона (De re publ. 361e – 362a2) про закатованого і розіп'ятого Праведника – і ще багато чого іншого. (Льюїс зауважує: "... *Якщо ж я, читаючи Платона, розмірковую про Страсті, [...] я знаю, у чому тут зв'язок, Платон не знав, але він с. я його не вигадав*", – ibid, с. 31). Хоч би якими наївними були конкретні деталі середньовічних уявлень про Сивіл та інші схожі сюжети, хоч би якими сумнівними були значно вченіші фантасмагорії новоєвропейських інтелектуалів пізньоромантичного типу, сама по собі ідея участі також і язичницького світу – за цілковито виняткової ролі Біблії! – у сподіваннях євангельського Звершення властива всьому православному Переданню в цілому, починаючи від св. Юстина Мученика, що сказав на цю тему надзвичайно виразні слова, і, скажімо, до превелебн. Серафима Саровського, що говорив: "*Не із такою силою, як у народі Божому, але проявДуха Божого діяв і в язичниках, що не відали Бога Істинного, тому що і з їх середовища Бог знаходив обраних Собі людей...* " (Беседа преп. Серафима Саровского о цели христианской жизни, Клин, 2001, с. 32). На жаль, переляк перед синкретизмом, настільки характерним для окультистських груп і загалом для постромантичних віянь, витіснив із свідомості багатьох ревнителів Православ'я цю компоненту спадщини Передання. Тимчасом тільки на тлі всесвітньої панорами людських сподівань, в осерді якої, як здійснення всіх цих сподівань, стоїть образ Христа, християнське прочитання Старого Заповіту перестає бути простою даниною двохтисячорічній конвенції й отримує шанс справжньої внутрішньої серйозності, а тому й переконливості.

[17] [17] Відзначимо цікаву спробу інтелігентного захисту традиційних пошуків "проображення": G. W. H. Lampe, *The Reasonableness of Typology*, in: Studiea in Biblical Theology № 11, Oxford, 1957, p. 9 – 38.

[18] Див. у книзі "*Псалмы Давидовы* ", Дух і літера, Київ, 2003, примітку до псалма CIX/CX.

[19] Відома абревіатура (ТАНАХ), складена з перших літер слів "*Тора*", "*Пророки*" *(Невіїм)* і "*Письмо*" *(Кетувим)*, є нормальним означенням Біблії в єврейському побутуванні.

[20] "*Месія від Ларона*" та "*Месія від Ізраїлю*", див. 1QS9, 10 – 11. Варто згадати, з якою емфазою Мк. 1, 1 – 5 починає відлік месіанського часу від виходу на проповідь йоана Хрестителя, а Лк. 1, 5 підкреслює ааронідське походження обох його батьків.

[21] Лев 8, 12: "*І злив [Мойсей] олію помазання на голову Аронові, і помазав його, щоб освятити його*".

[22] Щодо поняття диглосії див. G. Huttl-Folter, *Диглоссия в Древней Руси*, Wiener Slavistisches Jahrbuch, Bd. XXIV, 1978; Alexander Issatschenko, *Geschichte der Russischen Sprache*. I. Band. *Von den Anfdngen bis zum Ende* des 17. Jahrhunderts, Heidelberg, 1980; Б. А. Успенський, *К вопросу о семантических взаимоотношениях системно противопоставленных церковнославянских и русских форм в истории русского языка.* Wiener Slavistisches Almanach, Bd. XXII, 1976; його ж, *История русского литературного языка (XI – XIX вв.)*, Москва, 1994

[23] Як відомо, не володаря стосовно раба, але, наприклад, глави сім'ї щодо її членів, опікуна щодо тих, ким він опікується, і т. ін.

Сергій АВЕРИНЦЕВ

ПРО ДУХ ДОБИ ТА ПОЧУТТЯ ГУМОРУ

. Той, хто бував у Відні, знає барокову будівлю у східному куточку старого міста, у старому університетському районі, неподалік від єзуїтської церкви. Усередині неї – фрески XVIII століття: алегоричні постаті Наук та Чеснот у хмаринках та променях, м'яка така фактура. Колись там була резиденція Університету, котрий за часів Франца-Йозефа переїхав на Ринг; тепер там міститься Академія наук, що напочатку 1995 року влаштувала триденні публічні читання, з корих перщий день був присвячений темам філософським, (у доволі розширеному сенсі цього слова); другий – темам теологічним; третій – політичним. Маю визнати, що мені особисто найвдалішим видався середній, теологічний день (переважно, за рахунок прекрасної доповіді І.Б. Метца); але мене особисто запросили до виступу в перший день. Я мав дві причини прийняти це запрошення. По-перше, воно виходило від людини, яка своєю рідкісною добротою і теплою чуйністю заслуговує на глибоку повагу: цю людину звали Вольфганг Краус, він був автором цілої низки книг есеїстичної прози і очолював віденську письменницьку організацію, з того часу він, на жаль, полишив цей світ. По-друге ене мене приваблювала ідея говорити у бароковій залі...

Коли завершилась моя промова, а також викликана нею коротка дискусія, до зали увійшла професійна феміністка. Підійшовши до мікрофона, вона заявила: "Я не була присутня на доповіді, вона мене не цікавить. Для мене важливо лише одне: у президії чоловіків на одного більше, аніж жінок" Не у мікрофон,не на всю залу, але досить голосно я зауважив: "Про більш вдалу ілюстрацію до моєї доповіді я не міг і мріяти!" Ті, хто сидів у перших рядах почули моє зауваження – їх це розважило.*

Ту промову було надруковано у часописі "Conturen. Das Magazin zur Zeit", 1997, № 1, S. 56–60. Читачам "Нового мира" я наважуся

* Прохання не розуміти цей вираз метафорично: в Австрії вони часто обіймають офіційну посаду (як свого часу у нас "звільнені" партпрацівники).

запропонувати авторський переклад, котрий я намагався зробити якомога точнішим, якщо не брати до уваги окремих деталей: наприклад, рядок із катулла я пропонував у дещо вільному, але чудовому перекладі Едуарда Мьорике – російською це не мало б жодного сенсу; так само було знято кілька напівцитат із німецьких класиків. Але я прошу читачів постійно пам'ятати, що що ціла низка моментів, збережених у перекладі, розраховані саме на віденську публіку.

Як відомо всім, ані магніту, ані джерела струму не може існувати без протилежності взаємоспіввіднесених полюсів. Позитивний полюс миттєво припиняє існування, якщо забрати полюс негативний і навпаки. Тільки з протилежності, з полярності, із напруги виникає гра енергій. Цьому колись вчили Геракліт і Лао-Цзи. Про це свідчать такі формули мудрості як πολεμος πατηρ ρ'αγτωγ* та *інь і ян.*

Я зовсім не маю на меті пропонувати нову – соту або тисячну дефініцію гумору. Моя аргументація обертається не навкого визначення цього феномена, настільки важливого для людської природи як *animal ridens*, тварини, що сміється – а навколо його передпосилок. Ця передпосилка настільки ж необхідна, як і у випадку магніту та струму. Немає і не може існувати гумору без протилежності взаємоспіввіднесених полюсів, без контрасту між консервативними цінностями – і заколотом, між правилом – та виключенням, між нормою та прагматикою, між стабільним табу успадкованої етики – і правами конкретного, одиничного, дійсного; до того ж необхідно, щоб ця протилежність сприймалася досчатньо гостро, щоб вона справді могла довести до сліз – але й до сміху – бо інакше який же то гумор? А це означає, що людина здатна до гумору лише в тому випадку і тією мірою, котрою вона лишається здатною до дотримання завітів і заборон.

Недарма до найкращих проявів людського гумору належать **клерікальні** анекдоти. Адже і Франсуа Рабле був особою духовного сану. Відчуваючи себе у безпосередній близкості до найконсервативніших табу, часто занурюючись у хвилі густого запаху святині, людина нерідко набуває особливої схильності до гумору. І зовсім не випадково виявляється, що якість клерикальних анекдотів перебуває у безпосередній залежності від реальної зацікавленості тієї чи тієї нації або групи у релігійних матеріях. У світі католицькому

* Боротьба – батько всього (гр.).

найцікавіші клерікальні байки, наприклад, в ірландців, у поляків... (Ось ірландка спускається по сходах церкви після сповіді та причастя, і на неї накидається із лайкою її місцева ворогиня. Перша відказує: "Як це негарно з твого боку нападати на мене саме зараз, коли я перебуваю у стані благодаті. Але зажди, бо довго я в цьому стані не буду!" Скільки важить для самої субстанції цього анекдота католицький термін "стан благодаті"!)

А догматичне християнство спроможне, мабуть, явити взірці справжньої моральної висоти. Але воно не здатне, й до того ж за самою своєю суттю, до почуття гумору. Щоб віднайти сміх, парадокс, сміливу думку, що балансує на межі кощунства, доведеться звернутися до якогось старомодного захисника догм: наприклад, до проповідників доби барокко, на зразок Абрахама а Санкта Клара, чи бодай поближче – до Леона Блуа, до Честертона. Найвідчайдушніші жарти в усій історії російської культури знаходимо у Володимира Соловйова – містика з містиків, візіонера, аскета. Він і справді був здатен запально, захоплюючи сміятися саме тому, що був здатен до абсолютної серйозності. Гумор має постійно відчувати поруч присутність настільки ж справжньої непоблажливої серйозності.

Таке ми спостерігаємо на прикладі гумору клерикального та навколоклерікального. Далі, згадаймо хоча б **єврейський** гумор. Невже цей видатний феномен міг би існувати як ціле без сакральної ідеї народу Божого? Ось цитата з "Доктора Фаустуса": "Я, як вам відомо, єврей. Фітельберг – архієврейське прізвище. У мене в крові Старий Завіт – це не менш серйозна річ, аніж німецька сутність", – так говорить персонаж Томаса Мана, тільки на місце "німецької сутності" у нашому контексті хочеться підставити щось типу "клерикальної сутності". Втім, у біблійній перспективі євреї саме і є народом, якому даровано священство; і тому видається зовсім небезпідставним поєднати у нашій класифікації єврейський гумор і гумор клерікальний. Найгострішими бувають жарти, що стосуються суперечок між юдеями та християнами, коли, скажімо, єврей дражнить католицького священника, чіпляючись до нього із запитанням, чи правда, що той ніяк не може піднятися вище папського сану – а *один із наших*, уявіть собі, вже Бог, он воно як!

Сутність усякого насправді гострого **політичного гумору** завжди прямо чи опосередковано співвіднесена із протилежністю між конформізмом і протестом. Щоб обгрунтувати досить якісний гумор, ця протилежність має бути досить переконливою, справжньою та

серйозною. У будь-якому тоталітарному суспільстві її серйозність була в найбуквальнішому сенсі цього слова смертельною серйозністю. У моїй Росії, як і на всіх теренах держав-сателітів, незатишний час сталінського, а потім брежнєвського правління провокувало вражаючий підйом культури політичного анекдоту. О, яким величним стає це мистецтво, коли воно дає індивідові останній шанс не загинути від задухи! Звісно, лишається тільки побажати, аби в нашому житті більше не було таких факторів, що спричинюють розквіт гумору. Але теперішня ситуація, саме в демократичних і "розвинених" країнах робить висхідний розподіл ролей між "філістером" та "бунтарем" вельми суннівним, ба й зовсім хибним. Нову ситуацію пророчо передбачив в одному своєму вірші 1944 року російський поет В'ячеслав Іванов:

...Теперь один запас понятий,
Один разменочный язык
Равняют всех в гражданстве братий;
Обличья заменил ярлык.
Бьют тем же шаром те же кегли
Бунтарь, епископ и король...

Нігіліст – тепер уже не бунтівник, і навряд чи навіть цинік у справжньому сенсі цього слова, він уже не постає "проти всіх". Найважливіші прикмети бунтарства, приміром, компоненти ідеології студентських заворушень в Сорбоні 1968 року нині перетарилися на основний *trend*, в умову *political correctness*. Відміна всіх приписів і табу, особливо у сексуальній сфері; вульгарний фемінізм, який *de facto* намагається відмінити творче начало в жінці й руйнує традиційне ставлення до материнства; демонтаж усіх культурних ієрархій і славнозвісний принцип "ти не кращий за мене"; принципова перевага зухвалого невігластва над "Пайдейя" – все це вже належить, кажучи по-флоберівськи, царині *"прописних істин"*, аксіом, що приймаються автоматично, без усілякої критики. Якщо щось і сьогодні, серед загальної відміни усіляких табу, все ж лишається табуйованим, то це саме рішучість піддати сумніву якусь із цих аксіом. Певна річ, що ті, хто обстоює цю ідеологію часто і сьогодні, за старою звичкою приймають патетичні пози, намагаючись переконати всіх, буцім-то вони все ще не можуть уникнути скорботної долі бунтівників. Та в цьому сльозливому тоні дається взнаки не серйозність *тренда*, що панує, а усього-навсього властива

йому відсутність гумору. Наш досвід радянських часів, досвід реального ризику, реальної небезпеки того, що будь-яке рішення може поставити людину поза певними межами, забороняє нам грати в цю гру, нехтувати різницею між справжньою і удаваною серйозністю.

Що стосується жартів **еротичних**, цього найдавнішого й найбільш загальнолюдського роду гумору, старого, як саме людство, то вони, ці жарти, обумовлені тим, що стать завжди була привілейованим об'єктом структуротворчих табу. Російський священик і філософ XX ст. Флоренський обстоював думку, що суворість і різноманіття заборон вказує аж ніяк не на нижчу, релігійно неповноцінну природу статі, навпаки, на її сакральну значущість; адже всьому культовому належить бути оточеним суворими табу. Сьогодні проголошують відміну всіляких табу. Для культури еротичного гумору це катастрофа. Можливо, сьогоднішня сексуальна революція і "сексуальне просвітництво" в майбутньому унеможливлять високу поезію цноти, – хто знає, хто знає, я, особисто, не зовсім у цьому впевнений, адже будь-яка справжня поезія, справжня християнська святість за своєю суттю є протест проти духу доби, прагнення звільнитися з-під його влади, і здійснює себе *e contrario*, але зараз я веду мову про інше. Я хотів би підкреслити ось що: щось, на кшталт "Декамерона" чи "Гаргантюа", тобто шедеври відвертого сексуального жарту, в новому контексті, обумовленому сексуальною революцією, звісна річ, стануть назавжди немислимими і невідтворюваними. Будь-який гумор у цій сфері втрачає основу і предмет. Lugete o Veneres Cupidinesque! "Плачте ви, Купідони і Венери!" – як було сказано у геніального Катулла.

Стародавня традиція геніальної еротики добігла свого завершення. Сексуальна революція викриває себе як те, чим вона є насправді: як революція *проти* прав Ероса. Удавана вседозволеність – "забороняти заборонено!", як писали на стінах Сорбонни 1968 року, – передбачає, попри все, одну приховану заборону, і до того ж вельми суттєву: Еросу заборонено щось означати, тобто мати сенс. Але сама можливість сміху стосовно Еросу абсолютним чином залежить саме від сенсу Еросу.

Годі й казати про будь-яку християнську чи хоча б язичницьку доброчинність, коли навіть пристойність гріха, *every decent sin*, як сказано у Честертона, у цій атмосфері стає немислимою.

Підведемо підсумки: якщо діалектичну передпосилку гумору та комічного становить непоступлива непорушна серйозність, то,

навпаки, вельми типова для теперішнього часу, всюдисуща, монотонна і визнана всіма, нездатна нікого шокувати, чи бодай привернути чиюсь увагу фривольність, в царині якої ніщо не може бути білим або чорним, а лише сірим, означає кінець гумору. Людина має обирати між відсутністю гумору – і серйозністю, третього не дано. Звісно, серйозне ставлення до ідеалів і цінностей у будь-який час здатне породжувати проблеми, що спричиняють більш-менш "травматичні" наслідки. Наші сучасники надто ладні розглядати так би мовити екзистенційні проблеми, проблеми душі як проблеми психіки, вважаючи, що їх можна владнати засобами психоаналізу та психотерапії. Мої шанування великому Зигмунду Фрейду, – але, заради Бога, не будемо надавати його незліченним послідовникам останнє слово в питаннях екзистенційних! Як колись Райнер Марія Рільке сформулював свої аргументи проти того, щоб датися в руки психоаналітиків: *проганяючи моїх бісів, воно розганяють і моїх янголів.* Серед цих янголів, чия присутність із нами тепер під загрозою, опинився і славетний янгол гумору: це ми знаємо із власного досвіду. Надто зручне, безпроблемне, тобто надто позбавленим зла життя стає позбавленим значущості, і ось уже жити не варто – грецькою, мовою Арістотеля: Βιος ον βιωτος.

УКРАЇНА СЬОГОДНІ

Роман ШПОРЛЮК

ТВОРЕННЯ СУЧАСНОЇ УКРАЇНИ: ЗАХІДНИЙ ВИМІР*

У лютому 1948, британський історик Льюїс Нейм'єр (1888 – 1960) прочитав лекцію, присвячену сотій річниці Європейської революції 1848[1]. Цю лекцію під назвою "1848: Seed-plot of History" ("1848: розсадник історії") видано разом з іншими його працями у збірнику "Vanished Supremacies"[2].

Нейм'єр обирає як вихідний пункт 1848 рік, і цей вибір добре обґрунтований. Існує відоме традиційне кліше, що 1848 рік був поворотним пунктом історії, але тоді історія не змогла повернути в інший бік, проте це не так. 1848 – це рік перших європейських революцій: їхнім епіцентром була Франція, також революції відбулися в Палермо, Неаполі, Відні, Берліні, Буді й Познані – і це ще далеко не всі міста. У 1848 в Центральній Європі почалися національні революції, і було видано "Маніфест Комуністичної партії", який пророкував, що міжнародна пролетарська революція знищить капіталізм, державу, нації та націоналізм.

Як пише у своїй праці про Ч. Тейлора Кетлін Берк (Kathleen Burk), у 1848 Австрійська, або ж Габсбурзька, імперія "була водночас німецькою та балканською великою державою, наріжним каменем "Європейської угоди"; існував німецький народ, проте не було

* Попередні версії цієї доповіді виголошено на лекціях у Кембриджському (28 лютого 2003) та Неапольському (12–14 травня 2003) університетах. Тут розвинуті певні теми, презентовані вперше у статтях, опублікованих у „Daedalus" (1994 та 1997), і потім передрукованих як 14 та 15 розділи книжки „Russia, Ukraine, and the Breakup of the Soviet Union" (Stanford, CA: Hoover Institution Presss, 2000), сс. 343–394. Ці статті з'явилися в українському перекладі Георгія Касьянова у книжці „Імперія та нації: з історичного досвіду України, Росії, Польщі та Білорусі" (Київ: Дух і літера, 2000), сс. 213–276 і в польському перекладі Шимона Чарніка (Szymon Czarnik) та Анджея Новака (Andrzej Nowak) у „Imperium, komunizm i narody: Wybyr esejow" (Krakow: Arcana, 2003), сс. 75–109 та 194–213.

Німеччини; існували італійські держави (деякі з яких належали до Австрійської імперії), а також два італійських королівства, але не було Італії; Францію інші держави все ще сприймали як наймогутнішу, або, принаймні, найгрізнішу з континентальних великих держав; а Росію – передовсім як європейську, а не азійську державу..."[3].

Центральна думка лекції Нейм'єра – та, що "всі ідеї, висунуті народами Габсбурзької монархії у 1848, були втілені в життя за певних обставин і в тих чи інших формах" упродовж наступного століття. Нейм'єр дійшов висновку, що "1848 залишається розсадником історії. Тоді викристалізувалися ідеї та почали окреслюватися контури того, що згодом сталося; визначився перебіг подій наступного століття. Те, що планувалося, здійснювалося: але – *non vi si pensa quanto sangue costa*"*.

На думку Нейм'єра, вирішення німецького питання, себто питання "Що таке Німеччина?", було найголовнішою національною проблемою Центральної та Східної Європи й залишалося нею впродовж наступних ста років: із 1848 та під час Першої та Другої світових воєн, історія Німеччини визначала історію всього регіону. З концепції Нейм'єра стає зрозуміло, що інші випадки, які він згадує й розглядає (угорський, італійський, польський, югославський та український) були безпосередньо пов'язані з німецьким сюжетом. Русини або ж українці, як один із народів Габсбурзької монархії, що висунув свою програму у 1848, також були включені у схему Нейм'єра. Західна Україна (Галичина та Буковина) була найсхіднішою частиною Європи, куди докотилися революції 1848–49 років, і для нової української історії 1848 рік так само був поворотним пунктом.

Вихідним пунктом історії українського націєтворення я обрав "германо-центричну схему" Нейм'єра, оскільки його підхід допомагає краще побачити ширший контекст, в якому творилася українська історія XIX і початку XX століть. Нейм'єр звертає увагу дослідників історії України на те, що Габсбурзька монархія мусила не лише займатися своїми "народами", серед яких були й українці, а й на те, що в самому серці цієї держави виник і загострювався конфлікт – "діалектична суперечність" – скористаємося тут популярною фразою Маркса – між династією та її принципами з одного боку та *німецьким* націоналізмом, німецьким "національним питанням", з іншого. Напруга і конфлікт між "імперією" та

* Цитата з "Божественної Комедії" Данте, Рай, Пісня XXIX, p. 91: "Не думають, якою кров'ю куплений ". (Прим. ред.).

"німцями", як ми покажемо, впливала на ставлення імперського уряду до інших національностей, зокрема й українців. (Це ж саме можна сказати про українців у Російській імперії, де на владу, що займалася питанням не-російських народів, також чинив тиск домінантний народ – російський.

Нижче я стисло викладу Нейм'єрові погляди щодо Німеччини, а потім розвину їх так, щоб розглянути появу, або ж творення, України як частини міжнародного історичного процесу, який водночас включав німецьке питання та програми інших народів Центральної та Східної Європи. Українців слід розглядати як суб'єкт у низці міжнародних сюжетів – не лише як об'єкт діяльности інших. Ми зосередимося на тих історичних обставинах, а точніше – на збігові обставин, коли традиційні імперії та інші домодерні державні утворення (система Аграрії, – якщо скористатися тут термінологією Гелнера) вперше постають перед випробуваннями націоналізмом, і коли розпочинається процес модерного націєтворення"[4]. Поява німецького сюжету в українському наративі дозволить нам скоригувати загальне уявлення про те, що формування української нації – запізнілий і сповільнений процес, при загальній мовчазній згоді щодо того, що в німецькому випадку цей процес був одним із найпрогресивніших. Уважніший погляд на німецьку історію, – що й зробив Нейм'єр, змушує замислитися, чи можна її таким чином вирізняти.

Перш ніж продовжити нашу історію, зроблю коротенький відступ, щоб з'ясувати, як я розумію такі поняття як нація, націоналізм і націєтворення. Для цього пригодяться нам концепції деяких учених.

Джон А. Армстронг (John A. Armstrong) визначає націоналізм як

> "... твердження, що головним принципом управління має бути об'єднання всіх представників нації в одній державі. Цей принцип, хоч і відомий раніше, став домінантним і головним для покоління 1775–1815. Таким чином, саме ці дати, на мою думку, становлять єдиний вирішальний перелом в історичному розвитку етносу та націоналізму"[5].

Праця Армстронга допомагає визначити часові рамки нашої історії. Межі, які він визначає (1772–1815 рр.) – це кінець старої Польщі (поділи) та народження модерного польського націоналізму. Щоб зрозуміти, що ж, на думку Нейм'єра, сталося у 1848 р., нам доведеться повернутися ще на півстоліття назад – до того етапу, коли було закладено основи подій, які відбулися на суспільній арені у 1848. Цей контекст особливо важливий для того, щоб адекватно зрозуміти український

випадок: наприкінці вісімнадцятого століття відбулося дві події, які визначали розвиток української історії упродовж наступних ста п'ятдесяти років. Перша – це ліквідація автономії Гетьманату в Російській імперії, що збігається, фактично, із початком українського культурного та літературного відродження на цих землях. Друга – поділи Польщі 1772–1795 рр. Після першого поділу (1772) Австрія отримала Галичину, західна частина якої була польсько-, а східна – україномовною. До Прусії перейшли польська Померанія, а до Росії – території сучасної Білоруси. Унаслідок поділів 1793–1795 років Росія отримала правобережну Україну, Литву та решту Білоруси. Пруссія та Австрія поділили між собою решту центральних польських земель (Варшава відійшла до Пруссії, Краків – до Австрії). Колишні польські території, які увійшли до складу Росії, були полем, на якому український рух мав співіснувати та конкурувати з польською та російською владами.

З-поміж численних визначень націоналізму для наших міркувань буде важливим визначення Адріана Гейстінгса (Adrian Hastings). Пояснюючи специфіку взаємин між нацією та державою й відповідаючи на запитання, коли можна говорити про існування нації, Гейстінгс запропонував таке визначення: "Навіть якщо *націю* творить держава, вона *стає нацією лише тоді, коли відчує свою вищість над і супроти держави*". [курсив мій – Р.Ш.][6]. Погляд Гейстінгса дуже важливий для ліпшого розуміння випадку російського націєтворення, і ми ще повернемося до нього в завершальній частині нашого есе.

І нарешті, з огляду на надзвичайну складність процесу модерного українського націєтворення (так само як творення чеської, німецької, російської чи польської націй) буде вкрай корисно послатися на працю "Peasants into Frenchmen" ("Перетворення селян на французів") Юджина Вебера (Eugen Weber), де автор наголошує, що нація – це не "дана реальність", а "твір у процесі творення"[7]. Історія дев'ятнадцятого та двадцятого століть підтверджує думку Вебера.

Коротко про розсадник

У концепції Нейм'єра найважливішу роль відігравали німці. Він писав, що під час революцій 1848 було запропоновано чотири різні моделі німецької держави, і між 1848 та 1938–1945, раніше чи пізніше, кожну з них було реалізовано. Отже, з'явилася (1) "Велика Австрія" 1850 року; (2) у 1866, після австро-прусської війни, виникла "Велика Пруссія" (Німеччину поділили у 1866); потім (3) "Мала

Німеччина" (Klein-Deutschland) 1870–1871 років; і нарешті, (4) "Велика Німеччина" (Рейх) Адольфа Гітлера, створена у 1938–1939 – Німеччина, що включала австрійські та чеські території та була втіленням однієї з радикальних ідей революції 1848 (а також німецькою державою в тих межах, у яких її хотів бачити Карл Маркс).

На думку Нейм'єра, впродовж ста років після 1848 декілька інших націй теж втілили свої ідеї в життя. Угорці реалізували свою програму 1848 року після укладення Угоди 1867 року, внаслідок якої Австрійська імперія перетворилася на Австро-Угорську. Ця угода стала поразкою "неісторичних" націй, яким "Велика Австрія" 1850 року обіцяла вигіднішу домовленість. Італійці у 1866–1867 роках також задовольнили частину своїх вимог: Відень був змушений віддати більшість італійських земель новому Італійському королівству. Поляки теж були у виграші: у 1868 Галичина отримала автономію, й реальна влада зосередилася в руках польської аристократії, хоч і в межах конституційного устрою. Отож відокремлення Австрії від Німеччини – яке Дейвід Блекборн (David Blackbourn) слушно назвав "поділом Німеччини"[8] – відразу ж мало негативні наслідки для галицьких русинів, яким угоди Відня з поляками нічого не дали. Після 1866–1867 Відень надав Галичині певні права (особливо у сфері освіти), яких не було в жодній іншій частині монархії. Саме після подій 1867 (і значною мірою через ці події), багато русинів відчули, що віденський монарх їх зрадив, і прийняли проросійську орієнтацію.

"У 1918–19, – провадить далі Нейм'єр, – настав час етносів, підпорядкованих німецькій та угорській сферам". Чехи та словаки здобули незалежність від німців; відокремлення словаків, румунів і сербів зменшило "Велику Угорщину" з 1867 року. До фактів, які згадує Нейм'єр, ми можемо додати, що угорські українці стали громадянами Чехословаччини. Двадцять років потому, після Судетської кризи 1938 року, Прага надала автономію чехословацькій "русинській" провінції, яку тоді ж почали називати "Карпатською Україною". Події 1938 і 1939 (коли Угорщина анексувала цю територію зі згоди Гітлера) віддзеркалюють зв'язок між розвитком "німецької програми", згадуваної Нейм'єром, та українською історією.

Період після Першої світової війни був для поляків слушною порою: вони, так само як і італійці, цілковито реалізували мету, до якої прагнули ще за Габсбургів. У 1918–1921 полякам вдалося утвердити свою владу та встановити контроль над руськими землями Галичини, стверджуючи, що вся Галичина – це Польща. Італійці

змогли зробити те саме із югославами (себто словенцями й хорватами). (Нейм'єр говорить про югославів, а не словенців чи хорватів: у 1948 тривання югославської нації видавалося певним.)

Остання дія драми 1848 року, на думку Нейм'єра, відбулася у 1939–1945 роках, коли "надійшла слушна пора" для югославів і русинів. Русини виконали програму 1848 щодо поляків, а югослави виконали – щодо італійської сфери. Внаслідок Другої світової війни русини, нарешті, звільнилися з-під польського панування – спадку 1848 та 1918–1919 років. Нейм'єр не пояснює, що ж означає оце: "надійшла слушна пора" у випадку русинів. Хоч польське панування над русинами у 1945 році завершилося, національної незалежности русини не здобули (тож програма1848 у 1945 *не* була реалізована).

Розповідь Нейм'єра закінчується 1948-им, але ми продовжимо її до 1991. Крім того, розширимо його схему та покажемо тло подій 1848. Для дослідника історії України лекція Нейм'єра, без сумніву, є вигідною точкою, з якої можна переглянути зв'язки України з Європою чи Заходом. Німці також були причетні до українських справ – після 1914, потім після 1939; а в 1991, лише через рік після об'єднання Німеччини – завершального – з нашої нинішньої точки зору – акорду "німецької програми", Україна, нарешті, здобула незалежність.

Німецький націоналізм та Габсбурги

У 1797 два німецьких поети Йоган Вольфганг Ґете та Фрідріх Шиллер ставлять знамените питання: "Німеччина? А де ж вона? Не знаю, де розташована ця країна". Залишивши його без відповіді, вони і далі пояснюють, у чому складність: "Там, де починається культурна [Німеччина], закінчується [Німеччина] політична"[9]*.

Через 50 років, у 1848, німці й далі матимуть кардинально протилежні погляди на те, що ж таке Німеччина. У 1848 програма німецьких націоналістів мала на меті створити об'єднану Німеччину як національну державу, до якої увійдуть усі німецькі королівства та князівства. "Велика Австрія", що виникає у 1850, домінує у сфері політики на всіх німецьких землях. Проте до неї входять такі землі, як Угорщина, з чим німецькі націоналісти погодитися не могли. Перелік різних моделей Німеччини, який наводить Нейм'єр, – корисне нагадування про те, що німецька нація, яку в деяких застарілих дослідженнях називали "історичною", а отже, чітко визначеною,

* Переклад довільний. Це дистих, поміщений у *Xenie* . Нім. оригінал – див. прим. 9.

нацією, при переході до доби націоналізму сама переживала процеси формування, переформування та руйнування [making, remaking and unmaking]. Нова концепція єдиної об'єднаної німецької національної держави була справді революційна, адже закликала до руйнування історичних держав – таких як Пруссія, Баварія, Саксонія та десятків інших, а крім того, ставила під сумнів територіальну цілісність спадщини династії Габсбургів на землях Священної Римської Імперії.

Неважко збагнути, чому поділи дуже серйозно відбилися на польській, українській та німецькій історії. Вони переформували Пруссію та Австрію; адже в їхній склад увійшло значне число поляків та польських земель, що сприяло "дегерманізації" цих двох держав. Польське питання стало проблемою прусської внутрішньої політики, а після включення польських земель до Габсбурзької монархії, Відень зосереджує увагу насамперед на сході, на слов'янському світі. Таким чином, Австрія після 1815 була менш німецькою, аніж до 1772. Це позначилося на співвідношенні сил німців та слов'ян – на користь останніх[10].

Австрії, до якої відійшли польські землі (Галичина), тепер доводиться мати справу з народом, що досягнув більших, аніж німці, успіхів у націєтворенні. Порівняно зі здобутками поляків, німецький націоналізм досі залишався значною мірою суто інтелектуальним феноменом, і не лише в часи Наполеона, а навіть після 1815 і до 1848. Польський націоналізм надихав на війни та повстання у 1794, 1807, 1809, 1830. Навіть, коли Польща зникла з карти Європи, жоден польський поет – а що вже двоє! – не відповів би на питання: "Де Польща?", так як відповідали Ґете та Шиллер на запитання про Німеччину. Отож, за визначенням Армстронґа, на той час поляки в питанні націєтворення були попереду німців (а також росіян), – цей факт значною мірою вплине на творення української нації, оскільки поляки були головною складовою "західного виміру" України.

Дехто з польських істориків стверджує, що після 1772 Відень почав провадити "германізацію" Галичини, але це не так. У цей час Габсбурзька імперія займалася творенням імперської австрійської нації. Приєднання Галичини до імперії прискорило дегерманізацію Австрії, оскільки ще більше відвертало увагу Відня від німецького національного поля діяльности до слов'янського світу. Усі германізаційні заходи Габсбургів були спричинені бюрократичними потребами, і вони аж ніяк не були частиною творення німецької нації. Відень не переконував українців (або чехів, словенців чи інші національності) в тому, що, насправді, вони німці. До того ж (як ми зауважили раніше),

німецький націоналізм конфліктував із Габсбурзькою монархією: у 1848 німецькі революціонери хотіли її розвалити.

Не лише німці були поділені й не знали напевне, якою є або мусить бути їхня країна. У інших націй теж були із цим труднощі. Чеський історик Їржі Коржалка (Jiří Kořalka) стверджує, що Відень намагався створити багатоетнічний "імперський народ" – на противагу німецькій та іншим етнічним націям. Коржалка пише, що у 1848, чехи мали не менше як п'ять концепцій свого народу: австрійську, пангерманську, слов'янську, богемську та чеську. Він зауважує, що йозефинська система намагалася створити "австрійську державну націю": "Йозефинська система мала на меті створити австрійську державну націю, підтримувати яку має передовсім освічений *homo austriacus* (австрійська людина) – в австрійській адміністрації та освіті, армії та церкві, керованих державою"[11]. Коржалка розрізняє дві форми австрійськости – *Rakušanství*, надетнічну та багатонаціональну, або ж багатоетнічну. Десь до 1860 Відень усе ще намагався створити австрійську імперську національну ідентичність, яка була так само античеською, антиугорською чи антипольською, як і антинімецькою[12].

Галицькі русини (або західні українці) у 1848 так само не мали певности щодо своєї ідентичности. Русько-польські взаємини мають давню історію. Галичина була першою, заселеною українцями територією, яка опинилася під владою польських королів, і перебувала під нею безперервно від середини чотирнадцятого століття до 1772 року. Після поділу 1772, під час інтелектуальної та політичної революції, німці [як Австрія] увійшли третьою силою у сферу польсько-українських стосунків у Галичині. Галичину втягнули у світ німецьких проблем, а уряд імперії став учасником польсько-українських взаємин.

Імперською політикою, що прагнула створити *homo austriacus*, пояснюється, чому руські селяни та греко-католики (уніати) на тих землях не стали "українцями" (попри те, що захоплення Австрією українських земель уможливило утворення політичної спільности). Їхня первинна політична свідомість була імперською – себто, це було те, що Томаш Масарик (Tomaš Masaryk) наприкінці дев'ятнадцятого століття іронічно називав "віденськістю" [vídenství]. (Масарик використовував цей термін, щоб описати незмінну лояльність чехів до монархії.) Загалом, навіть після того, як суб'єкти монархії приймали модерну національну самоідентифікацію (ставали чехами, українцями, словаками і т. д.), як правило, вони зберігали свою лояльність до імператора аж до розпаду імперії.

Під час поділів Польщі Австрії не вдалося запровадити централізованих, інспірованих просвітництвом, реформ в Угорщині та Богемії. Однак у Галичині вона досягла набагато більшого успіху. В остаточному підсумку найбільше від цього виграли поляки. Галичину, заселену українцями, було інтегровано з іншими колишніми польськими регіонами, і вона набула ще більш польського характеру. Незважаючи на втрату незалежности внаслідок поділів, вагома присутність Польщі та вплив її на історію України зберігалися й надалі, у другій половині дев'ятнадцятого століття її відносна сила навіть зросла. Польська шляхта і далі панувала над українським селянством, контролюючи виробничі та інформаційні (культура та освіта) відносини. До революції 1848 р. поляки загалом, так само, як і політично свідомі русини, були переконані, що русини – це поляки. Діалект, яким розмовляли етнічні польські селяни у західній Галичині відрізнявся від мови селян східної Галичини, але національність [nationhood] вважалася справою політичною, а не етнографічною. Вибір польськости означав вибір польської спадщини як власної, незважаючи на етнічне чи релігійне походження. У цьому зв'язку Єжи Едліцький (Jerzy Jedlicki) говорить про "метафоричне розуміння спадщини": "вона... включає прийнятих членів національної спільноти. Отож польські селяни, полонізовані євреї, русини або німці стали спадкоємцями польської шляхти та всієї історії Польсько-литовської держави"[13].

Польському націєтворчому проекту сприяло те, що упродовж тривалого часу русини зберігали лояльність до монархії і мали теологічний світогляд. Коли деякі освіченіші русини відмовлялися від своєї віри в імперську державу та приймали модерні ідеї, то вони ставали поляками. Стати поляком у тих умовах для освіченого українця було єдиним шляхом стати европейцем у тому новому значенні, яке з'являється після 1789. До 1848 греко-католицька церква відігравала величезну роль у збереженні окремішньої русинської тотожности, однак не пропонувала жодної модерної або ж секуляризованої політичної альтернативи полонізації. Тому альтернативи полонізації були інспіровані течіями, що проникали в Галичину від українців з Російської імперії, а також – частково – із Праги. Видана в Буді у 1837 р. "Русалка Дністрова" – тоненька збірка народних пісень і віршів, написаних місцевою мовою, стала поворотним пунктом в історії галицьких русинів, але зміст її свідчить, що автори книжки перебували під впливом своїх східноукраїнських побратимів. Молоді люди, які уклали цю збірку, свідомо спрямували свої погляди на східну Україну й водночас

реагували на рух слов'янського відродження серед чехів та південних слов'ян у межах Габсбурзької імперії. Але це був повільний процес – ми зможемо зрозуміти його ліпше, коли згадаємо, скільки клопотів із вибором своєї власної національної ідентичности мали значно освіченіші німці. Більшість русинів не мислили себе в категоріях української нації не лише у 1848 році, а ще і багато років потому.

Для австрійських українців у 1848 р. взаємини з поляками були головною проблемою. Їхня національна революція була декларацією відокремлення від польської нації і безпосередньо не спрямовувалася проти монархії; це був розрив із "полонізацією", а не "віденськістю", не кажучи вже про течії німецького націоналізму. Поляки, зі свого боку, перебували в конфлікті і з монархією, бо прагнули незалежности або хоча б автономії Галичини, яку вони вважали польською землею, а також у конфлікті з німецькими націоналістами, які хотіли, щоб колишні польські землі, які тепер належали Пруссії, увійшли до майбутньої об'єднаної Німеччини. Те, що монархія (зі своїх власних причин) теж протистояла німецькому націоналізмові, дало змогу укласти угоду з поляками після поразки Австрії у війні з Пруссією 1866 року. Внаслідок цієї угоди русини опинились у програшному становищі.

Під час революційного 1848 деякі русини, які й далі не могли визначитися між різними національними альтернативами, вперше з'явилися на сцені модерної європейської історії як українці. Василь Подолинський, який перед тим, як заявити про себе як про українця, ідентифікував себе з поляками, у коротенькій польськомовній книжечці "Słowo przestrogi" (Слово перестороги) (1848), вказав і розглянув чотири моделі національних орієнтацій, поширених у 1848 серед його руських співвітчизників: руська/австрійська, польська, російська й українська[14]. Отож Нейм'єр, вважаючи події 1939–1945 реалізацією руської програми 1848, якщо бути історично коректним, мав би сказати, що 1939 – це рік втілення в життя *однієї* з чотирьох національних орієнтацій, які визнавали русини у 1848 р.

У 1848 український варіант, який обмірковували русини, не був єдиним. Деякі русини залишалися лояльними підданими імперії, інші вважали, що їхнє майбутнє пов'язане з Польщею, а ще інші у пошуках своєї національної ідентичности поглядали в напрямку Москви та Петербурга. І справді, між 1848 та 1918 були періоди, коли проросійський (москвофільський) вибір переважав, і завжди були часи, коли освічені русини, ніяк не декларуючи своїх намірів, інтегрувалися й асимілювалися з польською нацією.

Незважаючи на все, однією з головних цілей невеликої групи русинів у 1848 р. було те, щоб їх визнали окремою слов'янською нацією. У 1848 ці русини заявили, що вони не поляки й не росіяни, і що їхній народ мешкає не лише на землях Австрійської імперії. Заявивши про свою беззастережну відданість імператорові, Головна Руська Рада проголосила національну єдність із людьми однієї з ними нації, які жили у південній частині Російської імперії. Вони вважали, що землі русинів тягнуться на схід аж до Дону. Марта Богачевська-Хом'як зауважила, що Головна Рада заявила про належність галицьких русинів до більшої 15-мільйонної нації, яка "відрізняється і від росіян, і від поляків"[15]. Однак Ярослав Грицак зазначає, що у попередньому варіанті цієї декларації було вказано іншу кількість: "Ми належимо до галицько-руського народу, який налічує два з половиною мільйона"; це могло означати тільки одне, – що русини – це нація, окрема від українців, які жили в Російській імперії. Лише після наполегливих вимог Юліяна Лаврівського, члена Ради, який не був духовною особою, у декларацію було внесено поправку, що галицькі русини належать до малоросійської (української) 15-мільйонної нації[16].

Те, що Лаврівський не належав до духовенства, дуже важливо, адже, щоб заявити, що галицькі греко-католики й східні українці (які переважно були православними) – одна нація, потрібно було дивитися на політику із секулярних позицій. Але якщо згадати чехів, які теж металися між різними політичними симпатіями та національними ідентичностями, не кажучи вже про суперечливі відповіді німців на запитання: "Що таке Німеччина?", розгублений стан русинів цілком зрозумілий. Врешті-решт, русини зробили вибір на користь українського варіанта аж на початку двадцятого століття. Вони не скопіювали словенської чи хорватської моделі націєтворення, які відкидали концепцію спільної південнослов'янської нації, до якої увійшли б і серби. Однак концепція України, яка існує понад політичними, культурними та релігійними межами (єдність русинів у Австрії з українцями в Росії) це одне, а реальне втілення цієї єдности – зовсім інше.

Поступово галицькі русини почали відгукуватися на українську культуру, що приходила зі сходу, вони зрозуміли, що це засіб, який може вберегти їх від асиміляції з польською нацією, якої вони так довго зазнавали. Вже значно пізніше русини усвідомили, що українська культура, яка приходить із земель, підпорядкованих Росії, сформувалася унаслідок зіткнення українських будителів із польською культурою.

Оскільки Нейм'єр зосереджувався у своїй лекції на німецькому питанні, він обминув російський вимір творення української нації. А цей вимір мав свої власні зв'язки із Заходом. Перехід від Руси у 1848 році до України у 1939–1945 мав західний вимір, що виходив за межі "віденської" схеми. Формування української нації було внутрішнім, але не ізольованим процесом; воно відображало як російсько-українські, так і польсько-українські відносини у Галичині. Російсько-українські стосунки теж не були ізольованими: (1) вони відбувалися в польсько-російсько-українському полі, у просторі, який відійшов до Російської імперії після поділу Польщі, і (2) вони віддзеркалювали безпосередні взаємини Росії з Європою (себто, обминаючи Польщу). Отож навіть Росія була частиною західного виміру України впродовж вісімнадцятого і дев'ятнадцятого століть. Щоб зрозуміти руську декларацію 1848 р. про єдність із підросійською Україною, слід пильніше придивитися до подій в інтелектуальному та політичному житті Російської імперії перед 1848, – а особливо до зв'язку польських та українських програм у широкому розумінні з тим, що можна назвати "розсадником російської історії".

Між росіянами та поляками: українці в Російській імперії

Тоді як галицькі русини вийшли на європейську сцену завдяки революційному досвіду 1848 р., їхні етнічні побратими в Російській імперії брали участь у зовсім іншому відкриванні Європи, яке було започатковане під час правління Петра I (1689–1725) і тривало далі за його наступників, зокрема Катерини II (1762–1796). Із перспективи української історії, російська "європеїзація" сприяла акультурації та асиміляції "Малоросії" з єдиною імперською культурою та державним устроєм. Це питання добре висвітлене в історичній літературі. Однак, як ми покажемо в цьому есе, процеси, які перетворювали росіян на европейців – і навпаки – перетворювали "малоросів" на европейських росіян – так само створювали умови, які сприяли появі модерної ідеї окремої української нації. Інакше кажучи, ті, хто сприйняв українську ідею, хотіли йти до "Європи" не російським, а своїм власним шляхом. Врешті-решт їм вдалося намалювати власну карту-дороговказ і навіть переконати галицьких русинів приєднатися до них.

Аби з'ясувати непросту проблему виникнення розколу між малоросами та росіянами під час процесу європеїзації Росії та її територіальної експансії на захід наприкінці вісімнадцятого – на початку дев'ятнадцятого століть, звернімося до праць Лії Ґрінфельд

(Liah Greenfeld) та Мартіна Маліа (Martin Malia). Досліджуючи проблему націоналізму, Ґрінфельд доводить, що формування російської нації було прямим наслідком відкритости Росії на Захід. Дослідниця пропонує теоретично-порівняльну перспективу, за допомогою якої це можна пояснити. Вона стверджує, що для поширення націоналістичних ідей (передумова для націєтворчих проектів), має існувати "надсоціальна система" або спільний соціальний простір. "Запозичення передбачало існування спільної моделі, а така модель могла існувати тільки в соціумах, які однозначно були б важливими одне для одного. Правдоподібно, що вперше такий спільний соціальний простір створило християнство а, можливо, й Відродження"[17]. Беручи до уваги, що з початку вісімнадцятого століття російські царі намагалися окреслити свою державу в європейському контексті, концепція "спільного соціального простору" Ґрінфельд (можливо, якщо брати до уваги роль ідей в історії націй, ліпше було б – "спільний культурний або ментальний простір") виступає за включення Росії до Європи.

Це не означає, що врешті-решт росіянам вдалося здобути таке визнання у європейців (або, якщо вже про це йдеться, що цю ризиковану справу підтримували всі російські піддані). Питання "Росія та Європа" залишається на політичному та культурному порядку денному донині, а дослідники пропонують безліч способів можливих його трактувань. У своїй праці, написаній у 1990-их, вже після падіння радянського комунізму, Мартін Маліа стверджує, що "можливість нового зближення з Росією" співвідноситься з "проблемою самої суті Європи." Він заявляє, що традиційний погляд на Росію, як на утворення, яке перебуває в опозиції до іншого утворення, що зветься "Європою", заводить на манівці. Натомість він пропонує "вийти за межі звичного способу мислення реалістів", який "представляє географічну Європу" як "дві культурні зони – Західну та Східну", а замість цього пропонує розглядати Європу "як спектр зон, диференційованих за рівнем розвитку від першої до останньої". Підтвердження цього погляду він шукає в німецьких істориків, які, намагаючись розташувати Німеччину у ширшому європейському контексті, розробили концепцію "*das Westostliches Kulturgefälle*" (західно-східної культурної похилої або нахилу). У своєму дослідженні про Росію Маліа стверджує, що він погоджується "із цим поглядом..., – де Росія, безсумнівно, знизу на цій лінії, але, однак, – частина Европи"[18]. Маліа пояснює, що не лише німці розглядають "сучасну Європу як таку похилу; це має досить природний вигляд для громадян будь-якої нації між Рейном та Уралом, від чехів та

угорців – до поляків і росіян"[19]. Я погоджуюся з Маліа в тому, що Росію слід вважати частиною Європи, але, водночас, відчуваю, що він не надто заглиблюється у визначення природи цих похилих. Він уперто не визнає існування "української похилої" між Польщею та Росією, що дуже прикро для мене; однак для багатьох західних експертів, Україна залишається якоюсь *tabula Russa* чи *несподіваною* нацією*, частково через те, що вони ігнорують простір, де колись разом правили Польща та Росія.

Дослідження випадку українського процесу формування нації дає особливо переконливий доказ на підтвердження загальнішої думки Домініка Лівена (Dominic Lieven) про роль ідей у сфері політики. На думку Лівена, "розквіт і занепад імперій тісно пов'язані з історією ідей: вони означають набагато більше, аніж просто історія держави в суто матеріальному розумінні"[20]. Коли імперська Росія вперше відкрилася на Захід, цілком логічно було сподіватись інтеграції "Малоросії" з новою державою та суспільством, що тільки-но почало формуватися, із центром у Петербурзі та європейською орієнтацією. Марк Раєфф (Marc Raeff) так підсумував цю динаміку асиміляції України як аспекту європейської заангажованости Росії:

> "Центр популярнішої та динамічнішої культури Просвітництва, що підтримував безпосередній контакт зі світом європейських ідей, містився саме в Росії; освітні та культурні інститути Санкт-Петербурга (і меншою мірою Москви) задавали тон і темп: тепер вони впливали на українців. Здавалося, що всі змовилися, аби таки інтегрувати українські еліти та українську культуру в імперську, що, фактично, вело до русифікації, оскільки російська політична культура в імперії була домінантною та монопольною"[21].

Формула Раєффа підтверджується конкретними даними про поведінку членів українського освіченого прошарку. У згаданій вище монографії Грінфельд зауважує, що серед освіченої еліти у російських столицях під час правління Катерини II був високий відсоток вихідців з України. Це й зрозуміло, бо в період правління Катерини мережа шкіл була набагато краще розвинена в Україні; освічені українці прагнули служити в Санкт-Петербурзі в різних адміністративних, освітніх та інших інституціях. Вони належали до найрішучіших учасників конструювання імперської російської

* Натяк автора на заголовок англомовної книжки Андрю Вільсона "Несподівані українці" – Ukrainians. Unexpected Nation.

національної ідентичности. Можемо додати, що українці "русифікувалися" ще й тому, що це для них був спосіб стати європейцями.

Однак існували межі західної, чи то пак європейської, орієнтації Росії. Ініційоване державою "відкриття" Росії на Європу перебувало під суворим контролем, було вибірковим і не дозволяло перенести із Заходу модерних політичних ідей чи інститутів, зокрема таких, як представницький уряд, незалежний суд чи свобода преси. Це небажання еволюціонувати в західному напрямку стало особливо помітним наприкінці правління Катерини II та за часів її безпосередніх спадкоємців – царя Павла I (1796–1801) та Олександра I (1801–1825). Усі сумніви стосовно напрямку еволюції розвіялися за правління Миколи I (1825–1855) і проголошеними тоді гаслами – *православ'я, самодержавство та народність* – основними принципами російської державности. Якщо прийняти Гастінгсове визначення нації як самостійного буття, незалежного від держави, можна сказати, що на перешкоді процесові націєтворення модерної російської нації стала царська ідеологія та політика.

Із самозрозумілих причин, такий поворот у розвитку імперії був особливо небажаний, особливо на тих територіях, звідки походили (за два чи три покоління раніше) численні прибічники європеїзації Росії. Вищі верстви "Малоросії", себто Лівобережної України, становили соціальний прошарок, що у певному сенсі був подібний до польської шляхти – навіть якщо він і складався переважно з нащадків козацької старшини, яка воювала проти поляків у XVII ст. – в тому, що вони вважали себе за носіїв малоросійських традицій та вольностей. Зайве нагадувати, що ці традиції та інституції були спадком українського минулого з часів Польсько-Литовської держави, і Україна не асоціювала їх з Великоросією чи Московією. Тому, навіть після того як Малоросія опинилася під владою царів, вона зберігала систему, що спиралася на правові норми, а більшість старшин вибиралася, хоч це було формально. Модернізація, здійснена Катериною (коли вона поширила російську адміністративну систему й на ці землі) поклала край згаданим традиціям. Незважаючи на ці зміни, малоросійські еліти залишалися лояльними до держави і прийняли офіційну імперську російську ідентичність, однак саме представники цього соціального стану – члени культурної спільноти – наприкінці XVIII – на початку XIX ст. створили власну ідеологію: українці є такою самою нацією як росіяни чи поляки. Ці зміни відбувалися саме упродовж тих десятиліть, на які – за Армстронгом – припадає початок доби формування модерних націй та націоналізмів.

Наприкінці XVIII ст., як дуже влучно висловився Джон Ледонн [John LeDonne], коли "автономія Малоросії справді обмежувалася, з'являється Велика Україна..."[22]

Можливо, точніше буде сказати, що спочатку було сформульовано *ідею* Великої України. Проте уявлення про Україну – набагато більшу за "Малоросію", яка тільки-но зникла, знаходили своїх прибічників внаслідок геополітичних змін, що відбувалися у Східній Європі. Таким чином – із перспективи української історії – можна зробити висновок, що після того, як Росія приєднала Правобережну Україну, запанувавши над більшістю земель Речі Посполитої, непередбачено створено умови, що сприяли українській національній справі. Після поділів 1793 і 1795 як Лівобережна, так і Правобережна Україна опинилися під владою одного уряду. Київ, що досі перебував на межі двох Україн, після поділів стає центром, де можуть зустрічатися лівобережна й правобережна еліти. Українці з-за Дніпра знову опиняються віч-на-віч перед поляками, хоча цього разу поляки вже були царськими підданими. Представники української інтелігенції, яка формувалася, зав'язують прямі й навіть особисті контакти з діячами польського культурного та політичного руху. Вони довідуються, що окрім вікна у Європу, яке було в Санкт-Петербурзі, до Європи пролягав і *коротший* шлях – через Польщу. Окрім того, на відміну від частково європеїзованої Росії з її традиційним царським самодержавством, поляки у свою програму включили західні ліберальні та демократичні ідеї та інституції. (Завоювання Росією північного Причорномор'я також надавало матеріал для роздумів про Україну, але ця тема виходить поза межі нашого дослідження.)

Поляки були не просто однією з "національностей" багатонаціональної Російської імперії. Джон Ледонн пише, що Польща була не прикордонням, а серцевиною – і вже тільки це свідчить про безглуздість частого порівняння Фінляндії та Польщі у складі Російській імперії. Як серцевина, Польща творила стійку соціальну, релігійну та культурну цілісність, сповнену надзвичайної енергії, яку стримувати можна було лише ще більшою силою[23].

Аргументи Ледонна переконливі, якщо не забувати, що коли так зване Польське Королівство (утворене в 1815 р. на Віденському Конгресі із земель, захоплених Пруссією та Австрією у 1795) можна порівнювати із Фінляндією, польський соціальний та культурний простір тягнеться далеко на схід, аж до кордону Речі Посполитої 1772 року. Що ж до Києва, який зазнав своєрідної "полонізації" *після* 1795,

польські впливи просочилися навіть далі за колишній кордон. Не лише Вільнюс з його польським університетом, а й Київ з багатьох поглядів був польським містом під царською владою: у Київському університеті, заснованому царським урядом 1834 р. для деполонізації, у середині століття навчалося більше польських студентів, аніж російських та українських, разом узятих. Навіть Харківський університет, заснований 1804 р. за сприяння Адама Чарторийського, що підтримував контакти з польськими та іншими європейськими університетами та бібліотеками, був таким чином, ланкою, яка безпосередньо єднала Україну з Європою – оминаючи Санкт-Петербург.

Ці приклади можуть правити за конкретне віддзеркалення погляду Ледонна. Хоча й Росія захопила так багато польських земель, наблизившись таким чином до Європи, її "європеїзації" це не допомогло. Віра Тольц зауважила, що внаслідок приєднання своїх земель Польща стала "внутрішнім "Заходом" Росії". А внутрішні російсько-польські конфлікти ускладнили проблеми самої Росії й надалі виявляли відмінності між Росією та Європою[24].

На початок 1820-х, нові ідеї нації, дедалі популярніші в німецьких та слов'янських володіннях Габсбургів, також почали підтримувати польські письменники та вчені у Варшаві й Вільнюсі. Один із наслідків цієї нової тенденції – зародження інтересу до литовської та білоруської мов, фольклору, а також історії. А після цього дехто дійшов висновку, що білоруси та литовці – окремі нації, а не відгалуження нації польської, у чому були переконані поляки. Отже, присутність поляків, можливо, також сприяла розвиткові націоналізму в цих народів Російської імперії, що жили на землях, завойованих поляками та росіянами. Ми радше погоджуємося з польським істориком Александром Ґейштором, коли він називає українців та інші не-польські народи, а також і сучасних поляків "націями-спадкоємицями" колишньої Речі Посполитої[25].

Можна, отже, сказати, що українське національне "пробудження" відбувалося на територіях, які і поляки, і росіяни (маючи на це свої власні причини) вважали чи то за польські, чи то за російські. Нова українська інтелігенція протестувала проти претензій поляків на Україну, яка, мовляв, мала колись стати частиною відновленої Польщі, так само як заперечувала подібні претензії росіян. Однак вона була готова сприймати польські – себто західні чи "європейські" – ідеї. У випадку Києва це було найпомітніше – бо тут у середині 1840-х з'являється перше серйозне українське інтелектуальне та

політичне товариство – Кирило-Методіївське братство. Кирило-методіївці перейняли багато ідей, поширених у Польщі, і дуже симпатизували поглядам, які обстоював Міцкевич на вигнанні у Парижі. Діяльність товариства завершиться арештами його лідерів, серед них був і Тарас Шевченко. Головною ідеєю братчиків – і найруйнівнішою з погляду імперської ідеології – було те, що серед слов'янської спільности народів, куди також входили західні й південні слов'яни в межах Російської імперії, існувала й українська нація, яку слід було визнавати рівною з польською та російською[26].

Водночас відкритість діячів раннього українського руху до поляків мала свої межі. Як ми вже зазначали, поляки не сприймали українців як окрему націю і мріяли про відновлення Польщі з кордонами, які існували до поділів. Українці аж ніяк не могли із цим погодитися, навіть якщо вже й не мали жодних ілюзій стосовно того, чого чекати від Росії. І навіть тоді, коли Росія зайняла панівні позиції (ті, які займала Польща на колишніх землях Речі Посполитої), у всіх практичних справах щоденного життя польське панування над українцями і далі тривало – подібно, як це було на землях, що зайняла Австрія. Польські поміщики панували над українським селянством (це панування було залишком старого світу Аграрії, що вже занепадав). Зрозуміло, що це започатковує українсько-польський конфлікт, із дуже вираженим соціальним компонентом (селяни проти поміщиків). Усвідомлюючи небезпеки соціального та національного антагонізму, погоджуємось із польським істориком Яном Кєнєвичем, який – більш узагальнюючи – стверджує таке:

> "Видається, що початки польсько-українського конфлікту сягають так далеко, як сягає східна межа Європи, і через взаємні образи, що з'являються після цього конфлікту, збагнути природу конфліктної ситуації дуже важко. Зокрема, обом сторонам дуже непросто побачити, що конфлікт відбувається У ТІЙ САМІЙ цивілізації. Специфіка цієї території спонукає обидві сторони конфлікту вважати, що цивілізаційний вибір обох сторін цілком протилежний... [Поляки заперечують, що українці – така сама цивілізація; українці вбачають у поляках чужих – і заперечують їхню європейськість]... Таким чином, драматизм та емоційна напруга польсько-українського конфлікту – це також наслідок його внутрішньоєвропейського характеру[27].

Українсько-польська проблема в інтерпретації Кєнєвича підтверджує аргумент Лії Грінфельд, що націєтворення відбувається у спільному соціальному (і – додамо також – культурному) просторі,

і коригує спостереження Маліа про польський та російський "нахили". Якщо Кєнєвич має рацію, також слід визнати, що український "нахил" був і в тих двох.

А зараз звернімося до російського боку українського "нахилу". Добре відомо, що у XIX столітті російський уряд та російські освічені верстви переважно розглядали український феномен, або *українофільство* як регіональний культурний феномен, що узгоджувалося із загальним ставленням до "малоросіян" як гілки великого російського народу, до якого належали також великороси й білоруси. Так тривало аж до 1860-х, у час і під впливом польського повстання 1863, коли *українофільство* було офіційно визнане за спробу порушити єдність Росії[28].

Проте дехто з росіян – ворогів царизму, набагато раніше усвідомив, що українофільство має політичний вимір, навіть якщо воно і маскувалося під культурництво: рух, що просто цікавився місцевою історією, фольклором, музикою та літературою. Серед цих росіян, що вбачали в українофільстві засіб для "підтримки" політичних цінностей, які придушував царський режим, був Кондратій Рилєєв (1795–1826), один із провідних декабристів та учасників декабристського повстання. Певний час Рилєєв жив в Україні й зацікавився українською історією та етнографією, і навіть написав твір "Мазепа". Еміграційний історик, автор полемічної праці, що "викривала" націоналізм (вийшла у 1960-х) посилається на Рилєєва, аби прийти до ширшого узагальнення про те як "російський космополітичний реалізм на українському ґрунті перетворився на локальний автономізм". "Декабристи першими солідаризуються з українофільством і створюють традицію (у цьому аспекті) для розвитку подальшого революційного руху." Як свідчення цього, Ульянов цитує українського вченого та громадського діяча Михайла Драгоманова (1841–1895), який пише, що "першу спробу в поезії пов'язати український лібералізм з українськими історичними традиціями здійснили не українці, а великорос Рилєєв"[29].

Якщо Ульянов, а до нього Драгоманов правильно інтерпретували позицію Рилєєва, то можемо дійти висновку, що для декабристів (а можна піти ще далі й припустити, що для українофілів також) український проект був "картою-дороговказом" до Європи, картою, складеною під час інтелектуальної зустрічі з поляками, картою, що ставала альтернативою офіційній позиції щодо стосунків Росії з Європою.

"Європейська" тема поступово стає домінантною в українських дискусіях про природу відмінности України від Росії. Теза про те, що історичні зв'язки українців з Європою відрізняють їх від росіян, стає символом віри української національної ідеології. У своєму есе *The Ukrainian-Russian Debate over the Legacy of Kievan Rus', 1840s-1860s* ("Українсько-російська полеміка про спадщину Київської Руси, 1840–1860-ті") Ярослав Пеленський робить огляд творів чільних представників української позиції, цитуючи Миколу Костомарова, на думку якого "основні відмінності між українцями та росіянами ґрунтувалися більше на соціополітичних чинниках, аніж на етнічних, мовних чи релігійних". (Як і можна сподіватися від історика, Костомаров вважав, що ці відмінності вже були очевидні у середньовіччі, а також припускав, що новгородці, тобто одна з гілок великоросів – мали з українцями більше спільного, аніж з рештою великоросів, що надавали перевагу "централізованому правлінню".) Пеленський зауважує, що у своїх історичних рефлексіях Костомаров використовує поняття "суспільство", яке в західній термінології відоме як відкрите суспільство, чи навіть громадянське суспільство. У такому сенсі Костомаров не лише заклав основи українсько-російського політичного діалогу – з української перспективи, а й започаткував модерний аналіз відмінностей між традиційними соціополітичними системами двох країн[30].

Українські інтелектуали кінця XIX – початку XX ст, навіть коли й розходилися в політичних поглядах на злободенні проблеми, залишалися на позиціях, сформульованих їхніми попередниками у 1840–1860-х. Таким чином, чільний представник українського народництва, Драгоманов, якого ми згадували вище, підкреслював, що "перевагу національних відмінностей між Україною та Москвою можна пояснити тим, що до XVIII ст. Україна була тісніше пов'язана із Західною Європою". Однак консервативний ідеолог Вячеслав Липинський, наполягає на тому, що:

"Головна відмінність між Україною та Московією не мова, не плем'я, не віра..., а інша політична система, що розвивалася століттями, інші методи організації правлячої еліти, інші відмінності між вищими та нижчими верствами, між державою та суспільством – між тими, хто керує, і тими, ким керують[31].

У перших десятиліттях XX ст. складається ситуація, в якій аргументи істориків ідеї та національних мислителів можна перевірити на політичній практиці. У цьому короткому есе зможемо

лише згадати найважливіші факти російської історії того часу: підготовка до Великої Війни, сама війна, позбавлення царя престолу, утворення Тимчасового Уряду, його падіння, прихід більшовиків до влади, їхня перемога у громадянській війні. Однак, аби зрозуміти сенс того, що сталося, маємо звернутися до декількох авторитетних інтерпретаторів, що розглядають ці події у широкому історичному та компаративному контексті. Сучасний історик, Домінік Лівен, пропонує коротку формулу, що може бути епітафією до історичних подій, які досліджували Грінфельд та Маліа: "Навіть у 1914 росіяни насправді ще не були нацією"[32]. На початку 1918, Томаш Масарик, спостерігаючи за тим, як розгортаються події в Росії, дійшов такого самого висновку. І про російських революціонерів, і про російські народні маси, Масарик пише: "...вони позбулися царя, але й досі не позбулися царизму"[33]. У 1935 р. Петро Струве, видатний історик, що обстоював ідею націєтворення в Росії за західним зразком, та активний політичний діяч перед і після 1914, описував революцію 1917 як *"політичне самогубство політичної нації"* і назвав її "найдеструктивнішою подією у світовій історії"[34].

Такий розлогий "відступ" від Нейм'єрової Галичини 1848 р. створює широкий контекст, у якому можна простежити, як русини прямували до створення спільної нації з підросійськими українцями. І навпаки, цей відступ дає змогу побачити ще й картину провалу російського проекту в Галичині. Між 1848–1914 були періоди, коли більшість національно свідомих русинів висловлювали бажання належати до нації, що складалась би з великоросів, білорусів та малоросіян. Констатація їхньої невдачі ще не означає, що ця невдача була історично неминуча. У контексті нашого дослідження, одна з можливих причин провалу російського проекту в Галичині – це те, що самодержавна царська держава намагалася перешкодити формуванню ліберальної, західної та "європейської" російської нації. Внутрішня політика Росії відбилась і на Австрії: поборники російської ідеї залежали тут від підтримки російських урядових кіл, а отже, мусили утримуватися від критики російського самодержавства. Москвофілам доводилося підтримувати ідею російської нації, що залежала від царської держави та офіційної церкви, і такий національний проект ставав дедалі менше популярним і мало вабив австрійських русинів, що звикли жити в конституційній та ліберальній державі. Те, що сталося, або радше те, чого не сталося у Санкт-Петербурзі в 1825, чи в 1860-х, чи навіть у 1880-х, можливо, дуже вплинуло на наслідки боротьби двох національних проектів у

Галичині. Чи відбулось би у Львові те, що відбулося, якби виборний парламент у Росії з'явився у 1860-х, а не після революції 1905, або якби росіяни *стали* нацією у 1914, а може, навіть *до* 1914?

Це може видатися парадоксальним, але в 1914 "бездержавні" галицькі русини були нацією в тому розумінні, в якому росіяни у "своїй власній" імперії нацією не були. Вже тоді для всіх було очевидно, що українці – австрійські піддані в Австро-Угорській монархії мали більше особистих та політичних свобод, аніж українці, а також *росіяни* в Росії. Українська національна ідея та політичні ідеї українофілів відповідали "європейській" правовій і політичній системі та цінностям, про що свідчить приклад Австрії: українці хотіли більше "Європи": подальших демократичних реформ, ширших національних прав, особливо ж – надання автономії українській частині Галичини, і звичайно ж, не хотіли запровадження самодержавства, навіть якщо це й мало бути *російське* самодержавство.

Вибір української ідентичности означав, що галицькі русини проголосили себе не нацією самою по собі, а складовою значно більшої нації, основна частина якої мешкала в Росії. Таким чином, вони визнали інтелектуальну першість сходу. Вони прийняли концепцію історії "східняків", ця історія стала і їхньою історичною спадщиною. Як показує Сергій Плохій, ідея української державности ґрунтувалась "на двох головних мітах: перший – Україна – єдина пряма спадкоємиця середньовічної Київської Руси, другий – про українське козацтво". Він стверджує, що саме "східняк" Михайло Грушевський відіграв особливу роль у перетворенні цих двох мітів у наріжні камені української історії. До цього можемо лише додати, що Грушевський, випускник Київського університету, написав свої головні праці тоді, коли був професором Львівського університету (1894–1914)[35].

Будучи відкритими до ідей та погоджуючись на провідну роль сходу (ще до Грушевського Драгоманов справив великий політичний вплив на галичан), що більше галичани утверджувались у своєму регіоні, то більше прагнули допомогти своїм співвітчизникам у Російській імперії. Особливо цінною їхня допомога була після революції 1905, коли східні українці, нарешті, мали змогу створити власну пресу, різноманітні культурні товариства, кооперативи і т. п. Після вибуху війни у 1914 "українсько-українські" стосунки вийшли на якісно інший рівень, особливо ж після падіння царизму і трохи згодом – після проголошення Української Народної Республіки в листопаді 1917. На короткий час, між березнем і листопадом 1917, видавалося що російські демократичні сили та поборники української автономії зможуть знайти *modus vivendi*,

який задовольнив би обидві партії. Якби це сталося (так можемо собі поміркувати далі), українська частина Галичини після падіння Габсбурзької монархії (а це сталось би після перемоги союзників), приєдналась би до підросійської України. Можливо, вони разом стали б автономним членом демократичної багатонаціональної федерації з Росією, а може, здобули б незалежність як суверенна українська держава. Однак демократична Росія не вистояла – вона вчинила "самогубство", як висловився Струве, і під час громадянської війни, що почалася після цього, і "червоні", і "білі" билися проти українців. Усе закінчилося тим, що червоні розбили і білих, і українців. До літа 1919 р. поляки захопили всю Галичину, і кордон, що пролягав між радянською Росією та Польщею, встановлений після війни 1920, залишав Галичину на польському боці. Можна доводити, що на результати польсько-української війни за Галичину 1918–1919 значною мірою вплинули петроградські події листопада 1917: "самогубство" Росії спричинилося до того, що українці не здобули незалежности, і таким чином, перешкодило об'єднанню Галичини з підросійською Україною.

Тоді як для російських лібералів "1917" означав розрив Росії з "Європою" і поворот до "Азії", для комуністів цей самий рік означав, що Росія бере на себе роль лідера в поході людства до нової комуністичної цивілізації, реалізації ще одного "розсадника", – що з'являється в "Комуністичному маніфесті". Замість того, щоб наздоганяти Європу, Росія стає зразком, який Європа наслідуватиме. Те, що "Росія" розпалась як імперія та нація – в буржуазному розумінні – було більш ніж достатньо компенсовано створенням нової історичної спільноти, яку в останні десятиліття існування радянської системи офіційні ідеологи назвуть "багатонаціональним радянським народом". Однак, в остаточному підсумку, за сімдесят років, радянська система повторила промахи своєї попередниці-імперії. Як вважає Йоганн П. Арнасон, радянська "анти-парадигма модерности, очевидно, найважливіша з таких парадигм", не спромоглася реалізувати марксистського великого проекту і натомість "відродила імперський устрій у нових формах." Упродовж своєї історії вона також активізувала імперські "самонищівні сили"[36].

Останній акт "1848-го": 1945–1991

Мусило минути понад 70 років, аби "самонищівна динаміка" комунізму прийшла до свого логічного завершення. Лише одночасно із розвалом радянської "контрпарадигми модерности" колишні "русини" габсбурзької Галичини – на той час уже цілком певні, що вони – українці

– змогли вільно заявити про своє бажання жити разом зі своїми східними співвітчизниками у незалежній державі Україна. Саме це вони й зробили – двічі – у 1991. Спершу в березні на всенародному референдумі, на якому мало вирішитися майбутнє Радянського Союзу. Михайло Горбачов організував цей референдум, щоби зберегти Радянський Союз як єдину державу, але три західноукраїнські області – радянська частина колишньої австрійської Галичини, переважною більшістю проголосували за незалежність України. (У березні 1991 можливість зробити такий вибір була тільки тут). Ці регіони підтвердили свій вибір на всеукраїнському референдумі 1 грудня 1991 року, на якому всі українці могли голосувати за або проти незалежности – в останньому випадку, за збереження СРСР. (Загалом понад дев'яносто відсотків проголосувало за незалежність.)

Понад 70 років відділяє розпад Габсбурзької монархії від розвалу Радянського Союзу (а отже, і Російської імперії). Те, що видавалося Нейм'єрові здійсненням руської програми 1848 року, насправді було результатом таємної угоди, укладеної в серпні 1939 року між Радянським Союзом Сталіна і гітлерівською "Великою Німеччиною". Ця угода в її основних положеннях була згодом ратифікована військовими союзниками СРСР і, врешті, підтверджена радянсько-польським договором про кордон (1945). Жодна з тих угод не висловлювала прагнень самих мешканців.

Нейм'єр мав рацію, стверджуючи, що "1945" розпочав нову добу європейської історії. Справді, доба після 1945 *була* новою епохою, і німецьке питання та все, пов'язане з ним, розгорталося за нових історичних умов. З одного боку, почався процес європейського об'єднання – з Об'єднання вугілля і сталі, потім – Спільного ринку, НАТО і врешті, Європейського Союзу. З іншого боку, існував радянський блок, "Соціалістична співдружність". Однак, після поразки "Великого німецького райху" залишилося не лише українське, а й інші успадковані з 1848 питання, і найважливішим із них було німецьке. Як ми побачимо, історія України залишилася тісно пов'язаною з історією Німеччини аж до останніх десятиліть двадцятого століття.

Повоєнна німецька історія добре відома. Німеччина зазнала значних територіальних втрат на користь Польщі, меншою мірою – на користь СРСР (Кенігсберг став Калінінградом). На руїнах Grossdeutschland* спершу появляється утворення, яке можна було би назвати "Keindeutschland**", яким управляли разом чотири великі держави, а потім навіть і ці рештки Німеччини було поділено на Німецьку Федеративну Республіку і контрольовану Радянським

Союзом "Німецьку Демократичну Республіку". Окрім того, було поділено Берлін, а Австрію після семи років перебування у складі гітлерівської Німеччини відновлено як самостійну державу.

Потрібно було майже п'ятдесят років, поки "німецьке питання" у новій версії не було розв'язане так, щоб усі були задоволені. Цього разу це розв'язання було безпосередньо пов'язане з політичними змінами в СРСР і процесами внутрішньої лібералізації у східноєвропейських державах, які звільнялися з-під московського контролю. У 1990 НДР припинила своє існування, а її "землі" приєдналися до Федеративної Республіки. На відоме питання: "Що таке Німеччина?" було знайдено відповідь, яку годі було передбачити у 1848, але, яка, здається, нарешті могла задовольнити всіх. Польща та Чехословаччина, безумовно, були задоволені, адже Федеративна Республіка визнала кордони 1945 року, поклавши таким чином край колишнім польсько-німецьким або чесько-німецьким конфліктам. Тоді як післявоєнну залежність Східно- та Центральноєвропейських держав від СРСР маскували ідеологією, закликаючи їх до спільної справи побудови соціалізму й комунізму та нагадуючи про те, що вони належать до "соціалістичного табору", часто використовувався переконливіший аргумент: Радянський Союз, принаймні, захищав Польщу та Чехословаччину від загрози "західнонімецького реваншизму". Коли Федеративна Республіка ще до об'єднання Німеччини зреклася будь-яких "реваншистських" вимог, полякам (та й іншим) стало легше добиватися для себе демократії та незалежности від СРСР. Але кінець німецької загрози не гарантував збереження всіх держав, які ми з певним правом можемо назвати наступниками Габсбурзької монархії. Невдовзі після об'єднання Німеччини розпались Югославія та Чехословаччина, і в обох випадках можна побачити відлуння подій 1848 року[37].

В українській історії, безумовно, можна побачити певний зв'язок між подіями 1848 року та подіями кінця двадцятого століття. Україна здобула незалежність через рік після об'єднання Німеччини. Хоча Німеччина відіграла негативну роль в українській історії 1941–1945 років, виявилося, що "переплетення" історій України та Німеччини наприкінці 1980-х – на початку 1990-х було корисним для українців. Усі погоджуються, що вирішення німецького питання стало можливим завдяки політиці перебудови та гласности в СРСР, головну роль у яких відіграв Михайло Сергійович Горбачов. Менш зрозуміло – зацитуємо тут Філіпа Зелікова (Philip Zelikow) і Кондолізу Райс

* Велика Німеччина (нім.)
** Жодна Німеччина, не-Німеччина (нім.)

(Condoleezza Rice), – "...як оцінювати роль, яку відіграло об'єднання Німеччини у розвалі Радянського Союзу". Зеліков і Райс, однак, погоджуються, що політика Горбачова щодо Німеччини підважила його політичну позицію в країні, через що націоналісти в СРСР посміливішали, а це, у свою чергу, допомогло покласти край радянському контролю над Східною Європою. Радянський Союз розпався невдовзі після кінця Варшавського договору, а Російська Федерація опинилася "приблизно в межах Росії Петра I"[38].

Поряд із віднедавна незалежною Росією та ще тринадцятьма іншими пострадянськими державами була й незалежна Україна. Спостерігаючи за першими місяцями існування цієї держави, деякі західні (й російські) аналітики та вчені пророкували, що Україна розвалиться так само, як і Югославія. Вони вказували на декілька ліній розламу, які могли б дати тріщини: одна з них – колишній кордон між Австро-Угорщиною та Росією; ще одна – межа між переважно католицьким заходом і православним сходом (на цей аспект поділу України звертали увагу послідовники теорії "зіткнення цивілізацій"); і, нарешті, можливість розпаду на регіони, де розмовляють українською та російською – це віддзеркалювало поширену інтерпретацію югославського конфлікту як такого, що ґрунтувався на "етнічності." (Деякі спостерігачі очікували, що Крим відколеться першим, а Донбас і Одещина будуть наступними.)

Жоден із цих сценаріїв не став реальністю. Щоправда, Україна, яка стала незалежною в 1991, навряд чи була добре інтегрованою країною. Окрім Галичини, сюди входили ще два регіони, які Радянський Союз анексував після Другої світової війни: т. зв. "Закарпатська Україна", яка двадцять років була частиною Чехословаччини (а перед тим – Угорщини), і північна частина австрійської провінції Буковини, яка між війнами була у складі Румунії. Населення цих територій упродовж кількох поколінь жило під владою Габсбургів, потім ще двадцять років під владою їхніх наступників – які, незважаючи на свої численні недоліки, істотно відрізнялися від сталінського Радянського Союзу 1930-х. Хоча Львів, Ужгород і Чернівці опинились у тій самій радянській республіці, що й Донецьк, Луганськ, Харків і Полтава, східна й західна частини України мали небагато спільного. Становлення українців як однієї нації, що вперше зазвучало у програмі 1848 р. як романтична концепція, було б складним, болісним і навіть за найліпших умов вимагало б надзвичайних зусиль, але після 1945 українці не могли ці ідеї втілити в життя, позаяк всі вони стали об'єктами радянізації. Ще до того, як радянські війська знову зайняли всю Україну, коли ще тривала

війна, в передчутті такої ситуації один західний спостерігач, Вільям Генрі Чемберлен (William Henry Chamberlin), визнав "міцні сентиментальні та культурні зв'язки між цими двома гілками українського народу" і запитував, чи українці Східної Галичини та Буковини будуть радянізовані, і чи "вперта вірність націоналістичним та релігійним ідеалам" мешканців Західної України "перешкоджатиме радянській владі і, можливо, вплине на їхніх братів по крові, радянських українців"[39].

Минуло чимало років перш ніж ми отримали відповідь на запитання Чемберлена. Західні регіони України стали радянізованими більше ніж, певно, їхні мешканці хотіли б визнати, але вони також "вплинули" на східну частину країни і, безперечно, "перешкоджали радянській владі" впродовж останніх років існування СРСР, проголосувавши за відокремлення. У 1989–1991 принаймні Львів та Київ діяли на диво одностайно, а це, звичайно, дуже багато важило, тоді, коли вирішувалося питання незалежности.

До інших важливих чинників, які вплинули на події в Україні під час розпаду Радянського Союзу та об'єднання Німеччини, слід віднести зміну в польсько-українських стосунках. Задовго до 1991-го року демократичні сили в Польщі вирішили підтримати українські національні прагнення. Малоймовірно, що Сталін – або його наступники – могли собі уявити, що завдяки тому, що до УРСР перейшли ті польські території, які до 1939 року заселяли українці, можна буде покласти край давнім історичним взаєминам між цими двома націями, і що колись може статися так, що поляки підтримають українців у їхньому протистоянні Москві. Польща була першою країною, яка визнала незалежність України – через день після першогрудневого референдуму 1991 року. Так само Польща підтримувала боротьбу за незалежність литовців і білорусів – незважаючи на спогади про колишню ворожість між цими "націями-спадкоємицями" Речі Посполитої. Багато років польські політики та письменники нарікали на фатальне геополітичне положення своєї країни: на початку 1990-х вони побачили, що Польща опинилася у зовсім інших геополітичних обставинах, оскільки всі держави, які до того були сусідами Польщі, зникли. Для України зміна була не менш різкою: вона не лише стала незалежною, але й уперше за кілька століть почала межувати із сусідом важливим, а водночас, – дружнім. Історична трансформація україно-польських стосунків у добросусідські поставила українців щодо Росії в таке становище, якого вони ніколи досі не займали: вперше Україні, коли вона мала справу з Росією, не треба було боятися загрози з боку іншої держави.

Епілог – і пролог?

Підсумуймо в кількох словах аргумент про "європейський вимір" виникнення модерної України і пояснімо, чому в цьому есе ми зосередилися на австрійських чи "віденських" зв'язках, а інші два складники так званого "європейського виміру" розглядалися не так докладно. Про зв'язки України з Росією всі знають – хто ж не чув про "триста років" перебування України під Росією? Про зв'язки з Польщею знають трохи менше. Тому в цьому есе нам не доведеться показувати, що насправді лише незначна частина українських територій була зв'язана з Росією так довго. Вище ми зазначали, що навіть після того, як більша частина України опинилася під Російською імперією, поляки залишились і займали набагато більші території, аніж зазвичай вважають. Найраніше модерна українська ідентичність починає формуватися у складі Російської імперії, в історичному Гетьманаті або "Малоросії", цей процес тривав не лише в російському, а також у тому культурному й соціальному просторі, де домінували поляки. Проте, визнаючи роль Санкт-Петербурга та Варшави, підкреслюємо, що на "віденські" зв'язки України з Європою варто звертати значно більшу увагу, ніж це роблять, і що спадщина 1848 – це не тільки історія, вона має особливе значення для сьогоднішньої України, на початку XXI століття.

Габсбурзька монархія не була звичайним собі анахронічним продовженням ще більш старомодної "Священної Римської Імперії". Сьогодні, мабуть, викличе посмішку те, що австрійський імператор називав себе ще й королем Угорщини, Чехії, Хорватії, ерцгерцогом і володарем Австрії "Горішньої" та "Долішньої", а також маркграфом Моравії та великим князем Краківським тощо. Чи багато українців пам'ятає сьогодні, що до кінця 1918 австрійський монарх величав себе також "Королем Галичини та Лодомерії" – себто вважав себе спадкоємцем середньовічних галицьких та володимирських князів. Однак ці середньовічні титули певним чином пов'язані із сучасними реаліями. Коли подивимось на карту Європи 1840-х років, побачимо, що Братислава і Прага, Буда, Пешт і Загреб, Дубровнік і Краків, Любляна та Львів, Венеція і Тернопіль, Мілан та Чернівці – називаємо їх так, як вони звуться сьогодні (деякі із цих назв у 1848 ще не були придумані) управлялися з одного центру, хоча, – мусимо це визнати – неоднаково[40]. Мешканець Чернівців, якщо міг собі таке дозволити, безперешкодно їхав у Мілан чи Венецію, не перетинаючи міжнародного кордону. Коли небагато австрійських русинів їздило слухати опери в театрі Ла Скала чи на узбережжя Далмації, знаємо,

що один із них, Юрій Федькович (1834–1888), "написав перший вірш українською мовою", коли служив у війську в Північній Італії. "Досі він писав німецькою", – читаємо в "Encyclopedia of Ukraine"[41]. Чи матимемо рацію, припускаючи, що саме контакти з Італією надихнули зачинателя сучасної української літератури в австрійській Буковині перейти на мову Котляревського та Шевченка? Якщо це справді так, тоді біографія Федьковича стає ілюстрацією концепції Ґрінфельд та Маліа про великі спільні соціокультурні простори, в яких розвивається модерна національна свідомість.

Повертаючись від географії до історії, пригадуємо, що у 1848, коли кріпацтво в монархії було скасоване остаточно, австрійські кріпаки-українці також стали вільними, і що українці, включно із звільненими селянами, у 1848 брали участь у виборах до конституційної асамблеї – Рейхстагу. І справді, серед обраних послів було декілька колишніх кріпаків. Вони голосували разом із поляками, румунами, чехами, словаками, німцями та італійцями, для яких це також був перший такий досвід. Хоч би як критично ставитися до тодішніх умов існування в Габсбурзькій монархії після 1848 і до її кінця, галицькі й буковинські українці жили у правовій державі (Габсбурзька монархія була правовою державою – Rechtstaat), могли вільно створювати усілякі товариства, включно з політичними партіями, займатися політикою у своїй місцевості, провінціях та державі, а їхня мова визнавалась державою у освітній, адміністративній та правовій сферах. Коротше кажучи, для цих українців Європа означала не тільки абстрактні та благородні ідеї. Вона була для них (хоча й, може, недосконалим на практиці) справжнім пережитим досвідом. Щоб з'ясувати цю думку, наведемо один приклад. Коли за реакційного царського режиму російське народництво дедалі більше схилялося до революційних настроїв та насильницьких методів, Драгоманов (що народився та здобув освіту в підросійській Україні), здобув підтримку в Галичині, і саме там його учні могли вільно застосовувати його "європеонародницькі ідеї" у суспільній та політичній діяльності, створювати суспільні та культурні інституції, в яких ці ідеї ставали реальністю.

Безперечно, ми не маємо наміру стверджувати, що галицькі й буковинські русини з якогось погляду були кращими європейцями чи українцями, аніж їхні побратими з підросійської України. Навпаки, доводимо, що перетворення "русинів на українців", формування їхньої національної ідентичности, що також означало самовизначення як європейської нації, було наслідком взаємодії (Полтава, Харків та Київ

відіграли тут роль ініціаторів, і на якийсь час, лідерів) понад кордонами імперії. Діячі українського руху знали про це, бо ж бачили, що діялось у Галичині напередодні Першої світової, і вважали здобутки австрійських співвітчизників також і за свої власні. Вони пояснювали відмінності у становищі двох Україн тим, що одна з них була частиною європейської держави. Вони гадали, що і центральним землям їхньої країни велось би так само, коли не краще, якби дати їм такі ж можливості. Однак відомі події 1917 і все, що було опісля, призвели не лише до загибелі "європейської" Росії, а й до поразки демократичної України.

Чи варто підкреслювати, що проблематика цього есе не лише історична? Антикомуністична революція 1989–1991 і крах російської/совєтської імперії дали народам Центрально-Східної Європи змогу приєднатися до нової Європи, Європейського Союзу, який Західна Європа будувала ще від завершення Другої світової війни. Центрально-Східна Європа негайно використала цей шанс. Усі національності, про які писав Нейм'єр, і деякі інші, що не були у складі Габсбурзької монархії у 1848 (Болгарія та Прибалтійські держави), мають приєднатись або вважаються кандидатами на вступ до Європейського Союзу. Українські лідери також заявляють про "європейську орієнтацію" України. А мешканцям, зокрема (хоча не тільки) територій старої "Австрії", хотілось би, аби їхня батьківщина йшла до Європи тим шляхом, яким пішли сусіди України. Але в нинішній Україні цей погляд і не єдиний, і не панівний. Бо ще дехто виступає проти зв'язків України з Європою, а інші наполягають, що, на відміну від поляків чи литовців, українці мають іти до Європи з Росією. І в цих дискусіях беруть участь не тільки політики, політологи та дослідники міжнародних відносин. Варшавська дослідниця Оля Гнатюк показує у своїй найновішій книзі "Прощання з Імперією: українські дискусії про ідентичність", що також і культурна еліта, зокрема письменники та літературознавці, беруть участь у гарячих дискусіях про українську ідентичність, одна з центральних тем у яких – постсовєтська Україна проти Європи. Оля Гнатюк слушно вказує, що українці намагаються віднайти свій шлях у постімперському світі[42].

Можливо, прихильники вибору "До Європи – з Росією" не вважають, що вихід України з імперії обернеться тільки на краще. Вони не пояснюють, чому саме Україна мусить спершу приєднатися до Росії, а лише тоді разом із нею йти до Європи. А чому би не йти до Європи безпосередньо, як усі інші народи? Ті, хто знає історію і України, і Росії легко може впізнати у цьому гаслі щось, що Україна вже пережила триста років тому, коли Петро І відкрив знамените "вікно у Європу",

збудувавши Санкт-Петербург. Вони також знають, що російські стосунки любови-ненависти з Європою завершились катастрофою 1917. Отож можна поцікавитись, чи заклик до міцніших зв'язків України з Росією мотивований бажанням допомогти обом народам приєднатися до Європи, чи йдеться про щось зовсім інше, а саме – про відродження колишньої імперської моделі українсько-російських взаємин. Одне слово, про позбавлення України незалежности.

Відповідь на ці запитання значною мірою залежить від того, який діагноз поставимо теперішній ситуації Росії. Джефрі Госкінг вважає, що коли "Британія *мала* імперію ..., то Росія *була* імперією – і можливо, дотепер нею залишається." Для англійців поняття імперія та батьківщина були далекі одне від одного (виняток тут Ірландія), отож, на думку Госкінга, коли імперія розпалася, вони змогли відмежуватися від неї "без зайвих нарікань". Однак для росіян "російська імперія була також батьківщиною, і "туземці" неймовірно перемішувалися з росіянами на своїх же ринках, вулицях і в школах, що триває і дотепер"[43]. У 1991 видавалось, що росіяни візьмуть приклад із англійців та змиряться ("без зайвих нарікань") із розпадом власної імперії. Тодішні лідери Російської Федерації відіграли вирішальну роль у мирному розпаді Радянського Союзу і здобутті Україною незалежности. Здавалося, що постсовєтські росіяни стануть нацією в тому сенсі, в якому вони нею не були у 1914. Навіть більше, Росія як вільний народ і демократична держава визнала національну незалежність України. Це було 12 років тому. Однак, чи можна сьогодні з певністю стверджувати, що російський народ достатньо незалежний від держави і відповідає Госкінговому визначенню нації? Чи можна сьогодні мати певність, що російські лідери – і російський народ – не хочуть відродження імперії, у тій чи іншій формі, що вони відмовилися не лише від цього, а й від авторитарної форми правління в Росії? Очевидно, що німці дуже "нарікали" – більше, ніж півтора століття, доки відмовились від своїх імперських амбіцій і стали "нормальною" європейською нацією. А чи позбулись росіяни імперського світогляду, і чи вони тепер погоджуються, що Росія повинна бути "нормальною" національною державою, і що їй зовсім не треба бути імперією? І останнє: чи російська держава та суспільство хочуть, щоб *Росія* приєдналася до Європи?

Нині давати більш-менш певну відповідь на ці запитання щодо Росії надто рано. Історія Росії має власну динаміку, власні виміри – чого й слід чекати від країни, що розкинулась від Прибалтики до Тихого океану. Поки що, все-таки, незважаючи на те, що Росія робить

чи каже, українські культурні еліти і політичний клас мусять пам'ятати про минулі безпосередні культурні й політичні зв'язки України з Європою. Наївно було б сподіватися, що коли українські інтелектуали й ті, хто робить політику, рефлектують над реальним європейським досвідом України, вони погодяться, що майбутня Україна мусить бути в Європі.

Переклад: Дзвенислава Матіяш і Христина Чушак
Ад'юстація та редакція: Оля Гнатюк

ПРИМІТКИ

[1] Справжнє ім'я та прізвище Льюїса Нейм'єра – Людвік Бернштайн (Bernsztajn). Він народився на території Польщі, яка після поділів відійшла до Росії. Його родина купила маєток у східній Галичині (тепер – Тернопільська область) й змінила своє прізвище на Немірівскі (Niemirowski). Хоча його батько був палким польським націоналістом, молодий Людвік, що провів дитинство серед сільських дітей-українців, у польсько-українському конфлікті, стояв на українському боці. Провчившись трохи у Львівському університеті, Нейм'єр переїхав на семестр до Лозанни, а звідти – до Оксфорда (Балліол коледж), де розпочав навчання у 1908, а завершив у 1911 із відзнакою з історії. Детальнішу біографію Нейм'єра до 1914 року можна знайти у: Mark Baker, *Lewis Namier and the Problem of Eastern Galicia*, "Journal of Ukrainian Studies", vol. 23, no. 2 (Winter 1998), сс. 59–63 й далі в: Julia Namier, *Lewis Namier: A Biography,* Oxford, Oxford University Press, 1971, с. 31: "Проте українську він (батько Льюїса) взагалі не вважав мовою. Щоб всім було зрозуміло, що він про це думає, він строго заборонив своїм дітям вчити українську, особливо від слуг, для яких вона була рідною. Саме у той час, як вважає Люїс, зародилась його палка прихильність до "русинів" або ж українців... у 1919" Деякі важливі біографічні факти і погляди Нейм'єра на національне питання можна знайти в: Amy Ng, *Nationalism and Political Liberty: Josef Redlich, Lewis Namier, and the Nationality Conflict in Central and Eastern Europe* (Ph. D. thesis, Oxford University, 2001.)

[2] *1848: Seed-plot of History,* в кн.: Lewis Namier, *Vanished Supremacies: Essays on European History, 1812–1918*, New York and Evanston, Harper Torchbooks, 1963), сс. 21–30.

[3] Kathleen Burk, *Troublemaker: The Life and History of A. J. P. Taylor,* New Haven and London, Yale University Press, 2000, с. 270.

[4] Див. Ернест Геллнер. Нації та націоналізм, Ithaca, Cornell University Press, 1983. Я говорю про обставини чи збіг обставин у тому значенні, в якому Леон Василєвскі використовує слово *koniunktura* у своїй книжці "Українське питання як міжнародна проблема", де він доводить, що нації без держави, яка намагається здобути незалежність, недостатньо просто за це боротися: тут годі обійтися також без сприятливого міжнародного "збігу обставин". Див. Leon Wasilewski, *Kwestia Ukraińska jako zagadnienie międzynarodowe,* Warsawf, Ukraiński Instytut Naukowy, 1934, ńń. 142–43.

[5] John A. Armstrong, *The Autonomy of Ethnic Identity*, в кн.: Alexander J. Motyl, ed., *Thinking Theoretically about Soviet Nationalities,* New York, Columbia University Press, 1992, с. 29.

[6] Adrian Hastings, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationhood* Cambridge, Cambridge University Press, 1997, с. 25.

[7] Eugen Weber, *Peasants into Frenchmen,* London: Chatto and Windus, 1977, с. 493, цитата за: Hastings, *Construction of Nationhood*, с. 26.

[8] David Blackbourn, *The Long Nineteenth Century: A History of Germany, 1780-1918*, New York and Oxford, Oxford University Press, 1998, с. xvi.: "Те, що ми називаємо об'єднанням Німеччини, фактично, було поділом".

[9] Посилання на цю епіграму Ґете й Шиллера та її переклад на англійську (але без останньої частини) див. James J. Sheehan, *What is German History? Reflections on the Role of the Nation in German History and Historiography*, "Journal of Modern History", vol. 53, no.1 (March 1981), с. 1. Розгляд німецької проблеми разом із періодом після 1945, включно з об'єднанням Німеччини у 1990 році й подальшими подіями, див. у: Klau von Beyme, *Shifting National Identities: The Case of German History*, "National Identities", vol. 1, no.1 (March 1999), сс. 39–52. (Оригінальна версія дистиху Ґете та Шиллера звучить: "Deutschland? Aber wo liegt est? Ich weiss das Land nicht zu finden. Wo das gelehrte beginnt, hoert das politische auf.") Дейвід Блекборн (David Blackbourn), який цитує обох поетів і аналізує їхнє запитання, зауважує, що "Об'єднання означало, що відтоді Німеччина появилась і на карті, і в свідомості" (*The Long Nineteenth Century*, с. xvi.) Але знаємо, що Німеччина 1871 року на карті відрізнялась від тієї Німеччини, яка була в свідомості у *всіх*, про що свідчить виникнення Третього Райху.

[10] Horst Glassl, *Das Österreichische Einrichtungswerk in Galizien (1772–1790)*, Wiesbaden, Otto Harrasowitz, 1975, сс. 9–18, критикує тих німецьких істориків, які не звертали уваги на вплив, який приєднання польських територій, таких як Галичина, мало на адміністративну систему імперії та на перебіг німецької історії. Порівняно сильний польський націоналізм у Габсбурзькій імперії допомагає зрозуміти, чому – як висловився сучасний вчений – "реальним наслідком діяльности цих вищих шкіл, особливо Львівської Духовної Семінарії, була не германізація, а полонізація, щонайменше мовна, [греко-католицького] духовенства, і чому "вплив Відня на українців був не стільки германським, як слов'янським. Караджич та Копітар справили безпосередніший вплив на українське відродження в Австрії, ніж Гердер чи Гегель." (John-Paul Himka, *German Culture and the National Awakening in Western Ukraine before the Revolution of 1848*, в кн.: *German-Ukrainian Relations in Historical Perspective*, Hans-Joachim Torke and John-Paul Himka, eds.,Edmonton and Toronto, Canadian Institute of Ukrainian Studies, 1994, сс. 37–38.

[11] Jiří Kořalka, *Češi v Habsburské říši a v Evropě 1815–1914. Socialněhistorické souvislosti vytváření novodobého národa a národnostní otázky v českých zemích*, Prague, Argo, 1996, ń. 20: "usiloval josefinismus o vytvoření rakouského státního národa, jehož hlavní oporou mel být osvícený *homo austriacus* (rakouský člověk) v rakouské státní a školské správě, v armádě a v církvi orientované na stát".

[12] Kořalka, *Češi*, с. 19. Те, як імперія відреагувала на етнічний націоналізм, як виявилося згодом, нічого не дало для створення "імперської австрійської" національности, не означає тотальної поразки: зрештою, хоч би якими були їхні націоналістичні декларації, багато, якщо не більшість, підданих імператора залишалося вірними його Імперії майже до самого кінця. Австрійський відповідник російської доктрини "офіційної національности" часів правління Миколи I базувався радше на історичному досвіді народів у спільній державі Габсбургів, ніж на етнічній належності та мові. Було створено спеціальні інститути, такі як Інститут історії Австрії при Академії наук та Віденському університеті, який мав пропагувати *vaterländische Geschichte*, дослівно – "вітчизняну історію" (Пізніша радянська її версія називалася *отечественная история*.) Ця історія мала на меті довести, що "Велика Австрія" була "наперед визначеною необхідністю". Наскільки серйозними були ці імперські "націєтворчі" спроби див. в кн.: Walter Leitsch, *East Europeans Studying History in Vienna (1855–1918)*, а також: *Central and South-East Europeá* Dennis Deletant and Hanu

Hanak, eds. *Historians as Nation-Builders,* London, Macmillan, 1988, cc. 139–156.

[13] Jerzy Jedlicki, *Heritage and Collective Responsibility*, у: *The Political Responsibility of Intellectuals,* Ian Maclean, Alan Montefiore, and Peter Winch, eds., Cambridge, Cambridge University Press,1990, cc. 53–76. Цитата з с. 55.

[14] Василь Подолинський (1815–1876) був греко-католиком, який до 1848 належав до польського таємного товариства і в 1848 підтримував угорську революцію, але спинив свій вибір на українській національності й хотів, щоб Україна стала членом слов'янської федерації. Про Подолинського див. у працях Феодосії Стеблій *"Слово перестороги" В. Подолинського,* "Український історичний журнал", 1966, № 12, сс. 44–55, та Włodzimierz Borys, *Głos z 1848 r. w sprawie zgody polsko-ukraińskiej*, "Przegląd Historyczny", vol. LXII No. 4 (1971), сс. 717–724.

[15] Martha Bohachevsky-Chomiak, *The Spring of a Nation: The Ukrainians in Eastern Galicia in 1848,* Philadelphia, Shevchenko Scientific Society, 1967, сс. 29–30.

[16] Ярослав Грицак, *Нарис історії України. Формування модерної української нації XIX–XX століття,* Київ: Генеза, 1996, с. 52. Олег Турій в *Українській "Весні народів"* (У кн.: *Головна Руська Рада 1848–1851: протоколи засідань і книга кореспонденції*, ред. Олег Турій, Львів, Інститут історії Церкви Українського Католицького Університету, 2002) на с. xx наводить такі дані: з 66 осіб, які підписали декларацію Ради, 19 належали до духовенства, 10 були студентами семінарії, 4 вивчали право, а решта були "львівськими міщанами", урядовцями, правниками, вчителями, а один був землевласником.

[17] Liah Greenfeld, *Nationalism: Five Roads to Modernity,* Cambridge, Harvard University Press, 1993, с. 495. Шкода, що Ґрінфельд не розглядає випадку Польщі, що дуже дивно, беручи до уваги важливість польського фактора в історії формування російської нації та роль Польщі в історії націоналізму загалом.

[18] Martin E. Malia, *Russia under Western Eyes: From the Bronze Horseman to the Lenin Mausoleum,* Cambridge, Mass. and London: Harvard University Press, 1999, сс. 12–13. Аналіз концепції Маліа американськими та европейськими вченими див.: *The Cultural Gradient: The Transmission of Ideas in Europe, 1789–1991,* Catherine Evtuhov and Stephen Kotkin, eds., Lanham, Boulder, New York, Oxford, Rowman and Littlefield, 2003.

[19] Malia, *Russia*, сс. 439–40.

[20] Dominic Lieven, *Empire: The Russian Empire and Its Rivals,* London, John Murray, 2000, с. xvi.

[21] Marc Raeff, *Ukraine and Imperial Russia: Intellectual and Political Encounters from the Seventeenth to the Nineteenth Century* в кн.: *Ukraine and Russia in Their Historical Encounter,* Peter Potichnyj et al., eds., Edmonton: CIUS, 1992, сс. 69–85; цитата на с. 78.

[22] John LeDonne, *Ruling Russia: Politics and Administration in The Age of Absolutism, 1762–1796,* Princeton: Princeton University Press, 1984, p. 305.

[23] John P. LeDonne, *The Russian Empire and the World, 1700–1917: The Geopolitics of Expansion and Containment (*New York and Oxford: Oxford University Press, 1997), p.76.

[24] Vera Tolz, *Russia,* London: Arnold and New York: Oxford University Press, 2001, сс. 88–89. У своїх міркуваннях Тольц посилається на погляди російських коментаторів.

[25] Детальний синтез польського "виміру" української та східно-европейської історії – аж до початку посткомуністичної доби представляє Aleksander Gieysztor, *"Imperia, pacstwa i narody sukcesyjne w Europie Środkowo-Wschodniej,* в кн.: *Belarus, Lithuania, Poland, Ukraine: The Foundations of Historical and Cultural Traditions in*

East Central Europe, ред. Єжи Клочовський та ін. (Люблін, Інститут Східної Європи, Рим: Фундація Івана-Павла II), *сс. 7–16. Timothy Snyder, The Reconstruction of Nations: Poland, Ukraine, Lithuania, Belarus, 1569–1999*, New Haven and London: Yale University Press, 2003.

[26] Дехто з проникливіших неукраїнських дослідників помітив, що на території між поляками та росіянами живуть українці. Так, чеський письменник і журналіст, Карел Гавлічек-Боровський, у статті "Слов'янин та чех" (*Slovan a Čech)* критикує те, що росіяни утискали поляків, однак також критично ставиться і до останніх, підкреслюючи, що "яблуком розбрату, що стало перешкодою для кожного покоління поляків та росіян, було передовсім питання, хто володіє Україною." На думку Гавлічка, російсько-польський конфлікт через Україну – це "байка про двох вовків", якщо "появляється ягня – то це українці." Див.: Karel Havlíček, *Politické spisy*, ред. З. Тоболка (Прага, 1900–1903), I, с. 70. цит. у: Barbara K. Reinfeld, *Karel Havlíček (1821–1856): A National Liberation Leader of the Czech Renassaince*, Boulder, East European Monographs, 1982, с. 25. Про те, що чеський журналіст знав у 1840-х, англійські великі державні мужі не мали жодного уявлення у 1860-х. У розлогому есе "Польща", виданому після польського повстання 1863, лорд Салісбері доводив, що європейська громадськість, яка підтримувала поляків, котрі боролися проти того, що їм помилково (на думку лорда) видавалось російським гнітом, була необ'єктивною. Салісбері вважає, що Європа зовсім не бачила того, що поляки не просто боролися за свободу свого народу, а також намагалися захопити всі російські землі і в такий спосіб знищити Росію як народ. Ці всі російські землі, звичайно, були саме тими землями, які тепер звуться Литва, Білорусь та Україна. Але у цьому розлогому есе немає й сліду того, що автор вважає за можливе, ніби східні землі (на які поляки не мали права) якогось прекрасного дня заявлять, що вони ані російські, ані польські. (Див.: *Poland*, в кн.: *Essays by the late Marquess of Salisbury, K.G., Foreign Politics*, London, John Murray, 1905, сс. 3–60.

[27] Jan Kieniewicz, *Polska-Ukraina: dialog w sferze pogranicza*, "Przegląd Powszechny", Nr 10, 1996, сс. 65–73, цит. сс. 67-68.

[28] Див. нещодавні російські дослідження цієї теми, які зосереджуються на реакції уряду й суспільства на український феномен у: Alexei Miller, *The Ukrainian Question: The Russian Empire and Nationalism in the Nineteenth Century*, Budapest and New York, Central European University Press, 2003. У назві російського оригіналу краще передано, про що йдеться: "Украинский вопрос" в политике властей и русском общественном мнении (вторая половина XIX в.), С-Пб, "Алетейя", 2000.

[29] Николай Ульянов, *Происхождение украинского сепаратизма*, Нью-Йорк, 1966, с. 156. Цитата з Драгоманова на с. 146.

[30] Jaroslav Pelenski, *The Ukrainian-Russian Debate over the Legacy of Kievan Rus', 1840s–1860s*, у його ж: *The Contest for the Legacy of Kievan Rus'*, Boulder, CO, East European Monographs, 1998, с. 222.

[31] Вячеслава Липинського цитує Пеленський (Pelenski, *The Contest for the Legacy of Kievan Rus'*, с. 223).

[32] Lieven, *Empire*, с. 384.

[33] Thomas G. Masaryk, *The New Europe: The Slavstandpoint*, ed. By W. Preston-Warren and William B. Weist, Lewisburg, PA, Bucknell University Press, 1972, с. 123.

[34] Петр Струве цит. за: Richard Pipes, *Struve: Liberal on the Right, 1905–1944*, Cambridge, MA and London: Harvard University Press, 1980, p. 301.

[35] Serhij M. Plokhy, *Historical Debates and Territorial Claims: Cossack mythology in the Russian-Ukrainian Border Dispute*, в кн.: *The Legacy of History in Russia and in the New States of Eurasia*, S. Frederick Starr, ed., Armonk and London: M. E. Sharpe, 1994,

pp. 150–151. Приймаючи "козацький міт" за складник своєї ідентичности, а отже, погоджуючись забути, як козаки ставилися до уніатів, галицькі русини зробили те, про що говорить Ернест Ренан. А він показує, що у націствореній важливу роль відіграють не лише спільна пам'ять, а й взаємна згода забувати минуле: "... суть нації в тому, що всі індивіди мають між собою багато спільного, а також багато чого забули. Жоден француз не знає, чи він бургундець, алан, тайфал, чи вестгот, однак кожен француз має забути різанину у вартоломіївську ніч, або різанину XIII століття на півдні Франції [франц. Midi]." (Ernest Renan, *What is a nation?*, в кн.: *Nation and Narration,* Homi K. Bhabha, ed., London and New York: Routledge, 1990. p. 11). Бенедикт Андерсон звертає увагу на те, що, за Ренановим формулюванням, "кожен французький громадянин" "*зобов'язаний забути*" Вартоломіївську ніч і коментує це так: "по суті, читачам Ренана пропонується "давно вже забути" те, що згідно з його ж власними словами, вони мали б природно пам'ятати!" (Бенедикт Андерсон. Уявлені спільноти. Київ, Критика, 2001, с. 246. Оригінальна версія: Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, rev. ed., London and New York, Verso, 1991, s. 200). Історія дає приклади того, як пам'ять про релігійні конфлікти має силу розділяти в добу націоналізму – інакше кажучи, як деякі люди відмовляються "забувати". А наслідком буває або ж глибока політична криза, на розв'язання якої потрібен час, або ж розпад на окремі нації за релігійною належністю. Про інший приклад кризи див. у Давида Блекборна, який нагадує, що після 1871 боротьба культур (*Kulturkampf*) у Німеччині "була боротьбою цивілізацій у буквальному розумінні". (Blackbourn, *The Long Nineteenth Century,* с. 261.) Гейстінгс згадує, що "Голландія виникає як окрема одиниця внаслідок релігійної боротьби." Він додає, що "раз появившись, націоналізм переважно починається з релігії". (Hastings, *The Construction of Nationhood, c. 28).*

[36] Johann P. Arnason, *The Future That Failed: Origin and Destinies of the Soviet Model,* London and New York: Routledge, 1993, cc. 87–88. Інакше кажучи, Радянський Союз повторює історію попередників – царського режиму, про що Симон Діксон пише: "Чим більше росіяни намагались модернізувати свою державу, тим відсталішою ставала їхня імперія." (Simon Dixon, *The Modernization of Russia 1676–1825,* Cambridge, Cambridge University Press, 1999, с. 256. Порівняно з Росією, Габсбурги досягли більших успіхів у модернізації, але їм також не вдалося створити одну національність у всій монархії.

[37] Згідно з E. J. Hobsbawm, *Nations and Nationalism since 1789. Programme, Myth, Reality* 2d ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1992, с. 164: "Спалах у Європі сепаратистських націоналізмів мав у двадцятому столітті дуже конкретні історичні корені. Посіяне у Версалі та Брест-Литовську пожинаємо й далі. ... Проблеми, які вибухнули у 1988–92, ті самі, що з'явились у 1918–21". Ця ж думка повторюється на с. 165: "Найпростіше явний вибух сепаратизму у 1988–92 можна пояснити "незакінченою справою" 1918–1921." На наш погляд, це "посіяне" революцією 1848 "пожиналося" у 1990-х. Дивовижний погляд на незалежність України див. у Hobsbawm, *Nations and Nationalism*, с. 166: "Україна ... *не примирилася* із відокремленням, аж поки невдалий переворот у серпні 1991 не знищив СРСР". [Курсив мій.]

[38] Philip Zelikow and Condoleezza Rice, *Germany Unified and Europe Transformed: A Study in Statecraft,* Cambridge, MA and London, Harvard University Press, 1997, с. 369. В іншому місці вони пишуть, що радянські керівники були проти об'єднання Німеччини, яке, на їхню думку, "вирвало би серце з радянської системи безпеки," і знищило б усі здобутки Другої світової війни. (І вони, звісно, мали рацію.)

[39] William Henry Chamberlin, *The Ukraine: A Submerged Nation,* New York, Macmillan, 1944, с.83–84.

[40] Справді, сьогодні, коли Брюссель – це столиця Європейського Союзу, куди, згідно з декларованим напрямком, Україна врешті-решт сподівається вступити, цікаво пригадати, що у 1772–1797 і Львів, і Брюссель були під владою Відня: Брюссель, як столиця австрійських Нідерландів, Львів як столиця австрійської Галичини. (Кінець цьому всьому настав у 1797, коли Наполеон захопив перше місто, але, на жаль, не захопив останнього.) Чи це справить враження на когось у Брюсселі – зовсім інше питання.

[41] Encyclopedia of Ukraine, Toronto: University of Toronto Press, 1984, vol. I, p. 871.

[42] Ola Hnatiuk, Pożegnanie z imperium: Ukraińskie dyskusje o tożsamości, Lublin, Wydawnictwo Marii Curie-Skiodowskiej, 2003.

[43] Geoffrey Hosking, *The Freudian Frontier*, "The Times Literary Supplement", 10.03.1995, c. 27.

Марина ТКАЧУК

КИЇВСЬКА ДУХОВНА АКАДЕМІЯ XIX – ПОЧАТКУ XX СТ. ОЧИМА СУЧАСНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ГУМАНІТАРИСТИКИ

Спостерігаючи впродовж останнього десятиліття стрімке зростання кількості наукових публікацій, присвячених тим чи тим аспектам історії Київської Духовної Академії, аналізові творчої спадщини її викладачів та вихованців, не можна не потішитися безперечним фактом: "стара" КДА сьогодні є об'єктом справжнього дослідницького буму. Історіографи, археографи, джерелознавці, історики філософії,психології, педагогіки, культурологи, релігієзнавці – здається, українські гуманітарії натрапили на нове джерело натхнення та квапляться спожити з нього, аби відчути смак "першопрохідництва", смак справжнього наукового дослідження.

Справді, і той багатющий матеріал, який залишила по собі Київська Духовна Академія, і його цілковита невивченість відкривають перед сучасними науковцями неозоре поле для діяльності. Окремі ділянки тільки почали освоюватися, на деяких уже кипить робота, а деякі й досі зберігають свій звичний статус terra incognita. А проте, десять років – це той термін, що дозволяє підводити певні підсумки та вимагає бодай попереднього осмислення здобутих результатів.

А результати, безумовно, є, і головний із них той, що Київська Духовна Академія втратила – сподіваюсь, назавжди, – тавро "заповідника мракобісся" й "оплота реакції", яке здобула за радянських часів. Сьогодні можна з певністю говорити про повернення до історії вітчизняної культури однієї з найзначніших її сторінок, а також про доволі виразні спроби вивчення й осмислення того розмаїття тем і проблем, що пов'язані з історією Київської Духовної Академії.

Доробок сучасної української гуманітаристики у вивченні історії та спадщини Київської Духовної Академії не вичерпується кількома

статтями – йдеться про десятки публікацій, у тому числі й про цілу низку наукових збірників, монографічних і дисертаційних досліджень, безпосередньо присвячених або дотичних до нашої теми. Уперше предметом спеціальних фахових розвідок постав науковий доробок Київської Духовної Академії в царині історії філософії[1], етики[2], філософської антропології[3], психології[4]. Зроблено перші кроки у вивченні наукової спадщини та культурно-просвітницької діяльності істориків Київської Духовної Академії[5]. Чимало праць присвячено видатним вихованцям і прфесорам КДА[6].

Не вдаючись до конкретних оцінок згаданих публікацій (наукова вартість яких далеко не однакова), відзначу лише, що у своїй сукупності здійснені розвідки принаймні увиразнили як потужну освітню діяльність Київської Духовної Академії та її структур, так і значущість філософської, богословської, історико-церковної, психологічної спадщини київських академістів. Видатні мислителі, чиї імена марно (здебільшого) шукати бодай у довідковій літературі радянської доби, сьогодні посіли належне місце на сторінках підручників, і це "повернення" – важливий результат дослідницьких зусиль останнього десятиліття.

Отже, зроблено чимало. Але чимало роботи залишилося, і це налаштовує не на самовдоволені оплески, а на виважений і чесний аналіз тих доволі гострих проблем у вивченні спадщини Київської Духовної Академії, що назріли в сучасній українській гуманітаристиці. Виокремити деякі з них – власне й є метою цієї статті.

Перше питання, над яким варто замислитись, оглядаючи новітні публікації, дотичні до нашої теми, можна сформулювати у такий спосіб: чи відповідають сучасні наукові студії, присвячені Київській Духовній Академії, нормам академічних досліджень, прийнятим в усьому світі? Якщо визнати за такі елементарні норми необхідність опрацювання першоджерел (архівних документів, рукописних матеріалів, оригінальних текстів), відсутність кон'юнктурності та ідеологічної заангажованості в їхній оцінці, самостійність суджень, відповідність викладів вимогам *наукового* дискурсу, то доведеться із прикрістю констатувати той факт, що для значної частини українських гуманітаріїв ці норми вочевидь не є керівними.

Почну з опрацювання першоджерел. Необхідність послуговуватися саме ними в оцінках і висновках сьогодні усвідомлюється, хоч як це дивно, далеко не всіма, про що свідчить реферативно-компілятивний характер доволі значної кількості публікацій, дотичних до нашої теми. Так, для багатьох гуманітаріїв (передусім,

істориків філософії) чи не єдиними джерелами вивчення київської духовно-академічної традиції ще й досі слугують відомі панорамні праці Г. Шпета[7], Д. Чижевського[8], В. Зелінського[9], Г. Флоровського[10], О. Введенського[11], які, попри всю наукову значущість, аж ніяк не вичерпують питань, пов'язаних із вивченням філософської спадщини КДА, і не є вільними навіть від фактичних помилок. Як тут не згадати нещасну долю, уготовану недбайливими науковцями, професорові Київської Духовної Академії Дмитру Поспєхову, що кочує по сучасних виданнях здебільшого під прізвищем "Поспєлов"! Та що там прізвище – не можна без співчуття спостерігати за муками дослідника, який марно намагається відтворити психологічні погляди Д. Поспєхова за "цінним, але ... навряд чи бездоганним за своєю вірогідністю свідченням одного з його учнів"[12], тоді як рукописи самих лекцій (до речі, як і переважна більшість рукописів інших професорів) лежать в Інституті рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського ніким не запитані вже друге століття. Ще показовішою є доля рукописів спадщини Памфіла Юркевича. Зважаючи на загальну захопленість українських гуманітаріїв визначним філософом, згадати чий славнозвісний "кордоцентризм" вважають за громадянський обов'язок навіть там, де цього краще не робити, можна було б сподіватися, що принаймні безпосередні дослідники творчості П. Юркевича (а таких у нас, судячи з публікацій, набереться мало не півсотні!) знайдуть час, аби хоч погортати його рукописи. Ці сподівання й досі марні: з майже десятка дисертантів-"юркевичезнавців" лише один (!) працював із рукописами мыслителя. Якщо ж серйозно замислитися над питанням, якою мірою сучасне юркевичезнавство, до якого не долучився тільки лінивий, відповідає бодай друкованим першоджерелам, то доведеться визнати: більшість фахівців і досі не полишила улюблену звичку вивчати історію філософії "ширянням думки".

Ведучи мову про першоджерела, не можна оминути увагою й таку болючу, на мій погляд, проблему, якою є сьогодні перевидання фундаментальних богословських, філософських, історичних праць, залишених у спадок викладачами та вихованцями Київської Духовної Академії. З усього розмаїття останніх нове життя сьогодні отримали лише одиниці, переважна більшість першодруків дожовтневої доби вже давно потрапила до складу раритетів, недоступних широкому загалу. І така ситуація вочевидь не сприяє створенню адекватного образу Київської Духовної Академії в уяві сучасника, змушеного задовольнятися вторинними джерелами, інтерпретаціями, що часто-

густо є витворами виключно авторської фантазії. Не можна визнати задовільним, на жаль, і якісний рівень тих публікацій та першодруків, що все ж таки здійснені в останні роки. Справді, чи можуть претендувати на статус наукових видання, позбавлені елементарного наукового апарату і в кращому разі супроводжені передмовою, що за змістом є "дайджестом" зі старих некрологів? Чи можна пропонувати сучасному читачеві працю, написану майже сто п'ятдесят років тому, не даючи до неї жодних коментарів? Як можна оприлюднювати листи ім'ярека, не вміщуючи не тільки будь-яких роз'яснень щодо їх змісту, а й елементарних відомостей про те, звідки вони взяті публікатором? Як можна адресувати "науковцям, студентам, аспірантам" не супроводжені іменним покажчиком спогади відомого історика, кожна сторінка яких містить десятки імен?

На жаль, численні випадки нехтування вимог до наукових видань – далеко не найвиразніші зразки нечемного поводження з першоджерелами. Щодо останнього, не можна не згадати сумнозвісного видання "Філософського щоденника" та лекції з історії філософії права Памфіла Юркевича[13]. Замість обіцяних першоджерел, це видання вміщує похапцем штуковані тексти, що через недбалі дешифрування, упорядкування, переклад, редагування подекуди тільки віддалено нагадують оригінали. Зусиллями упорядників і перекладачів "найвидатніший український філософ XIX ст."[14] не відрізняє Канта від Конта, патології від психології й веде мову про якусь "шарадинську" битву, насправді відому в історії, як марафонську![15] Коли стикаєшся з такими прикладами непрофесіоналізму та наукової недоброчесності, якими є згадане видання, мимохіть думаєш: може, тій обставині, що з публікацією першоджерел наша гуманітаристика вочевидь забарилася, треба тільки радіти!

Окреме питання стосується сумлінності дослідницької інтерпретації джерел, тих, вочевидь ненаукових пріоритетів, якими, хоч як це прикро, часто-густо послуговуються українські гуманітарії у спробах реконструкції як поглядів окремих представників київської духовно-академічної традиції, так і створення самого образу Київської Духовної Академії. Йдеться, передусім, про тенденцію, гранично чітко виражену в сумнозвісній тезі про "українську національну упередженість як наукову об'єктивність". Складається враження, що значна, якщо не переважна, частина дослідників перейнята не так дотриманням принципів *наукового* аналізу, як проголошенням принципової "українськості" всього кола проблем

і персоналій, пов'язаних з історією Київської Духовної Академії, ствердженням її загального образу як осередку *"саме української релігійної освіти та культури"*[16]. Не шукаючи переконливіших "аргументів" на користь цієї позиції, ніж "хохляцький акцент" чи "співання українських пісень", наводнюючи сучасну гуманітаристику різними "імпресіоністськими характеристиками", за якими, зазвичай, криється брак професіоналізму, новітні псевдодослідники перетворюють науковий дискурс на суцільну "медитацію" сумнівного гатунку, чим серйозно гальмують і без того складний процес вивчення та осмислення спадщини Київської Духовної Академії.

До міфоманії на тлі тотальної "українізації" історії та доробку КДА останнім часом дивним чином додається псевдорелігійна екзальтація, дедалі виразніша, хоч як це прикро, у працях, що претендують на статус наукових. Дехто з авторів, наприклад, видає власний винахід – "сакральну педагогіку серця"[17] (абсурдність якої очевидна, на жаль, не тільки з філологічної точки зору, а, передусім, з точки зору як вимог наукової раціональності, так і сутності православного віровчення) – за витвір Памфіла Юркевича, чия творчість, залишаючись ледь дослідженою, перетворена сьогодні на полігон для випробування різноманітних кон'юнктурних "винаходів". За проголошенням "сакральності" педагогіки П. Юркевича вже настала черга і проголошення "сакральності" самої постаті мислителя! Ще б пак – хіба може бути інша, ніж ствердна, відповідь на глибокодумне запитання "чи є сакральною особистість Памфіла Юркевича?"[18], якщо його ім'я "пророчо" дане на честь святого мученика Памфіла, а сучасники "описали", говорячи словами автора, "сакральність" його вигляду? Хіба не "про святість обличчя, вигляду, жесту, мови мислителя писав... В. О. Ключевський[19], згадуючи, як "на кафедру сходить маленький чоловік, смаглявий, зовсім не з маленьким обличчям, із напрочуд широким і помітним ротом, років близько 35-ти, в темних синіх окулярах, із рукавичкою коричневого кольору на лівій руці, розкланюється так повільно і, не сідаючи, стоячи, починає промовляти експромтом із сильним хохляцьким акцентом..."[20]? Приголомшуючи читача цими "неспростовними" аргументами, автор без будь-яких сумнівів сповіщає про прагнення П. Юркевича "постійно порівнювати себе з Абсолютом, із Христом, Богом" (!), патетично оспівує його "місіонерське... педагогічне служіння", покликане "утримувати народ над... безоднею"[21] й, нарешті, дописується до того, що

стверджує напередвизначеність появи цього мислителя, як "сполучної ланки між поколіннями", як "медіатора (посередника) між ними і Богом" (!), як особи, що є "провідником божественних енергій"[22]! Та чи варто дивуватися буянню єретичних фантазій сучасного неофіта, що не помітив, як зробив зі скромного професора філософії другого Ісуса Христа, коли дехто з поважних істориків веде мову про Київську Духовну Академію, як єдиний вищий духовний заклад в Україні, "котрий *готував* діячів Церкви та богословів, ієрархів і навіть *святих*"[курсив мій. – *М. Т.*]! Здається, наступним кроком у цьому русі "сакралізаторства" може бути тільки "наукове" обґрунтування необхідності канонізації Київської Духовної Академії у повному складі її викладачів і студентів.

Отже, якою ж є загальна картина вивчення історії та спадщини Київської Духовної Академії сучасною українською гуманітаристикою? Картина ця, на мій погляд, уцілому непринадна. Адже ані очевидне піднесення інтересу до славетного навчального закладу та творчості видатних науковців, що зросли в його стінах, ані неухильне зростання кількості відповідних публікацій, ані сама по собі відмова від "образу ворога", створеного щодо Київської Духовної Академії за радянських часів, не є запорукою адекватного осмислення її історії та спадщини. "Сірі клякси", якими дедалі рясніше вкривається поле наукових досліджень у цій сфері гуманітаристики, анітрохи не кращі за ту "білу пляму", якою воно залишалося донедавна. Адже ці "клякси" доведеться комусь витирати, витрачаючи додатковий час і зусилля. Безумовно, важко очікувати, що за одне десятиліття проблема вивчення історії та спадщини Київської Духовної Академії може бути вирішена, – пройтися бадьорим маршем тут не вийде. Не вийде передусім тому, що для переважної більшості сучасних фахівців цей поділ, на превеликий жаль, поки що не під силу – просто бракує належної підготовки. Аби зрозуміти сутність того, що відбувалося в Київській Духовній Академії впродовж її історії, мало заснути атеїстом, а прокинутися відданим християнином, чи бодай "релігієзнавцем". Чи можна очікувати, наприклад, адекватного розуміння богословських або філософських творів, що вийшли з-під пера київських духовно-академічних професорів, якщо відсутність належної богословської, філософської, мовної підготовки унеможливлює для значного числа дослідників саме їхнє прочитання? Та й чи в багатьох сучасних "науковців" сформована ця, здавалося б, сама собою зрозуміла звичка читати твори (бодай друковані) тих, кого вони,

буцімто, вивчають? Сумніви щодо наявності такої звички навіює, на жаль, чимало новітніх публікацій з нашої теми, які цілком відповідають позиції М. Чернишевського, висловленій колись щодо творів П. Юркевича: не читав і не буду читати, бо знаю наперед, що там написано. Саме так чинили радянські послідовники "володаря дум". Саме так чинять сучасні міфотворці, які точно знають, що сьогодні треба шукати та якого образу Київської Духовної Академії від них очікують. Саме так чинять і ті, хто ніяк не позбудеться застарілих методологічних стереотипів і звички вкладати історію в матриці визнаного за "єдино істине" – на сьогодні – вчення. А проте, тільки на шляху подолання власного невігластва, схильності до міфоманії та кон'юнктурщини, піднесення професіоналізму дослідницького загалу – можна очікувати справжніх здобутків у ствердженні адекватного образу Київської Духовної Академії.

Якщо ж говорити про стратегічні питання у вивченні спадщини Київської Духовної Академії, то тут варто наголосити на, принаймні, кількох із них.

Першочергових зусиль потребує сьогодні створення джерельної бази з історії Київської Духовної Академії. На сьогодні архівні документи, що збереглися у значному обсязі, не тільки не вивчені, чи бодай систематизовані, а й, навіть, не обліковані належним чином. Те саме стосується рукописів, епістолярію, мемуаристики, друкованих першоджерел. Укладання відповідних спеціальних покажчиків, формування того джерельного фундаменту, без якого неможливі жодні гуманітарні дослідження, здатне суттєво сприяти піднесенню рівня наукових студій, присвячених Київській Духовній Академії.

Не має жодного сумніву й щодо необхідності систематичної, кваліфікованої, відповідної науковим стандартам, підготовки до друку пам'яток богословської, філософської, історичної літератури, що вийшла зі стін Київської Духовної Академії. Те саме стосується спогадів та епістолярію її вихованців і викладачів.

Дуже важливою видається й консолідація дослідницьких зусиль фахівців-гуманітаріїв у формуванні цілісного образу Київської Духовної Академії, у всебічному осмисленні її історичного шляху, її місця та ролі у розвиткові науки, культури, освіти. Доки кожен працюватиме лише на своїй ділянці, навіть не цікавлячись тим, що робиться на ділянках сусідніх, доки здобутки та прорахунки у вивченні тих чи тих спеціальних проблем, що стосуються історії та спадщини Київської Духовної Академії, не постануть предметом

спільної уваги та міждисциплінарного діалогу, доки кожен працюватиме самотужки, доти марно сподіватися на результат, адекватний витраченим зусиллям. Суттєвим моментом у налагодженні міждисциплінарної комунікації можуть стати не тільки наукові конференції чи розробка міжгалузевих наукових і видавничих проектів. Згуртуванню дослідницької спільноти могли б значно сприяти систематично діючий міждисциплінарний семінар і видання наукового щорічника, що увиразнював би результати студій з історії Київської Академії в усіх галузях гуманітаристики, давав би змогу краще уявити реальний стан справ у кожній із них, а, водночас, – сприяв би перетворенню розпорошених, хаотичних "мазків" і "штрихів" на цілісну, виразну, багатобарвну картину, в якій не залишатиметься місця ані "білим плямам", ані "сірим кляксам".

І, зрештою, чи не найголовніше. Стан справ із вивченням київської академічної традиції, що його маємо нині, лише увиразнює загальну атмосферу сучасної української гуманітаристики. Оздоровлення цієї атмосфери вцілому, піднесення професійної планки, неуникне плекання тієї "моральнісної гігієни" (Марк Блок), без дотримання якої наука неминуче перетворюється на її імітацію, – поза цими чинниками марно сподіватися на справжні результати, результати "з точки зору вічності", а не утилітарних потреб чи кон'юнктурних міркувань.

ПРИМІТКИ

[1] Див.: *Ткачук М. Л.* Київська академічна філософія XIX – початку XX ст. і становлення історико-філософської науки в Україні: Автореферат дис. ... доктора філос. наук. – К., 2001. Її ж. Київська академічна філософія XIX – початку XX ст.: методологічні проблеми дослідження. – К., 2000.

[2] Див., зокрема: *Куценко Н.О.* Ідеї етики категоричного імперативу в академічній філософії України (перша половина – середина XIX ст.): Автореферат дис. ... канд. філос. наук. – К., 1993; *Кондратьєва І.В.* Релігійно-моральні пошуки мислителів Київської Духовної Академії: Автореферат дис. ... канд. філос. наук. – К., 1998; *Нападиста В.Г.* Проблеми моралі у філософії України другої половини XIX – початку XX ст.: Автореферат дис. ... канд. філос. наук. – К., 2000.

[3] Див.: *Сарапін О.В.* Антропологічні ідеї в релігійно-філософській спадщині Київської Духовної Академії: Автореферат дис. ... канд. філос. наук. – К., 1995.

[4] Див.: *Рождественский Ю.Т.* Киевская школа академической психологии первой половины XIX века. – К., 1999.

[5] Див.: *Крайній К.К.* Історики Києво-Печерської Лаври XIX – початку XX ст. – К., 2000. Його ж. Церковно-історичне та археологічне товариство 1872 – 1920 // Лаврський альманах. Спецвипуск 1. – К., 2001; *Гузенко С. М.* Висвітлення проблем історії церкви України-Русі (православ'я давньоруського періоду) на сторінках журналу "Труды Киевской Духовной Академии": Автореферат дис. ... канд. іст. наук. – К., 2002; *Карсим*

І. Розвиток церковної археології та музейництва в Україні у другій половині XIX – на початку XX ст.: Автореферат дис. … канд. іст. наук. – К., 2003.

[6] Див., зокрема: *Арістова А.В.* Проблеми філософії релігії у творчості П. Юркевича: Автореферат дис. … канд. філос. наук. – К., 1994; *Запорожець М.О.* Критичний аналіз П. Юркевичем філософії матеріалізму: Автореферат дис. … канд. філос. наук. – К., 1994; Спадщина Памфіла Юркевича: світовий і вітчизняний контекст. – К., 1995; *Єлістратов С.Г.* "Філософія серця" П. Юркевича: Автореферат дис. … канд. філос. наук. – К., 1996; *Думцев В.П.* Ідея філософії П. Юркевича (феноменологічний аналіз творчості): Автореферат дис. … канд. філос. наук. – К., 1998; *Фицик І.Д.*: С.С. Гогоцький як історик філософії: Автореферат дис. … канд. філос. наук. – К., 1996; *Шупик-Мозгова Н.Г.* Петро Ліницький: життєвий шлях і духовна спадщина. – К., 1997; *Юрас І.І.* Педагогічна концепція Памфіла Даниловича Юркевича. – К., 1998; *Кудрик Л.Г.* Філософія як цілісне світосприйняття П. Юркевича: Автореферат дис. … канд. філос. наук. – К., 1999; *Слюсарчук Р.О.* Суспільно-політичні погляди П.І. Ліницького: Автореферат дис. … канд. філос. наук. – К., 2001; *Кострюкова Л.О.*: П.Д. Юркевич и его философия "сердца". Учебное пособие. – Днепропетровск, 2001; *Кузьміна С.Л.* Філософсько-педагогічна концепція П.Д. Юркевича. – К., 2002; *Грищенко В.Л.* Релігійно-філософський світогляд В. Екземплярського: Автореферат дис. … канд. філос. наук. – К., 2002 та ін.

[7] Див.: *Шпет Г. Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г. Г.* Сочинения. – М., 1989.

[8] Див.: *Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. – К., 1992.

[9] Див.: *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2-х т. – Париж, 1989.

[10] Див.: *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. – К., 1991.

[11] Див.: *Введенский А.И.* Судьбы философии в России // *Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.*: Очерки истории русской философии. – Свердловск, 1991.

[12] Див.: *Рождественский Ю.Т.* Киевская школа академической психологии первой половины XIX века. – К., 1999. – С. 76 – 80.

[13] Див.: *Юркевич Памфіл.* Історія філософії права; Філософія права; Філософський щоденник. – К., 1999.

[14] Див. там само. – С. 2 (анотація).

[15] Докладніше про це див.: *Ткачук М.* Verba volant, scripta manent: рукописи від "Українського Світу" // Український гуманітарний огляд. – Вип. 6. – К., 2001. – С. 129 – 153.

[16] *Юрас І.*: Памфіл Юркевич: подробиці біографії // Філософська думка. – 1999. – №4. – С. 132.

[17] Див.: Сакральная педагогика сердца Памфила Юркевича. Хрестоматия научно-христианской педагогики (Составление и введение *Ильченко В. И.*). – Луганск, 2000.

[18] *Ільченко В.* Памфіл Юркевич як символ духовного єднання поколінь // Український світ. – 2002. – № 7–12. – С. 36.

[19] Там само.

[20] *Ключевський В.О.* Из писем П.П. Гвоздеву // *Юркевич П.Д.* Философские произведения. – М., 1990. – С. 531.

[21] *Ільченко В.* Памфіл Юркевич як символ духовного єднання поколінь. – Цит. вид. С. 37.

[22] Там само.

[23] *Ульяновський В., Панчук О.*: Микола Петров: портрет у часовій перспективі та різних інтер'єрах // *Петров М.* Скрижалі пам'яті. – К., 2003. – С. 5.

СВІДКИ ЕПОХ

Г.П. КОЧУР. ЛИСТИ ДО М.О. НОВИКОВОЇ. 1970 – 1973 рр.

9.УІІ.70

Вельмишановна Маріє Олексіївно!

Учора одержав Вашу книжку. Всієї ще не прочитав, тільки проглянув, а розділ "Перекладацька праця" прочитав таки уважно. В основному – захоплений. Роботу такого рівня готовий усіляко, завжди і всюди підтримувати, – зокрема, якщо б про Мисика було написано так блискуче, це було б подією в нашій "перекладознавчій" літературі.

Я не знаю, чи розмовляли Ви тоді з Россельсом про "Майстерність перекладу", бо там очікують якогось відгуку на теоретичні виступи Ушакова та Первомайського /"Творчий будень"/. Гадаю, що про це повинні були б висловитися Ви.

І непогано було б, якби і "портрет" Мисика-перекладача Ви туди зробили. А крім того – повинен же колись-то зрушитися з місця наш київський збірник перекладацький. Туди бажано було б теж щось подати – вже українською, – напр., про того ж Мисика. Варто б проаналізувати українські спроби перекласти Лонгфелло Song of Hiawatha /Мирний, Шмиговський, є одна ще канадська перекладачка – Оксана Соловей/. Це – окрім того, про що ми розмовляли, тобто, що Ви збираєтеся писати. У видавництві я також скоро буду й поцікавлюсь, які їхні наміри.

Не думаю, що після наради знялася якась особлива метушня, і виник "рух вод" у видавництвах. Найвірогідніше – усе рухатиметься як завжди, в колишньому темпі. Але, принаймні, абсолютного застою немає – і це добре.

Одна найдрібніша деталь: про яку "прозу Т. Шевченка", нібито перекладену Ушаковим, йдеться у Вас на с. 182 ? Чи не помилка?

Спасибі за книгу – і за те, що Ви її написали, і за те, що надіслали.

Ваш Г. Кочур.

II.XII.70

Шановна Маріє Олексіївно!

Учора я здійснив набіг на "Радянський письменник", М.Мороз і "критична редакція" прихильні до Вашого задуму – "нехай працює". Із "критичної редакції", виявляється, Вам уже й написали, причому написали те, що й мені спадало на думку, – книга має вийти українською мовою. У питанні про те, як це здійснити, учені не мають спільної думки. Мороз вважає, що Ви надішлете російський оригінал, а вони вже самі перекладуть, критик запропонував, аби Ви самі знайшли перекладача й надіслали вже українську версію. А я, грішним ділом, подумав про інше: щоб Ви написали роботу українською мовою. Тобто, писати Ви будете, звичайно, російською, але паралельно виступатимете і як автоперекладач. У складних стилістичних казусах обіцяю консультацію та сприяння, якщо такі раптом будуть необхідні, і взагалі обіцяю роботу прочитати з олівцем у правій руці /знову ж таки, якщо допомога моя не буде відхилена/.

Із зауваг щодо проспекту: там, де Ви згадуєте про Лукаша та Мисика, треба було б вмістити і покійного Кулика. Щоправда, переклади його часом дещо анемічні. Та все ж Інформатором він був сумлінним: збірку Сендберга видав, коли російською перекладали тільки його окремі вірші, а "Антологію американської поезії" видав значно раніше, аніж Зенкевич і .....

Усіх і всіляких Вам успіхів.

Ваш Г.Кочур.

Напишіть, що Ви про все це думаєте. ГК.

9.VIII.70

Шановна Маріє Олексіївно!

Вереснева співбесіда, звичайно, відбудеться.

Тоді ж можна буде ще раз поговорити з Морозом. Він то людина статечна й надійна, але якимись додатковими гарантіями заручитися, підстрахуватись не завадить.

Дякую за перебільшені компліменти на адресу передмови: її якраз і мріють рознести в пух і – головне – прах офіційні гетеанці з університету, котрі нудно повчають юнаків і дівчат, які нудяться, що суть "Фауста" в тому грандіозному будівництві, котре марилося Фаусту, а здійснилось /як і передбачив Гете/ у нас.

Ваші зауваження про атмосферу перекладу "Фауста" дуже добрі. Але повинен зазначити, що Лукаш усе це уявляє чисто умоглядно:

цей представник богеми, як здається, й досі не спромігся побувати в Західній Україні.

До речі, Ви звернули увагу у "Всесвіті" на його Аполлінера?

І ще – вийшла книжечка пародій Ю.Івакіна /"Парнаський цилюрник"/. Не пошкодуйте 10 копійок – деякі пародії надзвичайно витончені і "влучають".

Ваш ГК.

22.IX.70

Шановна Маріє Олексіївно!

Стаття про Кітса Мисиковського написана на звичному для Вас рівні, тобто блискуче, й жодних заперечень не викликає. Жаль, що Ви, очевидно, не знаєте інших українських перекладів. Ну, мій "Коник і цвіркун" до уваги не береться, а ось "Осінь" Паламарчука – явище значне, й порівняти варто було б. Вміщена вона була колись у "Всесвіті" – в роках 1962 – 3, а коли – не пам'ятаю, й шукати ліньки. Можливо, колись і знайду. Крім того, у Лондоні в 1958 році вийшли "Вибрані поезії"/50 сторінок, 23 вірші/ у перекладі Яра Славутича. З Мисиком йому змагатися важко, але згадати і про це видання варто було б.

Тепер про інше: на початку статті Ви робите перелік звичних "загальновживаних" зразків перекладацьких провалів. Із них особливо набив оскому приклад Шеллі – Бальмонт. Після неодноразових звитяжних наскоків поважного К.І.Чуковського стало вже ознакою добрих манер, якоюсь неминучістю, проїжджатися на адресу "Шельмонта", Але пора, очевидно, прислухатися й до іншого голосу. Altera pars у даному випадку – Пастернак: "Російський Шеллі був і залишається тритомний бальмонтівський.У свій час ця робота була знахідкою, подібною до відкриттів Жуковського. Зневага, що висловлюється до цього вибраного, ґрунтується на непорозумінні. Обробка Шеллі збіглася з молодими і творчими роками Бальмонта, коли його свіжа своєрідність ще не була ослаблена майбутньою водянистою штучністю". /Лит. Россия", 1965, № 13/. Звичайно, у багатьох своїх чіпляннях Чуковський мав рацію, хоча й не у всіх. І все ж часто він ефектний більше, ніж справедливий, і демагогії в нього аж занадто. Є дещиця демагогії і в Вашому – пророк революції, несамовитий Шеллі..., балакливий салонний...

І Шеллі теж, почасти, поет, схожий на Бальмонта – нестримний, ніби аж марнотратний. Безумовно, мовну манерність певною мірою Бальмонт сам привніс у переклади, але, почасти, вона була задана й

оригіналом. Одне слово, тут істина перебуває десь на півшляху від Чуковського до Пастернака.

Що я іще пораджу: уважніше перевіряйте після друкарки українські цитати – неприємно буде, якщо помітять стільки помилок, як, напр., на с.3 /танц-у-є, посв-і-ст/ або с.9 /он-е-міє, нагадуюч-і/.

Шкода, що холера перешкодила Вашому вояжу. Я ось злітав у Вільнюс, і то мало не став жертвою: там мене ловила санітарна машина, і я врятувався лише через те, що у Літфонд повертався пізньої пори, ночувати. Гадаю, що все ж у Київ Ви приїдете. Тоді покажу Вам і Кітса Славутича. Шекспір /тритомний/ є, звичайно, у багатьох, і в мене він є. У букіністів, щоправда, не трапляється. Однак Лукаша в ньому немає. Лукаш Шекспіра не перекладав, тільки обіцяв. Тепер він в Ірпені, обіцяє почати нове життя й закінчити, нарешті, Дон Кіхота. Стан, у якому він перебуває, називається "злукашіння". Я також у такому стані: ще й досі не можу домучити статтю про Зерова для Россельса, на шиї ще чотири статті, і безнадійно запізнююсь із перекладом кількох поезій Норвіда для "Перлин": колеги мої свою "пайку" вже закінчили або закінчують. І я також щодня обіцяю почати нове життя, але захльостує могутняя хвиля безталання.

То що, Шекспір негайно потрібен, чи зачекаємо, поки приїдете?
Ваш ГК.

13.X.70

Шановна Маріє Олексіївно!

Одержав Вашого листа. Все, що Ви пишете, звичайно, правда. Добре, що "приклади" прибрали зі статті. Моя листівочка викликана ось чим: Микола Олександрович Назаревський /той, що робить бібліографію для "Майстерності перекладу"/ прогавив Вашу книжку, котра щезла якось непомітно. Як представник буржуазії, котрий не може задовольнитися чужим /моїм!/ примірником, він мріє про приватну власність. Якщо Ви ці його низькі інстинкти ще у змозі задовольнити, дуже прошу Вас зробити це. Адреса його: Гоголівська, 2а, кв.6.

Ваш ГК.

26.XII.70

Дорога Маріє Олексіївно!

По-перше, сторицею повертаю новорічні вітання та побажання.

По-друге, повністю визнаю всі Ваші звинувачення. Те, що я безпорадно борсаюся між Норвідом і статею про Зерова, мене аж

ніяк не виправдовує. Аби хоч якось виправити стан речей, повідомляю найнеобхідніше.

1. Ваші новини мені більше чи менше відомі – і про "Всесвіт" знаю, і про МП 71 /тільки вчора повернувся з Москви, де проводила нараду й редколегія/. Між іншим, там намічається цікавий обмін думками: Л. Гінзбург приніс статтю про Маршака-перекладача. Її суть – після смерті Маршака з'явилися тенденції переоцінювати й недооцінювати його як перекладача, і що це дуже погано – Маршак повинен стояти на п'єдесталі незрушно. С.В. Петров також представив статтю, в якій різко /й аргументовано/ виступає проти маршаківських перекладів із Бернса, вважаючи, що народна мова тут замінена інтелігентським наріччям. Мене зобов'язали втравити у цю справу ще й Лукаша, котрий більше чи менше стоїть на Петровських позиціях.

Лукаш важкий на підйом /до речі, він перебуває в Ялті, в Будинку письменників/, і я зовсім невпевнений, що він зголоситься на статтю. А Ви не хотіли б сказати щось у цьому плані?

І, нарешті, останнє.

До телефону ще не дослужився. Я не знаю, скільки часу Ви пробудете в Києві, але побачитись є декілька різних способів: 1. Просто приїхати в Ірпінь /35 хвилин електричкою + 8 хвилин пішки. Вулиця Баумана ліворуч, іти треба у зворотному напрямку вздовж залізниці до вулиці Маяковського, я мешкаю на розі вулиць Баумана та Маяковського/. 2. У вівторок і в п'ятницю я зазвичай буваю в Києві, де можна зателефонувати в "Сяйво" /письменницька книгарня, тел. 240001/ і за тел. 257640 – там мешкає Ірина Іванівна Стешенко. Як правило, там знають, де мене цього дня чорти носять. В будь-якому разі, попередньо напишіть, коли приблизно має відбутися Ваша з'ява перед киянами.

Ваш ГК.

P.S. Що Ю. Саєнко існує – теоретично знаю, ім'я під перекладами з'являється. Але суттєвіших подробиць не маю.

10.I.71

Дорога Маріє Олексіївно!

Думаю, що Лукаш уже в Ялті. Був у мене тиждень тому, домовилися з ним у вівторок зустрітися, йшли з Бажаном назустріч йому, але зустрічі з ним ми "не спізнали". Бажан переконує, що оскільки він Лукаш, то безумовно йшов із протилежного боку вулиці, а не з того, з якого потрібно було. Хоч би там як, він повинен був поїхати одразу ж. Післязавтра я остаточно з'ясую цей факт, а поки

що пишу і йому кілька слів про Вашу з'яву /про суть справи я йому розповідав/. Це буде дуже добре – сам він не писатиме, а Ви можете вивідати всі таємниці його лабораторії й використати у своїй статті.

Повторюю, якщо приїдете у вівторок чи п'ятницю, шукайте мене /близько години дня/ у книгарні письменників або телефонуйте 257640. А в інші дні можна просто з'явитися в Ірпені – подвиг не такий уже й великий. ГК.

14.II.71

Дорога Чарівнице!

Реляцію одержав. Відповідаю сухо, по-діловому, також у реляційному стилі. Навіть за пунктами.

1. Стаття не може не піти. Надто вона добра.

2. Про Первомайського – що ж... пишіть..., особливо враховуючи, що угорської він, узагалі, теж не знає, старо- й новофранцузької – абсолютно, так само як і іспанської. Літпортретист, по-моєму, має якісь переваги перед оригіналом.

3. "Радянське літературознавство" читають ті, кому це треба. Напр., я почитую потрібні мені статті. Непотрібних уникаю.

4. Навряд чи в мене знайдеться час на Гамлета. Бо я тепер пишу болісно й тяжко, це тільки жіноче серце – жартуючи. Отже – ніяких обіцянок. Вийде – саме вийде.

5. Фауст аби тільки був написаний. А підсунути завжди знайдеться кому.

6. Про Славутича я знаю трохи більше, ніж ви, але не все. Професор Альбертського університету в Канаді /кафедра україністики/. Автор кількох англомовних підручників укр. мови й кількох літературознавчих книг /котрих я не бачив/, щось ніби "Франко і Росія", "Creatness of T.Shevchenko" /1962/. Поет / з десяток віршів у мене є, але він видав десяток книг/. Народився в 1918 р. на Херсонщині, у 1940 р. закінчив Запорізький пединститут, в 1954 р. – Пенсильванський університет. Боюсь, за анкетними даними не зовсім влашітовує.

7. У якій діаспорі мої вельми нечисленні англомовні переклади? Мені це хотілось би приховати, тому ще серед них немає жодного, яким би я хоча б почасти був задоволений і котрий здатен викликати у Вас задоволення. Але боюсь, що Ви все одно їх виявите, а тому надсилаю книжечку, де більшість із них надруковано. Нечисленні інші не друкувалися ніколи. Колись наші предки призначали книги мишам на снідання, а я надсилаю цю, аби Ви на ній гострили критичні свої зуби. Ось так! Антологія англомовної поезії для школярів – поки що міф.

8. З Норвідом погано. Переклав 9 поезій, не переклав одного найголовнішого вірша і найтруднішого /і найдовшого – 117 рядків/ і не закінчив приміток. А тому і я подібний до Вас – похмурий, зі згаслим зором. Але за Вашим велінням одужав.

9. Ірина Михайлівна годувати Вас більше не буде: каже, – стільки перебільшеної подяки, що це навіть гірше "Смерті чиновника".

Але – обіймає у свою чергу.

10. ...і останнє. До цього останнього обряду ризикну /окремо/ приєднатися і я.

На цьому контрреляція й закінчується.

Ваш ГК.

8.III.71

Отже – побесідуємо.

З Вашим днем я Вас не вітаю – Ви хоч і жінка, але жінка Вчена, для Вас круглий рік повинні бути Ваші дні.

Можливо, найкраще буде почати з Юхима Григоровича.

Так от, як кажуть білоруси, "наконт" Юхима Григоровича. Дивно, але всупереч усечоловічій солідарності, я в цих питаннях більше схиляюся до Вас. По-перше, існує все-таки те, що Гачечіладзе назвав би реальністю /чи дійсністю/ тексту, який перекладається: Бернс фольклорний, Маршак інтелігентний. По-друге, Кольцов і Нікітін / той, котрий Ехал из ярмарки ухарь-купец/ – це периферія, але й Петренко /Дивлюсь я на небо/ і Забіла /Не щебечи, соловейку/ – теж периферія. А з іншого боку – Франко й Леся Українка /аж ніяк, як відомо, не периферія/ не більше фольклорні, ніж Пушкін і Лермонтов /також не периферія/. Шевченко /як, між іншим, і Некрасов/ із зіставлення випадають – їх невигідно брати на озброєння Вам, але не більше вигоди від того й Еткінду. А тому приваблива можливість, що мерехтить десь у рожевому тумані, – розділити літератури /і, будучи послідовним, народи/ на ще фольклорно-етнографічні / українці/ і вже, слава Богу, на такі, що піднялися над цим рівнем, – така можливість менш приваблива, ніж здається.

І тисячу разів має рацію ця Новикова /цитую/: "Оптимальні варіанти не впевнена, що бувають, а ще менше – що вже досягнуті" / кінець цитати/. Безумовно, Бернс Маршака – кращий із існуючих російських Бернсів. Не менш безумовно, що можна з неменшим, а то й із більшим успіхом зробити його зовсім інакше, з урахуванням поетичних засобів російського фольклору, причому цей умоглядний варіант відрізнятиметься від Бернса Лукаша не тільки через те, що

перекладач буде інший, а й через те, що й фольклорна традиція буде інакша. До речі, варто було б і над тим замислитися, – а що Бернс / якщо сприймати його не як шотландське, а як загальноанглійське явище – бо ж англійською його не перекладають, в оригіналі читають/ – що він – у центрі чи на периферії англійської поезії?

Стільки про Еткінда. Можете посилатися на ці міркування, якщо в них є хоч краплина здорового глузду.

Тепер трошки pro domo sua /у перекладі – про дім свій ірпінський, тобто/. "Крук" не кращий російських воронів /до речі, цілком пристойний "Ворон" у того, котрий підписується Altalena, а насправді "досить відомий" Вол. Г. Жаботинський/. Вірш цей я переклав "не з любові, а з розрахунку". Він мені здається, усе ж таки, надмірно "математичним", розміреним, похмура атмосфера – вміло організованою. Звичайно, поезія – словесне мистецтво й повинна бути мистецькою, але тут цього занадто. У роки великого сидіння один із моїх "співув'язнених" отримав з дому старенького.....нітцейського По /й досі зберігаю як реліквію/, і я звідти переклав "із міркувань престижу" – чому б і українській літературі поряд із застарілим перекладом Грабовського не мати перекладу сучаснішого! Я тоді не знав про переклад Св. Гординського /та його, здається, тоді й не існувало – діло ж було в 1949 році/.

Вся біда в тім, що російський /і український/ ворон повинен каркати англійською, або вимовляти те, що він не в змозі вимовити /"ніколи" і навіть "більше ніколи"/. Я це обійшов, але водночас і відійшов, у зв'язку із цим відходом спричинилися й інші відходи. Ну, і, звісно, проклята рима змусить завжди говорити не те. Загалом, я невдоволений. А проте, як говорила мені Т.Г. Гнєдич, один із юних ленінградарей /В. Бетакі/ переклав "Ворона", котрий рече: "Не вернуть" /чи "Не вернешь" – не пам'ятаю/.

Що зробиш – покажете тільки мені – далі воно не піде.

Стільки про Кочура.

Найцікавіше і найважливіше в тому листі – це мій голод. Об'являю голодування в надії на снідання. Закушуватиму – ким? Коротичем? Це вже я з Іриною Михайлівною проконсультуюсь. Вона дякує за привітання, поміняла гнів на милість і годувати Вас буде.

Ваш Гр. К.

P.S. Россельс захоплено відгукується про Ваше інтерв'ю. А Лукаш, котрий з'явився тут на декілька днів, упевнений, що він Вас розчарував і викликав негарне враження.

14.VI.71

Дорога Маріє Олексіївно!

Лукаш виявлений на дні моря /житейського/. Хотів, за своїм звичаєм, узяти інтерв'ю із собою, аби прочитати на дозвіллі й відіслати особисто /через тиждень ніхто б уже цього інтерв'ю не відшукав/, але, на щастя, прислухався до голосу переконань, прочитав, виправив, і ось – одержуйте. Сам я виправлень не вносив – дозволив собі тільки на с. 4 закреслити одне словечко. Ви його приписуєте Лукашу. "Суть" /рос. у значенні дієслова – *прим. перекл.*/ все-таки не іменник, а дієслово – третя особа множини від "быть": мы есмь, вы есьте, они суть, і вживати його у поєднанні з одниною звикли тільки в нашому інтелігентському жаргоні, у статті цього робити не варто. А взагалі – інтерв'ю на славу. Я тепер Лукаша іменую не інакше як Сократом: Сократ лінувався писати, як і Лукаш.

Лукаш також має власних Платонів, котрі /як Ви/ із уст метра виловлюють матеріал для сократичних інтерв'ю. Але гаразд, залишимо Лукаша, він тепер запоєм читає Рільке. М. Петровський – це Мирон Петровський. Риси його такі: бородатий, розумний, талановитий, порядний, киянин. Автор книжки про Чуковського, тепер творить таку про Маршака.

Що Гінзбург випав – це добре. По-перше, його стаття з'явиться в іншому місці /для якого, власне, і призначалась/, по-друге, вона ж не аналітична, а панегірична, її мета – сигналізувати про небезпеку недооцінки Маршака.

Тепер трошки про переклади. З голодування я вже проковтнув усе – смачно й поживно. Тільки з оригіналами у мене не все гаразд: Свінберна немає /зіставляю з перекладом Томашевського – Ваш кращий/, Стівенсона немає, не кажучи вже про Боба Ділана.

Як і належало очікувати, переклади на рівні перекладачки – яскраві і талановиті, переповнені різними знахідками й несподіваними ходами.

Деякі дрібні дрібнички, втім, і не сподобались мені. Це – надмірна сміливість у поводженні з мовою там, де оригінал не дає для цього підстав. Мисик, напр., дуже "академічний", природний і розмовний: "Висаджуєм розсаду, а позаду – тьма і клекіт. Наскільки штучніше й вимученіше: "Рассаду садим, а вдогонку – хрясты". Найгірше те, що ці сумнівні "хрясты" подані у множині – однини також було б цілком достатньо, аби показати множинність дії. До того ж "хрясты" дали сумнівну риму "пасти". /Не єдину: в тому ж вірші: грунт – ревут, – і це в Мисика! Та й і в сонетах Кітса: тризны – жизни, сошлась ты – власти,

гимны – заслони мне. Знаю, що англійська традиційна рима "вільніша" російської, але все-таки дотримуйтесь російської традиції, тим більше, в такій традиційній формі, як сонет, тим більше, що наведені рими не стільки навіть вільні, скільки недоброякісні. Але повертаємося до мови: що означає у Коротича "сбиться о бульжник"? "Забитися /ушибиться/ в камень" – це я у змозі зрозуміти. А сбиться не с дороги, а о камень – це понад моє розуміння. І знову ж таки? у Мисика: розгалузився – разветвился. Ваше "изветвившийся" неточне і манерне. /До речі, Ви упевнені, що сиве місто Мглин – селище. Не ображайте його/. Не все добре у "Статуе": глазные ямы – і раптом у наступній строфі два бельма /щоправда, порожні, але це справи не міняє. "Они мертвы нам" /будьте мне здоровы/, – а кому живі? Між іншим не варто було б порушувати паралелізм: Свободна: не видать ни волн, ни круть/? / Тьма не скрыла дела /именит. пад./, но не стерла гордыню /винит./. Так само добре було б, якби був збережений видовий паралелізм у Боба Ділана: исчерпывал, топтал /краще було б, звичайно, истаптывал, та не влазить/, і раптом – на початку й наприкінці: топтал, исползал. Поєднання доконаного виду із недоконаним привносить різнобій. Чому в Брамі друг перетворився на бригадира? Не подолали спротиву матеріалу? Ось іще цікавий випадок: нічогісінько – ничегошеньки, – ніби точніше бути не може. А тим часом функціонально й інтонаційно – це зовсім нетотожне. У більш диминутивній і "пестливій" українській мові це звичніше й менш експресивно, ніж у російській. У Коротича / Повернення до пам'яті/ – сизокрилий сокол небыпиц – надто вишукано. Можна б і ближче: выдуманный сокол. А подзол забвения – цікавий pendant к траве забвения Пушкіна. Глей – твань, рідка глина, те, що затягує, засмоктує. Подзол – грунт сипучіший і для забуття годиться менше.

Заёмы /в Робин Гуде/ – жаргон. Займы. Так само жаргонне і – спать без пробуда. "Видывать" /в Шотландской свадьбе/ передбачає багатократність, а він же побачив лише раз. "Досточка" – також жаргон, я не допустив би навіть у хуліганському віршику /trivia – так ці вірші найменовані в моєму Кітсі/, "Не звучить для мене "по..."/?/ у Свінберна. У нього ж: "на сад обернись-ка", – цей зворот не схиляє ні до жалю, ні до трагізму, так само, як "те человеки".

Ну, досить. Дуже поверхові та дрібні чіпляння, стареча бурчання. Але, можливо, щось і виправите? – а раптом це не зіпсує перекладу. А загалом – дуже добре. Як шкода, що Кітса не переклали всього, не поспішали з публікацією, – це був би перший російський Кітс. Тепер хтось, мабуть, готує, можливо, Рогов. Але одне другому не заважає.

Послухайтесь Юхима Григоровича, дайте все в журнали ленінградські. Перекладіть іще. Перекладіть Дікинсона, Гопкінса, Гоусмана – хто ще там Вам подобається? Перекладіть, врешті-решт, Ліну Костенко.

Дякую за надіслану порцію, сподіваюся, що надовго не залишите мене голодним.

Лукашу ще не показував.

Він /як і Ірина Михайлівна/ вітає.

Ваш ГК.

25. VI. 71

Дорога Маріє Олексіївно!

Як Ви, очевидно, помітили /якщо "за відсутністю часу, згідно з посадою", маєте можливість помічати/, я досить тривалий час позбуваюсь "стану заціпеніння" після Вашого дару. Ну, жарти жартами, а вірші мене таки приголомшили і серйозно, хай десь там і прозирає "школа" /добра – перш за все, Пастернак, а потім – Цвєтаєва/, але це – в допустимих пропорціях. А взагалі – і зрілість, і велика поетична культура, і ще вища лірична температура, і яскравість, притаманна всьому, що походить од Вас.

Відчувається, що якби Ви пішли цією стежиною, можливо, натрапили б на щось значне й неповторне. Можливо, так і буде.

А можливо, наставниця й "літературовідьма", яка також сидить у Вашому єстві, поглине значну частину ліричної стихії, – перейшовши у статус "поетеси вихідного дня", і вже складніше буде звершити такі відкриття. Складніше, але не неможливо.

Чіпляння? їх немає. Не викликають спротиву навіть "очаровательные неправильности" – хочеться, щоб залишилися навіть "божки" /божики/ – "нарочно", можна й так. Ну, а "ворочась в "Дожде" легко перетворити на "ворочаясь".

Мене зацікавила одна частковість: "под кнутом я училась твоей млеющей мове". Чи потрібна тут примітка, як в одному старому вірші Рильського /Друге рибальське посланіє, зовсім не до рибалки адресоване/? Там до формули "натомлений без праці" подана зноска "подробиця не автобіографічна". А може, у Вас ця подробиця й автобіографічна? /До речі: вивільнитесь – перекладіть цей вірш Рильського та інший, "Принц Данський"/.

Отже, за вірші – велика вдячність. А більше й писати ні про що. Лукаша бачив. Хвалився, що одержав од Вас листа. Сказав, що скоро настане такий час, коли захочеться щось робити. Після Коптілова захищався Жомнір із Ніжина /дуже талановитий/.

І, нарешті: внаслідок ослаблення пильності ви поцупили переклади із Ліни. А я повинен норовисту поетесу змусити до капітуляції, аби вона визнала, що переклади добрі. Для цього мені потрібно глаголати од писання, а писання-то й немає. Надішліть. Вітайте Новикову І-шу. Ір. Мих. кланяється. Лукаш також.

Ваш ГК.

30. VI. 71

Дорога Маріє Олексіївно!

Листи наші розминулись – думаю, що так буде і цього разу.

Пародії Ваші чарівні, як все у Вас. Еліот у первісному вигляді просто прекрасний, навіть "за відсутністю чіплянь" до перекладу / не цілком досконалому/. Я тільки хочу зауважити Вам те, що зауважував і Коротичу. Це про французьких поетів "кінця минулого – початку нинішнього". Посмертну славу Бодлера плутають з його біографією. Помер він у 1867 році, до народження Валері. Які ж тут "закінчення-початок"?

А взагалі стаття може слугувати "вступом до Еліота", і я, шкодуючи, Вам її повертаю. Надішліть мені потім, коли з'явиться у Вас другий примірник – прилучу до повного зібрання Ваших творів.

The time is out of joint я Вам вніс.

Дякую за Орлову. Пишу їй вдячний молебінь.

Про Пискунова. Ну, що ж. Стаття як стаття. Написана "на гарному рівні" – інформаційному та літературному. Викликає замилування зарахування Д. Ж. Луцького /очевидно, все-таки, західноукраїнця/ до відомства білоемігрантів.

Ну, а крім того, автор заграє із двозначностями, – не знаю, у простоті душевній чи свідомо. "Сближение" – тимчасове за тактичними міркуваннями, – синонім "слияния". У перспективі – повернення до нікчемного космополіта Уеллса, тільки мова одна, й не та, котру мав на увазі Уеллс.

Ось які думки виникають, коли читаєш статтю. А взагалі-то стаття гарна й корисна.

В Ірпені – "грозы, ветры – дрянь погода" /цитата із класика М.О. Н-ої/.

Крім Ірини Михайлівни, Вас вітає Роман – він вимагає уваги до себе на відстані.

Трудіться до 7 /не більше/ у заочників і не забувайте нас грішних.

Гр.

10.VII.71

Дорога Маріє Олексіївно!

Наші листи ходять кожен сам по собі, а не як відповідь. Я хотів вирівняти цю хронологічну неточність, довго не писав, але й Ви також мовчите, то переживаючи рубіконівські дні, то святкуючи закінчення навчального року. Гадаю, що ця урочистість уже закінчилася, і Ви повністю заглибились у створення chisse, де я фігуруватиму як сова – не психологічна й не міфологічна, а звичайна фольклорна, народнопісенна, ну, скажімо, шевченківська:

А із пустки, наче баба, Сова виглядає,

або щось у цьому роді. Цього твору очікую з нетерпінням.

Жаворонка бачив тиждень тому. Показав йому Вашого Вишеславського /скорочено Вашеславського/, він дуже сміявся й захоплювався. Його пророцтво "почуваю, що швидко мені захочеться щось робити", на жаль, ще не збувається. Єдине, на що він здатен, – нагодувати Вас обідом у ресторані "Дніпро", якщо Ви приїдете в Київ. Приїдете? Там буде горілка з перцем, після якої можете віддубасити його не подумки.

Координати Жомніра в мене є, але я записав їх років зо три тому, ніколи йому не писав, і тому вони дійсні лише в тому разі, якщо він не поміняв квартиру. Утім, сподіваюся, що ні.

Отже: Жомнір Олександр Васильович, Ніжин,

вул. Червоних Партизанів, 15а, кв. 11.

Які ще залишились невирішені справи?

І. Печі в Ірини Михайлівни немає, тільки газ. Паперові надмірності я виношу на город і спалюю за активної участі товариша Романа – він дуже любить "пасти вогонь". До Ваших черга ще не дійшла, сподіваюся, і не дійде.

ІІ. "Всесвіт" ловиться просто: номер виходить, з'являється в газетних кіосках, я купую потрібну /яку?/ кількість і надсилаю Вам.

ІІІ. Цілую.

Гр.

P. S. А Ліну пошукайте – вона не загубилась.

3.VIII.71.

Дорога Маріє Олексіївно! Реляція, суха, як тараня:

1. "Всесвіту" я послав два, а Лукаш теж скількись там. Якщо мало – свисніть, у найближчі відвідини Києва дішлю.

Узагальнений доміношник їздив у Кролевець до матері, повернувся, збирається ще їхати. На вірш реагував так: прочитав, пережив

і сховав. Каже: не бійся, я не знищу. Я сказав, що хочу звернутися до автора з критичними чіпляннями, – мовляв, написано хоч і в кращих блоківських традиціях із поправним коефіцієнтом на вторгнення блатної стихії в літературу, але, можливо, це й призвело до того, що є там певна умовність, "безпробудне" тло літературне й недостатньо реальне. Відповідь була: "Ні, ти її не свари, – гарно ж написано. На тому й зійшлися. Обід у "Дніпрі" Вам гарантований. А можливо, навіть можливість спостерігати тло для "Доміношника". Злякалися?

2 . До скелета Вашої дисертації у мене рішуче немає жодних претензій, тим більше, що він переконливий, грізний і розмахує косою. Подивимося, яким м'ясом він обросте, – може, тоді й зауваження виникнуть.

3. Роман /тим більше його дідусь/ також не висловив жодних заперечень щодо перспективи отримати фотографію майже дорослої і часом сумної тьоті. Чекаємо.

4. Норвід ні на якій не стадії. 12 віршів переклав давно, три з них /поки що!/ викинули зі збірки /причини невідомі, – кажуть, старий припустився якихось негожих натяків на "нашу дійсність". Вірші досить безневинні/. Редакторка одержала догану – вирахували 40 карбованців із зарплати за недостатню пильність до ворожих вилазок поета, котрий помер 85 років тому. Нещодавно прикінчив статтю про Норвіда для "Жовтня", вимучену та бездарну. Не знаю, чи помістять? Тепер намагаюся перекласти /для пана редактора Павличка/ десять віршів Лацо Новомеського, дуже симпатичний.

5. "Всесвітівська" версія має симпатичний вигляд. Про реакцію перекладачів майже не знаю, – одна тільки моя знайома, котра й сама подумує про дисертацію, була приголомшена статтею.

6. Мого в МП 71 нічого не буде, – стаття про Зерова з'явиться в наступному номері. Що ж до лементування, – Чернишов нерозумно виправдовував і глоріфікував Олену Пчілку, чим і скористалися її очорнителі /також нерозумні/. Перекладів Россельса в НМ не читав, читав їх раніше – машинописні. Із усіх існуючих – не кращі, хоча виправляти і їх треба було б. Дуже радий, що вони вийдуть у Літературних пам'ятниках.

7. Якого Верлена Ви вимагаєте? Оригінал? Нашу книжечку? Поясніть.

8. Арматуру дисертації при цьому доправляю.

9. Цілую Вас – сей поцілунок пронумерований і йде під номером дев'ятим.

ГрК.

30.X.71

Дорога Маріє Олексіївно!

Не думайте, що я так безсоромно затримався з відповіддю, аби компенсувати Ваше тривале мовчання. Ні, причини інші, – "злукашіння", неможливість зосередитись, щоб написати змістовного, "напівтеоретичного" листа. Не відповідальні відписки писалися просто, а тут довелося "вибирати момент". Ось і сьогодні – зранку зібрався писати, а вже за тридцять хвилин третя, розпочинаю з Божою допомогою. Розпочинаю з того, що, пальчиком водячи по Вашому листові, відповідатиму на ті дрібниці в ньому, які вимагають відповіді. Отже:

Лукаш теоретично в Ірпені. Прибув він сюди, щоб за місяць написати рецензію, котра вимагає трьох днів /якщо врахувати, що чотири місяці він уже тягнув із нею/. Двічі приходив до мене. Забрав італійський словник, книгу Веселовського про Жуковського / випадково лежала на столі/, переклад "Короля Ліра", про який я говорив, і щез. Тепер мешканці Будинку творчості на питання про Лукаша перманентно відповідають, що бачили його з валізою, на шляху до Києва, а кияни /Коротич/, – що бачили його з валізою на шляху до Ірпеня. Так і життя минає. Рецензії, боюсь, немає. Побачу – антологію Гербеля відніму. До речі, він усе-таки не з тих, котрі передумують. Еліота в письменницькій книгарні до цього часу немає. Боюсь, що він є, проте мало, і в продаж його не пускають, поки вожді не зроблять рознарядку – кому давати. Одне слово, ажіотаж неминучий. Я повинен дістати поки що 4 примірники. Ваш – перший, інші – як вийде. Надішлю з Війоном /а може, із Гербелем/ Шкода Еткінда та його книгу: упав жертвою істинно російського духу.

Вийшли Дантові читання, де і моя статейка присутня. Люди з Москви вітають, а книгу надіслати не здогадуються – так я її й не бачив.

Хусточки при сьому докладаються. Все-таки не втрачаю надії, що прочитаю не тільки про це, але й усе без/не/цензурне й антропофагзьке /і про Мисика згораю та тлію від нетерпіння/.

Що стосується ритміки. Все тут і правильно, й ні. Річ у тім, що системи віршування значною мірою умовність, мова, хоча б і віршована, опирається ригоризмові схеми, стопа виявляється фікцією, робочою гіпотезою, коли – зручною, а часом і зовсім незручною. Як відомо, до силабіки тяжіють мови з постійним наголосом, а отже, – й чеська, де, як відомо, наголос на першому складі. Справа ускладнюється тим, що чеській відома ще й довгота голосних. Певний час намагалися навіть зробити цю особливість

римоутворюючою й побудувати систему віршування за зразком античного, але марно.

Потім, використовуючи ось це взаємопроникнення, спираючись на цілком реальні факти – елементи силаботоніки є в будь-яких силабічних віршах – і польських, і французьких, заговорили про чеський ямб, чеський амфібрахій та анапест і т.д. Нестійкість мовного матеріалу й хитрість т.зв. вторинних, додаткових наголосів у слові, котрі могли бути і не бути, залежно від потреб ритму, робить можливим такі вправи. Навіть штучне конструювання логаедів, як це роблять Йілек і Банєчкова. Спочатку все у них іде добре, перша строфа вкладається в їх ложе бездоганно, "ненаголошена зв'язка" справді ненаголошена. Із другої строфи матеріал уже починає бурчати й чинити опір: справа дві зв'язки / zel, ten / з наголосами, і треба зробити вигляд, що вони ненаголошені.

Далі – ще складніше: зв'язка виявляється вже першим складом у слові sirena. І т.д. – можете вже простежити цю чехарду самі, аж до завершального рядка передостанньої, та й останньої строф: у першому випадку – ні дактилів, ні хореїв, у другому – "хореїчна" половина схожа на "дактиличну" абсолютно. Читаючи вірші, ніхто їх не скандує, підганяючи під схему. Не читає так і Незвал, котрого Ви так і не чули: він зворушливо вкорочує іноді довгі голосні /доводячи, що це явище...../, обов'язково підкреслює наголосами "ненаголошувані зв'язки" там, де цього вимагає здоровий глузд. Але якийсь порядок повинен же існувати, бо інакше – світ поглине анархія, й чехи ніколи не нормалізуються. А для цього схема наших рецензентів також годиться з урахуванням її умовності.

Це точно так само, як лермонтовський рядок "кочующие караваны" буде ямбом, якщо за ним слідує "в пространстве брошенных светил", і перетвориться на амфібрахій, якщо до нього приєднати "в пространстве бродячих светил" / хтось із поезієзнавців цей фокус проробляв/. З певною дозою умовності можна Sbohem šáteček навіть на ямби налаштувати. У мене, між іншим, незважаючи на довільність обраного для перекладу розміру, ось це розчленування на напівряджки витримане навіть педантичніше, ніж в оригіналі.

2 [аркуш]

Поки я збирався писати цього листа, з'явився "Трилисник" у серії "Майстри поетичного перекладу". Трепетная лань /Заболоцький/ перебуває в цій трійці між двома кіньми. Передмовник /Огнєв/ про Симонова пише, що той принципово вживає термін: "вольные переводы", і що в цій його позиції "немає страхування". Думаю,

трошки є. Це ось так само покійний М.І. Терещенко ціле життя перекладав французів для придбаної Вами антології, а коли на обговоренні йому вказали на вольності, він уперше після сорока років роботи написав: "переклади і переспіви", – мовляв, де неточно, там сховати за цей бар'єр – переспів. А які він неточності ховає? Ось, наприклад, у другому томі /с.80/ закінчення "Мансарди" Т. Готьє:

І у вікно лиш виглядає
Старої бабки профіль злий,
Що життя святих читає
І нитку в'є в руці своїй.

В оригіналі профіль злий не повинен прясти, скошуючи очі в книгу:

Et l'on ne voit contre vitre
Qu'une vielle au maigre profil
Devant Minet, qu'elle chapitre,
Tirunt sans cesse un bout de fil.

Підрядник давати не буду, скоро Ви його самі зробите, але взагалі-то у вікні видно тільки стару з худим профілем, котра усовіщає або сварить /язиком, а не очима/ котеня, не перестаючи при цьому вити нитку. Це значно легше. Але що ж спільного у котеняти з житіями святих? А річ у тім, що колись М. Гумільов, перекладаючи Готьє, вирішив, що Minet /та ще з великої літери/ – це Четьї-Мінеї, а дієслово chapiters/усовіщати/ – це іменник chapitre /глава у книзі/, і відповідним чином переклав. Курйоз був помічений, про це писали /чи не Чуковський навіть/, але Терещенко для зручності "переспіву" все-таки керувався російським перекладом, а не здоровим глуздом. Але, це, звичайно, балаканина. Складається враження, що я розмірами листа хочу компенсувати його затримку. Не вийде, звісно. Можливо, у Вас уже "Трилисник" є, але про всяк випадок надсилаю і переклад Симонова. Користуйтесь! А тепер до справи. Розбійничати, як Ви і здогадуєтесь, я зовсім не збираюсь. Ви пишете так, що у Вашій роботі й вода смачна, приємна й солодка, й корисна, etc. Ця частина Вашої роботи менше їздила в Київ у моїй історичній торбі й тому менше нагадує як у теляти з рота, але все-таки трохи нагадує. Зауваження делікатні й олівчиком. Діалог вступний. На с. 9, де я накреслив: невиразність контурів – фраза справді дещо туманна, та й побудова її "саморобна". С.5 – поширюватися більше про те, що радянській теорії перекладу відомо давно. С.17 – складається враження, що не тільки похвала, а й всілякі звинувачення кидалися

радянській літературі на тому ж симпозіумі. С.19 – шкода, що По не ювіляр і не російський письменник. Ходити б йому, як Достоєвському, у великих гуманістах. А то не може притлумити спогадів про померлу кохану – реакційний романтик. Притлумив би, знайшов би живу заміну – одразу став би прогресивним реалістом. С.2І. Дуже шкода, що мого брюсовського По немає дома – його взяли надовго, на вивіз. А там сказано, хто перший переклав "Ворона". Здається, це був Андреєвський. Треба зробити так, що це не перші, а ранні перекладачі, "серед перших" або щось на зразок цього. А втім у Андреєвського було погано. "Принадлежали в ту пору /в яку?/ к символизму" – негарно. Бо ж краще "к символистам". До речі, Брюсов перекладав "Ворона" багато разів, з 1896 р. до 1923 р., тобто й тоді, коли організаційно символістом не числився, а при аналізі звертаються головним чином до останніх варіантів перекладу. З Бальмонтом – скандал. І я оскандалився. Мені здавалося, що в нього Nevermore. А коли я перевірив, виявилося – нічого подібного. "Ніколи". Отже, перетворення "Ворона" на поліглота доведеться приписувати іншим /є і в Брюсова варіанти з Nevermore / – добре ще, якщо В. Жаботинському /Altalena/ а може, й Зенкевичу. Перечитав я Зенкевича, й мені він видався гіршим, ніж колись, за першого знайомства:

И очнулся вдруг от звука, будто кто-то вдруг застукал,
Будто глухо так застукал в двери дома моего. –

Куди це годиться? Ні, змагався він з попередніми перекладачами не вельми переможно.

С.25 і далі. Деякі мої знайомі запевнювали, що китайців або японців неможливо індивідуалізувати, – "всі вони на одне обличчя", одного від другого відрізнити неможливо. Ось так і у Вас – усі наші вороги на одне обличчя, всі однакові негідники: декларація із передмови до Євтушенка, а ілюстрації – з "4-х українських поетів". Ні, розділіть їх, нехай вже кожний за себе відповідає.

С.34 – переплачу, пересміюсь – ніякої свіжої незвичайності у цих звичайних дієсловах немає.

С.39. Чи так уже повністю збережений у перекладі "розмір, ритм"? А "дотримання рими оригіналу" – це не те. Це – якби у перекладі збереглися ті ж самі рими, що й в оригіналі, а не просто рими.

3 [аркуш]

С. 41. Біблійне "безодня безодню прикликає" ліпше в такій формі й залишити.

С. 42 "долина смерті" – така "мелодраматична літературщина" не неможлива і для самого Драча. Це, по-моєму, чіпляння. Так само, як на 51 с. чіпляння до бідної Щепкіної –

Раз три восточные царя.

Не такі вже ці спондеї й важкі – підняти можна.

Діалог завершальний – с.8. Те, що Коротич шукає переважно письменників близької манери й відтінює те, що близьке безпосередньо йому самому, – це було б природним і для інших перекладачів. Треба цю думку більше розвинути, щоб тут вималювалося щось більше специфічно-коротичівське.

І це все. Для вступу і для висновку глави цілком добрі. Книга має вийти гарною.

Ну, ось, написав і душу вивільнив. Тепер один лист-чудовисько вже позаду. Залишилось ще більше чудовисько – воно має бути не таким гладким, але туди необхідно вкласти віршований переклад, котрий не виходить. Тепер робоче місце для нього розчищене.

Ну, трошки балаканини.

З Коротичем про Вас не говорив. Він призначив мені побачення, на яке не з'явився. Зате вчора я зробив дружній візит Роману. Полоскотати за вухами не було жодної можливості, – мені негайно було наказано бути змієм, а він став Котигорошком, застрелив мене, а потім, щоб надійніше було, ще й мечем зарубав. Тепер він у Києві, в садочок ходить, а Ірина Михайлівна трошки відпочиває і Вам дякує за вітання.

А я цілую.

Гр.

18.XI.71

Дорога Маріс Олексіївно!

1. Мисика чекаю – пере- чи недосмаженого – в будь-якому вигляді.

2. Марії Іванівні низенько кланяюсь, водночас передайте, що скриптум має цілком звичайний добропристойний смисл – учіться французької мови, бо висіти Вам, як Вашим Війоновим героям /їм, щоправда, французька мова не допомогла, але сам поет шибениці не уник/. Ось і все. Де ж тут bad hole?

3. У Лукаша був. Він відданий Вам, як і колись, і Гербель – Ваша власність – лежить у нього на вікні. Надішле. Я сам би забрав у нього й надіслав, та пора була пізня, не хотілося в Ірпінь везти. Коротич переживав. Тепер у нього народився син, – можливо, отримавши Ваші привітання, він і відгукнеться. Мовчання інших непоясниме.

4. Стосовно Бандури – не варто турбуватися. Літаки від писань не зазнають катастроф. Бандура буває рідко, бандероль прибула. Про всяк випадок завтра спитаю і допишу.

Тувима шлю: 1/ щоб позбутися доволі зайвої книжки і 2 /щоб не переписувати Nieznanego drzeva. Інше – ось воно.

Krzycze

Boże świety! Nie rybre mnie posagy!

Wschyd zachyd niechaj Sie atworzy,

Niechaj ctung w wszechświatowem przeciagu!

Я перекладав із дещо іншого, очевидно, першопочаткового варіанта. Це було років 20 тому, тексту цього в мене немає і я не пам'ятаю його.

Щойно телефонував у критичну редакцію "Дніпра". Сухо повідомили, що рукопис не тільки одержали, а й повернули, "бо ми його видати не можемо". Необхідно буде задіяти чорні сили, аби повернути все у зворотному напрямку. Іду до головного редактора на розвідку.

ГК.

20.XI.71

Дорога Маріє Олексіївно!

Вашого листа з "історичним документом" одержав учора – я прочитав його, повернувшись із Києва.

Одержавши по телефону приголомшливу довідку, що рукопис ми не тільки одержали, а й відіслали, я дописав це у свого листа, здав бандероль і вирушив до Н.П. Лісовенко /Бандура на той час уже встиг поїхати додому/. Вона заприсягалась, що нічого не знала ні про одержання рукопису, ні про те, що рукопис повернено. Обіцяла все з'ясувати – не казенно /викликати зав. редакції і спитати/, а по-справжньому, детально, й доповісти. На тому й розійшлися.

Почав я розмірковувати, де ж припущена помилка. Роздумую й до цього часу. Помилок багато. Перша: розмова відбулася не з Надією Павлівною /котрій я про Вас все-таки говорив/, а з Мирославою Пилипівною, котра про цю розмову нікому не повідомила. Рукопис: я думав, що він іще дописується, і раптом... як у страшній паніці, посилається чомусь на ім'я Бандури, з которим і Ви не розмовляли, й котрому про Вас ніхто не говорив. Він це одержує, викликає зава критичної редакції. /Там був Пазяк, а тепер Янченко – я навіть не спитав, чи Пазяк пішов у відпустку, чи звільнився/. Можливо, вони обмежились побіжним враженням: робота російською мовою, а до того ж якоїсь невідомої Новикової /ми видаємо Коптілова, Кундзича,

Рильського, провідних майстрів etc. ... – а тут раптом Новикова/. Чи мало їх оббивають пороги видавництва. Відхилити!

Це ж так легко зробити. А можливо, воні трохи і принюхались до надісланої роботи, і дещо вільний дух цієї страви був їм не до смаку.

Одне слово, що робити?

Розмовляв я вчора і з Лукашем /кланяється!/, переконував його піти до Бандури. Він, звичайно, мнеться та поохкує /мовляв, мені не хочеться зараз іти до Бандури. А може, там Надійка все зробить, як обіцяла, то й потреби не буде... і т.д./. Думаю, все ж, що потреба буде, що йому від цього не відкрутитися. Найгірше, якщо відмова друкувати походить від самого Бандури, й він захоче підкреслити, що це його рішення вирізняється такою ж мудрістю та безпомилковістю, як і все, що він робить. І тоді марно Лукаш доводитиме, що коли ця робота з'явиться, то провідні майстри змушені будуть не тільки потіснитися, а й прийти в замішання. Непохитність – вища цнота бюрократа, і дай Бог, щоб у даному разі все було інакше. Такі справи.

Реляції про перебіг подій надходитимуть згідно з перебігом подій.

Цілую особливо довго, і певний історичний документ поки що залишаю у себе – можливо...

ГК.

29.XI.71

Дорога Маріє Олексіївно!

Коментар? А коментувати поки що нічого.

Я, як відомо, ходив до НПЛ просити пояснення з приводу відфудболювання рукопису без затягування. Обіцяли з'ясувати. При повторному відвідуванні з'ясувалося, що одна редактриса роботу читала, знайшла рукопис цікавим, але не "бездоганним" у підлому розумінні цього слова /бездоганною, наприклад, вважається робота проф. Воробйова "М.Горький про соціалістичний реалізм": нудно, переказ загальних положень, жування вати, яка була у вжитку, але всі вищі інстанції будуть спокійними, – все, як у людей. Можна було б цю книженцію не видавати, але автор все одно доб'ється/. Роль Бандури у відсиланні роботи залишилась для мене загадкою, однак НПЛ попросила рукопис, щоб ознайомитися особисто, а потім, можливо, й переконати когось у тому, що її варто завернути назад і навіть видати. От і все, та й годі. "У процесі" треба буде натравлювати й Миколу. До речі, про нього: у вівторок телефонував йому. Він відповідав потойбічним голосом розбитого шарабана, кашляв,

скаржився на якісь жахливі страждання. А в п'ятницю і сьогодні ніхто не підходить до телефону. Отже, ожив і щез.

А шкода все-таки, що не приїхали, – діловий результат цієї поїздки можна було б дорівняти до нуля, а побалакали б не без задоволення.

Мені здається, що роль епістоло-коментатора я виконав абияк.

Цілую. ГК.

2.XII.71

Дорога Маріє Олексіївно!

Знаючи Вашу схильність до паніки, я все-таки поспішаю /у своєму, звичайно, темпі/ повідомити, що рукопис одержав учора, продавати несу завтра. "У міжчассі" не зміг, на жаль, як належить подолати Мисика, але побіжно-препобіжно проглянув і деякими першими враженнями поділюся, – пізніше їх можна буде розширити й деталізувати. Стосуватися ці враження будуть не Мисика, а пересмаженого.

Так, справді, запах смаженого доведеться вивітрювати. По-перше, не варто робити вигляду, ніби він особисто образив Вас, і говорити в такому дратівливому тоні, – він, їй-Богу, не винен, і якби не опинився там, розмовляли б Ви з ним інакше. Далі. У розпалі полеміки Ви оголошуєте позбавленими смислу деякі вирази, в котрих смисл усетаки є, проглядає, тільки він затуманений вітієватістю формулювання /маю на увазі, напр., "хвала витає"... оздобить тлом аркадской ..... / Впадати у крайнощі немає потреби, про алогізм не йдеться.

Далі. Подібно до всіх теоретиків світу, й Ви часом схильні приписувати бідним перекладачам зловмисність, про яку вони через простоту душевну й не думали. Невистачає комусь із них поетичної майстерності, техніки, вміння, досвіду, вдалося подолати спротив матеріалу, абияк "убгати в віршу" непокірні слова, він і радіє наївно, а тут раптом теоретик хоп і підчепив його на гачок якої-небудь концепції. Трошечки помітно це і в даному випадку.

А деякі аргументи можуть викликати відповідь, і навряд чи вигідну для Вас. Не варто вільно, чи невільно запитувати, "чому ж видавництво не знайшло за можливе видати вірші Кітса у перекладі Мисика, хоча б для порівняння з перекладами Сл.?" Відповісти на це можна було б, напр., так: видавництво не знайшло за можливе видати переклади Мисика тому, що 1/ в той час вони ще не існували, 2 /тому, що Мисик навряд чи зрадів би, якби до нього звернулися з такою пропозицією, а діяти шляхом контрафакції – і негарно, і нема смислу: переклади Мисика все одно надруковані, порівнювати їх може кожний бажаючий,

тому що вони в нас доступні, чого вже аж ніяк не скажеш про доступність там інших перекладів. І потім: 3/ до послуг Мисика існує державне видавництво /яке, щоправда , поки що відмовляється видавати роботу Новикової/ – воно забезпечило йому пристойний тираж і сплатило гонорар. Цього не змогли б зробити ми, – у нас видання /добре, якщо 1000 – 2000, а то й 500 примірників/ здійснюється або на добровільні пожертвування /до деяких видань навіть списки жертводавців додаються/, або на кошти автора: заробив перекладач як професор Альбертського університету, й на ці кошти видав.

А щоб Мисику надрукуватися – на це вже він або не зміг, або не захотів заробляти. Ось як могли б відповісти Вам, і що ж у цьому доброго?

Одне слово: залиште в роботі тільки неспростовні аргументи, викладайте все в академічному, а не памфлетному дусі. Щоб була суцільна Новикова, й не залишилося ні грама Кочетова чи Сафронова /вибачте!/. Такі мої першопочаткові, сумарні побажання.

До речі /чи не до речі/ – намагалися Ви з'ясувати у Мисика, чому в сонеті до Гомера sputny tent = ікряний покрив. Мене це завжди приводило до великого здивування. Звичайно, ікрою називають те, що виникає на поверхні води перед остаточним заледенінням, але чи типово це для гомерівського моря? І чи не звичайне тут, чи не банально красиве, щось на зразок пінистого чи пінявого намета? Як Ви щодо цього?

Кілька слів про Лукаша: у нього запалення легенів, і він потрапив до лікарні. Я до нього ще не їздив, але люди в нього вже були, – він вийшов до них у халаті, заросли кучмастою бородою, в супроводі отрока. Вставати йому ще не рекомендують, тому відвідувачі терміново прогнали його назад.

Отже, прошу не гніватися за цього листа, а якщо розгнівались, все одно обнімаю і цілую Вас всупереч Вашому бажанню. Завтра зі страхом і трепетом понесу роботу. Що віддам – це й так зрозуміло, а реакція настане згодом, після прочитання.

Гр.

9.XII.71

Дорога Маріє Олексіївно!

1. Негайно і дбайливо повертаю Вам клопотання прихильника Вашого таланту /щось я про нього чув, а що – не доберу/: а може, й наврочить, і доведеться посилати йому дисертацію у вигляді книги "зі зворушливою дедикацією".

2. Не намагайтеся поспішливо подіяти на Бандуру via Коротич. Бандура людина дуже не дурна, й дуже /у межах дозволеного/ самостійна й у випадку тиску може виявити опір голові й крупнішому за Коротича. Отже, залишимо поки що Коротича, який поїхав у Прагу, в резерві, а потім користуватимемося ним у помірних дозах, і то за крайньої необхідності.

3. Про Павличка і про Вашу статтю через чиєсь базікання говорили не те, що треба. Слава Богу, припинили. Подробиці – при зустрічі.

4. Лукаша тепер побачити, здається, не можна: Ірина Іванівна запевнює, що відвідала його останньою – того ж дня в палаті оголосили карантин. Але хворіючий, за її словами, був бадьорий, відхилив будь-які передачі, і матеріальні, і духовні й погрожує незабаром побачитися зі мною "в сімейному колі", в Ірпені.

5. Поляки видали таку книжечку "Психологія забобону". Прізвище автора симпатичне – Ягода. Доведеться Вам прочитати і не бути помисливою. А то подумаєш! У мене передвістя та передчуття, та незрозуміла тривога, та бережіть себе, друзі мої. Звичайно, бережем. Але хіба від усього вбережешся? А ось Вам поберегтися не завадило б справді, – навіщо серцеві недуги?!

6. Повідомлення про "Всесвіт" та "Жовтень" втішне. Мені Лубківський не пише давно і вперто.

Цілую.

18.XII.71

Дорога Маріє Олексіївно!

Це відповідь на обидва Ваших листи. Перший не містить запитань, почну із другого.

1. Армада Достоєвського. Її передплатником я ще не є, хоча в академічному магазині мене запевнили, що все буде гаразд.

А поскільки й мене беруть в облогу вимогами, зокрема й дуже достойні люди, то зробіть передплату, будь ласка, й "на мене" – за другий примірник люди змагатимуться – нам же видовище цікаве.

2. Сімферопольські трудящі накинулися на нього, дізнавшись із ювілейних передач, що він – головний предтеча соціалістичного реалізму.

3. Львівська стаття про Мопассана справді цікава. Але, водночас, і плутана. Взагалі для автора ситуація з "перекладацькою мовою" ніби й не існує. А реагувати на неї треба вміло.

4. Переклади Ф. – факт історико-літературний. Я сам не в захопленні. Але з'явитися їм було необхідно.

5. "Всесвіт" із Новомеським у вівторок надішлю /якщо знайду/, виправивши заодно друкарські помилки. Захоплення з приводу перекладів – необов'язкові.

6. Найпікантніше у бридкому двотомнику – портрет Е. Дікинсон на форзаці і повна відсутність його в тексті. Гінзбург придбав. Справді добре.

7. П'єси англійською негайно – не потрібні, але в майбутньому можуть знадобитися. Я відніс /із великим запізненням/ досить традиційний проспект збірника / включив туди тільки моїх улюблених Носорогів, ну, Бекета, звичайно, ще "Смерть Ганді" Немета, і ще дещо/. Але водночас дав заявку і на "Дневник" М.Башкирцевої. А в розмові з головним редактором з'ясувалося, що їх лають, – чому в "Пам'ятках естетичної думки" не дають "країн народної демократії". Я запропонував Шалду /якого ніжно люблю/. За це вхопилися й відсунули п'єси в бік, – це ми будемо потім, а ви нам скорочуйте Башкирцеву й робіть Шалду. Я й радий, – чоловік я рішуче антитеатральний, хоча Носорогів дуже хотів би перекласти.

8. Що я роблю після Новомеського? Задовольняюся серією дрібних справ. Про Шимборську я Вам, здається, писав. А після роману з нею /котрий ще не закінчився/ настав казус із Гейне /милозвучність!/. Первомайський видає чотиритомник Гейне. У редагуванні бере участь Дейч /як автор передмови, знавець Гейне й німецької мови/. Коли я був у нього в Москві, він сказав, що, звичайно, до справи будуть залучені кращі перекладачі /зокрема Лукаш/, і, крім того, – я. Я висловив сумнів – усе ж це в руках Первомайського. Він же почав запевнювати, що, мовляв, нічого подібного.

Потім робота почалась, – про те, що вони потіють над Гейне, мені повідомили Бажан і Коптілов. Одного разу мене на вулиці зустріла редактриса й сказала, щоб я зайшов і вибрав те, що хочу перекладати. Однак, коли я через кілька днів здибався з нею у видавничому коридорі, вона ніяково й розгублено сказала щось таке, нібито вірші ці ще не повернулися у видавництво. Минали місяці. Одержав листа Лукаш із проханням щось перекласти. Зустрівши одного разу Коротича, я запитав його, чим він займається. Відповідь звучала: тим самим, що й ви – перекладаю Гейне. Я запитав, звідки йому відомо, що я перекладаю Гейне. Каже, – заходив у видавництво, бачив складений Первомайським список перекладачів, в якому зазначено й моє ім'я. Каже, – підіть туди, в редакцію. Після цього, звичайно, я почав старанно обходити цю саму редакцію стороною. Але ось кілька днів тому надіслали вони мені п'ять віршів із про-

ханням перекласти якомога скоріше, – том уже треба було здавати. І ще прохання – якщо у мене виявляться старі переклади, надсилати і їх. Я добре помучився, переклав, відніс, зацікавився, – а кому ж доручені ті речі, котрі виявлені в моїх старих /табірного періоду/ перекладах, – таких речей три. Дві з них переклав Коптілов. Одну Струтинський /колишній начальник поезії у видавництві/. У Коптілова я попросив його переклади. Не геніально, але терпимо. Він, звичайно, у великодушність: якщо є ваші переклади, я своїх давати не буду. А я також не хочу поступитися: і я не буду. Струтинський теж "хороший люді" – "не ображайте йому".

У Лукаша справи з Гейне неважні: надіслані вірші він не переклав, із місяця в місяць мрійливо говорив, що ось, мовляв, у нього є гарні переклади, деякі навіть у "Перці" надруковані, і їх потрібно розшукати. Але так і не розшукав. Два-три вірші, втім, входили й раніше у попередні видання – вони підуть і зараз.

9. Що я роблю іще? "Музична Україна" видає романси Б. Підгорецького /був такий композитор, помер у 1919 р./. Надіслали мені чотири російських тексти до його романсів, щоб я відшукав оригінали і переклав із них. Перекладати з них виявилося неможливо: земляк вибрав такі кустарні російські переклади, що просто дивовижа. Поезії Байрона я просто не знайшов – перегорнув увесь оксфордський однотомник, – нічого, що нагадувало б ці вісім рядків, там немає: або однотомник неповний, або російський тлумач дав надмірно творчий переклад. Вірші Гейне /і тут Гейне/ та Гете перекладені не тим розміром, що в оригіналі. А Ельдорадо По в романсі починається так /поцінуйте/:

Между гор и долин
Едет рыцарь один,
– Никого ему в мире не надо.
Он всё едет вперед,
Он всё песню поет,
Он задумал найти Эльдорадо.

Оскільки музика вже є, а композитора вже немає, перекладати потрібно в ритмі цієї нісенітниці, придивляючись одним оком до оригіналу /до слів, а не до розміру/, а в обидва стежити за нісенітницею, щоб не було розходження, щоб редактор не сказав: ось тут у композитора пауза, а у вас слово не закінчується, – треба поміняти. А ще треба пильнувати, аби не вийшов при цьому якийсь вульгарний шлягер, щось на зразок:

И скажу, не тая:
"Здравствуй, русское поле".

Дуже хочеться мені написати гарну статтю, яка б називалася: "Вергілій". Не знаю, чи встигну, чи зможу. Треба написати "передмовлення" до російських перекладів із римлян Зерова. Потрібно іще дещо. А тут видавництво вимагає давно обіцяний переклад Західноукраїнських літописів "сучасною українською мовою". Одне слово, погано. Досить про це.

10. Що іще? Метеобурі, про які повідомив Коротич, очевидно, стосувалися тільки залишення Коротича самого на славному посту /хотіли Первомайського/. Я /як і Лукаш/ зовсім осторонь всього цього.

11. Доля рукопису? Тут я також фаталіст. Чекаю, як віл обуха.

Даму не запитую. Н.П. сама повідомляє: читаю, трохи претензійно, але дуже цікаво. І потім продовження: а що, коли ми його видаватимемо, то ми б не хотіли, щоб воно було російською мовою. Відповідаю, що: вона теж не хотіла б, і воно буде, безумовно, українською мовою. На цьому поки що й зупинилися. У вівторок бачитиму – може, ще надійде крапля інформації.

12. МП 71 у Києві ще не з'являлося. І, здається, його і в Книжкових новинах не оголошували. За відсутністю часу Россельсу давно не писав. Пишу взагалі тільки Вам. Та хіба ж поцінуєте? Та ще й такі довгі листи.

А докторантура – це було б дуже добре. Будемо молитися /кому?/, щоб усе здійснилося. Чи зимою, чи влітку, але Ірпінський /як, скажімо, і Тюменський/ треба писати без "Ь".

Чадо наше тепер у Києві, бачу його рідко. Якось телефоную "дорослому населенню". Вони кажуть: Романчику, іди з дідом поговори. Відповідь: я не маю часу. Переживаю, що прогавив передплатити йому дитячу енциклопедію. Але ж вона і в Сімферополі штабелями не лежить?

Я за пошту взагалі спокійний, не те, що Ви, але не знаю, чи дійшла до Вас уся моя Тувиміана – од Вас підтвердження не надійшло. Лукаша скоро виписують, і Харчук забирає його до себе – до повного зцілення.

Усі вітають. Я – цілую. Розбалакався цього разу.

ГК.

4.I.72

Дорога Маріє Олексіївно!

Ну, як же Ви так можете звинувачувати мене у неувазі, у відсутності співчуття та інших грішках?

Фантазії в мене немає, але безкрилої уваги Вам приділено, – і листа написав, і "Всесвіт" надіслав, а Ви – немовби усього цього й не було. А співчуття не виявив просто із виховною метою: щоби навіяти Вам, що Ви абсолютно здорові, що жодні хвороби до Вас чіплятися не можуть і не повинні.

Мій новий рік минув досить сумно: у Ставрополі знайшовся чоловік, котрий став власником ранніх віршів і перекладів Зерова. Його мучить спрага публікацій. Усе, що він намагався робити до цього часу, було не до ладу, – у "Всесвіт" він надіслав оригінальний український вірш /до того ж – безграмотно передрукований, – української мови він не знає/. Серед перекладів є вісім поезій римських авторів, із них шість не друкувалися. Із цим я порадив йому "добитися" у Львів у "Питання класичної філології". Там погодились. Передрукувавши, також не без помилок, і спорядивши це все коментарями /на зразок "богиня любви"/, він надіслав мені.

Після моїх критичних зауважень він надовго замовк, а наприкінці року повідомив редактору, що на певний час припиняє роботу щодо публікації, що його вилаяв Гр.П. Мене він привітав з Новим роком і також повідомив про тимчасове припинення своїх досліджень. У результаті – лист від редактора "Питань...", що зобов'язував у триденний термін надіслати тексти і статтю до них. І ось я засів за друкарську машинку, передрукував усі вірші, котрі він збирався подати, а про шість неопублікованих також повідомив, що це публікація такого-то /навіщо ображати Ставропольця/, нашвидкуруч змонтував жахливу статейку / трохи обікравши власну статтю про Зерова для МП/, закінчив усе вчора о третій ночі й негайно відіслав із запізненням днів на два. Боюсь, що запізнення фатальне, але втрачати можливість не хотілося, – мабуть, що Новиченко образився б, якби публікація не з'явилася.

У видавництві не був. Лукаш знову пірнув у безвість, ні звістки від нього, ні, головним чином, послуху. Норвід з'явився /сигнальний/, але Бажан добачив там друкарські помилки, терміново додруковує вкладочку з їх виправленням. № 12 "Жовтня" дав мою статейку про Норвіда. Помилку там Ірина Михайлівна виловила тільки одну, а мені не до того було.

Про МП 71 ні слуху. Ви пишете про це вже вдруге, і з таким виглядом, нібито Ви його читали. А я сьогодні від Россельса одержав

тільки вітальну листівку, у котрій привітання приправлені подивом, – чому я так довго "не подавав ніяких ознак життя". От я йому напишу відповідь і спитаю про справи МП.

Перекладач Кітса прагне зі "Всесвітом" налагодити дружні відносини, – надіслав туди два томи англомовної бібліографії українки.

Не пам'ятаю, чи писав Вам, що брав участь у похоронах, – помер /на вченій раді, після палкої промови/ брат Зерова, ботанік, академік. Ось і всі наші новини.

На закінчення листа залишаю подяку за Реквієм. Як усе, що походить од Вас, він незвичайний, але Ви, звичайно, не повірите, що цілую я Вас із особливою ніжністю.

ГК.

28.1.72

Дорога Маріє Олексіївно!

Злі сили перешкоджають нашій зустрічі – посилаю "заступника".

Після того, як Ви пішли, мені повідомили, що в мене "поганий вигляд" і ткнули термометр. 39°. У всьому я намагався звинуватити Вас, запевняв, що Ви чорнокнижниця, що у Вас лихе око й таке інше. Але раціоналістка Ірина Михайлівна, відкинула всі ці резонні аргументи й у всьому звинувачує мене, – мовляв, не варто було у п'ятницю їздити в Київ. Одне слово, поки що шляху туди мені немає, тим більше /це дрібниця, щоправда/, що 39° ще двічі було, а тепер я, щоправда, на межі нормальної, але межа ця ще дуже нестійка. Із цього випливає:

1. Завтра я Вас не побачу, буду позбавлений щастя розмовляти з Вами, – прошу розповісти Іванові Олексійовичу, чого Ви досягли "за період, котрий минув".

2. Не з'являючись у Києві, я не зміг дістати тієї книги, котру повинен був приєднати до двох екслібрисів. А влаштовувати зустріч із ним заради двох екслібрисів, – чи варто? Живе він на болоті у тамтешнього чорта, людина солідного віку, котра мріє про домашній затишок після роботи, – навіщо змушувати чи то його плуганитися кудись-там, а чи Вас ганяти. Справа не термінова. Його колекція /до речі, величезна/ зачекає, а дістану книгу /вже розпродану, між іншим/, – надішлю поштою або передам з оказією. Отже, екслібриси також передайте Івану Олексійовичу.

3. Володимиру Михайловичу – сердечне вітання, а коли трапиться побачите Марію Федорівну, їй – не менше /якщо не більше/.

Розкажіть їм, в якому я жалюгідному і безпорадному стані. Але відгуки на Гаспарова будуть. Не Лукаш /самі знаєте/. Борис Тен не дуже обнадіює. Як Коптілов – не знаю. Як Новикова – теж. Із нею нехай вони самі розмовляють.

Чекаю реляцій, – усних, а може, й письмових.

Ваш ГК.

20.II.72

Дорога Маріє Олексіївно!

При цьому надсилаю Норвіда, Я у ньому штрафник: Відстояв / за сприяння Бажана/ "Фортепіано", але, помщаючись, "щоб не був такий розумний", викинули три моїх переклади й "перевели на анонімність": "упорядкування та примітки Г.К." Усе це марнота, звичайно, порівняно з усім іншим, але перекладів шкода, вони були досить цікавими. Бажан, виявляється, у другій верстці вирішив поліпшити закінчення "З набряклими від оплесків руками", для того зіпсував його. Я не зовсім пам'ятаю, як було, але "вчита" ліквідую.

У нас, як Ви, мабуть, знаєте, не тільки дуже холодно, але й невесело.

Коротич поїхав у Прибалтику. Лукаш, котрий іще не зовсім одужав, поїхав собі в Ялту із твердим наміром зробити нелюдське зусилля й закінчити "Дон Кіхота". Боюсь тільки, що події останніх днів згубно позначаться на цьому намірі й знову кинуть його у безодню пасивності та меланхолії.

"МП" все ще немає, Россельс після новорічної розвідки листівкою замовк. А втім, мовчу і я, – по-моєму, навіть не подякував Вас за зворушливого Старенького Тараса Бульбу. Як Ви там, бідненька? У Вас, мабуть, також холодно. Я /..../

Головред не поспішає закінчувати читання Вашої роботи, хоча в міру просування уперед, поговорює, що в план редпідготовки вони її таки поставлять. І то хліб.

Озовіться!

Цілую. Г.

1. III. 72

Дорога Маріє Олексіївно!

Листа від Вас не було так давно, що я почав навіть дивуватися, але тепер бачу, що не тільки Ви причина цього: відправлений 20.11, він ішов пішки, і благополучно прибув учора 29. 11. Я поспівчував

бідним літературознавцям, що так довго та прискіпливо його аналізували. Поспівчував, – але й позаздрив: скільки там принадних і незрозумілих натяків, скільки таємниць і, звичайно ж, конспірації. Мій лист стилістично прозоріший і, напевно, в ньому – нічого, написаного підступним пунктиром, але, принаймні, повідомте, скільки днів йому необхідно було, аби дійти у Сімферополь /"для історії важливо"/.

Спасибі за інформацію, – тепер мені зрозуміло, через що так довго не з'являється МП /і привід же мізерний – дикість просто/. Принаймні рецензію на Поповича я писатиму, хоча до цього часу не написав статей ні про Вергілія, ні про Данте. Тяжко все це, і я намагаюсь поринути чи в роботу легшу /напр., перечитую втомливий роман Броха "Смерть Вергілія", чи то виснажую себе перекладами складних поезій. Так і живемо.

Радий, що Ваша стаття із "Жовтня" сподобалась у сферах – її тема нині актуальна – боротьба з ворожою ідеологією. А вони раді ..... тилова викликала незадоволення акад. Білодіда – навколо неї, можливо, й полеміка спалахне. Із літературних подій, які Вас цікавлять: "Всесвіт" Ви, мабуть, уже бачили, – там переклади з американських поетів, які належать не тільки перекладачу, який перебуває в центрі Вашої уваги /Коротич/, але й Ю. Косачу. А ось "Жовтень" у другому номері вмістив Сенберга у викладі того ж Коротича. Якщо Ви не бачили й позбавлені можливості дістати, – надішлю.

Між іншим, у тому ж таки "Всесвіті" є підбірка словацьких новел – і я одну переклав, тому що дуже просили, і ще тому, що Минач – мій автор: у так звані роки минулі я переклав два його романи і взагалі ставлюсь до нього добре. Переклад трохи скоротили / ідіотська манера викидати уривки, якщо новела перестрибує на наступну сторінку/ – у перекладі не так ефектно, як в оригіналі.

Ваші подвиги у боротьбі із загадковим бредоматом схвалюю і бажаю Вам над ворогом перемоги та подолання.

У листі Вашому відсутні дві інформації: 1. Як справа зі Стефаником – Володимира Михайловича і 2/ Як справа з докторантурою певної іншої особи /з метою конспірації не називаю/

.

Ір. Мих. разом із Романом передають вітання. Я, за звичаєм і за велінням серця, – цілую.

Гр.

2. III. 72

Дорога Маріє Олексіївно!

А події за минулий період відбулися такі:

1. На лист поширилась часткова амністія – ішов він 5 днів.

2. Мельмот приїздив, явився до нас із коньяком /і з бородою/, викликавши законне зачудування Романа: а навіщо ви коньяк п'єте? щоб борода більша росла? Я ходив до нього забирати книги, і попутно він навантажив мене Гербелем, – ось, одержуйте. Як додаток приєдную котиків /Коротичу я також дав, не турбуйтеся/, – це на той випадок, якщо у Вас немає. Надійшли вони до мене в супроводі легковажнішого опусу Еліота – Notes towards the Definition of Culture. Надійшло це дивом – за нинішнім часом багато що не надходить.

3. Така собі Новикова фігурує в обоймі провідних, перспективних, притому молодих та привабливих літературовідьм. Але це вочевидь не та Новикова.

4. У "Книжном Обозлении" оголошено виповзання МП. Цікаво, із чи без?

5. Віль надіслав попереднє повідомлення про тематику хурала, який усе-таки готується /точну дату повідомимо додатково/.

6. У "Жовтні" номер 3 з'явився новий "Ворон". Рекомендую чиїйсь прихильній увазі.

7. Вітаю з перемогою та подоланням. Мельмот "у загальних рисах" виклав листа туди. Лист викладено у зворотному напрямку у ще загальніших і вкрай розмитих контурах. А мені хотілось би детальніше.

8. Про перспективи аспірантури гаразд, але про терміни з'яви у Києві – жодного слова. Чи теж "наприкінці навчального року"?

9. Якщо Вам раптом стане сумно, візьміть збірник "Вопросы поэтики и стилистики русской литературы", присвячений пам'яті акад. В. Виноградова, й прочитайте ґрунтовне дослідження акад. Белодеда "Символика контраста в поэтической речи А. Ахматовой". І нудьгу як рукою зніме /і не голою рукою, а з механічними пристосуваннями/. Лукаш, побачивши заголовок, заволав: "Хто співавтор?" По-моєму, прочитавши одну сторінку, можна вже такого питання не ставити. Але його скептицизм не минув і після прочитання. Такий він уже "закоренілий", цей Лукаш.

10. Минача я не покращував, а погіршував /разом із редакторами/. Як і Норвіда.

Ну, ось, здається, всього й справ.

Тепер хвилинка мовчання. Зосереджуюсь, намагаюсь визначити, чи є у мене серце. Є, виявляється.

І теж велить поцілувати Вас.

Гр.К.

P.S. Дістаньте Лотмана, нове видання /Аналіз поетичного тексту/, якщо я програвлю, як програвив попереднє.

Мої всі вітають.

P.P.S. Статтю чекаю.

22.IV.72

Дорога Маріє Олексіївно!

Звичайно, я скаженів, не маючи од Вас ніякої звісточки. Але стоїчно мовчав. Учора одержав серію Ваших листів, і мовою смертних, і мовою богів, був зворушений до непристойності, і від оскаження не залишилося й сліду.

Але Вам, за браком часу, тільки суха інформація: МП в Києві вже з'явилося, думаю, що і в Сімферополі вже є.

Рада збирається 24 – 25, я їду сьогодні. Гадаю, що і Г. одержав повідомлення і буде.

Замість покійного Корнія Івановича "мостять" редактором Бажана. Супроти Россельса теж налаштовані, хочуть замінити його Топером. Кого ще збираються гнати – видно буде на місці.

Лукаша бачив. Він дуже добре переклав півтора вірша Аполлінера. Але Дон Кіхота не чіпає. Пошкодували з ним, що Ви мовчите.

Ось, власне, і всі новини.

Мої, зокрема й Роман, кланяються.

Я – цілую.

Г.

25.IV.72

Дорога Маріє Олексіївно!

Пишу у Спілці замість того, щоб обдумувати свій виступ, що відбудеться через півгодини.

Рада розпочалася учора й закінчиться сьогодні. Головував новий її керівник, висунутий народними масами, – Баруздін. Про його попередню промову детальніше потім. Сварив /помірковано/ МП за відрив від життя й недостатню увагу до літератур народів Радянського Союзу. Ті, хто виступав, хвалили. Увечері відбулася

редколегія. Туди увійшли два нових члени ради, Топер та Ананіашвілі. МФ розійшлася й почала темпераментно сваритися, але вони трималися досить мирно й намагалися довести, що нічого, власне, і не сталося. Я так і не зрозумів, чи обійдеться справа тільки воцарінням Бажана й розширенням складу, чи потай готуються також вигнання й заміни. З'ясується сьогодні.

У зв'язку із затриманням МП 8 наступний, дев'ятий випуск, буде ювілейний, а тому змінено його зміст. Маршакіада випала й пересунута на №10, який, до речі, теж не за горами.

Ю.Г. учора не було, він у зв'язку з лекціями приїхав тільки цієї ночі й ще не з'являвся.

Коротич виступив учора і вже не з'явиться. Дуже хвалив Вашу статтю у "Жовтні" й так зацікавив Володимира Михайловича, що той навіть розгнівався: як це так, що Ви тримаєте в таємниці від нього свої подвиги.

Ось і все. Від'їжджаю завтра – день на походеньки по книгарнях.

Вас багато хто вітає, лише я цілую. І не раз.

Гр.

2.V.72

Дорога Маріє Олексіївно!

Прочитав чергову Вашу Маршакіаду. Читав із захопленням, написано, як завжди, чарівно. У мене тільки три зауваження, крихітні, й то, скоріше, "не на відміну, а на доповнення".

Перше. Наш Роман великий прихильник арії Германа, що проголошує: наше життя – це гра. І якщо Бахтін стільки поширюється з приводу ігрового елементу, ігрової культури в книзі, присвяченій роману для дорослих /щоправда, романові достатньо "тусячому"/, то Вам і Бог велів приділити цьому аспектові більше уваги. Усетаки, дитя – типовий homo ludens. А Ви не те що обійшли, скоріше, згорнули питання й рушили в іншому напрямку, – теж, щоправда, потрібному.

Друге. Я дуже старий чоловік*. Учитися я починав ще до революції /як потім полюбляли говорити обиватели, "у мирний час", – саме йшла Перша світова війна/. Учився я за "Родным словом" К. Ушинського, хоча й підозрював підсвідомо, що "слово" не зовсім рідне. Там був і сакраментальний віршик, і ми його напам'ять учили,

* Учена підрядкова примітка: а що я закоханий у Вас, то це "рассудку вопреки" /авт./.

навіть наспівували. І в мене велика підозра, що склав його /за відсутністю під рукою Маршака/ сам Ушинський. При чому він не підозрював, що прихильниці гусячої поезії для потреб полеміки знадобиться "дітки", й написав "діти". Віршики не пустотливі, але можуть цілком пригодитися, за відсутності кращих. І взагалі /.../ [не варто ганити] поблажливо ні Ушинського, ні багатьох інших педагогів "мирного часу" – вони ж на це не заслуговують. І не варто для звеличування Маршака створювати анонімний та усереднений тип дореволюційного педагога й образ тодішньої педагогіки, та й дитячої літератури, щоб потім вигукувати: прийшов Маршак – і все стало інакше. Ломка відбувалася не так круто, а мотлоху під виглядом дитячої літератури й тепер з'являється чимало. Між іншим, відоме мені й функціональне використання віршика Ушинського: Валентина Динник у віршованій "дедикації Дейчу згадує, як у дитинстві /вони були в Києві сусідами/ маленьких Динників будили, ставлячи за приклад зразкового Дейча:

Дети, в школу собирайтесь, Дейч прошел уже давно...

Віршик, звичайно, оживав, хоча за межі здорового глузду виходу й не було.

Третє. На с.15, там, де йдеться про працьовиту ерудицію Маршака, варто було б увести один пустотливий мотивчик: часом повнота знайомства з "літературою предмета" не має ніякого утилітарного навантаження. Думаю, що Маршак, як і всі ми, грішні, читав багато чого задля чистого сумління /"а я й це знаю"/ або всупереч необхідності, через острах перед тим моментом, коли неясне бродіння та бурління закінчиться, коли, нарешті, прорве і "стихи свободно потекут". Я, наприклад, багато чого читаю саме для цього. Думаю, що й Вам такий стан відомий. І хоча у Маршака – все ясність і все цілеспрямованість, але і йому / як черговий парадокс/ такого роду стан міг бути не чужим. Зроніть кілька фраз про це.

І, нарешті, останнє. Про "полову" на с.36. У Даля, звичайно, "полова" є. Але в нього вона супроводжується помітками "южн., зап.", т.е. "укр., белор.". І тепер полова побутує не тільки в Криму, а й усюди в Росії. Але все ж таки це українізм, й нормативні російські словники його уникають, обмежуючись стандартною "мякиной". А втім, якщо хочете, нехай полова й залишається, для взаємозбагачення. От і всі мої претензії. Як бачите, сущі дрібниці. Ви запитуєте, чи можна за радянські гроші винайняти в Ірпені кімнату на літо і цим самим дійняти мене й Романа. Звичайно, можна. За долари – складно, але за радянські гроші – цілком. Ну, по-перше, Ви можете

мешкати і в найближчому будинку інвалідів творчості – цілком реальна й така перспектива. А якщо гребуєте – можна й кімнату знайти, й зовсім скромну, й не таку скромну. Ірпінь – місцевість дачна, і такі речі цілком реальні.

Що ж до обговорення Коптілова на рівні Ковганюка, то я в цей час був у Москві, не був присутній і Коротич /хоча він виїхав за день раніше, ніж я/, – не знаю, чи відбулося воно. Можливо, і не відбулося.

Ви мою московську реляцію одержали?

Лукаш не чув іще ні звуку вдячності за Миколу Гербеля.

Мої вітають.

Маріанні Іванівні найкращі побажання.

Цілую. Гр.К.

13.V.72

Дорога Маріє Олексіївно!

Так, лист надійшов саме 13-го – нічого не вдієш. Добре, що листи ходять вже не 8–9, а по три дні. Це означає, що вони вже – нецікаві, нудні листи. Відповідь ліплю негайно після одержання.

Про день Вашого народження безумовно забув. Взагалі я охоче забуваю про дні народження, оскільки схильний ненавидіти їх / зокрема, свій/, але для цього /Вашого/ роблю виняток. Здійснюю такі заходи: 1.Закарбовую цю дату в серці, а для надійності все-таки і в блокнотик занотовую на видному місці. 2. Зобов'язуюсь вітати неухильно щорічно, поки й віку мого. 3. Видаю указ про перенесення / в цьому році і без мене/ святкування на 13.V. – цілий день усіма почуттями й помислами буду з Вами, а Ви про це навіть не знатимете. 4. Найближчі місяці відводжу на пошуки достойного подарунку /книжкового, звісно/ – як і святкування, він теж устигне post factum.

Між іншим, того дня, коли Ви писали свого листа, ми відзначали день народження одного члена нашої сім'ї. Кого? – таємниця. Ну, от, з іменинами впоралися, поговоримо про веселіші речі.

Мельмот переклав три вірші Аполлінера: один вірш великий за обсягом, другий не зовсім пристойний... Переклав, звичайно, чудесно. Але скромничає: це випадково вийшло, більше мені нічого не вдасться.

Язеп національності не міняв. Просто, – академік Білодід за межами України теж віддає перевагу тому, щоб бути академіком Бєлодєдом. Я тільки не знаю, чи згоден Язеп Гнатович із такою ме-

таморфозою, чи це зробили всупереч його волі, як і в моїй дантівській статті Самійленка перетворили на Самойленка незалежно від мене.

Гаврук не виступив тому, що просто був відсутній. Він не входить до ради з перекладу. Тільки до редколегії. Скандал з українським звітом, що його доручили двом підозрілим типам, – результат непорозуміння. Так не тільки Ви вважаєте, так вважають і деякі інші /не при хаті згадуючи/.

Вашу книгу, що зазнає такого опору, ми ще віддамо на таку операцію: Коротич влаштує її обговорення на засіданні комісії, а результатами цього обговорення /гадаю, вони будуть цілком позитивні/ можна буде потім "потрясати" перед носом Бандури /так чи так, член бюро комісії/ і "Радянського письменника" /видавництво це до певної міри перебуває у підлеглості Спілці письменників/.

Я про це говорив із Коротичем у Москві, телефонував йому вчора, і він після якихось чергових короткочасних гастродей /на Вінничину, чи що/ обіцяв організувати і з Вами "зв'язатися" /по телефону, звичайно/. Ваша присутність /для проголошення короткої реляції та вислуховування – хвали і хули/ обов'язкова. Подивимося, що з того вийде.

Бездарними речами Ви займатися не можете, – навіть дрібні речі, до яких Ви маєте відношення – всі дуже талановиті.

Справжня повінь безталання, найглибше "злукашіння" – це в мене: мечуся між двома статтями й кількома перекладами, й нічого вартісного не виходить.

А далі – привіт Марії Іванівні.

Багатократно цілую. Г.

1. VII.72

Дорога Маріє Олексіївно, поводжу я себе негідним чином – ось і свідчення цьому: два тижні не відповідав Вам. Але злочин мій тільки в цьому і ні в чому іншому. До Києва їздив дуже рідко й то за необхідності, наприклад, у видавництво по сигнальний примірник "Енеїди". Попутно дістав An Anthology of English and American Verse і не дістав двотомного словника /хоча річ і не безнадійна – його мені все-таки обіцяють/.

Щодо Вергілія: це було воістину анекдотично. Вважалося, що я швиденьку напишу ці 14 сторінок. Але, по-перше, 14 сторінок доросли до 21. По-друге, вимучував я їх довго. Спочатку відніс 16 сторінок, наступного дня передав ще 2, обіцяючи останню привезти особисто. Остання перетворилася на три останніх, я повіз їх учора

і в електричці виявив, що не поклав їх у портфель. Тому віддав їх уже увечері співробітнику "Всесвіту", який приїхав до мене. Стаття вийшла пістрява, часом нічого, а часом – сумбурно. Тепер замість того, щоб спочивати на лаврах, змушений ліквідувати поклади кореспонденції /Ви – перша жертва/ й терміново перекладати найнесподіваніші поезії, від Леопарди до Броневського /.../ Мельмот ображатися не здатен /на Вас/ – він і на "Всесвіт" зла вже не тримає. Я не бачив, але знаю, що він спочатку гасав у пошуках грошей – де б позичити, а потім "упхався" в безтелефонну квартиру Харчука, звідки, гадаю, підноситься тільки в ресторан – обідати, й опускається на дно – козла забивати, – разом із Псами Господніми /Domini Canes/.

Українізаційний анекдот часів вірного ленінця-Скрипника: радслужбовець перекладає /за словником, звісно/ російський вираз "он питал большую надежду". У нього виходить: "він харчував огрядну Надію". Так от, я за останнього візиту не харчував огрядної Надії – вона була в компресі. І взагалі про це і не йшлося, – я весь в очікуванні цього задоволення /як і в очікуванні Вашого листа з викладом чарівного обміну думками з Вікт. Вікт./.

А взагалі я враховував і таку можливість, що дама прикидається світлою особою. Я й хотів, щоб це прикидання сягнуло аж до часу видання Вашої книжки. Не вийшло.

Що Ви доцент – радий. Вітаю. Тогу замовили?

Про ленінградських інтерпретаторів не знаю нічого – мені ж ніхто нічого ніколи й не каже.

Ір. Мих. кланяється. Роман, який приїхав учора, також. Його тимчасово ізолювали, коли вмирала мати Ір. Мих. /поховали 19-го/. Привіт Марії /старшій/ Іванівні.

Вас цілую безліч разів. ГК.

6. IX. 72

Дорога Маріє Олексіївно!

Отже, ціле літо минуло без єдиного Вашого листа. Спочатку я це відніс на рахунок горезвісної жіночої легковажності, – мовляв, любила та перестала. Але жарти жартами, я вже почав трохи хвилюватися за усього свого оптимізму, тієї ж легковажності та безтурботності. Відгукніться, будь ласка, – де Ви, що Ви, чому не з'являєтесь і мовчите.

Маріанні Іванівні сердечне вітання.

Ваш ГК.

11.IX.72

Дорога Маріє Олексіївно!

Я так і не знаю, надіслали Ви Лотмана й листа чи ні, одержавши мій стримано-відчайдушний зойк, чи зойк прибув пізніше. Якщо перший варіант, то добре, що я вирвав Вас із егоїстично-щасливого анабіозу, якщо друге – отже, потрібно мені, закоренілій людині XIX століття, здати в архів свої позитивістські забобони, ґрунтовані на даних точних наук і на фетиші здорового глузду, й повірити в біотоки, передачу думок на відстані, передчуття, передвістя, чорну, білу й смугасту магії тощо, – для надійності убгавши все це у випробувану позитивістську. Хоч би там як, я радий через безліч причин.

Ірина Ів. надіслану рецензію прочитала й пережила її не дуже боляче.

Лукаш сидить в Ірпені й продовжує довбати Аполлінера з великим успіхом. Роман у нас кланяється, звісно.

А більше й писати ні про що – якщо богам буде необхідно, – то скоро й побачимось.

Марії Іванівні вітання.

Цілую.

Г.П.

Дорога Маріє Олексіївно!

Звіти – і поетичний, і прозовий – одержані. Другий мав би вирізнятися більшою ґрунтовністю. Але, мабуть, випущені деталі будуть доповнені, коли настане ірпінська ера /не знаю, чи скоро це настане?/.

Отже, вітаю із тим, що весь Ленінград біля Ваших ніг, а що Мисик також причетний до цього, – це зовсім добре.

Нова мелодія у виконанні бандури незрозуміла, однак відрадна. Хоч би звідки воно йшло, аби йшло.

"Перекладацька продукція цього року" надто засмучує мене. Ну, двох Норвідів порівнювати можна. Можна взяти російський однотомник Бобровського й порівняти з українськими перекладами – аналізувати й поезії з відомої підбірки Л.Череватенка, і навіть два романи – чому Вам, і справді, не аналізувати й прозу! А більше? – Більше, нібито, й нічого. Тим більше, що я вже й так вийшов за хронологічні рамки: якщо українська поезія Бобровського – це 1972 р. то проза /як і російський однотомник/, здається минулорічною. Чому, і справді, Вас обмежують одним роком? Розсуньте ці

межі, тоді можна буде, напр., заодно покінчити і з українським Уїтменом, і з проблемою верлібру, залучаючи до цього кровопролиття й Коротича, і Сендберга, і Еліота, й інших різних. Напр., Аполлінера з Лукашем і Кудіновим.

Ви вже втішилися, сподіваюсь, майстерністю, з якою Гіві Ражденович зняв скальп із Коптілова. Лукаш, принаймні, читав із захопленням, хоча й підгрунтя теоретичних розходжень не знав.

Між іншим, для нього ірпінська ера скінчилася: тепер він поїхав до матері, а повернувшись, чекатиме попутного вітру для відплиття в Ялту. А жаль.

Ну, ось, власне, і все.

Усілякі вітання.

Цілую. Гр.

17.I.73

Маріє Олексіївно, дорога.

Ваш лист, "пущений" 13-го, прибув сьогодні /як бачите, досить швидко/, відповідь строчу негайно.

Я також дома, сніг минув, час минув, робота загалом рухається через пень колоду. Живу не надто безтурботно. Вергілій у Павличка знятий, "Співця" не бачу.

Подолання залізничних насипів згадую із несподівано гострим болем – žel všeisko má svij konec.

Лускунчика /значно правильніше було б Лусканчика/ слухав і дивився з великим задоволенням, хоча найулюбленішим його й не можна назвати. Та й характери у нас не зовсім подібні, Лукаша бачив тоді ж, а після того він гайнув у Ялту, і нині ближчий до Вас і до Бога, ніж до мене. Тому побийте його самі. А з Романом він би дуже швидко знайшов спільну мову. Роман стріляти припинив, але Вас іноді згадує. Ірина Михайлівна й до цього часу не позбулася наслідків запалення легенів. Дякує за пам'ять.

Від В.К. привітання я, звичайно, не одержував, а от різноманітні дзвони дістати постараюсь. Звичайно, якісь було б дуже легко добути, та от книжка кудись пропала.

Добре, що бібліографи "дали собі раду" з Боровиковським і Палехом.

Щодо Рільке: це добре, що Ви ним захоплюєтесь.

Але... по-перше, я ображений за Лукаша: Лукаш значно всеосяжніший, ніж це йому належить за Вашою схемою.

По-друге, і другий перекладач в останній дозі цілком коректний.

/До речі, показав я йому деяку варіацію на тему Піросмані. Реагувати почав з третього рядка: "А їй-Богу добре!" Далі: "Та дуже добре", і т.д. в наростаючому ступені. Звичайно, "лини" і в нього викликали сумніви, а сік олив "найсолодший" – не реальний його смак, а умовно-літературний епітет. Взагалі був розчулений, навіть адресу Вашу взяв. Ви для нього асоціюєтеся із захистом дисертації В.К./.

Ну, що іще? Юний, вусатий, багатообіцяючий Ромась надіслав "Слов'янське небо" з "дедикацією". Льоня узявся писати рецензію / Вашим перекладом він просто вражений/. Даремно Еткінд олюднював свого рецензента. Що Лозинського він підготував, – це добре /давно пора/. А весь Лозинський Ередіа – і в "Трофеях", котрі виходять у "Лит. памятниках".

Нарешті, останнє: Рільке я полюбив "з першого погляду" років 45 тому. В різний час робив спроби перекладу. Те, що було зроблене в минулому, – пропало. Уже "в нашу еру" намагався дещо відновити, або ж зробити заново. Відчутних успіхів поки що не сягнув, а чи сягну – покаже далеко не .... [світле] майбутнє. Грипом не хворий, тому цілую Вас тисячу разів.

18.I.73. Том другий.

Не відіслав листа своєчасно, а тому змушений був розклеїти для дописування: сьогодні прибула Ваша зворушлива бандероль. Я за неї вдячний, звичайно, хоча деякі подвиги здійснені й марно; Есхіл у мене точно такого ж видання /щоправда, 1910 р., а надісланий 1921 р., але видання стереотипне. Овідій московський і в такому вигляді в мене є, – немає тільки Жейтнаровського /такого, як Есхіл/ третього тома, де всі ці Тристії та Понтійські послання подані в повному вигляді.

Ну, і так далі... /так говорив Хлєбніков, коли йому набридало читати власні вірші/. Добре, що Гіві є, – Ви будете мати, і я когось зайвим примірником ощасливлю.

Я через поспіх не спитав Вас, яким Рільке Ви захоплюєтесь і як саме? Перша частина запитання містить такі підзапитання: 1/ Читаєте оригінал і чиї переклади? 2/ Чи маєте більш-менш повну збірку його лірики? 3/ Захоплює Вас той ранній, солодкоголосий Рільке, якого багато хто серйозно не сприймає, вважаючи поверховим епігоном, чи пізніший, трудно-глибокодумний? Підзапитання до запитання другого: 1/ Чи збираєтеся самі перекладати й що саме? /російських гарних перекладів дуже мало/ і 2/ Чи збираєтеся писати про Рільке Бажана? Запитальник не вичерпаний: чи не

траплявся Вам тонкий журнал "Ранок" часів царювання Коротича /№1, 1967 р./?

Там є декілька перекладів одного вірша Рільке й крихітне розмірковування такого собі Кочура із цього приводу.

Не показав я цього Вам. Не показав і "дедикації" Тичини на подарованій мені книзі. Взагалі, багато Ви не встигли зробити, що потрібно було б для підвищення рівня. Ну, гаразд, – раптом ще буде можливість.

А у Ваших там благословенних книгарнях "Співець" не траплявся? У Львові /де книга друкувалася/, очевидно, люди вже мають, а до нас вона може і не дійти.

Ще раз цілую.

Гр.

24.1.73

Дорога Маріє Олексіївно!

Порушую черговість, а причина цього позачергового послання та, що один із моїх друзів мріє мати у себе 30-томного Достоєвського. Таким чином, якщо Ви його ще не угробили, то потрібно буде переадресувати на нього.

Ну, що іще? Можна, здається, попліткувати трошки. Вчора був у Бажана. Він, як і раніше, відгукується про Вас із великою ніжністю – я наступного разу вже викличу його на поєдинок. Між іншим, він вирішив, що Ваш переклад яскравіший за самойловський, "хоча Самойлов також великий віртуоз", – зауважив Бажан. Між іншим, Самойлов – лейб-перекладач Бажана, і встиг перекласти не тільки варіації, а й Уманські спогади. Між іншим, візміть №1 "Вітчизни" за цей рік і прочитайте там Бажана Триптих Симонові Чіковані, також грузинський, також громокипляче-барочний. Можливо, у процесі читання у вас зімпровізується й переклад?

Далі. 8–9. 11 збирається рада з художнього перекладу під головуванням Бажана. Прочитавши це повідомлення, я вирішив, що Микола Платонович головуватиме. Він сказав, що це не так. Говорить, що йому хочуть доручити доповідь про завдання перекладачів у світлі доповіді Л.І. Брежнєва. А в нього немає часу готувати цей виступ. Він кидає погляд по усіх своїх знайомих і напівзнайомих у пошуках доповідача. І мені смакувало на язиці одне ім'ячко. Але я втримався і Вас не зрадив. А приїхати туди постовбичити, може, Ви і не проти? Як? Послухати, як Бажан виступатиме з доповіддю-експромтом?

"Співець" таки з'явився, я в Ірпені дістав навіть один примірник – єдиний, що прибув сюди із п'яти, і схований. Думаю, що дістану ще – тоді й Ви одержите й побачите "Дзвони" покоптіловські. Про інший переклад іще не йшлося, – ніяк не зберуся нагрянути до його призвідця.

Ось, мабуть, і все.

Цілую Вас з усією ніжністю, на яку тільки здатний висушений північними хурделицями та відомим аналізом ГК.

31.I.73

Дорога Маріє Олексіївно!

відповідаю педантично, одне за одним:

лист прибув учора, якраз тоді, коли я їздив у Київ. Дякую, по-перше, за каракулі.

По-друге, що таке "Співець". Це збірник поетичних перекладів кінця XVIII – початку XIX ст., виданий для дітей "Веселкою". Там я значусь "упорядником". Книжка мені через безліч причин не подобається. Почали її конструювати без мене, а потім звернулися до інстанцій по дозвіл залучити вищезгаданого мерзотника, й наслідком цього було те, що таки залучили. Але я, вносячи різні доповнення, залишив той скелет, котрий був створений раніше. І, мабуть що, даремно. Далі – статтю замовили симпатичному чоловікові й досить молодому нині автору – Непорожньому, й він написав статтю дивовижно порожню, хоча й бадьоро декламаційну. Ще далі – деякі переклади негарні, надто мало було часу, щоб або й далі їх виправляти, або замовляти нові. З точки зору версифікаційної ..... аж ніяк не задовільно. Але й там є декілька пристойних перекладів, зокрема й нових /усе-таки подібних книжечок і так досить /.

Видавництво із хвилюванням очікує відгуків про книжечку, і якщо вони будуть тільки негативними, а не зневажливими й убивчими, бадьоро візьметься за наступні випуски – перш за все 2 половина XIX ст., – початок XX. Непорожній одержить відставку Кочур – нез(ахоче), хто його замінить? Чи не Новикова?

Вам "Співець" цікавий винятково тим, що там є коптіловські "Дзвони" /та інше коптіловське, зокрема Блейк і Гельдерлін/. Я там друконув досить ганебне "Ельдорадо". Хотів зробити розміром оригіналу, та сил не вистачило, – дав той переклад, що зробив для музики /романс Підгорецького, писаний для перекладу Бальмонта, і я змушений був орієнтуватися на нього/. А втім, порушив я розмір оригіналу і в перекладі з Міцкевича. Просто не зумів. Книга вже

з'явилася в Києві, і я Вам її надішлю, як тільки дістану. Там один переклад із Шиллера – у змісті зазначено: переклав Микола. Чарівно!

Що стосується "отав" – в авторитетній інстанції написано: масовий виконавець співав "Партизанские отряды" – так дохідливіше /я чув як маленька дівчинка на повний голос виспівувала: получаю я по почте два заказочных письма, – усе ж таки зрозуміліше загадочних/. Менш авторитетна інстанція – словник Даля за ред. Бодуена де Куртене зазначає: отава /твр. – не таврическое, а тверское/ – галасливий натовп – очевидно, від отара. Переробіть, будь ласка, орієнтуючись на нормального читача.

Ваш Рільке мені не сподобався. Почасти через те, через що Вам не до душі перекладі пастозні. Рільке поет тихий і стриманий, і те, що всередині кипить, у словесному буйстві не проявляється. Ваш барбарис "переяскравлений", зайво нафарбований. Так могла написати Цвєтаєва, але не Рільке. Я не кажу, що це погано саме по собі, – аж ніяк. Але для Рільке занадто там багато стилістичних надмірностей. Поет говорить, що дозрів червоний барбарис, у перекладача – багрянець бус, тим більше незаконно ображені айстри, vergangen vie ein alten – а тут "стариковствуй" і т.д. А до того ж, трансплантація поняття "впредь" із часової у просторову сферу. Ні, це занадто. ...тільки у раннього Рільке достатньо ..... /сти/хійна / як у Шевченка/. "Звук ..... Astren aten Schwach? Wird immer waren etc. Спробуйте простіше і смиренніше ..... постараюсь Вам дістати. Були у мене зайві, але роздав до нашої з Вами дружби. Сілман та Адмоні – чудиська безумовні. Тим більше – треба перекладати.

А спробуйте ще одного раннього Рильського, усього 8 рядків.

Знов той же Сфінкс, і знову жде одгадок.
Повзуть залізні змії по степах,
Дедала бистроумного нащадок
Пливе, як хижий і стоокий птах.

Ти йдеш, людино. Сяють смолоскипи,
Але од їх іще чорніша мла.
Невже й тобі, нових часів Едипе,
Сліпе блукання Мойра прирекла?

Досить.

Ір. Мих. вітає. Роман – також. Леонід Скіфський – також, уявіть собі.

А до Лукаша поїдьте. Цілую.
Г.

10.11.73
Дорога Маріє Олексіївно!
Ви мені писали із "Москви", а я Вам /нікчемною прозою/ із "Мінська".
Відбулися Рада й редколегія. Про раду розмова була б надто довгою, обмежусь повідомленням, що у числі заходів передбачені й такі: конференція /двоглава/ на тему: а/ "як перекладають росіяни українців", б/ "навпаки". Перша глава у Москві, друга в Києві. Серед учасників мигтіло прізвище такої собі Новикової. Другий вартісний захід – Маяковський мовами народів СРСР.
Щодо редколегії: "Маршакіаду" намагаються завалити: одним не подобається тон статті Петрова, другі /Ганієв/ кажуть, що стаття, яка подобається усім, вже надрукована у "Всесвіті", etc. Так справу й не вирішили, але, здається, більшість статей піде пізніше – не компактно, а "вроздріб". Та сама неодмінна й фатальна Новикова одержить незабаром інспіровану Бажаном пропозицію накреслити для "Мастерства" портрет такого собі перекладача.
Розмова з дантистами: Белза спочатку писав мені, а потім ми з ним вели розмову. Що я писав йому таке інфернальне, не пам'ятаю, але каже: ви мені так її змалювали, що мені хочеться з нею познайомитися. Відповідь /довільним, незграбним ямбом/ була: вона аж ніяк не Беатріче, ні. Але ця відповідь його не переконала. Що стосується роздумів Пушкін – Лозинський, то він, не відхиляючи їх, просить осучаснити, бо в чергових "читаннях іде велика /5 аркушів/ стаття Благого "Пушкін і Данте". А через номер можна буде пустити й Вас.
До вчорашнього дня мешкав я в одній кімнаті з Юх. Григ.
Розмова у нас головним чином точилася про Новикову. Одне слово – безперервно. "Мастерство" з'явиться через місяць-другий. Юх. Григ. поїхав учора, я збираюся сьогодні.
Крапка. Починаємо цілуватися.
ГК.

14.11.73
Дорога Маріє Олексіївно!
Сподіваюся, Ви одержали моє послання з Москви – Мінська, а я, приїхавши додому, Ваше одержав. Ну, новий варіант перекладу з

Рільке, звичайно, кощунство, але зроблено, як слід: низький рівень лексики організовний на високому рівні майстерності, і Лукаш, звичайно, захоплювався б, безмірно, і в особливе захоплення його кинув би, звичайно, субститут Господа Бога, котрий проситься в риму. Так що – примите і проч.

Л. Череватенко читав усе інше /крім цього/. Очі в нього були вологуваті, а оцінку "босячка" він сказав розчуленим голосом. Не можу уявити, чим був би замінений оцінювальний епітет, якби він прочитав переклад із Рільке. Жарти жартами, а вірші дуже яскраві, навіть приголомшливі. Що ж до перекладу із Рильського, – скромність зайва. Може бути. І навіть цілком може бути. Звичайно, рима: пёс лишь – вносишь покойника дещо подивувала б, але й вона годиться. Я тільки замінив би фінальне "Пошел поужинать". Ну, хоча б так: "Да он на ужине" або "Да он за ужином", або щось на зразок цього.

Надсилаю "Співця". Задум книжки був такий: дати діткам в руки вірші, котрі б презентували певну епоху, якщо не вичерпно / обсяг книжки для цього надто мізерний/, то все ж у основних тенденціях, не спрощуючи і не притушовуючи, не зводячи все в одну площину. Вступна стаття мала бути в доступній для дітей формі – розповісти про час і пояснити, чому тоді була саме така поезія, чим пояснюється поширеність саме таких мотивів /місяць, образ самотнього мандрівника, світова скорбота etc./. Мене, як бачите, до статті не допустили, а вибраний автор написав статтю порожню, шаблонно продекларувавши шаблонні підручникові формули і зайвий раз перерахувавши поетів, відомості про яких подані під портретами. Стаття надійшла із запізненням, у видавництві побачили, що вона неякісна, й замовили Шаховій рецензію, але, водночас, і статтю відправили у друкарню – надійшов час друкувати книжку. Потім Шахова трохи виправила окремі місця у статті, але це дрібниці.

Отже, єдине виправдання книжки в тому, що тут уперше з'явилося кілька допустимих перекладів, – хоча й у цій площині можна було б дещо удосконалити, якщо б ми мали час. Зокрема героєм виявився Паламарчук, котрий подав вінок сонетів, навіть зберігши в них акровірш. Ну, і Коптілов іще /бачив я його учора, днів через 10 повертається/. Розмова була малозмістовною.

Повертаючись до "Співця". Своїм "внеском" я не зовсім задоволений – мистецтва не вистачає: Sun of the si cepless в останньому рядку довше, Eldorado не зумів перекласти розміром

оригіналу й залишив раніше зроблену бальмонтизовану версію. А треба було б і те передати, що тепер залишають поза увагою: в останній строфі слово розірване, й друкувати необхідно було б так:

Over the Moun –
tains of the Moon...

Мені вже одного разу траплявся такий фокус – у Сапфо – "Гімн Афродиті". Там я теж не зробив того, що, очевидно, повинен був зробити, – почасти через те, що покійний Білецький на це не погодився. У перекладі вірша Міцкевича розмір також не той. Але звучить усе це, здається, більш чи менш нормально.

Коптіловський По, як бачите, є, а іншого ще не взяв. Найчудесніше у "Співці" – на с. 248: подивіться, хто там переклав "Заруку" Шиллера. Всенародне визнання, – майже, як Шевченко, – просто Тарас, і тільки.

Звичайно, книгу будуть або замовчувати, або знайдуться полювальники на відьом, і, йдучи назустріч побажанням, напишуть розгромну рецензію. Потрібна була б справжня рецензія, але де взяти рецензента? Одна надія на таку собі Новикову.

Ну, розбалакався я. Пора закінчувати. Ір. Мих. і, звичайно, Роман кланяються. Я передаю найсердечніші вітання Маріанні Іванівні.

Вас цілую.

ГК.

3. III.73

Дорога Маріє Олексіївно!

Нічого вимагати від мене розлогих повістей: час наш вочевидь до цього не спонукає, й епістолярна Іліада навряд чи можлива. Ось побачимось, – тоді я й викладу дещо детальніше і, по можливості, в дійових особах, а поки що – звикайте до оповіді обмеженої. А плакатись на відсутність інформації щодо російсько-українських перекладацьких зв'язків також не варто: вважатимуть за необхідне – проінформують, а не вважатимуть – то, я тут не допоможу, скоріш, навпаки.

Ельдорадо. Звичайно, переклад чарівно-віртуозно-несерйозний. І все це через "взыскуешь". Але, якщо ліквідувати цього "взыскующего Ельдорадо", а дати, ну, скажімо, не "выбрал", а "коль ищешь ты", то, боюсь, що це буде максимум можливого. Із Вашого самобичування – серп я залишив би. Зовсім це не слав'янізм, а звичайне сільськогосподарське знаряддя, що вийшло із ужитку /сам я у дитинстві жав серпом/, і надщерблений місяць /у По він такий/

називатимуть серпом і надалі. А ось до невдалих рим віднесіть іще "лети – коль ты". По, хоча і був екстравагантним, як Новикова, однак правил свого ремесла дотримувався, "пёс лишь" – не в тім річ, що "принце – сплін це" дзвінкіше та яскравіше, а в тім, що в Рильського це рима, а у Вас "казна-що". Побутовізму "пошёл поужинать" – не бійтеся, і звідки Вам відомо, що "за ужином" у час минулий не говорили?

Повертаємося до "Ельдорадо". Боюсь я, що все-таки Ваш переклад з усіх існуючих /Бальмонт, Брюсов, Гольдернес, Вольпін/ – кращий. Пройдіться по деяких рядках пером майстра – і він буде поза конкуренцією. Певна доза віртуозничання задана оригіналом.

Щодо "Співця". Звинувачую Вас у зневажливості до Павличка: Еспронседу /Дельгадо – воно не фамилиё, а довгий і пишний іспанський хвіст/ перекладав Первомайський, а Павличко – Ередіа /кубинського, не французького/. А Ви переплутали "від зневаги".

З оцінками перекладів я згоден, – і "герой" недоречний, і тигр причесаний у нестихійного перукаря та ін. /Ну, леопардівська інтуїція й гетевський місяць, звичайно, – на Вашій совісті/. Та ось щодо Прешерна – це перші кроки словенської літератури. Бо й "місяці" в епігонів стали тривіальними, а в Гете і Леопарді – немовби й ні. Точно так само і в Прешерна. А кунстштюк словенський, до акровірша включно, мабуть що, дітки зрозуміють.

Ви просите мінімум три не цілком безграмотних кулінарних випади, їх немає. Не знаю – поки що, чи взагалі не буде – вважатимуть за краще конфуз замовчати. Поки що – одна незручність: прізвище упорядника. Звичайно, якщо очікується погром, то можуть причепитися, але безграмотними ці чіпляння, одначе, бути не можуть. Напр., чому б діток не годувати стравою апробованою, навіщо відкривати їм поезію тієї епохи якщо не суціль, то майже суціль складною? Чому не обмежитися Марсельєзою та Чесною бідністю, та Прометеєм, і лудитами Байрона – без всілякого байронізму та світової скорботи й ін. Ось такі можуть бути претензії /вульгаризаторські/. Але може їх і не бути. Статтю лаяти то – не вина упорядника. Репродукції негарні – знову ж таки, не він винен. В "Excelsior" строфа випала /здається, варвари-художники викинули, аби увібгати вірш у потрібну кількість сторінок/, – ніхто не помітить. Одне слово, і книжка була б потрібною, якби хтось інший її упорядкував, а в цьому випадку – вона не "надихаюча" й така, що "не виховує в дусі".

Жодних перекладацьких /тим більше поетичних/ подвигів за "Веселкою" останніми роками не спостерігалося, – хіба що Петефі, "Витязь Яношъ" у перекладі Ю. Шкробинця.

Геній, прославлений в курортних газетах, можливо, і справді втік – пахне весною, пора йому. Але в мене він іще не з'являвся. Не виключено, що до матері поїхав у Кролевець. На 8 березня, думаю, буде в Києві.

Моє сімейство /зокрема й Роман/ вітають.

Від мене найщиріші вітання Марії Іванівні – до 8-го березня. / Вам – ні, адже ж "єдина мужчина" в спідниці/.

Ну, – цілую.

ГК.

З російської переклав Петро КРАВЧУК

ДІАЛОГИ ПРО ЧОРНОБИЛЬ

РАДІОАКТИВНИЙ ВОГОНЬ
Чому досвід Чорнобиля ставить під сумнів нашу картину світу?

Запис цієї бесіди зроблено у двох послідовних частинах для фільму Андрія Уйїці *Unknown Quantity* (виробництво кінокомпанії Гайєр фон Вітінгхоф) 28 вересня 2002 р. у великій студії Кіноінституту ZKM м. Карлсруе. Фільм, знятий до створеної Йоганнесом Фішером інсталяції, показано на виставці *Ce qui arrive*, концепцію якої розроблено Полем Віріліо для Паризького фонду Fondation Cartier pour l'art contemporain (29.11.2002 – 30.3.2003).

І-а частина

Поль Віріліо: Світлано, Ви – свідок Чорнобильської катастрофи. Ви – наша Антігона. Те, що трапилося 1986-го року, – подія абсолютно нетипова. Я її ніколи не забуду.

Світлана Алексієвич: Так, я своєрідний свідок, свідок минулого, а, можливо, і майбутнього. Я досі цього не знаю.

П.В. Майбутнє. Адже майбутнє говорить про час, а Чорнобильська катастрофа насправді – це, передусім, катастрофа часу. Катастрофа тривалого часу, астрономічно тривалого часу. Часу радіонуклідів. І, відповідно до цього, ми, завдяки Вашому свідоцтву, маємо справу із катастрофою, яка в аспекті простору є локальною (Чорнобиль розташований в Україні, а отже, і в Європі), але в аспекті часу – глобальною вона триватиме довше від життя цілих поколінь, протриває не одне століття, і в цьому сенсі вона є пророчою катастрофою. Як Ви сприймаєте це?

С.А. Я думаю, що Чорнобиль був стрибком у цілковиту реальність. Те, що відбулося там, перевищує не тільки наше знання, а й силу нашої уяви. Я була здивована, що всі люди у перші дні повторювали одні й ті самі слова, забуваючи навіть свої хворощі: "Я ніде про це не читав, я ніколи не бачив цього у кіно, ніхто нічого мені про це не розповідав". Люди почувалися наче на Марсі. Усе було, як раніше, а проте, – світ доконечно змінився.

П.В. Чорнобиль – подія часу, але й подія історії. Те, що описуєте Ви, є певним чином і викладом такої собі майбутньої історії, тобто катастрофічної історії, яка вже не є тільки історією поколінь, королів, війн або великих урочистостей, це історія великих катастроф. Ви свідок катастрофічного зачину. І, як мені видається, надто тяжким і, водночас, недоусвідомленим у своїй значущості моментом є те, що змішуються поняття війни й катастрофи. Ви частенько посилаєтесь на людей, які говорять: "Ми не знаємо чи маємо тут справу з війною, а чи з катастрофою. Чому тут стільки солдатів? Чому нас евакуюють? Що відбувається?" Думаю, що для нашого часу, для нашого покоління найважливіший аспект – це терористичне змішування війни та катастрофи.

С.А. У перші дні катастрофи панувала загальна збентеженість, оскільки посилання на попередній досвід не допомагали. Накопичені нами знання про жахи пов'язані, зрозуміло, із війною. А в Чорнобилі все квітувало, рослини і далі росли, птахи літали, як завжди, а люди, одначе, помічали, що в усьому присутня смерть, – хоча її не можна ані побачити, ані відчути. Люди помічали, що вони ще не звикли до цього нового світу, цього нового вигляду смерті, цього нового вигляду зла. І ця збентеженість була паралізуючою. Я думаю, що та неймовірна кількість танків і гелікоптерів, ці незліченні тисячі солдатів свідчили про поразку минулого. Радянське керівництво діяло відповідно до логіки минулого: безліч техніки, сила-силенна солдатів. Але ці засоби не могли нічим допомогти. Ця картина війни, уявлення про війну рухнули на моїх очах.

П.В. Мені здається, прецедентом Чорнобиля була Хіросіма. Люди мали зухвалість скористатися небесним вогнем, тобто радіоактивністю, для ведення війни. У певному сенсі Чорнобиль і Хіросіма являють паралель. В одному випадку ми маємо справу з воєнним актом, а в іншому – з катастрофою, що сталася в Радянському Союзі. Мені здається, що ми, Ви і ми, опинились у становищі, яке можна назвати самовбивчим. Попереднє суспільство знало феномен індивідуального самогубства. Коли чоловік втрачав дружину, він, нерідко, убивав себе. У цьому разі йшлося про відмову жити й далі без коханої людини. Це був індивідуально-психологічно вмотивований стан самогубства, що стосувалося одного, двох, десятьох чоловік. Із часу Хіросіми ми увійшли в соціологічний стан саморуйнування, що зачіпає вже не тільки одного чоловіка чи одну жінку, а людину як вид. Вид "людина" наважився планувати своє самознищення. Як Ви оцінюєте цю обставину, думаючи про

ліквідаторів, які є, власне, войовниками ядерного вогню? Ваші пожежники, Ваші ліквідатори – це солдати небесного вогню, тобто вогню радіоактивного.

С.А. Я помітила, що між часом, коли люди працювали, власне, на реакторі, й інтерпретацією того, що вони там пережили, була пауза. Цим людям було відомо про небезпеку застосування атомної енергії для воєнних потреб, але катастрофа трапилася на невійськовому ядерному реакторі. Хоча завжди стверджувалося, що використання ядерної енергії в мирних цілях цілком безпечне, що це зовсім інша річ. У Чорнобилі раптом виявилося, що й "мирний атом", як його називали в Радянському Союзі, вбиває. Спочатку люди жертвували своїми життями, вони вмирали, не розуміючи, що відбувається. Але пізніше я зустрічала багатьох тяжкохворих ліквідаторів, які ось-ось мали вмерти. (Я мала розмову не менше, ніж із сотнею. Деякі телефонували мені, прохали приїхати до них: ці солдати вогню, як Ви їх називаєте, усвідомили, що вони – перші, хто одержав нове знання, і не хотіли, щоб це знання втрачалося із їхньою смертю. Вони говорили зі мною не про неминучу смерть, – а у 25 не хочеться вмирати, – а про те знання, яке вони хотіли передати. Вони говорили: запишіть, що ми бачили. Вони говорили: ми цього не зрозуміли, можливо, й Ви не зрозумієте, але запишіть це. Вони поводилися, як люди, що катапультувалися в нову реальність і хотіли просвітити нас щодо майбутнього.

П.В. У своїй книзі Ви надаєте слово людині, яка говорить: "Ця катастрофа породить філософів". Я вважаю ці слова надзвичайно важливими. Хоч би це був Платон, Арістотель, Ніцше, Гайдеггер або Гуссерль, – ніхто з них не в змозі дати відповіді на це питання. Зрозумів же його інший філософ, якого я теж дуже поважаю – Альбер Камю. Коли Альбер Камю почув про скинуту на Хіросіму атомну бомбу, перше, що він сказав, було: "Це неможливо". Те, що там сталося, перевищує силу нашої уяви. І таким чином він, разом із іншими, став засновником філософії абсурду. Я гадаю, що Чорнобиль в якомусь аспекті є вершиною філософії абсурду, до того ж – для всього людства, а не тільки для колишнього Радянського Союзу. Для мислячого (біологічного) виду, якому властива мудрість або який, принаймні, її прагне. Це чорнобильське діяння, – а ми маємо справу з діянням, бо поряд із функціональними похибками був, імовірно, і брак координування, – що виливається в ситуацію, котра виходить за межі філософії та свідчить про кінець, про те, що філософи називають есхатологією. Воно піднімає питання кінцевості

– не кінця світу, не апокаліпсису, а кінцевості. Філософія постала віч-на-віч із кінцевістю. А їй протистоїть нігілізм. Тобто те, що полюбляє кінець. У цьому є щось від божевілля, тому що знаходиться щось, що являє собою пряму протилежність філософії як ученню про знання, про витоки і взаємозв'язки речей у світі: вчення про безум, любов до зла. Чи зустрічався Вам серед очевидців, жертв і злочинців (врешті-решт, були ж на АЕС і злочинці) хтось, хто говорив би про цей кінець, цю кінцевість?

С.А. Це дуже цікаве зауваження. Я пам'ятаю одну вчительку. Ми говорили про бібліотеку тієї школи, де вона працювала. Зі щирим обуренням вона показала мені повні полиці книжок і промовила: "Ніхто нам не може допомогти, ні Достоєвський, ні Толстой, ні Церква. У ці дні у церквах повно людей, але єдине, що вони там знаходять, – це розрада". Я сказала би, що такий настрій був певною формою протесту проти невідомого Нового та виразом обурення безсиллям минулого. Люди зрозуміли, що для того, аби вижити, необхідно дещо зрозуміти. Бо як можна встояти перед тим, чого не розумієш, чому нема пояснення, чого ніхто не знає? Ніякий дух, хоч би яким геніальним він був, не в змозі їм допомогти. І ось люди самі мимохіть ставали філософами, тому що вони розуміли, що їм немає на кого розраховувати, що перед лицем цієї містерії кожен покинутий напризволяще. Чорнобиль був містерією, яка кожного з нас, і мене саму, і моїх героїв, засудила на страхітливу безкінечну самотність. Бо все стало іншим – поняття часу, так само, як і поняття смерті. Мені хотілось би навести невеличкий приклад: у перші дні після катастрофи з'явилися так звані гарячі частинки, які просто-таки спалювали зсередини людину, що їх вдихнула. Людина вмирала, її ховали на цвинтарі. А вчені давали нам таке пояснення: якщо через тисячі років перекопати землю, в якій була похована людина, і тим вивільнити безсмертні частинки, то інші люди вдихатимуть їх і через те вмиратимуть. Наша мова, наш вокабулярій поки що просто не давали змоги це осягнути. Тоді я зрозуміла, що філософія, вочевидь, є формою нашого світовідчуття, наших людських спонук, а отже, й того, чим ми стаємо тільки в коханні та у смерті. У мене таке враження, що люди в Чорнобилі відчували настільки глибоке потрясіння, яке людина зазвичай відчуває тільки тоді, коли пристрасно закохана або на Божій постелі.

П.В. Арістотель казав, що субстанція абсолютна й необхідна, а акциденція лише відносна й несуттєва, оскільки проявляється випадково. Але ж катастрофа, що трапилася в Чорнобилі, – це

катастрофа субстанції, тобто ядерної системи. Окрім того, вона, на мою думку, є й катастрофою науки, найбільшою ядерною аварією знання. А катастрофа знання викликає доконечно інші проблеми, ніж катастрофа субстанції – як, наприклад, під час аварії потяга, падіння літака або розплавлення активної зони в ядерному реакторі. Річ у тім, що це катастрофа, яку філософія зустрічає одним зі своїх найболючіших питань: чи можлива катастрофа свідомості? Ви кажете, що жертви не усвідомлюють події, яка перевершує не тільки силу їхньої власної уяви, але й виходить далеко за межі будь-якої філософії. Я гадаю, що тут ідеться про досвід, із яким ми досі мали справу тільки одного разу – в Освенцімі. У випадку Освенціма нам довелося дізнатися, що таке катастрофа свідомості. А завдяки ядерним технологіям тут ми маємо справу з тим самим феноменом. Із Хіросімою та Чорнобилем жертвою аварії стала наша свідомість, а не тільки наука. Рабле якось зауважив, що наука без свідомості є не що інше, як руїна душі. Мені видається, що Чорнобиль наочно демонструє це. До того ж, він являє собою урок для нашої доби. Бо наша доба перебуває як у деяких царинах досліджень, так і в певних наборах заходів, що вживаються на краю безодні. Сьогодні, наприкінці 2002 року.

С.А. Із часу Чорнобиля в людей з'явилися великі сумніви щодо сутності людини та людської культури. Адже існувало уявлення, що наша душа збагачується нібито винятково за рахунок пізнання зла. Зло було формою нашого знання. Воно сягнуло таких розмірів, що ми змушені були вийти за свої власні межі і, одначе, не змогли осягнути його в усій його повноті. У цьому разі йшлося про форму саморуйнації мислення, культури. Йшлося не просто про фізичну смерть людини. Найбільше мене здивував той факт, що йшлося про самозруйнування свідомості. У ті дні мене найбільше цікавив ірраціональний бік людини. Свідомість капітулювала, культура капітулювала. А підсвідомість почала працювати. Люди боялися монстрів, вони розповідали історії про дітей з п'ятьма головами, про птахів без голови та без крил. Тобто, і тут людина теж намагалася вийти за власні межі. Найцікавішим спостереженням, яке я свого часу зробила, було таке: Вам, звичайно відомо, що Білорусь найбільше зазнала лиха від Чорнобильської катастрофи. До сьогодні Білорусь залишається майже архаїчною аграрною країною, де селяни ще – єдине ціле із природою й використовують прості знаряддя – плуг, сокиру, лопату. І ці, тісно пов'язані з природою люди, витримали Чорнобиль краще за всіх. Коли я їздила по селах у забрудненій зоні й розмовляла із дідусями й бабусями, виявилося, що їхня картина світу не порушилася, що вона

зуміла протистояти катастрофі. Коли ж я бесідувала з нашими відомими фізиками, генералами, політиками чи функціонерами, вони або виявляли своє повне безсилля, або чіплялися за традиційне знання і традиційні зразки поведінки. Керівник одного важливого кризового штабу вимагав: "Я хочу подивитися на цей клятий реактор!" Йому пояснювали, що наблизитися до реактора неможливо, тому що рівень радіоактивного випромінювання занадто високий, але він не йняв цьому віри, оскільки небезпека була невидимою та невідчутною. Для мене завжди буде загадкою, чому світ простих людей не порушився, не рухнув. Можливо, Ви могли б мені сказати, якої Ви про це думки? Чи їм допомогла їхня покірність або впокорення перед лицем уявлення про те, що вони зникнуть разом із природою, з якою вони завжди почувалися єдиними? Я згадую і тварин, які відчули катастрофу набагато раніше, ніж люди. Весь час я запитую себе: в кого ми маємо вчитися? Принаймні, наука нам тут не помічник, і культура безсила. Можливо, ми маємо вчитися у тварин? У простих людей, які живуть наближено до природи? Це для мене великі запитання.

П.В. Є послання Павла Тарсянина (Святого апостола Павла), де подибуємо найдавніші для нашого часу слова: "Вогнем спасенні будете". Я думаю, наша епоха не може повернути назад, не в змозі повернутися до дитинства, ні до Платона, Сократа, ні до мудрості. Вона повинна пройти крізь вогонь. Знайти у собі мужність подивитися в очі Медузі, тобто можливому знищенню виду – не усього лише смерті тієї чи тієї людини, а можливого кінця (біологічного) виду "людина". І не для того, аби впасти у відчай, а, навпаки, аби віднайти надію. Вже не можна буде відвести погляд, неможливо буде відкоригувати погрозу – для цього вже не залишиться часу. Сьогодні ми перебуваємо безпосередньо перед лицем загрози й не можемо не поглянути у вічі того, що Віктор Гюго назвав чорним сонцем. О, я наговорив надто багато. Це моя слабкість. Але ж мені вже за шістдесят.

С.А. Ні-ні, мені дуже подобається те, що Ви хочете сказати. У мене виникли й інші незвичайні враження. І мені хотілося б почути Вашу думку із цього приводу. Пожежники, які першої ночі після вибуху перебували на даху реактора, зазнали опромінення, що в тисячі разів перевершило смертельну дозу. Коли їх одвезли до лікарні, то навіть лікарі, допоміжний медперсонал та родичі змушені були, перебуваючи поряд із ними, носити захисний одяг. Тобто вони вже були не людськими істотами, а об'єктами, до підлягали дезактивації. Природно, тут було подолано межу, що поставило перед

нами нові моральні питання. А надто мене вразило таке: коли я огледілася, я раптом зрозуміла, що любов – це єдине, що може нас врятувати. Пам'ятаю одну жінку, котрій не дозволяли бачити чоловіка. Незважаючи на це, вона вночі вилізла пожежною драбиною на поверх до його палати, щоб бути поряд. І цей чоловік прожив довше від усіх. Решта 16 ліквідаторів, що перебували в цій лікарні, вже померли, а він, аж ніяк не найсильніший серед них, пережив їх на багато днів завдяки любові своєї дружини. Це урок нової людської якості в цьому новому просторі.

П.В. Я теж так вважаю. Я гадаю, що минуле надто герметизувало, наприклад, переможців у Сталінградській битві або ж тих, хто бився під Верденом чи Ватерлоо. Я думаю, що ліквідатори є героями нової героїзації. Попередня героїзація була трагічною, тобто героїзацією кавалерії, штурмових атак, рукопашної чи танкових атак. Герой Чорнобиля – це герой боротьби із невидимим ворогом, зі злом, що нападає не тільки на людину, а й на саме життя, на саму життєву силу. Я не думаю, що слід споруджувати статуї ліквідаторів, адже проблема зовсім в іншому. Я вважаю, що ліквідатори, самі того не бажаючи, стали пророками. Не через пророчене, як в Ісаї, Єремії чи у всієї решти, а через їхні дії. Це кафкіанські персонажі. Коли-небудь доведеться порушити Чорнобильский процес – не задля виявлення винних, відповідальних за катастрофу, а щоб підтвердити, що відбулося там в ім'я прогресу й ціною смерті ліквідаторів, котрі виявили неймовірну мужність, яка полягала не в тому, щоб убити ворога, а в тому, щоб битися проти колективної смерті, смерті радіоактивної. Я глибоко переконаний у тому, що ліквідаторам належить місце в пантеоні наук. Науки – справа не лише Ейнштейнів, великих учених, а й лаборантів, – одне з найважливіших питань, які сьогодні стоять перед нами. Бо вони, на мою думку, – протилежність тим, хто вчиняє самогубство. Вони знають, що йдуть на смерть. Але вони не самогубці, як ті, хто робить замах на власне життя, – із цими ми нині зустрічаємося повсякчас. Свої життя ліквідатори офірують життю, а не смерті, вони не здійснюють самогубства, а йдуть на боротьбу з тим, що перевершує силу уяви як їхнього уряду, так і відповідальних за цю галузь учених, і, як я гадаю, також і філософів.

С.А. Полю, те, що Ви зараз сказали, вельми слушно. Річ у тім, що вже споруджено не один пам'ятник на честь героїв Чорнобиля. Але ці пам'ятники, як дві краплі води, схожі на пам'ятники військовим. Я більше не ходжу на відкриття таких пам'ятників, тому що бачила надто багато ліквідаторів, які вмирали в жахливих муках.

Я дуже багато розмовляла з ними і знаю: вони розуміли, що своїми діями врятували час, час життя. Багато хто з них усвідомлював масштаби катастрофи, вони розуміли, що рятують не державу, не батьківщину, не ідею, як на війні, а саме життя. І у своїх розповідях вони майже не торкалися очікуваної неминучої смерті інших. А ось смерть тварин дуже боліла їм, адже там розстріляли безліч тварин. Так само їх приголомшило, що там закопували землю. Річ у тім, що закопували цілі шари забрудненого ґрунту із силою-силенною різноманітної комашні. Ось про ці смерті вони говорили. Тобто в них було докорінно нове розуміння смерті. Я розмовляла з десятками цих молодих чоловіків, жоден з яких не хотів помирати, і вони постійно говорили про нове знання. Їхні страждання, їхня близька смерть відступили на задній план. Я сказала б навіть, що свої страждання вони цілком свідомо обертали на нове знання й говорили: "Дивіться, вам із цим знанням треба щось робити. Ми перші, хто доторкнувся до нього та пізнав його". Я написала кілька книг про війну, розмовляла із сотнями людей, і ніхто з них ніколи не говорив про час. У розповідях цих смертельно хворих ліквідаторів проблема часу була присутня завжди. Всі вони надто часто послуговувалися такими словами, як "загибель", "ніколи більше", "назавжди". Масштаби смерті розповсюдилися від людини до метелика, їжачка, аж до рослин. У мене було таке враження, наче я перебуваю в якомусь іншому світі, в якому – вертаючись до висхідної точки – військові пам'ятники цілковито недоречні. Думаю, нам не пощастить знову наздогнати реальність, а це означає, що масштаби жахіття переверщують нашу душу й нашу культуру.

П.В. Одне ще не було сказано про ліквідаторів: вони врятували Західну Європу. Враховуючи напрям панівного тоді вітру і той факт, що хмара рухалась у напрямку до Західної Європи, з усією наочністю розумієш, що ліквідатори працювали не тільки заради Чорнобильського регіону, насправді вони захищали Європу. Вони врятували життя тисячам, можливо, сотням тисяч людей, які до цього часу вже померли б від раку та інших хвороб, якби ліквідаторам не вдалося заховати реактор у саркофаг. Взагалі, справді, незвично називати бетон, яким оточили реактор, саркофагом, адже це поняття міфологічне. Саркофаги споруджувалися для фараонів, володарів світу. (Дослівно в оригіналі: саркофаг – це фараон, володар світу. Крім того, у значенні "саркофаг" вжито не більш узвичаєний еквівалент Sarkophag, а слово Sarg, яке у німецькій мові використовується в першу чергу у

значенні "гріб, домовина, труна" – *прим. перекл.)* А в Чорнобилі у саркофаг поклали ядерний вогонь. Так, ніби ядерний вогонь став господарем світу. Поняття "саркофаг" завжди здавалося мені обраним дуже вдало.

С.А. Я боюсь єдиного. Я боюся, що людина повернеться до себе колишньої, до тієї, якою вона була завжди. Я боюся, що смерть ліквідаторів дозволила нам не замислюватися над тим, що нам не вистачає волі для змін, для перегляду нашої філософії, нашого місця в житті, наших життєвих цілей. На жаль, ліквідатори ціною власного життя дали нам можливість нічого не міняти, залишатися такими самими, якими ми були завжди. Це те, про що я шкодую над усе. І коли я писала свою книгу, я сподівалася, що вони принесли себе в жертву заради нашого спасіння, а не в ім'я нашого колективного самогубства.

2-а частина

П.В. Світлано, про що нам слід поговорити? Продовжимо нашу розмову про Чорнобиль?

С.А. Давайте спробуємо. Поговоримо іще про цю загадку. Принаймні, вона мене все ще муляє, хоча свою книгу я написала вже багато років тому.

П.В. Чорнобиль – це надто неординарна подія. Нетипова подія. Він належить до категорії, яку можна було б назвати невідомою величиною. Поряд із прогресом, тобто з досягненнями науки й техніки є й кількісна, квантитативна логіка. Чим значніший прогрес, тим болючіші, катастрофічніші нещасні випадки та драми. Як Ви сприймали Чорнобильську катастрофу завдяки зустрічам із людьми-очевидцями та їхніми свідченнями?

С.А. Спробую згадати перші дні після катастрофи – що відбувалось і як я стикнулася із цією загадкою. Пам'ятаю, що спочатку жодна з бесід на цю тему не давала будь-якого пояснення. Нас було збито з пантелику, ми дивились одне на одного й не знаходили потрібних слів, щоб висловити свої почуття. Люди знову й знову повторювали: "Я ніколи нічого про це не читав, я ніколи раніше цього не бачив, ніхто нічого не розповідав мені про це". Чорнобиль являв собою радикальний розрив із нашим минулим. Це минуле виявилося безсилим.

П.В. Можливо, річ у тім, що Чорнобиль був не стільки катастрофою простору, скільки катастрофою часу. Попередні катастрофи стосувалися простору. "Титанік" затонув у Північній Атлантиці. Літак упав на військову базу. А тут ми маємо справу із

катастрофою, що відбувалась у часі, у часовому аспекті. Чорнобильська катастрофа надзвичайна тому, що вона стосується астрономічного часу, часу поколінь, століть і тисячоліть. У цьому плані катастрофа взаємопов'язана не стільки із простором, предметністю, скільки із часовим аспектом. Чи була ця часова належність тією темою, якою Ви цікавились у Ваших зустрічах із людьми на місцях?

С.А. Досить було побачити вираз глибокого потрясіння на обличчях людей, і одразу ставало ясно, що ми катапультовані у нову реальність, у захисний культурний шар , що зазвичай допомагав нам миттєво перетворитися на ніщо. Ми були голі – голі люди на голій землі. Ми були змушені починати із самого початку. І ось я вирушила на пошук, адже саме цього чекали від мене люди. Я спробувала осягнути те, що відбулося, але перебувало поза межами нашого розуміння та уяви. Адже ми одразу стикнулися з тією проблемою, що в нас немає масштабів для цієї події. Перше відчуття, яке охоплює там, у зоні смерті, – це те, що наш біологічний апарат непридатний. Ми, створіння Господні, не налаштовані на це: наші очі не бачать випромінювання, наш ніс не відчуває його, наші руки не намацують його. Наш біологічний апарат не задовольняє цим вимогам. А наш вокабулярій так само непридатний, як і наші відчуття та уявлення. Усі людські масштаби неадекватні, адже досі ми вимірювали час за своїми людськими масштабами. Можливо, все змінилося із появою атомної бомби, але після Чорнобиля поняття часу набуло зовсім іншого виміру. Час перетворився на вічність. Кінець і початок зіткнулися. Приїздиш до зараженої зони і зустрічаєш людей, які залишилися там, відмовились евакуюватися. Вони косять траву косою, орють землю плугом, рубають дерева сокирою, проводять вечори при світлі гасової лампи. І в цей же час фізики намагаються вирішити незбагненні проблеми неймовірної складності, які поставив перед ними Чорнобиль. Чорнобиль – це цілковито нова реальність, неспівмірна ні з нами самими, ні з нашою культурою, ані з нашим біологічним потенціалом.

П.В. Давайте зупинимося на принципі історичної катастрофи. Історична катастрофа відрізняє одну епоху від іншої. Катастрофа відбувається за якоїсь доісторичної чи історичної епохи. Чи можна сказати, що Чорнобиль – це постісторична катастрофа, тобто він ставить під сумнів тривалість місяців, років, а отже, історії також і знаменує вступ до постісторичного часу, масштабом якого є астрономія? Якщо відповідно до людського розуміння й існує щось,

що не є історичним, то це, вірогідно, астрономія, час всесвіту, час творіння, як я назвав би його. Моє чуття підказує мені, що тут ми маємо справу не з драмою кінця історії, про яку говорить Фукуяма, а з історичним зламом, який уже не припускає жодного стосунку до наступного часу. Що таке історія? Це час послідовної зміни. Тобто є "до того", "під час" і "після". Час до катастрофи – це час, що вже не перетікає у час, який іде слідом за ним. Аварія на цьому реакторі загальмовує історичну науку. Чому? Тому що раніше катастрофи завжди мали локальний характер. Вони завжди були пов'язані з якимось об'єктом, із повінню тощо. А катастрофа в Чорнобилі глобальна. Вона стосується й майбутнього землі – майбутнього світу життя, живих істот, як тваринних, так і людських. Я беру за приклад цю глобальну катастрофу: якщо ліквідатори заривають забруднену землю в землю, то це достеменний абсурд. Землю в землю не закопують!

С.А. Як Ви знаєте, ми зросли у матеріалістичній країні. Із релігією та Богом велася боротьба. Можна сказати, що Бога було вигнано із нашого життя. І раптом виявилося, що Його присутність необхідна. Особливо у перші дні після аварії всі церкви були повні народу. Люди – і комуністи, й не комуністи – почали носити хрестики, які перед тим ховали у шухлядах своїх столів. Тривимірний світ фізики раптом став затісним. Він уже нічого не міг пояснити нам. У мене на очах люди мінялися, вони ставали іншими людьми. Вони були сам на сам зі своєю бідою. Держава обдурила їх, кинула на самоті. Філософи, письменники, гуманітарні науки в цілому виявилися безсилими. Звичайно, вони намагалися пояснити щось звичними словами, але достатньо було опинитися на забрудненій землі, де боїшся доторкнутися до яблука, сісти на траву, боїшся дивитися на неприродно великі, величезні квіти, що ростуть там, аби усвідомити, що ми з цього часу живемо в іншому, жахаючому світі, що не підлягає жодному поясненню колишніми категоріями. Люди намагаються вхопитися за що завгодно – за фізику, за релігію. І якщо релігія давала хоча б розраду, то фізика взагалі була неспроможна пояснити бодай що-небудь. А люди, кинуті напризволяще перед незбагненним, почали засвоювати знання тими засобами, які потрапляли до рук. Вони широко розплющили очі. З одного боку, вони були свідками суспільної катастрофи – величезна імперія, що обдурила людей і не в змозі їм допомогти, була на грані розвалу. З іншого боку, люди жили у матеріалістичному світі, ніби замкнені у клітці (адже, зрештою, матеріалізм є повстанням проти безкінечності), зрозуміли,

що їх катапультовано саме в цю безкінечність. Ця самотня людина була абсолютно домінуючим враженням. Коли я розмовляла із людьми, в мене постійно було таке враження, ніби я записую не минуле, а майбутнє.

П.В. У Чорнобилі матеріалістична філософія, врешті-решт, стала жертвою катастрофи, яка заторкує вже не субстанцію, не матерію, а знання. Катастрофи в Чорнобилі зазнали наука, знання. Власне, навіть свідомість. У випадку катастрофи субстанції йдеться завжди про такі події, як сходження лавини, повінь, падіння літака і т.ін. А тут постраждала в катастрофі наука, інакше кажучи, знання. Щось учинило напад на реальність знання. І це "щось" насправді є тим, що можна б назвати духом, – щоправда, так само його можна б назвати просто свідомістю. І катастрофа свідомості – так само реальність. Найвизначнішим прикладом її є Освенцім. Таким чином, у повному аспекті Чорнобиль так само, як Освенцім, але, також, як і Хіросіма, є катастрофою свідомості. Відповідно, ми маємо справу із трьома катастрофами в одній, із такою собі катастрофою-триптихом: катастрофа субстанції (вибух реактора), катастрофою знання (катастрофа певним чином виходить за межі знання астрофізиків) і, нарешті, катастрофою свідомості – це означає, що розуміння цієї події не існує, оскільки це перевищує можливості свідомості. Три катастрофи в одній, на зразок російської матрьошки.

С.А. Ви знаєте, це було, справді, дуже своєрідне відчуття. Приїздиш на звичайному всюдиході до забрудненого району й відразу опиняєшся в зоні зла, смерті. І ти неспроможний розпізнати це зло, цю смерть, тому що вони вбрані у нові шати. І саме у цій точці відмовляє свідомість. Ви цілковито маєте рацію. Тієї миті, коли свідомість зіткнулася із цією ситуацією, вона розгубилася, збентежилася. Люди намагалися реагувати на це або за допомогою інерції – інерції культури, держави, або просто заплющували на це очі. Найцікавішою була реакція простих людей. Вони були відкритішими, оскільки не перебували під впливом культури, і ось так вони входили в цей новий світ і намагалися щось зрозуміти в ньому, за щось ухопитися. Було дуже цікаво спостерігати, як підсвідомість замінювала свідомість, коли та відмовлялася слугувати. Спочатку розповідали про те, як нібито тисячами перевозили мерців задля поховання в потаємних місцях, – тому що шукали безпосередніх жертв. Жертви уособлюють наше розуміння часу. Куля вбиває безпосередньо, або ж людина швидко вмирає в лікарні. А тут смерть охоплює не один десяток поколінь. Це була нова смерть, механізм

якої після катастрофи тільки-но був задіяний. Цей механізм діятиме протягом століть. І в цьому пункті наша свідомість вивільнює древні страхіття: люди почали розповідати про монстрів, про дітей з кількома головами, про безголових риб у річках, про птахів, що живуть надзвичайно довго, але без нащадків. Діти ставили найдивовижніші запитання. Я була цілковито приголомшена: це були засадничі філософські питання, вони були філософами-початківцями. Діти питали, наприклад, чи будуть у риб мальки, чи будуть у птахів пташенята. Старі намагалися пригадати щось зіставне із пережитого ними, ніби щось на зразок цього вже колись відбувалося в їхньому житті. Було дуже цікаво спостерігати, як люди шукали нових орієнтирів у цьому новому світі, тоді як офіційна пропаганда, культура, філософія були спаралізовані та зберігали мовчання. Я гадаю, що якби ми зрозуміли Чорнобиль, то про нього було б написано набагато більше. Знання про наше незнання паралізує нас.

П.В. Я – дитина війни, Другої світової війни. Іншим аспектом, що здивував мене у зв'язку із Чорнобилем, було змішування понять війни і катастрофи. У розповідях очевидців тільки й чути: Це була не війна, і водночас це була війна. Навіщо всі ці солдати, ці бронетранспортери, всі ці гелікоптери в небі? У нас же немає війни, немає ворога. Хто ворог? Як нам тут боротися? Це згадування війни повторюється повсякчасно. Єдиним зіставним прикладом є Друга світова війна. Велика війна, як у Франції називали Першу світову війну. Мені видається, що тут ми маємо справу із чимось доконечно новим. Тобто глобальна катастрофа, про яку ми говоримо, зачіпає і сутність взаємин, що люди підтримують між собою. Для людей панує мир чи йде війна – у зв'язку із оголошенням війни, військовими зіткненнями, боями. А те, що тут раптом посідає місце війни, – це катастрофа, настільки важка, що вона мобілізує військові сили нації, вимагає нової пильності і т.ін. Складається враження, ніби Чорнобильська катастрофа була попередженням нової війни, попередженням терористичних війн, війн, у яких убивства та аварії зарані не розпізнаються, коли немає оголошення війни, немає військової форми, прапорів – немає нічого, а є саме тільки зло. Плановане зло терориста чи незаплановане – я сказав би, спонтанне – зло катастрофи. Мені здається, що теперішня ситуація у світі характеризується саме цією можливістю розрізнення катастрофи й війни. Катастрофи завдають таких величезних збитків, призводять до такої незліченної кількості смертей і настільки тяжких наслідків, що залишають традиційну війну далеко позаду. Я хочу цим сказати,

що на місце воєнних зіткнень між людьми, які підпорядковуються певним правилам політики (Клаузевіц, як відомо, говорив, що війна є продовженням політики іншими засобами), раптом виходить техногенна катастрофа, подібна до Чорнобильської. На мій погляд, це приховує тим більшу небезпеку, що в майбутньому замахи та катастрофи використовуватимуться для того, щоб дестабілізувати супротивника. Це мене вкрай непокоїть.

С.А. Одним із найсильніших вражень у перші роки, навіть перші місяці після катастрофи було повільно впроваджуване у свідомість розуміння того, що образ ворога докорінно змінився. Те, що було нашою військовою культурою, військовою літературою, тут уже не спрацьовувало. Я й досі пам'ятаю, як плакав батько техніка Ходимчука. Ходимчук був тим самим техніком на АЕС, який нібито натиснув кнопку і тим самим викликав аварію. Вся ядерна реакція подій, що обумовили вибух, була нібито призведена цим техніком. Реактор, що вибухнув, і бетонний саркофаг насправді є надгробком над тією людиною, яка обернулася там на порох. Але для умовного похорону їй надали місце на цвинтарі. Старий завжди приходив туди сам. Люди проходили повз нього і ячали: "Це твій син висадив нас усіх у повітря". Врешті-решт їм потрібен був ворог, люди звикли бачити свого ворога. А в цьому випадку це був простий технік. Я пам'ятаю, як батько техніка казав: "Навіщо ви так говорите? Він був такий добрий. Любив кошенят. Жаб, що заблукали, відносив до ставка. Він був добрим хлопцем". Раптом виявилось, що найзвичайніша, нормальна людина може вбити нас – людина, яка просто ходить на роботу, яку не опосіли терористичні ідеї. Людина, яка являє собою не що інше, як тільки ланку у ланцюгу технічних обставин. І цей новий образ ворога був цілковито незбагненним. А коли людей евакуювали, літні люди падали перед своїми хатами на коліна й питали: "Де війна? Сонце світить, птахи співають, все квітує, немає ні диму, ані газу". Пам'ятаю, як одна жінка говорила: "Так, це війна. Щоправда, це нова війна і новий час". У Швеції люди частенько кажуть: "Ми заборонимо в себе експлуатацію всіх атомних електростанцій і будемо тоді в безпеці". Але безпечного світу сьогодні вже немає, можна сидіти у кав'ярні, із насолодою споживати щось, тоді як десь в іншому місці, на протилежному боці Землі пролунає вибух, і ми після цього почнемо повільно вмирати, не здогадуючись про те, що ось-ось помремо. Ми вступили у добу зла, що не дає жодних пояснень, не розкриває себе, не визнає жодних законів. Ми увійшли в непрозорий світ.

П.В. Ця ситуація виявляє певну подібність із одним скандалом у Франції, що викликав великий розголос – йшлося про забруднення консервованої крові. Але я не зупинятимусь на цьому детальніше. Відзначу тільки, що одна французька дама-міністр заявила у цьому зв'язку наступне: "Як міністр охорони здоров'я, я несу відповідальність, але я невинна". Формулювання "несу відповідальність, але невинний" надзвичайно важливе. І я запитую себе, чи не постає те саме питання перед відповідальними особами, перед владою, у віданні яких перебувала Чорнобильська АЕС: вони несуть відповідальність і невинні, то що ж вони тоді? Це одне з найважливіших питань. Чому? Тому що вина і відповідальність – це складові права. Банально нагадувати про це. Але з огляду на масштаби драми – як драми забрудненої консервованої крові у Франції, так і Чорнобильської катастрофи – питання провини застаріло. По-перше, поступившись місцем відповідальності. І тут я думаю про забруднену консервовану кров і про слова державного міністра: "Я почуваюся відповідальною, але невинною". Та чи можна з огляду на Чорнобильську катастрофу говорити про відповідальність за вибух на АЕС? На мою думку, вже застаріло навіть поняття вини. Це унаочнилося перед лицем такого доволі тяжкого лиха, як забруднення консервованої крові. А якщо врахувати те, що Ви казали про філософію та кризу свідомості, то, зрештою, сумнівною стає й відповідальність причетних до катастрофи осіб. Якщо сьогодні відповідальний є, то хто це? Сама технонаука? Тобто, не той чи той учений, не той чи той директор якоїсь АЕС або ще чого-небудь, а наука, що не усвідомлює пов'язаного з нею ризику, небезпек, драм. Така наука відповідальна за свої аномалії, і яскравим прикладом цього є Чорнобиль. Не кажучи вже про Хіросіму. Діяльність фізиків-атомників у зв'язку зі "справою Опенгеймера" та іншими аналогічними випадками поставили науку перед важливими питанням щодо її відповідальності. Події в Чорнобилі ставлять перед наукою те саме питання не на військовому рівні, а на рівні мирного використання атомної енергії. Йдеться про відповідальність не одного або ж кількох індивідів, а науки як такої. Це не тотожне позову проти науки. Йдеться радше про нове розуміння катастрофи, що виходить за межі як традиційної провини, так і традиційної громадянської відповідальності. Таким чином, йдеться про питання до представників закону і, відповідно, розуму: питання, що має центральне значення. Це питання також і до представників права.

С.А. Я думаю, що тут річ не тільки в науці, а й у картині світу в цілому, яку ми створили у своїх головах. Річ в ієрархії наших цінностей, у нашій системі цінностей. Після Чорнобиля вся наша світобудова, як уявляється, пішла тріщинами. І інтелектуали, фізики чи філософи – не єдині, хто це розуміє. Найцікавіші явища існують на рівні свідомості мас. Люди лають і женуть не вчених, які приїздять, наприклад, до забрудненої зони для вимірювання рівнів радіоактивної забрудненості грунту і т.ін. Інший приклад. Директор АЕС був засуджений відповідно до старої системи цінностей. На нього як на директора була покладена відповідальність за катастрофу, і йому винесли обвинувачувальний вирок. Ми поки що не досягли того рівня, щоб звинувачувати науку. А коли він уже сидів у в'язниці, його близькі боялися, аби інші в'язні не вбили його. Вони боялися, що інші в'язні, справді, вважатимуть його винним і лінчують його. Насправді ж виявилося, що ці прості люди все зрозуміли. Вони зрозуміли, що він був стрілочником, та й годі, що винного треба було знайти в будь-якому разі. І знайшли саме його. Це означає, що ми після Чорнобиля ще не спромоглися до кінця з'ясувати для себе наслідки катастрофи: не усвідомили того факту, що ми однозначно зайшли надто далеко, що ми наблизилися до тієї ж межі жаху, який уже не співмірний із нашим людським часом, із нашими людськими моральними законами, оскільки все в цьому новому просторі вже цілковито нерелевантне. Тут, щоправда, із новими поняттями, – постає питання як про колективну, так і про особисту відповідальність. З'ясувалося, що за подібних катастроф уже не відіграє жодної ролі, яка ти людина: порядна, чи ні, фахівець а чи кепський спеціаліст; глобальний характер цієї катастрофи виявляється в тотальному руйнуванні людського світу, організованого за старими законами.

П.В. Ми не повинні завершувати бесіду, не повернувшись знову до ліквідаторів. Ліквідатори відіграли надзвичайно важливу роль не тільки для Білорусі, України чи Радянського Союзу в цілому, але й для Європи. В їхній особі ми маємо справу з людьми, що являють собою повну протилежність тим людям, що самі зводять, вбивають себе. Вони вмерли, щоб урятувати людей, вони вмирали сотнями в жахливих муках. Я вважаю, що тут ми маємо справу з героїзацією, яка відрізняється від героїзації захисників Сталінграду чи інших місць. Вони характеризують початок чогось абсолютно нового. Вони – пророки.

Переклад Валерії БОГУСЛАВСЬКОЇ

"ХАННА АРЕНДТ І ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ ТОТАЛІТАРНОЇ СПАДЩИНИ"

Круглий стіл в Національному університеті «Києво-Могилянська академія»

Ведучий Вадим Скуратівський.

Шановне товариство! Дякую всім присутнім за цю зустріч. Це справді дуже й дуже важливо. Одверто кажучи, типологічно це трохи схоже на ситуацію у Веймарській республіці кінця 20-х років минулого століття, де в якихось університетах якимось чином влаштовували privatissima, як зазначалося, довкола якихось нагальних політичних проблем, а потім виявлялося, що на такі обговорення з'являлися далеко не всі запрошені, часом, узагалі не приходили. Маємо подібний результат. Чесно кажучи, я подивований тим, що наші доповідачі, вочевидь не через поважні причини, за винятком Костянтина Сігова, який має драматичний привід для цього, не прийшли. Ну, а взагалі, я справді радий вас тут бачити, тому що поява цієї книги для нас із вами має величезне значення. Я пригадую, як на початку 80-х років тепер уже минулого століття у Київському університеті ім. Тараса Шевченка випадково проходив повз зал, де засідали наші пропагандисти, і якийсь добродій простодушно говорив про те, що рівень радянських пропагандистів не дуже високий. "Вот, например, знаете ли вы, что такое тоталитаризм? – запитував той добродій. – Нет, вы не знаете, что такое тоталитаризм", – і почав пояснювати. І вслід за тим у радянській пропагандистській літературі з'явилися посилання на пані Ханну Арендт. На неї посилалися наші, умовно сказати, совєтологи буквально сотні разів, але ця книжка, зрозуміло, не була перекладена ні російською, ні, тим більше, за тих умов українською мовою. Відверто кажучи, я не зовсім знаю ситуацію з перекладами її творів за рубежем. Давайте пригадаємо те, що за межами радянського блоку поляки дуже активно видавали й перевидавали літературу саме такого спрямування, і я пам'ятаю, скажімо, польські переклади монографій М.О. Бердяєва, а також видання літератури такого спрямування сербською чи хорватською.

Але, ясна річ, до нас усе це не доходило. І от завдяки шановному видавництву "Дух і літера" в Києві, нарешті, з'явилася книга Ханни Арендт, яка має для нас дуже велике значення як один зі способів пізнання та інтерпретації так званої тоталітарної спадщини. Я не фахівець у цій царині, й тут просто заміщую добродія Сігова, тому можу лише суб'єктивно висловитись про своє враження од прочитаної книги. Його, сказати б, її метод можна звести до того про що колись говорив відомий англійський романіст Грем Грін. У його поглядах різного було намішано – водночас він був і католиком, і лівим... Грем Грін сказав колись, що "... людство можна вигубити найпростішим чином і методом. Будь яку його (людства) тенденцію – чи ліву, чи праву, чи помірковану, чи із царини ідеологічної, чи із царини релігійної, чи якоїсь іншої треба довести до її (цієї тенденції) логічного кінця, тобто – до якогось мальовничого абсурду". Сказано, звичайно, романістом, і це не більше, ніж художній образ, але цей художній образ дуже годиться для розуміння книжки, в якій Ханна Арендт досліджує джерела тоталітаризму, які, сказати б, ідуть із усіх напрямків людської солідизації. Зрештою, вони ідуть із глибини людського минулого, із глибини європейської історії, із глибини тієї чи тієї національної історії. Так чи інакше, до тоталітаризму ведуть ті стежини, які розпочалися тоді, коли Ханна Арендт ще тільки слухала лекції вчителя, людини драматичної долі, – Мартіна Гайдеггера, а вслід за тим певні тенденції, які ніяк не можуть затвердитися ні в минулому, ні в інтенсивному теперішньому і вважають своєю батьківщиною майбутнє – ті чи ті утопічні тенденції. Вони проявилися в Росії наприкінці 17-го року, вслід за тим – в історії Німеччини 33-го року, а далі – у всьому світі з'явилася ціла серія тоталітарних держав різного штибу, різного гатунку, які продовжили своє існування аж до XX-го століття. Подальша історія вам більш, аніж добре відома. Ви знаєте, що, принаймні, із крахом радянського тоталітаризму закінчуються класичні тоталітаризми в інших регіонах світу. Ми зажили за часу, коли Китай раптом заговорив на ліберально-демократичному жаргоні. Можливо, це певна імітація певного процесу, а можливо, це справжній процес. Класичних тоталітарних держав у світі не залишилося, за винятком Північної Кореї. Не виключено, що наше минуле повернеться до нас у якійсь ексцентричній формі, і воно може повернутися. Я закликаю вас подивитися на останнє десятиліття XX-го століття в тій же Німеччині – якби будь-якому німцеві, починаючи від

імператора Вільгельма й закінчуючи пересічним робітником соціал-демократом сказали, що десь через 10 – 20 років у Німеччині на одній історичній арені зустрінуться так званий націоналізм із так званим соціалізмом... вони б чимало подивувалися.

Костянтин Гломозда (доцент кафедри історії НаУКМА)

Хочу підкреслити, що я лише науковий редактор перекладу. Той текст, що вийшов з-під пера славнозвісного американського фахівця з історії й не лише фахівця з історії, а й громадського діяча Ханни Арендт, ми намагалися донести до українського читача без упливу інших перекладів, які саме в цей час присутні на нашому книжковому ринку, в якомога автентичнішому вигляді для того, щоб читач мав справді справу з текстом Арендт, а не з переказом, що досить часто трапляється. Саме тому, йдеться лише про переклад з останнього – третього видання, що враховує всі зміни, які внесла авторка за станом її праці на даний час – нові світові реалії, нова структура, передмови до кожної частини, зокрема й передмова до другого видання. Тобто, апарат цієї книги розширений порівняно з іншими виданнями. Вам судити, наскільки видавництво "Дух і Літера" змогло виконати це завдання й наскільки своєчасно. Своєчасно, бо для кожного жителя колишнього СРСР книга мала з`явитися в полі зору власне тоді, коли вона мала з`явитися. На превеликий жаль, так не сталося, і чи не до середини 90-х років жваві дискусії, що почалися ще в період перебудови радянського суспільства і тривали досить довго після розпаду СРСР – позбавлені методологічної бази, всі дискусії щодо долі, яка спіткала це величезне державне утворення, що позначилося на долі всіх сучасних країн, які входили до її складу – все це без методології Ханни Арендт, без понятійного апарату, без її визначення історії цього страшного явища, яке увійшло до енциклопедії світових термінів під поняттям "тоталітаризм". Усе було безсенсове, а диспути велися протягом тривалого часу. Істина без такої ґрунтовної підготовки не могла народитися, не враховуючи справжніх витоків ситуації, що сталася в Радянському Союзі. Для нашого суспільства питання тоталітаризму й досі є достатньо важливим. Не лише тому, що не подолано спадщину радянського часу. Часто поняття тоталітаризм постає у численних авторів як означення тих чи тих реалій сучасного суспільства України чи сусідніх країн. Як на мене праця Ханни Арендт дає змогу належним чином ставитися до реалій сьогодення.

На погляд Ханни Арендт, тоталітаризм виникає не з волі якоїсь державної сили при владі, а із широкого суспільного руху. Одна з умов постання тоталітарного суспільства полягає саме в цьому...

Наостанок хотілося б нагадати про особу Ханни Арендт. Народилася вона 14-го жовтня 1906 року в німецькому місті Ганновері в заможній родині, обидві гілки якої походили з Росії емігрантськими витоками. Зростала в Кенігзберзі, вчилася в Марбурзькому університеті, а докторський ступінь здобула 1928-го року в найпрестижнішому німецькому університеті в Райдельзберзі. Вона була ученицею і Гайдеггера, і Гуссерля, і Ясперса, однак прихід до влади нацистів перешкодив блискучій науковій кар'єрі, яка їй, судячи з усього, судилася. Ханна Арендт перейшла до політичної діяльності, яка теж межувала з науковою. Зокрема вона вживала надзвичайно великих зусиль для дослідження антисемітської пропаганди в практиці Третього рейху. Коли їй вдалося врятуватися від гестапівського арешту, в 33-му вона емігрувала до Франції, де брала енергійну участь у відправленні врятованих у Німеччині єврейських дітей до Палестини. Там же вона побралася з іншою жертвою тоталітарного режиму, із щирим німецьким пролетарем Брюхером, якому й присвячено книжку "Джерела тоталітаризму", він був комуністичним емігрантом, членом "Групи Спартака". Подружжя емігрувало до Сполучених Штатів. Усі тенденції, зображені у "Джерелах тоталітаризму", Ханна Арендт відчула на своїй долі та долі своєї сім'ї. У штатах Ханна Арендт працювала в Асоціації єврейських відносин, головним редактором видавництва, виконавчим секретарем єврейської культурної відбудови, обіймала професорські посади в Каліфорнійському, Колумбійському та Чиказькому університетах, Новій школі суспільних досліджень. Стала першою жінкою в історії Сполучених Штатів, яка дістала посаду ординарного, тобто повного професора у Прінстонському університеті в 1959-му році. З-під її пера вийшла ціла низка книг, сьогодні ми представляли "Між минулим і майбутнім", крім цього ще були праці "Становище людини", "Про революцію", "Ейхванг в Єрусалимі, або Звіт про банальність і зло", "Люди за темних часів", "Про жорстокість", остання велика праця "Життя розуму", що вийшла друком вже по її смерті в 1978-му році. Померла Ханна Арендт 4-го грудня 1985-го року. До енциклопедичних видань, зокрема фахових, Ханна Арендт увійшла насамперед як політичний мислитель, дослідниця тоталітаризму...

Ведучий

Тема, яку ми зараз обговорюємо, без перебільшення – грандіозна. Чесно кажучи, ми тільки й починаємо відкривати для себе Ханну Арендт й розуміти її працю – наскільки вона і важлива, і суттєва. Наступний доповідач – пані Прибеткова, ми вас слухаємо.

Ірина Прибеткова

Я Ірина Прибеткова, професор Києво-Могилянської академії, колишній директор Центру вивчення народонаселення України, який нещодавно закритий, хоча ми знаємо, що інтерес до цієї теми дуже великий. Я також провідний науковий співробітник Інституту соціології Національної академії наук України. Я хочу сказати, що книжка Ханни Арендт надзвичайно цікава робота, бо кожний знаходить у ній щось цікаве для себе, якусь свою тему. Знайшла і я цю тему; дуже довго очікувала на вихід цієї книжки – часто навідувала пана Сігова й запитувала: коли ж вона вийде. Я знала про цю роботу, тільки не мала до неї доступу. Мене дуже цікавила тема, яка входить до частини другої – "Імперіалізм", в розділ дев'ятий, що називається "Занепад національної держави й кінець прав людини". Мене цікавили саме національні меншини, бездержавний народ або проблеми безгромадянства, проблема прав людини, тому що я вже п'ятнадцять років перебуваю у цьому контексті, займаючись цими проблемами. Займаюся не тільки як науковець, займаюся, як державний і міжнародний експерт, і саме це я хотіла б зв'язати з тими питаннями, які підготовлені для обговорення порядку денного круглого столу. В першому питанні зазначено: "Які напрямки, на Вашу думку, аналізу тоталітарного досвіду XX століття є актуальними на початку III–го тисячоліття?" Ось саме на цьому я й хочу зупинитися. Уже п'ятнадцять років я займаюся проблемою депортованих народів, проблемою насильницьких міграцій, тим, що в англомовній літературі називається "force migration", і до яких належить, до речі, кунацьке виселення, з якого починалася тоталітарна практика депортацій, бо депортації за етнічною ознакою, були пізніше, а спочатку було кунацьке виселення. Я обіцяла пану Сігову зробити для "Духу і Літери" статтю про прописку, бо це теж входить до кола моїх зацікавлень. Я виконала цю роботу і ще написала статтю про виселення кунаків, тільки обидві статті треба буде перекласти українською мовою, бо одна з них написана англійською, а друга – російською. Ну, так вийшло, що вони не українською написані. Я не думаю, що це буде така велика

проблема. Щодо депортованих народів: у нас в Україні їх кілька. Це, перш за все, кримські татари – найбільша національна меншина. Їх за останнім переписом 248 тисяч. Потім – турки-месхетинці, німці, вірмени, болгари та греки, яких депортовано під час Другої світової війни. Спочатку було депортовано німців із Криму – 50 тисяч із півдня України, а решту виселено десь у 1944-му році. Турки-месхетинці були виселені не з України, вони проживали в Грузії, але це саме ті люди, які досі не можуть повернутися до своїх домівок – я зараз займаюся цим питанням – Грузія їх не хоче пускати, близько тисячі осіб повернулися, у нас їх мешкає десять тисяч, решта – в Казахстані; в Азербайджані їх чимало й кілька тисяч залишилося в Узбекистані з якого вони мусили тікати, бо там вчинилася різня. Питання безгромадянства, якого торкається Ханна Арендт у своїй книжці. Ми зіткнулися із цим питанням після розпаду Радянського Союзу, бо з'явилося чотирнадцять держав, і жителі кожної з них автоматично набули своє громадянство. Ті люди, які проживали в Україні на 13-те листопада 91-го року, за нульовим принципом увійшли до складу громадян України. А всі ті, хто приїхав пізніше, за своїм статусом були або іноземцями, тобто громадянами тих країн СНД, з яких вони повернулися, або людьми без громадянства. Ця проблема дуже складна, про що пише й Ханна Арендт – вона інший досвід описує, я говоритиму про наш, оскільки займаюсь цим питанням. Ця проблема справді, виявилася такою складною, що наш уряд, тоді його очолював пан Марчук, запросив для консультацій представників Управління Верховного комісара з питань біженців з Міжнародної організації проблем міграції, аби вирішити це питання на міжнародному рівні. А Управління Верховного комісара запросило мене як аналітика, допомогти ідентифікувати проблему й визначити статус депортованих народів, які повернулися на той час в Україну. Цю роботу було виконано, та розгорнуто велику кампанію громадського інформування. Скажу, що нині серед кримських татар майже немає людей без громадянства. Обмаль часу про це говорити саме тут; але звіти про цю роботу опубліковані, це досвід, який визнано Управлінням Верховного комісара з питань біженців унікальним, працювали в цій кампанії багато інституцій, працювали злагоджено і тому добилися успіху. Але все ж це питання ще не вирішене остаточно, бо за даними останнього перепису в Україні ще є 83 тисячі осіб, які не мають громадянства. Це апатриди, знову звернемось до Ханни Арендт, бо вона описує, що таке бути апатридом – людиною, яку ніхто не захищає. Якщо ви громадянин

країни, то ваші права людини зазначені не лише в декларації, а й у Конституції, а також у Законі про громадянство. Якщо ви іноземець, то ваші права визначаються законом про іноземців. Якщо ви біженець, то є Закон про біженців, де ваші права зазначені. Якщо ви апатрид, то жоден закон вас не захищає. Тому я думаю, що тема апатридів, людей без громадянства, є актуальною сьогодні, і якщо хтось додасть свою, хоч маленьку, частку до набуття досвіду вирішення цієї проблеми, це може бути дуже корисно; це стосується й вивчення проблеми прав людини, бо права людини дуже добре виписані в нас у документах, а насправді порушуються постійно, якщо згадати про бідність, якщо згадати про свободу слова, яка нині брутально пригнічується, та про багато що інше. Дякую за увагу.

Ведучий

Дуже цікаво й дуже несподівано. Я нагадаю присутнім про те, що у Ханни Арендт ще не було відповідного матеріалу, вона пише тільки про єврейський геноцид, а з іншого боку, про долю депортованих народів вона зрозуміло ще нічого не знала. Хоча вона й посилається на Авторханова, – Авторханов чеченець і дуже добре вивчив чеченську підрадянську історію 20 – 30х рр., а потім після 46-го року він же почав збирати матеріали, пов'язані із депортацією чеченців, мушу вам сказати, що це дуже драматично. І ось, до речі, ви згадали про турків-месхетинів. Нещодавно було таке повідомлення. Як ви знаєте, Грузія фактично відмовилася їх прийняти, на Північному "російському" Кавказі до них відповідне ставлення, і один із північнокавказьких губернаторів, взагалі, це ніби-то гуманний жест, мав розмову з керівниками Сполучених Штатів Америки й ті пообіцяли прийняти близько 10 тисяч турків-месхетинів. Про це повідомили російські газети, але потім з'явилося розгублене повідомлення секретаря месхетинського комітету: "Всім сказали... і американцям. А нас от не запитали, чи ми хочемо їхати в Америку.

Ірина Прибеткова

Ви знаєте, в мене є інформація щодо цього питання. Я з ними спілкуюся постійно в режимі он-лайн. Там не зовсім так виходить...

Ведучий

Там же дуже багато різних інституцій... Але я хочу нагадати присутнім, як писав Шевченко про тих самих сіромах: "Ну що ж, вони й Господом забуті." Ми ніяк не згадуємо про те, що трапилося

з підрадянською Середньою Азією – половина степу казахського у 33-у теж помирає. Кілька сотень тисяч тікає в Афганістан, в Персію, в Туреччину. Схожа ситуація була і в Киргизії. Я не знаю, може, були якісь центри спеціальні після 45-го року – емігрантські, азійські, вони, певно, вивчали цю проблему, але зрозуміло, що до цього часу це сенсація для російського читача.

Олександр Філоненко
(Харківський національний університет ім. В.Н. Каразіна)

Мені хотілося б свій короткий виступ скомпонувати як реакцію на почуте, тому що відбулася гарна розмова про явище Ханни Арендт в Україні. Я, так би мовити, хотів би підслухати розмову Ханни Арендт. Але не з чоловіком, а з Мартіном Гайдеггером. Не з точки зору роману, хоча це теж могло б бути цікаво, а з точки зору Рифеншталь, оскільки цей сюжет показовий. Розмову про книгу хочеться почати з того, чим вона мене здивувала. Мене ця книга здивувала перш за все тим, що, власне кажучи, вона написана людиною, яка взялася не за свою справу, тобто взялася не за свою професійну справу. Ханна Арендт відома тим, що була найяскравішим філософським умом на небідній філософській панорамі Німеччини. Вона написала книгу, котру читають політологи, політичні філософи, соціологи, але насправді в ній неявно проходить антропологічна тема і, загалом, для неї тема першочергова. Це справді жанр політичної філософії у виконанні філософа, котрий був відомий якраз не цим. Загалом книга несподівана, й хотілося б у цьому зв'язку оцінити її антропологічний вимір чи антропологічний вектор, який завжди неявно присутній. Я до певної міри і згоден, і ні, що вона полемізувала з Гайдеггером – звичайно полемізувала упродовж усього життя, але робила вона це на території гайдеггеровської думки. У зв'язку із сюжетом Рифеншталь, мені власне хочеться захищати Рифеншталь, скоріше тому, що розмови про неї набули, особливо після блискучого есе Сюзан Зондак,цілком ідеологічного характеру – опозиціонування. Ось чому я заговорив про зустріч Гайдеггера з Арендт – це ситуація цілком подібна, пов'язана із прийняттям фашиствуючого філософа.

Ставлення Арендт до Гайдеггера дуже нагадує ставлення нині до Рифенщталь. Ніхто не запідозрить Арендт у якихось симпатіях до фашизму, але зберігся опис її зустрічі, якої вона боялася понад два століття – що вона скаже людині, якій не повинна подати навіть руки, людині, щодо якої в неї все ясно, з якою розірвала будь-які

стосунки. Відбувається одна розмова, після якої вона пише : "Ця розмова варта усього мого життя. Цей чоловік підкорив мене своїм розумом". Що означає це зізнання в контексті нашої розмови? Мені хотілося б запропонувати якусь тезисну відповідь, тому що вона дозволяє зрозуміти, якось наблизитися до цієї книги в сучасній ситуації, в такій антропологічній площині. Звичайно, як антрополог Ханна Арендт продовжує традицію Гайдеггера, взагалі-то навіть не Гайдеггера, а скоріше навіть Канта у питаннях такого роду антропології свободи, де свобода розуміється як мистецтво або свобода початку стану. Ось ця початковість антропології й ототожнення цієї здатності починання зі свободою – взагалі, це лінія Гайдеггерівська. Можна просто зробити посилання на блискучу статтю Софранські, яка називалася "Філософувати, отже, могти почати". Гайдеггер, який починає, де зазначалася якраз наявність цієї лінії у творчості Гайдеггера – філософії початку. Але, безсумнівно, саме на феноменології народження та смерті – можливо, вони справді опонують одне одному... Мені хотілося б звернути увагу ще на одного учасника цієї розмови, німецької розмови по суті. Ернста Блоха, котрий до цих розмов додав немаловажний (наголос) – третю вершину. Що, власне кажучи, опозиціонує антропології свободи? Яка інша інтенція в людині може конкурувати з волею до свободи, без якої неможлива ніяка антропологія? Коли Блох описує утопію чи "Буття до надії", "Буття в надії", в дусі утопії як фундаментальну антропологічну універсальну складову, можливо, варто говорити про дві антропології – антропологія свободи й антропологія утопії й говорити максимально розкуто, аби не протиставляти їх. Звичайно, у першому наближенні напрошується протиставлення свободи та утопії, але, очевидно, річ не в тому – справді спостерігається певний своєрідний ренесанс інтересу до цього автора, можливо, необхідно визнати, що ми частенько гарячкуємо, коли опозиціонуємо свободу та утопію, й тоді треба зрозуміти, яким чином може так статися, що «Буття до надії» чомусь конфліктує з «Буттям у свободі» чи з «Буттям починання». Ця тема певним чином зумовлює трагедію та складність тоталітарної антропології, тому що за будь-яким тоталітарним проектом стоїть певна антропологічна конструкція, і мені здається – вона пов'язана з екзистенціалом утопічності чи утопії. Ось у цій парі зрозуміло, як утопія може конфліктувати зі свободою. Бо утопія як буття в надії – це якась туга за чимось справжнім, а справжнє, очевидно, завжди проявляє себе так, що справжнім людина готова

назвати те, що провокує її до стану безсторонності. Коли-щось відбувається справжнє, я сам собі у цей момент нецікавий, і в цьому розумінні готовий відкласти на якийсь час, чи якось відкласти, не відмовитися, а відкласти свободу по відношенню до цієї справжності. Утопія завжди має справу з тугою за справжнім, і в цьому розумінні вона часто провокує людину на відкладення свободи, але все таки, чи можна сказати, що тоталітаризм тотожний утопії? Очевидно, ні, бо тут треба збудувати якусь нову аналітику, тому що розмови про тоталітаризм часто не зовсім точні, оскільки надто широкий клас явищ ми називаємо цим словом – від того, що відбувається в Кальєрі, до того, що відбувалося в Німеччині..., зовні це дуже подібно, але чи не різного порядку ці явища, котрі поверхово дуже подібні. Якщо дотримуватися європейського контексту, то річ у тім, що тоталітаризм – це, власне, модерністська утопія, або утопія, яка зрослася з проектуванням та людським прагненням до проектів. Якщо це справді так, то ми спостерігаємо ситуацію, свідком якої аж ніяк не могла бути Ханна Арендт, ситуацію, коли воля до утопії ослабла... Про це писав Хабермас, маючи на увазі відплив утопічних енергій, стверджуючи, що тоталітаризм неможливий через ту просту причину, що відсутня утопічна енергія якраз в антропологічному вимірі. От ми якраз і є свідками, коли певним чином антропологія свободи перемогла антропологію утопії. Не треба когось аж надто переконувати у позитивності свободи. Позитивність же утопії аргументувати необхідно, тому що мова утопії нині діє як алерген. Важко собі уявити нині чисто утопічний дискурс, і тому це свідчить про ослаблення утопії. Чи можна говорити про якісь болючі прояви антропології свободи? Це у певному розумінні робить англійський соціолог Зигмунд Бауман, або соціальний філософ, котрий під впливом Ханни Арендт і Левінаса з кінця 80-х розвиває ту думку, що Голокост і тоталітаризм є певним прямим наслідком модерну, що вони – цілком закономірний продукт модерністської культури і, якщо ми додамо до цих міркувань позицію Ернста Блоха, вони свідчать, що зараз ми маємо суспільство, небезпечне не стільки тоталітаризмом, скільки певним протилежним боком – абсолютизацією антропології свободи, яка може придушити антропологію утопії. І це описується як консюмеризм, як суспільство споживання, котре призводить до того, що світ залишається в певному розумінні тоталітарним і жорстким, тільки ця жорсткість являє собою жорсткість осколків розбитого дзеркала, і цей світ не менш жорсткий, не менш болючий, ніж той, який уявлявся раніше. У цьому розумінні

ми переживаємо ситуацію, коли відбувається чи може відбуватися якесь повернення утопії. Але це повернення утопії не завжди тоталітарне, тому що воно може розминутися з проектом чи бути звільненим від проектування. Що це може бути? Узагалі, це завжди невизначено. Щоб якось завершити ці міркування, я хотів би послатися на подію, яка, очевидно, відбудеться в Києві. У Національному музеї відбудеться виставка харківського художника Павла Макова, що називатиметься «Утопія -ЮЕй». Усе це повинно бути написане латинськими літерами. Це гарний сюжет для, певним чином, розгортання цієї теми. Назва пов'язана з тим, що у свій час Маков просив своїх американських друзів, підписуючи конверти і вказуючи країну, куди вони їх відправляють, замість слова *Ukraine* писати *Utopia*, оскільки перша і остання літери латинського слова «*Utopia*» повторюють міжнародне позначення України – країна Утопія, а в дужках писати *UA*. Усі листи доходили. Я можу просто привітати нас із тим, що ми є громадянами утопії, і в цьому розумінні маємо неодмінно розмірковувати, і якщо говорити про інституалізацію, то у травні відбудеться ця виставка, й можна буде прилучитися до утопії, звільненої від проекту. Спасибі за увагу.

Ведучий

Дуже дякую, пане Філоненко. Власне, хоча ви й говорили російською, але це резонує з останнім нашим питанням "Розлад між минулим і майбутнім". Чи то не реалія нашого життя. Власне, оце перетворення – етимологічне – утопії на те, що ми мали протягом минулого століття, й оце поєднання свободи та утопії й можливі наслідки цього поєднання – це справді дуже цікаво. Хоча я і не вивчав цього, як і Ханна Арендт. Хочу зауважити – я вважаю себе, до певної міри, учнем філософа Олександра Погорілого, який написав добру дисертацію про Гайдеггера наприкінці 60-х на початку 70-х рр. В ті часи я безперестанку намагався вчитатися в Гайдеггера, а перебуваючи в Москві, раптом дізнався, що Андрій Вознесєнський мав розмову з Гайдеггером. І я йому зателефонував : "Андрей..., – і далі по-батькові. – Расскажите, о чем вы говорили." – "Мы говорили о поэзии". – "А вы еще встретитесь с ним?" – Да, мы еще встретимся". Я тоді не витримав і сказав: "Запитайте його, чому він став націонал-соціалістом". А Вознесєнський мені: "Да, а почему вы стали комсомольцем?" Це тема дуже важка й дуже складна. Вона цікавить мене із біографічної точки зору – що трапилося із цими людьми. Якби Ханна Арендт не була єврейкою, то, пробачте за

різкість, з нею різне могло б трапитися в такій самій ситуації. Давайте говорити про це конкретно й очевидно. Стосовно інших персонажів: Ернст Блох. У Швейцарію в 60-х мені привезли його монографію. Я як подивився – Авероес і Маркс, Ленін і Маркс і так далі. Це вже після того, як він утік із Німецької Демократичної Республіки – був він і залишився при тій самій утопії. А Зигмунд Батман, на якого Ви посилаєтеся, був полковником польського НКВД на початку 50-х рр. і пройшов через цю саму систему. Це біографічно дуже важко. Може, річ не у філософських стратегіях, а в тому, що відкривалися двері й "заходила" історія й хапала цих самих людей за комір і вслід за ними оці самі невідповідні скандали – Гайдеггер у невідповідній формі на фотографії 33-го чи 34-го років. Але найголовніше те, що ви сказали про цей розлам поміж минулим і майбутнім, тому що, власне, цей простір поміж утопією та свободою, або свободою й утопією – це надзвичайно складно... Давайте, зрештою, зробимо якийсь висновок. По-моєму, найфундаментальніший висновок зводиться до того, що вийшла дуже добра книжка, навіть у поліграфічному плані. Зверніть увагу на цю композицію Марії Приймаченко: лев, який ламає соняшник. Такий страшний зміст, а поліграфія дуже добра. Отже, у світі щось позитивне відбувається. Дуже дякую усім присутнім. Передовсім дякую тим, хто видав цю книгу, а також тим, хто так кваліфіковано й точно про неї сьогодні говорив.

Костянтин СІГОВ

ОПІР "ТЕРОРИСТИЧНІЙ ГІПОТЕЗІ" ПРО ЛЮДИНУ – ЛЕЙТМОТИВ ФІЛОСОФІЇ Х. АРЕНДТ

1. Ключова проблема

Уможливлення нетоталітарного світу залежить від того, чи вдасться спростувати *нелюдяну* гіпотезу про людину. Чи вдасться – всупереч експериментам, які проводяться над нею, – відшукати корені її правдивої природи і свободи. Ця центральна проблема практичної філософії Ханни Арендт у формулюванні Поля Рікера звучить так: «...які бар'єри і які ресурси протиставляє становище людини терористичній гіпотезі про безмежну пластичність людини-маси, котрою тоталітарна система підмінює людину, що займає певне становище і належить до певної верстви»[1]. Опір «терористичній гіпотезі» про людину – наскрізний лейтмотив філософії Ханни Арендт.

Траєкторія досліджень Ханни Арендт (1906–1975) на тлі філософської думки XX століття доволі незвична: від «Джерел тоталітаризму» через нетрі війни та політики вона торує шлях до фундаментальної філософії людини («Становище людини») і заглиблюється у переосмислення культури та історії («Між минулим і майбутнім»)[2]. На різних етапах цієї спіралі Х. Арендт крок за кроком аналізує тоталітарні спроби контролювати людину за допомогою ідеології й терору. Тоталітарна система робить «зайвою» людину та її особистісні прояви; санкцію на це дає ідеологічна система, що блокує поняття особистості.

Що може цим системам практики й теорії протиставити практична філософія? Це запитання – по цей бік тоталітарного досвіду – віднині стає непорушним горизонтом філософської думки.

2. Школа Ханни Арендт

Монументальна праця Ханни Арендт «Джерела тоталітаризму» (1951) започаткувала особливий масив літератури, який утворив за проминулі півстоліття розлогий «тоталітарний наратив». Означення

й тематика цього напряму беруть початок із «Джерел тоталітаризму» в тому типологічному сенсі, в якому «утопічний наратив» походить від «Утопії» Томаса Мора. Попри всю відмінність дистанцій, що віддаляють нас від цих двох книг, ми вже можемо провести аналогію між їхньою «породжуючою», генеративною здатністю. Межу цієї структурної аналогії окреслює очевидний змістовий контраст поміж утопічним «позитивом» і тоталітарним «негативом». Стикання цих крайнощів позначене перетином антиутопічного вектора з антитоталітарним.

Після розпаду СРСР «тоталітарний наратив» на Заході поповнився чималими томами: «Радянська трагедія» Мартіна Маліа[3], «Марксизм і стрибок у царство свободи» Анджея Валіцького[4], «Минуле однієї ілюзії» Франсуа Фюре[5], «Чорна книга комунізму»[6] та багатьма іншими. Усі вони звертаються до обговорення основних тез «Джерел».

Анджей Валіцький так пише про генеалогію своїх ідей: «...найбільший теоретик тоталітаризму Ханна Арендт була водночас автором терміна "детоталітаризація". Тобто вона стверджувала, що радянський тоталітаризм не пережив смерті Сталіна, що хрущовська "відлига" була не лише перехідною політичною кризою, але й початком "автентичного, хоча й зовсім неоднозначного процесу детоталітаризації", і що Радянський Союз шістдесятих років "не можна вже називати тоталітарною державою у точному значенні цієї дефініції"»[7].

Віддавши належне Ханні Арендт як найвизначнішому філософському критику тоталітарної системи, А. Валіцький підкреслює пріоритет її школи: «...те, що з-поміж усіх советологічних шкіл, які змагаються між собою, "тоталітарна школа" зробила найбільший внесок у з'ясування трагічних наслідків "стрибка у царство свободи", – просто факт»[8]. Але значення автора «Джерел тоталітаризму» не зводиться тільки до ролі засновниці «тоталітарної школи». Що вирізняє концепцію Х. Арендт від пізніших дослідників наслідку «стрибка» людства до Kingdom of Freedom?

3. Відмінність: тема "нового народження"

На відміну від більшості праць, що примножили «тоталітарний дискурс» на зламі XX і XXI століть, Ханна Арендт не обмежила поле опису соціально-політичними вимірами. Головний напрям її аналізу – фундаментальна антропологія.

Підсумовуючи «спадщину беззаконня», Х. Арендт пише: «Конкретне буття окремої особи, побачене на тлі фіктивної реальності

загального й універсального, згортається в нікчемно малу величину або втоплюється в струмені динамічного руху найзагальнішого. У такому струмені відмінність між цілями й засобами випаровується разом з особистістю, а результатом виявляється жахлива аморальність ідеологічної політики»[9]. Перетворення на «нікчемно малу величину» конкретного буття людини – не побічний результат ідеократії, а її основна відправна точка.

Спростуванню цієї першої аксіоми нелюдських систем Х. Арендт присвятить всі свої наступні книги. Але ця провідна тема виразно окреслена вже в останніх словах її «Джерел»: «Починання, перш ніж стане історичною подією, є найвищою здатністю людини; у політичному сенсі воно ідентичне людській свободі. "Initium ut esset homo creatus est" – "Початок покладено, людину створено було", – сказав Августин[10]. Таке *починання забезпечується кожним новим народженням* ("new birth"); воно й справді – у кожній людині»[11].

Це підсумкове висловлювання дивує й дивуватиме багатьох читачів антитоталітарної епопеї. Воно з'являється несподівано, на перший погляд – майже не підготовлене розлогим масивом усього попереднього тексту, точніше – на різкому контрасті до песимізму детального опису «антропологічної катастрофи» XX століття.

Та чи не залишається цей перший погляд поверховим? Парадокс, до якого ми привертаємо увагу читача, запрошує перечитати "Джерела". Вдумливе перечитування книги Х. Арендт – шанс нових посттоталітарних поколінь. Нитку, яку мислитель дає читачу в останніх словах тексту, важливо прослідкувати й у інших місцях її тканини: "Позитивні закони за конституційного правління призначені для позначення меж і налагодження каналів зв'язку між людьми, чиїй спільноті постійно загрожують нові люди, народжені в ній. Із кожним *новим народженням* у світ приходить новий початок і постійно постає *новий світ*" (Курсив мій. – **К.С.**)[12].

4. Vita activa і vita nova

Як розуміє мислитель цей початок життя людини, її "нове народження"? Кожен вчинок людини, все її діяльне життя – *vita activa* – є, згідно із Х. Арендт, "відповіддю на акт народження". "Із погляду філософії, – читаємо в праці "Про насильство" (у відлунні, також, книги "Vita activa"), – дія становить відповідь людини на сам факт її народжуваності"[13]. Таким чином, уся практична філософія Х. Арендт ставиться під знак "нового народження" – класичної дантівської теми *vita nova*[14].

Але парадокс думки Х. Арендт – можливо, ключовий парадокс усієї її філософії людини – полягає в тому, що тема *vita nova* залишається прихованим джерелом її думки, її "потаємним скарбом". Темою Августина про створення людини завершено "Джерела тоталітаризму", але замість прямої експліцитної розробки цієї теми, замість книги *Vita nova*, Арендт пише книгу *Vita activa*, де зв'язок між "новим народженням" і "новим життям", скоріше, поміж рядків, аніж в основному тексті...[15].

Глибина цього парадокса відкривається нам у книзі "Між минулим та майбутнім": "Учасники європейського Опору не були ані першими, ані останніми з тих, хто втратив свій скарб. Історію революцій – від літа 1776 року у Філадельфії та літа 1789 року в Парижі й аж до осені 1956 року в Будапешті, – яка в плані політики відбиває найістотніші події новітньої доби, можна було б розповісти в алегоричній формі як казку про стародавній скарб, який за найрізноманітніших обставин раптово й несподівано з'являється і знову зникає за всіляких загадкових обставин. Існує, певна річ, багато поважних причин вважати, що цей скарб ніколи не був реальністю, а лише міражем, що ми маємо тут справу не з чимось субстанціональним, а з примарою, і найголовнішим аргументом на користь цього припущення є той факт, що цей скарб досі залишається безіменним. А чи існує щось таке, не в космічному просторі, а в нашому світі земних людських справ, що не мало б бодай навіть імені?"[16]. У термінах цієї праці нашу гіпотезу про ключовий парадокс думки Х. Арендт сформулюємо у вигляді питання: чи є нове життя – *vita nova* – забутим іменем того "втраченого скарбу", з яким пов'язані "найістотніші події новітньої доби" (від американської та французької революцій у XVIII ст. до європейського Опору в XX ст.)?

Оксфордська "Енциклопедія політичної думки" підкреслює важливість цієї концепції Ханни Арендт: "На противагу загальноприйнятій тогочасній концепції стосовно того, що метою будь-якої політики є підвищення життєвого рівня, Арендт ще раз утверджує те, що вона називає "втраченим скарбом" революційної традиції, який поставав у переможних революціях, а згодом забувався, – так зване "громадянське щастя" включення до вільної політичної діяльності поряд зі своїми товаришами"[17]. Еманюель Левінас окреслить цей "втрачений скарб" як етико-екзистенційний простір "між нами"[18].

5. До переосмислення Європейського Опору

"Укорінення" Сімони Вейль і "Джерела тоталітаризму" Ханни Арендт – ці дві видатні книги є віхами філософської історії Європейського Опору, його екзистенційними свідками й учасниками не меншою мірою, ніж його філософським аналізом[19].

Згідно з Полем Рікером, головний тезис Х. Арендт такий: "можливість існування світу нетоталітарного належить шукати в ресурсах опору й відродження, що їх становище людини як таке містить у собі". Поль Рікер справедливо характеризує як "книгу опору" не тільки "Джерела тоталітаризму", а й наступні праці Х. Арендт із філософської антропології: "Співвідношення між "Становищем людини" та "Джерелами тоталітаризму" стало наслідком зворотної постановки питання, порушеного тоталітаризмом; якщо гіпотеза "все можливо" веде до тотального зруйнування, якими є бар'єри та *які ресурси протиставляє саме становище людини цій терористській гіпотезі*? Отже, "Становище людини" належить читати як книгу опору й відбудови"[20] (Курсив мій. – К.С.). Книга "Між минулим і майбутнім" також, додамо, змістовно розширює обрії аналізу "опору й відбудови". Та чи не залишається цей аналіз у тіні того, що ми назвали "тоталітарним наративом"?

Із чого починається філософія опору "тиранії і речам, гіршим за тиранію"? Куди веде бентежна думка про втрачений "скарб" руху Опору, про розрив поміж рівнем *практики* конкретних учасників тих подій і рівнем *осмислення* подій європейського Опору? Забування їх – жорстока плата за брак розуміння й осмислення, а ще – волі зрозуміти, описати й перетворити на "зафіксоване і нетлінне"[21]. Але ж Рікер висловлює надію: "якщо близьке – це забуте, то є такі збудливі обставини, коли забуте стає близьким..."[22].

У рамках цієї стислої післямови до українського перекладу "Джерел тоталітаризму" я намагався тільки окреслити контекст практичної філософії Х. Арендт і висунути питання про глибокий парадокс її думки. Проясненню їх може сприяти широке обговорення нових українських перекладів книг Ханни Арендт "Джерела тоталітаризму" і "Між минулим та майбутнім"[23].

ПРИМІТКИ

1. Філософію Ханни Арендт, американського мислителя німецького походження, українському читачеві відкрив Поль Рікер. Привернув увагу його глибокий аналіз шляху Х. Арендт у статтях «Від філософії до політики», «Влада і насильство» та в

передмові до французького видання «Становища людини». Три статті про політичну філософію Х. Арендт відкривають книгу: *Поль Рікер*. Навколо політики. – К.: Дух і літера, 1995. – С. 9–66.

2. *Поль Рікер*. Навколо політики. – К.: Дух і літера, 1995. – С. 10.

3. *Martin Malia*. The Soviet Tragedy. A History of Socialism in Russia, 1917–1991. The Free Press, 1994.

4. *Andrzej Walicki*. Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom. The Rise and Fall of the Communist Utopia. – The Board of Trustees of the Leland Stanford Junior University, 1995.

5. *Franзois Furet*. Le passй d'une illusion. Editions Robert Laffont, S. A., Paris, 1995.

6. Коммунизм, террор, человек. Дискуссионные статьи на тему «Черной книги коммунизма» / Сост. С. Кройцбергер, И. Маннтойфель, А. Штейнингер, Ю. Унзер / Пер. с нем. – К.: Оптима, 2001. – 195 с.

7. *Анджей Валіцький*. Марксизм і стрибок у царство свободи. Історія комуністичної утопії. – К.: Видавничий дім "Всесвіт", 1999. – С. 454.

8. Там само, с. 455.

9. *Hannah Arendt*. The Origins of Totalitarianism. – A Harvest Book, New York, 1979, p. 479.

10. *Augustinus Aurelius*. De Civitate Dei. 12. 20.

11. *Ханна Арендт*. Джерела тоталітаризму. – К.: Дух і літера, 2002. – С. 532–533.

12. *Ханна Арендт*. Джерела тоталітаризму. – К.: Дух і літера, 2002. – С. 518.

13. *Ханна Арендт*. Про насильство. – цит. за кн.: *Поль Рікер*. Навколо політики.– С. 24.

14. *Данте Аліг'єрі*. Vita nova. – К.: Дніпро, 1965.

15. Див. укр. пер.: *Ханна Арендт*. Становище людини. – Львів, Вид-во "Літопис", 1999.

16. *Hannah Arendt*. Between Past and Future. – The Viking Press, New York. – Укр. пер. цієї книги "Між минулим та майбутнім" готується до друку видавництвом "Дух і літера".

17. Енциклопедія політичної думки / Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2000. – С. 22.

18. *Еманюель Левінас*. Між нами. Дослідження думки-про-іншого. – К.: Дух і літера, Задруга, 1999. – 312 с.

19. Компаративне дослідження цих праць – плідне поле для глибшого осмислення різноманітних форм опору в СРСР; див.: Сігов К.Б. Інша сила іншої правди // *Вейль Сімона*. Укорінення. Лист до клірика. – К.: Дух і літера, 1998.

20. *Поль Рікер*. Навколо політики. – К.: Дух і літера, 1995. – С. 49–50.

21. *Михайлина Коцюбинська*. Зафіксоване і нетлінне. – К.: Дух і літера, 2001.

22. *Поль Рікер*. Навколо політики. – К.: Дух і літера, 1995. – С. 27.

23. До згаданих праць Поля Рікера додамо інші важливі книги бібліографії про Ханну Арендт: *Canovan, M.*: The Political Thought of Hannah Arendt. London: Dent, 1974; *Kateb, G.*: Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil. Oxford: Martin Robertson, 1984; *Parekh, B.*: Hannah Arendt and the Search for a New Political Philosophy. London: Macmillan, 1981; *Young-Bruehl, E.*: Hannah Arendt: for Love of the World. New Haven, Conn.: Yale University Press, 1982.

Леонід ФІНБЕРГ

ПОПЕРЕДЖЕННЯ ХАННИ АРЕНДТ

Божевілля XX століття було таким масштабним і вражаючим, що осягнути його, а тим більше проаналізувати складові та чинники мало хто наважувався. Чим можна було пояснити незнані доти механізми самознищення людства? Адже у двох світових війнах століття загинуло більше людей, ніж в усіх війнах попередньої історії. Чим пояснити стрімку переможну ходу в країнах Європи тоталітарних режимів, для яких убивство мільйонів людей було вже не етичною, а технологічною проблемою? Виживання людства та збереження надбань його культурного досвіду чи не вперше в історії стало центральною проблемою цивілізації.

Звичайно, і вчені, і політичні діячі, і люди культури намагалися осягнути ці події. З розмаїтих причин, однак, переконливих версій європейської історії першої половини XX ст. майже не постало. У кращому випадку декому з мислителів вдавалося осягнути локальні проблеми, проаналізувати певні клітини тих ракових пухлин. Багато хто з дослідників взагалі не витримав напруги – множилися тексти "самоненависті духу", деморалізації, заперечення пізнання, які, у свою чергу, поглиблювали кризу цивілізаційного розвитку.

Однією з найпереконливіших інтелектуальних альтернатив цьому розпачу та деградації духу в другій половині XX століття стала робота Ханни Арендт "Джерела тоталітаризму"*. Крок за кроком, у традиціях раціонального пізнання, дослідниця аналізує європейську історію XIX–XX століть, виявляючи ідеї та події, які вели людство ДОРОГОЮ в НІКУДИ.

* * *

Своє дослідження витоків тоталітаризму Ханна Арендт починає здалеку – з другої половини XIX століття, зосереджено вдивляючись у структурні зміни тогочасного світу, аналізуючи його ідеологічні доктрини. *Вона абсолютно точно фіксує ті знакові зміни, події, ідеологеми, які з часом набудуть для людства катастрофічних наслідків.*

* Видавництво "Дух і літера", 2002. Український переклад.

Найперше звертає увагу на те, як антимонархічні революції поступово змінюють самоідентифікацію національних спільнот. У суспільній свідомості європейських народів утверджуються ідеї національної солідарності, як солідарності людей спільного походження. "Духовна єдність християнських народів поступається місцем множині націй", – формулює Х. Арендт. *Народжується новий тип національного почуття, незнаний доти, що обожнює національні спільноти, а не людину — творіння Боже.*

Індустріалізація, що стає однією з найважливіших ознак розвитку, продукує *"зайвих людей"* – викинутих із суспільства. І от уже на політичну арену суспільного життя просуваються нові спільноти – *юрба, натовп.* Це ситуативні об'єднання людей, солідарних між собою в запереченні усталених механізмів життя держави та суспільства. Тогочасні інтелектуали синхронізують юрбі в народницьких теоріях, стверджуючи, що "голос народу – то голос Божий". А юрба, тим часом, розхитує правові основи співжиття в намаганні утвердити право сили в умовах беззаконня. Дуже швидко юрбою заволодівають демагоги та провокатори, каналізуючи стихійну активність нових люмпенів проти організованого суспільства.

Ханна Арендт докладно зображує, як новоявлені дарвіністи – ідеологи того часу, відкинувши цінності юдео-християнської цивілізації, будують теорії суспільного розвитку як боротьби класів, рас, націй за аналогією з теоріями боротьби видів. Для пояснення цієї боротьби з'являються перші *расистські теорії.* Із вражаючою легкістю практично в усіх країнах Європи вони завойовують дедалі більше прихильників, стаючи чи не найвпливовішими ідеологіями межі століть.

Знов-таки, суперечності індустріалізації, суспільного розвитку народжують велику кількість *безправних груп* населення, яким не знаходиться місця в національних державах. У своїх поневіряннях вони шукають притулку, але суспільство виявляє майже абсолютну байдужість до їх проблем, до їх місця в людській спільноті. В цьому контексті автор докладно аналізує долі єврейських спільнот у європейських країнах. Вона змальовує їх ролі в міждержавних взаєминах, у становленні та розвитку фінансових систе м тогочасної Європи. А за тим трагічні долі єврейських громад Європи, що стають жертвами процесів розвалу системи національних держав континенту. Ханна Арендт переконливо показує перетворення антисемітизму з малопомітної теорії на впливову ідеологію, яка згодом відіграє одну з найстрашніших ролей у XX столітті.

* * *

Далі увага дослідниці концентрується на аналізі проблем та суперечностей початків імперіалізму.

Національний капітал, що стикається з державними кордонами, легко відкидає їх і втягує держави та суспільства в *процеси експансії*. Економічна криза перевиробництва стає найпотужнішим локомотивом цього потягу. За експансією капіталу з необхідністю експортується державна влада. І ось уже поліція та армія посідають найвищі щаблі в ієрархії влади. В пошуках ідеологій, адекватних цим станам імперіалістичного розвитку, чи не найпрестижніше місце дістається расистським теоріям. Зі своєю дихотомією: "ми – вони" (де вони – вторинні, нижчі, зайві, а ми – володарі, "носії прогресу" та люди майбутнього) расистські ідеології впевнено займають провідне місце в суспільній думці. Їх засвоює та пропагує численний корпус бурів – бюрократів-расистів, які володарюють в колоніальній Африці, відстрілюючи "туземців". Та світ не чує їхніх передсмертних зойків. Світ не помічає вбивства мільйонів африканців як продовження поділу на своїх і чужих, де ціна поділу – життя.

На теренах африканського континенту народжується нова цивілізація, з расизмом, як домінуючою ідеологією. В ній людське життя не є цінністю, а закони права не діють. "Умотивованість прибутком", яка була доти рушієм розвитку суспільств, із легкістю відкидається, і її заміщує політична сваволя расистів.

У цій ситуації навіть християнство – найвпливовіша традиція Європи попередніх століть – стає нездатним приборкати "небезпечні перекручення людської свідомості", – пише Ханна Арендт.

Ну, а вже за тим ***"сцена історії була цілком обладнана для всіх можливих жахів"***, – узагальнює дослідниця.

* * *

Суперечності світу на межі XIX та XX століть вилилися *в Першу світову війну*. Вона стала ключовою подією епохи і визначила більшість подій наступних десятиліть, якщо і не долю всього XX століття. Часи до і після цієї події "розмежовані не як кінець старого і початок нового; а як день до – і день після вибуху", – писала Ханна Арендт.

Ця війна зруйнувала повагу націй до законів та звичаїв. Ставали цінностями нещадне руйнування, хаос та руїна, тероризм та революційний фанатизм охоплювали дедалі нові групи населення. Безробіття, за незначними винятками, охопило цілі нації. Величезні

маси людей майже водночас стали зайвими для світу, стали *жертовними групами цивілізації*, на яких не поширювалися закони і право. Вони стали вигнанцями світу, і мільйони людей було віддано на розправу поліції. Тогочасний світ наче спеціально зібрав таку кількість суперечностей і болю, що розв'язати та усунути їх в рамках існуючих політичних систем було неможливо.

Ханна Арендт аналізує структурні економічні, політичні та ідеологічні складники тогочасного світу. Вона вдивляється у механізми поширення жорстокості, насильства, які заступали ліберальні засади в будівлі суспільного життя, бо останні виявилися неспроможними захистити людей у новому світі. Авторка досліджує етапи *розвитку революційного фанатизму,* а затим становлення *тоталітарних ідеологій* як міфів масової свідомості, що поширювалися з неймовірною швидкістю в суспільствах розпачу.

Поступово *організоване насильство* майже тотально заступає право, і влада зосереджується в руках поліції. Новоявлені вожді отримують важелі для маніпулювання людством у безпрецедентних масштабах, воліючи не мати жодних обмежень. Витворюються відповідні ідеологічні доктрини, для яких зміст більше не є серйозною проблемою – *"орвеллівський світ"*.

Нові еліти, зосередивши у своїх руках монополію влади, намагаються нехтувати практично всім: *домінантною стає їх сваволя.* Ханна Арендт переконливо доводить, що постала цілком нова і безпрецедентна концепція влади. Її характеризують "нехтування національних інтересів, а не націоналізм; нехтування прямих наслідків, а не безпощадність...; презирство до утилітарних мотивів, а не безоглядне переслідування власних інтересів". [с. 468]

Тоталітарний світ, – а ним було охоплено значну частину Європи – з цього часу саме й визначає правила життя на своїх територіях. Своїми він вважає і території, і нові землі, які поглинає з неймовірною швидкістю, катастрофічно зменшуючи простір ліберальної цивілізації.

Вибудовуються *системи концентраційних таборів* – найпослідовніші частки інституцій тоталітарних режимів. У них людей відокремлювали від життя інших людей, а слідом за тим знеосіблено вбивали. Світ за парканами концтаборів поступово наближався до рівня божевілля всередині них. Ставало зрозумілим, що тоталітаризм прагнув не так влади над людьми, як системи, за якою люди непотрібні, – писала Ханна Арендт. Подальші події відомі: зіткнення двох тоталітаризмів нацистського і радянського, яке призвело до

руйнування фашизму. В такий спосіб відбулося падіння одного з режимів. Згодом, хоча й набагато пізніше, конає і радянський тоталітаризм. Ціна цих "перемог" – знівечення долі десятків мільйонів безвинних жертв. Але чи є ця ціна остаточна? Навряд.

Тоталітарні спокуси переслідуватимуть людство ще довго. Може тому, і саме тому, актуальність "Джерел тоталітаризму" Ханни Арендт важко переоцінити, особливо в нашій країні, де кожна родина, кожний клаптик землі пам'ятають ті жахи, які ще довго будуть впливати на сьогодення і майбутнє.

* * *

Спротив тоталітаризмові Ханна Арендт не досліджує, це тема інших авторів. Проте вона подає блискучу філософську формулу альтернативи нацизму та сталінізму. "...кожне завершення в історії неминуче містить новий початок; цей початок є обіцянкою, єдиною "звісткою", що завершення здатне породжувати нове. Починання, перш ніж стане історичною подією, є найвищою здатністю людини; у політичному сенсі воно ідентичне людській свободі. "*Initium ut esset homo creatus est*" – "Початок покладено, людину створено було", – сказав Августин. Це починання забезпечується кожним новим народженням; воно і справді – у кожній людині". [с. 532–533]

Отже, як часто повторювали у XX столітті: "надія вмирає останньою". Живемо і будемо жити, добре пам'ятаючи і осмислюючи минуле.

ФРАНЦУЗЬКА ДУМКА, ЄВРОПА ТА СВІТ

Поль РІКЕР

ЯКИМ МАЄ БУТИ НОВИЙ ЕТОС ЄВРОПИ?

Не буде перебільшенням поставити в рамках уяви питання про майбутню Європу. Справді-бо, її політична організація ставить безпрецедентну проблему, а саме: як на інституційному рівні обійти форму держави-нації, не повторивши, однак, на вищому, так званому рівні надгромадянства, добре знані структури. Зауважимо, що при створенні нових інституцій не можна скористатися прикладом жодної існуючої федеральної держави (Швейцарії, Німеччини, США), які посідають такі самі символи суверенності (валюту, армію, дипломатію), як і менш складні держави-нації. У цьому подвійному відношенні підходить визначення держави «постнаціональної» в міру того, як воно залишає відкритим – власне, для уяви – питання: які незнані досі інституції можуть відповідати політичній, посутньо безпрецедентній ситуації.

Тут мені хотілося б зупинитися на тому, наскільки етичні й духовні поведінки як індивідів, інтелектуалів, діячів культури, так і осередків думки, церков та інших релігійних утворень, можуть позначитись на цій політичній уяві.

Було б справді неправильним вважати, що перенесення суверенності на користь якоїсь політичної одиниці, яку повністю необхідно витворити, можуть виявитись успішними на формальному плані політичних та юридичних інституцій, якщо прагнення здійснити ці перенесення не поділиться своїм динамізмом із трансформацією ментальності стосовно *етосу* індивідів, груп чи народів.

Поставлена проблема відома досить добре. У загальних рисах ідеться про поєднання на багатьох рівнях «ідентичності» й «відмінності», які доведеться розрізняти. Нам страшенно бракує саме моделей інтеграції між цими двома полюсами, які я наразі визначаю в дуже абстрактних термінах, на зразок суперкатегорій, з якими нас познайомили «Діалоги» Платона! Власне для того, щоб ліквідувати

це відчуття тривожної абстракції, я й пропоную класифікувати моделі інтеграції, пов'язані з ідентичністю й відмінністю, у порядку наростання духовної щільності.

Модель перекладу

Першою моделлю, яка спадає на думку, є модель перекладу з однієї мови на другу. Ця перша модель чудово вписується в ситуацію Європи, яка з точки зору лінгвістики демонструє плюралізм, він не тільки неподоланний, його неодмінно слід зберегти. Нам найбільше загрожує не мрія дати новий шанс есперанто, ні навіть можливий тріумф мови однієї великої культури, як єдиного знаряддя комунікації; а, радше, небезпека некомунікабельності через ревнивий відступ кожного до своїх лінгвістичних традицій. Європа є й обов'язково буде багатомовною. Саме тут модель перекладу містить вимоги й обіцянки, які проникають дуже далеко до серця етичного й духовного життя індивідів і народів.

Щоб зрозуміти цю модель, слід повернутися назад до найосновніших умов функціонування мовлення. Факт, від якого слід відштовхуватися, полягає в тому, що *мовлення* існує виключно в межах *мов*. Свої універсальні потенційні можливості воно реалізує лише в системах, диференційованих у плані фонології, лексики, синтаксису, стилістики тощо. Проте, мови не є закритими системами, що виключають комунікацію. Якби це було так, то між мовними групами існувала б така сама різниця, як між живими видами в біологічному плані. А рід людський один, зокрема, тому, що можливі перенесення смислу та однієї мови в іншу, коротше, завдяки можливості перекладати.

Але що означає «можливість перекладати»? Ця можливість чи, радше, здатність верифікується не лише тим, що справді вдається перекладати промови й тексти з однієї мови на іншу без семантичних втрат, які завдавали б непоправної шкоди і які ніяк не можна було б виправити. Можливість перекладу значно посутніше постулюється як *a priori* комунікації. У цьому плані я говоритиму про «принцип універсальної перекладуваності». Переклад, фактично, і перекладуваність – в основі цього принципу. Саме це припущення й озброювало мужність, й загострювало винахідливість дослідників ієрогліфів та інших систем знаків, а до деяких із них і досі не знайдено ключа. Приглянемося ближче до операції перекладу. Вона, передусім, передбачає наявність двомовних перекладачів, тобто посередників із духу та плоті; далі вона включає пошуки найвірогіднішої відповідності

між ресурсами, притаманними мові, якою перекладають, і мові, з якої перекладають; із цього приводу гордовита модель «решток єгиптян», яка зустрічається у святого Августина, не належить до тих, які слід шанувати, цього варта значно скромніша, запропонована фон Гумбольдтом модель стосовно піднесення генія рідної мови до рівня іноземної, зокрема тоді, коли йдеться про твори оригінальні, які виявляються викликом для мови перекладу. Йдеться про те, щоб пожити в когось іншого для того, аби згодом запросити його в гості до себе.

Одразу видно, чому переклад становить модель, яку можна застосувати до специфічної проблеми, що виникає у процесі будівництва Європи. На інституційному рівні вона, передусім, підводить до вивчення двох живих мов на всьому європейському просторі для того, щоб привернути увагу до кожної з тих мов, що не займають домінуючої позиції в комунікації. А на духовному рівні вона справді запрошує до поширення місії перекладу на зв'язок між самими культурами, тобто на зміст смислів, що їх привносить переклад. Саме тут потрібні перекладачі від культури до культури, освічені білінгвісти, здатні провести операцію перенесення в ментальний всесвіт іншої культури з урахуванням власних звичаїв, основних вірувань, основоположних переконань, одне слово, сукупності смислових знаків. У цьому ракурсі ми можемо говорити про *етос* перекладу, мета якого полягатиме у визначенні на культурному й духовному рівні згаданого вище жесту мовної гостинності.

Модель обміну пам'ятями

Другою я називаю модель обміну пам'ятями. Одразу ж стає зрозуміло, наскільки вона пов'язана з попередньою: переклад чужої культури в категоріях, властивих рідній культурі, передбачає, як зазначалось, попереднє перенесення в культурне середовище, де діють етичні й духовні категорії іншого. Отже, першою відмінністю, яка потребує перенесення й гостинності, є несхожість пам'ятей, навіть на рівні звичаїв, правил, норм, вірувань і переконань, що обумовлюють ідентичність культури. Говорити про пам'ять – це не означає говорити тільки про психофізіологічну здатність, пов'язану зі збереженням та пригадуванням слідів минувшини, це означає – вивести наперед «наративну» функцію, завдяки якій на публічному рівні мовлення забезпечується первинна здатність зберігати й пригадувати. Навіть на індивідуальному рівні саме завдяки розповідям про інших і про нас самих ми артикулюємо й окреслюємо

нашу власну дочасність. Тож вирізняються два чудові явища для опису, який надалі стане легше перенести на рівень проблеми, що нас тут цікавить.

Перший стосується «наративної ідентичності» персонажів розповіді; справді-бо, тоді як завдяки розвитку інтриги події, про які розповідається, набувають часової єдності історії *(story)*, можна стверджувати, що персонажі розповіді також включаються в інтригу. Про них розповідають водночас із самою історією. Із цього першого зауваження випливає багато наслідків, ось головний із них: наративна ідентичність не є ідентичністю субстанції непорушної чи якоїсь застиглої структури, це – ідентичність мобільна, що випливає з комбінування між узгодженістю історії як структурованої цілісності, та неузгодженістю, зумовленою перипетіями, що трапились. Інакше кажучи, наративна ідентичність причетна до мобільності розповіді, до її діалектики порядку й безладу. Тож випливає важливий наслідок: розказану історію можна переглянути, якщо врахувати інші перипетії і навіть інакше організувати викладені пригоди. У крайньому разі, цілком можливо розказати кілька історій про ті самі події (незалежно від значення, яке можна вкладати у вираз «ті самі події»). Власне, саме це трапляється, коли намагаються дотримуватися викладу історій, які відбувалися з кимось іншим.

Останнє зауваження веде до другого явища, яке ми тут хочемо підкреслити. Якщо кожен отримує певну наративну ідентичність історій, що йому розповіли, або ж які він розповідає про себе, ця ідентичність перемішується з ідентичністю інших, породжуючи історії на другому рівні, які стають історіями перехрещення багатьох історій. Так, історія мого власного життя є сегментом історії вашого життя: історії моїх батьків, друзів, супротивників і незліченних незнайомців. Ми в буквальному розумінні «втягнуті в історії», якщо скористатися гарним заголовком В. Шеппа – "*In Geschichten verstrickt" (Empκtrés dans des histoires,* Paris, éd. du Cerf, 1992).

Із цих двох узятих разом явищ – явища наративного формування кожної особистої ідентичності та явища переплетення життів та особистих пригод в історіях, керованих одними й пережитих іншими, зокрема розказаних одними про других, випливає модель, етичне значення якої легко передбачити, і яку я називаю моделлю обміну пам'ятями. Комунікування у площині, куди нас уже привела перекладацька праця з її мистецтвом перенесення та етикою мовної гостинності, потребує додаткового кроку, який полягає у прийнятті уявно та приязно історії іншого через життєві розповіді про нього.

Ці мобільні ідентифікації сприяють новому фігуруванню минулого й нашого власного, та інших завдяки безупинному перемоделюванню історій, що їх ми взаємно переповідаємо. Однак перехід із плану вигадки у план історичної реальності потребує значно глибшої залученості. Звичайно, не йдеться про повторне переживання подій, що справді трапилися з іншими, незамінюваність життєвих досвідів робить цю химеричну інтропатію неможливою; стриманіше, хоча й значно енергійніше йдеться про обмін пам'ятями на наративному рівні, де їх можна зрозуміти. Новий *етос* народжується з розуміння, застосованого при переплетенні нових розповідей, які структурують і визначають таке перехрещення пам'ятей. Ідеться про справжнє завдання і справжню працю, в якій можна розпізнати *Anerkennung* німецького ідеалізму, тобто «визнання», взяте у його наративному вимірі.

Перенестись у площину європейської проблематики просто. Хоча друге знання, одержане від переплетення історій на міжособистісному рівні, досягає своєї мети лише за умови доброго розуміння й повного осягнення першого, тобто наративного формування власної ідентичності. Ідентичність групи, культури, народу чи нації не є ідентичністю непорушної субстанції чи застиглої структури, а ідентичністю історії, яку розповіли. Сучасні наслідки принципу наративної ідентичності далекі від того, щоб бути поміченими, застигла, виклична концепція культурної ідентичності перешкоджає помічати вищезгадані неодмінні наслідки цього принципу, а саме – можливість переглянути всю передану історію та можливість виділити місце багатьом історіям, що стосуються того самого минулого. Бути інакше повіданими культурам перешкоджає роль так званих основоположних подій, чиє регулярне відзначення й святкування веде до фіксування історії кожної культурної групи в ідентичності не лише непорушній, а й добровільно та систематично невисловлюваній. Звичайно, європейський *етос*, який себе шукає, вимагає не забуття важливих історичних віх, а зусиль для їх плюралістичного прочитання, першим прикладом якого стала суперечка французьких істориків про значення Французької революції, а другим – сварка німецьких істориків про значення кримінальних епізодів Другої світової війни. *Розповідати інакше* – не суперечить певному історичному шануванню в міру того, як невичерпне багатство події вшановується розмаїттям оповідей про неї та протиборством, що його це розмаїття викликає.

Здатність інакше розповісти основоположні події нашої національної історії знаходить підтримку в обміні культурними пам'ятями. Пробним каменем здатності обміну є бажання символічно й шанобливо розділити відзначення основоположних подій інших національних культур та їхніх етнічних меншин або нечисленних релігійних конфесій.

У такому обміні пам'ятями йдеться не лише про перехресне прочитання основоположних подій культури і тих, і тих, а про взаємодопомогу у виявленні частки життя й оновлення, яку полонили застиглі, забальзамовані, мертві традиції. У цьому зв'язку я досі втримувався від згадки про явище «традиції». По суті, кліше й анафем стосовно нього ми можемо позбутися лише в рамках щойно запропонованого подвійного мовного й наративного маршруту. Слід пройти через етичні вимоги перекладу – те, що я назвав мовною гостинністю, – і через вимогу обміну пам'ятями, що є ще одним різновидом наративної гостинності, аби підійти до явища перекладу в його чисто діалектичному вимірі. Традиція в однині – означає передачу, передачу висловлених речей, сповідуваних вірувань, прийнятих норм тощо. А така передача жива лише тоді, коди традиція залишається партнеркою в парі, яку вона утворює з нововведенням. Традиція представляє сторону боргу стосовно минулого і нагадує, що ніщо нічого з нічого не започатковує; але традиція залишаться живою тільки за умови її включення в неперервний процес нового тлумачення. Саме тут втручається перегляд розповідей минулого і плюралістичне прочитання основоположних подій. Залишилося згадати про інший полюс традиції, а саме – нововведення. При цьому важливий аспект нового прочитання й перегляду переданих традицій полягає в вирізненні недотриманих обіцянок минулого. По суті, минуле – це не лише завершене, те, шо відбулось і вже не може зазнати змін, воно живе в пам'яті завдяки стрілам футуристичності, що не були випущені або чия траєкторія була перервана. Незвершене в минулому майбутнє становить, можливо, найбагатшу частку традиції. Вивільнення цього незвершеного в минулому майбутнього може принести найбільше користі, якої можна сподіватися від перехрещення пам'ятей та обміну оповідями. Такому критичному прочитанню слід би піддати сновоположні події історичної спільноти, щоб вивільнити заряд сподівання, який вона несла і який було зраджено подальшим перебігом історії. Минуле – це кладовище недотриманих обіцянок, яке слід відродити на

зразок відродження кісток, якими була переповнена долина Йосафа у пророцтві Єзекіїля.

Модель прощення

Те, що було сказано про відродження недотриманих обіцянок минулого, веде до третього порога: порога прощення. Подальші міркування подвійним чином пов'язані з тим, що їм передує: з одного боку, роль розповіді у формуванні наративної ідентичності позначила місце того, що було назване переглядом минулого, до якого привела манера розповідати інакше: тож прощення – не специфічна форма перегляду минулого, а через нього наративної, притаманної кожному ідентичності; з іншого боку, заплутаність життєвих історій дає нагоду вже не поодинокого інтроспективного перегляду свого власного минулого, а перегляду взаємного, в якому вдалось уздріти найцінніший вислід обміну пам'ятями: тож прощення – це також специфічна форма такого взаємного перегляду, найціннішим вислідом якої є можливість позбутися недотриманих обіцянок минулого.

Новизна третьої моделі пов'язана з явищем, що є доповнюючим до явища основоположних подій, якими пишається історична спільнота, а саме, – «ранами», завданими тим, що Мірча Еліаде називав «жахом історії». Те, що вище було сказано щодо обміну пам'ятями, слід повторити заново в площині страждання, а не в площині подвигів. Адже в нашому розмислі страждання фігурує двічі: уперше як страждання відчуте, яке робить учасників історії жертвами, вдруге – як страждання, завдане іншим. Цей момент настільки важливий, що необхідно перевернути дотримуваний вище порядок, коли від наративної ідентичності переходять до переплутування життєвих історій. Цього разу слід відштовхнутися від страждання інших, уявити страждання інших, перш ніж знову повернутись до свого.

Читач міг би без проблем передбачити наступне: головною рисою історії Європи є неймовірна маса страждань, що їх більшість держав, великих чи малих, безпосередньо одна проти другої або об'єднані в союзи, завдали одна одній у минулому. Історія Європи жорстока: релігійні та завойовницькі війни, війни з винищення, підкорення етнічних меншин, вигнання або поневолення релігійних меншин, скорбний перелік може бути нескінченним. Західна Європа заледве виходить із цього кошмару, Центрально-Східна Європа ризикує в ньому опинитись. Дуже добре відомо, по якій похилій

приходять до таких жахіть: спотворене використання наративної ідентичності, позбавленої важливих коректив, про які вже говорилося: перегляд власних розповідей, переплутування з розповідями інших. До цих коректив, якими не слід нехтувати, зробимо тепер оце доповнення: зрозуміти страждання інших у минулому і теперішньому. Тоді обмін пам'ятями, що його погребує наша друга модель, згідно з новою моделлю, вимагає обміну пам'яттю про страждання, завдані й пережиті. А цей обмін вимагає чогось більшого, ніж уява й симпатія, викладені вище. Це «більше» має щось спільне з прощенням, внаслідок того, що прощення полягає в тому, щоб «зітерти борг»*.

Правильно те, що прощення у своєму повнокровному значенні набагато перевищує політичні категорії, воно належить до порядку – порядку милосердя, – який перевершує навіть порядок моральності. Прощення залежить від економіки дару, логіка наддостатку якого перевершує логіку взаємності, про застосування якої йшлося вище, а саме – здійснення визнання, що його передбачає модель перекладу і модель перехрещеної оповіді. З огляду на те, що вона перевершує порядок моральності, економіка дару належить радше до того, що можна було б назвати «поетикою» морального життя, якщо за словом «поетика» зберегти його подвійне значення: креативності у плані динамічності діяння і співу та уславлення у плані словесного вираження. Відтак, саме від цієї духовної економіки, від цієї поетики морального життя в основному й залежить прощення. Його «поетична» сила полягає в тому, щоб розбити закон незворотності часу, змінивши якщо й не минуле – як зібрання всього того, що трапилось, – то бодай його значення для людей сьогодення; прощення робить це, знімаючи тягар вини, що паралізує взаємовідносини людей, які діють і страждають у своїй власній історії. Воно не ліквідовує борг внаслідок того, що ми є й надалі залишаємося спадкоємцями минулого, але знімає покарання за борг.

Як ми зазначали, ці міркування у першу чергу належить застосувати не в політичній сфері, вишим правилом якої є справедливість і взаємність, а не милосердя і дар. Та чи не можна, однак, припустити, що порядок справедливості та взаємності може бути заторкнутий порядком милосердя й дару: заторкнутий, тобто діткнутий і, якщо так можна сказати, пом'якшений? Хіба ж у нас

* Якщо скористатись гарним підзаголовком томика, присвяченого темі прощення видавництвом «Autrement».

бракує прикладів у царині карної справедливості (правосуддя) з найвищим помилуванням, строком давності та зменшенням покарання? А в соціальній сфері з деякими милосердними проявами солідарності? Але як це відбувається на рівні народів і націй? Вище я згадував про те «більше», якого потребує обмін пораненими пам'ятями, і висунув думку, що це «більше» певним чином пов'язане з прощенням. По суті, необхідно, аби народи Європи відчули взаємне співчуття, уявили, повторюю, страждання інших у момент, коли самі кричать про помсту за рани, заподіяні їм у минулому. Те, що при цьому вимагається, дуже схоже на прощення.

Однак на цей шлях слід ступати дуже обережно, керуючись тверезою прозірливістю. По суті, слід уникати двох пасток. Перша ховається у сплутуванні прощення та забуття, тоді як простити можна лише там, де немає забуття, там, де слово дають приниженим. «Зітерти борг і забуття» – так зазначає вдалий заголовок згаданої вище книги. Ніщо не може бути огиднішим за те, що Янкелевич назвав забудькуватим прощенням, результатом легковажності й байдужості. Саме тому робота прощення має накладатися на роботу пам'яті у мові розповіді. Друга пастка – сприйняти прощення з його гіршого боку; перший крок до прощення – це не саме прощення, що робиться дуже легко і, знову ж таки, веде до забуття, а важка практика просити вибачення. Стосовно них, жертв злочинів, що не підлягають строку давності і що їх вони вважають непростимими, мудрість може полягати лише в тому, щоб зачекати кращих часів, коли формулювання кривд, завданих ображеному, першим приведе до катарсичного наслідку, а той, хто ображав, остаточно усвідомить звершені ним злочини. Є час для непростимого, є час і для прощення. Прощення потребує великого терпіння.

У цьому зв'язку звернення до моделі прощення не так уже й віддаляє нас від політичної сфери, як можна було б думати. Історія останніх років дає нам кілька гарних прикладів чогось на зразок коротког замикання між поетичним і політикою. Кожен пам'ятає Віллі Брандта, який стояв на колінах у Варшаві; можна також згадати Вацлава Гавела, який написав президенту ФРН, просячи вибачення за страждання судетських німців після Другої світової війни; чи, скажімо, слова вибачення, з якими німецька влада звернулася до єврейського народу, та її старанне намагання різними способами відшкодувати це для тих, хто пережив остаточне рішення. Можна послатись іще на блискавичну поїздку Садата в Єрусалим. Утім,

наскільки милосердя перевершує правосуддя, настільки слід остерігатися підміняти ним правосуддя. Милосердя залишається надлишком, надлишком співчуття й ніжності, що здатний забезпечити обміну пам'ятями глибоку мотивованість, сміливість і порив.

Замість висновку мені хотілося б поєднати сказане мною із двома іншими темами, які були предметом різних внесків. Спершу я зупинюсь на дискусії, до якої привів конфлікт між глобалістською вимогою, що пов'язана власне з ідеєю правової держави і Правами людини, і нагадуванням прихильників комунотаризму про неподоланні відмінності, що розділяють колективні ідентичності. Є можливість розглянути в площині цього конфлікту запропоновані тут три моделі посередництва між ідентичністю та відмінністю. Переклад, як ми сказали, це єдиний засіб показати універсальність мовлення в розмаїтті мов. Перехрещена розповідь, додали ми, це єдиний спосіб відкрити пам'ять одних для пам'яті інших, а прощення, ствердили ми насамкінець, це єдиний спосіб зітерти борг і забуття, а відтак, зняти перепони для здійснення правосуддя та визнання. У наших аналізах ми дотримувалися рівня «посередництв», у цьому плані запропоновані моделі слід ввести в дискусію глобального та історичного: вони підсилюють аргументи тих, для кого єдиною підставою виправдання глобального є лише історичне і для яких єдиний спосіб уникнути звинувачення в етноцентризмі полягає у використанні найкращих аргументів іншого.

Друга дискусія мала б стосуватися внеску християнських конфесій у потрійну працю перекладу, перемежованої розповіді та взаємного співчуття. Християнські конфесії, певна річ, повинні відіграти свою роль з огляду на те, що вони отримали у спадок євангельське слово про прощення та любов до ворогів. У цьому смислі їхній підхід до заторкнутих тут проблем мав би початися з прощення й розгляду під знаком прощення двох інших тем – переплетення пам'ятей і перекладу з однієї культурної мови на іншу. Але християнським спільнотам доведеться також заплатити за те, шоб бути почутими. І ця ціна подвійна: з одного боку, вони мають до самісінького кінця пройти шлях відмови від влади, влади, яку вони здійснювали або безпосередньо, або опосередковано через світську владу, або – значно тонше – подвоюючи, завдяки своєму авторитетові, вертикальний вимір домінування, характерний для явища суверенності здебільшого у рамках держав-націй, і все це за рахунок горизонтального зв'язку у

бажанні жити разом. Відповідно до того, як християнські спільноти однозначно порвуть із певним «теологічно-політичним» підходом, як теологічне спочатку виправдає вимір домінування в політичних відносинах, і відповідно до того, як вони, за контрастом, зможуть дати шанс іншому «теологічно-політичному» підходові, де церковний зв'язок, утверджуючись як підстава взаємодопомоги з метою спасіння, воістину стане моделлю братерства для всіх інших інституцій, – саме відповідно до цього Євангельське послання зможе бути почутим політиками на рівні великої Європи. Це підводить до думки – оце і є друга ціна, що її мають заплатити християнські спільноти – що першою цариною, де модель прощення варто випробувати, є царина міжконфесійних обмінів. Насамперед великі християнські спільноти мають здійснити взаємне прощення одні щодо одних, для того щоб «зітерти борг», отриманий у спадок внаслідок тривалої історії переслідувань, інквізиції та репресій, незалежно від того чи ці жорстокості чинились одними стосовно інших, чи усіма стосовно нехристиян і невіруючих. Проект нової євангелізації Європи має таку подвійну ціну.

П'єр МАНАН

ТОКВІЛЬ: ЛІБЕРАЛІЗМ ОБЛИЧЧЯМ ДО ДЕМОКРАТІЇ

Так само як перед Констаном та Гізо, перед Токвілем стоїть тільки одне питання: чи можливо "завершити", "закріпити" Революцію? Як побудувати політичні інституції, що відповідали б потребам нового суспільства? Однак ця проблема постає для нього у зовсім іншому світлі. Питання представницького устрою, його основ, його організації та функціонування втрачає своє першорядне значення. Для Констана та Гізо головною проблемою було представництво, представник: як шляхом представництва зберегти сукупність особливостей та поглядів, що складає суспільство? Як відкрити та залучити до політичної влади "природних лідерів", які є у суспільстві? А для Токвіля проблема полягає в тому, *що ж саме має бути представлене*: "суспільство", "суспільний стан", які Констан та Гізо вважають очевидною та цілком визначеною даністю, продуктом історії, що водночас відповідає природі, видаються Токвілю середовищем, у якому відбувається якийсь таємничий, небувалий та надзвичайно важливий процес. Рівність, що є ознакою нового соціального стану, для нього вже не просто "гіпотеза", на підставі якої новий уряд, скасовуючи усі привілеї народження, надає усім рівні права, – це надзвичайно активний принцип, який докорінно змінює всі аспекти людського життя. Нова рівність це не стан, а процес – "поступове зрівняння умов" – межу якого осягнути дуже важко.

Констан та Гізо також визнавали, що зрівняння умов є віссю європейської історії, та вони вважали, що цей процес, здебільшого, завершився. Та чому ж цей рух, який спочатку знищив аристократію за допомогою королів, потім наймогутнішого короля Європи за допомогою Революції, зупинився сьогодні з повагою перед людьми багатими, "здібними" чи то "природними лідерами"? Токвіль, так само як Констан та Гізо, переконаний у необхідності прогресу рівності, та він на відміну від обох вищезгаданих авторів не відчуває із цього приводу ані захвату, ані спокійного вдоволення: він ставиться до нього з "релігійним жахом"[1]. Сьогодні соціальні умови є рівними

як ніколи, і як ніколи – над цим фактом варто замислитися. Чому ми вважаємо, що це кінець історії, або ж, що історія, нарешті, прийшла у відповідність природі? Куди ми йдемо?

До цієї остороги, викликаної загальними тенденціями в сучасному суспільстві, додаються серйозні побоювання, пов'язані з особливостями політичної історії Франції. Спосіб, у який рівність була завойована – руйнівна революція, а слідом за нею низка державних переворотів – призвели до того, що французи виявилися загрозливо неспроможними встановити та підтримувати діяльність ліберальних інституцій: вони коливалися між несамовитим бунтом і ганебним підкоренням, вони вміли тільки з презирством ставитися до влади, бо не здатні були впорядкувати її.

Коротше кажучи, Констан та Гізо *знають* у якому суспільстві вони живуть, а Токвіль – ні. Саме щоб зрозуміти це, щоб осягнути *природу демократії,* він здійснює у 1831–1832 роках подорож до Америки: адже у Сполучених Штатах демократія здається досягла своїх "природних меж"[2].

Особливість американської демократії можна окреслити в кількох словах: американці "не стають рівними, вони народжуються рівними"[3]. А, відтак, демократична рівність створила там відповідні політичні інституції, гнучкість і стабільність яких тепер доведена. Народжений у невеличких містечках Нової Англії, демократичний принцип тепер є рушійною силою великої та прогресивної нації. Те, що у Франції мало вигляд гарячкового суспільного руху, у Сполучених Штатах перетворилося на гармонійну сукупність звичаїв та інституцій.

Як може демократія мати два такі різні обличчя? Це через те, відповідає Токвіль, що вона являє собою перш за все *суспільний устрій*, що визначається *рівністю умов*, а не сукупністю політичних інституцій. Навіть виходячи з одного і того самого суспільного устрою, зазначає Токвіль, народи можуть зробити "надзвичайно" різні політичні висновки[4]. Водночас, спостерігаючи життя у Сполучених Штатах, він зрозумів, що рівність умов є "генеруючим принципом" усіх соціальних і політичних реалій Америки, що цей суспільний устрій має "надзвичайно великий вплив"[5] на всі аспекти американського життя. Отже, Токвіль стверджує дві речі, те, що виходячи з одного і того самого суспільного устрою народи часом роблять "надзвичайно" різні політичні висновки, і те, що суспільне становище має "надзвичайний вплив" на усі аспекти життя, особливо на політичні інституції. Це здається надто дивним.

Це протиріччя, чи то складність, стане менш яскравим, якщо ми згадаємо, що з одного боку демократичний суспільний устрій дуже чітко визначає якими *не* можуть бути політичні інституції – вони не можуть бути аристократичними, – а з іншого – він залишає невизначеним, а отже, полишає на розсуд народів, який шлях їм обрати – шлях деспотії чи шлях свободи. Коли Токвіль стверджує, що демократія визначається в першу чергу суспільним устроєм, для нього це не означає, що вона матиме форму соціальної "інфраструктури", відмінної згідно із законом і на практиці від політичної "надбудови" , яка зрештою є вторинною, він визначає демократію через заперечення: як відмову від аристократії, від нерівності умов.

Можна сказати, що на відміну від Франції, де демократія мала заперечувати існування аристократії, й навіть знищила її, у Сполучених Штатах все було інакше, бо, як підкреслює Токвіль, американці "не стають рівними, вони народжуються рівними". Це правильно. Та не обов'язково мати аристократію, щоб заперечувати її принцип та ідею. Заперечувати аристократичний принцип, означає стверджувати протилежний йому принцип суверенності народу. Тому, зазначає Токвіль, демократія в Америці стає цілком зрозумілою, якщо поглянути на неї у світлі цього принципу, якщо усвідомити, що всі аспекти життя залежать від того, що він називає "догматом суверенітету народу":

"У Сполучених Штатах, догмат суверенності народу в жодному разі не є ізольованою доктриною, навпаки, він увійшов у традицію, належить до кола провідних ідей, можна сказати, що це остання ланка в ланцюгу думок, що охоплюють весь англо-американський світ. Кожній людині, хоч би якою б вона була, дана Провидінням міра розуму, необхідна для того, щоб вона сама могла керувати собою в тих справах, що цікавлять тільки її одну. Такою є велика максима, на якій у Сполучених Штатах, ґрунтується громадянське та політичне суспільство: батько застосовує її щодо своїх дітей, господар – щодо своїх робітників, поселення – щодо окремих своїх членів, провінція – щодо поселень, штат – щодо провінцій, Союз – щодо штатів. Якщо поширити цей принцип на рівень націй, він стане догматом про суверенність народу. Отже, у Сполучених Штатах, генеруючим принципом утворення республіки є той самий принцип, який скеровує більшість людських дій[6]."

Отже, у Сполучених Штатах Токвіль відкриває, що демократія – це перш за все суспільний устрій, і крім того – це політичний догмат суверенітету народу. Немає протиріччя між "суспільним" і

"політичним" визначенням демократії – вони по-різному говорять про одне й те саме. Коли кажуть, що "суспільний устрій є демократичним" – це означає, що жоден громадянин не зобов'язаний підкорятися іншому громадянинові – якщо тільки останній не є особою, яка представляє "суверенітет народу", – і що жоден громадянин не "залежить" від іншого громадянина. Коли кажуть про суверенність народу, то це означає, що кожен підкоряється тільки самому собі чи своєму представникові. Суспільний устрій дає негативне визначення демократії, суверенітет народу – її позитивне визначення.

Цей аналіз має суттєві наслідки для тлумачення сучасних суспільств. Завдяки йому стає зрозумілим, що розрізнення громадянського суспільства і політичних інститутів не є фундаментальним, оскільки насправді і те й те – не є тим, чим вони уявляються, і розрізнення їх необхідне тільки для того, щоб довершити один і той самий проект та одну й ту саму думку. Цей проект сам по собі не є ані суспільним, ані політичним: він охоплює "більшість людських дій". Знайомство з американською демократією, змусило Токвіля поставити під сумнів фундаментальні категорії ліберальної доктрини.

Ідея демократії в Токвіля стосується чогось, що не пов'язане ні з громадянським, ні з політичним устроєм, чогось, що їм передує, що є фундаментальнішим. Це особливий тип стосунків між людьми, що визначають себе, хоч як це парадоксально, через відсутність стосунків. Ось що пише наш автор з приводу "межового стану" демократії:

"Саме на Заході ми бачимо демократію, що дійшла своєї останньої межі. У цих Штатах, утворених, так би мовити, імпровізовано, за випадковим принципом, жителі зовсім недавно прибули на землі, які вони тепер займають. Вони майже не знають одне одного, не знають нічого про попереднє життя найближчого сусіда. У цій частині американського континенту населенню вдалося уникнути не тільки впливу великих персоналій і великих багатств, а й природної аристократії, яка могла б стати джерелом просвіти і доброчесності... Нові західні штати вже мають жителів, та суспільства там ще не існує[7]."

Ключовим словом тут є слово *вплив*. Із тих пір як люди почали утворювати суспільства, останні тримаються тільки завдяки впливу, завдяки дії, яку люди застосовують одне щодо одного. Чим сильніший, чим різноманітніший цей вплив, ця дія, тим цивілізованішим є суспільство, тим більше людина розвиває свої здібності. Демократія у своїй побудові виходить з ідеї рівноправних індивідів,

тобто таких, які не панують один над одним і навіть не впливають один на одного – адже будь-який вплив здатний спонтанно перетворюватися на панування, – а отже, вона розділяє людей – виявляється, що люди просто перебувають поруч, але їх ніщо не поєднує. Отже, демократія веде до "розкладу" суспільства.

Такий погляд був широко розповсюджений на початку XIX століття у Франції, особливо в аристократичних колах, до яких належав Токвіль. Ліберали були краще захищені від цієї небезпеки, аніж реакціонери: вони або, як Констан і Монтеск'є, вважали, що комерція разом зі свободою преси забезпечить громадянам достатній рівень взаємної зацікавленості та обміну думками, щоб зберегти суспільну стабільність, або, як Гізо, думали, що скасування аристократичних привілеїв дасть змогу вільно проявитися природній нерівності чи виявить природні "переваги" – і це об'єднає суспільство. Оригінальність позиції Токвіля полягає в тому, що він приймає і навіть загострює позицію реакціонерів, і водночас залишається так само ліберальним, як Констан, і виявляється набагато ліберальнішим за Гізо. Можна сказати, що він разом із реакціонерами жахається того, що разом із лібералами – схвалює. Підходи обох сторін є однобічними через те, що і ті, й ті змішують дві особливості, притаманні демократії. А Токвіль, порівнюючи Сполучені Штати і Францію, прийшов до їх рішучого розрізнення. Реакціонери бачать тільки негативний бік демократії: індивід відокремлений від індивіда, а ліберали – позитивний: індивід може вільно вирішувати, які стосунки він матиме з іншим індивідом.

Оскільки люди, що живуть в умовах демократичного суспільного устрою, відокремлені одне від одного, кожен із них починає замикатися у своєму приватному світі, стає байдужим до своїх співгромадян. Та ці відокремлені одне від одного люди живуть у одному й тому самому суспільстві, і необхідно щоб хтось відстоював ці спільні інтереси. Тоді одне з двох: або існує держава, яка традиційно керує цими спільними інтересами, і громадяни готові перекласти на неї цю відповідальність, і той факт, що ця держава має "важку руку", майже не викликає в них обурення, аби тільки вона підтримувала громадянський порядок, який є умовою захисту їх особистих потреб. Французи звикли, що королівська адміністрація керує їхніми спільними справами: ставши рівними, вони доручили піклування про ці справи центральній адміністрації ще з більшою покірністю, бо тепер вони всі рівні у своїй слабкості. Або, якщо такої держави не існує, тоді рівні індивіди мають самі вирішувати

спільні проблеми, із цією метою виходити за межі їх приватного життя: оскільки тільки вільні інституції здатні залучити до роботи рівних людей, ці громадяни створюватимуть і запроваджуватимуть саме вільні інституції. Саме так сталося у Сполучених Штатах, де *самоврядування* (self-government) народилося тоді, коли в ньому виникла необхідність, у невеличких громадах іммігрантів, де людям доводилося опановувати мистецтво, яке так цінують демократичні народи – мистецтво *об'єднуватися*.

Реакціонери вбачають у новій рівності причину "розкладу" суспільних зв'язків, і вони повстають проти свободи, хоча тільки вона дозволяє відновити ці зв'язки на новій основі. Ліберали розуміють, що нова свобода та інституції, які вона створює, необхідні за нового суспільного устрою, що заснований на принципах рівності, та вони не можуть збагнути, як мало цей новий устрій сприяє тому, аби люди відчували себе вільними, що він навпаки примушує їх вдовольнятися формальною свободою на верхівці, у Палаті депутатів, і вони доходять висновку, як це сталося у випадку Гізо, що нове суспільство нарешті отримало гідні його інституції, якщо Гізо керує країною від імені цього нового суспільства.

Констан вважав, що політична свобода необхідна людині не стільки як індивіду, для безпеки й задоволення потреб, скільки як громадянину. У суспільстві, де люди повсюдно відвертаються одне від одного, тільки вона може примусити їх вийти за власні межі, щоб зустрітися, робити спільну справу, відчути, що світ не зводиться до вузького кола їхньої індивідуальності чи їхньої родини. Токвіль так гостро критикує адміністративну централізацію, яка була спільною вадою старого та нового режимів у Франції, не тому, що вона шкодить французам як окремим індивідам, а тому, що вона, навпаки, обмежує їх, відводячи їм одвічну роль індивідів, які жадають безпеки і задоволення своїх потреб.

Коли ми говоримо про відсутність стосунків, чи про незалежність, чи про байдужість, чи про самотність – цього не досить, щоб охарактеризувати життя демократичної людини. Не можна стверджувати, що ці характеристики хибні, але вони є суто статичними, чи то негативними. Насправді, ця відсутність стосунків породжує нову форму стосунків, ця незалежність – нову форму залежності, байдужість – інтерес і навіть пристрасть, самотність – нову форму стадності.

Рівність умов переконує кожного – а "догмат" про суверенітет народу тільки посилює цю впевненість, – що він сам собі господар, а звідси випливає, що він може бути найвищим суддею усім людям,

ідеям і речам. Сама природа людини підводить її до такого висновку. Але закон, разом із суспільством, яке він формує, доколадає своїх зусиль до цього впливу людської природи. Закон говорить людині те, у що вона іноді усе ж не наважується до кінця повірити, говорить, що вона не гірша за інших, і доводить їй це, даючи їй рівні права з будь-яким членом уряду. Однак те, що людині підказує серце, те, що проголошує закон, постійно заперечує суспільство, яке її оточує: дехто багатший, могутніший за неї, дехто вважається мудрішим чи розумнішим. Суперечність між суспільною реальністю і спільним бажанням її серця й закону викликає та підтримує у кожному невгамовну жагу – жагу рівності. І вона не згасне поки суспільна реальність не буде приведена у відповідність до бажань людини та вимог закону.

Однак не варто думати, що єдиним джерелом цієї жаги є свідоме прагнення рівності. Демократична людина не тільки хоче бути рівною іншій людині, вона також, і навіть у першу чергу, глибоко *відчуває* свою *подібність* іншому. Токвіль унаочнює це в одному з розділів своєї "Демократії", у якій він розглядає, *як демократія змінює стосунки між слугою та господарем*. Здається, немає стосунків нерівніших, аніж ці. Однак, коли суспільство з аристократичного перетворюється на демократичне, змінюється значення цих стосунків, їх зміст. З того моменту, коли ідея рівності зафіксована законами та підтверджена суспільною думкою, господар і слуга починають дивитися на своє становище інакше. Якщо один служить іншому, то тільки на підставі єдиної законної для демократії форми підкорення – контракту. Його можна розглядати як юридичну формальність, і саме у світлі цієї формальності слуга та господар розглядають свої стосунки. Змінився й сам "дух" цих стосунків:

"Хоч би якою великою була відстань, яку багатство та бідність, володарювання й покора часом створюють між двома людьми, суспільна думка, що ґрунтується на звичайному порядку речей, зводить їх до спільного рівня і творить між ними, так би мовити, уявну рівність, всупереч їх реальному становищу[8]."

У такому суспільстві нерівність, відмінності між людьми здаються випадковими. Головне – це рівність і подібність. Це домінуюче почуття людської подібності має два, на перший погляд, суперечливі наслідки.

Оскільки люди відчувають себе подібними, кожен із індивідів дуже гостро переживає страждання, принаймні видимі, тобто фізичні страждання, іншого. Ми легко ототожнюємо себе з тими, хто

подібний до нас. У такому суспільстві співчуття набуде небаченої широти і стане особливо активним: звичаї ставатимуть усе м'якшими.

Водночас, і з тих самих причин, люди ставатимуть дедалі чужішими між собою. Адже в суспільстві вони взаємодіють і встановлюють ефективні зв'язки завдяки власній відмінності. Якщо ж відмінності вважаються випадковими, люди вже не сприймають їх як щось, чого варто дотримуватися все життя – наприклад, слуга не ототожнює себе зі своєю роботою, – а тільки сприймає її як певну роль, яку зможе змінити в майбутньому, і яка ні чим не гірша багатьох інших ролей. У такому суспільстві, індивіди виходять за власні межі, – щоб працювати, любити, думати, молитися – тільки, якщо вони переконалися і впевнені, що цей шлях може бути зворотній.

Отже, демократичне суспільство висуває на перший план людей, які хочуть бути подібними й відчувають цю подібність, але які, водночас, є відмінними й усвідомлюють свою окремішність. Їхня "окремішність" проявляється у "відмінностях", і ці відмінності стають особливо відчутними через нерівність, яку вони приховують і живлять: люди обов'язково є супротивниками або конкурентами. Перед лицем цієї конкуренції, демократична людина може обрати одну із двох стратегій. Або вона намагається зменшити нерівність, піднявшись до рівня свого конкурента і, якщо вдасться, перевершити його – саме так, стверджує Токвіль, чинить американський комерсант. Останній бачить у своєму конкуренті рівного: саме тому він не може погодитися, щоб той був багатший, заповзятливіший, успішніший за нього. Ще Монтеск'є зауважував: "Комерція – професія для рівних людей". Та водночас американський комерсант не дозволяє "почуттю подібності" захопити себе, він різко відрізняє себе від іншого, визнає об'єктивність ринкового закону, "приймає" нерівність між іншим і собою, звичайно як випадкову, як таку, яку треба подолати, але він її усе ж таки приймає. Або ж, і це інша позиція, яку може прийняти демократична людина, вона віддається почуттю подібності й намагається зменшити нерівність, зводячи успішнішого конкурента до власного рівня та перешкоджаючи, аби той, хто має шанси стати успішнішим відрізнявся від нього самого. Обидва ці типи поведінки характерні для демократичного соціального устрою, але другий має більше шансів бути прийнятим. Прийняття конкуренції є насправді дуже вразливою дипозицією психіки: воно полягає в одночасному прийнятті й запереченні нерівності. У демократичному суспільстві суспільна думка, під впливом почуття людської подібності, вважає,

що всі прояви нерівності є по суті випадковими, якщо можна так сказати, вона природно схиляється на користь відмови, надає перевагу тій частині душі, яка відкидає нерівність, навіть випадкову: вважати, що нерівність є "по суті випадковою", означає заперечувати ці прови у принципі.

До чого веде відмова від нерівності, навіть випадкової? До чого ведуть почуття подібності й жадання рівності, коли вони виявляються в усій своїй силі? Інакше кажучи, як подолати розрізнення між собою та іншими, яке завжди може призвести до того, що ці інші здаватимуться багатшими, могутнішими, щасливішими за мене? Треба створити і вибудувати між індивідами, або скоріше над ними, щось *третє*, його призначення та завдання – символізувати, гарантувати і втілювати рівність і подібність – тобто *центральну* владу. Ця влада, "оскільки вона безумовно та беззаперечно перебуває над усіма громадянами, ні в кого з них не викликає заздрості, і кожен вважає, що він разом з іншими рівними йому громадянами відмовляється від усіх своїх прерогатив, на користь цієї центральної влади[9]".

Отже, рівність умов породжує два типи поведінки, що суперечать один одному: з одного боку пристрасть до конкуренції, яка часом у американських комерсантів доходить до "героїзму", з іншого – відмова від конкуренції, яка призводить до того, що всі привілеї та всю владу доручають центральній адміністрації, аби бути певними, що ними не заволодіє і не скористається сусід, і це є характерною рисою Франції. На думку Токвіля, друга тенденція є найсильнішою за демократичного суспільного устрою, саме тому пристрасть до конкуренції видається йому досить дивною, і він вважає її суто "американським", а не "загальнодемократичним" явищем[10].

У такому разі постає питання – де найповніше втілена істинна природа демократії: у Сполучених Штатах, чи у Франції? Що заважає французам користуватися перевагами демократії, запроваджувати вільні інституції – можливо, причину треба шукати у французькій історії, можливо, адміністративна централізація – це спільна спадщина Старого Режиму та Революції? Або це особливості історії Америки та її звичаїв дозволяють американцям уникнути природних наслідків демократичного суспільного устрою, і тому вони не мають цієї централізації?

Так чи інакше, саме в Америці Токвіль найгостріше відчув небезпеку, яку приховує в собі демократія для найвищої з усіх свобод, свободи думки. Ця небезпека не пов'язана з інституціями,

які є найліберальнішими у світі. Вона полягає у перетворенні, якого у демократичному суспільстві зазнає сам процес мислення. Умовою цього процесу є обмін ідеями, взаємовплив, взаємодія, спілкування інтелектуалів. Акт мислення передбачає, що я вважаю автора, якого читаю, чи співрозмовника, з яким веду бесіду, здатними висловити якусь правдиву думку, яка була мені до того невідома, яка може докорінно змінити моє уявлення про світ, а отже, і моє життя. То що ж все таки відбувається за демократичного суспільного устрою?

"Що ж до впливу, який може мати розум однієї людини на розум іншої, то він дуже обмежений у країні, де громадяни стали майже рівними і розглядають одне одного зблизька, не помічаючи поміж себе когось, хто був би беззаперечно величніший, вищий за інших, їм постійно нагадують, що їхній розум є найочевиднішим і найближчим джерелом істини. Отже, руйнується не тільки довіра до певної людини, а й звичай вірити людині на слово. Тобто кожен замикається в собі й хоче звідти судити увесь світ[11]."

Але це небажання слухати іншого аж ніяк не веде до жвавої особистої діяльності, воно тільки руйнує умови такої діяльності. Як же тоді демократична людина, слабка і відособлена, може по-справжньому довіряти собі? Вона справді не гірша за іншу людину, але ця інше людина не гірша за неї. Вона не може вірити нікому, окрім себе, але вона не може вірити й собі. Тоді вона вже не покладається ні на себе, ні на іншого, а на те третє, що вони становлять разом, усі разом, вона покладається на масу:

"По мірі того, як громадяни стають більш рівними..., зростає їхня схильність довіряти масі... У часи рівності люди не мають жодної віри одне в одного, через їхню подібність, але ця подібність призводить до того, що вони готові беззастережно довіряти суспільній думці, бо їм здається, що оскільки всі вони однаково обізнані, то істиною думкою є думка більшості, і щодо цього в них не виникає жодних сумнівів[12]."

Токвіль робить висновок:

"Я не знаю жодної країни, де б незалежність мислення і справжня свобода обговорення були представлені менше, ніж в Америці[13]."

Коли наприкінці другого тому "Демократії" Токвіль окреслює образ "нового деспотизму", який загрожує демократичним народам, він ставить поруч або сплавляє "французькі" та "американські" риси демократії, адміністративну централізацію та каструючу владу суспільної думки[14].

Треба підкреслити одну рису цього "нового деспотизму": його *поміркованість*. Як ми вже бачили, демократична людина жахається насильства: вона одразу ототожнює себе з тим, хто страждає. Для того, щоб центральна влада уникала застосування насильницьких чи просто брутальних заходів, і щоб люди, які утримують цю владу, які самі є прибічниками демократії, не були їх носіями, громадяни виявляють особливу покірність. Влада не тільки інстинктивно уникатиме брутальних дій, а й поставить перед собою завдання захистити громадян від будь-яких проявів страждання – видимих, фізичних або моральних[15]. Чи не єдиною метою закону, яким він уявлятиметься владі та громадянам, буде зменшення ризику видимого страждання. Вислів "поміркований деспотизм" може видатися не зовсім зрозумілим: ідеться про те, щоб жити під владою деспотизму помірності.

Монтеск'є вважав, що головним здобутком лібералізму, разом із розвитком комерції, просвітництвом і розмежуванням влади, було пом'якшення умов людського життя. На його думку ліберальний устрій спричиняє найменше страждань людській природі. А от Руссо вже висловлював деякі застороги, щодо цього питання. Саме про Монтеск'є він пише так:

"Знання робить людей м'якішими," – каже цей видатний філософ, чий глибокий твір, деякі фрагменти якого видаються мені просто блискучими, сповнений любові до людства. У небагатьох словах і, що трапляється досить рідко, без пишномовності він висловив те, що можна назвати найвагомішим аргументом на користь гуманітарних наук. "Це правда, що знання робить людей м'якішими: але м'якість , яка є найприємнішою з чеснот, іноді виявляється також душевною слабкістю. Доброчесність не завжди означає м'якість, вона вміє із суворістю озброюватися проти пороку, вона спалахує обуренням проти злочину... Брут аж ніяк не був м'якою людиною; та хто зважиться сказати, що він не був доброчесною людиною? І навпаки, трапляються ниці й малодушні люди, які не мають у душі ні вогню, ні теплота, і які стають поступливими тільки через свою байдужість до добра і зла. Ось на яку "м'якість" надихає народи прихильність до гуманітарних наук (Lettres)[16]."

Його ворожість до "байдужості" сучасних йому народів приводить Руссо до двох протилежних позицій: він то звеличує "Брута" й "жінок Спарти", які вміють підпорядкувати усі свої людські почуття жорстоким вимогам громадянської моралі, то, навпаки, вбачає у "співчутті", у чуттєвому жалю, пов'язаному з переживанням

тілесних страждань іншого, єдине почуття, здатне подолати розділення між індивідами, характерне для сучасного суспільства, бо тільки воно дозволяє нам ототожнити себе з ближнім, що страждає. Це активне переживання співчуття, – єдиний засіб подолати "помірність" байдужості, притаманну індивідуалістичним суспільствам. Токвіль зауважує, що демократичні Держава та суспільство природним шляхом приходять до того, що стають під владу цього переживання, значення якого постійно зростає й поступово стає визначальним.

Чи буде Токвіль, слідуючи цій тенденції, як Руссо щодо Монтеск'є, прославляти "жорсткість" чи навіть "жорстокість"? Саме цей шлях обере Ніцше, та аж ніяк не Токвіль. Він не припускає думки про те, що "жорсткість" може зупинити нестримний розвиток м'якості. Констатуючи, що цей розвиток, зростаючий вплив ідеї та почуття рівності й подібності, загрожують деградацією людського характеру, він звертається до ідеї політичної свободи: тільки політична свобода виводить людей за межі самих себе, дозволяє їм жити у спільному світі, світло цієї свободи дає їм змогу судити про власні чесноти і власні пороки; тільки політична свобода дозволяє їм усвідомлювати водночас свою рівність і свою окремішність. Починаючи від Токвіля, лібералізм уже ґрунтується не на необхідності гармонійного розвитку рівності та свободи, він "гострить свій спис" у боротьбі любові до свободи, звичайно ж не проти рівності, а проти пристрасного прагнення рівності, боротьба, наслідок якої невідомий, боротьба нерівна, оскільки свобода належить до *мистецтва* демократії, тоді як рівність належить до її *природи*.

Розрізнення між природою та мистецтвом демократії переводиться в емпіричний вимір розрізненням між рівноправним суспільним устроєм і демократією в образі вільних політичних інституцій. Воно також відображає розрізнення характерне для первісного ліберального проекту, за якого природний стан рівності та безвладдя є основою для штучної побудови представницького уряду; але це розрізнення вимагає перегляду такої побудови. За ліберальної схеми, природний стан (etat de nature) з притаманними йому особливостями, визначає основу й умови політичної побудови, але на цьому його роль вичерпується: він є *передумовою* політичної дії, яка має бути "подолана" цією дією, її "суверенітетом" Образ демократії приводить Токвіля до необхідності переглянути стосунки між природою та мистецтвом, які є передумовою лібералізму.

"Догмат" про суверенітет народу вимагає, щоб люди не підкорялися нікому окрім самих себе чи свого представника. Єдина законна умова цього підкорення, щоб ця особа була абсолютно незалежною. Та, оскільки вона є також членом суспільства, вона завжди опиняється в тенетах нерівності й зазнає певного впливу – цей вплив є водночас причиною й наслідком нерівності, – що ставить під загрозу її незалежність. Демократія починається із заперечення, з намагання зруйнувати цей вплив, щоб демократичний індивід міг, нарешті, висловлювати свою думку і приймати рішення "вільно", тобто в суверенній "автономії". Демократія починається зі спроби побудувати справжній "природний устрій", за якого люди зможуть сформуватися як незалежне політичне утворення. Не можна стверджувати, що демократія прагне саме "повернення до природного стану", вона хоче базуватися на цьому, нарешті досягнутому, стані, вона хоче спиратися на вільних і рівноправних індивідів. Вихідною точкою демократії є момент створення нею умов формування легітимного суспільства, яке і є умовою її власного творення.

Спостереження за демократією дозволило Токвілю усвідомити, що легітимний політичний устрій, який лібералізм вважав "гіпотезою", чи то "даністю", чи то "припущенням", є насправді чимось, чого треба досягати, що треба створювати та вибудовувати. Природний устрій не є початком політичної історії людства, це скоріше її умова чи її горизонт. Отже, ліберальний проект, оскільки він хоче базуватися на "природній" рівності, є перш за все *історією*: історією зусиль і поступу людини, аби штучно, завдяки суверенності, яка не є природною людською рисою, встановити цю "природну" рівність, і, виходячи з неї, людина зможе цілком "раціонально" та свідомо" будувати легітимний політичний порядок. Хоча природа невпинно породжує усілякі нерівності, впливи, залежності, цей "першорядний" момент не втрачає своєї сили – саме він є постійною основою демократії – саме "природа", бо це вона є умовою існування будь-якої конвенції, дає демократичній людині відчуття, що та живе в "історії", оскільки природа дозволяє людині жити, так би мовити, "всередині" проекту, в межах якого ця людина є водночас суверенним паном і слухняною матерією.

ПРИМІТКИ

[1] De la democratie en Amerique, Introduction, Gallimard, 1961, t. I, p.4.
[2] Ibid., p. 11.
[3] Ibid., t. II, Deuxieme partie, ch. III, p. 108.

[4] Ibid., t. II, Premiere partie, ch. III, p. 53.
[5] Ibid., Introduction, p. 1.
[6] Ibid., Deuxieme partie, p. 414.
[7] Ibid., Premiere partie, ch. III, pp. 50-51
[8] Ibid., t. II, Troisieme partie, ch. V, p. 189.
[9] Ibid., Quatrieme partie, ch. III, p. 302.
[10] Ibid., t. I, Deuxieme partie, ch. X, p. 421.
[11] Ibid., t. II, Premiere partie, ch. I, p. 12.
[12] Ibid., ch. II, p. 18.
[13] Ibid., t. I, Deuxieme partie, ch. VII, p. 266.
[14] Ibid., t. II, Quatrieme partie, ch. VI.
[15] "А чи не може вона позбавити людей ще й мук мислення і тягаря життя?", – запитує Токвіль *(ibid.)*
[16] *Reponse a Bordes*, in *Œuvres*, Gallimard, Pleiade, t. III, p. 72.

Філіп БУТРІ

ДЕХРИСТИЯНІЗАЦІЯ ДОБИ ФРАНЦУЗЬКОЇ РЕВОЛЮЦІЇ ТА РЕХРИСТИЯНІЗАЦІЯ ФРАНЦІЇ У XIX СТОЛІТТІ

Вступ

Упродовж періоду з осені 1793 до весни 1795 років Французька республіка покінчує з католицизмом, тобто зі старою "релігією короля та королівства", яку мав сповідувати кожний француз, але не тільки з нею, а й з будь-якою іншою релігією, що відтепер ототожнювалася із "фанатизмом" та "забобонами": усі культові споруди – церкви, храми та синагоги – припинили свою діяльність, їхні приміщення деякі просто зруйновані; реліквії, картини та ікони, статуї Діви Марії та святих, а також різноманітне літургійне устаткування було розпорошене, деякі з них – спалені; вироби з дорогоцінних металів були конфісковані й відправлені на переплавку; служителі культу мали повернути властям "грамоти священнослужителя" і зректися будь-якої духовної влади; більшість із них повертаються у свої сім'ї; окремі священнослужителі-католики одружуються за власним бажанням чи із примусу; інші стають віровідступниками й починають боротися проти своїх колишніх вірувань, найнепокірніших кинуто до в'язниці або страчено.

Революційна Франція є, отже, першим у новітній історії прикладом нації та народу, які, за допомогою власного уряду, рвуть зв'язок із традиційною релігією та з віруваннями взагалі, відмовляючись від значної частини свого минулого, своєї історії та своєї культурної, інтелектуальної та мистецької спадщини. Європі доведеться чекати тільки більшовицької революції 1917 року та її наслідків, щоб побачити запровадження подібної політики, але, звичайно, за інших обставин та умов, вартих порівняння як у тому, що стосується реалізаторів і жертв, слів і дій, так і наслідків у короткому, середньому та тривалому періодах цієї волонтаристської політики дехристиянізації.

Суттєва відмінність існує в цьому відношенні між Францією та Україною. У Франції революційна дехристиянізація в її найрадикальнішій та жорстокій фазі тривала всього півтора року, щоб у наступні роки прибрати вигляду окремих переслідувань, аж до державного перевороту Наполеона Бонапарта 18 брюмера 8-го року (9 листопада 1799 року), який відновлює на практиці, а згодом закріплює юридично свободу релігії та віросповідання. В Україні, згідно з розвитком історичних подій, які, безперечно, заслуговують на пильну увагу істориків, криза, що розпочалася 1917 року, тривала в різних формах до початку 90-х років, тобто протягом близько семи десятиріч. Як зазначає історик Фернан Бродель, з одного боку, дехристиянізація є інтенсивним і жорстоким спалахом певної події, що відбувається в короткий проміжок часу, з другого боку – дехристиянізація впливає на життя окремих осіб, суспільства в цілому і, зокрема, на сім'ю і може тривати протягом цілого століття.

Моя лекція складається з трьох частин: спочатку я коротко розповім про те, що собою являла революційна дехристиянізація; потім опишу процес рехристиянізації у французькому суспільстві упродовж XIX століття; нарешті, спробуємо зрозуміти, яким чином у Франції відбулося відновлення статусу віруючого через розмаїття різних конфесій та шляхом відділення Церкви від держави.

1. Революційна дехристиянізація

Теоретично *принцип свободи віросповідань ніколи не заперечувався* протягом періоду диктатури монтаньярів (або "Терору").

На практиці реалізація монтаньярської диктатури ставить "на порядок денний Терор". Сама дехристиянізація відбувається *на місцевому рівні*: декрет від 16 брюмера 2-го року (6 листопада 1793 року) визнає за комунами право відмовлятися від культу. Із фрімера 2-го року (23 листопада 1793 року) в Парижі закриваються всі культові установи. Поступове закриття культових установ по всій Франції триває до зими 1794 року – під спільним тиском представників революційного уряду на місцях, народних товариств та наглядових комітетів, муніципальних властей і, подекуди, населення (зустрічаючи, однак, певний опір, особливо в деяких районах, зокрема, з боку жіноцтва).

"Негативна" та "позитивна" дехристиянізація

Згідно з працями Мішеля Вовеля, ми розрізняємо "негативну" дехристиянізацію (руйнівницю старовинних форм релігії) та

"позитивну" дехристиянізацію (засновницю нових культів і нових ритуалів, народжених революцією).

У *"негативній" дехристиянізації* виділяють такі моменти:

· закриття релігійних установ, продаж каплиць, монастирів, храмів і святилищ;

· руйнація й переплавлення реліквій, статуй, літургійного та церковного устаткування;

· вимога повернення державі "грамот священнослужителя";

· добровільне чи примусове зречення служителів культу;

· спонукання до шлюбу, інколи насильницьке, колишніх священнослужителів-католиків;

· висилання, арешт, ув'язнення, депортація або страта священиків (понад тисяча осіб).

У *"позитивній" дехристиянізації* зазначають такі моменти:

· запровадження нового календаря, побудованого на декадах (перенесення неділі на десятий день декретом від 20 жовтня 1793 року, що виключає відпочинок у неділю, тобто *День Господа*) і який є цілком світським;

· запровадження нових культів (культ Розуму з осені 1793 року; культ Вищої Істоти, затверджений декретом за ініціативи Робесп'єра (декрет від 18 флореаля 2-го року (7 травня 1794 року), який проголошує: "французький народ визнає існування Вищої Істоти, а також безсмертя душі"; урочисте свято 20 преріаля 2-го року (8 червня 1794 року), всіляко підтримуваних та заохочуваних Республікою;

· поява нової етики та світських форм святості (республіканський катехізис, громадянські літургії, революційні свята, культ мучеників Революції).

Після повалення Робесп'єра, ця політика перетворюється на те, що історики називають "першим відокремленням Церкви від держави". Відтепер ні держава, ні комуни не виділятимуть ніяких коштів на будь-які культи. Цей режим відокремлення триватиме з осені 1794 року до весни 1802 року. Він спирається на заходи "поліції культів", які дуже обмежують католиків у правах, наслідком чого стануть нові переслідування, починаючи з літа 1797 року.

Залишається пригадати сучасні тлумачення революційної дехристиянізації. Протягом двох століть вони живили пристрасті,

що вирували навколо спогадів про Французьку революцію. У спрощеному вигляді дебати істориків були зосереджені на трьох великих темах:

процеси секуляризації дореволюційного періоду: аналіз різних аспектів релігійного життя (причащання та сповіді віруючих, додержання рекомендацій Церкви, посвячення в сан священиків, набір священнослужителів та черниць, видання релігійної літератури) дозволяє виявити байдужість віруючих у тій чи тій формах та певний занепад практики релігії, що спостерігаються до революції. У деяких регіонах та середовищах революційна дехристиянізація прискорила вже існуючі процеси: в Парижі у 80-і роки XVIII століття лише половина населення святкує Великдень.

Просвітництво: філософія доби Просвітництва, яка виступала з критикою традицій, зокрема релігійних, була домінуючою в історії думок XVIII століття у Франції: на неї посилається більшість тих, хто здійснював революцію. Чи було Просвітництво за своєю суттю антихристиянським? З одного боку, воно розповсюджувало деякі вимоги католицької реформації, радикалізуючи їх, а також сприяло розвитку католицького просвітництва, яке ставить мораль вище за релігію; з іншого боку, головними його речниками виступали деїсти (Вольтер, Руссо), або в меншій мірі – матеріалісти чи атеїсти (Дідро, Дольбах, Гельвецій, Кондорсе); але всі вони вороже ставилися до участі Церкви у здійсненні політичної влади.

Революційна жорстокість: дехристиянізація 2-го року насаджувалася насильницьким шляхом у режимі політичної диктатури; вона здійснювалася активістами на місцях і користувалася підтримкою адміністративних органів; носила нищівний характер, подекуди супроводжувалася вбивствами. У чому витоки жорстокості, якою відзначилася Французька революція? Чи була вона спонтанною? Наскільки глибоко вона проросла?

2. Рехристиянізація Франції у XIX столітті

Рехристиянізація Франції здійснювалася не як комплексна політика: церкви були дуже ослаблені, розрізнені й занадто залежали від держави, щоб чітко розробити план розвитку; державна політика щодо них була аж надто ненадійною й часто змінюваною, що не дозволяло створити спільну стратегію. Отже, тільки історик може сьогодні відтворити цей процес в усіх його аспектах: юридичних, інституційних, матеріальних, культурних, духовних та інтелектуальних.

Юридичний аспект рехристиянізації є основним: 1800 року церкви не мають ніякого статусу у французькому суспільстві; майно галіканської Церкви було націоналізоване 1789 року; священики більше не одержують винагороди, починаючи з осені 1793 року й утримуються за рахунок віруючих; абатства, жіночі та чоловічі монастирі, а також каплиці продано приватним особам; вижити вдається лише парафіяльним церквам, але їхня діяльність здійснюється під пильним наглядом державних органів, так само як і діяльність протестантських храмів; нарешті з 1790 року, дві церкви сперечаються за віруючих католиків: конституційна Церква, яка вважає себе єдино патріотичною та національною, під духовним керівництвом абата Грегуара, колишнього депутата установчої Асамблеї та Конвенту; і Церква, що залишилася вірною Риму та Папі, чиї єпископи у більшості своїй перебували за кордоном, а священики – пішли у підпілля, або ж були страчені.

Програма Бонапарта має на меті завершення революції, її стабілізацію шляхом повернення до порядку. Бонапарт був вихований в дусі католицизму, як і в будь-якого корсиканця, його мати була глибоко віруючою жінкою, а дядько був кюре, якого він згодом зробить єпископом і кардиналом; водночас, він – офіцер артилерії, послідовник філософії Просвітництва (захоплювався Руссо), що перейшов на бік революції. Його релігійна реформа була справді політикою. Він сповнений зневаги до "попів" і ненавидить "монахів". Людина дії та порядку, він відстоює утилітаристську концепцію щодо релігії: народу потрібна релігія; релігія, яка зміцнюватиме сімейні засади, звичаї та суспільство в цілому; проте, держава повинна бути домінуючою й тримати Церкву під контролем. Його програма базується на трьох принципах: відновлення релігійних культів; контроль релігійних культів; затвердження свободи віросповідання.

Ця політика увійшла в історію під назвою "конкордатна система" або "система визнаних культів". Із метою відновлення католицизму Бонапарт веде переговори з новообраним Папою Пієм VII і підписує з ним, після восьми місяців доволі важких дискусій, конкордат 1801 року. Цей короткий текст (преамбула та сімнадцять статей) є фундаментальним, бо залишатиметься в силі протягом цілого століття, до прийняття Закону про відокремлення 1905 року. Він містить чотири головні положення:

· папський престол погоджується з тим, що католицизм припиняє бути у Франції, як при старому режимі, державною релігією. У

преамбулі визнається, що "апостольська римо-католицька релігія – є релігією переважної більшості громадян Франції. Католицизм є тепер лише "релігією переважної більшості громадян Франції": формулювання, що відноситься радше до статистики, аніж до права, і зводить фактичне положення католицької релігії до кількості її віруючих, які відтепер є "громадянами".

· Католицька Церква повертає собі велику частину колишніх прав та автономії. Стаття 1 відновлює свободу та публічність сповідання католицької віри. Стаття 12 надає єпископам "для потреб культу всі архієпископські, парафіяльні та інші церковні споруди, які не були відчужені". За єпископами визнається право створення кафедрального капітулу або семінарії (стаття 11). Фінансова ситуація конкордатної церкви, нарешті, остаточно вирішується: відшкодування відбувається за рахунок майна колишньої галіканської церкви. Конкордат визнає за власниками повне право на відчужене церковне майно (стаття 13) "з метою забезпечення миру та успішного відродження католицької віри. Натомість, держава бере на себе утримання духовенства (стаття 14), яке відтепер одержуватиме заробітну плату. Католицька Церква може сподіватися на відтворення своєї спадщини за допомогою "фондів" (стаття 15).

· Стосунки між церквою та державою регулюються так само, як і до революції: згідно з Болонським конкордатом (1516 року), уряд призначає нових єпископів, яких наділяє духовними правами Папа. Ці положення скасовують давню організацію галіканської церкви, а також організацію нової конституційної церкви: всі єпископи повинні піти у відставку; нові будуть призначені за спільною згодою уряду Бонапарта й папського престолу.

· Католицька Церква є цілком підконтрольною державі. Держава виплачує винагороду єпископам та священикам, а також утримує в належному стані культові споруди. Єпископи та священики повинні складати присягу уряду. У пізнішому тексті, нав'язаному державою без погодження з Римом – "нормативні статті католицького віросповідання" – держава ще раз наголошує на підконтрольності Церкви: Папа не має права безпосередньо спілкуватися з єпископами або з віруючими без відповідного дозволу уряду; суперечки між державними органами, віруючими та духовенством вирішуються виключно державними судами; єпископи не мають права проводити зібрання або залишати свої єпархії без дозволу уряду; цивільний шлюб повинен укладатися до вінчання; викладання в семінаріях контролюється державою тощо.

Попри свою певну невизначеність, конкордат отримав вдячні відгуки з боку католиків Франції. 8 квітня 1802 року (закон від 18 жерміналя 10-го року), конкордат набуває сили закону Республіки разом із законом, який реорганізує обидві протестантські церкви – лютеранську ("євангелістську") в Ельзасі та кальвіністську ("реформаторську"). Нова організація культів сприяє становленню релігійного плюралізму (організація культу ізраїлітів 1808 року). 18 квітня 1802 року, на Великдень, конкордат набуває чинності, про що радісно сповіщають дзвони Собору Паризької Богоматері.

В інституційному плані рехристиянізація відбувалася шляхом відтворення закладів Католицької Церкви на рівні парафій, чорного та білого духовенства, як серед жінок, так і серед чоловіків.

Створення конкордатних парафій (духовенство яких утримується за рахунок держави) здійснюється, починаючи з 1802 року, шляхом домовленості між префектом та єпископом за доволі важких фінансових умов. 1814 року нараховується 29 тисяч парафій на 36 тисяч комун; у 29 тисячах створених парафій, за даними 1826 року, 16% є вакантними через брак священиків. XIX століття відзначається значними зусиллями у плані створення парафій у межах конкордату (близько 5 тисяч із них утворилися в період 1815 – 1875 років). 1875 року нараховується 35 тисяч парафій на 36 тисяч комун, тобто майже один кюре на село: один священик перебуває постійно на місці для виконання церковних треб, викладання катехізису та проведення меси.

Парафіяльний священик або "священик, який живе серед мирян" є ключовим елементом католицької пасторалі. До революції 1789 року у Франції нараховувалося 60 тисяч таких священиків; 1820 року їхня кількість становить лише 35 тисяч (з яких 40% у віці, в основному 60 років). Масовий приплив нових служителів культу відбувається в роки Реставрації: частка тих, кому за шістдесят, зменшується із 40% до 11% у 1840 році; загальна кількість священиків у 1870 році становить 56 тисяч (із них 44 тисячі працюють у парафіях), їх близько 50 тисяч напередодні війни (20% із них мають шістдесят років), тобто за даними 1901 року – один священик припадає на 588 жителів.

Кількість посвячень у сан сягає максимальних значень під час Реставрації, Другої Імперії (1753 посвячення 1868 року); потім настає спад після проголошення відокремлення Церкви від держави. Соціально-професійне походження священиків характеризується зменшенням кількості вихідців із дворянських та буржуазних сімей,

високим рівнем представництва у цьому соціальному прошарку ремісників та крамарів і особливо збільшенням кількості священиків – вихідців із сільської місцевості: "селяни у митрах" (Гуссе, Був'є), у 40-х роках XIX століття вперше стають єпископами. Це духовенство здобуває освіту, головним чином, у семінаріях: під час тривалого навчання (до 25 років) основна увага приділяється виявленню набожності та набуттю навичок священнослужителя, а вже потім – знанням, які стосуються цілковито "клерикальної науки", яка є чужою сучасній культурі: теологія догмату й моралі, літургія, проповідництво та катехеза; вивчення латини, тлумачення (екзегеза) та історія лише згодом запроваджуються в духовних семінаріях Франції.

Французький єпископат XIX століття постає досить компетентним та сумлінним, але розрізненим. Радше, можна було вести мову про існування єпископів, аніж про єпископат. У Франції 1802 року нараховувалося 60 єпархій; починаючи з 1822 року і до кінця століття їх кількість зросла до 80. Склад єпископату у плані соціального походження свідчить про повільний процес демократизації (теза Жака-Олів'є Будона).

Найбільша кількість вихідців із дворянських кіл спостерігається за часів Імперії (47,1%) та Реставрації (59,6%), із буржуазного середовища (41%) – під час "Липневої монархії", малої буржуазії (41,5%) – за Третьої Республіки, селянства (16,7%) – за "Липневої монархії".

Члени цього єпископату були людьми освіченими і мали добру інтелектуальну підготовку. Вони – чудові керівники, але серед них мало було теологів та "мислителів". Лише одного з них канонізовано.

Відродження орденів – найдивовижніше явище, притаманне рехристиянізації Франції у XIX столітті. Вороже ставлення до "чорного" духовенства – характерне для традиційного антиклерикалізму після середньовіччя: монахів звинувачують у лінощах, нестриманості в їжі, пияцтві, оргіях... Критика доби Просвітництва ще більше загострює нападки на ченців, заявляючи про їхню непотрібність суспільству (непотрібність молитви), а також небезпеку для держави; вона відкидає обітниці (людина не може відмовлятися від власної свободи). Єзуїти зникають із Франції 1764 року, і на якийсь час їх приймає в Росії Катерина Друга. Революція їх винищує. Бонапарт виявляє до них ворожість, за винятком "корисних" орденів (лікарні, викладачі, місіонери).

Розвиток подій у XIX столітті призводить до відродження старого у новому вигляді; "релігійний романтизм" XIX століття та християн-

ське середньовіччя; реабілітація усамітнення та молитви; новий статус монастирів в умовах індустріального буржуазного суспільства: притулок миру та місце для духовного відродження. Зростання кількості монахів просто вражає: 18 000 осіб 1861 року (з них 13 000 – викладачі), 30 тисяч 1878 року (з них 20 000 – викладачі). Ордени трапістів, єзуїтів відновлені 1814 року за наказом Папи Пія VII, за час Липневої монархії відроджуються бенедиктинці (отець Проспер Геранже, Солезм, 1837 рік) та домініканці (Анрі Лакордер, 1841 рік, Конференція у Соборі Паризької Богоматері). 1900 року на кожних 4 місіонери в усьому світі припадає три французи.

Поширення жіночих релігійних конгрегацій ще дивовижніше. Жінки та католицизм: нові стосунки. Будучи обмеженими у своїх юридичних правах, жінки набувають дедалі більшої суспільної ролі. Життя сестер серед мирян; здійснення професійної діяльності під наглядом; два "головних соціальних замовлення": виховання дівчаток і благодійництво; специфічна релігійна вимога: присвячення життя служінню Богу та обітниці; велика залежність від чоловіків: єпископ, священик, сповідник. Бурхливий розвиток: 7 500 "сестер, які живуть серед мирян" у 1789 році (на 55 тисяч черниць); 13 000 сестер 1800 року (вони краще пережили революційних шок, скоріше його долають); 130 тисяч – 1880 року; 400 нових конгрегацій.

Матеріальний аспект рехристиянізації полягає, насамперед, у поступовому поліпшенні становища церковнослужителів (однак кюре все ще залишається маловпливовою особою на селі), а також у спорудженні нових та відбудові старих церков. Держава реставрує собори, а тим часом нового життя набуває естетика "християнського середньовіччя" у романтичних творах Вальтера Скотта й Віктора Гюго – історія Огюстена Тьєррі та Жюля Мішле (саме у цей час Жанна Д'Арк стає національною героїнею) або в "середньовічній археології" архітектора Віолле-ле-Дюк, який працює над реставрацією Собору Паризької Богоматері та базилікою Везле. Близько половини всіх парафіяльних церков Франції реставровано чи реконструйовано – на початку століття – у неокласичному стилі, а потім, починаючи з 40-х років – у неоготичному та неороманському: смак надихається середньовіччям (хоча й дуже віддалено), що є знаковою добою в історії християнства, але перспективи пасторальні, в центрі інтер'єру знову опиняється головний вівтар, зникають прилеглі каплиці; священик, проповідь, святкування євхаристії відбувається на очах у віруючих. Такої кількості церков у

Франції не зводили від самої доби "білої мантії церков" XI–XII століть.

Культурний, духовний та інтелектуальний аспект рехристиянізації надають цій останній власного "стилю" і "тону", які відповідають стилю і тону XIX століття.

Період революційної дехристиянізації відзначився спрощенням культу на користь розвитку священних обрядів, зокрема євхаристії. Ядро релігійної практики католиків Франції складають сім основних триєдиних обрядів: хрещення як знак, що залишається в людини назавжди і знаменує наділення її ім'ям та супроводження новонародженого в житті його духовними батьками (хрещеним батьком та хрещеною матір'ю); конфірмація або миропомазання як поновлення обітниці, даної в момент хрещення, перед лицем єпископа; сповідь як виконання заповідей Господа та Церкви, насамперед, у духовному житті, а також у господарстві (надання позик під відсотки, повернення боргів тощо), суспільному або статевому житті (6 та 9 заповіді; зокрема, розвиток практики контрацепції, в якій Франція є піонером серед країн Європи); причастя як фундаментальний обряд у житті християнина, вияв його належності до Церкви (Великоднє причащання; вступ у доросле життя, згодом – причащання дітей за велінням Папи Пія X, згідно з його декретом "Куам сінгулярі" від 8 серпня 1911 року); шлюб як обряд, що будується на взаємній згоді двох родин; соборування як обряд останнього причащання душі в контексті крайньої драматизації "останніх хвилин" (рай, пекло та чистилище), нарешті, посвячення в сан священиків як властивий лише їм обряд наділення духовною владою, що має незворотний характер: "священик назавжди".

Присутність на недільній месі багатолюдна, як цього й вимагає латинська літургія **собору Тридцяти**. Літургія постійно наголошує на тимчасовому характері існування людини: найбільші християнські свята (Різдво, Великдень, Вознесіння, Трійця, Поминання мертвих); свята Діви Марії, пости, свята різних святих; але також наголошує і на значенні навколишнього середовища; сільськогосподарські обряди; процесії в містах та місії.

Рехристиянізація також явище духовне. Ми спостерігаємо "повернення церковних святинь" у багатьох аспектах: передача реліквій, що їх переховували під час революції, відновлення практики відвідання святих місць або паломництва; феномени явлення віруючим Діви Марії, які збирають натовпи народу біля тих, хто бачив її (діти або пастухи). Завдяки одному з таких явищ м. Лурд стало першим у Франції за кількістю відвідувань паломниками

(мільйон 1900 року, з яких сто тисяч людей були хворими). Культ Діви Марії, без сумніву, сягнув свого апогею у Франції протягом другої половини XIX століття. Культ Святого серця виражає набожність, в основі якої – самопожертва та спокутування гріхів: базиліка Сакре-Кер знайде своє місце на паризькому пагорбі Монмартр 1871 року. Культ святих зазнає нового розвитку після революційної деструкції: він поєднує як традиційних, так і нових святих. Нарешті, соціальне значення католицизму протиставляється індивідуалістичному лібералізму еліт: її підсилює видана 1891 року енцикліка Папи Леона XIII "Рерум Новарум", присвячена робітничому питанню.

Рехристиянізація також торкається інтелектуального поля, особливо під час двох визначних моментів: романтичний період першої половини XIX століття, та період непримиренності другої половини XIX століття. Внаслідок публікації праці "Геній християнства" (1802 р.) Шатобріана, нове покоління інтелектуалів-католиків різко пориває із філософією Просвітництва, протиставляючи традицію народів індивідуальному розуму, почуття – іронії, історію – універсалізму, прославляючи християнське середньовіччя з усіма його джерелами християнської поетики та естетики; цей романтизм у Франції, на відміну від Німеччини, не є реакційним, а навпаки – відкритим різним новим течіям, ліберальним – на чолі з Монталамбером та Лак Ордером, соціальним – на чолі з Ламенне. Період непримиренності, навпаки, знаменує відхід від домінуючої наприкінці XIX століття сцієнтистської, позитивістської та республіканської ідеології, називаючи її "загальними місцями" ситої міщанської буржуазії. Представники її інтелігенції, більшість з яких щойно прийняла віру (Луї Вело, Леон Блуа, Юїсман, Клодель, Пегі) охоче використовують сарказм та прокляття; нині вони – відомі письменники, але в національній культурі мають другорядне значення.

Процес рехристиянізації, представлений тут у вигляді короткого резюме, вимальовує доволі широкі й чіткі контури. Відомо також, що цей процес супроводжувався у Франції впродовж усього XIX століття численними випадками тиску та конфліктів у галузі освіти, філософії, моралі та політики, наслідком чого стало прийняття 1905 року закону про відокремлення Церкви від держави. Отже, тепер ми хотіли б зрозуміти, який зв'язок існує між відокремленням від Церкви держави та процесами дехристиянізації та рехристиянізації.

3. Закон про відокремлення від Церкви держави: новий статус віруючого у французькому суспільстві

Спробуємо проаналізувати, до якої міри зусилля з рехристиянізації, про які я вам розповів, дали свої плоди. Наскільки регулярно люди виконують церковні обряди, ось ключове питання, яке постає перед релігією в XIX столітті. Саме тоді з'являється термін "практикуючий католик", тобто католик, якого хрестили і який ходить до церкви, а також причащається на страсному тижні і робить це регулярно ("ревний католик"), або тільки час від часу. Багато католиків у цей період не є "практикуючими", тобто не ходять до церкви.

Нова дисципліна "релігійна соціологія" зробила спробу у 1930–1970 роках дати відповідь на запитання, які стосуються практики церковних обрядів щодо представників різних конфесій. Були складені карти практики церковних обрядів католиків у Франції з 1947 по 1976 роки; потім історики зробили спробу заглибитися далі в історію, використовуючи статистичні дані, збережені в архівних документах. Результати виявилися доволі логічними: у 1800 – 1970 роках чітко можна виділити території, де мешкали ревні католики (це околиці країни – захід, північ, схід, гірський масив на півдні та південно-західний регіон), території, населення яких характеризується більш-менш байдужим або конформістським ставленням до релігії (коли людина відвідує церкву лише під час великих свят, або визначних подій у житті), а також так звані "пустелі християнства" (кілька сільських районів на півночі та в центрі Франції; деякі робітничі квартали та периферія великих міст). Різниця стає відчутною ще до 1914 року: у першому випадку – усі жінки та більшість чоловіків (жінки завжди і всюди є набожнішими, ніж чоловіки), у другому – майже нікого серед дорослих чоловіків і, подекуди, лише одна з десяти жінок. Соціальний аналіз дає менш чітку картину: селяни, робітники, середній клас, буржуазія поводяться по-різному, навіть робітники великих міст та деякі соціальні групи (вчителі, лікарі) перед 1914 роком виявляють байдуже ставлення до церковних обрядів.

Отже, чи була рехристиянізація XIX століття в цілому лише невдалою спробою? Ні в якому разі, адже вона зробила можливим, невдовзі після р еволюції, відновлення церковних обрядів та повернення до життя культових закладів, а відтак – і передачу знань Євангелії народові та соціальним елітам. У цьому відношенні потрібно згадати активну роль протестантської меншості (2 відсотки

населення), які подорожували з місіями та виступали з проповідями, часто-густо конфліктуючи з ієрархами католицизму. Християнство знову здобуло доволі швидко після терору, свій колишній статус "релігії переважної більшості громадян Франції".

Єдине, що зникло назавжди, – це союз політики та релігії, а також одностайність релігійної поведінки віруючих.

У політичному плані Католицька Церква у Франції віддавна мріяла знайти опору в особі сильної держави-захисниці, в особі "християнського князя". У політичній історії XIX століття цей проект був реалізований двічі – між 1814 та 1830 роками, під час реставрації династії Бурбонів, які утворили свій уряд на засадах "союзу трону та вівтаря", потім із 1851 по 1859 роки, з політичних причин, коли імператор Наполеон III знайшов підтримку з боку Церкви після свого державного перевороту. Але поняття "державної релігії", відновлене 1814 року, остаточно зникає після 1830 року. Починаючи з 80-х років XIX століття, школа та суспільство стають світськими. Такого не спостерігається ніде у Європі. Викладання предмета релігії забороняється у державних школах, викладачів, які мають статус священика, звільняють. Із державних установ прибирають релігійні символи; молитви від імені держави скасовуються; цвинтарі влаштовуються один біля одного незалежно од віри померлих; знову дозволяються розлучення; семінаристи повинні служити у війську. Починаючи з 1900 року, конкордату більше не існує, адже більше не існує й угоди між Церквою та державою. 1904 року Франція припиняє стосунки зі Святим Престолом і 1905 року офіційно скасовує конкордат шляхом прийняття Закону про відділення Церкви від держави, який проголошує у двох перших статтях: "*Стаття 1: Республіка забезпечує свободу совісті. Вона гарантує вільне сповідування будь-якої релігії. Стаття 2: Республіка не визнає жодної з релігій, не оплачує і не субсидує її установ та її служителів*". Закон про відокремлення від Церкви держави остаточно приречує на зникнення "християнську політику" у державній сфері, яка вже зазнала нищівних ударів революції разом із падінням старого режиму.

Папа, єпископи та віруючі 1905 року жорстко виступили проти цього закону, який був ухвалений, щоправда, в дусі відвертої ворожості щодо католицизму. Століття потому, у той час, коли французькі історики готуються до святкування річниці у вигляді колоквіумів, католики Франції, у своїй більшості, згодні із цим законом, а також із тим, що Франція є світською державою, яка

запровадила ліберальний режим як "юридичне вираження свободи віросповідання". У цьому відношенні режим конкордату поставив католиків перед фактом існування конфесійного розмаїття (католицизм, протестантизм, юдаїзм; сьогодні – іслам, друга релігія у Франції за кількістю віруючих). Дедалі більша індивідуалізація релігійної поведінки спричинила порушення єдиних колись норм; незгода з державою, яка траплялося частіше, ніж згода, навчила католиків розраховувати лише на власні права та сили. Чи не є це нагодою перевірити справедливість прислів'я : "Немає лиха без добра?"

Переклад із французької Олени САЇНОЇ

Жан БОБЕРО

СВІТСЬКІСТЬ: ФРАНЦУЗЬКА ВИНЯТКОВІСТЬ ЧИ УНІВЕРСАЛЬНА ЦІННІСТЬ?

Шлях до світськості

Термін "світськість" як іменник вперше з'являється в "Педагогічному словнику" Фернана Бюіссона (1887 р.), який у XIX ст. був своєрідним тезаурусом початкової освіти французів, що містив 2600 статей, присвячених різним темам. До появи в "Педагогічному словнику" цей термін застосовувався лише як прикметник ("світська школа", "світська мораль", "світська держава"). Інший французький енциклопедист, автор відомого словника французької мови (1873 р.), Еміль Літтре, визначав світськість як ознаку держави, яка "нейтрально ставиться до всіх культів, є незалежною від духовенства та вільною від будь-якої теологічної концепції". Бути світською людиною означало у XVII та XVIII ст. бути антиклерикальною людиною, себто протистояти церкві та духовенству. Але, як ми побачимо далі, світськість не вичерпується антиклерикальною боротьбою, а пов'язана також із формуванням моралі (світської), запровадженням ідей республіканізму в таких важливих соціальних інституціях, як, наприклад, школа.

Постаючи як результат історичної побудови, французький варіант світськості зазнав у своєму розвитку три етапи: епоху заснування (період Великої французької революції), XIX століття – період, який можна охарактеризувати як "конфлікт двох Франції", та, нарешті, період прогресуючого світського замирення.

Відносно становлення світськості революція була доленосною, але неоднозначною подією. Доленосною – адже саме вона у травні 1791 р. заборонила релігійні феномени, що виходять за межі "норми" (єресь, богохульство, чаклунство, магія тощо...), скасувала дискримінацію у ставленні до протестантів (грудень 1789 р.), юдеїв (вересень 1791 р.), гарантувала проголошену в Конституції "свободу релігійних культів" (вересень 1791 р.). Крім того, в 1792 р. було запроваджено цивільний шлюб, який відтепер ставав обов'язковою передумовою

релігійного шлюбу. Нарешті в 1795 р. було покладено початок відокремленню церкви від держави. Відтак можна сказати, що за часів революції було проголошено найважливіші принципи світськості. Одним із наслідків Великої французької революції був дуже важливий та неоднозначний документ – так звана Цивільна конституція духовенства (1790 р.), яка перетворювала духовенство на державних чиновників. Католицький Рим був обурений цим заходом.

Водночас політичний контекст, позначений війною та терором, підштовхнув до запровадження (в 1793 р.) революційних культів (культу богині Розуму, богині Свободи), осереддям яких стали нові республіканські цінності, а також – до політико-релігійних переслідувань, край яким могло б покласти відокремлення церкви від держави (яке було прокламовано, як ми зазначили вище, лише в 1795 р.). У першій половині 90-х років XVIII ст. свобода релігій у Франції продовжувала існувати лише у вигляді обмежувальних заходів, хоча паралельні культи офіційно заохочувались. Підсумок революції має вигляд, як ми зазначили вище, доволі неоднозначний: прокламація основних принципів світськості супроводжувалась подіями, які містили водночас і антирелігійні, і контррелігійні аспекти (різниця між ними в тому, що перша є боротьбою проти релігії як такої, а друга – схильна до зміни форм релігійності).

Наполеон Бонапарт зупинить як антирелігійні репресії, так і підтримку революційних культів. Він ствердить відносність та стабілізує процеси утвердження світськості, позаяк саме він покладе край тільки-но розпочатому процесу відокремлення церкви від держави. Конкордат Наполеона та Папи Пія VII скасує наслідки Цивільної конституції духовенства та надасть публічного статусу католицизму (1801 р.). Але, незважаючи на це, Католицька Церква вже ніколи не поверне собі статус офіційної релігії. Вона буде змушена погодитися з існуванням плюралістичної системи "визнаних культів" (ст.35), котра складається з чотирьох релігій: католицької, двох протестантських (лютеранства і реформаторства) та юдаїзму.

Догматичний союз між Католицькою Церквою та державою виявився, відтак, остаточно розірваним, а цивільний закон перестав враховувати релігійні норми. Французький Цивільний кодекс (1804 р.), так званий кодекс Наполеона, або взагалі не торкається релігійних питань, демонструючи у такий спосіб, що держава у своїх фундаментальних основах є світською, або ж, якщо торкається їх,

то у багатьох пунктах суперечить канонічному праву. Громадянський стан, громадянський шлюб перетворюються на реалії, що стають звичними та розповсюдженими. Розрізнення громадянства та релігійної належності відтепер існує як факт, який забезпечує рівність громадян, незалежно від їхніх релігійних переконань. Релігія, проте, продовжує зберігати свою соціальну роль: вона не тільки бере на себе функцію служб "духовної допомоги", але й залишається джерелом моралі й набуває рис привілейованої інстанції моральної соціалізації французів. Відтак, хоча упродовж XIX ст. ми спостерігаємо розвиток автономної медицини та громадської школи, уроки морального та релігійного виховання в останній залишаються в руках духовенства.

Починаючи з 1815 р. конфлікт між католицизмом та світською владою розгортався в ширшому контексті, який історики кваліфікують як "конфлікт двох Франції". Незважаючи на тимчасове заспокоєння та численні спроби згоди, саме цей конфлікт визначатиме обличчя XIX століття. Суперечки між "табором клерикалів" і "табором антиклерикалів" насправді відзначалися високими ставками. На думку перших, Франція мала знову стати католицькою нацією, повернути собі статус "старшої дочки Церкви", – адже католицизм є суттєвим елементом ідентичності країни. На думку других, сучасну Францію має бути засновано на "цінностях 1789 р.". Ця, інша, Франція – "дочка Революції", далека від ідентичності, котра була б позначена релігійною відданістю. Відтак – політичну владу релігії має бути скасовано.

Конфлікт "двох Франції", що мав політичне забарвлення, загострився після поразки Франції у війні з Пруссією (1871). Клерикальний табір тоді намагався знову встановити монархію, але антиклерикальні республіканці, зрештою, отримали перемогу і знову розпочали процес наступу світськості. Контекст подій, проте, залишався конфліктним.

Сегментом суспільства, яке зазнає в цей час принципових перетворень, стає школа, в якій уроки морального та релігійного виховання були замінені на такі навчальні дисципліни, які стверджували автономність моралі по відношенню до релігії. У цей час (1881–1882 рр.) було запроваджено так звані закони Феррі, які визначали принципи побудови світської школи та викладання в ній моралі на світських засадах. Офіційно, як проголосив Жюль Феррі, відтепер "мораль тримається за рахунок власного авторитету".

Концепція світської моралі наголошувала на двох моментах: понятті людської гідності, яке постулює фундаментальну рівність

людських істот, та на понятті солідарності, котре акцентує увагу на зв'язках, що існують між людьми у часі та просторі. Зв'язок між людьми, який раніше гарантувався релігією, відтепер перетворився на невід'ємну та автономну рису самої людської природи.

В 1905 р. було ратифіковано відокремлення церкви від держави, яке поклало кінець режиму визнаних державою релігій, гарантуючи при цьому свободу совісті та віросповідання. Відтепер, коли релігії перестали бути чимось на кшталт публічних служб та перетворились на "приватну справу", настає епоха їхньої справжньої свободи.

Політика замирення держави та Католицької Церкви поступово довела свою ефективність. Із Папою було укладено угоду (1923–1924 рр.). У 1946 році, під час створення Конституції III Республіки, в якій вперше стверджувалося, що Франція є "світською Республікою", країною керувала коаліція трьох партій: Комуністичної партії, Соціалістичної партії та Народного республіканського руху (MRP, яка була партією християнсько-демократичного типу). Парадоксально, але світськість набуває конституційного статусу саме в той унікальний момент, коли вплив християнської демократії був досить відчутним.

Світськість у сучасній Франції

Закон про відокремлення церкви від держави засновує фундаментальні принципи французької світськості: свободу совісті та релігій, вільну організацію церков, їх юридичну рівність та принцип невизнання жодної з них із боку держави, можливість вільного оприлюднення релігійних переконань у межах публічного простору. До цього слід додати також світськість інституцій, зокрема, школи, а також свободу викладання в закладах освіти.

Свобода совісті починається з визнання права на "внутрішнє переконання": нікого не можна зобов'язати оприлюднити свої релігійні або філософські переконання. Так, наприклад, згадування про релігійну належність під час перепису населення є забороненим.

Щодо одного з найважливіших принципів світськості – свободи совісті, слід сказати, що він передбачає й свободу атеїзму, а також можливість індиферентизму, змішування різних вірувань, сповідування старих та визнання нових культів. Але якщо, з одного боку, ніхто нікого не має примушувати до оприлюднення релігійних поглядів, нікому, з іншого боку, не забороняється й робити це за власним бажанням, не боячись відчути на собі наслідки таких

одкровень. Водночас закон охороняє державних функціонерів: в усіх адміністративних документах заборонено посилання на їхні релігійні чи філософські переконання чи діяльність.

Важливо підкреслити, що свобода совісті не обмежується лише індивідуальними віруваннями. Вона цілком логічно передбачає також свободу відправлення церковних служб, якої суворо дотримуються. Щоправда, іноді трапляються випадки, як це було, наприклад, під час війни в Затоці в 1991 році, коли публічна влада була змушена охороняти деякі з релігійних служб. Останнім часом було завдано шкоди синагогам у різних європейських країнах особами, які, хоч як це сумно, плутають опозицію політиці держави Ізраїль та акти агресії проти членів юдейських общин.

Свобода організації церков ставить делікатніші проблеми, які необхідно вирішувати, – адже в цьому питанні важливо збалансувати індивідуальну та колективну свободи. Так, у Франції проблеми виникли одразу після прийняття закону 1905 р. про відокремлення церкви від держави: необхідно було вирішувати, кому мають належати культові споруди, які перебувають у громадській власності? Орієнтуючись, як на взірець, на законодавства окремих штатів Америки, а також на ситуацію Шотландської вільної церкви, було вирішено, що цю власність буде передано асоціаціям, діяльність яких "відповідатиме загальним правилам організації релігійних культів, відправлення яких вони зобов'язуються забезпечувати". Це означало, що католицька парафія, більшість членів якої більше не визнавала влади єпископа, була вимушена бачити свою церкву переданою в руки меншості, яка залишалась вірною церковній ієрархії. На той час це дозволяло уникнути подрібнення Католицької Церкви у Франції. Але на великому часовому проміжку важливо було врівноважити запровадження цього принципу.

Принцип невизнання державою жодної з релігій покладе край ситуації, що передувала 1905 року, коли існувало чотири визнаних релігії. Насправді, якщо церква – інституція, організована за приватним законом, то за такої умови унеможливлюється існування такого режиму публічного права, який би забезпечував та передбачав усі форми релігійної активності. Це призводить до двох наслідків: до скасування громадського виміру релігійних служб, який свого часу був достатньо виразним (наприклад, освячення церквою громадських дій та заходів), та до скасування будь-яких ознак релігійності у громадському просторі державної влади. Зазначені процеси, звісно, відбувалися поступово: так, необхідно було чекати

аж 1972 року, аби у Франції було скасовано вимогу, що стосувалась присяжних Верховного суду, проголошувати клятву "перед Богом та перед людьми".

Релігійна нейтральність громадської сфери означала також, що на громадських спорудах, зведених після 1905 року, було заборонено розміщувати будь-яку релігійну символіку. Ця заборона на перший погляд здається простою засторогою від можливих деконструктивних ексцесів із боку борців проти релігії, але, насправді, вона означала дещо більше. Франція відокремлює себе не від своїх релігійних коренів, пов'язаних із католицизмом, а від інших релігій – іудаїзму, ісламу або буддизму, водночас визнаючи їхні права, наприклад, через практику надання додаткових відпусток тим державним чиновникам, які висловлюють побажання відзначити свої специфічні релігійні свята.

Цей приклад демонструє складнощі, що супроводжують прагнення повною мірою реалізувати ідеал свободи совісті та заснувати рівність між усіма релігіями, незалежно від їх значущості та кількості людей, що їх сповідують. Французький варіант світськості відрізняється від системи угоди, яку в деяких країнах Європи держава уклала із релігійними організаціями. Наприклад, стосунки церков та держави в Італії та в Іспанії урегульовані варіативно, залежно від кожного конкретного випадку, тоді як французьке право ставить всі культи, сучасні, а також ті, що з'являться в майбутньому, в ситуацію юридичної рівності.

Світська нейтральність та принцип невизнання жодної релігії з боку держави унеможливлює сплату заробітної платні служителям церкви та інші форми прямої фінансової допомоги церквам із боку держави. Цей принцип, однак, не перешкоджає тому, що держава підтримує армійських духівників (капеланів), уважно ставиться до правил, що стосуються наслідування майна, можливостей зниження податків для благодійних внесків на допомогу церквам, користування нерухомістю, яка, починаючи з 1905 р., перебуває у користуванні церкви.

Суворим випробуванням для принципів світськості у Франції стали недавні дискусії навколо мусульманських хусток. Ті, хто виступав проти того, аби мусульманські дівчата носили хустки у навчальних закладах, вбачали в цьому загрозу принципу рівноправ'я жінок та чоловіків, яку несе в собі така деталь одягу. Натомість, борці за толерантність нагадували, що набуття знань у школі хоча й має універсальне значення, але не виключає існування особливостей. Вони підкреслювали також, що традиція носіння хусток має багатопланове символічне значення. Попри емоції ці дискусії

сприяли публічному обговоренню проблем, які є принципово важливими для демократичного суспільства. Рішення Державної ради Франції було таким: сама по собі маніфестація ознак релігійності не наносить шкоди принципу світськості. Але вона стає несумісною з ним тоді, коли стає показною, стає фактором соціального абсентеїзму (неучасті у соціальному житті), прозелітизму та заворушень. Відтак, проблему треба вирішувати кожного разу окремо, з огляду на обставини.

Хоча фундаментальні принципи світськості вже давно засновано, шкільні заклади все ж залишаються цариною, де їх застосування потребує більшої гнучкості. І це є логічним, адже світськість передбачає повагу до свободи совісті в широкому сенсі слова, яка має на увазі свободу відправлення релігійних культів та свободу релігійних переконань. Водночас вона передбачає також і свободу думки, себто, рівність між правом на релігійну належність та на відмову від неї. Відтак — цілком легітимний вигляд має право кожного навчитися критичного ставлення до будь-яких догматичних або тоталітарних систем. Початкова, середня та вища школи є гарантами свободи думки. Ось чому організація "публічної, безкоштовної та світської освіти" у Франції є конституційним обов'язком держави.

Чи є світськість "універсальною цінністю"?

Світськість, проте, не відмінила присутності релігії в суспільному просторі, вона, скоріше, змінила природу цієї присутності. З появою феномену світськості релігія перестала бути інституцією, що пов'язана з державою, та втратила свою колишню соціальну обов'язковість, свій колишній статус останньої моральної інстанції. Водночас вона зберігає свої позиції своєрідної асоціації. Такі релігії, як, наприклад, католицизм, який зберіг риси достатньо строгої інституціональності, розвинули такі типи діяльності, які характерні для асоціативних утворень. У Франції протягом XX століття було створено наступні асоціації: Християнської студентської молоді, Сільської християнської молоді, Католицької робітничої дії. Ці асоціації виконували подвійну роль: вони не тільки спонукали католиків замислюватися над соціальними проблемами тих осередків, в яких існували асоціації (наприклад, молоді, селян, робітників), але й знайомили представників цих соціальних груп із релігійними посланнями, носіями яких вони самі були. Згадані вище

асоціації, відтак, відігравали роль посередників, сприяли контактам між церквою та тими соціальними групами, котрі з поступом сучасності ставали менш чутливими до релігійного впливу.

Насправді, якщо сучасна держава прагне бути релігійно нейтральною, піклуючись водночас про "стан морального здоров'я" суспільства, необхідним є існування таких осередків, де кожна людина матиме можливість в атмосфері свободи та рівності ставити перед собою великі питання про сенс життя, взаємостосунків з іншими людьми, розв'язувати проблеми, які суспільство, котре надає перевагу функціональності та ефективності, схильне залишати в дужках. Асоціації становлять певний соціальний інтерес, оскільки навчають людей думати не лише про самих себе, але й про інших.

Двома полюсами існуючого плюралізму вірувань та релігій стають індивідуалізація та глобалізація. Індивідуалізація означає, що відтепер кожна людина має можливість самостійно просуватися шляхами пошуків сенсу. Але все не так просто. По-перше, тут існує загроза для індивіда, котрий шукає власний, неінституційний шлях до релігійності, бути поглинутим тоталітарною сектою. По-друге, мораль доби мас-медіа проповідує таку форму самовдосконалення, яка є чи не примусовою. Якщо в християнському суспільстві обов'язки "перед собою" та "перед іншим" мали сенс лише в контексті "обов'язку перед Богом", якщо на початковому етапі світської доби обов'язок "перед собою" набував сенсу в межах "обов'язку перед іншими та суспільством", то сьогодні на визначальний перетворився відкрито проголошений кінцевою метою "обов'язок перед самим собою", а відношення з іншими людьми перетворилися на відношення змагальності та звабливання. Віднині чи не соціально обов'язковим стає прагнення бути суперчоловіком або супержінкою, ефективним та успішним, легким у спілкуванні та толерантним.

Сьогодні ми маємо заново продумати відносини між єдністю та варіантами моральної свідомості. Повага до поглядів та різноманіття можливостей кожного індивіда спонукає до створення світського типу гуманізму, здатного захистити людську гідність у потрійному соціальному контексті: контексті сучасних суспільств, гідних розвивати інструментальну раціональність за рахунок пошуків смислів, у контексті медійного суспільства, яке поставило моральні цінності на потік та здатне перетворити їх на прості й сентиментальні стереотипи, в контексті суспільства ринку, яке спонукає не споживати, аби жити, але жити, аби споживати.

Отже, світськість – є універсальною цінністю, це так. Але за подвійної умови. По-перше, якщо вона залишатиметься відкритою до дискусійності, демонструватиме повагу не тільки до єдності моральних цінностей, а й до їхньої різноманітності, відтак – буде принципом, що існує в русі. По-друге, якщо вона виявиться здатною до самокритики, уникатиме самосакралізації та охоронятиме від неї будь-яку форму соціальності.

Переклад із французької
Тетяни ГОЛІЧЕНКО

Жан-Марі ВАЛАНТЕН

ПОЛЬ ВАЛЕРІ ТА ЄВРОПЕЙСЬКА ТРАДИЦІЯ «КОМЕРЦІЇ ДУХУ»

У збірці «Погляди на сучасний світ» *(Regards sur le monde actuel)*[1], перші нариси якої з'явилися у 1931 році, уточнене видання опубліковане у 1938, а остаточна версія – у 1945, Валері пропонує ніби інтелектуальний рентгенівський знімок тієї доби, що розгортається на просторі Заходу, в першу чергу в Європі. Добре відомо, що ця робота не є цілісним твором; ті самі ідеї, інколи навіть в ідентичному семантичному та стилістичному виглядах, повторюються в ньому; не простежується ніякого чіткого плану. Композиція будується за випадковим, часом обумовленим обставинами, принципом. Форма, у свою чергу, також змінюється: передмови, лекції, роздуми, рефлексії у формі афоризмів йдуть одні за одними, і жодне не переважає. Валері постає тут тим, ким він був насправді, – письменником, мислителем своєї епохи, який найбільше ненавидить систему, тобто, дух системи так само, як і природну властивість будь-якої системи автономізуватися, щоб протиставити або нав'язати себе світові.

До речі, він сам визнав і висловив це у «Передмові» *(L'Avant-propos)*, яку написав у 1931 році і яка постійно з'являлася в різних виданнях, зокрема і в тому, яке вийшло відразу після Другої світової війни. Прагнучи бути прозорливим викорінювачем ілюзій (особливо «ліричних ілюзій»), Валері каже, що хотів би звернутися «до тих, хто зовсім не має систем і не перебуває у партіях». Коли ж Валері стверджує: те, що він пропонує читачеві, є «есе» політичного характеру, то не суперечить самому собі. Роздуми Валері-людини мають за предмет світ та його розвиток, порядок речей. Спостерігач тут ніколи не обмежується простою констатацією. Його позиція «аматора» – він не є спеціалістом у жодній сфері й наполягає на цьому – якнайкраще схиляє до дослідження та оцінки. Аналітик лише видається безстороннім. Те, що він бачить у світі, змушує його робити висновки, повні розчарування. Він сам неодноразово

нагадував про це й ще раз звертається тут до своєї улюбленої теми: в центрі якої його ідея «дряхлості цивілізацій». Досвід, який ним керує, є, як це часто буває із прозорливими екзегетами своєї епохи, досвідом песимізму, що народжується з переживання значних історичних подій – у його випадку, Першої світової війни, яка підтвердила те, чого автора вже навчила історія попередніх часів. Конфлікт 1914–1918 років, якщо його розуміти як громадянську війну між найбагатшими у культурному плані націями, ставить історію в центр роздумів, позначених печаттю занепаду, як у Шпенглера, чия головна книга «Занепад Європи» *(Untergang des Abendlandes)* також датована 1931 роком. Але цей занепад, який означає втрату могутності, водночас є плодом передачі знань та досвіду. Таким чином, Валері заздалегідь передчував виникнення триполюсного світу. Європі, зруйнованій непорозуміннями між націями та їхнім суперництвом у завоюванні нових територій, протистоять народжена нею Америка та Японія, яку Валері визначає як «азійську націю, що реформована та обладнана на європейський зразок». У цьому зв'язку, вважає Валері, не можна не поставити під сумнів горде поняття – «прогрес». Його теза про Європу, якнайкраще ілюструє ідею, згідно з якою відгуком на експансивний динамізм завжди є зворотний рух відпливу. Спрямований на себе, тобто до своєї відправної точки, розгін, що був народжений раціональним і технічним сьогоденням, не просто розбивається зустрічною хвилею. Він, урешті-решт, втрачає свою сутність. Це, до речі, одне з найбільших переконань Валері: серед усього того, що є матеріальним та може бути виміряне, нема нічого, що не приховувало б певної частки духовності. У цьому відношенні його погляди, навіть якщо він робить висновок про поразку західної культури, лишаються гуманістичними: і техніка, породжена людиною, теж не є чимось зовнішнім щодо неї.

До цього варто додати кілька зауваг, що логічно доповнюють матеріальну реальність думки, здатної впливати на світ, у якому живе індивід, наділений розумом. Феномен свідомості є основним та, можна сказати, класичним вираженням цього. Але є й інше. Цей світ, через потрясіння, спричинені розумом, – є рушієм науки й техніки, був змушений навчитися відчувати межі свого застосування. Згадаймо, що однією з найвідоміших тез, запропонованих Валері, є така: «починається час закінченого світу». Те, що вона несе у собі розчарування – очевидно. Та, водночас, вона тісно пов'язана з ідеєю прогресу, якому, навпаки, властиво надавати

пріоритет постійному розвитку, без зупинок ані поворотів назад, отже, доходимо висновку: механізм прогресу руйнівний, але, врешті-решт, він сам себе гальмує.

Тут постає й справді гостре питання історії. Валері, певним чином наслідуючи німців, повторює деякі аспекти дебатів щодо історизму. Відомо, що це поняття, центральне для Ніцше, Буркхардта, Ранке та інших, має, незважаючи на його неточність, велике позитивне значення для з'ясування співвідношення історичної науки та фактичної реальності, як ми її розуміємо. Відомо, що Валері ставився критично щодо тих, хто вважав, що з історії можна добути знання про теперішнє та майбутнє. Його критика базувалася на різних підвалинах. Він засуджує, наприклад, претензію історії на науковість, адже вона не твориться згідно із законами, що керують природними явищами, і зберігає від певної епохи тільки окремі моменти, цілком залежні від випадкових свідчень. З ідеї можливості здобуття знань через пізнання минулого випливає, що подібності, переважно зовнішні, нібито є основою ідентичності. А Валері вважає, що подібність – або те, що він називає «подібною фігурою» – ніколи не відображає суті речей. Інакше кажучи, історична думка, яка претендує на те, щоб бути філософією, у гегелівських термінах – реалізацією Абсолюту, є для Валері суто розумовою конструкцією. До неї можна застосувати третє формулювання, яке я хотів би нагадати, саме з нього починається есе, що так і називається «Про історію» *(De l'histoire)*, у ньому остання постає «найнебезпечнішим продуктом, виробленим інтелектуальною хімією». Ні у Плутарха, який говорив про «historia magistra vitae», ні в уявленнях про те, що історія має певну важливу мету, ані у телеології: ніде не знаходимо ідеї минулого, яка стала б нам у пригоді.

Навряд чи треба нагадувати, що Валері-людина, який вигадав Пана Теста, так чи інакше захоплювався «філософією життя», *Lebensphilosophie*, цими поглядами, які, як ви могли помітити, перевертають процитовані вище слова Плутарха, щоб віддати життю першість перед історією: «vita magistra historiae»[2]. Повторимо – Валері повністю стоїть на боці філософії Розуму (якщо строго дотримуватися протиставлення, закладеного на той момент у назві твору Людвіга Клагеса «Розум як супротивник Душі» *(Der Geist als Widersacher der Seele)* (1929–1932), яка, проте, була по своїй суті пост-ніцшеанською). Однією з причин появи концепції, яку Валері протиставляє німецькій філософії, що перебуває під впливом Гегеля та Ніцше, є його оновлене сприйняття сучасності.

Адже ми пам'ятаємо, що світ, за яким він спостерігає, є «сучасним світом». Тезі про повторення подібного, як і тезі про можливість формування сенсу через динамічне усвідомлення заперечення, Валері протиставляє ідею винятковості сучасного. Саме цю ідею, у якій можна побачити зародок позитивізму, я хотів би висвітлити у цій статті, щоб повернути їй належне місце в західній традиції, де внесок німецької філософії є досить відчутним і представлений низкою її послідовників, яким їхня сучасність – 30-і роки XX століття – продукувала прямо протилежну картину.

Та повернімося до періоду, сучасного для поета-спостерігача. Він вважає його відмінним від усіх попередніх через «зміну масштабу», яку він бачить у виробництві, у способах обміну, у загальному характері речей, і яка зумовлена, власне, скінченністю: «Сукупність причин, що керують долею кожного з нас [...] змушує реагувати на кожен її порух». Іншою визначною рисою – у цьому відношенні Едгар Морен, здається, багато в чому зобов'язаний Валері – є констатація *складності*, яка робить ілюзорними та згубними так звані прості рішення. До цього додається – третя риса, варта бути згаданою – те, що Томас Кун потім назвав «зміною парадигми». Якщо, наприклад, політика має трансформуватися, то це через те, що велика сукупність показників, «величини, площі, наявні маси, їхні зв'язки [...], швидкість появи наслідків», призведе до поступового впровадження «політики, яка суттєво відрізнятиметься від існуючої». Такий тип «поля» (*епістема* Фуко), нескінченно широкого в середині скінченного світу, покладає межі для роздумів про нації.

Валері не торкався питання про «форми правління» за принципами Арістотеля чи Монтеск'є, які він міг би знати та, безумовно, знав. Увагу Валері привернуло, тоді ще справді сучасне, виникнення диктатур, зокрема диктатури Салазара у Португалії. Очевидно, що Валері дотримується досить класичної ідеї, за якою поява диктатора відповідає неспроможності мас знайти своє місце у грі інтересів, з якої вони себе вважають виключеними. З їхньої точки зору така ситуація є виразом і, водночас, джерелом безладдя, що «керує» колективним життям. Проте Валері також відзначає той факт, що запровадження диктатури виникає через складність реальності, так само як і потреба «самозбереження» та «розвитку», є формами негайної та примітивної відповіді на тиск, що його завдає світ, який вже неможливо приборкати за допомогою старих категорій.

Для нас сьогодні цікавим є те, що тексти, які таким чином описують реальність, водночас упроваджують певні модифікації, і майже всі вони стосуються ідеї «зв'язку» (relation) та використовують одну центральну риторичну фігуру: метафору. Саме це сполучення дозволяє нам повернутися назад у часі, щоб познайомитися з її (цієї ідеї «зв'язку») чудовими зразками, перш ніж перейти до великого есе про «Свободу Духу» *(La liberté de l'esprit)*.

«Передмова» *(L'Avant-propos)* до книги «Погляди на сучасний світ» *(Regards sur le monde actuel)* висуває на перший план твердження, за яким світ, навіть «обмежений», в жодному разі не є лінійним та однорідним. Навіть у своїй глибині він складається зі «зв'язків, що єднають його частини». Тут очевидно, що Валері схиляється до віри в «ізольованість» феноменів та фактів. Якщо прийняття поняття складності означає визнання іншого та інших, тоді сучасність для особи, яка мислить, може бути тільки стосунковою (relationnelle). Новий вік – новий саме тому, що відмінний – характеризується Валері як «період зв'язків» ("période de relation"). Еквівалентом цього формулювання є поняття «взаємозв'язку частин земної кулі». У цьому сенсі згаданий «скінченний світ» є таким тільки через те, що він раптом усвідомлює себе як Усе, яке живе, завдяки взаємозв'язку своїх складових: «Частини скінченного та відомого світу неминуче дедалі більше зв'язуються одна з одною». Натомість сучасна епоха породила тільки кількісні зміни, конфліктну та жорстку самозамкненість, переконання у втраті змісту, сповзання до відокремлення та ідолопоклонства (у політиці це клас, раса, нація як агресивна обмежена група) – усе це тенденції, які або сприяють уніфікації без жодних протестів чи бунту, або призводять до заперечення різноманітності, прагнучи знищити її, та породжують хибно заспокійливі герметичні суспільні блоки.

Мотив грошей не відразу з'являється в есе Валері. «Передмова» *(L'Avant-propos)* пропонує тільки одну його версію – цілковито знецінюючу. Типовою постаттю сучасного життя, європейського та американського, позначеного «квапливістю», «зловживанням механічною могутністю, марною діяльністю» («Вступ до діалогу про мистецтво» *(Introduction a un dialogue sur l'art)*, 1938), є індивід, якого Валері називає «біржевим гравцем», що реагує на «нервові порухи біржі», гравцем байдужим та безсоромним, котрий прагне лише прибутків, не дбаючи ні про що інше.

Важливо, однак, усвідомити, чим уже кілька століть є, власне, гроші, цей засіб приведення в дію тих відносин, про які вже

говорилося. У своїй «Філософії грошей» *(Die Philosophie des Geldes)*, яка побачила світ у 1901 році, Георг Зіммель здійснив вичерпний аналіз людських стосунків, що базуються на грошах як метафорі та цінності, де, принаймні у цьому аспекті, він спирався на Ніцше. Об'єднання термінів «філософія» та «гроші» справді виявляє, за Зіммелем, динамізм цього нового семантичного союзу, який виводить рефлексію за межі лише економічної науки: «Wenn es eine Philosophie des Geldes geben soll, so kann sie nur diesseits und jenseits der ökonomischen Wissenschaft liegen» [«Якщо має існувати філософія грошей, вона можлива тільки поза економічною наукою»]. Тобто, необхідно відокремити її від цієї сфери, аби надати їй універсального значення. Підстави цієї принципової вимоги слід шукати у тих специфічних рисах, які Зіммель вбачає у грошах. Вони є для нього найабстрактнішою цінністю, яку тільки можна уявити. Вона, водночас, рухлива й плинна, і бере конкретну участь в обігу. Зіммель вбачає у грошах феномен, що містить у собі *noumen*, здатний пристосовуватися до неминучих змін речей.

Такий підхід до соціальної сфери через засоби обміну походить від широко представленої в західній історії традиції, до якої німецька філософська думка космополітичного напрямку зробила вирішальний внесок. Цю категорію було підведено під поняття «комерція» (воно зустрічається вже у Монтеня), а ще точніше, під поняття «комерція духу», яке знаходимо, майже дослівно в роботі Лабрюйєра «Характери» *(Caractures)*. У розділі «Про суспільство та мовлення» *(De la société et de la conversation)* Лабрюйєр пише, що розмови між цивілізованими особами (які живуть у певному світі, знають цей світ) залежать від культури спілкування. Ця остання, на зразок грошового обігу, вимагає спільного простору, який не приймає не тільки мовчання, завжди некоректного, а й того, що Лабрюйєр називає «незвичністю» обговорюваних тем, вживаних слів, обраного стилю. «Дух розмови», за визначенням, є альтруїстичним. Грошова метафора застосовується тут, щоб на основі цілковито антропологічного критерію охарактеризувати людські стосунки – §37: «Нетерпимість до усіх поганих характерів, якими повен світ, не є сама по собі гарним характером; у комерції необхідні як золоті монети, так і дрібні». Отож, гроші і в цьому випадку є невіддільними від змінних величин, що визначають різні ступені цінностей, що не є суто матеріальними. Кульмінацією подібної низки ідей Лабрюйєра є розміщення в одному ряду категорій – «розмови» та «комерції духу».

Але якщо французька традиція добре відома з часів літераторів-гуманістів XVI та, особливо, XVII століть, очевидні паралелі з нею виявляє історія новітньої німецької літератури, тобто з XVIII століття. «Комерції духу» відповідає чи то гетевське поняття *Bezüge* («відносини, стосунки»), а чи запропоноване мною, більш концептуалізуюче *geistiger Handelsverkehr* («інтелектуальна комерція»). Так, саме Гете – його зацікавленість, яку він виявляв до цього інтелектуального положення, вписується до течії, яка виникла в надрах німецького Просвітництва, *Aufklärung*. Під впливом Лессінга ця течія стала толерантнішою, відкритішою та гуманістичнішою. Нагадаємо, що саме він запровадив формулювання – «загальнолюдський» – *(allgemein menschlich)*, застосовуючи його до персонажів Дідро у 1760 році, які, на його думку, не були ані німцями, ані французами. Гердер продовжив ці зусилля, розшукуючи в народів, до того часу невідомих історикам, прояви цієї універсальності. Обидва, і Лессінг, і Гердер, лишаючись палкими патріотами, пропагували ідею інтелектуального обміну як засобу творення національної ідентичності та застосовували цю ідею на практиці.

Ми нагадали про все це не для того, аби продемонструвати свою ерудицію – нашою метою було, скоріше, спробувати пояснити, що є суттю гетевського внеску – не будемо при цьому забувати, що Валері майже, або й зовсім, не знав німецької мови, читав Гете у перекладах. Його «Фауст» є спробою дати сучасне прочитання Гете. Він часто перечитував «Розмови з Екерманом». За прикладом Гете Валері вирішив звернутися до Сходу, зокрема до Китаю. Як Гете, до речі, він був зачарований цими антиподами духу, хоча й не виступав за справжню «розєвропеїзацію», яку Гете проповідував, принаймні, у теорії. Проте, есе «Схід та Захід» (*Orient et Occident*) пропонує одну ідею, цього разу оптимістичної природи: експансія Європи, така, як її змальовано на початку цієї статті, з її спадщиною руйнувань, із часом поступається переконанню зовсім іншого порядку – такому, згідно з яким переміщення людей і майна зближує та, зближуючи, створює нові форми співробітництва й солідарності. Процитую один важливий уривок:

«Населення земної кулі в усьому наближається до стану настільки тісної взаємної залежності, настільки збільшується швидкість комунікацій, що, за деякий час, люди не зможуть більше не знати одне одного до такої міри, щоб їхні відносини зводилися до простих маневрів на свою користь. Знайдеться місце для інших речей, окрім експлуатації, проникнення, примусу та конкуренції».

Валері продовжує переоцінку, вітаючи винаходи, якими людство «зобов'язане Піднебесній Імперії», ті самі винаходи, які, на його думку, (нехай це звучить досить банально, та важливе саме формулювання), "на щастя, припали до смаку всесвітній цивілізації».

Мені здається очевидним, що цей вислів, хоча б унаслідок його позитивності, принаймні відносної, яка простежується в ньому, відсилає нас до космополітизму XVIII століття. Уже німецька історіографія 1760–1780 років відмовилася від теорії послідовної зміни імперій та виробила поняття «всесвітньої історії» *(Weltgeschichte)*. Гете був, безумовно, першим, хто заговорив про «всесвітню літературу» *(Weltliteratur)*[3]. Звісна річ, він розумів під цим найрізноманітніший поетичний доробок найрізноманітніших народів: скандинавів, американських індійців, слов'ян (а з них найбільше – сербів), греків, персів, письменників Індії та Китаю. Інакше кажучи, література була для Гете засобом, який дозволяв йому включити до канону твори народів, забутих історичною наукою, або тих, які народжувалися чи відроджувалися (наприклад, греки) за часів його життя.

Таким чином, за Гете, література вперше бере на себе функцію, яка далеко виходить, власне, за межі її призначення. Ідеться про об'єднавчий рух, який має відношення до цивілізації у всьому тому, що пов'язане з обміном та спілкуванням. Гете, як поет і мислитель (так само як і Валері), робить діалог центральною віссю свого самовизначення. Однак, те, що є безсумнівним у трансісторичному плані, остаточно підтвердилося в епоху нової історії, починаючи з повернення до миру внаслідок Віденського конгресу. Гете бачив у зростанні швидкості засобів пересування, у різноманітності видів інформації, у проектах каналів (Панама, Суец, Рейн-Майна-Дунай), про які тоді почали говорити, стрімкий початок ери загальної мобільності, що характеризується «вільною та загальною взаємодією усіх тих, хто живе в один і той самий момент». Ми знаємо, що у мисленні біологічного та генетичного типів, побудованих за моделлю природи з її «повільними переходами», ці «взаємодії» постають найдосконалішою формою життя в повному розквіті. Розмова постійно відіграє в них роль парадигми культурної людини. Проте стосунки між партнерами обміну індукують таке філософське бачення, яке організує соціальну сферу за принципом пошуку взаємного збагачення. Ціле існує тільки залежно від його частин, так само, як і частини залежать від Цілого – воно ані підпорядковує їх собі, ані поглинає. Воно залежить від стосунків, що встановилися

між цими частинами. З усіх образів найнеприйнятнішим для Гете є образ всеосяжної Тотальності, яка є, по суті, стихійною формою відповіді на потяг до диктатури, у чому Валері вбачав принаду для сучасної політики. Метою обміну для Гете, насправді, не є ні злиття, ані змішування. Обмін не приведе до зникнення націй та грошей. Давідові д'Анжеру, який ліпив його бюст, вісімдесятирічний поет сказав, що не може стояти питання про знищення націй, а тільки про «розчинення" жорстких національних кордонів, про «денаціоналізацію» мистецтва та науки. Бути собою – не означає зрікатися себе, а самостверджуватися, перетворюючи іншого на частину самого себе.

Іншим авторитетом для Валері постає Фрідріх Ніцше, чий успіх у Франції починається з 1890-х років. Валері дуже рано прочитав його твори у перекладі Анрі Альбера. У 1927 році Валері опублікував чотири своїх листи 1901–1907 рр.[4] У цих листах він виявляє неабияку зацікавленість Ніцше, як критиком культури та викривачем націоналістичних обмежень. У передмові до цього видання Валері, передаючи свої враження від перечитування цих текстів, зазначає, що він «пригадує свої тогочасні ідеї», що «Ніцше пробуджував у нього войовничий дух». Трохи далі він уточнює, що Ніцше «подобався йому своїм інтелектуальним запамороченням від "надлишку" свідомості та передчуттям зв'язків, *наближенням до межі*, присутністю вищої волі, яка втручається, аби створити собі ж перешкоди та вимоги, без яких думка може тільки втікати від себе самої». Якщо він і критикує ідею «вічного повернення» та вважає слабким звинувачення християнства, йому здається істотним той аналіз «германської» кризи, що представлений у «Несвоєчасних міркуваннях». Із упевненістю можна сказати, що він дуже уважно прочитав афоризм 475 із книги «Людське, надто людське», який називається «Європейська людина та руйнування націй» *(Der europäische Mensch und die Vernichtung der Nationen)*. У ньому Ніцше проповідує скасування усього того, що перешкоджає встановленню універсальності. Але також він виступає на користь інтеграції єврейської спадщини. Він відносить її до «інтелектуального капіталу», що був накопичений протягом історії, повної переслідувань і страждань. Переосмислення європейської культури в контексті грецької, єврейської, гуманістичної та філософської (Просвітництво) спадщини, без християнства, подається як ідеальна форма цієї нової універсальної культури, яка саме й спрямована проти християнства, яке деградувало у псевдоуніверсалізм. Як Гете, яким він захоплюється, Валері бачить у цьому динамічному синтезі Духу, у його

найкращих проявах, основу ідеалу «доброго європейця». Однак треба відзначити, що Ніцше зовсім мало вживає поняття, які нас цікавлять, а саме: «комерція» та «гроші», навіть якщо він захищає поняття «духовний капітал», яке матиме багате майбутнє.

Саме тут необхідно знову звернутися до Валері та його тексту «Свобода Духу» *(La liberté de l'esprit)*, яким я хотів би закінчити цю статтю. У цьому тексті Валері спирається на ніцшеанське поняття «переоцінки цінностей» *(Umwertung aller Werte)* – він називає його «блискучим висловом»[5]. Роблячи це, він, за жорстоких обставин, що призвели до Другої світової війни, повертається до метафоричної ідеї подолання нігілізму та до гетевської традиції, а саме – вдається до систематизації, яка базується на параметрах природничих наук, що застосовуються до істоти, наділеної свідомістю, істоти «внутрішньої» та «зовнішньої», думка якої тісно пов'язана із соціальною сферою. Насправді, Валері наполягає на наступному: існування та гідність цієї людини насамперед залежать від її здатності налагоджувати живі зв'язки з іншими людьми та здатності до трансформації. Поле, на якому реалізуються ці чесноти, є достатньо широким, і може вмістити промисловість, комерцію й художню творчість, зокрема й літературу.

Саме на перетині цих трьох сфер Валері розташовує поняття «цінностей», яке для нього є центральним. Він має на увазі буквально наступне: «У двох функціях, про які я говорю, корисного та зайвого, необхідного та довільного, використовується один і той же апарат відношень». Валері уникає вживання слова «метафора», можливо, через наукову розбірливість, можливо, також тому, що його спосіб мислення краще пристосований до «паралелізму», до якого він удається, аніж до «переносу», який містить сама етимологія слова метафора. Він використовує дуже наочний ефект, який уможливлює існування двох функцій людини і виявляється у зіставленні «маршу» й «танцю», у ширшому розумінні – «справ духовних» і «справ практичного порядку», які одночасно вимагають уваги з боку людини.

Проте Валері не залишає поля метафори, навіть якщо властивий йому спосіб інтелектуальної організації спонукає його до раціоналізації її змісту через порівняння. Наприклад, він стверджує, що «існує цінність, яка називається *дух*, як існують цінності: *бензин, хліб* або *золото*». Глибинний смисл цього полягає в тому, що в центрі дискусії перебувають поняття «оцінки» та «визначення важливості». Це й є питанням значення: все оцінюється, тому що має бути оціненим.

Ціну мистецтва й літератури визначає певний «рівень» (аматор мистецтва скаже ще – «попит» або «оцінка»), де виникає ідеальне співвідношення форми та змісту, двох старих категорій, немовби "оновлених» безпосередньою рефлексією...

Чи справді жива історія культури формується на основі процесів, що орієнтуються у своєму визначенні та у своєму конкретному сприйнятті на ритм біржових коливань? Поезія та «комерція духу" (commerce entre les esprits), обмін ідеями справді зазнають «підйомів» і «спадів», які Валері перетворює на достовірні індикатори цінності, властивої певній формі цивілізації. «Біржовий гравець», про якого згадувалося у попередніх творах, поступився місцем оцінювачу, головною характерною рисою якого є відмова підносити в абсолют відносини з позиції сили.

Тож цілком очевидно, що Валері ставить перед собою подвійну мету. З одного боку, – прагне підвищити ціну здобутків людського розуму. Із другого – робить це ще наполегливіше через те, що тогочасна епоха (треба нагадати, що ми перебуваємо у 1939 році), здається, веде до остаточного зникнення цих цінностей. Стурбованість, яку відчував Гете перед лицем прискорення обмінів та кількісної втрати цінностей, була тільки зворотним боком довіри. Усе спиралося на рівновагу, яка могла порушитися, але Гете, поет і вчений, був переконаний, що вона здатна витримати бурхливий штурм техніки. У Ніцше криза вже наважується визнати себе кризою, вона виникає у глибині культур та політичних структур Німеччини, яка виявляється дестабілізованою занадто раптовим приростанням могутності. На зміну ризику посередності, проти якого застерігав аристократизм Гете, виникло щось на зразок раку (антисемітизм, поєднаний з брутальним німецьким націоналізмом), що пожирав ізсередини цінності, які могли існувати тільки завдяки обміну та в його процесі. Разом із Валері, під загрозою загибелі раптово опинилося саме антропологічне джерело цивілізації, дух. «Нещасна цінність *дух*», зазначає він, «постійно падає в ціні».

Формулювання, безперечно, виходить за рамки метафори чи констатування: воно висловлює чітку позицію. «Дух» тут є еквівалентом «Логосу» – того, про який ідеться у святого Йоана, який вважав його «початком» усіх речей, а у греків "початком" раціонального мислення. Тож, здається, безкомпромісний аналітик, який у 1919 році вважав цивілізації смертними сукупностями цінностей та форм, через двадцять років, у момент найбільшої небезпеки, намагається знайти у своїх спостереженнях за історією,

що немовби зовсім вийшла з-під контролю, підстави не впадати у відчай перед лицем потворного поєднання техніки та варварства – тоталітарних режимів, які несуть у собі ненависть і смерть. Метафора «комерції» підштовхує його переглянути свій славнозвісний діагноз та побачити у цивілізації, тій єдиній, яка заслуговує на цю назву, певний «капітал», який ми можемо втратити, але можемо і зберегти. Динамізм, властивий цьому новому баченню, полишає фактичний порядок на користь порядку позитивного необмеженого сприйняття західної цивілізації, попри німецьку похідну та ризик повернення до «європейської громадянської війни». Цей динамізм знову вдало вписується у метафору капіталу, який, як тільки він укладений, стає джерелом нових відносин. Це ідея «зростання» – «зростання, яке може тривати століттями, як зростання деяких капіталів, і яке вбирає в себе усі відсотки». Тривалість поновлено, а «ентропічна» схема втрати та вибуху – не єдиноможлива. У Європі в момент розбрату, що виник через прагнення одного народу до гегемонії й тиранії однієї частини над іншими, що підлягали повному винищенню, комерція духу та культур є для Валері єдиною протиотрутою від руйнівного безладдя, яке виникло внаслідок економічної, расової та культурної автаркії.

Лихоліття надало цій концепції, до якої Валері пристав, можливо, лише частково, більше сили, ніж вона її мала в реальності. Його природжений песимізм, певно, не змінився настільки, щоб зникнути. Принаймні, з кінця 30-х років він був безперечно активним песимістом.

ДОДАТОК

ВСТУПНЕ ЗАУВАЖЕННЯ ТА ЧОТИРИ ЛИСТИ ВАЛЕРІ ДО АНРІ АЛЬБЕРА

Я гадаю, що небагато знайдеться людей, яким доводилося б знаходити у різних виданнях і перечитувати листи, які вони написали комусь одному, не думаючи про майбутнє, не уявляючи собі, що одного дня вони стануть предметом зацікавленості та матимуть комерційну вартість, що вони циркуловатимуть під захистом законів, про які відомо, до якої міри їм огидно захищати те, що зовсім не є матеріальним, та як важко, з яким жалем вони погоджуються взяти до уваги інтереси серця або розуму. Щодня я бачу, як мої колишні

дуже давні друзі продають те, що я написав їм з довірою, а деякі навіть не приховують записки та послання, що торкаються їхнього особистого життя та інтимних подробиць. Ці папери, написані моєю рукою, розголошуються, ходять по домівках, з'являються у вітринах, друкуються в каталогах – і все це через закони, тобто через законотворців, які не змогли виключити листи зі сфери торгівлі, як вони колись поклали край торгівлі людьми.

Я говорив тут про це зловживання (в якому винні загальна низькість духу наших законів, а з іншого боку, дорожнеча життя та зменшення опору, яке вона викликає) лише для того, щоб прилюдно віддати належне делікатності, з якою до мене звернулася редакція «Двотижневих зошитів» (Cahiers de la Quinzaine) по дозвіл на друк чотирьох моїх листів, які я колись написав Анрі Альберу з приводу його перекладів творів Ніцше. Користуюсь нагодою, хочу відзначити гідну похвали, надзвичайну роботу Альбера, який присвятив стільки років свого життя знайомству французької публіки з ідеями поета філософії, творця Заратустри.

Щодо моїх листів, у них немає нічого особливого: слова подяки, кілька рядків написаних нашвидкуруч, в яких вкраплені мої читацькі враження. Я погано пам'ятаю свої тогочасні думки щодо ідей Ніцше, але перечитуючи ці папірці так, начебто вони написані кимось іншим, я інколи дещо пригадую. Ніцше пробуджував у мені войовничий дух та п'янке задоволення від швидких, дотепних відповідей, якими я завжди трохи зловживав. Він подобався мені також своїм інтелектуальним запамороченням від "надлишку" свідомості, своїм передчуттям зв'язків, наближенням до межі, присутністю вищої волі, що втручається, аби створити собі ж перешкоди та вимоги, без яких думка може тільки втікати від себе самої. Я помітив у Ніцше дивовижне поєднання ліричного та аналітичного, якому ніхто до нього не надавав такого довершеного вигляду. Нарешті, у грі цієї ідеології, що живилася музикою, я дуже цінив об'єднання та надзвичайно вдале використання наукових понять і даних; Ніцше був ніби озброєний водночас філологією та фізіологією, чудово пристосованими та близькими до його способу мислення.

Але мене шокувало інше. Він ображав моє почуття точності. Я не розумів, що цей могутній та широкий розум так і не зміг покінчити з тим, що не піддається перевірці...

Також бачу у цих листах деякі думки щодо політики. Я маю на увазі німецьке питання.

Можна тільки здогадуватись, що автор «Несвоєчасних міркувань» подумав би сьогодні.

А я перечитую свою записку Анрі Альберу, датовану жовтнем 1907 року, і не бачу нічого, що хотілося б змінити. Проте дещо відбулося з того часу.

Поль Валері (1927)

* * *

Пану Анрі Альберу
Видавництво *Mercure de France*
Париж, вул. Ешоде, 15

Неділя[6]

Мій дорогий Альбере!

З усіма поганими почуттями, необхідними для читання Ніцше, я «проковтнув» шматочок «Ранкової Зорі», час від часу з вдячністю згадуючи перекладача.

У добу, коли найкращим з усього, що друкується, є переклад, Ви знайшли собі гідне місце. Повірте, я захоплений тим, як Ви прагнете виконати до кінця це довгострокове завдання та невпинно б'єтеся з цілою низкою книжок, де рясніє геній, найважчий та найпроникливіший.

Чи заходите Ви інколи у «Меркюр» [видавництво]?

Я від нього дуже далекий – у різних сенсах, – навіть коли я долаю відстань, я знаходжу там відсутність друзів та марні розмови, які змушують мене шкодувати про здійснений шлях.

Тож не знаю, де міг би потиснути Вам руку, як не на цьому невеличкому клаптику паперу.

Ваш

П. Валері

P.S. А як Боньєр? Чи продовжуєте Ви відвідувати його «понеділки»?

* * *

Пану Анрі Альберу
Видавництво *Mercure de France*
Париж, вул. Ешоде, 15[7]

Мій дорогий Альбере!

Який мандрівник, та яка Тінь його переслідує! Цей Ніцше просто скандал – надзвичайна демонстрація надзвичайних людських сил.

Та скільки слабких людей почнуть вважати себе сильними тільки через те, що вони це прочитали!

Проте, якщо кожен зазирне в середину себе та доторкнеться до своєї внутрішньої безмежності, Ніцше буде виправданий. Він домінує, нехай лише серед нас...

Вам належить надзвичайна витівка привести у сьогоднішню Францію того, хто жадібно цікавився Францією, якої вже немає.

Читач може почервоніти від деяких похвал, на які він більше не заслуговує.

Принаймні, мені приємно було бачити статті, в яких відзначалося, що французька традиція довершеності, триває з покоління у покоління, і чудовим втіленням її є Ваша велетенська робота, адже переклад справді блискучий. Я повторюю Вам ці істини, додаючи до них свою давню подяку та дружні почуття.

П. Валері

* * *

Пану Анрі Альберу
Париж, вул. Мазаріні, 11[8]

Вул. Вільжюст, 10 – вівторок[9]

Мій дорогий Альбере!

Я прочитав, як зміг, ці не зовсім завершені, але дуже важливі й гідні глибокого дослідження томи, які Ви мені надіслали.

На жаль, зараз я маю мало спокою та недостатньо вільного часу, щоб зважити та спалити на повільному полум'ї роздумів усі ці незліченні ідеї.

Оскільки я сам поглинутий далеко не абстрактними турботами, мені не до вподоби ідея Вічного Повернення, так само як і відверте порушення Автором тієї «чистоти», яку він цілком справедливо прославляє. Наприклад, його критичні зауваження щодо християнства є тінями, які малюють ескіз християнина. Реальність – це різноманітність мільярдів християн, у якій легко знайти усі можливі типи і, навіть, доктрини, – адже Наполеон вивчав катехізис так само, як і Людовік XVI.

Тож критика тепер існує тільки на папері, досі!

Те саме стосується Моралі. Існує щонайменше три речі: мораль – письмово зафіксовані правила, мораль – дивні міркування, які неможливо записати (вони «варяться» у свідомості), та, нарешті, те, що ми робимо. Неможливо робити висновки про останню, яка є важливою. Друга є нерозбірливим ієрогліфом. Перша – це фантазія, щось приблизне (як усе те, що виходить з-під пера).

Щодо частини, на яку Ви звернули увагу в нашій розмові, мені здається, що Н. прийшов занадто рано, щоб вдало скористатися енергетичними теоріями. До речі, здається, що він не був знайомий з деякими результатами, які вже були отримані в його час і які могли б бути для нього підтвердженням його поглядів або змусили б його відмовитися від них. Усе може бути. Але, якщо я не помиляюся, одіозний Спенсер створив власне Вічне Повернення за допомогою згадуваних теорій та всупереч теоремі Клаусіуса, яка доводить його неможливість.

Вибачте мені це квапливе судження, до якого я не додаю детального викладення усього того, що мені сподобалося, як це було б треба.

Я далекий від цього – Я !

Вірте, дорогий Альбере, у мою дружбу та прийміть мою подяку.

П. Валері

* * *

Жовтень 1907 р.

Мій дорогий Альбере![10]

Ці міркування мені здаються актуальними для пристрасного читача (яким і потрібно бути), зважаючи на те, що це найбільш германська книга з усього написаного автором, що все германське, що існує тепер та майбутнє цієї центральної хмари Європи є найбільшою загадкою для усіх, й зокрема для самих германців.

А нам, іншим, лишається над нею міркувати, її ясно описувати, як це робить філософ.

Ніщо не є більш особливим у всій історії, ніж це вухо Франції, що прислухається до того боку, з тривогою – у 1905 році, з зацікавленням – сьогодні, намагаючись розібрати щось істинне у суперечливих чутках, істинне – та ганебно нечітке.

Це просто чудово (якщо я не помиляюся): мені здається, що Ніцше знав не більше ніж ми – він відчував сучасність своєї нації, але він нічого нам не говорить про майбутнє.

Врешті-решт, достатньо, можливо, оцінити розташування планет та перегорнути сторінки статистичної збірки...

Щиро Ваш,

П. Валері

ПРИМІТКИ

[1] Використано видання: Paul Valéry. *Oeuvres,* II. Edition établie et annotée par Jean Hytier. – Париж: Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1960. – с. 911–1158. Текст *Regards sur le monde actuel* міститься на с.1077–1099.

[2] Див. *Nietwsche et l'histoire,* тематичний випуск журналу «*Etudes Germaniques*» (Paris : Didier Erudution, 6, rue de la Sorbonne, F-75005 Paris), 55 (2000), 2.

[3] Стосовно цього питання див. *Johann Wolfgang Goethe. Zum 250. Geburtstag, hrsg. v. J.-M. Valentin,* позачерговий номер 1999 року журналу *Etudes Germaniques,* зокрема с.111–122, та *Goethe. L'Un, l'Autre et le Tout,* під ред. Ж.-М. Валантена.– Париж: Klicksieck, 2000. – с.19–42.

[4] *Quatre lettres de Paul Valéry au sujet de Nietwsche,* у збірці *Cahiers de la quinzaine,* другий зошит з 18-ої серії. – с. 9–29. (Листи наведено в додатку).

[5] У книзі Едуарда Гаеда *Nietzsche et Valéry. Essai sur la comédie de l'esprit.*– Париж: Gallimard, 1962, ця ідея не знайшла розвитку.

[6] На поштовому штемпелі дата 11.11.1901.

[7] На поштовому штемпелі дата 10.12.1902.

[8] Цього листа було переслано до Нідербронна (Ельзас).

[9] На поштовому штемпелі дата 4.08.1903.

[10] Цей лист без дати та без конверта, датований рукою Анрі Альбера : жовтень 1907 р.

П'єр АСНЕР

ЗНАЧЕННЯ 11 ВЕРЕСНЯ. ПОЛІТИКО-ФІЛОСОФСЬКІ МІРКУВАННЯ ПРО ПОДІЮ

Після подій 11 вересня змінилася основоположна парадигма. Раніше ми перебували – чи принаймні вірили в це – у світі Лока з виходами на світ Канта. Тепер ми опинилися у світі Гобса з виходами у світ Ніцше і Маркса. Спробуймо пояснити ці дещо прямолінійні твердження стосовно наслідків, спричинених терактами на башти Всесвітнього торговельного центру, а також впливу на оцінку Заходом ситуації у світі.

Наші суспільства (під "нашими" я розумію суспільства, що належать до розвинутого ліберального та капіталістичного світу, який позначається як Захід відносно Сходу, Північ відносно Півдня, або ж Центр на відміну від Периферії), належать до сукупності країн, охоплених тим, що Макферсон називав "власницьким індивідуалізмом" [1]. Як уже передбачав Бенжамен Констан, свобода Сучасних виявила перевагу над свободою Древніх, а з нею – приватного над публічним, економіки над війною. Здавалось, ніколи й ніде у світовій історії так переконливо не були гарантовані свобода та безпека, витлумачені на зразок локівської системи: у взаємозв'язку з категоріями власності, праці та їх результату – добробутом і процвітанням. Однак водночас, як зазначає сам Лок, гарантія ця залежала, з одного боку, від юридичних, політичних та економічних правил, установлених правовою державою чи ліберальною республікою, а з іншого – від кодексу співжиття між громадянами та між державами. Звідки й постає згадуваний нами перехід до світу Канта. Звісно, те, що Френсіс Фукуяма назвав демократичним силогізмом, згідно з яким "добробут сприяє демократії, а демократія сприяє миру", лунало не дуже переконливо, а його поняття "кінця історії" – й ще менше [2]. Натомість не такі відомі тези Майкла Дойла зі статті "Кант, ліберальний спадок та закордонні справи" [3] продемонстрували актуальну реалізацію трьох настанов Проекту

вічного миру Канта (республіканський уряд, федеральний лад, всесвітнє право). Через обопільну залежність країн від торгівлі, зростаючих збитків від воєн, здавалося, стверджується певне правове узаконення міжнародних відносин (закріплених, скажімо, прийняттям міжнародного карного кодексу).

Події 11 вересня все це змінили. На передньому плані постала турбота про безпеку. У широкого загалу виникло відчуття постійної незахищеності, перебування у світі, де панує страх насильницької смерті, де життя перетворилося на *nasty, brutish and short* (нице, грубе й коротке). Таким чином, аби позбутися страху перед іншим, – загадковим, багатоликим, безіменним, – йшлося про те, щоб усвідомити небезпеку та спрямувати страхи в дещо інший вимір: небезпеку втрати особистісних свобод і страхів перед насиллям тих (хоч би й вони гуртувалися навколо держави чи імперії), кого ми покликані були захищати.

Я зазначив на початку: з виходами у світ Ніцше та Маркса.

Насправді, хоч найочевиднішим наслідком нападів на розвинений Захід, що сталися 11 вересня, є відчуття незахищеності та реакція на цей стан, причини теракту, які вагомо позначаться на новітній епосі, треба шукати десь інде. Насамперед у філософії Ніцше. Чи не найпереконливіше передбачив цей мислитель розвиток історії XX століття з її боротьбою за панування на землі в ім'я метафізичних принципів? І особливо, чи не вказав він із неперевершеною силою на витоки воєн – на те, що було ним назване "смертю Бога"? У власне політичному плані він продемонстрував, що смерть Бога, а отже, й занепад представників священного, призведе до смерті держави та політики [4], а на глибинному рівні спричинить з'яву "останньої людини" [5], себто втішного, пасивного та гедоністичного нігілізму. Виступивши проти нього, він передрік нігілістський бунт проти нігілізму: ніж нічого не воліти, радше "воліти ніщо" [6] – саме такий активний нігілізм прокладе шлях до величного утвердження надлюдини.

У цій перспективі в день 11 вересня на кін був поставлений сенс матеріалістського і релятивістського, самогубного і "розчарованого" світу. Напади вписалися в одну довгу традицію з мінливою та суперечливою моралло, проте з незмінним ворогом: буржуазністю та розбещеністю міста, жінкою та фемінізмом, утилітаризмом і раціоналізмом, одне слово, Заходом і сучасністю, якому протиставили чесноти героїзму, віри, війни, смерті, величного та апокаліптичного, руйнівного та самонищівного вчинку. Ідеї 1914 року на

противагу протестантським цінностям, німецький культ героя – супроти англосаксонського матеріалізму та французького раціоналізму; "Viva la muerte!" іспанських фашистів, футуристський маніфест Марінетті суголосно зливався, з одного боку, з нігілізмом героїв Достоєвського, проаналізованого Андре Глюксманом [7], а з іншого – з релігійним чи патріотичним фанатизмом сучасних "людей-бомб" або японських камікадзе.

Беручи до уваги релігію, ми вводимо очевидну й неуникну заувагу й доповнення до тлумачення сучасного стану нігілізму. Смертник-самогубець, певна річ, далекий від того, щоб зовсім ні в що не вірити. Навпаки, він переконаний, що служить Добру супроти Зла, сповідує принцип релігійного абсолюту (навіть якщо той прибирає патріотичних чи ідеологічних форм). Він сподівається на кінцеву спільну перемогу чи миттєву винагороду на тому світі. Проте, як зазначив Ніцше, жага сильної віри може таїти на споді скептицизм чи розчарування [8]. "Фундаменталістські" рухи не так знаменують невичерпну традицію чи вірування, як вираз бунту проти сучасності, з якою вони борються. Часто, як у випадку Бен Ладена, бунт пов'язаний із наверненням, а позитивна противага у пошуку розв'язку проблем вартує менше, ніж обман і ненависть, що їх породили. Поціновується не так зміст тих ідей, що скеровують антисучасницьке чи антизахідне насилля, як енергія пристрастей, що штовхають до нього.

Загальним позначенням цих явищ є фанатизм або те, що Г'юм називав ентузіазмом, у першу чергу релігійного характеру, проте наявного й серед крайнощів націоналізму або тоталітарних рухів. У цьому сенсі, розглядаючи питання впритул, можна сказати, що характер боротьби залишається незмінним: боротьба точиться між Просвітництвом чи толерантністю та фанатизмом.

Однак, поруч із Ніцше ми задіяли ще одне можливе продовження гобсівського світу: перспективу Маркса. В яскравій статті під назвою "Гнів проклятих" [9] турецький письменник Орхан Памук підкреслив, що від Азії до Африки, вже не кажучи про Латинську Америку, охоплюючи увесь Південь планети, хоч би яким був осуд методів творців терактів, а також співчуття до нещасть їх жертв, певна частка втіхи від того, що всемогутня Америка таки отримала своє, складала неодмінну й всюдисущу складову сприйняття тих подій.

Поєднуючи змішані почуття від *Schadenfreude* до бажання злагодженої рівноваги, від ресантименту та духу помсти до усвідомлення покараного *hubris*'у, фрустрація виключених

відчувалася майже повсюдно. Звісно, непросто угледіти в Бен Ладені "гнаного та голодного" й правомірним буде зазначити, що ті території, що вдаються до самогубного насилля проти Сполучених Штатів, Заходу чи розвинених країн світу, належать до далеко не найбідніших частин світу. Але фактом залишається те, що протистояння між невеликим числом завжди заможніших експлуататорів та більшістю завжди обділеніших експлуатованих, навіть якщо це не відповідає економічним реаліям, – відповідає соціальному уявному на планетарному рівні: чи не найзначніша частина периферії відчуває себе витісненою із процесу – глобалізації, – що радикально змінив їх звичаї та спосіб життя, так і не принісши добробуту. Цей процес ототожнюється з діями найбагатших та наймогутніших світу цього – зі Сполученими Штатами. Навіть у країнах розвиненого чи капіталістичного центру, що також наражається на ресантимент і насилля, якщо й практикуються серед незначної кількості інтелектуалів [10] певні гримаси вивільнення від жаху можливих нападів, аби витлумачити їх як певну гру американського імперіалізму із самим собою, значна частина громадської думки, можливо навіть більшість, вважає Сполучені Штати надміру збагатілими та занадто могутніми для свого та чужого блага.

В будь-якому разі незаперечною залишається одна річ: якщо нерівність, нехтування та гніт не є безпосередньою спонукою діяльності Аль-Каїди, чиї мотивації насамперед визначаються релігійним (переслідування невірних) і політичним планами (заміна діючих арабських урядів фундаменталістською контрелітою), то вони спричиняють різноманітну підтримку Бен Ладена з боку обділених і безправних, молодих людей, а також впливають на зростання числа кандидатів на самогубні злочини серед тих, для кого безвихідь, приниження та почуття несправедливості виходять на чільне місце.

Таким чином, треба розглядати події 11 вересня та їх продовження у подвійній перспективі, не ігноруючи жодної з точок зору. З одного боку, маємо боротьбу фанатизму, "партії чистих", релігійного тоталітаризму, що заступив місце тоталітаризму ідеологічного супроти того ж ворога: плюралізму, релятивізму, панування грошей, занепаду звичаїв та, загальніше, – проти сучасності та демократії водночас. З іншого боку, реакція на нерівність та анархію, породжених тією ж сучасністю та демократією під виглядом ліберальної глобалізації – діяльність, що насичується, за різними тлумаченнями, ресантиментом чи почуттям несправедливості.

В обох випадках мусульмани, особливо араби, опиняються на першому плані.

По-перше, релігія мусульман найменше долучилася до процесів секуляризації, порівняно з іншими монотеїстичними релігіями: вона не переживала ні чогось схожого на протестантську Реформу, ані не зазнала схожого поширення ідей Просвітництва, як те сталося на Заході, не торкнулися її ні обмирянення політичного та соціального життя або відступ релігії в питаннях особистісного самоусвідомлення. З приводу магометан Гегель говорив про фанатизм Єдиного та про відмову від принципу опосередкування, який би дозволив хоч би якесь різноманіття, чи від роз'єднання між пострахом ("Релігія і Страх", які він порівнював зі "Свободою і Страхом" Французької революції) та принадами пристрасної насолоди [11].

По-друге, мусульмани і, головним чином, арабські народи охоплені почуттям приниження та ресантименту, яке виникає від усвідомлення контрасту між минулою величчю (культурною, політичною та релігійною) й сучасним занепадом. Це відчуття посилюється через існування Ізраїлю, а ще дужче через окупацію палестинських територій, що сприймається як продовження колоніальних утисків, так само як і хрестових походів. Тому втручання Заходу викликає велике політичне та релігійне обурення, в контексті якого тероризм постає водночас як зброя проти невірних в ім'я досягнення певної контрглобалізації – ісламської *ummа*, – а також як захист своєї території від іноземних окупантів.

У випадку західної реакції – насамперед серед американців та ізраїльтян – подибуємо деяку сумірність із представленою нами дуальністю та її комбінаціями. Дехто з них намагається й надалі після 11 вересня зберегти локівсько-кантівські перспективи та поборювати фанатичний тероризм в ім'я плюралізму і толерантності, усвідомлено "захищати напівправду проти повної брехні" (як висловлювався Кестлер в часи холодної війни), удаючись до заходів, які б будь-що відстоювали повагу до закону. Одне слово, не забутий афоризм Мальро, проголошений наприкінці Другої світової війни: "Правда, що перемога дається тим, хто йде на війну, ненавидячи її". Інші ж навпаки – переймають дух маніхейства у терористів, не вгамовуючись спогляданням одних як представників Зла, а вдаючи із себе поборників Добра. Що ж до їх методів, то тут вони сповідують у праві та моральних настановах принцип взаємності, за яким перед беззастережними вояками потрібно також керуватися язичницькими

чеснотами воїна [12], ставитися до тих, хто переступає закон як до знавіснілих звірів, котрих треба хутчіш зліквідувати, поки вони не зробили того ж самого з нами. На горизонті винищення маячить мрія про всесвітнє панування. Коли ж нам ідеться або про збереження громадянського миру, або про скочування до природного стану, звісно, ми перебуваємо на ґрунті Гобса – серед непевності та страху.

Про пацифікацію незахищеності

Спробуємо полишити, – аби потім знову до нього повернутись, – певний філософський вимір і поглянути на речі емпіричніші – на аналіз воєн та соціального насилля. У XIX столітті загальним переконанням, яке ми вже згадували з приводу Канта, була думка, що ліберальні буржуазні устрої сутнісно миролюбні. Такою була, наприклад, теза Бенжамена Констана в "Переможному дусі", де він протиставив свободи Нових, що гарантували безпеку приватного споживання, зі свободами Древніх. У наш час Норберт Еліас, аналізуючи розвиток Заходу як "цивілізацію звичаїв", відстежив розмаїтий шлях налагодження мирних стосунків і зниження рівня насилля в історії. Таке переконання, яке зазнало відчутного перегляду разом із двома світовими війнами та двома великими тоталітарними революціями, нібито знову закріпилося після падіння режимів, породжених ними (більше того, розпад комуністичного режиму відбувся мирним шляхом). Перемога ліберальних демократій, зникнення поетизації війни та престижу армій перед технічним та безособовим виглядом модерних воєн, що вже передбачував Гегель [13], їх фінансово і фізично самозгубний характер (зазначений Кантом [14]), усе це підводило правову державу всередині та міждержавну ядерну рівновагу ззовні до стану принципово індивідуалізованого та громадянського ладу, за виразом французької військової доктрини, "не-війни".

Звичайно, це стосувалось лише центру та могутніх ядерних країн. В інших місцях точилися війни між країнами, революції й особливо громадянські війни, що головним чином залежали від наслідків діяльності колоніальних чи континентальних імперій. Ці війни тривали безперервно й ставили протягом довгого десятиліття – між падінням берлінської стіни та споруд Всесвітнього торговельного центру – визначальну проблему: проблему міжнародного втручання держав та організацій, які, відмовившись зі свого боку вирішувати

проблеми воєнним шляхом, намагалися, проте, покласти край кровопролиттю чи анархії на периферії.

Звідси постає проблема дистанції між суспільствами та проблематичність закликів до синів національних і миролюбних націй (від яких життєві інтереси не вимагали прямо вбивати чи бути вбитими заради прав людини) – з одного боку, та міжнародного порядку чи гуманітарної солідарності – з іншого. Звідси прокидається спокуса полишити неспокійний і жорстокий світ на периферії, щоб самому заховатися в добре захищеній оазі. Така собі міжнародна форма опору багатіїв, чи то йдеться про розвинений світ, чи – вже всередині – про їхні престижні квартали, чи обнесені високим муром котеджі.

Тероризм усе змінив. У події 11 вересня найбільше вражає в геополітичному сенсі те, що напад стався в самому центрі Сполучених Штатів, в центрі центру, скоєний людьми, навченими на заході, вихідцями із Саудівської Аравії чи Афганістану, які належать до транснаціональної організації, штаб-квартира якої в Афганістані чи, ще раніше, в Судані, а розгалужена мережа охоплює весь світ. Більше не ставиться питання про мур, що розділяв би два світи, хоч одним із наслідків шоку був всезагальний рефлекс огородитися від еміграції: боротьбу проти тероризму треба провадити в усіх чотирьох напрямах світу. Але як і з ким? Питання залишається відкритим. Утворюється відносно нечувана і досить дестабілізуюча ситуація в плані як об'єктивної, так і суб'єктивної безпеки. У часи холодної війни "загроза" стала терміном на позначення стратегічного планування та військових таборів. В біполярному світі вона була чітко визначена й концентрована: загрозою був СРСР.

Із завершенням холодної війни його місце заступило поняття "ризику", менш визначене і точне: його походження та природа могли бути неоднорідними, ризик ні персоналізовано, ні чітко спрямовано. Він міг бути ризиком тотальної катастрофи, але не позначав ворожих намірів.

Сьогодні повернулося поняття загрози, однак сповнене усієї невизначеності, розмаїтого й неосяжного характеру, притаманного поняттю ризику. Вороги бажають нам зла, хоч і не знаємо звідки їх чекати, які у них мотиви. У цьому сенсі загроза сибірської виразки та особливо події навколо секти Аум, що труїла людей газом у токійському метро, ще символічніші й тривожніші, ніж напади 11 вересня.

Ми вже бачили, що Аль-Каїда, хоч би якою самогубною і апокаліптичною була ця організація, має зрозумілу політико-релігійну мету: це – боротьба проти американців та євреїв, ширше, проти невірних, та утворення халіфату. Щодо сибірської виразки, ніколи невідомо звідки вона з'явиться, а про секту Аум можна сказати, що їй неможливо приписати хоч би якусь мету або конкретного ворога. Здається, нею рухає чисте бажання руйнації чи Апокаліпсису.

Ще більш вражає і турбує складність боротьби із транснаціональними та розпорошеними організаціями, членів яких заохочують до самогубства, навіть гарячково підштовхують до нього.

Уявлення про залякування залежать від ідеї розсудливого та завбачливого ворога, який боїться переслідувань за будь-яких обставин. Як залякувати ворога, якщо репресії чи смерть, чи тортури відсилають його прямісінько до раю. До цієї психологічної завади у випадку таких децентралізованих організацій як Аль-Каїда додається ще й фізична перешкода. До кого застосовувати репресії? Зазвичай, є певна територія, держава, військове формування з базами або ж, на крайній випадок, принаймні згідно з військовим статутом, як-от у Франції, є певне населення. А як у ворога немає ні території, ні контрольованого населення, а сама організація з її базами надзвичайно мобільна та розсіяна? Тоді ми вже просто змушені накинутися на підозрілі країни, які могли б допомагати ворогу чи давати йому притулок. Чим і займається президент Буш, оголошуючи, що кожен, хто переховує чи допомагає терористам, сам стає терористом, нападаючи на Афганістан та Ірак, ставлячи собі за мету "зміну режиму" в державах, зарахованих до "вісі Зла" (Ірак, Іран, Північна Корея), які підозрюються у допомозі терористам і/або у виготовленні зброї масового знищення, яка може коли-небудь бути використана.

Зрозуміло, що тут не йдеться про залякування. Потрібно випередити ймовірного агресора, фізично завадивши йому напасти, позбавляючи його необхідних для цього засобів, а ще краще, знешкоджуючи його першим. Це те, що називають превентивною війною чи на стратегічному жаргоні – преемптивною (коли завбачено певний і неминучий напад).

Не обов'язково довго розводитись, аби побачити небезпеку такого вчення та нестабільність і загальну незахищеність, що охопила б світ, в якому поводились би відповідно до того, що ядерні стратеги називають "перевагою першого удару". Це був би тріумф "взаємного страху від несподіваних нападів" [15].

Перед нами стратегічна версія "дилеми захищеного існування" з гобсівської подачі. Вона ще більш посилена сучасною доктриною Сполучених Штатів, що дозволяють собі діяти проти т. зв. держав-ізгоїв, тоді як європейські країни залежніші від стримуючих важелів, якими міжнародне право чи ООН намагаються пом'якшити дилему захисту. Преемптивним (нападницьким) заходам вони протиставляють політику превентивних заходів, яка намагається мирними діями впливати на причини, ніж насильницьки втручатися. Проте необхідно визнати, що характер неспівмірних конфліктів, в які сьогодні потрапили країни з непередбачуваними терористичними угрупованнями, погано співвідносяться з різнобічними діями, а довгострокова співпраця не сумісна зі спалахами подій, позначених печаттю невизначеності та ризику. Малоймовірним бачиться й те, що людство спроможне скоро подолати цю ситуацію, якщо вірити тому, як намагався довести математик-економіст Мартін Шубік, що спадний видаток на озброєння та складність сучасного суспільства дозволяють дедалі вужчому колу людей безупинно здійснювати дедалі значніші спустошення за все менш зростаючі видатки.

Діалектика страху: нова стадія?

Можливо сьогодні ми перебуваємо на новій стадії того, що можна назвати діалектикою страху. Всім відомий вираз Рузвельта: "Вам нічого боятися, окрім самого страху". Він чудово підходить і до думки Алена, що страх завжди існує для страху. Можна витлумачити історію людства як послідовність страхів, коли протидія від одного страху породжує новий страх. Страх смерті, природних катаклізмів, хижих звірів призводить, як казав Лукрецій, до винаходу богів. Однак у свою чергу боги також стають причиною страхів: прямо – страху покарання, а непрямо – страху релігійних воєн. Аби їх позбутися, люди утворюють світську державу. Але породжена зі страху перед насильницькою смертю, держава у свою чергу може заподіяти смерть через вищу міру покарання, міжнародну війну, наругу деспотичного правління. Щоб уникнути й цього, звертаються до ліберальної держави, до права та врівноваженого розподілу влади. Пом'якшання звичаїв дозволяє легше переносити як страх перед міжособистісною колотнечею, так і боязнь покарання. Науковий розвиток усуває страх перед епідеміями та природними катаклізмами. Не так давно ядерна рівновага віддалила страхи великої війни. Здається, як відзначив Едгар Морен, великі страхи поступилися місцем множині незначних побоювань за здоров'я та навколишнє середовище.

То чи є ми наразі свідками повернення великих страхів, про які красномовно вістують події в Токіо та Нью-Йорку?

Дехто намагався витлумачити водночас складну й мінливу природу великих страхів, що з'являються та зникають, зливаючись із іншими афектами на тлі максимальної нестійкості та втрати орієнтирів. За визначенням Ульріха Бека [16], це – суспільство ризику, яке якраз і зумовлене повсякденною імпліцитною невизначеністю небезпеки таризику, що в будь-який момент, породжуючи паніку, можуть раптово зіштовхнутись і перетворитись на абсолютну загрозу. Безпорадність увійшла у кров нашого суспільства, що опускає руки перед безкінечними природними катаклізмами, технічними аваріями та кримінальними злочинами. Із цього стану випливають парадоксальні наслідки: по-перше, несвідомо відчувається небезпека, для деяких культур вкрай нагальна, однак про яку тільки забили на сполох [17]: продовольча та екологічна загрози; по-друге, планетарна катастрофа, невідворотність якої для всіх річ нібито самоочевидна й доведена [18], однак повністю витіснена; по-третє, пробуджується моральна чи релігійна насущність: дехто активно прагне катастрофи, не проти її прискорити, дехто приписує їй зловісну причинність, яку треба збороти чи прогнати ніби демона.

Все це з нечуваною силою воскрешає ідею про "козла відпущення", на якій, як відомо, за Рене Жираром, ґрунтується сам принцип соціального замирення насилля. На думку того ж мислителя, роль жертовних функцій для сучасного соціуму виконують інституції. У книзі "Жертва та пожадність" Жан-П'єр Дюпюї доводить, що роль економіки полягає в "утриманні насилля в обох значеннях цього слова". Певна річ, провадить він, у випадках кризи чи паніки може вибухнути насилля, хоча, зазвичай, "ринковим стосункам вдається поєднувати стабільний лад та постійну кризу", адже "економіка – це раціональне впорядкування жертви". Однак полишення жертовного світу супроводжується розбратом та конкуренцією між людьми. Розцвітають пристрасті, про які згадував Стендаль: пожадливість, ревнощі та безсила лють [19].

Ще до подій 11 вересня я ставив питання про те, чи сучасні пристрасті не викличуть насилля і пошуку козла відпущення. Також я запитував себе з приводу великої здатності руйнувати й нищити, чи не мав би сьогоднішній помірний оптимізм, що вірить у меншу смертоносність "конфліктів незначної напруги" порівняно з великими модерними війнами, сам бути упокорений зі своєю

новітньою економікою насилля. Адже невеликі групи, ба навіть окремі індивіди, можуть здобути ядерну, хімічну чи біологічну зброю, свого часу доступну лише могутнім імперіям чи державам [20]; достоту доведені до крайнощів незначні емоції сьогодення, спираючись на технологічну підтримку, можуть зрости до нищівної релігійної або ідеологічної, притаманної тоталітаризму несамовитості [21], яку ще дужче лихоманить зараженість страхом.

Чи не найвлучніше передчув цю лихоманку Жорж Бернанос на пророчих сторінках "Великих підмісячних цвинтарів":

"Страх, справжній страх – це навіжена несамовитість. З усіх можливих очманінь, на які ми здатні, вона, напевне, незмірно найжорстокіша. Ніщо не допнеться її шалу, ніщо не втримає її натиску. Схожий на неї гнів лише минущий порух, нетривке гаяння душевних сил. До того ж він сліпий. Страх же, якщо лишень ви здолаєте його першу хвилю розпачу, з поміччю ненависті утворює одну з найтривкіших складових психіки. Я навіть запитую себе, чи ж то такі близькі одне одному ненависть і страх не дістались останньої стадії взаємної еволюції, чи не зіллються вони завтра докупи в якесь новітнє незвідане почуття, зблиск якого можна вже деколи розрізнити в голосі, погляді. Чому ви посміхаєтесь? Релігійний інстинкт, невикорінний з людського серця, і наука, що безугавно з нього користається, поволі розбурхують неосяжні образи. Народ хапається за них із шаленою ненаситністю, а вони є породженням найжахнішого з усього, що людський геній дав його чуттям і нервам, страхітливо співзвучним високим тональностям туги" [22].

Бернанос написав ці рядки під враженням від війни в Іспанії. Ці міркування підійшли б цілком і до Другої світової війни. Ще ближче до нас у часі різко виражають маніпуляцію страхом, що скочується до зненависті, якій уже не знайдеш прощення, вирази на кшталт "превентивний геноцид" чи "взаємна боязнь винищення". Вони керовані логікою: "треба знищити їх, поки вони не знищили нас", що й робив Мілошевич у Косово. Певною мірою їх проникliва глибина не обмине й зовсім близьке нам протистояння між ізраїльтянами та палестинцями, спрагу помсти серед тих і тих, яка щодня штовхає їх на крайнощі. А особливо діалектика всесвітнього тероризму та контртероризму, починаючи від подій 11 вересня та оголошеної президентом Бушем "війни проти тероризму", ризикує підпасти під те, що було нами назване діалектикою буржуа та варвара [23].

Ми відштовхувались від протиставлення між, з одного боку, американською ідеєю "змін воєнної політики" та з іншого – практикою младичів, чарльзів тейлорів чи їм подібних із Судану і С'єрра Леоне. В першому випадку висувалась концепція безкровної війни (насамперед з боку американських вояків, за можливості – серед мирного населення і за обставин – серед сил супротивника). Така собі утопія асептичної, повністю залежної від технічного забезпечення війни, яка добре відповідала ідеалу буржуазного суспільства щодо запобігання насильницької смерті. В другому випадку йшлося про зовсім протилежне: не уберігати простих людей, а переслідувати і тероризувати їх або ж використовувати мирне населення, присилуючи його руйнувати будь-які релігійні чи моральні застороги, військову честь та міжнародне право, нехтувати приписами та нормами, що плекались протягом століть, хоча б простим поділом між невоюючим населенням та військовиками.

Звісно, таке протиставлення було лише зачином. Наголосивши на нерівномірному характері сучасного протистояння, нам ішлося насамперед про те, аби виявити діалектику двох крайніх сил та їх можливе обернення на зразок гегелівської діалектики пана і раба. Тут зіштовхувались дві протилежні, проте й одночасні динаміки: обуржуазнення варвара та варваризація буржуа. З одного боку, сьогоднішній терорист завтра може стати головою держави (непримиренним борцем проти тероризму), а мафіозний злочинець наших днів – майбутнім повіреним. З другого боку, сьогоднішній ліберальний (миролюбний) буржуа через страх, лють, почуття зради може перетворитися на варвара.

Принаймні так деяким чином складається з реакцією американців та ізраїльтян, що може перерости у варварство самогубних терактів, спрямованих проти цивільного населення. Добре відчувається, як озлоблення мирних жителів, готових вже нині схвалити найжорсткіші заходи, так і відродження духу національної єдності серед вкрай індивідуалістичних свого часу суспільств. Деякі вчинки – як-от неймовірне для нібито легалістських країн поводження Сполучених Штатів з ув'язненими талібами чи дії ізраїльської армії на окупованій території – вже не викликають публічного осуду в американців та ізраїльтян. На відміну від обуржуазнення останніх десятиліть, в одному випадку помітне звернення до історії Далекого Заходу, винищення індійців, жорстокість війни за незалежність, а з іншого – до стратегії ставлення стосовно англійців та арабів під час

створення Ізраїлю. Американські правоцентристські критики не вагаються давати поради страчувати, а не судити чи утримувати під охороною запідозрених у тероризмі в'язнів. Дві книги, які схвально зустрів читацький загал, постулюють, що "владарювання потребує язичницької держави" [24], а сучасність нічого тут не змінить, або нагадують про "дикунські війни за мир" [25]. Популярним типом президента стає Теодор Рузвельт, виразник патріархальних цінностей, який говорив: "Якщо не збережемо варварські чесноти, нам не допоможуть цінності цивілізації" [26].

Певно, наперед виходить скоріше питання чесноти та *ethos*'у, аніж пристрасті та емоцій. Також можна вгледіти в цьому переході результат логіки протистояння. Або ж повернення старої концепції європейського публічного права в тому вигляді, як його зінтерпретував Карл Шміт: правила та обмеження каральних дій під час війни стосуються лише тих країн, що їх дотримуються і визнають їх легітимність. Натомість щодо варварів, себто розбійників, злодіїв, дикунів, а також колонізованих народів, все дозволено [27]. Хоча насправді йдеться якраз про фройдівське "повернення витісненого" – агресивності, що тим дужче роз'ятрена у вищих культурах, тільки-но зняті витіснені чи сублімовані табу [28].

Від діалектики буржуа та варвара до геополітики пристрастей

Отож треба зважити на діалектику буржуа та варвара на найзагальнішому рівні – водночас антропологічному та історичному, – що мало б нас привести до розгляду справжньої економіки та "геополітики пристрастей", за вдалим висловом Стенлі Хоффмана. Чи можна поглянути на всю сучасну політику від Гобса і Лока, Г'юма та Монтеск'є як на грандіозний процес обуржуазнювання варвара? Чи не йдеться головним чином про заміну спокійними і холодними почуттями жагучих пристрастей, потягом до наживи (наприклад, скупістю чи пожадливістю) – любові до слави, панування чи сексуальної насолоди. Коротше кажучи, поставити те, що зазвичай називають *інтересами*, на місце того, що зазвичай зветься *пристрастями*.

У цьому сенсі фраза Монтеск'є дуже пасує як епіграф до книги Альберта Хіршмана "The Passions and the Interests". Вона може звучати і як гасло ліберальної сучасності:

"І щасливі люди в ситуації, коли пристрасті хоч і штовхають їх до думки бути злими, проте в них є інтерес такими не бути "[29].

XX століттю судилося поставити цій мудрості певні межі. Здавалось, вона відродилась і підтвердилась *in extremis* за останні роки, коли капіталізм нібито тріумфував над усіма ідеологічними суперниками. Однак новонароджене XXI століття кинуло йому новий виклик – сповнений релігійного фанатизму тероризм, просякнутий страхом контртероризм, а ще його реактивна форма – маніхейський фанатизм. У цьому можна завбачити, як, утім, і в будь-якому романтичному протесті проти буржуазного утилітаризму, повернення *thumos*'у – дражливої та запальної частки душі. Можна замиряти одне одного думкою, що сучасність, повністю заснована на утилітаризмі та егоїстичному розрахунку або ж на їх об'єднанні з абстрактним універсалізмом моралі та права, виродилася у спотворене людство, яке в одному пориві змітає значення і спільноти, і дії, чи, за виразом П'єтро Барселони, покоїться на "забутті пристрастей" [30]. Але можна також страшитись, що повернення пристрастей у насильницькій формі, буде нічим іншим, як поверненням варварства.

Вочевидь, ми не можемо залишатись із цією альтернативою. Будь-яка критика буржуазної сучасності не змогла б змусити нас забути, що філософська та політична просвіта так чи так передбачає зусилля із приручення пристрастей, або витісняючи, або сублімуючи, або утихомирюючи, або спрямовуючи їх супроти одна одній. Встановлення миру не могло б обійтися ні без каральної сили, ні без матеріального зиску. Однак якщо будувати мир виключно на утилітарній психології розрахунку – біхейвіористського чи павлівського штибу, – можна впасти в інше варварство – механічне та безособове. В епоху війни в Алжирі Раймон Арон так відказав тим, хто сподівався, що перемога французьких солдатів доведе алжирцям, ніби в їхній же інтересах відмовитися від незалежності: "Треба забути досвід нашого століття, щоб повірити в те, що люди пожертвують своїми пристрастями заради якихось інтересів" [31]. А Томас Шеллінг якось замірився пояснити бомбардування під час війни у В'єтнамі як форму *compellence*, такого собі впливу на рішення супротивника через його відчутність до видатків і прибутків, покарань і винагород. Ще двоє американців – Карл Дейч і Кеннет Боулдінг – йому відповіли, що така необентамівська психологія не бачить антиутилітарної реакції на застосування сили, коли опір тільки посилюється, а не затихає.

"Фундаментальна слабина аналізу на зразок прикладної економіки щодо соціальних принципово неекономічних симптомів полягає в нехтуванні таких аспектів людської поведінки, що не є

економічними, а "героїчними" чи, точніше, ідентичність утворюючими. В математиці особистої ідентичності негативні *pay-offs* часто посилюють вже існуючу протидію" [32].

Цілком ймовірно, що цієї помилки припустилися творці як антиамериканських та антиізраїльських терактів, думаючи зачепити за живе обуржуазнених супротивників, так і ці останні, які сподівалися приборкати непокірних серією каральних заходів, не думаючи про викликані ними приниження й жагу до помсти.

Діалектика насилля і підрахунку, пристрастей та інтересів є наріжним каменем сучасних суспільств, як і без сумніву всіх суспільств узагалі. Проте вона може затягнути у трясовину тотального винищення, якщо не залишити місця потребі людини у визнанні та повазі, свободі та гідності. Інакше кажучи, найістотніша проблема – у забутті чи нехтуванні, з одного боку, пристрастей, які не обмежуються ні пожадливістю, ні зненавистю, а з іншого – інтересами, які не вперлися виключно в особисті задоволення, а стверджують також "величний смак свободи", про який говорив Токвіль. Отож нам хотілося б завершити наші міркування уривком із промови цього мислителя, що була виголошена у 1844 році, проте і нині звучить напрочуд актуально:

> "Ви кажете, що політичні пристрасті канують в Лету; так, але додайте: абсолютно всі політичні пристрасті.
>
> Ви кажете, що позбавляємось нечестивих ідей в політиці, а я кажу, що губимо й достойні.
>
> Безсумнівно згубні пристрасті, породжені довгочасними революціями, хоч би якими вони ввижалися – насиллям, анархією, популістською тиранією, ці пристрасті напевно сходять нанівець.
>
> Однак, Панове, я вас хочу запитати, чи безкорисливі пристрасті свободи, щедроти, любові до Батьківщини, бажання прислужитися їй на славу й велич, зразки якої склали – і продовжують приносити – славу французької Революції, ці пристрасті не спіткала така ж зла доля? Оце знесилення, що пожирає країну, не поглинає хіба воно заразом цю звитягу? Чи не захопила політична нервозність і тих, хто вас підтримує, і тих, хто йде вам наперекір? А чи не правда, що одне зло поглинуло не тільки, як ви думаєте, опозицію, але й більшість? І знаєте як називається це зло? Байдужість, сонливість. Ви кажете, що нація спокійна, я ж кажу, що вона спить. (*Вигуки у центрі. Зліва: Дуже добре!*)

Повірте, сон великої нації нікому не на користь. Її пробудження всі страшаться, оскільки викличе нові революції. (*Гомін у центрі*).

Але чи насправді він існує, цей публічний спокій, яким дехто пишається?

Кажуть, війна скінчилася. А я стверджую, що вона просто змінила сцену. Від думок вона дісталась інтересів. Хіба більше не чутно відлуння тих незвичних слів, які вже не промовлялися останні п'ятдесят років? Хіба ви не чуєте безугавних балачок про особливі територіальні інтереси, що протиставляються іншим частинам королівства? А безтямні загрози відділення хіба не прозвучали з боку декого? А вища французька цілісність, яку хотіли ствердити Установчі збори, не розпадається постійно принаймні в умах людей? Хіба не бачимо затятої борні, що точиться від міста до міста, від області до області, а подеколи й від вулиці до вулиці? І чи не здається вам, що бодай не кожна частка нашої країни готова відокремитись, переслідуючи свій особливий інтерес?

Хтось скаже, що так було завжди. Ні, Панове, я заперечую. Звісно, завжди існували егоїстичні інтереси і люди, готові їм віддатися. Але над цими невблаганними інтересами стояли спільні інтереси, спільні політичні пристрасті, спільний патріотизм, на які в разі потреби міг спертися уряд, аби поставити речі на свої місця, утвердити інтерес держави над дріб'язковими локальними інтересами. Спільні переконання, спільні пристрасті, спільний патріотизм, де він? Що ви з ним зробили, і що відтепер допоможе побороти цей пожираючий вас індустріальний анархізм?

Панове, якщо ми не застосуємо належних заходів, нас спіткає така надзвичайна ситуація, в якій ми вже не представлятимемо тут ні ідей, ні людей, а лише інтереси, торгові шляхи і залізниці. (*Схвальні вигуки зліва*).

Ви кажете, що у нас мир, а я вам знову скажу, що війна лише змінила лаштунки. З політичної вона перетворилась на філософську та релігійну. (*Гомін*).

Безперечно, Панове, це заслуговує вашої особливої уваги. Не обманюйте себе. Зараз відбувається щось нечуване і, як на мене, безвідрадне.

Свобода освіти була безсумнівно першочерговою причиною, приводом до цієї війни, проте війна вийшла далеко

за ці межі. Послухайте що говорять партії. Хіба одні не вимагають свободи освіти? А їх судження не нападають на свободу думки, яка є принципом цивільної освіти у Франції, її гарантом? Послухайте інших і ви побачите, що вони не обмежуються словами про університет та його правила, але накидаються на релігію, всезагальні принципи і правила, на яких він тримається.

Що це, Панове? Я вам відповім: не інакше, як війна, стара війна, що знову спалахує між століттями та віруваннями, яка так вдало перервалася на десятиліття, і яка знову захопила всі позиції, поширюється, якщо можна так сказати, усім старим фронтом.

І ви ще вірите, Панове, що це незначна подія? Я думаю навпаки і вбачаю в цьому стані речей велику небезпеку. Я був би схильний краще прислужитися на полі законного і рятівного бою між партіями, бою, який ведуть між собою вільні народи, ніж споглядати війну, яка розладнує уми, глибоко зачіпає душі й стряса суспільства аж до самих їх засновків" [33].

Цей текст є лекцією, виголошеною П'єром Аснером перед членами Французького філософського товариства та опублікованою в його "Бюлетені" (травень – червень *2002).*

1. C. B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford, Oxford University Press, 1962.

2. Francis Fukuyama, *la Fin de l'Histoire et le dernier homme*, Paris, Odile Jacob, 1990.

3. Michael Doyle, "Kant, Liberal Legacies and Foreign Affairs", *Political Theory*, XII, 3–4, 1983.

4. Див. Ніцше Фр. *Людське, занадто людське.* Параграф 472.

5. Див. Ніцше Фр. *Так говорив Заратустра.* Пролог, 5.

6. Див. Ніцше Фр. *Генеалогія моралі*, 13.

7. André Glucksmann, *Dostojevski à Manhattan*, Paris, Robert Laffont, 2001.

8. Ніцше Фр. *Сутінки ідолів. Напади несвоєчасного.*

9. Orhan Pamuk, "The Anger of the Damned", *New York Review of Books*, 1er novembre 2001.

10. Див. типологію, запропоновану в кн.: Jean-Marie Colombani, *Tous américains?* Paris, Fayard, 2002.

11. Гегель Г.В.Ф. *Лекції з філософії історії.* W, I, розд. "Магометанство".

12. Див. Robert Kaplan, *Warrior Politics. Why Leadership demands a Pagan Ethos*, New York, Random House, 2002.

13. Див. Гегель Г.В.Ф. *Система етичного життя.* III. Етичне життя, I. Установлення держави.

14. Див. Кант І. Ідеї щодо всесвітньої історії з космополітичного погляду, пропозиція 8.

15. Див. Thomas Schelling, *The Strategy of Conflict*, 1960.

16. Ulrich Beck, *la Société du risque*, Paris, Aubier, 2001.

17. Див. Mary Douglas et Aaron Wildawsky, *Risk and Culture*.

18. Jean-Pierre Dupuy, *Pour un catastrophisme éclairé. Quand l'impossible est certain*, Paris, Le Seuil, 2002.

19. J.-P. Dupuy, *la Sacrifice et l'envie*, Paris, Calmann-Lévy, 1992, p. 34–44.

20. Pierre Hassner, "Par-delà le totalitarisme et la guerre", *la Violence et la Paix*, Paris, Le Seuil, 2000, p. 307–308.

21. Id., *la Violence et la Paix*, p. 55.

22. Georges Bernanos, les Grands Cimetières sous la lune, Paris, Plon, 1938, p. 83–84.

23. P. Hassner, *la Violence et la Paix, op. cit.*, p. 287–289 et p. 301–305.

24. R. Kaplan, *Warrior Politics...*, op. cit.

25. Max Boot, *The Savage Wars of Peace*, New York, Basic Books, 2002.

26. Цит. за: Walter McDongall, *Promised Land, Crusader State*, Boston-Haughton, 1997, p. 105.

27. Carl Schmitt, *le Nomos de la Terre*, P. H. F., p. 87–101.

28. S. Freud, "Pourquoi la guerre?", *Résultats, idées, problèmes*, II, P. H. R., p. 211–212.

29. Монтеск'є, Ш. де. *Про дух законів*. Кн. XI, розд. 20.

30. Pietro Barcelona, *Le passioni negate. Globalismo e diritti umani*, Troina, Citta Aperta, 2001.

31. Цит. за кн.: Tony Judt, "Israël: the Road to Nowhere", *The New York Review of Books*, 9 mai 2002, p. 6.

32. Kenneth Boulding, *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, novembre 1970, p. 184–185. Див. статтю: "On ne badine pas avec la force", *Revue française de Science politique*, XXI 16, décembre 1971, p. 1226–1235.

33. Alexis de Tocqueville, Discours du 17 janvier 1844, *Écrits politiques*, Paris.

Із французької переклав Андрій РЄПА
за публікацією: Hassner, Pierre. La signification du 11 septembre // *Esprit*. – 2002. – №11. – P. 153–169.

ПРАКТИЧНА ФІЛОСОФІЯ

Тарас КОРПАЛО

"ПОЛІТИКА ВИЗНАННЯ" ЧАРЛЬЗА ТЕЙЛОРА ЯК ЗРАЗОК ПОЗИЦІЇ СУЧАСНОГО КАНАДСЬКОГО ФІЛОСОФСЬКОГО ЛІБЕРАЛІЗМУ

Україна не є тим місцем, де ліберальна політична філософія особливо знана чи шанована (це коли говорити м'яко, або, скалькуємо з англо-американської термінології, – політ-коректно). Якщо ж дещо точніше, то ні стара Російська імперія, ні Радянський Союз, ні сучасний пострадянський простір не дали жодного мислителя, котрий би написав щось справді вартісне про філософський лібералізм чи з його позиції. У другій половині XIX століття головні праці з лібералізму на російську перекладались (а також почасти читалися в оригіналах тодішніми інтелектуалами, які, на відміну від сучасних пострадянських, головними європейськими мовами таки трохи володіли). У радянський період, зрозуміло, такі праці були тільки теоретично доступними. За останнє десятиріччя українською (і значно більше російською) перекладено чимало значних праць і статей з лібералізму (головні роботи Джона Ролса, наприклад). Однак стверджувати, що в Україні нині знайдеться хоча б дві сотні людей, що справді знають сучасні позиції та проблеми означеної філософії, я не наважився б.

Ця інтелектуальна "неліберальність" українців є, на перший погляд, достатньо курйозним феноменом. У нас не було і практично нема ліберального філософського дискурсу, і це при тому, що

* Чи мала, наприклад, у XIX столітті в Західній Європі жінка той голос, що її сучасниця в Україні? Зрозуміло, що ні. Так, цей голос не особливо гарантувався юридично, але жінка таки ніколи не мислилась українськими чоловіками як "істота принципово менш досконала, і тому в соціальному плані другорядна," та й і ніколи такою не була ні в сім'ї, ні в суспільстві.

українці в останні століття (а можливо, і з давніших часів) були у сфері свого суспільного буття (та й у короткі періоди суспільно-політичного також) чи не найліберальнішим народом у світі". Однак пояснюється даний феномен просто: ліберальний філософський дискурс не вкоренився в Україні не тому, що для нас його ідеї видались би чужими чи неприйнятними, але просто тому, що українцям ще ніколи не щастило жити в умовах, які були б достатньою підставою для будь-якого вільного філософського дискурсу. Прошарок українців, належно освічених для такого дискурсу, був завжди надто тонким. А свобода думки – надто обмеженою. Тому будь-якого справжнього філософування не було і не могло бути. Ті, котрі до цього часу тішать себе думкою, що в нас була, наприклад, справжня марксистська філософія в радянський період, на жаль, помиляються.

Однак ідеї філософського лібералізму є надто важливими, щоб сучасна нація могла собі дозволити їх незнання. У XVIII ст. західноєвропейські монархії почали своє поступове перетворення на щось справді придатне для людського існування тільки після того, як ідеї батьків лібералізму (Руссо, Монтеск'є, Кант, Гердер) опанували мислення освічених європейців. Заснування Сполучених Штатів, Велика Французька революція, народження новітнього європейського націоналізму, утвердження соціалістичної філософії, фемінізму й тисячі інших зрушень, що за останні двісті років створили нам світ, у якому ми нині живемо, так чи так своїм корінням сягають ліберальної політичної філософії.

Після Другої світової війни центр ліберального філософського дискурсу перемістився на Північноамериканський континент. Після того, як в 60-і роки XX ст. Джон Ролс у своїй "Теорії справедливості" запропонував новий спосіб виправдання основ філософського лібералізму, означена філософія вступила в новий період інтелектуального піднесення. У даний момент на Американському континенті вона практично прибрала зі сцени всі інші течії соціально-політичного філософування і стала там вищим суддею з питань суспільної ваги.

Сучасний північноамериканський лібералізм правомірно вважати таким, що розпадається на дві головні течії: а) суто процедурний (такий, що визнає неприпустимим визначення того, що є суспільним благом чи вартостями, і вважає своїм завдання встановлення того, що є *соціально-справедливим*, і яким має бути суспільний устрій, що гарантуватиме (або максимально можливо

гарантуватиме) *справедливе* відношення людини до людини); і б) такий, що визнає можливим існування певного вищого соціального блага, визнання котрого може бути сумісним із процедурною справедливістю.

Канадський автор Чарльз Тейлор (ближчий до другої течії) у пропонованій тут статті "Політика визнання" досліджує достатньо специфічну проблему: "Наскільки політика визнання рівності (вартісної рівнозначності) різних культур (культур у метасенсі) може відповідати принципам лібералізму?" Але, оскільки будь-який філософський дискурс є намаганням пояснити чи виправдати щось, виходячи "з першопричин та першоначал" (приписується Фалесу з Мілета), то Тейлор на сторінках даної статті дає нам достатньо повний виклад свого бачення позиції сучасного північноамериканського лібералізму, що нині складає левову частку світового ліберального філософування.

Після уважного прочитання даної статті підготований читач зрозуміє, чим вважають лібералізм сучасні північноамериканські філософи. Що постає для них його першопринципами та першоначалами. Ну і, звичайно, він знатиме, якої ваги надають там проблемі культурного та політичного визнання, і як таке визнання може виправдовуватись.

Поверхнева композиція означеної статті дещо заплутана, але за нею стоїть достатньо аргументована система філософського виправдання *політики визнання* (в Канаді її актуальним втіленням може вважатися офіційна урядова політика "мультикультуралізму"* – регламентованої підтримки культурного багатоманіття).

Досліджувана проблема наступна.

У суспільстві дедалі сильнішими стають вимоги рівного визнання культур суспільних груп різного роду (етнічних, расових, релігійних, сексуальних тощо). Яким може бути істинний смисл цієї вимоги, і яким чином вона може бути виправдана або відкинута?

Тейлор пропонує свою відповідь.

Визнання з боку іншого (граничний його випадок – визнання з боку суспільства як цілого) є важливим для формування людської ідентичності (самобутності, самості). Наша ідентичність не є

* Франкомовні канадці нерідко стверджують, що політика мультикультуралізму є лише одним із засобів англійської (англомовної) Канади для асимілювання франкомовної спільноти: "Вони хочуть поставити нас в один ряд з індіанцями та інуїтами, щоб усіх разом приректи на невідворотну асиміляцію".

чимось безумовно нам даним від Бога чи природи, або чимось, що ми здатні вибудувати самі із себе у процесі внутрішнього монологу, але є тим, що ми формуємо у процесі діалогу з нашими значимими іншими (батьками, вчителями тощо). Ми повинні *"виборoти право"* на власну ідентичність. У цьому діалозі (боротьбі, диспуті) має значення "справедливе визнання". Несправедливе визнання може привести до формування меншовартісної ідентичності (Гердер, Гегель, Мід).

Людські істоти неминуче відносять себе до тих чи тих культурних груп (етнічних, расових, релігійних), тому в цьому *діалозі самоутвердження* (термін мій – Т.К.) неминуче мусить постати питання загальнокультурної вартості (статусу) культури даної групи. Якщо *інші* оцінюють культуру певної особистості негативно (не визнають її рівною якійсь іншій), чи матиме це негативний вплив на ідентичність даної людини? Звичайно так, і звідси й випливає означена вимога рівного визнання. Чи законна ця лінія аргументів?

Перший засновок у статті під сумнів не береться, але якщо культурна вартість визнається чимось об'єктивним, то питання цінності окремої культури може бути з'ясованим лише a posteriori. Вимога рівного визнання без об'єктивного встановлення справжнього значення даної культури може бути тільки глумлінням над самим поняттям визнання. (Який сенс у визнанні, якщо культурна вартість є чимось суб'єктивним, наприклад?).

Щоб застрахуватися від можливого закиду, що ми, як неминучі представники якоїсь однієї культури, принципово не можемо пізнати (а тому й оцінити) значення іншої, горизонт якої (система фонових значень, на підставі котрої отримують зміст актуальні значення) закритий для нас, автор згадує про метод Гадамерової герменевтики, що передбачає можливість злиття горизонтів двох культур, а тому й уможливлює *справедливу переоцінку* вартостей їх обох на підставі нового горизонту, що заново постане внаслідок злиття двох попередніх.

І, оскільки справедлива переоцінка справжньої вартості всіх культур є можливою (хоча б у принципі), то справедливо буде вимагати як невід'ємного права (лібералізм – це дискурс про права) лише попереднього припущення, що вартість різних культур може бути рівною, а також неупередженого дослідження, яке має дати цим культурам справедливу (істинну) оцінку.

Це, стисло, все. Інші лінії розмірковування мають за мету лише підтримати даний головний аргумент. Питання, скажімо, про те, що

робити у випадку, якщо, наприклад, після неупередженого дослідження виявиться, що культура канадців зулуського походження є суттєво вартіснішою культури "вихідців із Британських островів"* (або навпаки), автором не ставиться. Хоча, якщо ми вже стали на позицію герменевтики, то воно навіть не зможе постати для нас, бо ще згідно з попередником Гадамера – Гуссерлем остаточний горизонт усіх можливих значень є принципово несхоплюваним (а точніше, не існує взагалі в тому сенсі, в якому існує все інше), оскільки по мірі дедалі глибшого з'ясування нами значень нашого культурного дискурсу (будь-яких значень, простіше) ми все далі відсуваємо цей горизонт, і нам ніколи його не прояснити повністю. Понятійне мислення є можливим лише на підставі непонятійного горизонту, а тому позбутися його (чи остаточно прояснити) неможливо. Коли так, то і наша оцінка культур ніколи не може вважатися остаточною, бо кожне наступне прояснення (розширення) горизонту наших значень може суттєво змінити всю шкалу оцінок і те, що ще вчора справедливо вважалося другорядним (менш важливим), сьогодні доведеться вважати найважливішим.

Якщо б автор прийняв цю останню думку, то його виправдання *політики визнання* стало б безумовним і остаточним. Однак таке може бути наявним тільки в наступних його роботах.

---

* Даний термін є офіційним найменуванням, що використовується Канадським управлінням статистики (Statistics Canada) для позначення найчисленнішої канадської етнокультурної групи. Однак наступна за чисельністю група вже чомусь іменується "канадцями французького походження".

Чарльз ТЕЙЛОР

ПОЛІТИКА ВИЗНАННЯ

Певні напрямки сучасної політики роблять актуальною потребу, а то й вимогу, визнання. Ця потреба, безумовно, є однією із провідних сил націоналістичних рухів. А вимога виступає на передній план у сьогоденній політиці різними способами: від імені меншості або „нижчих" груп, у деяких формах фемінізму, і в тому, що називається політикою мультикультуралізму.

У цих випадках вимозі визнання надається наполегливість через зв'язки, що припускаються між визнанням та ідентичністю, де „ідентичність" означає щось на зразок розуміння того, ким ми є, наших фундаментальних характеристик як людських істот. Теза полягає в тому, що наша ідентичність почасти формується за допомогою визнання або його відсутності, часто завдяки неправильному розумінню іншими, і тому особа або група людей можуть зазнавати реальної кривди, через таке неправильне розуміння, якщо інші люди, або суспільство в цілому, продукують їхній обмежений, або принижуючий, або меншовартісний образ. Невизнання або неправильне розуміння, можуть нанести кривду, можуть набути форми тиску, ув'язнення когось у хибному, викривленому та обмеженому модусі буття.

Так, деякі представники фемінізму доводять, що в патріархальних суспільствах жінки змушені визнавати меншовартісний образ щодо самих себе. Вони засвоюють картину своєї власної меншовартості, і навіть коли зникають деякі з об'єктивних перешкод для їхнього вивищення, жінки можуть виявитися нездатними скористатися перевагами своїх нових можливостей. Та й крім того, вони приречені переживати гіркоту низької самооцінки. Аналогічний висновок було зроблено по відношенню до чорношкірого населення: упродовж поколінь представники білої раси вимальовували його меншовартісний образ, який прийняли самі чорношкірі, будучи не в силах йому протистояти. Із цієї точки зору їхнє власне самоприниження стає одним із наймогутніших інструментів їхнього пригнічення. Першим завданням для них має бути самоочищення від такої нав'язаної та

деструктивної ідентичності. Подібний висновок робиться щодо аборигенів та колонізованих народів у цілому. Підтримується думка, що з 1492 року європейці створювали образ таких народів як дещо відсталих та „нецивілізованих" і часто нав'язували його переможеним завдяки силі підкорення. Образ Калібана підтримувався, щоб резюмувати цей нищівний портрет презирства до аборигенів Нового світу.

У такій перспективі неправильне визнання демонструє не просто відсутність належної поваги. Воно може нанести болючу рану, обтяжуючи свої жертви деформуючою самоненавистю. Справедливе визнання не просто ввічливість, яку ми повинні демонструвати щодо людей. Воно є життєвою людською потребою.

Для того, щоб дослідити деякі із цих питань, я хотів би зробити крок назад, трохи дистанціюватися й поглянути спочатку на те, яким чином дискурс визнання та ідентичності почав мати для нас близький або, принаймні, легкозрозумілий вигляд. Це не завжди було так, і наші попередники понад кілька століть тому спантеличено подивились би на нас, якби ми використали цей термін у його сучасному значенні. Як ми до цього дійшли?

Відразу ж спадає на думку Гегель з його відомою діалектикою господаря і раба. Це важливий етап, але ми повинні повернутися трохи назад, для того щоб побачити, яким чином цей перехід отримав свій теперішній сенс. Які зміни зробили цю тему такою, що має для нас значення?

Ми можемо розрізнити дві зміни, які водночас зробили неминучою сучасну стурбованість проблемами ідентичності та визнання. Першою зміною є колапс соціальної ієрархії, яка була фундаментом для честі (honor). Я використовую слово *честь* в античному сенсі, в якому воно внутрішньо пов'язане з нерівністю. Для того, хто має честь в такому сенсі, є суттєвим, що не всі її мають. Монтеск'є вживав це слово у своєму описі монархії саме в такому значенні. Честь внутрішньо є предметом преференцій[1]. Саме в такому сенсі ми вживаємо це слово, коли говоримо про відзначення когось публічною нагородою, наприклад, Орденом Канади. Зрозуміло, що така відзнака не мала б ніякої цінності, якби завтра ми вирішили нагороджувати нею кожного дорослого мешканця Канади.

На противагу такому поняттю честі, ми маємо сучасне поняття *гідності,* яке нині вживається в універсалістському та егалітарному сенсі, коли ми говоримо про успадковану „гідність людини", або

громадянську гідність. Засновок, що лежить в основі цього, полягає в тому, що всі поділяють цю гідність[2]. Очевидно, що лише поняття гідності є сумісним із демократичним суспільством, і старе поняття честі неминуче було витіснене. Але це також означає, що форми рівного визнання є суттєвими для демократичної культури. Наприклад, надання переваги універсальному звертанню за допомогою слів „містер", „місіс", або „міс", а не „лорд" або „леді" до деяких людей, а до решти просто за прізвищами, або – навіть принизливіше – за іменами, вважається суттєвим у деяких демократичних суспільствах, наприклад, у Сполучених Штатах Америки. Останнім часом, через ті ж причини, „містер" і „місіс" було зведено до „Mrs." Демократія ввела політику рівного визнання, яка приймала різні форми протягом років і нині прибрала форми вимоги рівного статусу культур і статей.

Однак важливість визнання модифікувалася та інтенсифікувалася новим розумінням індивідуальної ідентичності, що виникло наприкінці вісімнадцятого століття. Ми говоритимемо про *індивідуалізовану* ідентичність, ту, яка є притаманною тільки для мене, і яку я відкриваю для себе. Це поняття виникає разом з ідеалом, ідеалом буття справжнім для себе та свого власного особливого способу існування. Вживаючи термін із блискучих досліджень Лайонела Тріллінга (Lionel Trilling), говоритиму про це, як про ідеал „автентичності"[3], що допоможе описати в чому цей ідеал полягає, і яким чином він виник.

Одним зі способів описати його розвиток є розгляд його зародження у притаманному XVIII століттю розумінні людської істоти як такої, що наділена моральним почуттям, інтуїтивним відчуттям того, що є добрим, а що – поганим. Головним пунктом цього вчення була боротьба з конкуруючою точкою зору, згідно з якою знання про добро та зло є справою вирахування наслідків, тих наслідків, що мають відношення до божественної нагороди або покарання. Ідея ж полягала в тому, що розуміння добра та зла не є просто предметом сухого обчислення, а вкорінене в наших почуттях[4]. Моральність, у цьому сенсі, має внутрішній голос.

Розвиток поняття автентичності спричинив зміщення морального акценту до цієї ідеї. Спочатку внутрішній голос був важливим, бо він говорив нам, як діяти правильно. Треба прислухатися до своїх моральних почуттів, щоб діяти належним чином. Те, що я називаю зміщенням морального акценту з'являється, коли прислухання до своїх моральних почуттів набуває незалежної та вирішальної

моральної важливості. Воно стає тим, чого ми повинні досягнути, щоб вважати себе справжніми й повноцінними людськими істотами.

Для того, щоб побачити, що тут нового, нам потрібно розглянути аналогію із ранішими моральними уявленнями, відповідно до яких прислухатися до першопричини – наприклад, до Бога або до ідеї Бога – вважалося суттєвим для повноцінного буття. Однак тепер першопричина, з якою ми повинні зв'язуватися, перебуває глибоко всередині нас. Це є частиною масивного суб'єктивного перевороту в новітній культурі, новою формою самоусвідомлення, в якому ми приходимо до осмислення самих себе, як істот із внутрішньою глибиною. Перш за все, сама ідея про те, що першоджерело міститься всередині, не виключає нашого зв'язку з Богом або ідеями; вона може розглядатися як належний спосіб нашого відношення до них. У певному сенсі ця ідея може розглядатися просто як продовження та інтенсифікація розвитку, ініційованого Августином, який розглядав дорогу до Бога як проходження через наше власне самоусвідомлення. Перші варіанти такого нового бачення були теїстичними, або, принаймні, пантеїстичними.

Найважливішим філософом, який допоміг викликати таку зміну, був Жан-Жак Руссо. Погляди Руссо є важливими не тому, що його ідеї викликали цю зміну. Скоріше я стверджував би, що його величезна популярність походить частково з того факту, що він артикулював те, що в певному сенсі вже містилося в культурі. Руссо часто представляє питання моральності, як наше слідування голосу природи, що міститься всередині нас. Цей голос часто заглушується пристрастями, до яких нас схиляє наша залежність від інших, і головною з них є *amour propre*, або гординя (pride). Наше моральне спасіння приходить від набуття заново автентичного морального контакту із самими собою. Руссо навіть дає ім'я цьому інтимному контакту із самим собою, фундаментальнішому, ніж будь-яка інша моральна точка зору, що є джерелом наших радості й задоволення: почуття існування („le sentiment de l'existence")[5].

Цей ідеал автентичності стає визначальним завдяки подальшому розвитку, що відбувається після Руссо, який я асоціюю з іменем Гердера – знову ж таки, більшою мірою як із його головним раннім артикулятором, ніж як із засновником. Гердер висунув ідею про те, що кожен із нас має свій оригінальний спосіб бути людиною: кожна особа має свій власний "вимір" ("measure")[6]. Дана ідея дуже глибоко проникла в сучасну свідомість. Вона є новою. До кінця вісімнадцятого століття ніхто не вважав, що різниця між людськими істотами

має такий вид моральної значимості. Існує певний спосіб буття людською істотою, який є *моїм*. Я покликаний прожити своє життя саме цим способом, а не імітувати життя когось іншого. Однак це поняття надає нової важливості факту буття чесним із самим собою. Якщо я не правдивий із самим собою, я втрачаю сенс власного життя; я втрачаю те, що означає для *мене самого* бути людиною.

Це могутній моральний ідеал, який ми успадковуємо. Він надає моральної важливості певному виду контакту із самим собою, зі своєю власною внутрішньою природою, що бачиться йому в постійній небезпеці бути втраченою; частково через тиск у бік зовнішньої праведності, але також тому, що зайнявши інструментальну позицію по відношенню до самого себе, я міг би загубити власну здатність прислухатися до цього внутрішнього голосу. Цей ідеал значно підвищує важливість цього контакту із собою, вводячи принцип унікальності (originality): кожен із наших голосів має сказати щось унікальне. Я не тільки не повинен формувати своє життя згідно з вимогами зовнішньої праведності; я навіть не можу знайти модель для життя поза самим собою. Я можу знайти її тільки в собі[7].

Бути справжнім по відношенню до самого себе – означає бути справжнім до своєї власної унікальності, яка є чимось таким, що тільки я сам можу артикулювати і виявити. Артикулюючи її, я також визначаю самого себе. Я реалізую потенційність, що є моєю власною. Саме це і є підґрунтям для розуміння новітньої ідеї автентичності і цілей самоздійснення та самореалізації, в яких цей ідеал звичайно формулюється. Тут я маю зауважити, що Гердер застосовує цей термін на двох рівнях: не тільки до індивідуальної особи серед інших осіб, але й до носіїв певної культури серед інших людей. Саме як індивідуум, *Народ (Volk)* має бути справжнім по відношенню до себе, тобто, до своєї власної культури. Німці не повинні старатися бути похідними і неминуче другорядними французами, якими їх заохочувала бути опіка Фрідріха Великого. Слов'яни мали знайти свою власну дорогу. І європейський колоніалізм мав би відступитися, давши народам так званого третього світу власний шанс безперешкодно бути самими собою. Саме тут ми можемо розпізнати зародкову ідею модерного націоналізму, як у його м'якій, так і в злоякісній формах.

Цей новий ідеал автентичності був, подібно до ідеї гідності, також частково наслідком занепаду ієрархічного суспільства. В ранніх суспільствах, те, що ми зараз назвали б ідентичністю, значною мірою визначалося соціальним положенням людини. Тло, яке пояснювало,

що люди визнавали важливим для себе, значною мірою визначалося їхнім місцем у суспільстві і тим, які ролі або види діяльності закріплялись за цією позицією. Народження демократичного суспільства саме собою не знищує цей феномен, тому що люди все ще можуть визначати себе через соціальні ролі. Що, одначе, справді вирішально підриває це соціально-похідне самоототожнення, то це означений ідеал автентичності. Коли він з'являється, наприклад, згідно з Гердером, він запрошує мене шукати власний унікальний спосіб буття. За визначенням, цей спосіб буття не може бути соціально виведеним, а має бути внутрішньо породженим.

Але за самою природою даного феномена, такої речі як внутрішнє породження не існує, якщо її розуміти монологічно. Для того, щоб зрозуміти тісний зв'язок між ідентичністю та визнанням, нам потрібно взяти до уваги критичну рису людського існування, що зроблена майже виключно монологічним ухилом панівної нині філософії.

Цією визначною рисою людського життя є його фундаментально діалогічний характер. Ми стаємо повноцінними людськими агентами, здатними розуміти самих себе, і, відповідно, визначати власну ідентичність, через наше ознайомлення з багатими мовами людського виразу. Для реалізації своїх намірів у даній статті я розглядатиму мову в ширшому сенсі, розуміючи не тільки слова, за допомогою яких ми розмовляємо, але також інші модуси виразу, за допомогою котрих ми визначаємо самих себе, зокрема й „мови" мистецтва, жестів, любові тощо. Однак ми вчимося цих модусів виразу через спілкування з іншими. Люди не оволодівають мовами, необхідними для самовизначення, самі собою. Скоріше, нас уводить у них наша взаємодія з іншими, які є важливими для нас – з тими, кого Джордж Мід назвав „значимі інші" (significant others)[8]. Генеза людської свідомості в цьому сенсі не монологічна, не така, яку кожна особа досягає сама собою, а діалогічна.

Більше того, це не просто факт про *генезу*, який можна проігнорувати пізніше. Ми не просто вивчаємо мови в діалозі, а потім використовуємо їх для наших власних цілей. Від нас очікується, звичайно, розвивати власні погляди, світогляд, настановлення стосовно речей, і то, значною мірою, через усамітнену рефлексію. Але зовсім не так речі працюють із такими важливими питаннями, як визначення нашої ідентичності. Ми завжди визначаємо нашу ідентичність в діалозі з тими речами (деколи в боротьбі з ними), які наші значимі інші хочуть бачити в

нас. Навіть після того, як ми переростаємо когось із цих інших – наших батьків, наприклад, – і вони зникають із нашого життя, наша розмова з ними триває всередині нас, поки ми живемо[9].

Тобто, внесок значимих інших, навіть коли він відноситься до початку нашого життя, триває безконечно. Дехто все ще може прагнути дотримуватися певної форми монологічного ідеалу. Це правда, що ми ніколи повністю не зможемо звільнитися від тих, чия любов і турбота сформували нас на раніших етапах нашого життя, але ми повинні прагнути визначати себе самі, наскільки це можливо, з усіх сил стараючись зрозуміти і певною мірою опанувати вплив наших батьків, і більше не впадати у відношення такої залежності. Нам потрібні відношення для того, щоб здійснити, а не для того, щоб визначити самих себе.

Монологічний ідеал серйозно недооцінює місце діалогічності в людському житті. Він хоче обмежити його тільки до генези. Він забуває, як наше розуміння доброго в житті може трансформуватися нашим насолодженням цим добрим разом із людьми, яких ми любимо; як певні добрі речі стають доступними для нас тільки через таке спільне насолодження. Саме через те, що *запобігти* тому, аби наша ідентичність формувалась людьми, яких ми любимо, коштувало б значних зусиль, і, можливо, багатьох болючих розривів. Розглянемо, як ми розуміємо ідентичність. Це те, хто ми є, „звідки ми походимо". Як така, вона є основою, по відношенню до якої визначаються наші смаки та бажання, погляди і прагнення. Якщо деякі речі, які я ціную найбільше, є доступними для мене тільки в моїх відношеннях із особою, яку я люблю, то вона стає частиною моєю ідентичності.

Для декого це може мати вигляд обмеження, якого він прагнутиме позбутися. Це є одним із шляхів розуміння імпульсу, який визначає життя пустельника, або, якщо взяти випадок типовіший для нашої культури, усамітненого митця. Але з іншої перспективи ми могли б розглядати навіть ці життя як такі, що прагнуть до певного виду діалогічності. У випадку пустельника, його співбесідником є Бог. У випадку усамітненого митця, робота сама по собі адресується майбутній публіці, можливо, такій, що може бути створена самою роботою. Сама форма витвору мистецтва проявляє свій характер як *адресована*[10]. Але хоч би що ми відчували з цього приводу, встановлення та підтримка нашої ідентичності, при відсутності героїчного зусилля вирватися з буденного існування, залишаються діалогічними упродовж усього нашого життя.

Таким чином, моє дослідження власної ідентичності не означає, ніби я розробляю її в ізоляції, але, що я домовляюся про неї в діалозі, частково відкритому, частково внутрішньому, з іншими. Саме тому розвиток ідеалу внутрішньо породженої ідентичності надає нової важливості проблемі визнання. Моя власна ідентичність критично залежить від діалогічних відношень з іншими.

Звичайно, річ не в тому, що така залежність виникає у вік автентичності. Якась форма залежності існувала завжди. Соціально виведена ідентичність за самою своєю природою залежна від суспільства. Але в ранні віки визнання ніколи не поставало як проблема. Загальне визнання будувалося на соціально виведеній ідентичності внаслідок того факту, що воно базувалося на соціальних категоріях, які кожен приймав як належні. Протилежно, внутрішньо породжена, персональна, унікальна ідентичність не сприймає такого визнання а ргіогі. Вона повинна виграти його в процесі діалогу, і ця спроба може закінчитися невдачею. Те, що привноситься Новим часом, є не потребою визнання, але умовами, за яких спроба добитись його може закінчитися невдачею. Саме тому ця потреба нині вперше визнається. У перед-нові часи, люди не говорили про „ідентичність" та „визнання" – не тому, що люди не мали того, що ми називаємо ідентичністю, або тому, що вони не залежали від визнання, але, скоріше, тому, що ці поняття були тоді надзвичайно непроблематичними для того, аби взагалі бути тематизованими як такі.

Тому не дивно, що ми можемо знайти деякі із зародкових ідей про громадянську гідність та універсальне визнання, навіть якщо не саме в цих специфічних термінах, у Руссо, філософія якого є одним із місць виникнення модерного дискурсу про автентичність. Руссо є гострим критиком ієрархічної честі та привілеїв. У важливому уривку з *Discourse on Inequality* він точно вказує доленосний момент, коли суспільство повертається до корупції та несправедливості, коли люди починають бажати привілейованого почту[11]. Протилежно, в республіканському суспільстві, де всі можуть мати рівну частку у світлі суспільної уваги, він бачить джерело здоров'я [12]. Однак тема визнання розроблена у своїй найвпливовішій ранній формі у філософії Гегеля[13].

Нині важливість визнання універсально визнається в тій чи іншій формі; у глибоко особистому плані ми всі цілком свідомі того, яким чином ідентичність може бути сформована або спотворена протягом наших контактів із нашими значимими іншими. В соціальному плані ми маємо тривалу політику рівного визнання. Обидва плани

сформовані зростаючим ідеалом автентичності, і визнання відіграє суттєву роль у культурі, що постала навколо цього ідеалу.

На особистісному рівні ми можемо бачити, як багато потребує унікальна ідентичність і яка вона чутлива до визнання, що надається, або в якому відмовлено значимими іншими. Не дивно, що в культурі автентичності взаємини розглядаються як ключові місця в самодослідженні та самоствердженні. Любовні взаємовідносини є важливими не тільки завдяки загальному акцентові сучасної культури на задоволенні повсякденних потреб. Вони також критичні тому, що є суворим випробуванням для внутрішньо генерованої ідентичності.

На соціальному рівні розуміння того, що ідентичність формується у відкритому діалозі і не сформована наперед заданими соціальними сценаріями, зробило політику рівного визнання більш центральною та стресовою. Фактично, це значно підвищило ставки. Рівне визнання є не просто належним модусом здорового демократичного суспільства. Відмова в ньому може спричинити шкоду тим, котрі його позбавлені, відповідно до поширеної сучасної точки зору, на котру я вказав на початку. Проекція меншовартісного або принизливого образу на іншого може справді викривляти і пригнічувати тією мірою, якою цей образ інтерналізовано. Не тільки сучасний фемінізм, але й расові відносини, та дискусії з мультикультуралізму спираються на засновок, що утримання від визнання може бути формою пригноблення. Ми можемо дискутувати із приводу того, чи не перебільшується цей фактор, але цілком ясно, що розуміння ідентичності та автентичності ввело новий вимір у політику рівного визнання, яка тепер оперує чимось на зразок свого власного поняття автентичності, принаймні настільки, наскільки йдеться про викриття викривлень, спричинених іншими.

Таким чином, ми ознайомлюємося з дискурсом визнання на двох рівнях. Перший у персональній сфері, де ми розуміємо формування ідентичності, і Я, як таке, що відбувається в постійному діалозі та боротьбі зі значимими іншими. І також у публічній сфері, де політика рівного визнання починає відігравати дедалі більшу роль. Певні феміністичні теорії намагаються показати зв'язки між цими двома сферами[14]. Зараз я хочу сконцентруватись на публічній сфері та спробую з'ясувати, що саме означає, чи могла б означати, політика рівного визнання.

Фактично, вона почала означати дві, скоріше, різні речі, відповідно пов'язані із двома головними змінами, які я вже описував. З рухом від

честі до гідності приходить політика універсалізму, яка наполягає на рівній гідності всіх громадян, і змістом якої стає зрівнювання прав і повноважень. Тут усіма силами намагаються уникнути існування громадян першого та другого сортів. Природно, актуальні детальні межі, визначені цим принципом, дуже варіюються й часто є суперечливими. Для одних рівність відноситься тільки до цивільних прав і до прав голосувати; для інших вона поширюється на соціально-економічну сферу. Люди, які не можуть реалізувати більшості своїх громадянських прав через систематичні злидні, з точки зору такого підходу однаково переводяться в статус другого сорту, що робить необхідним корегуючу дію через зрівняння. Але, незважаючи на всі відмінності в інтерпретаціях, принцип рівного громадянства універсально прийнятний. Кожна позиція, незалежно від того, наскільки реакційною вона є, захищається нині під дахом цього принципу. Його найбільша остання перемога здобута в Сполучених Штатах рухом за громадянські права в 1960-х роках. Особливо відмітимо, що навіть противники розширення права голосу на темношкірих громадян у південних штатах знайшли певну відмовку, сумісну з універсалізмом – тести для можливих виборців під час реєстрації.

Протилежно, друга зміна, розвиток сучасного поняття ідентичності, породила політику відмінності. Звичайно, вона також має певне універсалістське підґрунтя, що спричиняє частковий збіг і змішування однієї з другою. Унікальна ідентичність *кожного* повинна бути визнана. Але визнання тут означає щось інше. При політиці рівної гідності, те, що встановлюється, мало б бути універсально однаковим, ідентичним набором прав та імунітетів; при політиці відмінності від нас вимагається визнавати унікальну ідентичність певного індивіда або групи, їхню відмінність від будь-якого іншого. Ідея полягає в тому, що саме ця відмінність ігнорувалася, замовчувалась, асимілювалася в домінантній чи переважаючій ідентичності. І ця асиміляція є кардинальним гріхом проти ідеалу автентичності[15].

Тепер в основі цієї вимоги лежить принцип універсальної рівності. Політика відмінності наповнена викриттям дискримінації та неприйняття другорядного громадянства. Це відкриває принципу універсальної рівності двері в політику гідності. Але як тільки він там приймається, його вимоги здається дуже важко асимілювати до цієї політики, тому що вона вимагає визнати і надати статус тому, що не поділяється універсально. Або, інакше кажучи, ми даємо

належне визнання тільки тому, що представлене універсально – кожен має свою ідентичність, – через визнання того, що є специфічним для кожного. Ця універсальна вимога посилює визнання специфічності.

Політика відмінності первинно проростає з політики універсальної гідності через одне з таких зрушень, з якими ми вже давно знайомі, коли нове розуміння соціальних обставин людини надає радикально нового змісту старому принципу.

Точно так, як бачення людей як таких, що обумовлені своїм соціально-економічним станом, змінило розуміння другорядного громадянства таким чином, що ця категорія почала охоплювати, наприклад, людей в успадкованих тенетах злиднів, так і розуміння ідентичності, як сформованої у діалозі, і тому, можливо, деформованої, вводить нову форму другорядного статусу в наш світогляд. На даний момент, соціально-економічне переосмислення виправдало соціальні програми, що були вищою мірою сумнівними. Для тих, хто не погодився з таким зміненим визначенням рівного статусу, різні перерозподільні програми і спеціальні можливості, запропоновані певним верствам населення, мають вигляд форми невиправданого фаворитизму.

Схожі конфлікти виникають сьогодні навколо політики відмінності. Якщо політика універсальної гідності боролася за недискримінаційні форми, які були певною мірою „сліпими" по відношенню до способів, якими громадяни відрізняються один від одного, то політика відмінності часто перевизначає відсутність дискримінації як вимогу, щоб ми зробили ці відмінності основою диференційованого відношення. Таким чином, представники аборигенних груп отримають певні права і владу, якими не будуть наділені інші канадці, якщо з вимогами самоврядування корінного населення нарешті погодяться, і певні меншини отримають права виключати інших, для того щоб зберегти свою культурну цілісність тощо.

Для захисників первісної політики гідності, подібне може мати вигляд відступу, зради, просто заперечення їхнього дбайливо виплеканого принципу. Тому робляться зусилля, щоб знайти компроміс, показати, яким чином деякі із цих заходів, спрямованих на адаптацію меншини, можуть, зрештою, бути виправданими на первинній підставі гідності. Такі аргументи можуть бути до якоїсь міри успішними. Наприклад, одним із найгрубіших (без сумніву) відхилень від „сліпоти в диференціації" є зворотні дискримінаційні

заходи, що надають вихідцям із попередньо дискримінованих груп переваги в конкурсах на отримання роботи або місць в університетах. Ця практика виправдовується на тих підставах, що історична дискримінація створила модель, за якої ці групи мали пробиватися за нерівних умов. Зворотну дискримінацію захищають як тимчасовий захід, який із часом вирівняє поле гри і дозволить повернутися до старих „сліпих" правил таким чином, щоб нікого не ставити в невигідне положення. Цей аргумент має достатньо переконливий вигляд – хоч би яким було його фактичне підґрунтя. Але він не може виправдати деяких заходів, на яких нині наполягають на підставах відмінності, ціллю яких є не повернення нас назад до остаточного „сліпого до диференціації" соціального простору, а, навпаки, підтримання та плекання відмінності, не тільки тепер, а й у майбутньому. Зрештою, якщо нас турбує ідентичність, то що може бути легітимнішим, ніж наше прагнення ніколи її не втратити?[16]

Так що, хоча навіть одна політика походить з іншої, через один із тих зсувів у визначені ключових термінів, з якими ми знайомі, вони достатньо серйозно розходяться. Одна з підстав такого розходження стає ще очевиднішою, коли ми виходимо за межі того, що кожна вимагає визнати – певні універсальні права в одному випадку, окрему ідентичність в іншому – і звертаємо увагу на глибші ціннісні інтуїції.

Політика рівної гідності ґрунтується на ідеї, що всі люди однаково варті поваги. Ця ідея підкріплюється поняттям про те, що саме в людині заслуговує поваги, хоча ми можемо спробувати уникнути даної „метафізичної" підстави. Для Канта, чиє вживання терміна *гідність* було одним із найранніших впливових звернень до цієї ідеї, тим, що викликає повагу в нас, є наш статус раціональних агентів, здатних спрямовувати свої життя через принципи[17]. Щось подібне до цього залишається основою наших інтуїцій про рівну гідність із того часу, хоча його детальне визначення могло змінюватися.

Тобто, тим, що тут вибирається як цінність, є *універсальний людський потенціал*, здатність, яку поділяють усі люди. Саме цей потенціал, скоріше, ніж те, на що особа, можливо, його перетворила, гарантує, що кожна людина заслуговує на повагу. Справді, наше відчуття важливості потенціальності заходить так далеко, що ми розширяємо сферу цієї протекції навіть на людей, які внаслідок обставин, що склалися з ними, є нездатними реалізувати власний потенціал нормальним шляхом – на фізично чи ментально неповноцінних, або людей в комі, наприклад.

У випадку політики відмінності, ми могли б також сказати, що універсальний потенціал лежить в її фундаменті, власне потенціал до формування і визначення особистої ідентичності, як індивіда, так і культури. Ця потенціальність мусить однаково поважатися в кожному. Але, принаймні в міжкультурному контексті, нещодавно виникла сильніша вимога: однаково поважати справді розвинені культури. Критики європейського або білого домінування, тією мірою як європейці не тільки замовчували, але й не зуміли оцінити інші культури, вважають ці знецінюючі судження не тільки фактично помилковими, але й, певним чином, морально неправильними. Коли цитують романіста Сола Белоу, який говорить щось на зразок: „Коли зулуси матимуть Толстого, ми будемо його читати"[18], це береться як квінтесенція європейської пихатості, не тільки тому, що Белоу, як стверджується, нечутливий до цінностей зулуської культури, але часто тому, що подібна заява має вигляд заперечення людської рівності в принципі. Можливість того, що зулуси, маючи такий же потенціал для формування культури, як і будь-який інший народ, можуть створити культуру, не менш цінну, ніж інші, відкидається із самого початку. Навіть брати до уваги таку можливість – вже означає заперечувати людську рівність. Тому помилкою Белоу тут була б не окрема (можливо нетактовна), помилка в оцінці, а заперечення фундаментального принципу.

Тією мірою, якою цей сильніший докір береться до уваги, вимога рівного визнання виходить за межі визнання рівної вартості потенціалу всіх людей, і починає вимагати визнання однаково цінним того, що вони фактично зробили, використовуючи цей потенціал. Як ми побачимо нижче, це створює серйозну проблему.

Далі ці дві моделі політики вступають у конфлікт, хоча обидві і ґрунтуються на понятті рівної поваги. Для однієї – принцип рівної поваги вимагає, щоб ми трактували людей „сліпим до відмінностей" способом. Фундаментальна інтуїція, що люди заслуговують такої поваги, зосереджена на тому, що є однаковим для всіх. Для іншої, ми маємо визнавати і навіть плекати специфічність. Перші докоряють другим, що ті порушують принцип відсутності дискримінації. Другі докоряють першим, що вони заперечують ідентичність, зводячи народи до гомогенного шаблону, який їм не підходить. Було б уже погано, якби цей шаблон сам собою був нейтральним – нічиїм шаблоном. Але протест загалом іде далі. Претензія полягає в тому, що цей, нібито нейтральний, набір „сліпих до відмінностей" принципів насправді є відображенням однієї

пануючої культури. Як далі виявляється, тільки меншини або пригнічені культури змушуються приймати чужу форму. Тому, ніби справедливе і „сліпе до відмінностей" суспільство, не тільки антигуманне (тому, що пригнічує ідентичності), а й, витончено і підсвідомо, вкрай дискримінуюче[19].

Ця остання атака є найжорстокішою і найприкрішою з усіх. Лібералізм рівної гідності здається має прийняти, що існують певні універсальні, „сліпі до відмінностей" принципи. Навіть якщо ми ще не змогли їх визначити, робота з їх визначення залишається актуальною та суттєвою. Різні теорії можуть висуватися і конкурувати – певна їх кількість запропонована в наші дні[20], – але їх спільним припущенням є те, що лише одна правильна.

Звинувачення, висунуте найрадикальнішими формами політики відмінності, полягає в тому, що сліпі лібералізми самі собою є віддзеркаленням окремих культур. І турбує те, що цей ухил може бути не просто випадковою слабкістю всіх запропонованих до цього часу теорій, але що сама ідея такого лібералізму може бути видом прагматичної суперечності, партикуляризмом, замаскованим під універсалізм.

Далі я хочу торкнутися, м'яко та обережно, даної групи питань, швидко переглянувши деякі важливі етапи у виникненні цих двох видів політики в західних суспільствах. Спочатку давайте розглянемо політику рівної гідності.

Політика рівної гідності прийшла в західну цивілізацію двома шляхами, які ми можемо асоціювати з іменами двох її стандартних представників, Руссо і Канта. Це не означає, що всі зразки кожного зазнали впливу цих учителів (хоча можна стверджувати, що це справедливо стосовно напрямку Руссо), а тільки те, що Руссо і Кант є видатними ранніми зразками цих двох моделей політики. Розгляд цих моделей, можливо, дозволить нам визначити, наскільки справедливі стосовно них звинувачення в нав'язуванні хибної гомогенності.

Я вказував раніше, що Руссо може розглядатися, як один із зачинателів дискурсу визнання. Я говорю це не тому, що він вживає даний термін, але тому, що він починає продумувати важливість рівної поваги і справді вважає її необхідною для свободи. Як добре відомо, Руссо схильний протиставляти умови свободи в рівності та свободи, яка характеризується ієрархією та залежністю від інших. У цій державі ви залежні від інших не просто тому, що вони тримають у руках владу, чи тому, що вони вам потрібні для виживання або досягнення успіху у виплеканих вами проектах, але,

головним чином, тому, що ви жадаєте їхньої поваги. Особа, залежна від інших, є рабом „опінії".

Ця ідея є одним із ключів до того зв'язку, який Руссо припускає між залежністю від інших та ієрархією. Логічно, ці дві речі є незалежними. Чому в умовах рівності не може бути залежності від інших? Схоже нібито, що для Руссо цього не може бути, тому що він асоціює залежність від інших з потребою в їхній добрій думці про тебе, котра, у свою чергу, розуміється в рамках традиційного поняття честі, тобто, як внутрішньо пов'язана з привілеями. Повага, якої ми шукаємо, в цій ситуації є внутрішньо розрізнюваною. Вона є благом, залежним від становища.

Саме через таке критичне значення честі, зіпсовані умови існування людства мають парадоксальну комбінацію таких якостей, що ми не рівні у владі, але все ж *усі* залежимо від інших – не тільки раб залежний від господаря, але й господар – від раба. Ця думка повторюється часто. Друге речення „Соціального контракту", після відомого першого рядка про те, що людина народжується вільною, але все ж усюди в кайданах, іде: „Один думає, що він господар інших, але все ж залишається навіть більшим рабом, ніж вони"[21]. І в „Емілії" Руссо говорить нам, що за таких умов залежності „господар і раб розбещують один одного"[22]. Якби це було просто справою грубої сили, можна було б думати, що господар є вільним за рахунок раба. Але в системі ієрархічної честі, повага нижчих станів є суттєвою.

Руссо часто звучить як стоїк, які, безсумнівно, мали на нього вплив. Він вказує на гординю як одне з великих джерел зла, однак не зупиняється на тому, чим скінчили вони. Існує давній дискурс про гординю, як у стоїків, так і в християн, який рекомендує нам повністю подолати нашу заінтересованість в добрій думці інших. Нас просять вийти за межі цього виміру людського життя, де прагнуть, здобувають і знищують репутацію. Вас не повинно турбувати, який вигляд ви маєте в суспільному просторі. Деколи здається, що Руссо дотримується цієї лінії. Зокрема, частиною його самодраматизації є те, що він зміг зберегти свою цілісність перед лицем незаслуженої ворожості та наклепу з боку світу. Але коли ми звернемося до його оцінок потенційно доброго суспільства, то бачимо, що повага все ще в них має значення, що люди живуть великою мірою під пильним поглядом суспільства. У функціонуючій республіці, громадяни таки дуже стурбовані тим, що про них думають інші. В абзаці з „Міркувань про врядування Польщі" Руссо

описує, як давні законодавці намагалися прив'язати громадян до їхньої батьківщини. Одним із засобів досягнення цього зв'язку були громадські ігри. Руссо говорить про призи, якими успішні учасники грецьких ігор коронувалися серед аплодисментів своїх співвітчизників – усе це речі, які, через постійне розпалювання духу суперництва та любові до слави, піднімали грецьку відвагу і грецькі чесноти до рівня напруги, про який ніщо існуюче сьогодні не може дати нам навіть віддаленого уявлення – що, справді, вражає сучасних людей як неймовірне[23].

Слава, публічне визнання мали тут дуже велике значення. Більше того, наслідки цього значення були дуже благотворними. Чому це так, якщо сучасна честь є такою негативною силою?

Складається враження, що відповіддю може бути рівність або, точніше, збалансований паритет, що підтримує рівність. Хтось міг би сказати (Руссо цього не робить), що в таких ідеальних республіканських контекстах, хоча кожен справді залежить від усіх інших, але це рівною мірою стосується всіх. Руссо показує, що ключовою характеристикою цих подій (ігор, фестивалів, публічних декламацій), яка робила їх джерелом патріотизму і благочестя, була повна відсутність диференціації чи відмінності між різними класами громадян. Вони відбувалися на відкритому повітрі, і в них брали участь усі. Люди були водночас і учасниками, і глядачами. У цьому уривку проведено контраст із сучасними релігійними службами в закритих церквах, і, понад усе, із сучасним театром, який діє в закритих залах, вимагає платити за вхід, і складається зі спеціального класу професіоналів, які дають вистави для інших.

Ця тема є центральною для „Листа до де Аламбера", де Руссо знову протиставляє сучасний театр і громадські фестивалі справжньої республіки, які відбувалися на відкритому повітрі. Тут він пояснює, що ідентичність глядача та актора є ключовою для цих благочестивих асамблей.

Але що тоді буде об'єктом таких розваг? Що вони демонструватимуть? Нічого, якщо бажаєте. При свободі, всюди, де процвітає багатство, процвітає і благополуччя. Поставте стовп, увінчаний квітами, посеред площі; зберіть там людей разом, і ви будете мати фестиваль. Зробіть ще краще; дозвольте глядачам розважати самих себе; зробіть їх акторами для самих себе; зробіть це таким чином, щоб кожен бачив і любив самого себе в інших для того, щоб усі були краще об'єднані[24].

Несформульований аргумент Руссо міг би мати такий вигляд: досконало збалансований паритет нейтралізує жало нашої залежності від думки інших і робить її сумісною зі свободою (liberty). Повний паритет разом з єдністю цілі, яку він уможливлює, гарантує, що, прислухаючись до думки інших, я в жодному разі не виходжу за межі себе самого і все ще „підкоряюсь самому собі", як член цього спільного проекту чи загальної волі. В такому контексті турбуватися про свою оцінку є сумісним зі свободою та соціальною єдністю, тому що суспільство є таким, де всі чесноти будуть оцінені однаково і згідно з тими ж (правильними) підставами. Навпаки, при системі ієрархічної честі ми всі конкуруємо; слава однієї особи має бути соромом іншої, або хоча б забуттям. Наша єдність цілі розбивається, і в такому контексті спроба заслужити прихильність іншого, який за гіпотезою має цілі, відмінні від моїх, має бути відчужуючою. Парадоксально, що недобра залежність від інших супроводжується відокремленням та ізоляцією[25], її добрий варіант, котрий Руссо навіть не називає залежністю від інших, передбачає єдність спільного проекту, навіть „спільне Я"[26].

Таким чином, Руссо є зачинателем нового дискурсу про честь і гідність. До двох традиційних способів розгляду честі та гордості він додає третій, який є цілком відмінним. Як я згадував вище, існував дискурс, засуджуючий марнославство, який закликав нас вивести себе з усього цього виміру людського життя та абсолютно не турбуватися з приводу оцінки нас іншими. І також існувала етика честі, відверто неуніверсалістська та неегалітарна, яка розглядала турботу про честь, як першу ознаку достойного чоловіка. Той, хто не турбується про репутацію, не бажає захищати її, мав бути боягузом, і тому вартим зневаги.

Руссо запозичає звинувачувальну мову першого дискурсу, але не доходить до заклику відректись від всілякої турботи про оцінку іншими. Навпаки, в його портреті республіканської моделі турбота про повагу є центральною. Що є поганим в гордості або честі, то це її домагання привілеїв, а тому поділу, реальної залежності від інших, і, відповідно, втрата голосу природи; як наслідок – розбещення, нестримність і зманіженість. Ліками є не заперечення важливості оцінки іншими, а входження в зовсім іншу систему, яка характеризується рівністю, взаємністю та спільною метою. Така єдність робить можливою рівність оцінки, однак той факт, що оцінка, в принципі, є рівною в цій системі, є суттєвим для самої єдності мети. Під егідою загальної волі всі благочестиві громадяни мають однаково поважатися. Ера гідності народжена.

Ця нова критика марнославства, яка веде не до самітницького упокорення, а до політики рівної гідності, є саме тим, що підхопив і зробив знаменитим у своїй діалектиці господаря і раба Гегель. Всупереч старому дискурсу про зло марнославства, він приймає за основоположне, що ми можемо процвітати тільки тією мірою, наскільки нас визнають інші. Кожна свідомість шукає визнання в іншій, і це не є ознакою відсутності гідності. Однак звичайна концепція ієрархічної честі є принципово дефективною, тому що вона не відповідає першочерговій потребі, яка змушує людину прагнути визнання. Ті, хто не досягає успіху в змаганні за честь, залишаються невизнаними. Але навіть ті, хто таки виграє, є розчарованими у витонченіший спосіб, тому що вони здобувають визнання у невдах, чия повага за гіпотезою не є особливо цінною, оскільки останні більше не є вільними, самодостатніми суб'єктами, що перебувають на тому ж рівні, що й переможці. Боротьба за визнання може знайти тільки одне задовільне вирішення, і ним є режим взаємного визнання серед рівних. Гегель слідує Руссо, шукаючи такий режим у суспільстві зі спільною метою, де „ми" означає „я", а „я" означає „ми"[27].

Але якщо ми розглядатимемо Руссо як провідника нової політики рівної гідності, ми зможемо показати, що його вирішення проблеми є фатально дефективним. Із точки зору питання, поставленого на початку цього розділу, рівність в оцінці вимагає жорсткої єдності мети, що має вигляд несумісної з жодною диференціацією. Ключем до вільного державного устрою для Руссо, здається, є жорстке виключення всілякої диференціації ролей. Принцип Руссо має такий вигляд, що для кожного двомісного відношення R, що передбачає владу, умовою вільного суспільства є те, щоб два терміни, поєднані цим відношенням, були ідентичними: *xRy* є сумісним із вільним суспільством, тільки коли *x* є еквівалентним *y*. Це є істинним, коли дане відношення передбачає, що *x-си* представляють себе в суспільному просторі *y*-кам, і, звичайно, це загальновідомо істинно, коли дане відношення є „здісненням суверенітету над". У державі соціального контракту, народ повинен бути і сувереном, і підданим.

Три речі мають невіддільний вигляд у концепції Руссо: свобода (відсутність домінування), відсутність диференційованих ролей, і дуже жорстка спільна мета. Ми всі маємо залежати від загальної волі, щоб не виникали двосторонні форми залежності[28]. Це було формулою найжахливіших форм уніфікуючої тиранії, починаючи від якобінців і закінчуючи тоталітарними режимами нашого століття.

Але навіть там, де третій елемент цієї тріади відкладається в бік, постановка в один ряд рівної свободи та відсутності диференціації залишається спокусливим способом мислення. Де тільки він править, чи то в модусах феміністської думки, чи то в ліберальній політиці, поле для визнання відмінності є дуже малими.

Ми могли б цілком погодитися з таким аналізом і бажати дистанціюватися від моделі громадянської гідності Руссо. Все ж, хотілось би також знати, чи будь-яка політика рівної гідності, заснована на визнанні універсальних здатностей, приречена також бути уніфікуючою. Чи є це правильним для тих моделей – які я описав вище, можливо, довільно, під символ Канта, – які відокремлюють рівну свободу від двох інших елементів тріади Руссо? Ці моделі не тільки не мають нічого спільного із загальною волею, а й абстрагуються від будь-якого питання про диференціацію ролей. Вони просто розраховують на рівність прав, що надаються громадянам. Дана форма лібералізму все ще зазнає критики радикальних захисників політики відмінності, як така, що не може надати належного визнання особливості. Чи праві ці критики?

Факт полягає в тому, що існують форми цього лібералізму, захисники яких можуть тільки дуже обмежено визнавати відмінні культурні ідентичності. Поняття, що кожен зі стандартних наборів прав міг би застосовуватися по-різному в різних культурних контекстах, що таке застосування могло б брати до уваги різні колективні цілі, вважається цілком неприйнятним. Питанням тоді є, чи це обмежуюче бачення рівних прав – єдина можлива інтерпретація? Якщо це так, то, схоже, що дане звинувачення в уніфікації є добре обґрунтованим. Але, можливо, що це не так. Я думаю, що не так, і, можливо, найкращим способом розкриття цієї теми буде – розглядати її в контексті канадської ситуації, де дане питання відіграло роль у визріваючому розпаді країни. Розглядати, насправді, дві концепції прав, які, хоча і плутано, лібералізм протиставив одна одній протягом довгих і незавершених дебатів останніх років.

Це питання стало нагальним унаслідок прийняття в 1982 році Канадської Хартії Прав, яка зрівняла канадську політичну систему з американською в тому сенсі, що перелік прав тут також став підставою юридичного перегляду законодавства на всіх рівнях правління. Не могло не виникнути питання, яким чином співвіднести цей перелік із вимогами особливості, що висуваються франко-канадцями, зокрема жителями Квебеку, з одного боку, та аборигенами, з іншого. Саме

прагнення цих народів вижити та їхні, що випливають із нього, вимоги певних форм автономії у власному самоврядуванні, а також здатність приймати певні види законодавства, що вважаються необхідними для виживання, були тут на кону.

Наприклад, у Квебеку прийняли декілька законів для мовної сфери. Один регулює, хто може посилати своїх дітей до англомовних шкіл (нефранкомовні або іммігранти); інший вимагає, щоб бізнеси, які мають понад п'ятдесят працівників, керувались французькою; третій забороняє комерційну рекламу, зроблену не по-французьки. Інакше кажучи, на жителів Квебеку їхнім власним урядом в ім'я колективної цілі виживання були накладені обмеження, які могли б бути легко відкинутими на підставі Хартії в інших канадських громадах[29]. Фундаментальним питанням було, чи є ці варіації прийнятними, чи ні?

Цьому питанню була адресована запропонована зміна до конституції, названа на честь місця, де проводилась конференція, на якій був розроблений її перший проект, – озеро Міча (Meech Lake) (далі „Міч"). Ця зміна пропонувала визнати Квебек „окремим суспільством" і передбачала зробити це визнання однією з основ для юридичної інтерпретації інших статей конституції, зокрема й Хартії. Здавалося, що це відкриє можливість для варіацій в інтерпретації Хартії в різних частинах країни. Для багатьох таке варіювання було фундаментально неприпустимим. З'ясування чому, приводить нас до самого серця питання про те, як лібералізм прав співвідноситься з різнорідністю.

Канадська Хартія дотримується тенденції останньої половини двадцятого століття й надає підстави для юридичного перегляду із двох причин. По-перше, вона визначає набір індивідуальних прав, які є подібними до тих, що захищаються іншими хартіями та законами про права в західних демократіях. По-друге, вона гарантує рівне трактування громадян у різноманітних відношеннях, або, інакше кажучи, захищає від дискримінаційного трактування на численних недоречних підставах, таких як раса або стать. Хартія має багато чого іншого, включаючи положення про мовні права та права аборигенів, які можуть розумітися, як надання влади колективним спільнотам, однак дві теми, що я виділив, домінують у суспільній свідомості.

Це не випадковість. Дані два види положень є нині цілком звичайними в захищених переліках прав, що забезпечують фундамент для юридичного перегляду. У цьому сенсі західний світ,

можливо, і цілий світ, слідує прецеденту Сполучених Штатів. Американці першими написали та узаконили білль про права під час процесу ратифікації конституції, і це було умовою успішного завершення даного процесу. Можна було б сказати, що не все було їм зрозумілим щодо юридичного перегляду, як методу забезпечення цих прав, але таке швидко стало практикою. Ранні зміни захищали індивідів, і деколи уряди штатів[30], від посягань нового федерального уряду. Тільки після громадянської війни, в період тріумфальної реконструкції, і особливо з прийняттям чотирнадцятої зміни, яка встановлювала „рівний захист" законом усіх громадян, тема заборони дискримінації стала центральною для юридичного розгляду. Однак нині вона перебуває на одному рівні зі старшою нормою про захист індивідуальних прав, а в суспільній свідомості, можливо, навіть і попереду.

Для багатьох жителів „англійської Канади" підтримання політичним суспільством певних колективних цілей загрожує суперечністю з обома фундаментальними положеннями Хартії чи навіть будь-якого прийнятного акту про права. По-перше, колективні цілі можуть вимагати обмежень щодо поведінки індивідів, що порушує їхні права. Для багатьох нефранкомовних канадців як у Квебеку, так і за його межами, цей зі страхом очікуваний результат уже матеріалізувався в мовному законодавстві Квебеку. Воно приписує, як уже вказувалося, тип школи, в яку батьки можуть віддавати своїх дітей, і, найвідоміший приклад, забороняє певні види комерційних вивісок. Останнє положення було призупинене Верховним Судом як таке, що суперечить як квебецькому біллю про права, так і Хартії, і було відновлене тільки завдяки зверненню до параграфа в Хартії, який дозволяє законодавчим органам у певних випадках позбавляти юридичної сили рішення суду стосовно Хартії на обмежений період часу (так звана „стаття всупереч").

Але, по-друге, навіть якщо б анулювання індивідуальних прав було б неможливим, підтримка колективних цілей від імені національної групи може мислитись у корені дискримінаційною. У сучасному світі завжди буде так, що не всі ті, котрі живуть як громадяни під певною юрисдикцією, будуть належати до таким чином привілейованої національної групи. Це вже б саме собою могло мислитися, провокуючим дискримінацію. Однак, окрім цього, переслідування колективної цілі майже напевно спричинить диференційоване трактування своїх і чужих. Так, шкільні положення Закону 101 забороняють (грубо кажучи) франкомовним та

іммігрантам посилати своїх дітей до англомовних шкіл, але дозволяють це робити англомовним канадцям.

Саме відчуття, що Хартія розходиться із фундаментальною політикою Квебеку, було однією з причин опозиції всієї іншої частини Канади до угоди, досягнутої на конференції в Міч Лейк. Причиною схвильованості був параграф про „особливе суспільство", і висувалася загальна вимога або захистити Хартію від цього параграфа, або надати Хартії превалювання над ним. У цій позиції, безсумнівно, була якась частка застарілого антиквебецького упередження, але був також і серйозний філософський сенс. Ті, хто поділяє погляд, що індивідуальні права повинні завжди йти першими, і, разом із забороною дискримінації, повинні мати вищість стосовно колективних цілей, часто висловлюються з позиції ліберальної перспективи, що стає дедалі поширенішою в англо-американському світі. Її джерелом, звичайно ж, є Сполучені Штати, і вона останнім часом детально розробляється і захищається деякими найкращими національними філософськими та юридичними мислителями, зокрема Джоном Ролсом, Рональдом Дворкіним і Брюсом Акерманом[31]. Існує багато формулювань її головної ідеї, але, можливо, те, що виділяє релевантну думку найясніше, викладене Дворкіним в його короткій статті „Лібералізм".

Дворкін розрізняє два види морального зобов'язання. Ми всі маємо погляди на цілі життя, про те, що складає гарне життя, якого нам, як і іншим, потрібно прагнути. Але ми також визнаємо зобов'язання чинити справедливо та рівноправно один щодо одного, незалежно від того, як ми уявляємо собі наші цілі. Ми могли б назвати це останнє зобов'язання „процедурним", тоді як зобов'язання стосовно цілей життя є „субстанційними". Дворкін стверджує, що ліберальне суспільство є таким, що не приймає жодного особливого субстанційного бачення цілей життя. Воно, скоріше, об'єднане навколо жорсткого процедурного зобов'язання трактувати людей з рівною повагою. Причиною, чому такий державний устрій не підтримує жодного субстанційного погляду – скажімо, що однією з цілей законодавства мало б бути – зробити людей благочестивими – є те, що подібне могло б викликати порушення його процедурної норми. Оскільки, приймаючи до уваги різноманітність сучасних суспільств, безперечно б сталося, що одні вподобали б цю привілейовану концепцію благочестя, а інші ні. Перші могли б бути більшістю; справді, ймовірно, що вони були б, бо інакше демократичне суспільство напевно б не підтримувало їхнього бачення. Все ж, ці погляди не були б загальними, і, підтримуючи їх, суспільство б

не відносилось до інакомислячої меншини з рівною повагою. По суті, воно б говорило їм: „З точки зору даної держави, ваші погляди не є такими цінними, як погляди ваших численніших співвітчизників".

В основі такого ліберального погляду лежать глибокі філософські припущення, які кореняться в теорії Канта. Серед іншого, дане бачення вважає, що людська гідність, полягає головним чином в автономії, тобто, в здатності кожної особи визначити для самої себе, що є гарним життям. Гідність менше асоціюється з якимось окремим розумінням гарного життя, таким, що чиєсь відхилення від нього могло б відняти від його гідності, але більше зі здатністю обдумувати та підтримувати самому той чи той погляд на нього. Стверджується, що ми не поважаємо цю силу рівною мірою у всіх суб'єктах, якщо офіційно ставимо результати роздумів одних людей над висновками інших. Ліберальне суспільство повинно залишатися нейтральним до поняття гарного життя і має обмежувати своє втручання до забезпечення контролю над тим, щоб усі громадяни, незалежно від того, як вони бачать ці речі, ставилися справедливо один до одного, і держава чинила б з усіма однаково.

Популярність такого бачення людського індивіда як, найперше, суб'єкта самодетермінуючого або самовиражаючого вибору допомагає пояснити, чому ця модель лібералізму є такою переконливою. Однак ми маємо також взяти до уваги, що вона спонукалася, з великою силою і глибоким розумінням, ліберальними мислителями Сполучених Штатів, і саме в контексті конституційних вчень юридичного перегляду[32]. Тому не дивно, що ідея про те, що ліберальне суспільство не може надавати публічної підтримки поняттям добра, поширилася далеко за межі тих, котрі могли б зголоситися прихильниками кантіанської філософії. Як зауважив Майкл Сендел, це є концепцією процедурної республіки, яка має великий вплив на хід політичних подій у Сполучених Штатах, і яка допомагала ставити дедалі сильніший акцент на юридичний розгляд за рахунок звичайного політичного процесу вибудови більшостей із перспективою законодавчої дії[33].

Однак суспільство з колективними цілями типу квебецького відкидає цю модель. Для уряду Квебеку є аксіомою, що виживання та розквіт французької культури в Квебеку є добром. Політичне суспільство не є нейтральним до тих, хто цінує збереження культури наших предків, і тих, котрі могли б хотіти дістати більше свободи в ім'я якоїсь індивідуальної цілі або саморозвитку. Можна було б

аргументувати, що ви таки можете осягнути ціль типу *виживання* і в процедуралістському ліберальному суспільстві. Ви могли б розглядати французьку мову, наприклад, як колективний ресурс, який індивіди прагнули б використовувати, і діяти для його збереження таким же чином, як ви боретеся за збереження чистого повітря або довкілля. Але це не може охопити увесь спектр заходів, розроблених для культурного виживання. Це не просто питання про те, щоб зробити французьку мову доступною для кожного, хто міг би її вибрати. Останнє можна було б вважати метою деяких заходів федеративної двомовності останніх двадцяти років. Але воно також передбачає гарантування того, що в майбутньому існуватиме спільнота людей, які захочуть скористатися можливістю вживання французької мови. Заходи, націлені на виживання, активно прагнуть *створювати* членів такої спільноти, наприклад, створюючи гарантії того, що майбутні покоління і далі вважатимуть себе франкомовними. Нема способу витлумачити ці засоби як такі, що лише забезпечують можливості для вже існуючих людей.

Тому квебекці, й ті, хто надає подібної важливості такому виду колективної цілі, схильні обирати дещо інакшу модель ліберального суспільства. З їхньої точки зору, суспільство може організовуватися навколо визначення доброго життя таки чином, щоб це не нагадувало ущемлення тих, котрі особисто не поділяють даного визначення. Там, де природа добра вимагає, що б його прагнули спільно, це є підставою, щоб воно було справою суспільної політики. Згідно з цією концепцією, ліберальне суспільство виокремлює себе як таке через те, як воно поводиться з меншинами, зокрема з тими, котрі не поділяють суспільних визначень добра, і, перш за все, правами, яких воно надає своїм членам. Але далі права, про які йдеться, вважаються тими самими фундаментальними і критично важливими правами, котрі визнані такими із самого початку існування ліберальної традиції: право на життя, свободу, належну правову процедуру, свободу слова, свободу віросповідання тощо. Згідно з такою моделлю, небезпечно втрачається суттєва межа, коли говорять про фундаментальні права у випадку речей на зразок комерційних вивісок мовою чийогось вибору. Необхідно відділяти фундаментальні свободи, ті, які ніколи не можуть порушуватися, і тому мають непохитно захищатися, від привілеїв і переваг, які є важливими, але можуть анулюватися або обмежуватися з міркувань суспільної політики – хоча для таких обмежень і слід мати серйозну причину.

Суспільство з жорсткими колективними цілями може бути ліберальним, згідно із цією точкою зору, якщо воно також здатне шанувати багатоманіття, особливо в процесі побудови стосунків із тими, котрі не поділяють його загальних цілей; і якщо воно може запропонувати адекватний захист фундаментальних прав. Без сумніву, в намаганні одночасного досягнення цих цілей будуть існувати певне напруження і складності, але таке досягнення не є неможливим, і ці проблеми не є принципово більшими від тих, з якими стикається будь-яке ліберальне суспільство, що має, наприклад, поєднувати свободу і рівність, або процвітання і справедливість.

Тут маємо два несумісні погляди на ліберальне суспільство. Одним із суттєвих джерел нашої теперішньої дисгармонії є те, що за останнє десятиріччя сторони призвичаїлися до взаємного протистояння. Протидія „особливому суспільству", яка закликає надати вищість Хартії, походить частково від процедурного світогляду, що дедалі більше поширюється в англійській Канаді. Із цієї точки зору, узаконення сприяння особливому суспільству Квебеку як цілі для уряду означає визнання колективної цілі, і такий хід потрібно було б нейтралізувати, узгодивши його з існуючою Хартією. З точки зору Квебеку, подібна спроба нав'язати процедурну модель лібералізму не тільки б позбавила параграф про особливе суспільство певної сили як правила інтерпретації, але б наперед гарантувала відкидання тієї моделі лібералізму, на якій це суспільство було засновано. Кожне суспільство сформувало неправильне уявлення про інше протягом дебатів в Міч Лейку. Але тут обидва зрозуміли одне одне правильно – і їм не сподобалося те, що вони побачили. Вся нефранцузька Канада побачила, що стаття про особливе суспільство узаконила б колективні цілі. А Квебек побачив, що хід до надання переваги Хартії запровадив би форму ліберального суспільства, що була б непритаманною для нього, і до якої Квебек ніколи не зміг би адаптуватися, не відмовившись од своєї ідентичності[34].

Я заглибився в цей випадок тому, що він є гарною ілюстрацією до фундаментальних питань. Існує форма політики рівної поваги, котра плекається лібералізмом прав, яка є недружньою до відмінності, тому що (а) вона наполягає на уніфікованому і без виняткових застосуванні правил, що визначають ці права; і (b) підозріло відноситься до колективних цілей. Звичайно, це не означає, що подібна модель має на меті скасування культурних відмінностей.

Це був би абсурдний закид. Але я називаю її недружньою до відмінностей тому, що вона не приймає те, чого члени особливих суспільств справді прагнуть, а саме – виживання. Воно (b) є колективною ціллю, яка (a) майже невідворотно вимагатиме якихось законів того виду, які ми вважаємо припустимими залежно від культурного контексту, що ясно показує випадок із Квебеком.

Я думаю, що ця форма лібералізму винна в тому, в чому її звинувачують захисники політики відмінності. На щастя, однак, існують інші моделі ліберального суспільства, які займають відмінну позицію щодо (a) і (b). Звичайно, ці форми також закликають до беззастережного захисту певних прав. Не могло б бути навіть питання про те, щоб культурні відмінності впливали на застосування, наприклад, habeas corpus. Але вони відділяють ці фундаментальні права від довгого ряду імунітетів і презумпцій уніфікованого трактування, які виникли в сучасних культурах юридичного перегляду. Вони схильні зважувати важливість певних форм уніфікованого трактування стосовно важливості культурного виживання і деколи надавати перевагу останньому. Зрештою, вони не є процедурними моделями лібералізму, а ґрунтуються значною мірою на судженнях про те, що складає добре життя, – судженнях, в яких цілісність культур займає важливе місце.

Хоча я не можу обговорювати це в даній статті, очевидно, що я підтримав би такий вид моделі. За всіх але – безсумнівно, що сьогодні дедалі більше суспільств виявляються мультикультурними в тому сенсі, що включають більше, ніж одну культурну спільноту, яка хоче вижити. Непохитність процедурного лібералізму може досить швидко стати незастосовуваною в завтрашньому світі.

Далі, політика рівної поваги, принаймні в такому її більш дружньому варіанті, може бути звільнена від звинувачення в уніфікації відмінностей. Але існує інший спосіб формулювання даного звинувачення, який складніше спростувати. У цій формі, однак, його, напевно, і не слід спростовувати, або, принаймні, я це хочу аргументувати.

Звинувачення, яке я маю на увазі, спровоковане заявою, яка деколи робиться від імені „сліпого до відмінностей" лібералізму, про те, що він може запропонувати нейтральне підґрунтя, на якому представники всіх культур могли б зійтися і співіснувати. Згідно із цією позицією, необхідно спершу розмежувати певні поняття – що є суспільним, і що є приватним, наприклад, або що є політикою, і що є релігією – і тільки після такого стане можливим перевести спірні відмінності у сферу, яка не стикається зі світом політики.

Але дискусії на зразок тієї, що з приводу „Сатанинських віршів" Салмана Рушді демонструють, наскільки неправильним є цей погляд. Для головного напрямку ісламу просто не існує питання про розділення політики та релігії, котрого ми нині очікуємо в західному ліберальному суспільстві. Лібералізм не є можливим місцем для зустрічі всіх культур; він є політичним виразом однієї групи культур і цілком несумісний з іншими групами. Більше того, як чимало мусульман добре розуміють, західний лібералізм не настільки є виразом світського, пострелігійного світогляду, що виявився популярним серед ліберальних *інтелектуалів*, як органічним продуктом християнства – принаймні, коли на нього дивитися з альтернативної позиції ісламу. Розмежування церкви і держави сягає корінням до найраніших днів християнської цивілізації. Ранні форми цього розмежування дуже відрізнялися від теперішніх, але тоді був закладений фундамент для сучасних форм. Сам термін *світський* спершу був частиною християнського словника[35].

Усе це свідчить про те, що лібералізм не може і не повинен заявляти про повну культурну нейтральність. Лібералізм є також бойове кредо. Дружній варіант, який я підтримую, як і найнепохитніші форми, повинні розмежуватися. Допускаються варіації, коли йдеться про застосування переліку прав, але не там, де йдеться про заохочення вбивства. Це не слід розглядати як протиріччя. Суттєві розмежування такого виду є неминучими в політиці, і, принаймні, непроцедурний лібералізм, який я описував, цілком готовий це прийняти.

Але існуюча суперечність все ж турбує через ту причину, яка згадувалася вище: всі суспільства стають дедалі більше багатокультурними і, водночас, дедалі більше немонолітними. Розвиток відбувається одночасно у цих двох напрямках. Їхня немонолітність означає, що вони є відкритішими для мультикультурної міграції; більше їх членів живуть життям діаспори, центр якої розташований десь в іншому місці. За таких обставин звучить незграбно, коли просто відповідають: „Це є так, як ми тут чинимо". Таку відповідь мусимо давати у випадках на зразок суперечки про Рушді, де „як ми чинимо" охоплює такі питання, як право на життя і на свободу слова. Незграбність постає з того факту, що є багато наших співгромадян, котрі також належать до культури, яка бере під сумнів наші філософські межі. Випробування полягає в тому, щоб знайти такий спосіб взаємодії з їхнім почуттям маргіналізації, який би не ставив під сумнів наші фундаментальні політичні принципи.

Це приводить нас до питання мультикультуралізму в тій формі, в якій воно часто обговорюється сьогодні, яке має багато спільного з проблемою нав'язування одних культур іншим, і припущеною вищістю, яка надає сили такому нав'язуванню. Західні ліберальні суспільства вважаються найбільш винними в цьому відношенні, частково через їхнє колоніальне минуле, і частково через маргіналізацію тих сегментів власного населення, що походять з інших культур. Саме в цьому контексті „Це є так, як ми тут чинимо" може мати грубий і нетактовний вигляд. Навіть якщо, згідно з природою речей, компроміс є близьким до неможливого – вбивство або забороняється, або дозволяється – настанова, що передбачається такою відповіддю, має вигляд неповаги. Часто, справді, таке припущення є правильним. Таким чином, ми знову приходимо до проблеми визнання.

Визнання рівної вартості не було в центрі обговорення – принаймні в точному сенсі – в моїй попередній дискусії. Там головним було питання про те, чи може культурне виживання визнаватися законною метою, чи дозволяти колективним цілям бути законними матеріями в юридичному перегляді або для інших цілей головних соціальних заходів. Вимогою там було дозволити культурам захищатися в розумних межах. Але наступна вимога, яку ми тут розглядаємо, полягає в тому, щоб ми всі визнавали рівну вартість різних культур; щоб ми не просто дозволили їм вижити, але визнали їхню *цінність*.

Який сенс може мати подібна вимога? До певної міри вона вже певний час була діючою в несформульованому вигляді. Політика націоналізму вже понад століття частково підтримується відчуттям людей, що їх зневажають або шанують інші, котрі їх оточують. Багатонаціональні суспільства можуть розпадатися через брак усвідомленого визнання рівної цінності однієї групи іншою. Саме це, як мені здається, відбувається в Канаді – хоча мій діагноз, без сумніву, кимось буде опротестований. На міжнародній арені, величезна чутливість певних, як вважається, закритих суспільств до світової думки, – що показують їхні реакції на викриття, скажімо, організації „Міжнародна амністія" або їхні спроби за допомогою ЮНЕСКО побудувати новий світовий інформаційний порядок, – свідчить на користь важливості зовнішнього визнання.

Але все це ще *an sich*, а не *fur sich*, говорячи мовою Гегеля. Гравці самі дуже часто заперечують, що ними рухає саме це міркування, і апелюють до інших факторів, скажімо, нерівності,

експлуатації, або несправедливості, як до своїх мотивів. Дуже мало прихильників незалежності Квебеку, наприклад, можуть визнати, що саме відсутність визнання з боку англійської Канади спонукає їх на боротьбу.

Тому новим є саме те, що вимога визнання, нарешті, стала явною. І явною її зробило, у спосіб, на який я вказав вище, розповсюдження ідеї про те, що нас формує визнання. Ми могли б сказати, дякуючи цій ідеї, що неправильне визнання виросло тепер до рівня образи, яку можна по-діловому порахувати разом із тими, що згадані в попередньому абзаці.

Одним із ключових авторів, що досліджує цей перехід, безсумнівно є Франц Фенон (Frantz Fanon), який у своїй впливовій *Les Dames de la terre* (1961) доводив, що головною зброєю колонізаторів було нав'язування їхнього образу колонізованого підкореним людям. Колонізовані, для того, щоб звільнитися, повинні, перш за все, очиститися від цих меншовартісних уявлень про себе. Фенон рекомендував насилля, як шлях до такої свободи, що відповідало б первинному насильству цього чужого нав'язування. Не всі ті, котрі вийшли з теорії Фенона, наслідували його в цьому пункті, але розуміння того, що існує боротьба за свій змінений образ, яка відбувається як серед підкорених, так і проти домінуючих, є дуже поширеним. Ця ідея стала вирішальною для певних напрямків фемінізму, і також є важливим елементом у сучасних дебатах із мультикультуралізму.

Головним простором подібних дебатів є світ освіти (в широкому сенсі). Один із фокусів тут зосереджується на гуманітарних факультетах університетів, де вимоги полягають в тому, щоб змінити, розширити або відправити на звалище канон визнаних авторів на тій підставі, що він нині складається майже повністю з „мертвих білих мужчин". Більше місця слід надавати жінкам і представникам неєвропейських рас і культур. Другий – на середніх школах, де робляться спроби, наприклад, розробити афроцентричні програми для шкіл, де більшість складають чорношкірі учні.

Підставою для запропонованих змін не є, або головним чином не є, те, що студенти можуть втратити щось важливе через виключення певної статі або раси, або культури, але, скоріше, те, що жінки і студенти із виключених груп отримують, безпосередньо чи опосередковано, меншовартісну картину себе самих, згідно з якою все творче і вартісне ніби концентрується в чоловіках європейського походження. Розширення і зміна навчальних програм суттєві не стільки в ім'я ширшої

культури для всіх, але для того, щоб надати належного визнання тим, хто до цього часу був виключений. Засновок, що лежить в основі таких вимог, полягає в тому, що визнання виковує ідентичність, зокрема в сенсі теорії Фенона: домінантні групи мають тенденцію захищати свою гегемонію, впроваджуючи меншовартісний образ у свідомість підкорених. Тому боротьба за свободу та рівність мусить відбуватися через перегляд таких образів. Мультикультурні навчальні програми вважаються такими, що можуть допомогти провести подібну ревізію.

Хоча про це не завжди відкрито говориться, логіка деяких із цих вимог ґрунтується на засновку, що ми зобов'язані мати рівну повагу до всіх культур. Це випливає з природи закиду, який робиться авторам традиційних програм. Претензія полягає в тому, що судження про те, що є цінним, на яких ґрунтуються традиційні програми, фактично були спотворені та викривлені вузьколобістю або нечутливістю, або навіть гірше: бажанням принизити виключених. Висновком, здається, є те, що без таких викривлюючих чинників, правильні судження про вартість різних здобутків, поставили б усі культури на більш-менш однаковий рівень. Звичайно, така атака могла б вестися з більш радикальної, неоніцшеанської позиції, яка ставить під сумнів сам статус судження про цінність як такий, але коли не робити такого екстремального кроку (послідовність якого я ставлю під сумнів), то схоже, що припущенням тут є, ніби всі є однаково цінними.

Я хотів би дотримуватися того, що є щось законне в такому припущенні, але дане в жодному разі не є безпроблемним і несе в собі щось на зразок акту віри. Припустимо, твердження полягає в тому, що всі людські культури, які надихали цілі суспільства протягом якогось серйозного проміжку часу, мають щось важливе для всіх людей. Я сформулював це таким чином, щоб уникнути окремого культурного середовища всередині суспільства, а також коротких фраз у більшій культурі. Не має підстав вважати, що, наприклад, різні форми мистецтва даної культури повинні мати рівну, або навіть значну вартість; і що кожна культура може проходити через фази занепаду.

Але коли я називаю це твердження припущенням, то маю на увазі, що воно є початковою гіпотезою, з котрою нам слід підходити до вивчення будь-якої іншої культури. Законність цього твердження повинна бути продемонстрована конкретно в процесі актуального вивчення даної культури. Справді, для культури, яка є суттєво відмінною від нашої власної, ми можемо мати тільки дуже неясну ідею *ex ante* про

те, що могло б бути її цінним внеском. Позаяк у культурі, суттєво відмінній від нашої, саме розуміння того, що означає цінне, буде для нас дивним і незнайомим. Скажімо, підходити до оцінки раги з точки зору тієї цінності, яка імпліцитно припускається в добре настроєному клавірі, означало б назавжди втратити суть. Має відбутися те, що Гадамер назвав „злиттям горизонтів"[36]. Ми вчимося рухатися в ширшому горизонті, де те, що ми колись вважали гарантованим підґрунтям для оцінки, може бути однією з можливостей поряд іншого підґрунтя незнайомої культури. Злиття горизонтів відбувається через розвиток нових словників порівняння для артикуляції цих нових контрастів[37]. Так що, коли ми, зрештою, і знаходимо суттєву підтримку для нашого первинного припущення, ми робимо це на підставі оцінки вартості, якої ми, напевно, не могли мати на початку. Ми отримуємо це судження почасти за допомогою трансформації наших стандартів.

Хотілося б показати, що від нас вимагається подібне припущення стосовно всіх культур. Із цієї точки зору, відмова від нього може розглядатися як результат упередження або злої волі. Це могло б навіть бути рівноцінним запереченню рівноправного статусу. Щось подібне може стояти за звинуваченнями, що висуваються прихильниками мультикультуралізму проти захисників традиційного канону. Припускаючи, що небажання розширити канон походить від суміші упередження та злої волі, мультикультуралісти обвинувачують їх в зарозумілому припущенні власної вищості над колись підкореними народами.

Це припущення могло б допомогти пояснити, чому вимоги мультикультуралізму будуються на встановлених принципах рівної поваги. Якщо відмова від цього припущення є рівносильною запереченню рівності, і якщо важливі для ідентичності людини наслідки випливають із відсутності визнання, тоді можна доводити, що наполягання на універсалізації цього припущення є логічним розширенням політики гідності. Точно так, як усі повинні мати рівні громадянські права і рівне право голосу безвідносно до раси або культури, так само всі й повинні користуватися презумпцією, що їхня традиційна культура має цінність. Це розширення, хоч би як було схоже, що воно логічно випливає із прийнятих норм рівної гідності, нелегко знаходить серед них своє місце, тому що ставить під сумнів "сліпоту до відмінності", що була для них головною. Все ж, справді здається, що воно випливає з них, хоча й нелегко.

Я не впевнений щодо законності вимоги розглядати цю презумпцію як право. Але ми можемо не брати до уваги дане питання, тому що

вимога, що висувається, видається набагато сильнішою. Претензія полягає в тому, що належна повага до рівності вимагає більше, ніж припущення, що подальше вивчення змусить нас бачити речі саме в такому світлі; судження про рівну вартість звичаїв і витворів різних культур мають буди дійсними. Такі судження, очевидно, є імпліцитними у вимозі зарахувати певні твори до канону, і у висновку, що ці твори не зараховувалися раніше тільки через упередження або злу волю, чи бажання домінувати. (Звичайно, ця вимога зарахування є *логічно* відділюваною од вимоги рівної цінності. Вона могла б звучати: „Необхідно зарахувати їх, тому що вони наші, навіть якщо вони і можуть бути гіршими". Але це не є тим, що говорять люди, які ставлять дану вимогу.)

Усе ж, є щось глибоко неправильне у вимозі цієї форми. Має сенс наполягати як на праві, щоб ми підходили до вивчення певних культур з припущенням, що вони мають цінність. Але наполягати як на праві, щоб ми діходили остаточного висновку, що їхня вартість велика або рівна іншим, не може мати ніякого сенсу. Тобто, якщо судження про цінність має фіксувати щось незалежне від нашої волі та бажань, то воно не може диктуватися принципами етики. При перевірці, ми або знайдемо щось дуже цінне в культурі С, або ні. Але вимагати цього не має більшого сенсу, ніж вимагати, що б ми виявили, що земля кругла чи плоска, або що температура повітря низька чи висока.

Я заявив це досить категорично, тоді як кожному відомо; існує гостра полеміка стосовно „об'єктивності" суджень у цій сфері, і про те, чи існує тут „об'єктивна істина", яка, здається, наявна в природничих науках, або, насправді, чи навіть у природничих науках об'єктивність не є міражем[38]. Я не особливо симпатизую таким формам суб'єктивізму, які, на мій погляд, переповнені непорозуміннями. Але, здається, існує якесь особливе непорозуміння, коли до них вдаються в цьому контексті. Моральна або політична опора означеної скарги стосується невиправданих суджень про меншовартісний статус, буцімто зроблених про непанівні культури. Але якщо ці судження, зрештою, є предметом людської волі, то питання про їх виправдання відпадає. Власне кажучи, ніхто не робить тверджень, які можуть бути істини – правильними чи хибними; хтось висловлює захоплення, а хтось – ні; хтось приймає, а хтось відкидає іншу культуру. Але тоді скарга мусить змінити напрям і адресуватися даній відмові прийняття, і законність чи незаконність суджень не має з нею нічого спільного.

Далі, однак, дія проголошення витворів іншої культури вартісними і дія проголошення себе її прибічником, навіть якщо ці витвори не є такими вже переконливими, стають нерозрізнимими. Різниця тільки в упаковці. Усе ж, перша, звичайно, розуміється як справжній вираз поваги, а друга – як нестерпне сприяння. Ті, хто мав би скористатися з політики визнання, люди, які могли б виграти від визнання, принципово розрізняють ці дві дії. Вони знають, що вони хочуть поваги, а не поблажливості. Будь-яка теорія, що розмиває цю різницю, принаймні на перший погляд, має вигляд такий, що викривляє суттєві грані реальності, на вивчення якої претендує.

Справді, суб'єктивістські, сирі, неоніцшеанські теорії досить часто використовуються у подібних дебатах. Походячи часто з Фуко чи Деріда, вони заявляють, що всі судження про цінність ґрунтуються на стандартах, які, зрештою, встановлюються і далі захищаються владними структурами. Має бути зрозумілим, чому ці теорії швидко розповсюджуються. Прихильне судження на вимогу є нонсенсом, якщо деякі з таких теорій не є законними. Більше того, здійснення такого судження на вимогу є актом шокуючої поблажливості. Ніхто не може справді вважати його справжнім актом поваги. Воно більше відповідає природі фальшивого акту поваги, що робиться за наполяганням з боку того, хто сподівається щось від цього отримати. Об'єктивно, такий акт передбачає презирство до інтелекту прохача, бути об'єктом такого акту принизливо. Прибічники неоніцшеанських теорій сподіваються уникнути цих тенет лицемірства, перетворюючи всю проблему в питання впливу та контрвпливу. Тоді воно перестає бути питанням про повагу, але стає питанням прийняття тієї чи тієї сторони, солідарності. Навряд чи таке вирішення є задовільним, оскільки в прийнятті сторін вони втрачають рухому силу цього виду політики, якою є саме пошук визнання та поваги.

Більше того, позитивні судження про цінність культур, які інтенсивно не вивчались, були б останньою річчю, якої ми б хотіли на цьому етапі від європоцентричних інтелектуалів, навіть якщо б ми і могли вимагати від них таких суджень. Справжні судження про цінність передбачають сплавлений горизонт стандартів, де ми самі трансформуємося вивченням іншого і тому не просто судимо на підставі наших старих знайомих стандартів. Прихильне судження, зроблене передчасно, було б не просто поблажливим, а й етноцентричним. Воно б цінувало іншого за те, що він є таким же як ми.

Існує ще одна складна проблема, пов'язана зі значною часткою політики мультикультуралізму. Безапеляційна вимога прихильних суджень про цінність є парадоксально – можливо трагічно – уніфікуючою. Оскільки вона передбачає, що ми вже маємо стандарти для таких суджень. А проте, наші стандарти є стандартами Північноатлантичної цивілізації. І тому ці судження імпліцитно й несвідомо будуть втискати інших в наші категорії. Ми будемо мислити їхніх „митців" як тих, котрі творять „мистецькі витвори", які ми далі зможемо зарахувати до нашого канону. Неявно прикладаючи наші стандарти до суджень стосовно інших цивілізацій і культур, політика відмінності може закінчити тим, що зробить всіх однаковими[39].

У цій формі вимога рівного визнання є неприйнятною. Однак історія не закінчується просто на цьому. Вороги мультикультуралізму в американському академічному світі відчули дану слабкість, і використали її як виправдання, щоб відвернутися від цієї проблеми. Таке не спрацює. Відповідь на зразок тієї, що приписується Солу Белоу, зі змістом, що ми будемо раді читати зулуського Толстого, коли він з'явиться, демонструє глибини етноцентричності. По-перше, імпліцитно припускається, що досконалість повинна приймати знайомі для нас форми: зулуси повинні випродукувати свого *Толстого*. По-друге, припускається, що їхній внесок все ще має бути зробленим (*коли* зулуси випродукують *Толстого*). Ці два припущення очевидно йдуть пліч-о-пліч. Якщо зулуси мають випродукувати наш вид досконалості, тоді очевидно, що їхня єдина надія належить майбутньому. Роджер Кімбол висловлює це ще грубіше: „Всупереч мультикультуралістам, сьогодні перед нами стоїть вибір не між „репресивною" західною культурою і мультикультурним раєм, але між культурою і варварством. Цивілізація не подарунок, це досягнення – крихке досягнення, яке постійно потребує підтримки та захисту від внутрішніх і зовнішніх ворогів"[40].

Має бути щось середнє між неавтентичною та уніфікуючою вимогою визнання рівної вартості з одного боку, і самозамуруванням усередині етноцентричних стандартів, з іншого. Існують інші культури, і ми повинні жити разом дедалі тісніше, як у світовому масштабі, так і змішаними в кожному індивідуальному суспільстві.

Те, що ми маємо, є презумпція рівної цінності: позицією, яку ми займаємо, починаючи вивчати інших. Можливо, ми не повинні питати, чи є вона чимось таким, чого інші повинні вимагати від нас як права. Ми могли б просто запитати, чи є вона тим шляхом, яким нам варто підходити до інших.

Чи це так? Як така презумпція може бути обґрунтована? Релігія пропонується як одна з можливих основ. Гердер, наприклад, поділяв думку про божественне провидіння, згідно з яким все це багатоманіття культури не є просто випадковим, але задумане для того, щоб створити більшу гармонію. Я не можу виключити такого бачення. Але просто на людському рівні можна було б аргументувати розумність припущення, що культури, які забезпечили горизонт значень для великої кількості людських істот, різноманітних за характером і темпераментом, протягом довгого проміжку часу – які, інакше кажучи, артикулювали їхні почуття добра, святого, та прекрасного – майже напевно мають щось таке, що заслуговує на наше захоплення й повагу, навіть якщо воно й іде поряд із великим обсягом того, що ми маємо ненавидіти й відкидати. Інакше кажучи: було б вкрай зарозумілим заперечувати таку можливість а ргіогі.

Можливо, тут є моральна проблема, нарешті. Ми тільки потребуємо відчуття нашої власної обмеженої ролі в усій людській історії, для того, щоб прийняти дану презумпцію. Тільки зарозумілість або якийсь аналогічний моральний гандж може утримувати нас від цього. Однак те, чого ця презумпція вимагає, є не безапеляційними і не справжніми судженнями про рівну цінність, але готовністю бути відкритим для таких порівняльних культурних досліджень, які мусять перемістити наш горизонт до наступних сплавлень. Перш за все, це вимагає визнання, що ми ще дуже далеко від остаточного визначення, де відносна цінність різних культур могла б бути очевидною. Така готовність означала б розрив з ілюзією, яка ще й досі тримає багатьох мультикультуралістів – так само, як і їхніх найгостріших опонентів – у своїх обіймах.

Переклад Ольги КОРПАЛО

ПРИМІТКИ

[1] "La Nature de l'honneur est de demander des preferences et des distinctions." Montesquieu, *De l'esprit lois*, 3.7.

[2] Важливість такого руху від „честі" до „гідності" цікаво обговорюється Петером Бергером (Peter Berger) у його „Про те, як застаріло поняття честі" ("On the Obsolescence of the Concept of Honour", *Revisions: Changing Perspectives in Moral Philosophy*, ed. Stanley Hauerwas and Alasdair MacIntyre (Notre Dame, 1983), pp. 172–181).

[3] Ліонель Тріллінг, „Щирість і справжність" (Lionel Trilling, *Sincerity and Authenticity* (New York, 1969).

[4] У своїй роботі „Джерела самості" (*Sources of the Self* (Cambridge, Mass., 1989), chap. 15) я детальніше обговорюю розвиток цього вчення, спершу в роботі Френсіса Хатчесона (Francis Hutcheson), зачіпаючи тему писань графа Шефстберського [Берклі – О. К.], і далі її суперницьке відношення до теорії Локка.

[5] "Переживання позбавленого будь-яких інших емоцій існування саме собою є цінним відчуттям задоволеності та умиротворення, якого лише одного вистачить, щоб

повернути те дороге та солодке існування, в якому можна було б відігнати від себе усі чуттєві та земні враження, котрі постійно приходять, щоб хвилювати та відволікати нас від смиренності. Проте більшість стривожених постійними пристрастями людей мало знайомі із цим станом і, зазнавши його не цілком і протягом нетривалого часу, зберігають про нього лише туманне та плутане уявлення, яке не дозволяє їм відчути його шарму." Ж.-Ж. Руссо "Прогулянки самотнього мрійника", "Прогулянка п'ята" (Jean-Jacques Rousseau, *Les Reveries du promeneur solitaire*, "Cinquieme promenade" in *Oeuvres completes* (Paris, 1959), 1.1047).

[6] „Кожна людина має свій власний вимір, типу настрою серед всіх її почуттів." J.G. Herder, *Ideen*, chap. 7, sec.1, в Herders Samtliche Werke, ed. Bernard Suphan (Berlin, 1877–1913), 13.291.

[7] Цей романтичний напрямок мислення надихав Джона Стюарта Міля, коли він зробив щось на зразок означеного ідеалу автентичності основою одного зі своїх найсильніших аргументів в роботі „Про свободу" (*On Liberty*). Див. Розділ 3, де він доводить, що ми потребуємо чогось більшого, ніж здатність до "мавп'ячої імітації": „ Про особу, чиї бажання та імпульси є її власними – є виразами її власної природи, розвинутої та модифікованої її власною культурою – говорять, що вона має характер." „Якщо особа наділена хоч якось задовільною мірою здорового глузду та досвіду, її власний спосіб планування свого існування є найкращим, не тому, що він є найкращим сам по собі, але тому, що є її власним." *Three Essays* (Oxford, 1975), pp. 73, 74, 83.

[8] George Herbert Mead, *Mind Self, and Society* (Chicago, 1934). [Джордж Г. Мід. *Дух, самість і суспільство (з точки зору соціального біхевіориста)*. – Київ, 2000 – О. К.].

[9] Ця внутрішня діалогічність була досліджена Михайлом Бахтіним і його послідовниками. Зокрема, див. Бахтін М. *Проблеми поетики Достоєвського* (Bakhtin's *Problems of Dostoevsky's Poetics*, trans. Caryl Emerson (Minneapolis, 1984)). Також Michael Holquist and Katerina Clark, *Mikhail Bakhtin* (Cambridge, Mass., 1984); і James Wertsch, *Voices of the Mind* (Cambridge, Mass., 1991).

[10] Дивись М. Бахтін „Проблеми тексту в лінгвістиці, філології та гуманітарних науках" (M. Bakhtin "The problems of the Text in Linguistics, philology and the human Sciences," in *Speech genres and Other Late Essays*, ed. Caryl Emerson, Michael Holquist (Austin, 1986), p.126) для уточнення поняття *"суперадресата"* за межами наших існуючих інтерлокуторів.

[11] Руссо описує перші асамблеї: "Кожен почав дивитися на інших та хотіти, щоб на нього самого дивились, і громадська оцінка набула значення. Той, хто співав чи танцював краще: найкрасивіший, найсильніший, найспритніший чи найкрасномовніший, стали найшанованішими, і це було першим кроком до нерівності та, водночас, до скверни." Ж.-Ж. Руссо "Промова про походження та підстави нерівності між людьми" (*Discours sur l'origine et les fondements de l'inegalite parmi les homes* (Paris, 1971), p. 210).

[12] Для прикладу див. уривок із "Міркувань про врядування Польщі", де він описує античний публічний фестиваль, в якому бере участь все населення, в роботі "Про суспільну угоду" (*Du contrat social* (Paris, 1962), pp. 345–346); і паралельний уривок в "Листі де-Аламберу про вистави" (*"Lettre a D'Alembert sur les spectacles"*, *Du contrat social*, pp. 224–225). Найголовнішим принципом було те, що тут не повинно існувати поділу на акторів і глядачів, але щоб усі бачили всіх. "Проте, якими все-таки будуть цілі цих вистав? Що там показуватимуть? Нічого, якщо хочете знати... Дайте глядачів виставі; поверніть акторам їх самих; зробіть так, щоб кожен бачив себе і щоб любив себе в інших, щоб усі були таким чином тісніше поєднані".

[13] Г.В. Гегель, Феноменологія духу (G.Q.F. Hegel, *the Phenomenology of Spirit*, trans. A.V. Miller (Oxford, 1977), chap. 4).

[14] Існує певне число напрямків, що пов'язують ці два рівні, але особливу популярність в останні роки отримав психоаналітичний фемінізм, який бачить корені соціальної нерівності в ранньому вихованні чоловіків і жінок. Див.: Nancy Chodorow, *Feminism and Psychoanalytic Theory* (New Haven, 1989); Jessica Benjamin, *Bonds of Love: Psychoanalysis, Feminism and the Problem of Domination* (New York, 1988).

[15] Яскравим прикладом такого звинувачення з феміністської позиції є критика Керол Кіліган теорії морального розвитку Лоуренса Кохлберга за те, що ця теорія представляє бачення людського розвитку, яке надає переваги тільки одній грані морального міркування, власне тій, що має тенденцію домінувати скоріше у хлопчиків, аніж у дівчаток. Див. її *In Different Voice* (Cambridge, Mass., 1982).

[16] Віл Кумліка у своїй дуже цікавій і добре аргументованій книзі „Лібералізм, спільнота і культура" (*Liberalism, Community and Culture* (Oxford, 1989)) захищає певний вид політики відмінності, особливо стосовно прав аборигенів в Канаді, але на підставах, що жорстко вписуються в теорію ліберальної нейтральності. Він хоче аргументувати на підставі певних культурних потреб – мінімально, потреби в цілісній і неушкодженій мові культури, за допомогою котрої особа може визначати і переслідувати власну концепцію доброго життя. За певних обставин, для народів, що перебувають у несприятливих умовах, збереження цілісності культури може вимагати, щоб ми надавали їм більше ресурсів чи прав, ніж іншим. Цей аргумент є паралельним іншому, зробленому стосовно соціально-економічної нерівності. Але де даний аргумент Кумліки не може охопити реальних вимог, що висуваються такими групами – скажімо індіанськими групами або франкомовними канадцями, – то це в тому, що їхньою ціллю є виживання. Міркування Кумліки є законними (можливо), по відношенню до *існуючих* людей, які опинилися в капкані культури, що перебуває під пресом, і можуть процвітати або всередині неї, або взагалі ніяк. Однак вони не виправдовують заходів, спрямованих на забезпечення виживання в невизначеному числі майбутніх поколінь. Для таких народів, проте, саме це важливо. Нам потрібно думати тільки про історичний резонанс „la survivance" серед франкомовних канадців.

[17] Див. Іммануїл Кант. Основоположення метафізики моралі. (Immanuel Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten* (Berlin, 1968), p.434; *Groundwork of the Methaphysics of Morals*, trans. H.J. Paton (New York, 1964)).

[18] Я не знаю, чи подібне твердження справді було зроблене Солом Белоу, чи кимось іще. Я повідомляю про нього тільки тому, що воно схоплює поширену точку зору, і саме тому, в першу чергу, ця історія і популярна.

[19] Сьогодні ми чуємо обидва закиди. У контексті певних модусів фемінізму та мультикультуралізму, звинувачення, що культура-гегемон дискримінує, є сильним. У колишньому Радянському Союзі, проте, водночас зі схожим закидом проти панівної великоросійської культури, також чуються скарги, що марксистсько-ленінський комунізм був однаково чужорідним нав'язуванням для всіх, навіть для самої Росії. Комуністичний шаблон, згідно із цим баченням, є справді нічиїм. Цю заяву зробив Солженіцин, але вона озвучується сьогодні росіянами багатьох і дуже різноманітних переконань, і пов'язана з незвичайним феноменом розвалу імперії через псевдовідокремлення її столичного суспільства.

[20] Див. Джон Ролс, „Теорія справедливості"; Рональд Дворкін, „Приймаючи права серйозно", „Справа принципу"; Юрген Хабермас, „Теорія комунікативної дії" (John Rawls, *Theory of Justice* (Cambridge, Mass., 1971); Ronald Dworkin, *Taking Rights*

Seriously (London, 1977), and *A Matter of Principle* (Cambridge, Mass., 1985); Jurgen Habermas, *The Theory of Communicative Action* (Boston, 1985, 1989)).

[21] Руссо, „Соціальний контракт і дискурси" (Rousseau, *The Social Contract and Discourses,* transl. G.D.H. Cole (New York, 1950), pp. 3–4).

[22] Його ж, „Емілія" (*Emile* (Paris, 1964), bk.2, p. 70).

[23] Його ж, „Міркування про врядування Польщі" ("Considerations sur le government de Pologne", p. 345; *Considerations on the Government of Poland,* transl. Wilmoore Kendall (Indianapolis, 1972), p. 8).

[24] Його ж, „Лист до де Аламбера" ("Lettre a D'Alembert" p. 225; "Letter to M. D'Alembert on the Theatre" in Jean-Jacques Rousseau, *Politics and the Arts*, transl. Allan Bloom (Ithaca, 1968), p.126).

[25] Трохи далі в абзаці із есе про Польщу, який я процитував вище, Руссо описує зібрання в нашому розбещеному сучасному суспільстві як „непристойні збіговиська", куди люди ходять, „щоб вступати там в таємні зв'язки і шукати задоволень, які найвищою мірою розділяють людей і спустошують серця."

[26] Його ж, „Про соціальну угоду" (Du *contrat social,* p. 244). У цій сфері я багато отримав з дискусій з Наталі Оман. Див. її „Форми спільного простору у творчості Жан-Жака Руссо" ("Forms of Common Space in the Work of Jean-Jacques Rousseau" (Master's research paper, McGill University, July 1991).

[27] Гегель, „Феноменологія духу" (Hegel, *Phenomenology of Spirit,* p.110).

[28] Виправдовуючи свій знаменитий (печально знаменитий) девіз про змушену підкорятись закону людину, як про „змушену бути вільною", Руссо продовжує: „... рівноправна угода є умовою, яка, віддаючи кожного громадянина батьківщині, убезпечує його від будь-якої особистої залежності". (Du *contrat social,* p. 246).

[29] Верховний Суд Канади справді провалив одну із цих статей, ту, що забороняла комерційні знаки, написані не французькою. Однак у своїй постанові судді погодились, що було б цілком розумним вимагати, щоб усі знаки були французькою, навіть якщо і супроводжуються іншою мовою. Інакше кажучи, Квебеку на їхній погляд дозволялося ставити поза законом одномовні англійські знаки. Потреба захищати французьку мову та сприяти їй у квебецькому контексті, напевно, це виправдала б. Припустимо, це могло б означати, що законодавчі обмеження мови знаків у іншій провінції могли б з таким же успіхом бути проваленими на цілком інакшій підставі. (Між іншим, означені статті про знаки все ще в силі в Квебеку завдяки статті Хартії, котра в певних випадках дозволяє законодавчим органам робити нечинними постанови судів на обмежений період часу.)

[30] Перша зміна, наприклад, яка забороняла Конгресу узаконювати будь-яку релігію, спершу не мала за мету відокремити церкву від держави. Вона була введена в дію в час, коли багато штатів вже узаконили церкви, і, очевидно, прагнула утримати новий федеральний уряд від втручання в ці місцеві облаштування чи від їхнього відхилення. Тільки пізніше, після чотирнадцятої зміни, що відповідала так званому вченню про включення, ці обмеження для федерального уряду були перенесені на всі уряди будь-якого рівня.

[31] Ролс, „Теорія справедливості" і „Справедливість як чесність"; Дворкін, „Розглядаючи права серйозно" і „Лібералізм"; Акерман, Брюс, „Соціальна справедливість в ліберальній державі" (Rawls, *Theory of Justice,* and "Justice as Fairness: Political Not Metaphysical," *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985), 223–251; Dworkin, *Taking Rights Seriously,* and "Liberalism," in *Public and Private Morality,* ed. Stuart Hampshire (Cambridge, Eng., 1978); Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven, 1980).

[32] Див., наприклад, аргументи, використані Лоренсом Трайбом в роботі „Аборт: зіткнення абсолютів" (Lawrence Tribe, *The Clash of Absolutes* (New York, 1990)).

[33] Сендел, Майкл, „Процедурна республіка і необтяжене я" (Michael Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered Self," *Political Theory* 12 (1984), 81–96).

[34] Див. Guy Laforest, "L'Esprit de 1982," in *Le Quebec et la restructuration du Canada, 1980–1992,* ed. Louis Balthasar, Guy Laforest, and Vincent Lemieux (Quebec, 1991).

[35] Ця думка добре аргументується в роботі Ларі Зіденгопа „Лібералізм: зв'язок із християнством" (Larry Siedentop, "Liberalism: The Christian Connection," *Times Literary Supplement,* March 24–30, 1989, p. 308). Див. також мою „Полеміку про Рушді" ("The Rushdie Controversy," *Public Culture* 2 (Fall 1989), 118–122).

[36] Ганс-Георг Гадамер, „Істина і метод" (Hans-Georg Gadamer, *Warheit und Methode* (Tubingen, 1975), pp 289–290; *Truth and Method,* rev. ed. (New York, 1988).

[37] За повнішим обговоренням порівняння див. Розділ 8 [Там же]; і мою „Розуміння і етноцентризм" ("Understanding and Ethnocentricity," *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge, Eng., 1985).

[38] Я обговорюю об'єктивність дещо детальніше у частині першій „Джерел самості" (*Sources of the Self* (Cambridge, Mass., 1989).

[39] Ті ж самі уніфікуючі припущення є ґрунтом негативної реакції, яку багато людей мають стосовно заяв про вищість на користь західної цивілізації, скажімо в аспекті природничої науки. Однак є абсурдним чіплятися до таких заяв у принципі. Якщо всі культури зробили якийсь внесок цінного, то вони не можуть бути однаковими чи навіть охоплювати той же вид цінності. Сподіватись на таке було б величезною недооцінкою відмінностей. Нарешті, припущення цінності передбачає універсум, в котрому різні культури доповнюють одна одну різними видами внесків. Ця картина не тільки сумісна із судженнями про вищість у певному відношенні, а й вимагає їх.

[40] Роджер Кімбел, „Радикали в академічній еліті" (Roger Kimball, "Tenured Radicals," *New Criterion,* January 1991, p. 13).

Андрій ВАСИЛЬЧЕНКО

ЧАРЛЬЗ ТЕЙЛОР ПРО ОРІЄНТУВАННЯ В МОРАЛЬНОМУ ПРОСТОРІ

Ми продовжуємо знайомити читача із фрагментами книги Чарльза Тейлора "Джерела себе", яку видавництво "Дух і літера" підготувало до друку в українському перекладі[1]. Нижче ми подаємо основну частину другого розділу, в якому автор обґрунтовує своє етичне розуміння самості (*self*) як певної позиції в просторі, створеному моральними системами координат.

Модерна епоха великою мірою позбавила нас традиційної ідентичності. Сучасна людина дедалі більше схильна делегувати різноманітним інституціям відповідальність за свої життєві вибори, а архаїчне прагнення осягнути правду буття залишається ознакою класичної літератури новочасної доби. Ми дедалі частіше віддаємо перевагу тверезому, скептичному чи іронічному усвідомленню неуникненності рольової фрагментизації особи, що її нав'язує жорсткий релятивізм сучасності. Важливість цих змін очевидна – адже йдеться, власне, про зникнення певних вимірів людськості. Щоправда, те, що одним видається втратою, інші вважають набуттям, звільненням від ілюзій. Чимало ідеологічних спадкоємців Ніцше й Фуко сьогодні дотримуються тієї думки, що, подібно до того, як людська історія являє собою лише випадкову комбінацію подій, так людська істота є не більше, ніж випадкова конфігурація психологічних станів, емоцій чи установок, а пошук будь-якої глибшої самості – річ якщо не шкідлива, то, принаймні, вкрай примарна і, практично, безнадійна.

Такий погляд, зокрема, послідовно обстоює Річард Рорті. Він вважає, що "для цілей морального й політичного розважання та обговорювання" цілком достатньо розглядати самість як ні в чому не угрунтовану "сітку переконань, бажань та емоцій", що постійно пристосовується до "навколишнього середовища" (власне, до спільноти) за допомогою методу спроб та помилок[2]. Ґері Ґаттінг називає цей погляд, згідно з яким наші етичні цінності узасаджені в

наших власних переконаннях та бажаннях і не потребують жодного подальшого утрунтування, "етичним натуралізмом"[3]. Про впливовість етичного натуралізму свідчить хоча б той факт, що Рорті наприкінці двадцятого століття протягом тривалого часу очолював список найбільш цитованих американських філософів.

У цьому контексті вирізняється своєрідність дослідження Тейлора: воно не лише *відновлює* традиційну концепцію ідентичності, пропонуючи нову аргументацію на її користь, а й *розвиває* цю концепцію таким чином, що аксіологічний потенціал людської самості, не втрачаючи своїх традиційних вимірів, водночас починає охоплювати й суто новочасні цінності – зокрема ті, що наснажують модерних етичних натуралістів, навіть якщо останні й залишають визнання власної етичної позиції поза межами своєї моральної теорії.

Ключом до концепції "Джерел себе" є просторова метафора ідентичності: відповідь на запитання: "Хто я?" – вимагає визначення своєї позиції в моральному просторі – просторі, в якому постають питання про добре та погане. Інакше кажучи, на відміну від домодерної людини, що визначала себе виключно в універсальних термінах, наші сучасники визначають себе шляхом *орієнтування* у просторі людських благ. Тейлор вдається тут до аналогії з орієнтуванням на місцевості: в обох випадках місцерозташування уявнюється через співвіднесення з доступними орієнтирами.

Основними орієнтирами в моральному просторі, за Тейлором, є чітко моральні системи координат (*frameworks*). Моральна *система координат* – це "те, завдяки чому ми створюємо духовний сенс нашого життя"[4]. Традиційна людина визначала міру повноти свого життя, розташовуючи його на тлі тієї чи тієї беззаперечної структури – "світ слави в пам'яті і піснях роду, або поклик Бога, висловлений в Одкровенні, або ж, якщо взяти інший приклад, ієрархічний лад сущого в універсумі"[5]. На відміну від цього, в сучасному світі немає єдиної системи координат, яку можна було б вважати само собою зрозумілою, бо її поділяють усі; інакше кажучи, сучасна людина істотним чином перебуває *в пошуку* сенсу свого життя.

Неминуча суб'єктивність сучасних мов артикуляції значущих смислів – істотна теза концепції Тейлора. Але вона аж ніяк не ствердження суб'єктивності чи відносності тих моральних джерел, для уявнення яких слугують ці мови. Тейлор вважає основним результатом свого дослідження розробку філософської мови "глибинного особистого відгуку" людини на одвічні людські

моральні запитання[6]. Інакше кажучи, він стверджує: те, про що давні мислителі говорили в термінах контакту з ладом сущого, онтичним логосом чи Богом, сьогодні може бути висловлене в термінах моральних систем координат та орієнтування в просторі людських благ. Автор "Джерел себе" сподівається, що усвідомлення цієї спадкоємності джерел надасть сучасній людині можливість відновити зв'язок із притлумленими моральними орієнтирами.

ПРИМІТКИ

[1] Перший розділ книги надруковано в часописі "Дух і літера", №11–12, с. 197–227. Переклад здійснено за виданням: TAYLOR, Ch., *Sources of the Self. The Making of the Modern Identity Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

[2] RORTY, R., *Objectivity, Relativism, and Truth* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), p. 199.

[3] GUTTING, G., *Pragmatic Liberalism and the Critique of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), p. 49.

[4] TAYLOR, *Sources of the Self*, p. 18.

[5] *Ibid.*, p. 16.

[6] *Ibid.*, p. 512.

Чарльз ТЕЙЛОР

САМІСТЬ У МОРАЛЬНОМУ ПРОСТОРІ

1

На початку підрозділу 1.5 я зазначав, що натуралістичну редукцію, яка б повністю виключила з розгляду системи координат*, довести до кінця не вдається, і що зрозуміти, чому це так – означає збагнути дещо важливе про місце систем координат у нашому житті. Тепер, коли ми трохи краще розуміємо, з чого складаються системи координат, я хочу повернутися до цієї тези й розглянути її докладніше.

У підрозділах 1.4 і 1.5 ми обговорювали якісні розрізнення у зв'язку з питанням про сенс життя. Ясно, що такі розрізнення відіграють певну роль у кожному з трьох вимірів моральної оцінки, які ми визначили. Людські істоти здатні до якогось вищого життя; це відчуття – один із витоків нашого переконання, що вони є гідними поваги, що їхнє життя й недоторканність є священні або непорушні й не підлягають сумніву. Внаслідок цього розвиток нових систем координат супроводжується еволюцією нашого уявлення про те, що обіймає ця непорушність. Наприклад, той факт, що ми нині надаємо такого значення здатності до вираження (*expressive power*), означає, що наші новочасні уявлення про повагу до людської недоторканності включають ідею захисту свободи вираження (*expressive freedom*) – свободи висловлювати та розвивати свої думки, окреслювати поняття свого життя, власні життєві плани.

Водночас третій вимір моралі також містить цей тип розрізнень. Гідність воїна, громадянина, батька родини тощо спирається на базове розуміння, що ці форми життя або соціальне становище, якого можна досягти завдяки ним, наділяються особливою цінністю.

Так, етика честі, що наводилася раніше як приклад, становить безпосередню основу дуже поширеного розуміння гідності. Відповідно до нього гідність властива вільному громадянинові або

* *Framework* (англ.) – каркас, структура, конструкція, рамка. У Тейлора цей термін означає світоглядну рамку, яка створює контекст людського розуміння та людської дії. Ми перекладаємо *framework* як 'система координат' (прим. перекл.).

воїну-громадянинові, і навіть ще більшою мірою – особі, яка відіграє значну роль у суспільному житті. Цей бік нашого життя й досі важливий у модерному суспільстві, і жорстка конкуренція за такий тип гідності є частиною того, що надихає демократичну політику.

Отже, ці розрізнення, що я їх назвав системами координат, якнайрізноманітніше переплітаються із трьома вимірами нашого морального життя. Зрозуміло, що вони мають украй важливе значення. Тепер я хочу дослідити трохи докладніше, як саме вони входять до нашого морального буття.

Перший спосіб входження ми вже обговорювали. Системи координат забезпечують – явно чи неявно – тло й основу для наших моральних суджень, уявлень та реакцій у будь-якому із трьох вимірів. Висловити систему координат – означає з'ясувати, що наділяє смислом наші найглибші моральні реакції. Тобто, коли ми намагаємось пояснити, що маємо на увазі, стверджуючи, що певна форма життя є справді цінною, або коли пов'язуємо нашу гідність із певним досягненням чи статусом, або коли визначаємо у той чи інший спосіб наші моральні обов'язки, – тоді ми, окрім іншого, висловлюємо те, що я називаю 'системами координат'.

Можна вважати, що таке пояснення в певному сенсі дає задовільну відповідь на натуралістичну спробу залишити системи координат поза розглядом. Тим, хто висуває цю редуктивну тезу, ми можемо просто відповісти аргументом *ad hominem*:* вони теж виносять судження про те, що становить вартість, мають чуття гідності тощо, і отже, вони не можуть просто відкидати передумови, які надають сенсу цим поглядам і переконанням.

Але такий аргумент *ad hominem*, здається, не сягає надто глибоко; тут можливе заперечення. Майже всім прибічникам натуралістичної редукції можна вказати на проведенні розрізнень, попередньою умовою яких є саме те, що відкидає редукція, проте це не звільняє нас від питання, чи можна в принципі обійтися взагалі без систем координат – інакше кажучи, чи їх прийняття є врешті-решт предметом людського вибору, хоча на практиці було важко уникати їх протягом більшої частини історії людства.

Особливої вірогідності думці про те, що системи координат є предметом вибору, надає поява в новочасній культурі того

* *Ad hominem* (лат.) – 'до людини'. Аргумент *ad hominem* – риторичний прийом, при якому на підтримку власної позиції пропонент наводить підстави, які висуваються супротивною стороною у спорі або випливають із прийнятих нею аргументів (прим. перекл.).

'розчаклування', яке я обговорював у підрозділі 1.4 і яке зруйнувало стільки традиційних систем координат. 'Розчаклування' навіть створило ситуацію, в якій наші колишні обрії було знищено, а будь-які системи координат можуть виявитися сумнівними. Саме в цій ситуації постає перед нами проблема смислу. Так, справді, за давніх часів, коли наші екзистенційні труднощі визначалися насамперед страхом осуду, а певна беззаперечна система координат диктувала нам свої владні вимоги, люди надавали своїм системам координат такої ж онтологічної непохитності, яка характерна для самої структури універсуму. Однак той факт, що їхня непохитність у багатьох випадках випаровувалася, виявляє, що маємо справу не з чимось притаманним природі буття, але, радше, з мінливими людськими інтерпретаціями. Чому тоді неможливо уявити особу чи навіть культуру, яка могла б зрозуміти ці труднощі, цілком уникаючи систем координат, тобто відкидаючи якісні розмежування, пов'язані з непорівнянно вищим? Ми завжди можемо зловити наших сучасників на тому, що вони все ще тримаються за деякі системи координат у своєму реальному житті та судженнях, проте цей факт аж ніяк не доводить, що ті структури ґрунтуються на чомусь більшому, ніж необов'язкова врешті-решт інтерпретація.

Таким є впливовий нині аргумент на користь редуктивної тези. І саме проти цієї тези я хочу виступити. Я захищатиму сильну тезу про те, що ми абсолютно не можемо обійтися без систем координат; інакше кажучи, обрії, в яких ми проживаємо наше життя і які надають йому смисл, мають включати ці чіткі якісні розмежування. Більше того, я розумію це не лише як випадково істинний психологічний факт щодо людських істот, який, можливо, одного дня втратить свою істинність для якоїсь винятковой особи нового типу, такого собі супермена звільненої об'єктивації. Радше, твердження полягає в тому, що життя в таких чітко окреслених обріях є визначальною рисою людського діяння (*human agency*), що вихід за ці межі був би еквівалентним до виходу за межі того, що можна вважати цілісною або неушкодженою людською особистістю.

Можливо, переконатись у цьому найкраще шляхом, що пролягає через те, що ми зазвичай називаємо сьогодні питанням ідентичності. Ми називаємо його так тому, що люди часто стихійно висловлюють це питання у формі 'хто я?' Але на це питання необов'язково відповідати, називаючи ім'я та наводячи родовід. Насправді відповідь на це питання дає розуміння, що саме для нас є особливо важливим. Знати, хто я – це різновид знання про те, де я перебуваю

(*where I stand*). Моя ідентичність визначається зобов'язаннями та ототожненнями, що створюють рамку або обрій, в яких я щоразу можу намагатись визначити, що становить для мене благо чи цінність, або що належить зробити, або що я схвалюю чи заперечую. Інакше кажучи, це обрій, в якому я здатний зайняти позицію.

Люди можуть вважати, що їхня ідентичність частково визначається певним моральним чи духовним зобов'язанням – наприклад, як католика чи як анархіста. Або ж вони можуть частково визначати її через націю чи традицію, до яких належать – наприклад, вірменин чи мешканець Квебеку. При цьому вони мають на увазі не лише те, що надзвичайно віддані відповідному духовному світогляду чи тлу. Йдеться радше про те, що таке ототожнення створює рамку, в межах якої вони можуть визначити свою позицію в питанні, в чому полягає для них благо або цінність, що є важливим або становить предмет захоплення. Вдаючись до контрфактичних термінів, можна сказати, що за браком цього зобов'язання чи ототожнення вони були б позбавлені орієнтирів: при відповіді на низку важливих питань вони б не знали, що є для них значущим.

І справді, деякі люди стикаються з такою ситуацією. Ми називаємо це 'кризою ідентичності', це – гостра форма дезорієнтації; люди часто висловлюють її в термінах незнання того, хто вони такі, але це також можна тлумачити як радикальну невизначеність їхньої позиції. Їм бракує рамки чи обрію, в якому речі можуть отримати стійку значущість. У цих межах певні життєві можливості видаються добрими або змістовними, тоді як інші – поганими чи банальними. Смисл усіх цих можливостей є нестійким, мінливим, непевним. Це – болісний, жахливий досвід.

Кризова ситуація виявляє істотний зв'язок між ідентичністю та певним різновидом орієнтації. Знати, хто ти такий – це орієнтуватись у моральному просторі, у просторі, в якому постають питання, що являє собою добро і зло, що варто робити, а що ні, що має для нас сенс і є важливим, а що є банальним і другорядним. Я відчуваю тут потяг до використання просторової метафори; гадаю проте, що це – більше, ніж лише особисте уподобання. Існують свідчення на користь глибинного зв'язку людської душі із просторовою орієнтацією. У деяких граничних випадках так званих "нарцисичних розладів особистості", які отримують форму радикальної непевності щодо себе та власних цінностей, пацієнти в момент гострої кризи також виявляють ознаки просторової дезорієнтації. Таке враження, що дезорієнтація та непевність особистості щодо своєї позиції

набирає форми нездатності визначити свою позицію у фізичному просторі[1].

Чим можна пояснити такий зв'язок між ідентичністю й орієнтацією? Або поставмо проблему інакше: що спонукає нас говорити про моральну орієнтацію, вдаючись до питання 'хто ми?' Це друге формулювання нагадує, що ми не завжди звертались до цього питання. Розмова про 'ідентичність' у новочасному сенсі була б незрозумілою для наших предків кілька століть тому. Еріксон[2] виконав проникливе дослідження кризи віри Лютера, в якому він тлумачить її у світлі сучасних ідей про кризу ідентичності, але сам Лютер, напевно, вважав би цей опис гідним осуду, якщо взагалі зрозумілим. Засновком сучасного обговорення ідентичності є уявлення про те, що питання моральної орієнтації не можна розв'язати просто, в загальних термінах. А це пов'язано з нашим постромантичним усвідомленням індивідуальних відмінностей, а також із тим значенням, якого ми надаємо розгортанню кожною особою свого власного морального обрію. Для сучасника Лютера питання базової моральної структури, що задає координати особистої дії, могло постати *тільки* в загальних термінах. Ніщо інше не мало сенсу. Звичайно, це пояснюється тим, що для Лютера осередком кризи є пекуче відчуття осуду й вигнання без надії на повернення, а не модерне відчуття безглуздості, безцільності та беззмістовності.

Отже, частково відповідь на наше питання має історичний характер: передумову формулювання проблеми в термінах ідентичності складають певні зміни в нашому саморозумінні. Врахувавши це, ми не перебільшуватимемо відмінності між нашим часом і попередніми епохами. Для більшості з нас певні принципові моральні питання все ще формулюються в загальних термінах – наприклад, питання, дотичні до людського права на життя та недоторканність, розглянутого в підрозділі 1.1. Єдине, що відрізняє нас від наших попередників – це те, що ми не вважаємо висловлення цих питань у загальних термінах єдино можливим. Але це також означає, що ідентичність кожного, визначена чимось, що наділяє його принциповою орієнтацією, насправді є складна й багаторівнева. Ми всі структуровані тим, що вважаємо чинним для багатьох загальним зобов'язанням (у моєму прикладі, наведеному вище, це зобов'язання католика чи анархіста), а також тим, що ми розуміємо як особливе ототожнення (вірменин або мешканець Квебеку). Ми часто проголошуємо свою ідентичність як визначену тільки одним

із ототожнень, тому що воно найпомітніше в нашому житті, або тому, що саме його ставлять під сумнів. Проте насправді наша ідентичність за своєю глибиною та різнобічністю перевершує всі наші можливості її висловлення.

Втім, порушене щойно питання має ще й інший, позаісторичний аспект. Його можна висловити так: чому ми підходимо до нашої базової орієнтації через питання 'хто?' Питання 'хто?' ставлять тоді, коли ми хочемо розташувати особу як потенційного співрозмовника в спільноті співрозмовників. 'Хто говорить?' – запитуємо ми по телефону. Або запитуємо 'хто це?', вказуючи на певну особу в протилежному кутку кімнати. Відповідь надходить у формі імені ('я – Джо Сміт') і часто супроводжується констатацією стосунків ('я – Марійчин дівер'), або констатацією соціальної ролі ('це – ремонтник', 'той чоловік – Президент'). Трохи агресивніша форма запитання ('за кого, чорт забирай, ти себе маєш?') вимагає останнього типу відповіді. Бути потенційним об'єктом цього питання – означає бути таким співрозмовником серед інших, що має свою власну позицію або роль, тобто бути здатним говорити від свого імені. Звісно, я можу запитати 'хто?', вказуючи на людину, яка перебуває у стані безнадійної коми. Але це, очевидно, похідний випадок: істоти, щодо яких можна ставити це питання, зазвичай є актуально або потенційно здатними відповісти за себе.

Але бути здатним відповідати за себе – означає знати, де ти перебуваєш і що хочеш відповісти. Ось чому ми природно схиляємося до обговорення нашої базової орієнтації в термінах того, хто ми. Якщо ми втрачаємо цю орієнтацію або не віднаходимо її, то не знаємо, хто ми. А як тільки цієї орієнтації досягнуто, вона визначає, з якої позиції ми відповідаємо, а отже, визначає нашу ідентичність.

Ось чому ми вважаємо цю базову моральну орієнтацію істотною якістю людини-співрозмовника, людини, яка здатна відповідати за себе. Але говорити про орієнтацію – означає припускати існування певного просторового аналога, в межах якого ми відшукуємо свій шлях. Зрозуміти наші труднощі в термінах віднайдення або втрати орієнтації в моральному просторі – означає вважати простір, що його прагнуть визначити наші системи координат, базовим в онтологічному сенсі. Проблема в тому, за допомогою якої системи координат як визначення я можу знайти свої орієнтири в моральному просторі. Інакше кажучи, ми виходимо з того, що людина як діяч існує в просторі запитань, для яких наші системи координат

відіграють роль відповідей. Ці відповіді утворюють обрій, завдяки якому ми знаємо, де перебуваємо, і знаємо, який сенс має для нас те, що нас оточує.

Те, що це так, що простір, про який ідеться, має бути створений чітко визначеними оцінками або якісними розрізненнями, випливає з наведеного вище обговорення. Річ не лише в тім, що зобов'язання й ототожнення, якими ми фактично визначаємо свою ідентичність, вимагають таких чітко визначених оцінок, як це стає очевидним із попередніх прикладів, і не лише в тім, що питання ідентичності саме по собі завжди є для нас питання чітко оцінюваних благ. Так, ми повинні зберігати свою ідентичність, а можемо втрачати її, можемо постулатися нею, коли треба. Однак істотнішим є те, що вона виконує функцію орієнтації – тобто, відіграє роль рамки, в межах якої речі мають для нас сенс – тільки завдяки якісним розрізненням, які вона містить. Більше того, важко уявити собі, щоб можна було виконати цю функцію без звернення до таких розрізнень. Наша ідентичність – це те, що дозволяє нам визначати, що є для нас важливим, а що – ні. Саме вона уможливлює такі розмежування, зокрема розмежування, що спираються на чітко визначені оцінки. Отже, ідентичність взагалі не могла б існувати без таких оцінок. Ідентичність, встановлена завдяки якомусь винятково фактичному, базованому не на чітко визначених оцінках пріоритетові, непослідовна. До того ж, хіба відсутність фактичного пріоритету може спричиняти дезорієнтацію? Якщо існує така річ, як криза ідентичності, то це саме тому, що, зазвичай, наші ідентичності визначають простір якісних розрізнень, в якому ми живемо та здійснюємо вибір.

А якщо це так, то натуралістичне припущення, що ми можемо взагалі обійтися без систем координат, є глибоко хибне. Це припущення базується на цілком інакшому баченні людського діяння, коли відповідь на питання 'хто?' можна дати, не спираючись на якісні розрізнення, а лише на підставі бажання й відрази, симпатії й антипатії. Згідно з таким баченням, системи координат – це вигадки, а не відповіді на питання, які неодмінно існують раніше від нас, незалежно від нашої відповіді або нездатності відповісти. Водночас, бачення систем координат як засобів орієнтації вирізняє їх саме в такому світлі. Ми орієнтуємося в просторі, який існує незалежно від нашого успіху або поразки в пошуку наших координат; більше того, ця обставина робить завдання віднайдення координат неодмінним. У межах цього бачення уявлення про якісне розрізнення

як цілковиту вигадку не має жодного сенсу. Адже особа може *прийняти* певні якісні розрізнення, лише наділяючи їх для себе смислом згідно зі своєю базовою орієнтацією.

Відмінність між цими двома поглядами можна, здається, висловити так: уявлення, що розрізнення ми цілковито вигадуємо, еквівалентне уявленню, що ми вигадуємо й запитання, й відповіді. У цьому сенсі ми всі вважаємо деякі питання штучно створеними. Розглянемо простий приклад: якщо в якійсь спільноті обговорюється питання, як носити капелюх модніше – рівно чи зсунувши набакир, ми всі погодимось, що цієї проблеми могло б і не бути. Досить того, що існують капелюхи. На поважнішому рівні деякі атеїсти згодні з подібною думкою щодо дискусії між різними релігіями про те, що можна назвати проблемою форми надприродного – чи повинні ми уявляти надприродне як Бога Авраама, чи як Брахмана, або ж як нірвану тощо. Усе коло питань, у межах якого ці відповіді мають сенс, виникло даремно, вважають атеїсти, й одного дня може повністю зникнути з порядку денного. На противагу цьому наше орієнтування у просторі не є відповіддю на штучно створене, необов'язкове питання. Не можна уявити собі форму людського життя, в якій одного дня людям спадає на думку ідея, що, оскільки вони є просторовими істотами, їм потрібно нарешті розвинути почуття гори та низу, правого та лівого, і знайти координати, які б дозволили їм пересуватися – ідея, яку інші можуть поставити під сумнів. Не можна уявити собі форму життя, в якій це питання не існує завжди і не вимагає відповіді. Ми не можемо дистанціювати себе від проблеми просторового орієнтування, не можемо уникнути її – як у випадку проблеми правильного нахилу капелюхів – або заперечити її, як для атеїстів можливо заперечити релігію.

Натуралістичний підхід зараховує питання про вибір системи координат до категорії штучно створених або умовних питань. Проте наше обговорення ідентичності свідчить, що воно, радше, належить до класу неодмінних питань, тобто, що людське діяння необхідно існує у просторі питань щодо чітко оцінюваних благ, що цей простір передує будь-якому вибору або випадковим змінам у культурі. Таким чином, наше обговорення ставить під серйозний сумнів натуралістичне бачення. У світлі нашого розуміння ідентичності образ діяча, вільного від усіх систем координат, скоріше змальовує особистість у лабетах жахливої кризи ідентичності. Така особистість не знатиме своєї позиції з питань принципового значення, не матиме жодних орієнтирів у цих питаннях, не буде здатною відповісти собі

на них. Коли ж додати, що ця особа не переживає відсутності системи координат як брак чогось, інакше кажучи, аж ніяк не відчуває кризи, тоді ми отримаємо щось на зразок картини жахливого розщеплення. Практично можемо вважати, що така людина перебуває у глибокому розладі. Вона далеко зайшла за межу того, що ми вважаємо поверховістю (*shallowness*): люди, яких ми називаємо поверховими, все ж таки відчувають, що певні речі є непорівнянно важливішими за інші; ми просто вважаємо їхні схильності банальними, або лише трафаретними, або неглибоко продуманими, чи обраними випадково. Проте особа, цілком позбавлена системи координат, перебуває поза нашим простором спілкування; вона не має позиції у просторі, в якому ми всі перебуваємо. Такий стан видається патологічним.

Звісно, можна легко уявити собі різновид людини, яка вирішила, що не повинна приймати стандартні системи координат, розмежовуючи вищі й нижчі цілі, але що вона буде раціонально обчислювати питання щастя і що така форма життя є привабливішою, чи виявляє вищу моральну доброчинність, ніж дотримання традиційних визначень чесноти, благочестя тощо. Це навіть знайома картина. Вона змальовує ідеолога утилітаризму, який відіграє в нашій культурі подібну роль. Але така особистість не позбавлена системи координат. Навпаки, їй властиве поважне зобов'язання щодо певного ідеалу раціональності й доброчинності. Вона захоплюється людьми, які живуть згідно із цим ідеалом, осуджує тих, хто так не чинить або надто заплутався, щоб прийняти його, і шкодує, коли сама не відповідає вимогам цього ідеалу. Утилітарист живе у межах морального обрію, якого не можна докладно визначити в термінах його власної моральної теорії. Це – один із значних недоліків утилітаризму. Але оскільки про обрій можна легко забути, зосередившись на фактах і ситуаціях, з якими ми маємо справу в його межах, то відповідну систему координат можна не помічати, і тоді виникає образ діяча, позбавленого системи координат. Але як тільки ми усвідомлюємо, що люди як діячі неодмінно перебувають у просторі моральних питань, ми переконуємось, що утилітарист – цілковито один із нас, і що уявлюваний діяч натуралістичної теорії – це примара.

Однак натураліст може збунтуватися: 'Чому я маю приймати те, що випливає з феноменологічного тлумачення ідентичності?' Адже він може забагти охарактеризувати наш підхід саме так, і це не буде цілковитою помилкою. Але річ у тому, що це не лише феноменологічне тлумачення, а й дослідження меж уявлюваного в людському

житті, тлумачення його "трасцендентальних умов". Звісно, наше тлумачення може бути хибним у тих чи тих деталях, і завжди існує можливість його удосконалити. Але якщо наше тлумачення має рацію, заперечення стосовно натуралізму є остаточним. Адже мета нашого тлумачення полягає в розгляді того, яким чином ми насправді наділяємо смислом наше життя, і в окресленні меж уявлюваного, виходячи з нашого знання про те, що ми справді робимо при цьому. Якщо, власне, зсередини нашої практики ми виявляємо обмеження на способи наділяти сенсом наше життя, то який опис людських можливостей, запозичений із сумнівних епістемологічних теорій, може його прибрати? Врешті-решт, остаточна підстава для прийняття будь-якої із цих теорій полягає саме в тому, що вона краще пояснює нас, ніж її альтернативи. Якщо якийсь погляд переходить виявлену межу і характеризує як нормальне чи можливе людське життя, яке ми вважаємо незрозумілим і патологічним, то він не може мати рації. Саме на цій підставі я заперечую натуралістичну тезу і стверджую, що обрії, в яких ми живемо, *повинні* містити в собі чітко визначені якісні розмежування.

2

Усвідомлюю, що надто стисло виклав важливий аргумент. Я повернуся до нього нижче, в наступному підрозділі. Зараз я хочу з'ясувати дещо інше, а саме — зв'язок між ідентичністю та благом, який відкрився у попередньому обговоренні.

Ми говоримо про людську істоту як про 'самість' (*self*)*. Це слово вживається в різних значеннях, і ми побачимо в другій частині, що всі ці смислові варіанти є історично зумовленими. Проте цей термін має певний сенс, коли йдеться про людей як про самості, маючи на увазі, що їм як істотам притаманна глибина і складність, необхідна для того, щоб мати ідентичність у вищенаведеному сенсі (або, щоб прагнути її знайти). Нам потрібно відрізнити таке слововживання від усіх інших, що виникли у психології та соціології. Пам'ятаю експеримент, призначений показати, що шимпанзе теж мають 'чуття самості': тварина з намальованими на обличчі мітками, побачивши себе в дзеркалі, торкалася долонями свого обличчя, щоб витерти їх.

* Англійське слово *self* найчастіше перекладають українською за допомогою займенника 'я'. Однак номінативний характер центрального поняття книги має істотне значення для розуміння концепції Тейлора (див. із цього приводу Розділ 5). Саме тому, а також виходячи з деяких історико-лінгвістичних міркувань, ми вдаємось при перекладі *self* до вживаного, здебільшого у психологічних контекстах терміна 'самість' (прим. перекл.).

Вона на свій спосіб усвідомлює, що образ у дзеркалі є відбиттям її власної подоби[3]. Очевидно, що такий експеримент передбачає значення терміна, дуже відмінне від того, яке маю на увазі.

Щоб бути самістю, недостатньо також мати здатність до стратегічного спрямування власних дій у ситуації впливу певних чинників, зокрема власних бажань, спроможностей тощо. Частково це те, що мають на увазі, коли кажуть, ніби людина має (або являє собою) Его у фройдівському розумінні, а також у всіх подібних випадках. Ця здатність до стратегії поведінки потребує певного типу рефлексивного усвідомлення. Але існує важлива відмінність. Для Его не є суттєвим визначення свого місця в колі проблематики блага, не є суттєвим існування певної позиції із цих питань. Скоріш навпаки: фройдівське Его досягає найбільшої свободи, найбільшої здатності до здійснення контролю, коли воно має найширше поле маневрування стосовно владних вимог Супер-его, так само як і перед лицем диктату Ід. Ідеально вільне Его буде лише обчисловачем компенсацій.

Его, або Самість, також включене до психології та соціології в інший спосіб, у зв'язку зі спостереженням, що люди мають 'образ себе' (*self-image*), який не є для них байдужий; що вони прагнуть поставати в доброму світлі перед своїм оточенням, так само як перед самими собою. Тут ми, очевидно, маємо справу з розумінням самості, яке перевершує нейтральне самоспостереження й обчислення користі. Але в загальноприйнятному сенсі, значення образу не пов'язане з ідентичністю. Вважається фактом, що людські істоти стурбовані питанням відповідності свого образу певним стандартам, які є, зазвичай, соціально зумовленими. Але це не розглядається як суттєва риса людської особистості. Навпаки, під цією рубрикою, як правило, досліджують те, що ми можемо визначити – поза стерилізованою, "безоціночною" мовою соціальної науки – як надто людські слабкості "его" й "образу" в повсякденному розумінні цих термінів (які, звичайно, самі увійшли в розмовну мову із соціальної науки). Дуже сильна особистість буде максимально вільною від цих слабкостей, її не стримуватимуть різноманітні думки інших, вона буде здатною рішуче дивитися у вічі правді про себе[4].

На противагу цьому, поняття самості, пов'язане з нашою потребою ідентичності, має на меті виокремити іншу істотну рису людського діяння. Ми не можемо обійтися без певної орієнтації стосовно блага, позиція особистості у стосунку до блага зумовлює (тобто визначає, принаймні частково) те, ким вона по суті є. Важко

побачити, що означає бути самістю чи особистістю в цьому розумінні, не виходячи за межі певних напрямків новочасної філософії, і, насамперед, тих, які було канонізовано домінуючою психологією та соціологією. Самість навіть у цьому розумінні повинна бути таким самим предметом дослідження, як і інші наукові об'єкти. Проте часом те, що, зазвичай, справджується щодо об'єктів наукового дослідження, не справджується щодо самості. Щоб краще побачити посталі концептуальні проблеми, перелічімо такі чотири риси об'єктів наукового дослідження:

1. Об'єкт дослідження треба розглядати "абсолютно", тобто, не в його значенні для нас чи для будь-якого іншого суб'єкта, а таким як він є сам по собі ("об'єктивно").

2. Об'єкт не залежить від будь-яких описів чи інтерпретацій, запропонованих будь-якими суб'єктами.

3. Об'єкт можна, у принципі, описати явно.

4. Об'єкт можна, у принципі, описати без посилання на його оточення.

Перші дві риси відповідають центральній ідеї великої революції сімнадцятого століття у природничих науках, згідно з якою ми повинні облишити намагання пояснити світ навколо нас за допомогою суб'єктивних, антропоцентричних чи "вторинних" властивостей. Я розглянув це питання в іншій роботі[5]. Проте, звичайно, жодна із цих рис не справджується щодо самості. Ми є самостями лише в тому, що певні речі мають для нас значення. Те, що я являю собою як самість – моя ідентичність – істотно зумовлюється тим, у який спосіб речі є для мене значущими; моя ідентичність виробляється лише через певну мову інтерпретацій, що я її засвоїв як спосіб ефективного висловлення цих питань[6]. Запитувати, що являє собою певна особистість, абстрагуючись від її самоінтерпретацій – означає ставити абсолютно неправильне питання, на яке в принципі не може бути відповіді.

З усіх наведених міркувань випливає істотна річ, що стосується самості або особистості: вона не є об'єктом у загальноприйнятому розумінні. Ми не є самостями в тому сенсі, в якому є організмами, і для нас не існує самість так, як існує серце або печінка. Ці органи існують у нас, живих істот, цілком незалежно від нашого саморозуміння й самоінтерпретації чи від того, що вони для нас означають. Навпаки, самостями ми є лише тією мірою, якою рухаємось у певному колі проблем, шукаємо та знаходимо нашу орієнтацію стосовно блага[7].

Те, що самість не виявляє третьої риси класичного об'єкта дослідження, внутрішньо зумовлюється вже відсутністю в неї риси другої. Самість частково створюється своїми самоінтерпретаціями; саме це позбавляє її другої риси. Проте інтерпретації самості не можуть бути повністю сформульовані. Цілковите висловлення неможливе. Мова, яку ми засвоїли, уявнює для нас те, що стосується блага. Але ми не можемо повністю висловити те, що масмо як даність, що просто беремо до уваги, вдаючись до цієї мови. Звичайно, ми можемо прагнути поліпшити наше розуміння того, що є неявно присутнім у наших моральних мовах і мовах оцінювання. Це може бути навіть певним ідеалом, що його, наприклад, Сократ в Афінах нав'язував своїм спантеличеним співрозмовникам проти їхньої волі, аж поки вони не примусили його замовкнути раз і назавжди. Але висловлення за самою своєю природою ніколи не може бути завершене. Ми уточнюємо одну мову за допомогою іншої, яка, у свою чергу, може бути знову прояснена, і так далі. Ця тема нам знайома завдяки Вітгенштайнові.

Проте чому ця тема стосується якраз самості? Чи не відбувається щось подібне з будь-якою мовою, навіть із мовою наукового опису об'єктів? Так, звичайно. Але якраз тоді, коли йдеться про самість, мова, яка ніколи не може бути висловлена цілком, є внутрішньо притаманною або конститутивною рисою досліджуваного "об'єкта". Дослідження особистостей – це дослідження істот, які існують лише у певній мові й почасти створюються нею[8].

Це приводить нас до четвертої риси. Мова існує й підтримується лише в межах певної мовної спільноти. А це вказує на іншу істотну рису самості. Самістю можна бути лише серед інших самостей. Не можна описати самість безвідносно до тих, хто її оточує.

На цьому слід наголосити, тому що і філософсько-наукова традиція, і могутнє новочасне прагнення свободи й утвердження індивідуальності об'єдналися у сприянні такій ідентичності, яка видається запереченням цієї тези. Як саме це відбулося – буде головною темою, що я її розглядатиму у другій частині. Але зараз я хочу унаочнити, що ця новочасна незалежність самості не є запереченням того, що самість існує лише серед інших самостей.

Це міркування вже є внутрішньо присутнє в самому понятті 'ідентичності', як ми це бачили вище. Моє самовизначення є відповіддю на питання 'хто я?'. Це питання набуває нового сенсу в мовному взаємообміні. Я визначаю, хто я, шляхом визначення позиції спілкування – у своєму родоводі, в соціальному просторі, в

географії соціальних статусів і функцій, у моїх близьких стосунках із тими, кого я люблю, а також, що особливо важливо, у просторі моральної та духовної орієнтації, в межах якої здійснюються мої найважливіші, визначальні стосунки.

Зрозуміло, що це не може бути простою випадковістю. Немає іншого способу стати самістю, ніж через залучення до певної мови. Ми вперше навчаємось нашим мовам морального й духовного розпізнавання, коли наші вихователі залучають нас до продовжуваної розмови. Первісні значення важливих для мене слів – це ті значення, які вони мають для *нас*, тобто для мене разом із моїми співрозмовниками. Вирішальною рисою цієї розмови є те, що, говорячи про щось разом, ви і я робимо з того об'єкт для нас обох, тобто, не лише об'єкт для мене, який випадково стає також об'єктом для вас, навіть якщо додати, що я знаю, що він є об'єктом для вас, і ви знаєте, що він є об'єктом для мене тощо. Об'єкт існує для нас у чіткому розумінні цього слова, яке я намагався пояснити в іншій роботі[9] за допомогою поняття 'суспільного' (*public*), або 'спільного' (*common*) простору. Різноманітні використання мови встановлюють, інституціоналізують, фокусують і активують такі спільні простори; наприклад, здається, саме так наше початкове засвоєння мови залежить від прото-мови (це показано в піонерській роботі Джерома Брунера)[10].

Отже, я можу дізнатися, що таке страх, любов, туга, прагнення до цілісності тощо лише через спільний з іншими досвід, в якому ці почуття є об'єктами для *нас* у певному спільному просторі. Ця істина лежить в основі афоризму Віттенштайна, згідно з яким узгодженість значень вимагає узгодженості суджень[11]. Пізніше я можу вдатися до новацій. Я можу розвинути оригінальний спосіб розуміння себе та людського життя, принаймні такий, що суперечить закладеному моєю родиною та вихованням. Проте новації можна здійснювати лише виходячи з певної основи в нашій спільній мові. Навіть якщо я є цілковито незалежною дорослою людиною, існують такі моменти, коли я не можу пояснити, що відчуваю, аж поки не поговорю про це з певним особливим співрозмовником (або співрозмовниками), який мене знає, або має достатньо мудрості, або подібний до мене. Така нездатність пояснити – лише слабка подібність того, що відчуває дитина. Для дитини все неясно і мова розпізнавання взагалі не існує без розмов, які її створюють.

Саме в цьому сенсі неможливо бути самістю на самоті. Я є самістю лише стосовно певних співрозмовників: одним чином стосовно партнерів у діалозі, які були суттєвими для досягнення

мого самовизначення; іншим чином стосовно тих, хто зараз відіграє важливу роль у збереженні мого розуміння мов самовизначення – і, звичайно, ці два класи можуть перетинатися. Самість існує лише в тому, що можна назвати 'діалогічними мережами' (*webs of interlocution*)[12].

Саме ця первісна ситуація надає смисл нашому поняттю 'ідентичності', пропонуючи відповідь на питання 'хто я?' через визначення того, звідки і до кого я говорю[13]. Тому повне визначення ідентичності особи, зазвичай, містить у собі не тільки її позицію з моральних і духовних питань, але також певне посилання на визначальну спільноту. Ці два виміри можна було побачити в прикладах, які досить природно спали мені на думку вище, коли я говорив про ідентифікацію себе як католика чи як анархіста, або ще як вірменина чи мешканця Квебеку. Зазвичай, однак, один вимір не повинен виключати інший. Так, для самовизначення *А* може бути суттєвим, що він є католиком і мешканцем Квебеку, тоді як для *Б* – що він вірменин та анархіст. (І ці характеристики необов'язково вичерпують ідентичність кожного з них.)

У цьому обговоренні я намагався висунути припущення, що два виміри визначення ідентичності, про які йдеться, відбивають первісну ситуацію, з якої постає вся проблематика ідентичності.

Проте це друге визначення ідентичності, пов'язане зі спільнотою, щоразу більше віддаляється від нас. Новочасна культура розвинула індивідуалістичні уявлення, які змальовують людську особистість як таку, що знаходить, принаймні потенційно, свої значення всередині самої себе і проголошує незалежність від діалогічних мереж, які її відпочатку сформували, або, принаймні, нейтралізує їх. Здається, ніби діалог був значущим лише для генези особистості, як дитячі візки: з них виростають і вони не відіграють жодної ролі в житті сформованої особистості. Що сприяло поширенню таких поглядів?

Певною мірою це буде однією із провідних тем наступних частин, у яких я хочу розглянути деякі аспекти історії новочасної ідентичності. Але зараз я маю сказати декілька слів, щоб подолати розповсюджену плутанину.

По-перше, ясно, що найважливіші духовні традиції нашої цивілізації підтримували (і навіть вимагали) відсторонення від другого виміру ідентичності в тому вигляді, в якому він, зазвичай, існує в житті, тобто від конкретних історичних спільнот, від даності сплетінь народження й історії. Якщо вивести ці міркування за межі новочасної

мови ідентичності (яка була б анахронізмом у розмові про давніх авторів) і натомість обговорювати те, як вони знаходили свої духовні орієнтири, то стає очевидним: ідеал відсторонення дійшов до нас із обох складових частин нашого спадку. У книгах пророків і у Псалмах до нас промовляють люди, які протистояли майже одностайному цькуванню з боку їхніх спільнот, щоб донести об'явлення Бога. Подібно Платон змальовує Сократа як людину, що її міцна вкоріненість у філософському мисленні дозволяє їй зберегти гордовиту незалежність від думки афінян.

Така позиція стала для нас потужним ідеалом, хоч би як далеко було нам до виконання її вимог на практиці. Проте важливо бачити, що цей ідеал хоча й змінює нашу позицію, однак не виводить нас за межі того, що я назвав первісною ситуацією формування ідентичності. Герої, про яких ідеться, все одно визначають себе – не лише за походженням, але такими, якими вони є сьогодні – в розмові з іншими. Вони залишаються в діалогічній мережі, але визначають себе через таку мережу, яка уже не збігається з конкретною історичною спільнотою. Це – рятівна спільнота обраних (*saving remnant*), або коло однодумців, або компанія філософів, або маленька група мудрих у натовпі дурнів, як це бачили стоїки, або тісне коло друзів, що відігравало таку значну роль у мисленні епікурейців[14]. Прийняття героїчної позиції не дає людині можливості втратити свою людськість. При цьому зберігається стан речей, коли нова мова виробляється лише в розмові (у широкому сенсі), тобто в якомусь спілкуванні з іншими, що з ними існує певне спільне розуміння людської долі. Людська істота завжди може бути самобутньою, може ступити за межі мислення і бачення своїх сучасників, може навіть бути цілковито незрозумілою іншим. Але самобутнє бачення буде спотворене і врешті-решт загубиться у внутрішньому безладі, якщо його не можна якось співвіднести з мовою та баченням інших.

Навіть коли я вважаю, що бачу таку істину про стан людини, яку ніхто інший не побачив – позиція, до якої, здається, іноді наближався Ніцше – ця істина все одно має спиратися на моє прочитання мислення й мови інших. Я бачу 'генеалогію', що лежить в основі їхньої моралі, і отже, вважаю їх також (несвідомими і мимовільними) свідками мого прозріння. Я маю якось відповісти на виклик: чи знаю я те, про що кажу? Чи справді я усвідомлюю, про що веду мову? І на цей виклик я можу відповісти лише через зіставлення мого мислення й моєї мови з мисленням і реакціями інших.

Звичайно, існує значна розбіжність між ситуацією, в якій я з'ясовую свою позицію через розмову лише з моєю безпосередньою історичною спільнотою, коли я не відчуваю підтвердження своїх переконань, аж поки не побачу очі свого співбесідника, і ситуацією, в якій я спираюсь здебільшого на спільноту однодумців, а підтвердження може приймати форму задоволення через те, що вони, самі не відаючи того, свідчать на користь моїх поглядів, що їхнє мислення й мова виявляють контакт із тією самою реальністю, яку я бачу краще за них. Ця розбіжність стане навіть іще більшою, коли ми візьмемо до уваги, що в останньому випадку 'розмова' відбудеться не лише з живими сучасниками, але включатиме, наприклад, пророків, мислителів, письменників, яких уже немає. Чому я наполягаю на тому, що теза про спілкування залишається чинною, незважаючи на таку розбіжність?

Бо я хочу наголосити на тому, що можна назвати 'трансцендентальною' умовою нашого розуміння своєї власної мови, – що ми певним чином зіставляємо або пов'язуємо її з мовою інших. Це не тільки рекомендована стратегія порівняння своїх переконань із переконаннями інших, яка допомагає уникнути деяких помилок. Говорячи про 'трансцендентальну' умову, я вказую на те, як наша впевненість, ніби ми знаємо, що саме маємо на увазі – а отже, і наше володіння своєю первісною мовою – залежать від такого зіставлення. Первісний і (онтогенетично) неуникненний контекст такого співвіднесення – це контекст, у якому ми справді досягаємо згоди віч-на-віч із іншими. Ми входимо до мови, навчаючись бачити речі такими, якими їх бачать наші вчителі. Пізніше, і лише у частині своєї мови, ми можемо відійти від цього бачення завдяки нашому звертанню до відсутніх партнерів, так само як і завдяки зіставленню нашого мислення з будь-яким партнером у цей новий, непрямий спосіб – через тлумачення існуючої неузгодженості. І навіть тоді не *все* зіставлення відбувається через незгоду.

Я підкреслюю взаємозв'язок між пізнішою, вищою, незалежнішою позицією і більш ранньою, "примітивнішою" формою заглиблення у спільноту не лише тому, що остання з необхідністю є онтогенетично вихідною, і навіть не лише тому, що пізнішу позицію не можна прийняти, перескочивши через увесь простір мислення та мови, так що вона залишається, образно кажучи, вкарбованою в стосунки заглиблення. Я хочу також підкреслити, що через мову ми зберігаємо зв'язок із партнерами з дискурсу, чи то в реальному живому спілкуванні, чи то в непрямому зіставленні. Природа нашої

мови та принципова залежність нашого мислення від мови робить діалог (*interlocution*) в тій чи тій із цих форм неуникненним для нас[15].

На цьому слід наголосити, тому що розвиток деяких надзвичайно індивідуалістських форм модерного характеру спричинив – і це можна зрозуміти – визначені погляди на самісність (*selfhood*) і мову, які заперечують діалог або повністю випускають його з поля зору. Наприклад, ранні новочасні теорії мови, від Гоббса через Лока і до Кондільяка, описували мову як інструмент, що потенційно може бути створений індивідами. Згідно із цими поглядами, приватна мова є реальною можливістю[16]. Ця ідея продовжує зачаровувати нас і сьогодні. Щоб пересвідчитись у цьому, достатньо лише згадати відчуття щойно отриманого прозріння, або навпаки, спротиву та незгоди, що їх ми відчуваємо, коли вперше читаємо відомі аргументи Віттенштайна проти можливості існування приватної мови*. Ці обидві реакції свідчать про збереження в модерній культурі певних глибоко вкорінених способів мислення. З іншого боку, поширене бачення самості як такої, що (принаймні потенційно та в ідеалі) сама формує свої орієнтири, цілі та життєві плани, прагнучи "стосунків" лише тією мірою, якою вони є "самоздійсновальними", великою мірою базується на ігноруванні нашої включеності в діалогічні мережі**.

Такий крок до незалежного стану можна тлумачити як узагалі вихід за межі трансцендентальної умови діалогу, або ж як свідчення того, що ми ніколи не були в її межах і нам лише бракувало мужності уявнити нашу фундаментальну онтологічну самостійність. Виявлення трансцендентальної умови – це спосіб запобігти подібній помилці. Воно дозволяє побачити зміну стану в її справжньому світлі. Справді, буває, що ми втрачаємо врівноваженість у своєму визначенні ідентичності й відкидаємо конкретну історичну спільноту як один із полюсів ідентичності; тоді нам залишається співвідносити себе тільки зі спільнотою, означеною через причетність до блага (блага спасенних, чи істино віруючих, чи мудрих). Однак це не позбавляє нас залежності від діалогічних мереж. Це лише змінює їх, а також характер нашої залежності.

Звичайно, ми можемо піти навіть іще далі й визначати себе виключно поза належністю до будь-якої мережі. До цього напрямку тяжіють деякі романтичні уявлення про утрунтованість самості у власній внутрішній природі й у ширшому світі природи зовнішньої; цю тенденцію продовжують і здеградовані відлуння цих уявлень у сучасній культурі. Близьким родичем романтичної самості є також

* Див. Wittgenstein L., *Philosophical Investigations*, §§ 243 – 315 (прим. перекл.).

** Детальніше про це див.:Тейлор Ч., *Етика автентичності*. – К., Дух і Літера, 2002. – С. 45 (прим. перекл.).

самість у зображенні американських трансценденталістів: вона також включає в себе універсум, але оминає будь-яку необхідну співвіднесеність із іншими людьми. Проте ці грандіозні проекти аж ніяк не знімають трансцендентальної умови.

Цей різновид індивідуалізму та супровідні ілюзії є особливо впливовими в американській культурі. Як зазначають Роберт Белаг та його співавтори[17], американці базуються на давній пуританській традиції "залишати домівку". Колись у Коннектикуті, наприклад, усі молоді люди мусили пройти крізь своє власне, особисте навернення у віру (*conversion*), мусили встановити свої власні стосунки з Богом задля того, щоб отримати права повноцінного члена Церкви. І це переросло в американську традицію залишати домівку: молода людина має піти, залишити родинне гніздо, щоб знайти свій власний шлях у світі. У сучасних умовах це може навіть набути форми заперечення політичних або релігійних переконань батьків. І все ж можна говорити, не впадаючи у суперечність, про американську 'традицію' залишати домівку. Молода людина усамостійнюється, і, водночас, саме цього від неї й очікують. Більше того, зміст самостійності визначається тією культурою, до продовжуваної розмови з якою залучається ця молода людина (і в якій значення самостійності також може з часом змінитися). Важко знайти кращу ілюстрацію до тези про трансцендентальну включеність незалежності в діалог. Кожна молода людина може зайняти позицію, автентичну саме для неї; однак сама ця можливість обрамлюється соціальним тлумаченням, що має глибоку історію – власне, обрамлюється "традицією".

Вважати, що таке обрамлення традицією просто робить посміховище з ідеалу самостійного, впевненого в собі індивіда, означало б забути розрізнення між трансцендентальними умовами та нашим чинним станом. Звичайно, самостійність може стати дуже поверховою справою, в якій кожен із натовпу намагається виразити свою індивідуальність стереотипно. Сучасне суспільство споживання неодноразово критикували як таке, що має тенденцію до виведення стада конформістів. Така картина і справді ставить претензії культури у смішне становище, але на одній цій підставі не можна робити висновок, що саме існування традиційної культури самостійності позбавляє індивідуальність її значення.

Аби побачити, що культурне зрушення в напрямку ідеалу впевненості в собі має істотний характер навіть у своїй здеградованій формі, вдаймося до порівняння з цілком відмінною культурою. Суттєво, що від американських молодих людей очікують самостій-

ності у стосунках зі старшими, навіть якщо така самостійність є однією з вимог цих старших. Адже кожна молода людина виробляє ідентичність, яка є її власною в особливому розумінні – вона може бути збереженою навіть усупереч опозиції батьків і суспільства. Ця ідентичність виробляється у спілкуванні з батьками й товаришами, але характер цього спілкування (*conversation*) визначається саме таким уявленням про суть ідентичності. Порівняємо це з описом виховання молодих індійців у Судгіра Какара: "Прагнення підтримчої присутності особи, яку ми любимо... становить панівну модальність соціальних відносин в Індії, особливо в межах розширеної сім'ї. Ця 'модальність' виражається різними способами, але послідовно, як, наприклад, у почутті безпорадності, коли члени родини відсутні, або у складності самостійного прийняття рішень. Одне слово, для індійців є типовим спиратися на підтримку інших, коли вони долають життєву дорогу і мають справу з проблемами, що їх нав'язує зовнішній світ[18]."

Тут ми, очевидно, стикаємось із взірцем, відмінним від того, який підтримується в західних суспільствах. Той факт, що обидва взірці вироблені в культурних традиціях, аж ніяк не зменшує відмінність між ними. Індійський взірець, принаймні з цього погляду, сприяє підтримці такого різновиду ідентичності, при якому мені важко знати, чого я хочу і яку позицію займаю щодо низки важливих питань, якщо я не перебуваю у спілкуванні з близькими мені людьми. Західний взірець прагне підтримати якраз протилежний підхід.

Зсередини кожного взірця інший здається дивним і нижчим. Як зазначає Какар, західні дослідники схильні тлумачити індійський підхід як різновид "слабкості". Індійці ж можуть тлумачити західний взірець як нечуйність. Проте такі присуди є етноцентричними й не враховують природи культурної розбіжності[19]. Етноцентризм, звичайно, також є наслідком руйнування розрізнень між трансцендентальними умовами культури та її чинним змістом, адже він створює таке враження, ніби ми "насправді" є відокремленими індивідами, і отже, так і має бути[20].

ПРИМІТКИ

[1] Див. Heinz Kohut, *The Restoration of the Self* (New York: International University Press, 1977), pp. 153–154.

[2] Erik Erikson, *Young Man Luther* (New York: Norton, 1958).

[3] C. G. Gallup, Jr., "Chimpanzees: Self-Recognition", *Science*, 6 June 1983, pp. 86–87.

[4] Див. статтю Susan Hales і статтю A. Pratkanis та A. Greenwald у спеціальному числі *Journal for the Theory of Social Behaviour*, 15 (1985), присвяченому "перевідкриттю самості".

[5] Див. мою роботу "Understanding and Human Science", *Review of Metaphysics* 34 (1980), 15—38. Bernard Williams також пропонує тлумачення цієї вимоги, зокрема, у своїй праці *Descartes* (Harmondsworth: Penguin Books, 1978). Термін 'абсолютний' запозичено з його аналізу. Інший опис цієї вимоги – як вимоги 'об'єктивності' – можна знайти у Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986).

[6] Я розглянув це питання у *Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), chaps, 1, 2, 4; і у *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), chap. 1. Сучасні дискусії з цього приводу, зазвичай, багато завдячують Гайдеггеру та його тезі, що розуміння є способом буття; див. *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1917), div. I, chap. 5, sect. A. Коментар Берта Дрейфуса (Bert Dreyfus) у *Being in the World* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1988) та ідею про те, що *Dasein* є "суцільною інтерпретацією". Пор. також праці Г. Г. Гадамера (H. G. Gadamer), особливо *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr, 1975).

[7] Схожу тезу висловлює Ернст Тугендгат (Ernst Tugendhat) у роботі *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1979, але в його випадку контекст створює базована на Фіхте філософія Дітера Генріха (Dieter Henrich), з її обговоренням нашого стосунку до самих себе як граничного випадку суб'єкт-об'єктних стосунків, при якому відбувається збіг понять суб'єкт і об'єкт. Суть позиції Тугендгата полягає в тому, що самість, яку ми знаємо через самопізнання, не можна тлумачити як об'єкт. Питання про самість – це питання про те, яким чином речі мають для нас значення. Тугендгат у своєму вельми цікавому та проникливому обговоренні також спирається на Гайдеггера.

[8] Це є, звичайно, відправною точкою для "постструктуралістських" дискусій навколо завершення суб'єктивності та неможливості ясного самоусвідомлення. Проте такі аргументи демонструють принциповий брак розуміння природи мови. Пор. прим. 12 нижче щодо Гумбольдта.

[9] Див. мою статтю "Theories of Meaning" у Taylor, *Human Agency and Language*.

[10] Див. Jerome Bruner, *Child's Talk* (New York: Norton, 1983). Брунер показує величезну важливість ігрових "форматів" – форм комунікативної інтеракції між матір'ю чи батьком і дитиною – у формуванні контексту та системи підтримки, в яких діти вчаться розмовляти. А ці форми, у свою чергу, базуються на попередньому встановленні, опануванні та використанні тривалого контакту очей. Це початкове домовленнєве спілкування формує орієнтири, часто завдяки вживанню стандартизованих жестів та інтонацій, наприклад: "Дивись, яка гарна лялька"; *ibid.*, pp. 70—71.

[11] *Philosophical Investigation*, I, § 242.

[12] Подібну тезу щодо соціальної генези самості, зазвичай, приписують Джорджу Гербертові Міду (George Herbert Mead); див. його працю *Mind, Self, and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1961). [Перекладено українською: Мід Д. *Дух, самість і суспільство*. – К., Український Центр духовної культури, 2000.] Але Мід усе ще надто близький до біхевіористської точки зору, і, здається, він не враховує конститутивної ролі мови у визначенні самості та відносин. Найпомітнішим теоретиком у цій традиції є Вільгельм фон Гумбольдт. Він бачив, яким чином мова робиться і переробляється у розмові, але він також розумів, що сама природа розмови вимагає визнання індивідів-мовців та відмінності їхніх позицій. Мовну ситуацію не можна розглядати як таку, що складається з монологів, пов'язаних між собою причиново; однак її так само не можна розглядати як розгортання надсуб'єкта або виявлення структури. Спільний простір утворюється

мовцями, які пристають на свої позиції, і, з огляду на це, мовці завжди мають залишатися, принаймні частково, свідомими цих позицій. Слова-'перемикачі' на зразок 'я', 'ти', 'тут', 'там' відіграють визначальну роль у створенні та підтримці спільного простору. Цікаво, що діти навчаються цим словам дуже швидко і в ранньому віці; див. статтю Джерома Брунера (Jerome Bruner) "The Transactional Self" у його праці *Actual Minds, Possible Worlds* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986, p. 60). Цікаве обговорення цих виразів містить робота Gareth Evans, *The Varieties of Reference* (Oxford: Oxford University Press, 1981). Гумбольдтіанське розуміння мови та мовної ситуації показує, в чому саме полягає помилковість ефектних заяв "постструктуралістів" щодо втрати суб'єктивності або її нереальності.

[13] Про тісний зв'язок між ідентичністю та діалогом (interlocution) також свідчить те місце, яке в людському житті посідають *імена*. Моє ім'я – це те, як мене "називають". Людська істота *мусить* мати ім'я, тому що її мають *називати*, до неї мають звертатися. Бути запрошеним до розмови – це передумова формування людської ідентичності, і тому моє ім'я (зазвичай) надається мені моїми найпершими співбесідниками. Страшні сюжети наукової фантастики, в яких, наприклад, ув'язнені таборів більше не мають імен, а мають лише номери, своєю переконливістю зобов'язані саме цій обставині. Номери навішують людям ярлик, уможливлюючи легкість посилання, а звертаємось ми до особи за допомогою її імені. Істоти, які є лише об'єктами посилання, але не звертання, не можуть бути віднесені до людей; вони не мають ідентичності. Не дивно, що в багатьох культурах вважається, що ім'я певним чином схоплює, навіть встановлює, сутність або силу особи. Тому в деяких суспільствах справжнє ім'я людини зберігають у таємниці від чужинців. І в деяких релігійних традиціях, зокрема і в нашій власній, ім'я Бога набирає важливого значення. Розкриття Богом свого імені Мойсеєві було вирішальною і, водночас, загадковою подією. У подальшому це ім'я не можна було вживати безпосередньо з метою посилання на Бога, але його формулювали як "слово з чотирьох букв" (*Tetragrammaton*) і вимовляли як *Адонаї*, тобто 'Господь'.

[14] Значення дружби для епікуреїзму можна почасти зрозуміти з огляду на істотну важливість цього тісного кола для людей, які прагнули звільнитися від того, що вони вважали помилками більшості.

[15] Наша "розмова" з відсутніми та померлими, звісно, опосередкована працями усної та письмової культури – прислів'ями, сакральними текстами, витворами думки, поезії і мистецтва взагалі. Усе це спочатку виникло як частина розмови. Вони призначені для того, щоб їх продовжували інші, знов і знов слухаючи або читаючи. Герметизм значної частини сучасного мистецтва спонукає нас вважати інакше. Проте аналіз художніх форм може подолати це враження. Всі наші основні художні форми виникають із раніших суспільних святкувань або ритуалів, таких, як танок племені, літургія, автентичний давньогрецький театр та сакральний живопис. Я думаю, що подальші роздуми та дослідження можуть показати, що навіть наші сьогоднішні уявлення про художню форму – те, що дозволяє нам визнавати певну сукупність слів поемою, певне сполучення кольорів картиною тощо – тісно пов'язані із здатністю передавати або відкривати щось будь-кому (в принципі). У такий спосіб вони зберігають свій зв'язок із первісним контекстом найбільш "примітивного" мистецтва – контекстом введення в дію суспільного закону. Можна сказати, що витвір мистецтва за своєю сутністю є, крім того, одиницею потенціального "застиглого" спілкування. На жаль, я не можу зараз сказати більше нічого, що зробило б цей погляд переконливішим.

[16] Див. мою роботу "Language and Human Nature" в книзі Taylor, *Human Agency and Language*.

[17] Robert Bellah et al., *Habits of the Heart* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 56—62.

[18] Sudhir Kakar, *The Inner World* (Delhi: Oxford University Press, 1978), p. 86.

[19] Ibid., pp. 86–87.

[20] Так само ми стаємо етноцентричними, або, принаймні, надто обмеженими у своєму розумінні інших та співчутті до них, коли приймаємо за аксіому, що ми мусимо прагнути бути самістю або мати самість. Існують впливові духовні погляди, які закликають нас до того, щоб ми позбулися самості або вийшли за її межі. Найвідомішим серед таких поглядів є буддизм. Проте існують також певні лінії розвитку модерної західної культури, в межах яких вимоги, принаймні західної ідентичності звільненого та незалежного діяча, здаються нереальними, або такими, що неприпустимо обмежують чи пригноблюють нас. Існує література втечі від самості, до якої зробив свій внесок Ніцше, а також, в інший спосіб, Музиль, Батай і Фуко, і ще в інший спосіб – такі постаті, як Дерріда. Ці автори можуть принагідно мати спільні риси з іншою тенденцією, від якої їх треба відрізняти і яка намагається відновити зв'язок самості з певною ширшою реальністю та подолати зсув модерної культури до суб'єктивізму, як ми це бачимо у Гайдеггера, і в цілком інший спосіб в Аладсдера Макінтайра або Роберта Белага. У термінах моделі, з якою я тут працюю, вийти за межі самості — означає позбутися ототожнення з окремим голосом у розмові, перестати бути особою, що має певну перспективу в моральному просторі. Немає сумніву, що ми маємо достатню силу уяви для того, щоб стати над своїм власним місцем і зрозуміти себе як частину цілого. Інакше ми не були б здатними встановити з іншими людьми те, що я називаю 'спільним простором', адже це вимагає, щоб ми бачили свою позицію як одну серед інших. Отже, ми можемо також бачити себе в уяві "з точки зору цілого", можемо бачити самість як аспект ширшої системи, приведений в дію цією системою. Незрозуміло лише, до якої міри можна насправді *прийняти* таку точку зору й жити нею. Щоб обміркувати це, нам потрібно провести детальніший розгляд наших моральних можливостей. Недостатньо побіжних міркувань навколо мови та неможливості повного втілення точки зору цілого.

Я маю великий сумнів, що сучасні неоніцшеанські доктрини подолання самості чи "суб'єкта" можуть задовольнити ці вимоги. Цілком іншими видаються спроби подолати новочасний суб'єктивізм, які мають за мету поновити наш зв'язок із певною ширшою реальністю, соціальною або природною. Ті, наприклад, що базуються на визнанні принципової неможливості досягнення певних найважливіших людських здійснень однією окремою людиною, з огляду на те, що такі здійснення містять у собі благо, в якому беруть участь принаймні двоє у взаємододатковий спосіб; символом такого здійснення буде, радше, не самотнє ствердження свободи, а, наприклад, танок. Такі виклики новочасному суб'єктивізмові можна адекватніше охарактеризувати не як способи заперечення самості, а як спроби зрозуміти її вбудованість у діалог. На відміну від неоніцшеанських позицій, погляди цього типу не намагаються цілком відкинути поняття блага. Звичайно, вони вимагають такої концепції людського блага, згідно з якою благо здійснюється *між* людьми, а не просто всередині кожної людини. До цієї категорії належать різноманітні соціалістичні теорії, концепції політики, що утруднтовані в громадянському гуманізмові, та теорії взаємододатковості статей. Щодо останніх див. Prudence Allen, *The Concept of Woman* (Montreal: Eden Press, 1985).

ЕТОС

ЕТИКА В ОСВІТІ ТА КУЛЬТУРІ УКРАЇНИ

5 квітня 2003 р. у 5-му корпусі НаУКМА відбувся семінар "Етика в освіті та культурі України", учасниками якого стали київські науковці, шкільні та вузівські викладачі етики, священнослужителі та інші люди, небайдужі до проблем розвитку вітчизняної етики, етичної освіти та виховання. Йшлося, зокрема, про те, яке місце посідає і має посідати етика в системі сучасного гуманітарного знання та культури; на яких засадах її будувати за нинішніх умов; як має бути організована етична освіта і якими орієнтирами має вона керуватися в середніх і вищих навчальних закладах України.

Із приводу всіх цих питань висловлювалися й палко обговорювалися різні думки. Деяке уявлення про спектр представлених позицій, сподіваємося, дає наведена нижче добірка матеріалів семінару.

Втім, при всьому різноманітті висловлених суджень, при всій суперечливості запропонованих підходів учасників семінару об'єднало спільне занепокоєння долею етики та етичних цінностей в сучасній Україні, спільне розуміння суті проблем, що постають у цій галузі сьогодні. Загальноочевидним виявилося те, що розвиток і захист етичного виміру культури, подальший поступ етичних досліджень та освіти конче потребують спільних зусиль і систематичного спілкування небайдужих до цієї справи людей. Тож на часі створення спільноти, яка могла б стати основою для такого спілкування й таких зусиль.

Від 5 квітня минулого року розпочинається процес становлення згаданої спільноти – Української асоціації етики. Усіх зацікавлених осіб запрошуємо до контактів і співпраці. Координати членів ініціативної групи можна одержати в редакції часопису "Дух і літера".

Віктор МАЛАХОВ

Віктор МАЛАХОВ

ВСТУПНЕ СЛОВО. ЕТИКА ТА ВИХОВАННЯ ЛЮДЯНОСТІ

Шановні колеги і друзі!

Радий вітати вас на семінарі «Етика в освіті та культурі України». Приємно, що, незважаючи на зайнятість, всі ми знайшли можливість зібратися тут, під гостинним дахом Києво-Могилянської академії, щоб обмінятися думками із приводу проблем, важливість яких, переконаний, усвідомлює кожен із присутніх. Спільна турбота про долю етичної освіти і морального виховання в нашій країні, безперечно, потребує пильної і, головне, постійної уваги – тільки в такому разі ми отримаємо шанс домогтися змін на краще. Хотілося б, щоб ця наша зустріч виявилася не останньою. Дозвольте від імені усіх нас щиро подякувати нашим сьогоднішнім господарям – видавництву «Дух і літера» і його директорові Костянтину Сігову, який разом зі своїми співробітниками доклав багато зусиль для організації нашої зустрічі в цьому знаменному місці – знаменному також і з погляду моральної історії нашого міста.

Безперечно, у зв'язку з темою нашого семінару постають невідкладні питання, здатні викликати альтернативні підходи, призвести до зіткнення протилежних позицій. Плануючи сьогоднішню зустріч, неможливо було цього не передбачити, і я зовсім не маю на думці закликати вас, шановні колеги, оминати в процесі обговорення якісь гострі кути. Навпаки, вважаю важливим, щоб наша розмова сприяла виявленню та доброзичливому обговоренню таких дискусійних моментів. І все ж хотілося б, щоб нам, попри це, вдалося окреслити можливі зони згоди щодо принципового розуміння ролі етики за сучасних умов, важливості її викладання, заходів, спрямованих на утвердження етики як вагомої та ефективної складової освітнього процесу й культурного життя нашої країни. Розмірковуючи над вибором основних питань, які виносяться на обговорення, організатори семінару дбали передусім про те, аби сьогоднішня зустріч відбулася в дусі щирої, відвертої та конструктивної співпраці.

Зупинюся на декількох із цих питань. Передусім щодо викладання етики, як у вищій, так і в середній школі. Неможливо переоцінити значення зусиль, – доводиться, на жаль, вдаватися саме до терміна «зусилля», – спрямованих на відстоювання й утвердження в сучасному освітньо-виховному процесі засад нормативної етики, яка сприяла б розвиткові у школярів і студентів поваги до моральної норми, чіткого розуміння того, що є добром, а що — злом. Проте не менш важливою справою є, на мій погляд, формування у молодих людей здатності самостійно осмислювати неординарні ситуації, знаходити розв'язок складних моральних колізій, якими сповнене життя, – і отже, виховання конче потрібної в цьому відношенні культури відповідального етичного мислення (як сказав би Арістотель, фронетичного налаштування душі). Реалізація цього завдання вимагає особливої творчої скерованості наших педагогічних зусиль. Адже, щоб вплинути на внутрішню культуру молодої людини, потрібно її всерйоз зацікавити, спонукати до саморозвитку в даному напрямі. Втім, як на мене, етика взагалі одна з найцікавіших наук, її можливості у цьому відношенні, як уявляється, задіяні ще далеко не повною мірою. Просто донести до студентів або школярів справжню живу суть етичної проблематики, що часто-густо ховається за всілякими абстракціями, – вже це одне, здається, могло б істотно сприяти подоланню труднощів у галузі етичної освіти, які часом видаються нездоланними. Як зробити курс етики по-справжньому зрозумілим і цікавим? – гадаю, це, по суті, основне питання, що потребує нашої спільної повсякчасної турботи, обговорення та співпраці.

Безперечно, принципового значення набуває нині проблема ставлення до релігійних засад у моральному вихованні та етичній освіті. Моя думка із цього приводу така. Звичайно, ми маємо поважати – без усяких «але» – вимогу Конституції України про відокремлення школи від церкви (ст. 35). Слід врахувати, що самий характер сучасного суспільства потребує утвердження певних загальновизнаних моральних нормативів, незалежних від особливостей релігійних переконань тих або тих груп населення. Цілком очевидно, що будь-яка релігія не може не виявляти схильності до морального самозвеличення, до того, щоб убачати моральний ідеал у власній духовній перспективі, – а отже, залишає актуальну потребу в зовнішніх, нейтральних у конфесійному відношенні моральних настановах задля утвердження справжньої толерантності й поваги до інших людей саме як до Інших. Ці мінімальні настанови толерант-

ності й поваги мають бути вихована, впроваджені у життя та культуру – звичайно, зовсім не тільки з огляду на необхідність регулювання міжконфесійних стосунків.

Водночас, не менш очевидним є те, що моральне виховання неможливе без опори на успадковану традицію, яка значною, якщо не вирішальною мірою формувалася під впливом певної конкретної релігії та її настанов. Освіта та виховання повинні будуватися так, щоб забезпечувати для особи реальну свободу совісті; водночас, давно відомо, що будь-яка свобода ґрунтується на здатності людини вирішувати та діяти зі знанням справи. Не варто сперечатися з тим, що, живучи в певній країні, необхідно знати її мову, її культуру. Але ж так само має бути зрозуміло, що, живучи в певній країні, слід хоча б якоюсь мірою бути знайомим із суттю релігійних вірувань її народу, поділяє хтось ці вірування чи ні. Відтак, у нас є, на мій погляд, поважні підстави вводити викладання елементів християнської моральності до курсів культурознавства в середній школі, починаючи вже з молодших класів.

Звичайно, при розгляді зазначеного питання слід враховувати й особливості різних регіонів України. Я знаю, що, зокрема, на заході країни викладання основ християнської етики не лише стає вагомим елементом системи середньої освіти, а й засвідчує свою практичну та життєву ефективність, реально сприяючи поліпшенню моральності молодого покоління; певен, що жоден курс «світської» етики не досяг би за тамтешніх умов подібних результатів. Проте чи отримали б ми такі ж наслідки при запровадженні даного предмета в школах інших регіонів України? Гадаю, на сьогодні це питання залишається відкритим.

Що стосується вищої школи, то тут я, в цілому, усвідомлюю себе прибічником викладання етики як загальногуманітарної дисципліни. Так само як мистецтво або наука, мораль за своєю суттю – справа загальнолюдська, яка не обмежується жодними конфесійними рамками. В реальній історії етики, що являє собою справжній океан духовності, християнські мислителі наслідували язичницьких, юдеї сперечалися з буддистами, автори віруючі й невіруючі спільними зусиллями просували уперед моральну свідомість людства. Можна, звичайно, викладати *етику як таку*, зокрема з християнських позицій, не звужуючи її обріїв, але, на мій погляд, обмежувати її викладання у вищій школі вибірковим масивом змісту та проблем власне «християнської етики» не слід – це означало б втрату розуміння її внутрішньої логіки, осягнення її як цілісної людської здатності, що,

можливо, й відповідає усій глибині Божого задуму про людину. Повторюю, що сучасне суспільство особливо гостро відчуває потребу в загальновизнаному моральному стандарті, незалежному від прихильностей тієї чи тієї спільноти, а водночас – у розвиткові справжньої культури етичного мислення, спроможного вирішувати найскладніші, найризикованіші в моральному відношенні, «відкриті» проблеми життя. Як одне, так і друге вимагає, принаймні, на рівні вищої освіти, докладного ознайомлення саме з універсалістською макроетикою як продуктом духовного розвитку людства.

Нарешті, найважливішою, найсерйознішою в усьому комплексі питань, пов'язаних із роллю етики в сучасній освіті й культурі, видається мені тема, яку можна позначити як *виховання людяності*. Нині ми надто часто можемо спостерігати, як, здавалося б, у цілком зважених, поміркованих людей під впливом різноманітних обставин немовби, даруйте, флюс якийсь виникає – і вони разюче перетворюються на фанатиків, адептів якоїсь, як сказали б у XIX ст., «нерухомої ідеї» – ідеї націоналістичної, раціоналістично-прагматичної, чи, може, ідеї жорстокої та жорсткої релігійності, нетерпимої до проявів власне людського начала в людині. Гадаю, нині такий час, коли саме здатність бути й залишатися людиною (хоч би який «невиразний» це інколи мало б вигляд) має бути висунутою як необхідний критерій, масштаб для осмислення й оцінки будь-якої ідеології, будь-якої системи цінностей. Не може бути продуктивною соціальною ідеєю те, що духовно нівечить людину, позбавляє її внутрішньої свободи, широти, співчутливості до інших, почуття смаку, міри, такту й гумору. Так само в релігійній галузі не слід, гадаю, принижувати Бога, уявляючи Його істотою морально менш досконалою за пересічну людину, – таким собі деспотом, ревним, жорстоким, що тішиться з рабського плазування усіх перед собою: не може бути Бог нижчим за власне створіння, не може виявитися несприйнятливим, «глухим» до всієї повноти вистражданого впродовж історії досвіду людяності. Тож і в царині власне етичної освіти та морального виховання варто, здається мені, орієнтуватися не просто на формування готовності поважати й виконувати моральну норму – хоча й це саме по собі дуже важливо, – а, загалом, на виховання людяності, тієї «таємничої» якості, наявність якої дозволяє нам іменувати того чи того індивіда *людяним*, – здатності мати сором і сумління, насолоджуватися свободою, страхатися неподобств, любити, благоговіти перед вищим. Може, це важче, ніж намагатися прищепити нашому сучасникові мораль Закону і Страху, а, можливо, і легше – адже люди, кожен зокрема, зазвичай, кращі, ніж вони самі про себе гадають.

Анатолій ЄРМОЛЕНКО

ЕТИЗАЦІЯ ОСВІТИ – НАГАЛЬНА ПОТРЕБА СУЧАСНОЇ ДОБИ

Слід наголосити, що етика є не просто складником сучасної духовності, у секуляризованій культурі вона – головний її чинник. А крім того, етика є, насамперед, регулятором людських взаємин, і як сфера інтерекзистенціалів вона дає людині орієнтацію у світі, відповідаючи на питання, як людина *повинна* чинити. Етика є ще й засобом обґрунтування значущості соціальних інституцій і легітимації правових норм. Адже, якщо домодерне суспільство конституюється спільними цінностями, які утворюють основу для традиційних форм соціальної інтеграції, а модерне – ідеологіями, пов'язаними зі спільними інтересами та компромісами інтересів, то сучасне суспільство дедалі більше звертається до моральних норм та цінностей як фундаменту суспільної солідарності. Це провідна тенденція кінця XX – початку XXI століть, спрямована на "реабілітацію практичної філософії". Для неї характерний не тільки підвищений інтерес до етичної теорії, а насамперед — до прикладних аспектів етики, що проявляється у формуванні фахових етичних кодексів – етики політика, етики бізнесмена, етики науковця, етики інженера, етики юриста тощо, на основі яких оцінюється діяльність у тій чи тій сфері. Вона причетна також і до фундації служб, метою яких є врегулювання конфліктів на основі морально-нормативних процедур. Тому етичні принципи мають найширше застосування, особливо в національних, політичних, економічних, правових сферах. Для нашої країни процес "реабілітації практичної філософії" ще актуальніший, адже за умов панування марксистської ідеології, в якій "нет ни грана этики" (Ленін), мораль тлумачилася як класова, що, водночас із руйнацією релігії, призводило до перетворених форм суспільної інтеграції. І ця інерція позбавлення етики самостійного статусу зберігається й досі, адже етика й нині залишається маргінальною дисципліною, і не тільки в технічних вищих навчальних закладах, а й на філософських факультетах. Ще більше це стосується практичної філософії, де практичне слід розуміти в Кантовому сенсі, тобто як морально-практичне. І хоча предмети практичної філософії та етики розмежовані, адже практична філософія має ще й прикладний аспект, пов'язаний із

застосуванням етичних норм і цінностей до конкретних соціальних систем – політики, економіки, тощо, що утворює царину соціальної етики – обидві однаковою мірою опинилися на узбіччі етичних дисциплін. Про маргінальність етики та практичної філософії свідчить і той факт, що практичну філософію годі шукати серед спеціальностей, затверджених ВАК України.

Я вважаю, що варто розвивати універсалістську етику, і не тільки з огляду на глобалізацію, яка здійснюється суперечливо і, здебільшого, на основі стратегічної дії, тобто в інтересах розвинених країн Заходу. Тому такій глобалізації слід протиставити універсальні норми та загальнолюдські цінності, на основі яких можна було б розв'язувати найболючіші проблеми сучасності – екологічну кризу, антагонізм між країнами першого і третього світів. Та розвивати універсалістську етику треба, насамперед, з огляду на те, що етика в автентичному розумінні тільки й може бути універсалістською, адже не можуть бути значущими моральні норми "районного масштабу". Саме як універсалістська, вона була започаткована світовими релігіями, обґрунтована філософією давньогрецького просвітництва, і через новоєвропейське просвітництво та німецьку класичну філософію набула остаточного обґрунтування. Щоправда, це не означає, що фактично не існує партикулярних етосів – етнічних, національних, професійних тощо, і що ми не повинні відроджувати наші власні традиції, проте гарантом їхньої людяності та загальнозначущості є універсалістська етика, на кшталт того, як чинником легітимації правових норм в нашій країні може бути міжнародне право, а гарантом нашого правового ладу – міжнародний правовий лад. Щоправда тенденція до універсалізації відстає від тенденції до глобалізації, однак вона здійснюється і в царині окремих культур, і в царині прикладних етик, і в царині фахових етичних кодексів.

Тому викладання етики в навчальних закладах – конче необхідна справа. І треба це розпочинати вже в середній школі. Звісно, перше знайомство з етичними нормами, так само, як і вміння говорити, молода людина отримує в безпосередньому спілкуванні з людьми – насамперед із рідними, друзями, товаришами. Це той дорефлексивний, нетематизований природний етос, який спирається на спільний з іншими людьми життєвий світ. Норми та цінності етосу, який втілюється у звичаях, традиціях тощо, людина засвоює, як кажуть, із молоком матері. Але, щоб правильно розмовляти, треба засвоїти правила усної і письмової мови. Так само, щоб правильно чинити й

усвідомлювати те, як ти чиниш, потрібна етика як навчальна дисципліна. Вона є наслідком раціоналізації життєвого світу та одним із головних її чинників. Ми маємо формувати вільну людину, а воля пов'язана з відповідальністю, а остання, у свою чергу, – з практичним (етичним) розумом.

Однак я проти того, щоб у школі викладати рілігійні етики. По-перше, це суперечитиме загальному процесові модернізації, що пов'язаний із раціоналізацією життєвого світу та секуляризацією культури, по-друге, наша країна є багатоконфесійною, і в школі в одному класі можуть навчатися діти різних конфесій, по-друге, це суперечить Конституції, в якій записано, що держава і школа відокремлені від церкви. Релігійні етики можна викладати в недільних школах при церквах.

Тим більше потрібно викладання етики у вищих навчальних закладах. Я вважаю, що кожному майбутньому фахівцеві потрібен курс із етики, в якому окрім історії етичних учень, а також теорії обгрунтування моральних належностей викладалася б і професійна деонтологія, а також прикладні аспекти етики. Треба майбутнім спеціалістам викладати професійні етичні кодекси, щоб на цій основі формувати почуття відповідальності, здатність вирішувати конфлікті ситуації. Необхідно також розробити методики практично-етичного розв'язання конфліктів у різних сферах людського буття – на роботі, в родині, тощо.

Тетяна ЩИРИЦЯ

ЧОМУ ЕТИКА НА УЗБІЧЧІ В ОСВІТЯНСЬКИХ СТРАТЕГІЯХ

Американський дослідник західного суспільства Ф.Фукуяма пов'язує позитивні та негативні риси його розвитку із кризою соціальних пріоритетів[1]. Усупереч неоконсервативній традиції вбачати в тенденціях соціального розвитку, різного виду інноваціях – політичних, економічних, поведінкових – занепад моралі та не поділяючи поглядів лівих з їхніми спробами обґрунтування нового соціального ладу, який базується на основних цінностях свободи, справедливості, солідарності, Фукуяма, діагностуючи нашу добу як "великий розрив", наголошує на здатності сучасного суспільства адаптуватися до технічних та економічних умов.

Сьогодні Україна перебуває у напруженому полі між досить високим науково-технічним рівнем розвитку перспективних галузей господарства (літако- й ракетобудування, програмування, деякі фундаментальні дослідження у царині математики, біології тощо) і недостатнім культурним рівнем, за якого наявні патерналізм і знеособлення людини. Такий стан речей приховує в собі щонайменше дві загрози: уповільнення подальшого цивілізаційного поступу України та створення небезпечної ситуації, яку А. Айнштайн характеризував як "атом у руках дикуна". Геополітичні реалії орієнтують владу на процеси інтеграції з розвиненими країнами світу. Але ж повноцінна участь у багатоманітних тематизованих дискурсах уможливлюється тільки за умов подолання, за словами І. Канта, "неповноліття" (вирішення такого історичного завдання він пов'язував, як відомо, із просвітництвом). Оскільки економічний і соціально-політичний розвиток за умов глобалізації об'єктивно долає будь-які межі досить високими темпами, а культурний розвиток при цьому здійснюється повільно, то умовою подолання цієї суперечності можуть і повинні стати різноманітні форми артикуляції в суспільній свідомості проблем, пов'язаних із соціальним ладом як результатом функціонування етичних норм і цінностей. Але саме тут українська філософська рефлексія стикається із уявленням про мораль і моральність як із формами регулювання індивідуальної поведінки, уявленням, що обмежує роль соціального чинника як умови та способу реалізації особистісного начала. Навіть поверховий аналіз суспільної думки, який представлений досить широко – від мас-медіа та публіцистики, через вербальне мистецтво аж до філософських і культурологічних текстів, зокрема й навчально-дидактичної літератури, свідчить про мінімальну присутність моральної проблематики. Не дивно, що й у студентів факультету соціології Національного технічного університету України "КПІ" вона не викликає симпатій. Тим більше, що світовідчуття сучасних молодих людей виходить із того, що в аморальному суспільстві принаймні непрактично говорити про мораль.

Чинники маргіналізації етичних аспектів у дослідженнях соціальної дійсності, зокрема в тематиці магістерських робіт, слід шукати в дефіциті міжособистісних стосунків, на стан яких негативно впливає низка сучасних соціальних явищ. Йдеться про кризу сім'ї, конкуренцію на ринку праці, боротьбу за імідж та успіх, в якій часто-густо ігнорується моральний чинник, анонімність суспільних зв'язків, деперсоналізацію індивіда, втрату ідентичності, функціонування філософського (наукового) світогляду переважно

як ідеології, патерналізм тощо. Раціоналізація світогляду призводить до вузького, з огляду на базові цінності, лібералізму, до витлумачення людини як беземоційної істоти.

Величезний поступ прикладних наук, утворивши поряд із прогресом у сфері прав людини сучасну техніко-технологічну цивілізацію, заклав у масовій свідомості підвалини поваги до об'єктивної науки, оскільки вона безпосередньо впливає на практичне життя, і, водночас, скепсис щодо філософських роздумів, які не результатуються безпосереднім зиском. Сучасна людина, перебуваючи у мінливому соціумі, в якому час – це успішна кар'єра, рівень життя, успіх, не звикла чекати. Тому на запитання практичної філософії (етики): що я повинен робити? – вона намагається отримати готову відповідь, яка була б водночас і змістовною, і стислою (такий собі "етичний снікерс": з'їв і порядок).

Проміжне місце сучасної філософії моралі між метафізикою та позитивізмом зумовлене викликами, пов'язаними з абсолютизацією роз'єднання сущого й належного (необхідного). Програму подолання метафізики, яку мала здійснити філософія модерну, можна, вочевидь, визнати результативною завдяки "імплантації" етичних норм і цінностей в реальне тіло демократичних соціальних інституцій. Ефективність останніх пов'язана із моралю подвійно. По-перше, ліберальні етичні норми та цінності є базовими для сталих та інноваційних форм і методів організації та функціонування сфери публічності. По-друге, створюється такий культурний клімат, який потребує від агентів інституційних відносин постійної етичної рефлексії. Якщо метафізичні візії моралі філософи минулого та позаминулого століть намагалися подолати з огляду на їх непрактичність, отже, відірваність від реального суспільного життя, то позитивістські вимоги, на перший погляд, видаються слушними. Однак актуальне витлумачення моралі як такого соціального феномена, якому належить зійти з метафізичних висот на практичну землю, містить у собі загрозу не вгледіти у такому топосі моралі перспектив трансцендентного. Справді, є царини соціального пізнання, зокрема й етичного, де позитивістські вимоги відтворення знання про реальність за допомогою безпосереднього споглядання й аналізу конкретних фактів виявляються досить успішними (наприклад, морально-етичний моніторинг соціальних проектів і програм, соціологія (феноменологія) моралі тощо.

Педагогічна практика викладання курсу етики нагально потребує відповідей на запитання: чому студенти визначають етику як другорядну навчальну дисципліну; яке місце в їхній риториці належить моральним судженням; як пов'язані між собою мова

моралі та повсякденне життя; який ступінь розбіжностей існує між етичною нормою, що стосується сфери належного, і правилами поведінки, які реалізуються у сфері існуючого (сущого). Оскільки йдеться про довіру, в якій віддзеркалюється принцип взаємності як стрижень моралі та моральної свідомості, пошук цих відповідей має здійснюватися у площині поєднання етичних (як особистісних, персональних), психологічних (як індивідуально-емоційних) та соціально-психологічних (як інтеріорізованих) норм.

В сучасному українському соціально-філософському дискурсі, на жаль, не артикульовано тему цінностей, зокрема й етичних цінностей. Тут я не маю можливості аргументувати свою візію, оскільки така аргументація потребує широкого дослідження чинників мінімальної присутності теми етосу в українській думці. Хоча таке дослідження видається конче потрібним з огляду на дедалі зростаючі проблеми політичного, соціально-економічного життя, інтеграційні європейські процеси, вимоги до виховання сучасного інтелектуала. На мою думку, є можливість заповнити згадану прогалину в культурно-історичному розвитку через залучення широкого загалу до філософії цінностей за допомогою різних дискурсів – не тільки і не стільки філософських, скільки юридично-правових, політичних, освітянських, конфесійних, екологічних, медичних тощо. В цій галузі є перешкоди, що заважають упровадженню в соціальну дійсність ліберальних цінностей і базованих на них норм міжлюдських стосунків. Такі перешкоди пов'язані, головним чином, із трьома конкретно-історичними факторами: нерозгалуженістю соціальних інституцій, недостатністю в українських філософських рефлексіях аксіологічної проблематики, неусвідомленням того, що цивілізоване суспільство XXI століття, аби вижити, потребує зміни цінностей. Ще одне істотне зауваження щодо програми зміни цінностей полягає в тому, що, аби впоратись із сучасним надскладним суспільством, традиційного досвіду вже недостатньо. Зростає загроза, що соціальні процеси виявляться непідлеглими людському розуму. У пригоді тут можуть стати теорії моралі, в яких наголос робиться не на розум, а на відчуття – прийняття чи не прийняття конкретного соціального проекту. Аби дискурс, що легітимує необхідні цінності та норми, за якими має функціонувати суспільство, не перетворився на незрозумілу балаканину, люди, які сперечаються, мають домовитися про апріорні універсальні вихідні умови цього дискурсу. Етичним дискурс стане тоді, коли його учасники без примусу спиратимуться у своїй

аргументації на Кантові принципи свободи волі та автономності людського розуму, завдяки яким етика посідає своє незамінне місце в людській рефлексії як реалізація принципу взаємності.

Тетяна ДЕРЕВ'ЯНКО

ЕТИКА В СИСТЕМІ НАЦІОНАЛЬНОЇ ОСВІТИ

Передусім хотіла б подякувати господарям-організаторам цього семінару, усім присутнім за можливість зустрітися в колі людей, небайдужих до долі етики в Україні.

Можна помітити щось символічне у нашій зустрічі, зокрема, в самому факті проведення семінару в Києво-Могилянській академії. За православною традицією сьогодні – поминальна субота, а в Києво-Могилянській академії працювали такі славетні люди, пам'ять про яких залишається непроминальною для нас.

У системі освіти Києво-Могилянської академії етика завжди посідала достойне місце; моральна філософія висвітлювалася у навчальних курсах професорів Ф. Прокоповича, С. Калиновського, Г. Конисього, М. Козачинського та інших. У викладанні виокремлювалися такі ланки моральної філософії як монастика (індивідуальна етика), економіка (домашня етика), політика (громадянська етика). Наш семінар є ознакою продовження національної гуманітарної, гуманістичної традиції, що її відроджує сучасна Києво-Могилянська академія.

Надзвичайно актуальна проблема місця етики в культурі та освіті сучасної України виявляє свою багатогранність, увиразнюється у спектрі досить вдало поставлених запитань, запропонованих для обговорення. Спробую розглянути виокремлену тему у площині національної освіти, зосереджуючи увагу на питаннях методологічних, що стосуються, зокрема, викладання етики у вищій школі.

Визнання сучасної ситуації людини у світі як кризової, уможливлює прояснення глибинних причин повороту до етики, що стає дедалі відчутнішим у філософській думці та культурі загалом. Безперечно зростає нині дослідницький інтерес до етики, визнається її важливість як сутнісного елемента освіти, її роль у становленні моральної особистості.

Сьогодні центри прикладної етики є майже при кожному європейському чи американському університеті, а у Франції, наприклад, створений Національний комітет з етики.

На превеликий жаль, неминуща актуальність етики в системі національної освіти України належним чином не усвідомлюється. Охоче проголошувані гасла щодо реформи освіти, її гуманітаризації й гуманізації обертаються на власну протилежність, коли для такої дисципліни як етика не знаходиться місця в програмах навіть університетських навчальних курсів. Зокрема, в Київському національному лінгвістичному університеті вже не читають студентам (майбутнім учителям, викладачам, перекладачам) курси етики, естетики, релігієзнавства. Дивна ситуація, бо навіть у радянські часи вдавалося зберігати етику як навчальну дисципліну, незважаючи на традицію її маргіналізації серед інших гуманітарних і соціальних дисциплін панівною марксистською ідеологією.

Пошуки стратегій, спрямованих на зміну цінностей в системі національної освіти, переважно відбуваються у контексті старих освітніх парадигм, рутинних стилів взаємодії викладачів і студентів, технократичного підходу до освіти, котрий виносить за дужки моральні аспекти професійної педагогічної діяльності. У аналітичному звіті соціологічної лабораторії КНЛУ, що здійснювала опитування студентів (жовтень 2002 р.) щодо стану підготовки майбутнього вчителя у зв'язку з реалізацією державної програми "Вчитель", також наголошувалося на виявленій технократичній парадигмі мислення, неувазі до морально-духовних аспектів педагогічної діяльності, зокрема ігноруванні морально-духовного потенціалу гуманітарних дисциплін (етики, естетики, релігієзнавства).

У сучасному світі, позначеному антропологічною кризою та втратою усталених ціннісних орієнтирів, що в особливо загостреній формі переживається в Україні, питання становлення автономної моральної особистості набуває дедалі проблематичнішого характеру. Збереження Людини в людині, становлення морально-духовної особистості, здатної до самостояння, розуміння, співпереживання, вільного вибору в неповторних життєвих ситуаціях у бік Добра завжди, а в сучасному світі особливо, є справою складною, своєрідним персональним завданням для кожної особи. І якщо в традиційних суспільствах такі інституції як сім'я, школа, церква допомагали недовершеній людині в її становленні як морально-духовної особистості, то розрив із традицією, втрата основоположних ціннісних орієнтирів, що її скріплювали, призвели до кризового стану духу, позначеного апокаліптичним світовідчуттям, нігілізмом, іронією, скепсисом.

Людина неначе вивернула себе назовні, й зовнішні перетворення, здійснювані нею з метою встановлення влади над світом,

повернулися втратою внутрішнього контакту з глибинними основами самості. Антоній Сурожський підкреслював: «Кожен гріх – втрата контакту із власною глибиною... Контакт із власною глибиною уможливлює тотожніть із собою». Випробування уможливлюють цю зустріч із самим собою, проте можлива й деградація, втрата себе. Індивіду дедалі важче бути автономним, моральним суб'єктом; до того ж вплив новітніх технологій маніпулювання свідомістю особи набуває в Україні дедалі загрозливішого характеру.

Згаданий вище «етичний поворот» у сучасній думці може тлумачитися як пошук відповіді на ті проблематизації людського існування, котрі сягають своєї граничної межі у зв'язку із втратою вищих ціннісних орієнтирів; із згасанням моралі відроджується етика як своєрідне знання про необхідність моралі, розуміння, сказати б, людської приреченості до моралі.

У мовленнєвій практиці, семантичній еволюції понять також простежуються означені зміни. Тривалий час найвживанішим залишалося слово "мораль", а поняття "етика" асоціювалося лише з мовою філософів. Наприкінці XX ст. поняття "мораль" майже зникає, а натомість широко вживаним стає поняття "етика". Поняття "етика" побутує у мові політичних діячів, філософів, соціологів, правників як у широкому розумінні понять традиційної моралі, так і в вужчому значенні науки про мораль, філософського розмірковування про моральні категорії та їх застосування.

Етика – особлива наука, бо від початку поєднує в собі нормативно-ціннісні та теоретичні знання. Нормативна та дескриптивна етики співвідносяться із двома різними формами свідомості: ціннісною, або «практичною» і пізнавальною, теоретичною. У контексті такого розмежування під ознаки нормативної етики може бути віднесена раціональна моралістика будь-якого рівня узагальнення: метафізика добра і зла, вчення про правильне та гідне життя, «прикладна етика» (біоетика, етика бізнесу тощо), а також конкретні, ситуативні моральні повчання та аргументи. До дескриптивної етики можуть бути віднесені філософські та конкретно-наукові теорії, що пояснюють природу, походження, історичні зміни, функції моралі, її соціально-психологічні та логічні механізми тощо.

Нормативна та дескриптивна етики — внутрішньо поєднані частини моральної філософії. А моральна філософія грунтується на визнанні двох постулатів: а) абсолютної свободи вибору добра та зла, б) абсолютної точки відліку — взірця належного буття.

Ігнорування таких абсолютів унеможливлює розмірковування в межах моральної філософії. Проте ці абсолюти через обставини часу можуть набувати відносних форм вияву, а використання практичного розуму залежить від того, що саме покладається в його основу.

Сучасний німецький філософ Ю. Хабермас підкреслює, що дискусії з теорії моралі розгортаються за трьома основними лініями, арістотелівською, кантівською та утилітаристською відповідно до трьох аспектів етичної теорії (етичного, морального та прагматичного). Питання про належне буття може отримувати прагматичне, етичне та моральне значення залежно від того, що покладається в основу — доцільність, благо або ж справедливість. Якщо для сучасного стану знання характерною є поліконцептуальність, можливість інтерпретацій із різних перспектив, і навіть проголошення «методологічного анархізму» /П. Файєрабенд/, то питання для етики полягає в тому, як узгодити методологічний плюралізм сучасних етичних теорій із перспективою моральних абсолютів, що складають внутрішнє єство моральної філософії?

Постулювання абсолютної точки відліку, що покладається в основу ієрархії цінностей, уможливлює оцінювання етично значущого вчинку як позитивного або негативного, морального або аморального. Про моральність не може бути мови поза посиланнями на абсолютність розрізнення добра та зла на базі онтологічного розрізнення буття та небуття. Ця абсолютність вкорінена в глибинах людської суб'єктивності, але, водночас, виходить за її межі, вивищується над нею, що є умовою можливості самої цієї суб'єктивності як обрію свободи, внутрішній простір якої виявляється в перспективі персонального морального вибору.

У концепції «онтологічної антропології» Ю. Федорова, предметністю якої є «космо-антропо-соціо-природогенеза Людини», спостерігається намагання з позицій принципу антропокосмізму реактуалізувати суть тих філософських моделей, що ґрунтувалися на суб'єктоцентристській парадигмі й уявленнях про антропологічно-онтологічну єдність «Мультиверсуму й Макроуніверсуму». Така концептуалізація висуває ієрархічну модель «універсуму моралі» — плюралістичного поєднання парадигмальних форм моралі /Свободи, Добра, Обов'язку, Необхідності/, а в структурі етичного знання — дає можливість виокремлювати трансцендентну, гуманістичну й соцієтальну етики як форми моралі, що з'являються, відповідно, на ступені культу, культури та цивілізації.

З нашого погляду ця концептуалізація може поставати важливим методологічним підгрунтям для сучасної етики, оскільки вона дозволяє зберегти «вертикаль» – основоположну для етики ідею морально-духовного сходження та синтезувати в єдиному смисловому просторі парадигмальні форми моралі. Співвідношення між "трансцендентальною, гуманістичною та соцієтальною формами моралі ґрунтується на пріоритетності вищих форм морального життя над нижчими..., порушення ж цієї міри завжди призводило людство до катастрофи"[2].

У концепції філософської антропології, що ґрунтується на ідеях онтологічної єдності людини та світу, особливого метафізичного статусу набуває проблема людини та її покликання, М. Шелер розрізняв три види знання: а) "знання контролю" (позитивно-наукове знання), спрямоване на панування над природою; б) "знання освіти" (гуманітарне знання), що сприяє становленню особистості; в)"знання спасіння" (релігійно-метафізичне знання) як осягнення абсолютної реальності, мети і сенсу існування людини.

Співвідношення виокремлених типів знання з об'єктивними ціннісними модальностями — життя, духу, святості дозволило М. Шелеру не лише показати єдність типів знання та ціннісних орієнтацій, а й вибудувати певну ієрархію, вертикаль, що завершувалася релігійно-метафізичним знанням як безпосереднім споглядання "вічного об'єктивного Логосу, укоріненого в ordo amoris". Ігнорування ж значення гуманітарного та релігійно-метафізичного знання й, відповідно, цінностей духу та святості прискорює ентропійні процеси в горизонті існування людини, котра забуває про вертикаль покликаності, деградує до стану варварства як "абсолютної духовної порожнечі"(М. Шелер).

Успадковані від доби Просвітництва уявлення, що ґрунтувалися на технократичній парадигмі мислення, визначалися ідеями звільнення людини від гніту ворожих сил у зв'язку із оволодінням знаннями про закони природи та суспільства. Вважалося, що, застосовуючи ці знання, людина може керувати різноманітними процесами, контролювати їх розвиток, узгоджуючи їх зі своїми інтересами. У площині освіти саме такі ідеї визначали головне завдання, що поставало перед школою, — формування відповідних знань, навиків і вмінь. Передбачалося, що, засвоївши певні етичні знання, людина стає носієм етичних (моральних) цінностей, принципів, норм, життєвих орієнтацій, бо таке знання розглядалося як адекватна форма буття відповідних цінностей. Так, зокрема, для

подолання розриву між знанням обов'язку та внутрішнім прийняттям вимог обов'язку теоретична педагогіка (в руслі когнітивістського тлумачення моральних цінностей як знання) радила підвищувати переконливість, аргументованість етичного знання, перетворювати знання на переконання, розвивати інтелект тощо. Проте знання про обов'язок саме по собі не є свідомістю обов'язку як ціннісного орієнтиру і не може «перетворитися» на неї. Етичне знання — окремий елемент ціннісної установки, яка поєднує як когнітивні, так і некогнітивні чинники. Чуттєві та вольові компоненти установки з точки зору їх пізнавального статусу не завжди збігаються з ідеальними образами реальності. Наявність некогнітивного елементу уможливлює розгляд цінностей як особливих духовних реалій, існування та функціювання яких визначається їх взаємодією з іншими соціальними, природними, «надприродними» реаліями.

Відмова від ідеології "формування" людини під "соціальне замовлення", коли людина переважно цінувалася як член суспільства, колективу, актуалізує визнання етики як philosophiae primae національної системи освіти, розкриває особливу покликаність етики як втілення особистісно-орієнтованого підходу до людини — багатовимірної істоти, неповторної особистості, носія ієрархії сутнісних сил.

Яка ж із моделей педагогіки здатна найадекватніше враховувати ті парадигмальні зміни в освіті, за яких Інший постає точкою відліку, а етика здобуває визначення як своєрідна philosophia prima?

Г. Батіщев на підставі осмислення онтологічно невичерпного багатства світу дитинства виокремив три типи педагогіки: а) педагогіку формування; б) педагогіку здібностей, або розвитку заради розвитку; в) педагогіку співтворчості; ці типи чудово узгоджуються з наведеною вище шелерівською концепцією типів знання та відповідною ієрархією ціннісних модальностей.

Педагогічна діяльність, так само, як і праця лікаря, психотерапевта передбачає певний кодекс етичних правил, заборон, що обмежують втручання у внутрішній світ іншої людини. Йдеться про моральні принципи ненасилля, поваги до особистості Іншого (дитини, школяра, учня, студента та ін.), права Іншого на власний унікальний шлях розвитку, визнання самоцінності Іншого.

Головною етичною проблемою педагогічної деонтології є визначення межі відповідальності, меж припустимого втручання, насильства над Іншим. Якщо свобода педагога є необмеженою, то й міра відповідальності є тотальною. Така етична позиція – внутрішнього

усвідомленого обов'язку й відповідальності за свою діяльність та її наслідки народжується лише в контексті педагогіки співтворчості; саме вона відкриває перспективу зміни образу педагога, вихователя, викладача на образ Вчителя – мудрого наставника, зрілої, цілісної, вільної, творчої й відповідальної Людини, котра піклується про свою безсмертну душу, а тому не втрачає здатності допомогти Іншому в процесі індивідуації.

Питання також полягає в тому, як поєднати раціональний і гуманітарний типи дискурсів у викладанні етики, зважаючи на надзвичайно високий морально-духовний потенціал останньої.

Головним завданням раціонального дискурсу є передача інформації, додавання її до вже наявної системи знань. Сам термін «викладач» вказує на переважання раціонального дискурсу в сучасній системі освіти. Але за самою своєю суттю це такий тип розмірковування, який позбавлений маргінальності, експресії та всього того, що здатне порушити прийнятий заздалегідь характер комунікативності. Людині, що отримує освіту лише за типом раціонального дискурсу, загрожує небезпека сформуватися особою одномірною, монологічною, нездатною до діалогу, розуміння, співпереживання й толерантності.

На відміну від раціонального дискурсу, що ґрунтується на репродуктивній діяльності та є свідченням володіння певним обсягом інформації, гуманітарний дискурс є оригінальною характеристикою свідомості й ознакою творчості.

Гуманітарний дискурс – тип розмірковування, позначений внутрішньою свободою, спонтанністю, трансцендуванням із підсвідомості у свідомість і, як наслідок, – здатністю до народження живого, багатовимірного слова, адекватного ситуації людського співбуття. Здатність гуманітарного дискурсу є якісною характеристикою мислячої людини, котрій відомі розумові страждання в сенсі сократівського «знання про незнання», – страждання, що ініціюють «сублімацію уявлення про власну смерть і уможливлюють на певній стадії цієї сублімації бути знаряддям говоріння (письма)»[3]. Не воля до влади, а пошуки істини й устремління жити в істині ініціюють гуманітарний дискурс, який народжується в атмосфері комунікативно-креативної педагогіки – атмосфері відкритості, діалогу, свободи, творчості та любові.

В аспекті педагогічної етики, в Київському національному лінгвістичному університеті (КНЛУ) нагромаджено певний практичний досвід. Упродовж десяти років тут працює студентський

гурток "Мистецтво бути Людиною", майже два роки – міжміський студентський культурологічний клуб "Святовит", студентське наукове товариство "Софія". З використанням методик вальдорфської школи, комунікативно-креативної педагогіки напрацьовуються сучасні форми "морально-духовних практик", етико-психологічного аналізу (тренінги, експерименти, рольові ігри тощо), які сприяють морально-духовним процесам індивідуації. Відбулося декілька студентських науково-практичних конференцій з етики (1988–2002 рр.).

З ініціативи студентського культурологічного клубу "Святовит" була проведена міжвузівська студентська науково-практична конференція "Освіта й педагогічна етика" (КНЛУ, жовтень 2002 р.), яка увиразнила сталий інтерес українського студенства до морально-етичної проблематики, а водночас – занепокоєність молоді тенденціями звуження гуманістичного потенціалу вищої освіти. Пропозиції учасників конференції та круглого столу "Педагогічна етика: теорія та практика" узагальнено в окремих документах (Відкритому листі на ім'я Президента України та Листі до Міністра освіти та науки України) й опубліковано[4].

В ході конференції ініційовано створення громадської незалежної організації – Всеукраїнського Центру прикладної етики, напрямками діяльності якого є:

– координація діяльності фахівців-етиків у галузі наукових досліджень;

– співпраця із засобами масової комунікації з метою просвітницької діяльності, поширення етичних знань;

– встановлення контактів із подібними центрами інших країн;

– експертиза із проблем етики для державних та громадських організацій;

– висвітлення вказаної діяльності у незалежному виданні з етичної проблематики, морального виховання, культури.

Сподіваюся, що наш нинішній семінар стане наступним успішним кроком у розгортанні ініціатив, розпочатих українським студенством і професійною спільнотою київських етиків. Варто на всіх рівнях нагадувати про небезпечність тенденції звуження гуманістичного потенціалу національної освіти в Україні.

Тетяна СУХОДУБ

НЕ ВТРАТИТИ ГОЛОС СОВІСТІ...

Головна проблема сьогоднішнього обговорення – як зробити слово етиків дієвим. І тут не хотілось би йти найлегшим *шляхом закликів* – необхідно, потрібно, вимагається, є обов'язковим... Адже змінювати ситуацію на краще може не стільки почуте слово, скільки *сприйняте*. Довести ж (насамперед управлінцю "від освіти"), чому є неприпустимим у сучасних умовах не зважати на моральнісне виховання у школах, скорочення, а то й взагалі вилучення з вузівських програм курсу етики, можна, мабуть, в один спосіб – розтлумачивши *етичний* характер проблем, якими живе *сучасна* людина, показавши моральнісний вимір її екзистенційних тривог, підстави змін ще донедавна відносно усталених форм взаємодії з Іншими у сфері моралі тощо. Має стати зрозумілим, що обставини, в яких особа вибудовує в нинішніх умовах себе, потребують *етичного* обговорення, дослідження, громадського представлення.

Враховуючи запропоновану організаторами послідовність обговорення проблем, визначимося, насамперед, із доволі популярним нині в дискурсивних словосполученнях, але, на жаль, не настільки укоріненим у контекстах екзистенційного буття сучасної людини поняттям *духовності*. Безумовно, це є "ціннісне формування особистості"[5], пов'язане з установками на благо, істину, добро, красоту, гармонію тощо. Але головним у розумінні духовності є все ж не визначення та культивування (узвичаєння) певних усталених форм поведінки відповідно до стереотипних витлумачень ціннісних настанов (згідно з духом часу), а уявлення про неї як *спосіб*, яким людина освоює культурою вироблений ціннісний універсум, що розпредмечується в її внутрішньому світі та знов-таки повертається у світ зовнішній її вчинками. Тобто, духовність – це, насамперед, складова по-новому (в кожну епоху) осягненого гуманізму.

У цьому сенсі духовність зберігає в собі деякі *усталені* мотиви, цілеустановки традиційної поведінки, зокрема успадковує "космоцентричність" світогляду, героїчні засади ставлення до долі "античної людини", настанову на відношення до Абсолюту у своєму земному бутті людини "середньовічної", гамлетівські муки необхідності вибору "новочасної людини". Ці типи моральності, напрацьовані культурними традиціями минулого, мають бути освоєні сучасною особистістю, яка повинна орієнтуватися в головних

напрямках етичного знання (скажімо, в етиці обов'язку або в таких тенденціях емпіричного розвитку етики, як гедонізм, евдемонізм, утилітаризм тощо). Вимагати ж від людини моральнісних орієнтацій лише в межах якоїсь однієї традиції я вважаю недоцільним. У нас немає права штучно обмежувати історію етики.

Так, хоч би як ми поважали й цінувати традиційне для вітчизняної культури християнство, зводити етичне виховання та викладання етики тільки до "християнської етики" не є доцільним, хоча серйозне заглиблення в цей вимір етичного осмислення буття, безумовно, потрібне.

До того ж релігійний досвід має багатовікову історію, і якщо віра є переконанням і в цьому плані не може підпадати під якесь раціональне тлумачення, то *досвід віри* може сприйматися критично. Окрім цього, постає питання, *який* власне досвід, вироблений у межах релігійної етики, слід вважати пріоритетним? Доцільним буде згадати (абсолютно не претендуючи при цьому на повноту репрезентації, а лише підкреслюючи її різнобарвність) різнонаправлені етичні досвіди, хоча і в межах релігійного світогляду, пов'язані, наприклад, із творчістю таких мислителів як Мейстер Екхарт, Г. Сковорода, Ф. Шлейєрмахер, С. К'єркегор, Вс. Соловйов, Х.Л. Борхес, К.С. Льюїс та ін. А як бути з "живою Етикою", пов'язаною з морально-духовним вченням М.К. та О.І. Реріхів, що сплітає релігійно-містичний досвід Сходу і Заходу?

Людина (в ідеалі) вибудовує лінію своєї поведінки, творчо поєднуючи різне (традиції) в особистому. Ідея моральності таким чином проростає крізь усі історичні епохи, і проблема викладання етики в цьому зв'язку полягає в тому, як поєднати минулий культурний досвід із життєвими проблемами сучасної особистості. Тільки через ідеальне залучення нею досвіду минулих поколінь до свого власного. І тут є доцільним і сприйняття античного досвіду трагічно-героїчного протистояння Долі (= космічному законові, що є невідворотним), й усвідомлення власного морального покликання через зіткнення земного часу й божественної вічності в дусі середньовічної традиції й залучення до мук вибору людини "нового часу", котрі, мабуть, найлегше збагнути через гамлетівські питання, звернені до самого себе, і намагання доби Просвітництва й подальшої історії подолати розбіжність між "родовою" людиною як носієм універсальних цінностей братерства, гуманності, свободи, справедливості та людиною, індивідуалізованою її ж егоцентричними інтересами (свобода *моя*; справедливість, "привласнена"

моєю вигодою та інтересом; націленість на братерство, при тому що зубожілість іншого, насилля на вулиці, від яких я можу сховатися за парканом свого дому-фортеці, мене вже як людину не обходять і т.ін.).

Тому, на мою думку, якщо зважати на історико-етичну традицію, є недоцільним, почасти – некоректним протиставляти *універсалістську* етику, що характерезує, насамперед, сучасне положення людини у світі *глобальних* проблем, *національно*-традиційній чи *релігійну* етику – *світській*. Як етичні напрями, що сформовані культурними традиціями, вони суміщуються у свідомості сучасної людини. За кожною із традицій – свої форми освоєння досвіду, народженого історією народу, досвіду, відкинути який неможливо. Ось чому співвідношення між різного порядку етиками має будуватися за принципом "доповнюваності", смисл якого прекрасно пояснив знаний російський етик А.А. Гусейнов, на думку якого, слід "мораль серця доповнювати (не замінювати, а саме доповнювати!) мораллю відповідальних вчинків, мораль внутрішньої свободи – мораллю стриманості та зовнішньої дисципліни"[6].

Звідси – завдання вченого, викладача полягає в тому, щоб представити світоглядне підґрунтя різних етичних напрямків, проте нав'язувати своїм учням якийсь із них ми не маємо права. Тут я нагадала б відому точку зору Макса Вебера щодо політичної позиції, нав'язувати яку в аудиторії викладач не має права, адже там можуть бути й супротивники її, які як студенти та учні безпосередньо залежать від викладача. За *аналогією* я сприйняла б цю веберівську установку й щодо підстав викладання моральної традиції. "Інтелектуальна чесність" (М. Вебер) вимагає від науковця-викладача не бути провідником лише певних систем моралі, а працювати на історію етичної традиції в цілому, на культуру етичного мислення як таку. Таким чином, хоч би як ми поціновували національну культурну історію чи прагнули до релігійного світовідчуття, ніхто не може "відмінити", викорінити також усталений науково-світський варіант етики, як не можна вже нині не помічати *універсалістську* етику.

Остання покликана до життя насамперед сучасними умовами існування людини, а саме – глобалізацією економіки та, відповідно, ринкових відносин і пов'язаними з ними глобальними проблемами. Глобалізація спонукає до *прагматичного* сприйняття світу, але й, водночас, вимагає, щоб етика *вчинку* орієнтувалася на принципи універсалістської етики *відповідальності*. Безумовно, як норму дії

відповідальність закладають і традиційно усталені етики (етнічні, корпоративні, релігійні тощо), але завдання вирішення глобальних проблем потребує саме універсалістської етики, певної гуманітарної універсалізації світогляду сучасного професіонала та громадянина. Ситуація перехідності епохи, в яку ми живемо, може породжувати взаємовиключні рішення, ствердження, сумніви, альтернативні світоглядні підходи, але в центрі міркування й духовного опікування має бути одне – як поєднати різнорідне в цивілізаційному поступі сучасного людства, віднаходячи можливості ціннісного та морального консенсусу.

Інша річ – як розуміти "універсальне"? Досить часто ця категорія тлумачиться спрощено, як загальна (= уніфікована), обов'язкова для всіх і кожного, закономірність. Але це всього лише одна із можливих інтерпретацій смислу даної категорії, проти якої була зокрема спрямована "постмодернова" традиція мислення з її культивуванням у процесі розвитку категорій "децентралізації", "дезінтеграції", "ризомності", "деконструкції" тощо. Йдеться про потребу принципово іншого розуміння універсальності.

Зважимо для початку на можливість її осмислення в контексті власне етичної традиції. У цьому сенсі хіба не є доцільним розуміння *універсальної* нормативності як вимоги дотримання чесності, відповідальності, терпимості? Чи можуть бути відмінені такі категорії моральної самосвідомості, як порядність чи гідність? Чи можна сприймати як неуніверсалістські вимоги не давати брехливі свідчення, не ставитися до іншого як до засобу, не діяти несправедливо? Якщо зважити на підстави розрізнення термінів "етика" і "мораль", перший з яких ще від Арістотеля тяжіє до ідеї добра як життєвої позиції, прагнення благого життя, а другий пов'язується зі сферою обов'язку, – стане цілком зрозумілою органічна універсальність морально-етичного виміру буття взагалі. Так, ідея норми, заборони, припису, закону як того, що є обов'язковим і постає певним зовнішнім *примусом*, водночас може бути й *зобов'язанням*, яке встановлює для себе людина й добровільно на нього зважає. Та сама закономірність спрацьовує і при визначенні совісті, що передбачає принцип не тільки твого відношення до Іншого, але й відношення Іншого до Тебе й так само демонструє універсальність взаємовідносин.

Тобто, універсальне постає тут не як уніфіковане й приведене до єдино можливого, всезагального, а як комунікативне, раціонально обгрунтоване в дискурсивному спілкуванні, як ті вартості та ціннісні настанови, що мають *інтерсуб'єктивну* значимість і становлять

соціальне підґрунтя людського буття. В цьому відношенні універсалізм постає не як бідна на культурно-історичний зміст абстракція, а як принцип етичного знання (в кантівському сенсі), деяка діяльнісна установка.

Сучасна ж універсалістська етика набуває ознак можливого підґрунтя відповіді людства на виклики глобалізації. Саме на цьому аспекті етичного знання наголошує сучасна німецька практична філософія[7]. Зокрема, К.-О. Апель зазначає, що із самого початку історії моральні норми були відповідями культури на специфічні *виклики* умов людського життя. Етичний універсалізм підвищує своє значення в сучасному світі саме під впливом культурно-географічної уніфікації людства, що складається на основі технологічних та ринкових процесів. Під універсальною етикою чи макроетикою тут розуміють, насамперед, *етику людської солідарності*, що знімає (в метафізичному плані) претензії національних та міжнародних корпоративних інституцій і виходить на рівень *діалогового спілкування* людського співтовариства.

Етичний дискурс у цьому контексті постає як *діалог*, спрямований на порозуміння різних соціально-політичних сил, метою якого є обговорення певних варіантів раціонально обґрунтованих дій заради узгодження позицій, здобуття взаємоприйнятного рішення. Універсалізм комунікативної дії означає, по суті, значущість і прийнятність досягнутого таким чином рішення *для усіх, хто* раціонально *обґрунтував* можливий вихід і *був почутий*. Такий універсалізм, гадаю, вже не можна відкидати з позицій будь-якої традиції, національної чи релігійної.

Тут виникає інша проблема – чи є в суспільстві готовність до запровадження такого ґатунку універсалістської дискурсивної етики? Відрадно хоча б те, що в Україні є серйозні напрацювання щодо її становлення і розвитку; вже це дає певні підстави для оптимізму[8].

Таким чином, виходячи з окресленого вище розуміння духовності, пріоритет має бути відданий моральному вимірові духовного життя, адже саме етика постає, хоча й самостійною ланкою духовності, але такою, що стосується людини *цілісно*: на рівні *культури почуттів* прояснює смисли таких життєвих прагнень людини як кохання, надія, віра, радість, милосердя, водночас з'ясовуючи підстави і протилежних моральнісних почуттів (ненависті, гніву, безсоромності, горя, суму, журби, страху, заздрості тощо); на рівні *принципів* як висхідних діяльнісних настанов етика знайомить людину з життєвими настановами альтруїзму чи егоїзму, безкорисливості чи своєкористя, громадянської солідарності чи

індивідуалізму, егоцентризму, засадами оптимістичного чи песимістичного сприйняття світу.

Етика вибудовує розуміння певної усталеної лінії моральнісної поведінки, зокрема, шляху від наміру, обіцянки до вчинку і життєвої позиції, звички (допомагати, виконувати, спілкуватися, дружити). Етика торкається, зрештою, головної для кожного проблеми: а як власне *мені* жити серед інших людей, яким відкриватися (бути!) у вчинках, *що* стверджувати як цінності. Тобто, предметом етичного опікування постає *власне людське життя*. Ось чому, з'ясовуючи традиції, категорії, підстави спілкування та діяльності, етик *"навчає" жити*. Таким чином моральну філософію цікавлять власне "больові точки" людини та людства.

Саме тут покладають центр етичної зацікавленості значні мислителі XX століття. Процитую П. Рікера: "Першим питанням морального порядку є не питання: що я повинен робити? а: як я хотів би прожити моє життя?"[9]. На цьому ж – "як правильно жити" – наголошує й Т.В. Адорно[10]. Пояснюючи моральнісні типи особи, історія етики піднімається від певних опозицій життєвих "проектів" (вільний/раб, друг/зрадник, щасливий/нещасний, шляхетний/низький та ін.) до тлумачення особи як "універсуму", який здатен входити у відносини зі світом як цілим. Особа набуває своєї цілісності через здатність поєднувати в собі не тільки моральнісні, а й інші духовно-практичні засади буття – художні, естетичні, релігійні, метафізичні; однак усі вони проявляються саме через моральнісні взаємовідносини.

Що стосується *викладання* етики в середніх школах, то, на мою думку, це не є доцільним. Слід врахувати, що взагалі етична "теорія" має особливе підґрунтя – домінує в ній не стільки логіка, скільки психологія. Мудрість практичного буття людини у світі формується на базі досвіду, що далі вже може бути раціоналізований в етичних теоріях. Ось чому, як на мене, етичне знання в школі має доноситися до свідомості дитини, яка сприймає світ насамперед почуттєво, а не через розум, засобами літератури, мистецтва, позакласної, гурткової, факультативної роботи, художньої самодіяльності тощо. У школі доцільніше саме *практично* "ставити молодих людей в умови, що здатні розвинути в них зародки розуму й чесноти"[11], а в цьому і полягає, на думку К. Гельвеція, мистецтво виховання. Все це має підготувати учня до сприйняття етики як філософсько-теоретичної дисципліни вже в межах університетського (інститутського) курсу.

Студентський вік – це саме той період життя, коли людина *принципово* встановлює для себе *пріоритетні* пра-форми поведінки. У цьому віці особистість уже може по-дорослому розібратись як у традиціях, так і в проблемних ситуаціях сучасного буття.

Проблема українських університетів (усіляких видів, яких на сьогодні маємо на будь-який смак – технічні, технологічні, педагогічні, правові, будівельні, лінгвістичні, а ще до цього – державні чи національні), на мою думку, полягає в тому, що вони є *університетами без універсальної освіти*, без гуманітаристики як провідного напряму формування фахівця справді з університетською освітою. Зорієнтованність на вузькоспеціальну підготовку із гранично скороченим (чи взагалі вилученим із навчальних програм) викладанням гуманітарних, зокрема – філософських дисциплін (етика, естетика, релігієзнавство, логіка та ін.) фактично дискредитує смисл освіти як *університетської*, тобто насамперед універсальної гуманітарної підготовки.

Інша річ – *як викладати*, на яку програму орієнтуватись? На мою думку, курси етики мають бути насамперед *авторськими*. Умовно кажучи, перша частина курсу певним чином повинна містити традиційні для етики тематичні розділи щодо предмета, розрізнення етики та моралі, природи моральнісних абсолютів, подавати знання певних традицій, тлумачити культурний контекст становлення людських чеснот, почуттів тощо, але далі курс має вибудовуватися саме як *авторський*, нести особистісний контекст сприйняття та можливого тлумачення певних проблем.

В аспекті моральнісної свідомості можна було б розглянути, зокрема, наступні проблеми: якою є ціна людської підступності, довір'я та зради; вчинок як умова розвитку особистості; витоки переживань моральнісної вини та докорів сумління; переконання та їх імітація: феномени "подвійної моралі", лицемірства; смисл людської гідності: чи можливо позбавляти людину гідності; чому ми перестали "помічати" несправедливість; де «розпорошене» насилля та чи можна його морально виправдати; що таке добрий намір і чому він не завжди веде до прийнятного наслідку; чому шляхетність серця в життєвих колізіях здатна поступатися злій волі; за яких обставин людина виявляє готовність протистояти злу за будь-яку ціну?

За доцільне в нинішніх умовах я вважала б і постановку проблеми змін нашого етосу, тобто висвітлення того, яким стало місце спільного "перебування" наших сучасників, чи є наше "загальне"

житло домівкою і чого (якщо це домівка) в ньому більше: надій на те, що ми зможемо побудувати затишне для усіх гніздечко, або впевненості, що турбота про виживання змушує ховатися поодинці, виокремлюючись від усіх у власне звірине лігво.

Ця альтернативність пояснюється розумінням того, що епохи соціальних трансформацій досить легко перетворюють людську особистість, її якості, систему взаємозв'язків, що складають її етос – її "мале" та "велике" кола спілкування. Мені здається, що усвідомлення саме цих змін спричинює життєві ситуації, в яких поняття *духовності* скоріш втрачається, аніж культивується. Чи не тому, що *етос* дедалі менше асоціюється з життєвою спільністю, суцільністю життєвих обставин, загальної долі сучасників, дедалі менше вимагає зімкнення в проблемних ситуаціях практичних засад їх вирішення з вищими моральними цінностями.

Нового забарвлення набувають і традиційні етичні проблеми, зокрема: як саме "спрацьовує" совість, через яку систему зв'язків з Іншими? Атомарне буття, міжлюдське, дедалі більше приглушує в особі голос сумління, веде до панування байдужості. Замкненість, небажання реагувати, навіть емоційно, на проблеми інших і характеризує по суті те, що *етос* перестав сприйматися нами універсально-суцільним чином, що на рівні громадського буття будуємо ми радше окремі лігва, де можна сховатися від усіх, поступово звужуючи навіть соціально-культурний простір нашого вічного Міста, будь-яка точка якого перестає бути "загальною" – місцем для усіх. Як не загубити за цих обставин голос совісті, не перейняти хворобу байдужості? Як має вибудовуватись відповідальність? Чи потребує совість певних соціальних передумов для своєї дієвості? На подібні питання має відповідати сучасна етика.

Враховуючи, що людина несе в собі насамперед особистісні начала, а потім уже – фахові, природно, що етика як певний вимір людського буття та думки супроводжує людей протягом життя. Можна тільки пошкодувати, що в післявузівський період, коли моральнісні проблеми не зникають, а, можливо, як ніколи раніше, загострюються, потребуючи ґрунтовної етико-психологічної поради, ніхто вже її дорослим людям не пропонує. На моє глибоке переконання, етика, етичне обговорення проблем потрібні й дорослим – і не лише як фахівцям у тій або тій галузі діяльності, але й як *особам;* адже, як точно зауважував Ф. Ларошфуко: "Ми вступаємо у різні періоди нашого життя подібно до немовлят, не маючи за плечима жодного досвіду, хоч би скільки нам було років"[12].

Олена ШИНКАРЕНКО

СУЧАСНА ВІТЧИЗНЯНА ЕТИКА НА "ПЕРЕХРЕСТІ" ТЕОРЕТИЧНИХ ШУКАНЬ

Сьогочасні соціально-культурні трансформації в Україні позначені станом певної межовості між загальносвітовими (глобальними) тенденціями розвитку постмодерної цивілізації з її цілеспрямованими зусиллями подолання хибних наслідків соціально-культурного проекту модерну, та необхідністю розбудови власної соціальної організації після зламу попередньої радянської системи, що вбачається саме як модернізація суспільного життя. У цій складній для суспільства ситуації з її обтяжливою невизначеністю, хаотизацією, втратою соціальної стабільності є і певний позитивний сенс. Є можливість зваженого підходу як до досвіду модерну західних високорозвинутих суспільств, так і до тих перспектив, які вимальовуються в самоусвідомленні західної культури стосовно оптимального для нинішнього соціального впорядкування.

Досвід буття західних суспільств, що формувалися та функціонували на засадах ідей Просвітництва з домінантою віри у всесилля людського розуму як у пізнанні, так і в практичному оволодінні світом, є наочною застрогою щодо захоплення ідеєю раціоналізації як головної соціально конструктивної сили. Залишається відкритою проблемою, чи є подальша раціоналізація справді єдино можливим засобом підвищення соціальної ефективності етичного знання.

Західний світ у добу модерну (Нові часи, сучасність) перебудовував свою соціальну організацію відповідно до сформованого інтелектуалами розумінням порядку не як наперед визначеної Богом ідеї (есенціалізм), а, навпаки, як науково обґрунтованої істини про світобудову (конструкціонізм), володіючи якою, людина може посісти належне місце в її системі. Соціальний порядок поставав як результат раціонально обґрунтованої домовленості ("суспільний договір"), в основі якої – розумно усвідомлений інтерес індивіда ("розумний егоїзм"), що використовується задля загального блага суспільства (утилітаризм).

Унаслідок реалізації цих настанов модерне суспільство в особі суверенної політичної влади та бюрократичної системи здобуває

повновладдя над людською особистістю. Свободу індивіда не рятує навіть запропонована Кантом автономія волі, що виправдовується раціональним апріорним принципом загального морального законодавства. Соціальна система в особі держави стає тією дійсністю, яка і є "розумною"(Гегель). Залишається тільки через процедуру легітимації як остаточного раціонального обґрунтування прийняти цю розумність дійсності та зайняти своє функціональне місце в ній, тим більше що самодостатність останньої все одно змусить до цього, бо інакше – індивід приречений на маргіналізацію.

За таких обставин мораль, на думку багатьох теоретиків, постає інституцією приборкання, соціального нормативного обмеження, в кращому випадку – механізмом "розвантаження". Вона стає запорукою виконання чітко визначених і санкціонованих обов'язків, як домовленостей про універсальні, взаємні, симетричні, передбачувані умови (принципи та норми) регламентації людського співбуття. Саме новоєвропейська класична філософська традиція вносить у розуміння моралі виразний дух права. Мораль усвідомлюється людиною як обов'язок і знаходить в етиці відповідне теоретичне обґрунтування.

Наскільки ефективною є така інтерпретація моралі для її соціального функціювання, засвідчує моральна культура західних суспільств. Безперечно, вихована "юридизованим" (за латинським взірцем) католицизмом Європа, а згодом і Новий світ, що успадкував її традиції, у практичній сфері формування морально-правової культури досягли значного рівня моральних стандартів взаємовідносин. Але тільки в ситуації соціальної стабільності, гарантованого соціального порядку. У кризових ситуаціях останніх століть (соціальні революції, світові війни), суперсистематизоване західне суспільство виявило схильність вибухати проявами стихійної афектації й аморалізму як проривами ressentiment'у – глибинного емоційно-вольового комплексу "злості", "заздрощів", "ворожості", "ненависті", "образи", "злопам'ятності", цієї, за Шелером, патології культури[13].

Мораль як комплекс нормативів, у своїй раціоналізованій формі трансцендентальний стосовно людини та ще й відчужений від неї зорієнтованістю на суспільне, загальне, абсолютне на противагу індивідуальному, унікальному, конкретно ситуативному, виявила свою безпорадність у справі стабілізації соціальних стосунків. Недарма одним із проявів реакції на кризу модерної культури стала епатажна постмодерністська критика амбіцій раціоналізації соціального буття, моралі як етичного кодексу, зокрема.

Сколихнута самосвідомість Європи озвалася у творчості філософів, митців, науковців протистоянням "авторитарній етиці" (Е. Фром) як деструктивному щодо соціального та психічного здоров'я людини явищу. Розпочалися пошуки шляхів гуманізації не лише соціальної практики, а й етики та моралі. Так, наприклад, зусиллями представників німецької практичної філософії моральний феномен почав розглядатися не лише з позицій традиційного для філософії свідомості протиставлення суб'єкта свідомості як "спостерігача" соціальному "актору", діячу, а звідси, – і протиставлення морально належного соціально дійсному. Введенням інтерсуб'єктивності як базової характеристики соціального буття людини сучасна філософія актуалізувала комунікативний контекст як інтерактивність, зокрема, в царині моралі. Інша річ, що вірна собі західна філософія у своєму комунікативному спрямуванні прагнула посилити ефективність моралі шляхом подальшої раціоналізації, за рахунок досконалішого обґрунтування моральних норм. Продовжуючи кантівську традицію морального формалізму, сучасні мислителі пов'язали соціальну ефективність моралі з мовними процедурами (трансцендентальна прагматика) раціонального дискурсу. Все це відповідало, безперечно, наявному в сучасній західній філософсько-етичній думці пафосу етизації соціальної життєдіяльності. Але такий шлях раціоналізації моралі задля підвищення її соціальної значущості у своїй основі передбачає наявність досить високого рівня готовності та спроможності індивідів до конструктивного комунікативного дискурсу. Того, що, за Мамардашвілі, становить "досить делікатний і тонкий гумус" глибоко укоріненого культурного почуття форми[14]. Якщо, судячи із сучасного філософського дискурсу, така готовність є ще завданням навіть для добре розвинених у демократичних традиціях західних суспільств, то що вже казати про суспільства, що тільки виходять на шлях демократичних перетворень та модернізації.

Необмежена раціоналізація феномена моралі виявляє свою хибність і у власне етичній царині. Трансформація післякантівського морального трансценденталізму логічно вичерпує себе у розвідках з метаетики. Зв'язок метаетики з логікою, лінгвістикою, гносеологією вніс в етичну теорію точність логічно виважених дефініцій, коректне використання специфічних ціннісних понять та суджень, сприяв з'ясуванню специфіки етики у порівнянні з іншими науками. Але наболіла для етики проблема зв'язку теорії з практикою не тільки не була розв'язана, а навіть ще більше загострилась.

Такий стан справ в етиці покликав до життя іншу тенденцію – перенесення центра ваги на прикладну етику у намаганні подолати схоластичну відірваність від проблем соціального буття. Однак, якщо можна погодитися з думкою прихильників прикладної етики про те, що "тільки тоді, коли етика звертається до проблем, які хвилюють людей, часто-густо нових і незнайомих для неї, вона оживає, перетворюється з мертвої науки на кров і плоть живого життя", то прийняти їх категоричне твердження, що єдиною продуктивною перспективою етики на майбутнє є "прикладання" її як уже завершеної теорії до практичних ситуацій[15], досить важко. Як уявляється, самим лише переорієнтуванням етики на "прикладну" галузь сучасних проблем соціальної ефективності моралі не вирішити.

Ситуацію відходу етики від життя та девальвації моралі в інструментально налаштованій соціальній системі модерної цивілізації скоріше можна зрозуміти як наслідок того професійного (філософського, етичного, соціологічного) осмислення морального феномена, яке через систему освіти та поширюваної суспільної ідеології не могло не впливати на відношення до моралі, що склалося у широкого загалу. Раціоналістичний ухил такого осмислення обумовив традицію певного протиставлення моралі, хай навіть і як ідеалу належного, та реального людського буття. Через це вбачається необхідним звернення до існуючих в історії етичної думки, але затьмарених раціоналістичною домінантою класичної модерної філософії підходів до розуміння моралі як ширшого, стосовно суто раціонального змісту (норми, приписи, принципи та ін.) феномена. По суті, це має бути звернення до моралі як *особливого способу духовно-практичного освоєння світу людиною*, що поєднує в собі логіко-рефлексивні, емоційні та підсвідомі форми. Мається на увазі не повернення до узвичаєних у вітчизняній етиці недавнього минулого концептуальних засад[13], а акцентування втраченої в етичному раціоналістичному дискурсі традиції бачення моралі в цілісності її регулятивно-раціональних та конкретно-переживальних форм. Таке розуміння феномена моралі пов'язане з осягненням його як невід'ємної характеристики специфічно людського способу буття. Не просто ідеального відображення типових, освячених традицією чи соціально легітимованих у раціональному дискурсі стандартів людської поведінки, а живої практики ціннісно-орієнтованого емоційно-вольового самовизначення конкретних людських особистостей і спільнот.

Первинність цих життєво-практичних засад моралі можна чітко прослідкувати в розбіжностях морально належного (ідеального) та моральнісно практичного, з одного боку, та у неможливості вичерпного понятгєвого відображення (а звідси й осягнення) всієї складності морально-духовного начала людського буття, з другого. Саме ці специфічні характеристики моралі ускладнювали її сутнісне розуміння, призводили до пов'язування її теоретичних образів зі специфічним різновидом чи то вроджених почуттів (англійський сентименталізм, німецький романтизм), чи особливого роду інтуїцій (Платон, кембриджський неоплатонізм, феноменологія), чи з таїною сутності людини (персоналізм, філософська антропологія, фундаментальна онтологія Гайдеггера, філософія вчинку Бахтіна). Важливо, що за такого підходу реабілітується глибинний шар емоційно-вольового здійснення як безпосереднього переживання з притаманною йому повнотою спонукальності ("нудительности" – М. Бахтін) почуттів благоговіння, любові, турботи, совісті, відповідальності, надії, страху, взаємності, співчуття, самовідданості, симпатії, солідарності, справедливості тощо.

Важливість цього первинного життєво-практичного підгрунтя моралі проглядає навіть у самому етичному дискурсі. Так, розробляючи апріорні умови теорії аргументації в комунікативній етиці, Апель з-поміж них вирізняє фундаментальні етичні норми. Адже до умов, які мають сенс, належать такі правила та норми, що стосуються в першу чергу взаємин в інтерсуб'єктивній взаємодії, тобто взаємоповаги, згоди, взаєморозуміння, єднання у комунікативній спільноті. До певної міри тут маємо "коло доведення". Адже в трансцендентальній прагматиці остаточне обгрунтування є засобом легітимації моралі. Тобто обгрунтування моральних норм досягається як консенсус ідеальної комунікативної спільноти щодо моральної норми. У свою чергу, остаточне обгрунтування є похідним від етичної умови інтерсуб'єктивності у "справжній" комунікації як порозумінні. Тобто, моральне виступає засадою в обгрунтуванні того ж таки морального. Тут можна згадати Гьосле, який висловив критичне зауваження з приводу т. зв. третьої норми комунікативної етики: "Тоді, коли твої інтереси могли б зіткнутися з інтересами інших, домагайся розумної практичної згідності з ними". Філософ констатує з її приводу: "Або ми вже знаємо, що є розумним незалежно від висновків комунікативної спільноти, але тоді ми можемо обійтися і без посилань на неї; або ж ми цього не знаємо, але тоді й залучення до комунікативної спільноти не може дати нам

можливості просуватися далі"[17]. Аналогічні міркування можливі й щодо обґрунтування моралі. Якщо умовою такого обґрунтування моралі є взаємність та згода комунікативного взаємопорозуміння, то воля до єднання як моральна умова взаємопорозуміння вже є, і тоді немає сенсу її обґрунтовувати. А інакше взаєморозуміння в комунікації поза нашою наявною заздалегідь моральною спроможністю стає проблематичним.

Таким чином можна прокоментувати й обрану за основу в концепції комунікативної дії Ю. Хабермаса теорію розвитку моральної свідомості Л. Кольберга. Її ми можемо розглядати як розрізнення доконвенційних, конвенційних та постконвенційних стадій розвитку моральної свідомості в онтогенезі та філогенезі за принципом підвищення ступеня раціоналізації. Але можна її розуміти і так, що саме рівень когнітивного розвитку особи базується на рівні морального розвитку. Тобто власне за допомогою моралі виявляється можливим діагностувати стан загального розвитку особистості в цілому та її інтелектуальний рівень, зокрема.

На цих прикладах хотілося б загострити тезу щодо необхідності урахування різнобічних підходів до моралі, наявних в історії її теоретичного освоєння. Тим більше, що практика раціонально налаштованої цивілізації Заходу продемонструвала певні збочення в панівних життєвих стратегіях, які можна коментувати не лише з боку недостатності раціоналізації соціального життя, а, скоріше, її перебільшення. Чому б не припустити, що природа раціональності як такої завжди обмежена цілераціональною зорієнтованістю. І доповнення її раціональністю ціннісною є похідним не стільки від удосконалення раціональних обґрунтувань, ба навіть інтерсуб'єктивно вибудуваних, скільки від здатності людини до морально-ціннісного переживання, точніше, від взаємодоповнення цих двох засад моральності індивіда. Недарма й раціонально налаштована практична філософія враховує реалії життєвого світу особистості, в якому домінантним сприйняттям морально-ціннісної складової є орієнтація на пряме осягнення, розуміння в досвіді живого переживання. Це те дорефлексивне знання, що передує наступним рефлексіям і визначає специфіку людини як носія духовності. Саме воно враховується у феноменологічному й герменевтичному підходах до соціальних та культурних явищ, акцентується в тій філософській традиції, яку означують як "філософію серця". Про нього не слід забувати й сучасній вітчизняній етиці в пошуках

адекватної методологічної орієнтації, аби не наслідувати тих недоліків західної філософії, які породженні надмірним захопленням раціоналізацією й нині зазнають критики та перегляду з боку самих представників західної філософської думки. У сьогоднішній ситуації соціального трансформування, конче потрібно використати можливість розважливого зіставлення існуючих теоретичних концепцій, їх значення для конструктивної орієнтації у світі з урахуванням як своєрідності вітчизняних реалій, так і загальнокультурних перспектив.

Лариса КРИСАЛЬНА, Людмила ЄВСЮКОВА

ВИКЛАДАННЯ ЕТИКИ В ШКОЛІ: СПРОБА ОСМИСЛЕННЯ ДЕЯКИХ ПРОБЛЕМ

Сьогодні найбільшою небезпекою, яка насувається на наше суспільство, є не розлад економіки, не зміни політичної системи, а руйнація особистості. ***Як врятувати людину? Як зберегти людське в людині?*** З турботою про це потрібно плекати нове покоління, сподіваючись, що шкільний освітянський і виховний простір повернеться до засад високої моралі й духовності. Справді, потрібна інша школа – із новою філософією освіти, новою педагогікою, новим змістом, новими стосунками, новим учителем – школа олюднена, яка унеможливлює руйнацію особистості.

Ми маємо усвідомити й допомогти зрозуміти, що без любові до людини та до життя не буде ані здорових стосунків, ані здорового суспільства, ані суспільного прогресу, ані моральної орієнтації у пізнанні добра й зла. Любляча людина – це сильна людина, і школа починається з любові. Досвід шкіл Ушинського, Рачинського, Сухомлинського це підтверджує. На традиціях цих шкіл, на основі любові, а не примусу, нам би хотілося здійснювати виховання молоді сьогодні. Якщо ми створимо атмосферу, в якій у дитини виникне бажання сприймати життя з благоговінням, стверджуючи у своїх діях Радість Буття, то з'явиться впевненість у майбутньому. На нашу думку шлях до нової школи лежить не у впровадженні нових різноманітних технологій, пов'язаних з ідеологією глобалізації, що перетворює людину на керовану біосистему, а у відтворенні в людській особистості образу й подоби Божої. Єдиною умовою та надією на побудову сучасної цивілізації на соціально справедливій

гуманістичній основі залишається мораль – головний показник людяності в людині.

Якщо звернутися до кореневого змісту понять освіта, виховання, природно висвітлюються цілі й задачі вчителя. Учитель – це людина, яка покликана, живлячи душу дитини, допомогти їй відтворити в собі все найкраще, закладене Творцем.

Педагогіка, в основі якої лежить християнська любов до людини, ніколи не розглядає вихованця як доброго або поганого. У кожному є схильність як до добра, так і до зла. Через це така виховна система, шануючи гідність дитини, допомагає їй переборювати в собі зло шляхом виховання почуттів і волі, формувати моральні цінності й стосунки. У педагогічну систему нашої школи – Українського коледжу ім. В.О. Сухомлинського, етика з її духовними засадами входить як особливий предмет. Але нам хочеться наголосити, що етика та християнська етика як вершина одкровення Божого людям не може існувати як модельна схема, це життя в любові. І тоді наше викладання й виховання стане справді життєстверджуючим, коли ми його будемо здійснювати в любові, й дитина отримає власний досвід радості буття. В основі курсу етики – ознайомлення з історією етичної думки, етичним досвідом, із поглядами на проблеми сьогодення філософів, педагогів, психологів. На уроках учням прищеплюється потреба в осмисленні своїх намірів і вчинків, вміння міркувати, бажання аналізувати й спілкуватися на засадах довіри, щирості, поваги до думки іншої людини. Учням пропонується взяти участь в обговоренні питань, пов'язаних не тільки з досвідом історичних етичних шкіл, а й з практичним життям сьогодення: "Пошук Істини, Добра, Краси", "Людина починається з людяності", "Багатство: мої прагнення та вчинки", "Душевні хвороби й пристрасті людини", "Карта небезпек в індустрії розваг і задоволень", "Благочестя в сім'ї","Сім'я – мала Церква", "Милосердя як вияв мудрості","Совість – голос Божий в душі людини". У шкільному середовищі готується простір для сприйняття моральних ідеалів, дружби, чистоти перших почуттів, вдячності, мужності. У старших класах провідною темою є тема сім'ї: "Духовно-моральні основи сім'ї: культура, традиції, психологія," — адже саме сім'я покликана допомогти кожному створювати власну добротворчу програму.

Ми цілком згодні з думкою В. Малахова, що "Етика не колекція повчань, а карта духовних мандрів людини у пошуках іншого Я". На нашу думку, етика в школі не повинна бути заморалізованим

предметом, чимось на зразок засушеного гербарію. Оскільки внутрішній світ дитини образний, яскравий, радісний – ми повинні обережно доторкатися до нього, а допоможуть нам у цьому світова художня культура та мистецтво. Ми спрямовуємо свою педагогічну діяльність на:

– пізнавання та цілісне сприйняття навколишнього світу;

– виховання учнів як доброчесних громадян, здатних усвідомити абсолютні цінності буття й необхідність втілення їх у своїй поведінці;

– встановлення особистісних зв'язків учня з традиційною культурою;

– усвідомлення відповідальності за свої вчинки перед людьми й совістю.

Щоб досвід, отриманий дітьми на уроках, став життєздатним, потрібне осмислення дитиною своїх ціннісних орієнтацій на шляху самовдосконалення, що стає можливим, коли вчитель сприймається учнем як старший друг, порадник, цікавий співрозмовник, коли співтворчість учителя й учня відбувається в атмосфері довіри й любові.

Бажання вчитися у школяра сьогодні під загрозою. Учня поглинає пропагована з усіх боків індустрія розваг, що деформує мотивацію до навчання та взагалі до пізнання. На нашу думку, актуальними в цьому зв'язку є теми курсу: "Дар учнівства", "Дар творчості", "Дари юності". Учити й учитися мистецтву жити серед людей і для людей, жити у світі, дружбі, злагоді — що може бути прекраснішим і благороднішим від цієї мети!

Упровадження нового предмета у школі має бути забезпечене усією цілісністю виховного процесу даного шкільного закладу. Це спонукає й до відповідних змін поглядів на дитину, власних позицій педагогів та переконань усього колективу. Існуюча потреба захисту людського начала й дитячої природності в дитині реалізується сьогодні в пошуках багатьох педагогічних колективів. У цьому контексті ми усвідомлюємо й нашу скромну спробу, що стала можливою завдяки зусиллям директора коледжу, Василини Миколаївни Хайруліної, членкора АПН України, яка невтомно займається формуванням особистості дитини на моральних засадах у всіх сферах своєї діяльності.

ПРИМІТКИ

[1] Див.: *Фукуяма Ф.* Великий разрыв. – М., 2003.

[2] Федоров Ю.М. Универсум морали. – Тюмень, 1992. – с. 69.

[3] Келебай Е. Рациональний и гуманитарный дискурсы: кальки совместного жизнепользования//Философия и проблема человека. – СПб., 1997.– С.406.

[4] "Освіта". –№ 59, 25.12.02 – 1.01.03; "Народна справедливість". – №47(101), листопад 2002.

[5] *Кримський С.* Заклики духовності XXI ст. – К., 2003. – 32 с. – С.7.

[6] *Гусейнов А.А.* Язык и совесть. Избранная социально-философская публицистика. – М., 1996. – 185 с. – С.111.

[7] Див.: *Apel K.-O.* The Challenge of Globalization and needed response of a universal ethics // *Апель К.-О.* Вибрані статті. – К.: УФФ, 1999. – С.86–100.

[8] Див.: *Єрмоленко А.М.* Комунікативна практична філософія. Підручник. – К.: Лібра, 1999; *Ситниченко Л.А.* Першоджерела комунікативної філософії. – К.: Либідь, 1996.

[9] *Рікер П.* Право і справедливість /Пер. із франц. – К.: Дух і літера, 2002. – С.18.

[10] *Адорно В.* Проблемы философии морали /Пер. с нем. – М.: Республика, 2000. – С.5.

[11] Разум сердца. Мир нравственности в высказываниях и афоризмах /Сост. В.Н. Назаров, Г.П. Сидоров. – М.: Политиздат, 1989. – С.461.

[12] Там само. – С.482.

[13] Див.: *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. – С-Пб.: Наука, 1999 – с.14.

[14] *Мамардашвили М.* Кантианские вариации / Этика Канта и современность – Рига: Аватос, 1989. – С. 225.

[15] *Коновалова Л.В.* Прикладная этика. – М., 1998. – С. 3, 9.

[16] Див. напр.: Марксистская этика. Под ред. А.И. Титаренко. – М.,1980.

[17] Ціннісні орієнтації. Аналіз соціально-філософських концепцій Заходу 80–90-х років. – К., 1995 – С. 102.

Вацлав ГРИНЕВИЧ

ЛЮДИНІ ПОТРІБНА НАДІЯ

Відповідальність Церкви за християнську надію

У питаннях пізнання тварного світу та його майбутнього християнська надія нині набуває союзника у спілкуванні з природничими науками. Це стало багато в чому можливим завдяки діалогу, котрий останніми роками розпочався у сфері есхатології[1]. У своєму виступі я хотів би поміркувати над кількома напрямками діалогу між точними науками та богослов'ям із точки зору відповідальності Церкви за космічний вимір християнської надії. Тут є низка важливих міркувань.

Ми дедалі чіткіше складаємо собі звіт у тому, що неминучою смертю закінчується не тільки життя окремих людей. Сам всесвіт також приречений на загибель. Про це свідчать результати досліджень природничих наук.

Коли сучасна наука зазирає в майбутнє світу, її прогнози викликають песимізм. Говорять про його плідну, але тимчасову еволюцію, котра призведе, зрештою, до остаточної втрати мети і повної марноти (final futility) а, можливо, і зникнення життя у всесвіті. Такі прогнози ставлять під сумнів власне релігійну ідею остаточного переображення творіння. Визнання факту очевидної конечності світу похитнуло віру в безмежний прогрес та оптимістичні прогнози космічної еволюції. Почуття пригніченості й безнадії в наші дні ще більше поглиблюють екологічну кризу, сприяють зростанню зубожіння у світі та розширенню конфліктів між народами й суспільствами.

А це виклик для віри, Церкви та богослов'я. Передвідчуття космічної катастрофи зміцнює в людях настрої нігілізму й апокаліптичного відчаю. Як можна вірити в Бога та Його милосердну турботу про створений світ, якщо історія людства та життя на землі йдуть до неминучого кінця? Ну, а якщо все коли-небудь зануриться в остаточне мовчання, що залишається нам, крім гіркого відчуття марноти зусиль? Які плани у Бога щодо нашого скороминучого світу? Чи справді його очікує остаточне перетворення на «нове небо й нову землю»? Чи можна сьогодні насправді вірити у виконання

божественних обітниць? Як обгрунтувати християнську надію на остаточне здійснення доль усього творіння? Ось ті питання, на які я шукатиму відповіді у своїх розмірковуваннях. Богослов'я не безсильне перед ними, а християнська есхатологія – зовсім не витвір релігійної фантазії.

Мій намір дуже скромний: наблизити інтуїцію, що природа вже дихає воскресінням. Хочу показати, що сучасна наука наближає нас до такого розуміння творіння. Вона допомагає прийняти й поглибити нашу відповідальність за долі творіння.

1. Почуття марноти чи надія?

Богослов'я не ставить перед собою завдання втішати людей простими порадами та збуджувати хибні надії. У нього є свої принципи й методи, і воно знає, як уникати страху катастроф і спокійно підтримувати віру в турботу Бога про остаточну долю його творіння. Проте богослови повинні серйозно ставитися до ідеї конечності (finitude), пануючої у природничих і суспільствознавчих науках. Для цього потрібен критичний аналіз таких понять як майбуття світу в Богові, надія й нове творіння. І необхідно, не відкладаючи, розпочинати діалог із постулатами науки про конечність світу. І одна, і друга сторони висловлюють поверхові судження і дають необгрунтовані відповіді, котрі необхідно коректувати, усвідомлюючи трудність завдання та складність проблеми. Християнське богослов'я має обгрунтувати свої претензії на істину. Нічого не дадуть спроби фронтального протистояння твердженням науки. Спільна занепокоєність учених і богословів допоможе розрядити атмосферу похмурих есхатологічних настроїв, котрі впливають на світогляд і вчинки багатьох людей.

І богослов'я, і наука зобов'язані чітко уявляти собі обмеженість їхніх методів пізнання. Реальність світу виявляється складнішою й тоншою, ніж уявлялося в минулому. В ній тісно взаємопов'язані простір, час і матерія – енергія. Цей взаємозв'язок світу (interrelatedness) свідчить про складність процесів, які в ньому відбуваються. Усвідомлення цього стає дедалі помітнішим у галузі природничих наук. Намічається відхід від «редукціоністичного фізикалізму» (reductionist physicalism). Ось чому фізики, теоретики, котрі щодня користуються software «комп'ютерним забезпеченням» всесвіту, відчувають таємницю й свідомі того, що їх щось переважає, і в чому вони беруть участь... Ніде не говориться, що світ має бути скроєним на наш лад, і що ми повинні все розуміти. Тут і прихована

таємниця! Для нас достатньо знати, що вона не є ірраціональною й перевершує нас[2].

Коли остаточне перетворення світу трактується в апокаліптичних категоріях суцільної новизни й заміни попереднього творіння, то точним наукам залишається тільки мовчати. Це просто не їхня компетенція. Однак насправді ситуація має інший вигляд. Метанаукове осмислення природи процесів, що відбуваються в космосі, може подати християнській есхатології й надії цінні ідеї. Бо, якщо плани Божі пов'язуються з розвитком всесвіту в часі, то наукові дослідження його сучасної еволюції можуть призводити до думки про Бога, котрий терпеливо й витончено являє свої дії через процеси, властиві творінню.

Християнська есхатологія не вимагає осмислення остаточного перетворення світу без урахування його сучасної еволюції. Йдеться не про несподівану апокаліптичну переміну, позбавлену будь-якої спадковості з конечними формами світу та його процесів. Бог не змінює раптово характеру своєї діяльності у всесвіті. Інакше, який би смисл мало «попереднє творіння», якщо б «нове» повинне було б стати абсолютно новою реальністю?

Тут хочеться запитати: «А чому Бог не створив одразу світу, вільного від страждань і смерті? Який смисл у нинішньому стані світу, якщо він все одно призначений на повне знищення?»

Християнська надія ставить питання інакше. Вона визначає нове творіння не як загибель і знищення старого, а як його рятівне й остаточне перетворення. Нове творіння не є повторним творінням із нічого (creatio ex nihilo), а вже попередньо створеним всесвітом (creatio ex vetere), включеним у плани воскресіння (universum resurrectionis). Надія говорить про парадокс неперервності та перервність (continuity/discontinuity) у становленні цього нового всесвіту. Бо не випадково ж тіло воскреслого Христа зберігає на собі сліди тортур, хоча й перетворилося на тіло нове і прославлене.

Цей незвичайний парадокс треба мати на увазі. І якщо це парадокс неперервності та перервності, то точні науки можуть внести свій внесок в осмислення остаточного майбутнього світу. Осмислення неперервності – звичайно ж, справа богослов'я, а дослідження природи перервності та процесів сучасного світу – сфера точних наук.

Перш ніж перейти до детальнішого розгляду даних напрямків, зупинимося на наукових прогнозах майбутнього світу. З одного боку, наука говорить про події, котрі неодмінно відбудуться, з другого, вказує на можливі катаклізми. І в тому, і в другому випадку такі прогнози викликають почуття непевності, марноти та абсурдності.

2. Прогнози науки про остаточні катастрофи у всесвіті

Наприкінці XX століття світ дізнався про переміщення континентів, зміни у кліматі, зіткнення із кометами та астероїдами, про невідомі перед тим вибухи абсолютно нових зірок, про документальне підтвердження масового вимирання видів. Часто ми з тривогою запитуємо себе, чи не загрожує й виду homo sapiens самознищення, чи не наближуємося ми до кінця нашої цивілізації, чи не варто остерігатися повного зникнення життя на Землі? А, можливо, більше, ніж космічної катастрофи необхідно боятися нашої власної безвідповідальності та бездумності?

Питання ці – зовсім немарні. Для відповіді на них треба з розумінням прислухатися до того, що про загибель життя та шанси виживання видів можуть сказати природничі науки. А вони цілком конкретно стверджують, що життя на нашій планеті не триватиме вічно. Неминуча загибель настане, найпізніше, через кілька мільярдів років через причини космічного характеру, викликані ядерними процесами всередині зірок. Перш за все йдеться про джерело життя – Сонце. В його гарячих надрах поступово зменшується вміст водню. Прискорюється темп утворення гелію й вивільнення сонячної енергії. Нині Сонце випромінює на 30% більше енергії, ніж чотири мільярди років тому, коли на Землі з'явилося життя. Встановлено, що через мільярд років сонячне випромінювання буде ще на 10% сильнішим. До цього часу живі організми вміли пристосовуватися до зростаючого сонячного випромінювання.

Але постійне зростання випромінювання викликатиме поступове потепління клімату землі, зменшення концентрації двоокису вуглекислого газу в атмосфері й уповільнення процесу фотогенезу, необхідного для життя організмів. Таким чином приблизно через півтора мільярда років середня температура на поверхні землі сягне 50° С. Зростуть пароутворення та вміст водяної пари в повітрі. Через два з половиною мільярда років на поверхні Землі не залишиться води, що означатиме остаточне зникнення життя. Звичайно, це не виключає можливості ранішої міграції життя в інші регіони Галактики або ще далі у всесвіт. Через шість з половиною мільярда років у гарячих надрах Сонця вичерпається водень. Унаслідок згорання гелію та термоядерної реакції воно почне стрімко зростати в розмірах і стане «червоним велетнем» (a red giant) і заступить на Землі значну частину неба. Температура на нашій планеті сягне 1200 – 1500° С, через що згорить верхня частина літосфери. Термоядерне пальне вичерпається на Сонці через сім чи вісім мільярдів років,

внаслідок чого воно зменшиться до розмірів малої зірки, довкола якої запанує космічний холод[3]. Від Сонця залишиться тільки згоріла зоряна руїна, яку називають «чорним карликом». Сонячна система буде знищена. Протягом подальших мільярдів років така ж доля очікує на більшість зірок. Деякі з них після того, як згаснуть, перетворяться на нейтронні зірки або на так звані чорні діри, що поглинають випромінювання, гази та згорілі зірки. Є припущення, що, зрештою, залишиться тільки колосальної сили випромінювання[4].

Всесвіт, доступний в наш час для наукових спостережень, виявляє дві тенденції: з одного боку – експансію та віддалення галактик, із другого – скорочення матерії внаслідок сили тяжіння. Наука не в змозі передбачити, яка із двох тенденцій пересилить іншу. В будь-якому разі, світ, відкритий поки що для наших спостережень, приречений на загибель. Експансія, що викликає віддалення галактик, призведе до їх знищення ізсередини й до поступового охолодження випромінювання. У разі скорочення, всесвіт сконцентрується в собі й перетвориться на єдиний вогняний тигель. Сучасна наука виключає варіант оптимістичного завершення еволюції світу, як ще декілька десятиліть тому висловлював припущення P. Teilhard de Chardin.

Деякі вчені вважають, що всесвіт розширюватиметься вічно, збільшуватиметься в об'ємі, нарощуватиме вакуум і відштовхувальну силу. У світлі цієї гіпотези великий Крах, тобто повернення до начал (Big Crunch) і скорочення всесвіту не настане ніколи. Така точка зору виключає його повторне виникнення й циклічне відродження в таких, що відбуваються без кінця, великих вибухах і руйнації. Це – бачення всесвіту просторово безмежного, котрий існує тільки раз і виник під час великого вибуху (Big Bang) і в якого не настане визначеного завершення.

3. Загрози Землі

Нашій Землі загрожують також інші можливі небезпеки та катастрофи. Деякі з них походять іззовні. Природничі науки ведуть мову про феномен масового вимирання видів у минулому внаслідок великих космічних або геологічних катастроф. Так, 65 мільйонів років тому в Землю врізався великий астероїд діаметром близько 10 кілометрів. Внаслідок вибуху, пожеж, концентрації пилу й сажі в атмосфері, зростанню температури, а потім – темряви й холоду, що настали, призупинився фотогенез. Ця катастрофа стала причиною загибелі 50 – 70% усіх видів, зокрема й динозаврів. Ще більша катастрофа сталася набагато раніше – 245 мільйонів років тому, коли

могли загинути до 95% видів. Нині відомо, що упродовж останніх 570 мільйонів років принаймні 30 разів відбувалися більш чи менш значні катастрофи. Сюди необхідно додати й геологічні причини катастроф (зміна конфігурації континентів, виверження вулканів, переміни клімату). Процес вимирання видів міг тривати тисячі років. Катастрофічні події могли також відбуватися раптово або повільно. Навряд чи можливо точно передбачити, чи станеться якась катастрофа в найближчому майбутньому і чи вдасться її яким-небуть чином попередити.

Тим більше показовий той факт, що, незважаючи на різні катаклізми та вчинені ними спустошення, видова диференціація біосфери постійно зростає. Однак це не означає повернення до висхідного положення. Види, які відроджуються, відрізняються від загиблих. Сам процес відродження триває від декількох мільйонів років до кількох десятків. Процес вимирання видів відбувається постійно, причому нові види виникають скоріше, аніж щезають старі. Дослідження фауни та флори виявили, що жоден із видів не існував незмінно. Живим істотам властиві зміни, як окремим особинам, так і цілим видам. Відомо, що біологічний вид може існувати від одного до десяти мільйонів років. Майже всі рослини й тварини, що колись існували на Землі, належать сьогодні до вимерлих видів. Деякі з них поступово просто щезли, деякі внаслідок генетичних змін перетворилися на нові види[5]. Більше всього тих видів, котрі існують порівняно недовго, близько одного мільйона років, менше – тих, котрі зберігалися упродовж декількох, мільйонів років. Час існування ссавців становить від кількох тисяч до п'яти мільйонів років[6].

Людиноподібні (hominadae) з'явилися на Землі близько двох з половиною мільйона років тому. Вид homo sapiens, що утворився на території Африки, нараховує близько 200 тисяч років, а в Європі відомий лише 45 тисяч років. Подальшу долю нашого виду, одначе, передбачити неможливо. За даними природничих наук до вимирання найбільше схильні види з обмеженим ареалом поширення й малою кількістю особин, і, особливо, з обмеженою пристосованістю до нових умов. Нашому виду це не загрожує, оскільки він широко розповсюджений географічно й володіє витривалістю в умовах життя, які міняються.

Невпевненість виникає через те, що нині людство володіє такими технічними засобами, які можуть стати причиною зникнення не тільки певних видів, а й загрожувати йому самому. Бо людина здатна бути хижаком, і дуже небезпечним, оскільки вона може діяти

розумно, підступно й колективно. Це не тільки homo creator (людина-творець), а й homo distructor (людина-руйнівник). Вона загрожує життю багатьох видів. Ще більшу загрозу являють собою результати таких людських дій, як руйнування середовища проживання або впровадження чужих видів, ворожих існуючій флорі та фауні. Не може не жахати той факт, що нинішній темп вимирання видів, причиною якого стала людина, подібний до деяких наслідків минулих геологічних катастроф. Ми не знаємо, наскільки далекосяжними виявляться наслідки цього явища. Біосфера набуває здатності зберігатися й відроджуватися тільки через декілька мільйонів років.

А що із самою людиною? Час існування людського виду триває, як відомо, всього лиш 200 тисяч років. Відомі нам цивілізації існували не довше, ніж декілька тисячоліть. Варто прислухатися до екологів, які доводять, що різноманітність видів є частиною середовища проживання людини. Руйнуючи його, ми загрожуємо самим собі та власному виживанню.

Природничі науки визнають, що життя на нашій планеті вирізняється стійкістю та гнучкістю. Знищити його може, як уже було сказано, тільки неминуча еволюція всієї сонячної системи, скоріш за все не раніше, ніж через мільярд років. Цілком оптимістично звучать і запевнення природознавців про те, що самознищення людства маловірогідно навіть у разі якогось термоядерного катаклізму. Потенційна небезпека не загрожує ні, власне, буттю біосфери, ні виживанню людини. Проте вона загрожує людській культурі та створеним нею цінностям. Чимало загроз приховує в собі процес зараження середовища проживання, мутації бактерій і вірусів (наприклад, вірусу HIV і SARS), а також можливих зловживань сучасними технологіями.

В історії людства процес культурної еволюції справляє значний вплив на хід процесу також біологічної еволюції. Тут досить одного лиш погляду в минуле. Упродовж кількох десятків тисячоліть культурна еволюція людства спричиняла величезні наслідки для інших форм життя на землі. А сьогодні генна інженерія надає людині ризиковану можливість безпосереднього впливу на сам процес життя.

У перебігу свого розвитку, що триває кілька тисяч років, наша цивілізація пережила відносно невеликі зміни середовища проживання. Але навіть незначні переміни умов виявилися дуже болючими. Так буде і в майбутньому. Потепління клімату й підвищення рівня

поверхні морів означало б затоплення островів та міст, зміну умов зростання рослин, і, як наслідок, переселення народів та інші біди. Важко запобігти неминучим змінам клімату. У вчених немає єдиної думки щодо того, в якій мірі причиною глобального потепління клімату стала сама людина. Багато кліматологів вважають, одначе, що зігрівання атмосфери Землі й зростання парникового ефекту є наслідком колективної діяльності людства, а не тільки однією із циклічних перемін клімату[7]. Інші вважають це переконання гіпотезою, не підтвердженою дослідами[8]. Найважливішим же завданням людства залишається збереження тих духовних і культурних цінностей, котрі роблять можливим існування на Землі.

4. «Логосна» структура матерії

Такий песимістичний сценарій віддаленого майбутнього світу наука рекомендує сприймати зі смиренням і філософським спокоєм. З усім своїм багатством культури людство є тільки короткочасним епізодом в історичних долях космосу, де життя приречене на зникнення. Якщо Земля є острівцем розуму в космічному просторі, то нам залишається лише героїчно прагнути достойного способу життя[9].

Наука прагне, щоб її розуміли, її вміння проникати в дивовижні тайники всесвіту, її порядок, краса, закономірність та розвиток часто викликають почуття захоплення й подиву. Проте вона не в змозі визначити цілісний смисл, оскільки космос, так чи так, колись перетвориться на хаос. І тоді навіть найдивовижніші події історії космосу, такі як з'ява людських особистостей, що усвідомлюють своє буття, може видатися лише щасливим випадком у безодні абсурдності. Ми із хвилюванням запитуємо себе, чи не полягає смисл скороминучого світу всього лиш у його конечності, чи він приховується іще десь. Для багатьох учених моменти роздумів над процесом розвитку світу й проникнення в його таїну зовсім не спонукають до визнання смислу й доцільності історії космосу[10]. Вони не схильні погоджуватися з тим, що історія світу може бути продуктивною та плідною в її часовому аспекті і, водночас, іти до свого завершення.

Ось що свідчать дані науки. Якщо припустити, що сонячна система виникла близько чотирьох з половиною мільярда років тому, то вона проіснувала лише одну третину свого ресурсу (термоядерне пальне вичерпається на Сонці приблизно тільки через сім чи вісім мільярдів років). Якщо ж життя з'явилося на Землі близько чотирьох мільярдів років тому, то в неї залишилась тільки одна п'ята частина свого ресурсу

(чотири п'ятих уже минули!) Ці дані аж ніяк не байдужі для релігійного й богословського світогляду. Зникнення життя відбудеться, повторимо ще раз, не пізніше, ніж через декілька мільярдів років. Наукові прогнози про руйнування життя на Землі спираються на обґрунтовані теорії та спостереження над явищами, які відбуваються в інших місцях космосу. Це прогнози вірогідні, їм можна вірити. Перспектива кінця нашого світу не повинна, проте, заступати дивовижну й разючу силу життя у фізичній реальності сучасного світу.

У діалозі з богослов'ям точні науки мають справу з реальністю, яка перевершує їхню компетенцію. Есхатологія вимагає не тільки ширших горизонтів, але й, у першу чергу, відмови від редукціоністських припущень про саму природу цієї реальності. Всесвіт приховує в собі смислові пласти, значно змістовніші, ніж постулати минулих і нинішніх теорій.

Сучасна наука знає межі своєї компетенції. Вона ґрунтується на експериментальних даних і не виходить за їхні рамки. Те, про що вона говорить, може й справді навіювати почуття беззмістовності й марноти. Не варто добиватися від неї відповіді на питання, котрі належать до сфери богослов'я. Саме богослов'я говорить про надію на «нове творіння». Якщо ж це «нове творіння» пов'язане з нинішнім тварним світом, то в такому разі необхідно вести мову про його неперервність (continuity) і, водночас, про його новизну та перервність (discontinuity).

Про парадокс неперервності та його відсутності нагадує християнська віра у воскресіння Христа й надія на воскресіння всіх людей. Але, якщо це і буде «новим творінням», то певна неперервність уже приховується в тайниках нинішнього творіння. Християнські есхатологічні тексти дихають дивовижною логікою неперервності та перервності. І тому вони ще більшою мірою стають викликом для природничих наук. Вони спонукають не ототожнювати наших уявлень про всесвіт із, власне, природою реальності. Логіка неперервності та перервності є викликом і для богослов'я, стимулом до того, аби вона представляла реалістичну есхатологію, яка не ґрунтується на абстрактних висновках і фантазії. Між світом, поцейбічним і майбутнім, є спадковість і, водночас, її немає. Такі поняття, як «нове творіння», «нове небо й нова земля» вказують на спадковість між нинішнім творінням і його переображенням у світі Воскресіння. Есхатологічні образи говорять, з одного боку, про те, що «тіло й кров посісти Божого царства не можуть» (1 Кор. 15, 50), а з другого, – підкреслюють воскресіння тіла.

Якщо реальність останніх подій (eschata) повинна справді стати новим воскреслим світом, що виникає внаслідок переображення старого світу в новий, тоді деякі ідеї й дані природничих наук щодо процесів нинішнього світу будуть корисними для розуміння справді космічного виміру християнської надії. Йдеться, однак, не стільки про окремі дані наукових досліджень, скільки про «мета-науку», котра у змозі виділити із детальних наукових досліджень спільні ідеї. До таких спільних інтуїтивних передчуттів нині належить між іншим і динамічна концепція фізичної реальності, відносність (relationality) процесів, що відбуваються в ній, і краще розуміння складної структури матерії та енергії як носія певної інформаційної моделі (information-bearing pattern)[11].

Це визначення нагадує висловлювання св. Григорія Нисського (IV ст.) про «логосну» (logikos) структуру матерії. На його думку матерія є феноменом енергетичного порядку, котра містить у собі риси «логосності».

Світ пронизаний логосом, як своїм сутнісним смислом, а окремі речі мають свої логоси (logoi), тобто свої формоутворюючі принципи. Відбувається це через те, що світ є результатом діяльност Божественного Логосу, виявом створеної Богом незвичайної енергії[12]. За Григорієм Нисським ніщо із того, що становить тіло, не є лише матеріальною реальністю. Воно – сукупність понять, логосів (logoi), спільна взаємодія яких утворює матерію. Таким чином, тілесність виявляє певні нематеріальні риси[13]. Згідно з ученням Максима Сповідника в кожній речі є певний «модус таємничої Присутності, синтезуючої сили, котра зв'язує сутності в єдність (koinonia), міцнішу, ніж їхнє існування само по собі»[14].

Ця динамічна концепція матерії й тілесності деяких грецьких отців дуже близька до того, що сучасна фізика називає моделлю або інформаційним еталоном, прихованим у самій структурі матерії. Близька вона й до того, що сьогодні наука називає взаємовідносністю (interrelatedness) фізичних процесів. Тодішня й сучасна термінології відрізняються одна від одної, але принципова інтуїція одна й та сама: реальність матерії є енергетичним феноменом, в якому виявляється її «логосна» структура. Розумний логос людської особистості відкриває у природі сліди інакшого логосу. Те, що являє собою матерія, нині описується математичним шляхом, бо властивості матерії вкладаються в «логічні» координати, а якісні риси визначаються «аналогічними» відношеннями величини.

Заглиблюючись у структуру матерії, сучасна фізика не описує статичних даних, а, скоріше, констатує диференціацію динамічних станів прояву енергії.

Навіть світ субатомарної реальності (the subatomic world), що розглядається у світлі квантової теорії, не може бути описаний у чисто атомістичних категоріях. У ньому відбуваються взаємопов'язані дії окремих квантових одиниць, котрі зберігають здатність до взаємного безпосереднього причинного впливу, і разом становлять єдину зв'язану систему. Елементарні частинки (наприклад, електрони) не замкнуті в собі та у своїй атомістичній окремості, але виявляють енергетичну здатність до взаємодії, взаємну спряженість у розділенні (togetherness in separation). Тут ідеться не тільки про пізнавальні, але й про істинно онтологічні наслідки, важливі для цілісного (holistic) осмислення всієї тварної реальності.

Із методологічної точки зору природничі науки схильні до редукційного способу осмислення світу, цей спосіб не бере до уваги складність його явищ і ситуацій. Так можна вловити лише частину істини про історію природи, хай навіть і дуже цінну. По мірі глибшого пізнання всесвіту, феномена життя та його процесів, реальність виявляє свій відносний характер і відкриває всю мережу взаємних стосунків. У цьому є певна аналогія зі світом людей. Поняття особистості разом з усім сплетінням міжлюдських стосунків відрізняється від абстрактного поняття ізольованого індивідуума.

Такого роду дані зі сфери науки красномовно свідчать про значення ідеї відносності. Вони дозволяють ліпше усвідомити богословське розуміння природи тварних істот в їх перманентному відношенні до Творця, а також і взаємовідношеннях[15]. Не випадково біблійні тексти говорять про зв'язки людських доль із долею світу природи в Божественній економії спасіння. Можна, як приклад, навести тут такі тексти як Рим. 8, 19–22 і Кол. 1, 15–20.

Визнання неадекватності редукційних методів опису фізичної реальності тим більше спонукає до її комплексного дослідження. Теорія складності (complexity theory) містить у собі інтуїтивні іспульси, важливі для пізнання несподіваних і складних закономірностей у світі природи, як певну дивовижну парадигму. Це стосується опису складних фізичних процесів у категоріях енергії (матерії й певного зразка глибокої структури складних систем) за певною аналогією з поняттям матерії та форми в Арістотеля (hyle, morphe, logos). Математика сьогодні вказує на існування математичних істин, котрими можна осмислити відношення між світом інтелекту (a noetic

world) й матерії, а також визнати нематеріальні аспекти реальності. Можливо, це вказує на взаємно доповнюючу полярність процесів, що відбуваються у світі[16].

Саме тому сучасний діалог між природничими науками та богослов'ям на тему останніх доль всесвіту переконує в тому, що наука у змозі так чи інакше підтвердити вірогідність богословських тверджень про нову тварну природу. Дані науки дозволяють констатувати, що християнська надія цілком відповідає тому, що наука вже зараз виявила в тайниках тварного світу. Внесок точних наук в осмислення остаточної долі всесвіту, як визнають самі вчені в діалозі з богословами, досить скромний. Він формується зі спостережень сучасних процесів у світі, а результати цих спостережень можна методом екстраполяції перенести на реальність, яка є предметом віри й надії.

Коли космологи думають над майбутнім всесвіту, вони ведуть мову не про його конечність, а про крах і марноту всього процесу його розвитку. Сама лиш наука не в змозі розкрити повний смисл історії космосу, її постулати можуть навіювати песимізм, так само, як і твердження апокаліптики. Ми просто приречені на пошук цілісного бачення світу, а його можна набути тільки через богословське осмислення реальності. Чи не надто велика така претензія? Учені (принаймні, деякі з них) відважуються ставити питання перед богослов'ям. І запитують вони про смисл релігійної надії на «нове творіння».

5. Надія на остаточне переображення творіння

Оскільки християнська надія воскресіння із мертвих приховує в собі парадокс неперервності й перервності, то вже цим вона допомагає виявити смисл буття тварного світу.

Основою цієї надії для християнина є Воскресіння Христове і вірність Бога у виконанні даних Ним обітниць. Земне Тіло Христа пережило славне й остаточне переображення. Саме воно стало надією для всього людства та світу матерії, подією з великими наслідками, що відкривають історію нового творіння. Пасхальні з'яви Христа – це моменти просторового дотику старого й нового світів.

У діалозі з природничими науками богослов'я має показати цілісність християнської надії.

Як примирити неперервність з її відсутністю? Певний ступінь перервності необхідний для того, щоб майбутня доля людства та

космосу не була б тільки процесом, який повторюється без кінця, їхнього відродження до конечних форм буття. Есхатологічне перетворення – це не реанімація такого тлінного буття. У свою чергу, неперервність також необхідна для того, щоб зберегти самототожність конкретних особистостей і світу, оскільки їхнє есхатологічне завершення не означає щезнення, а всього лише онтологічну трансформацію.

І ось тут доречно буде згадати про дихотомію матерії-енергії, як і про інформаційну модель процесів, що відбуваються у всесвіті. Вона дозволяє краще зрозуміти смисл есхатологічної дихотомії неперервності та перервності. «Матерія-енергія» майбутнього всесвіту повинна радикально відрізнятися за своїми фізичними властивостями від матерії-енергії нинішнього тварного світу. Як «старе творіння» вона й надалі володіє здатністю розвитку прихованих у ній можливостей і засвоєння нових якостей. Проте це вимагає «переходу» (пасхи) до нового способу буття через смерть. Змінність властива самій природі скороминучого світу. Без неї не може з'явитися нічого нового. Тим часом, майбутній світ за біблійними обітницями буде вільним від страждань і смерті. А це означає, що завдяки переміні фізичних законів, його «матерія-енергія» набуває нових якостей. Така трансформація і є виявом перервності. Матерія «нової тварі» - це матерія, переображена Богом[17].

Водночас збережеться неперервність старого й нового світів. Для психосоматичного існування людини це стає можливим завдяки передаванню того, що наука називає нині складною інформаційною моделлю (complex information pattern) і що, у свою чергу, традиція, яка походить від Арістотеля й Томи Аквіната, називає субстанціональною формою тіла, або ж душею. Вона і є у воскресінні тим елементом неперервності, який зберігає особисту самототожність вмираючих і воскресаючих разом з усією багатоманітністю їхніх стосунків з іншими людьми та з Богом, оскільки так формується конкретна особистість[18].

Сучасна наука звертає увагу на тісний взаємозв'язок матерії, часу і простору у відомому нам всесвіті. Із цієї перспективи воскресіння – не тільки втілення нового світу в «матерії-енергії», але й перебування у новому часі й новому просторі («нове небо й нова земля»).

Про це говорять ті із сучасних богословів, хто веде діалог із наукою. Вони ввели у науковий дискурс поняття «смиренної часо-

вості» (reconciled temporality) і «спокутної просторовості» (redeemed spatiality)[19]. У певному розумінні ми всі разом і одночасно наближаємося до всезагального воскресіння незалежно від часу смерті у скороминучому світі[20].

Нове творіння є трансформацією старого творіння. Життя майбутнього віку не варто уявляти собі як позачасове осяяння й пізнання вічності, їх треба розуміти як динамічний процес розвитку й постійного прилучення до повноти Божественного буття. У світі старого творіння нам потрібні таїнства як знаки присутності та дії Бога. У новій реальності сам світ стане суцільним «таїнством» Бога, котрий буде «все у всьому», panta en pasin.(1 Кор. 15,28) Така головна істина есхатологічного, так би мовити, пан-ен-теїзму. Східна традиція називає остаточне здійснення всесвіту постійним обоженням, або вічною зустріччю з Богом та участю в житті всюдисущого Бога.

І тут ми спостерігаємо елемент неперервності та зв'язку з нинішнім світом в аспекті становлення й розвитку. Динамічна концепція майбутнього життя в новому Божому світі аніскільки не применшує досконалості й повноти поцейбічного життя. Переміна не означає недосконалості. Якщо історія нинішнього всесвіту відображує продовження творчої діяльності Бога (creatio continua) і процес розвитку й розкриття прихованих можливостей, то теж саме відбуватиметься і в майбутньому світі. Творець не міняє раптом і різко характеру Своєї діяльності. Так само Він чинить і у світі нового Творіння. Його терпеливість, благо і милосердя не обмежуються тільки скороминучим життям. Він не позбавляє жодну із грішних істот можливості очищення й перетворення. Із цієї інтуїції, підкріпленої біблійними висловлюваннями, виростала християнська надія на всезагальне спасіння, така характерна для творінь деяких видатних Отців Церкви, пізніших письменників, містиків і богословів[21]. Надія на очищення та примирення всіх із Богом залишається часткою християнської надії на великий процес переміни всесвіту, коли Бог справді буде «всім у всьому».

6. *Natura spirat resurrectionem* – природа дихає воскресінням

Есхатологічні тексти та християнські символи є викликом для природничих наук, оскільки закликають їх розширити сферу своїх досліджень і подолати редукціоністську концепцію світу. Але і богослов'я має уважно прислухатися до того, що про всесвіт та його процеси говорять дані науки. Тоді й есхатологія пройметься почут-

тям реалізму, а це тільки підвищить відповідальність віруючих та Церков за долі творіння. Богослов'я не суперечить передбаченням науки. Воно вказує перспективи, що простираються за межі часового життя окремих людей, людства і всього творіння. Діалог між наукою та богослов'ям дозволяє глибше проникати в начала християнської надії перед лицем смерті й конечності світу.

Наука, так само як і богослов'я, говорить про різні стани невидимої реальності. Спільно вони дають можливість пізнавати невидимі, але реально існуючі речі. У науковій сфері достатньо згадати про невловимі частинки термоядерної матерії у вигляді кварків і глюонів, тісно пов'язані між собою всередині протонів і нейтронів у субатомарному світі квантів. Фізики приймають факт їх існування, бо вони допомагають з'ясувати складні явища, що відбуваються у фізичних процесах. І тут немає нічого спільного з фідеїзмом. А богослови говорять про духовний дослід невидимої реальності Бога та Його діяльності у світі.

Отже, є спільні моменти у прагненні вчених і богословів до глибшого усвідомлення й розуміння істини про реальність, яка перевершує наші теорії та привчає нас до скромності. Жодний метод і жодна концепція не з'ясовують усього. Немає універсального ключа до трактування всього. Вимога уникати редукціонізму перед обличчям багатоманіття реальності є обов'язковим як для науки, так і для богослов'я. Фідеїстичний редукціонізм не менш небезпечний, ніж редукціонізм науковий.

Трудний діалог між природничими науками та богослов'ям виявляється плідним і корисним для обидвох сторін. Він не вчить наївного оптимізму, але дозволяє з більшою упевненістю дивитися в майбутнє. Біблія також говорить про конечність нинішнього світу. На перший погляд її бачення може пригнічувати. Однак есхатологічні тексти стосуються, перш за все, зникнення конечної форми Землі. Вони не ставлять собі за мету повчати про останню катастрофу всього тварного всесвіту (пор. Одкр. 6, 12–14; 8, 5–11; Петр. 3, 7–10; Іс. 13, 9–13; Мк. 13, 24–27). Але Біблія говорить і про важливіші речі: вона дає надію на остаточне переображення світу в нову й нетлінну реальність і відкриває істинні наміри Творця у світі, образ якого щезає, to schema tou kosmou toutou (1 Кор. 7,31).

Передвіщене наукою зникнення світу в пожежі або в холоді стане, скоріш за все, предметом занепокоєння дуже віддалених поколінь. Найближче майбутнє багато в чому залежить від нас, людей. Треба думати про нього вже сьогодні з почуттям великої відповідальності.

Християни зобов'язані, можливо, більше, ніж будь-коли, вказувати на Божественний смисл творіння, з яким пов'язані долі всього людства. Забруднення води, повітря і плодів земних – цей вісник смерті – робить ще необхіднішою християнську надію й істинну екологію духу. Необхідно заново набути здатності співпереживати вже зараз одкровення нового творіння, явленням якого було воскресіння Христове. Велика Пасха – це сподівання усього всесвіту, всього творіння.

Християнська надія вже за своєю природою есхатологічна й космічна. Вона виходить далеко за межі доль людини та людства. Великі діла Божі осягають усе творіння. Світло таємниці Пасхи Христової стає надією всього космосу. Віра в Його воскресіння являє гармонію духовної та матеріальної реальності. Неможливо зрозуміти воскресіння людства без участі матеріального світу в чуді переображення, що почалося у Воскресінні Христовім.

Світ природи набуває своєї значимості. Божі благо і краса спасають усе творіння. Natura spirat resurrectionem – природа дихає воскресінням! Історія Землі є постійним процесом умирання й відродження життя. За аналогією й вони містять у собі символи Пасхи. Пасху людства неможливо зрозуміти без остаточної Великої Пасхи Космосу, його рішучої переміни на «нову Землю» й «нове Небо». Про цю переміну говорить Біблія й велить її чекати: «Але за Його обітницею ми дожидаємо неба нового й нової землі, що правда на них пробуває» (2 Петр. 3,13). Тільки людина може носити в собі свідоме очікування цієї незбагненної переміни, що надихається вірою, надією та радістю.

***

Християнство, проникнуте свідомістю Воскресіння, вчить із вдячністю приймати дар життя, хоч би яким крихким він здавався. Вчить воно і любові до Землі – «батьківщини людей» і «великої Матері людей» – і взагалі до всього творіння Божого. Вірність Землі не заважає надії на реальність потойбічного світу. Вже зараз Земля мовчазно приховує в собі всю красу та всю таїну творіння. Христос благословив дітей цієї Землі, по якій ступали Його ноги. Вона годувала Його. На ній Він трудився і страждав. У ній спочило Його Тіло. Із неї засяяло світло Воскресіння - обітування «нового неба і нової землі».

Це зовсім не фантазія для втіхи перед лицем смерті й загибелі. Християнин є людиною, котра сподівається на вірність Творця й

милосердя Спасителя. І тому він може бути свідком надії на остаточне переображення всього творіння. Мудре свідоцтво християн виражає відповідальність Церкви за долю всіх творінь.

ПРИМІТКИ

1. Див. T. Peters, *Science and Theology: The New Consonance*, Boulder, Colorado 1998; *The End of the World and the Ends of God; Science and Theology on Eschatology*, ed. By John Polkinghorne and Michael Welker, Harrisburg, Penn. 2000.

2. M. Heller, *W poszukiwaniu sensu*, «Znak» 54(2002) ном. 569, 72–89, цит. 77 і 79.

3. Див. W. R. Stoeger, S.J., Scientific Accounts of Ultimate Catastrophes in our Life-bearing Universe, в: The End of the World..., 19–28; J. Weiner, *«Ekokalipsa»*. «Znak» 51: 1999 ном. 535, 51–68, особливо 53–54; K. Maslanka, *Gdy zgasna gwiazdy. Kosmologiczne scenariusze pszyszlych losow wszechswiata*, там само 69–77, особливо 72.

4. Так вважає Stephen Howking, британський фізик-теоретик (нар. 1942 р.). Див. P. Cieslinski, *Twarz Boga*, «Gazeta Wyborcza» ном. 45, 22–23 лютого 2003, 14–15.

5. J. Roser, *Biologie des Glaubens. Aufregende Lebenswiisenschaften*, «Christ in der Gegenwart» 53 (2001) ном. 19, с. 147.

6. Див. E. O. Wilson, *Roznorodnosc zycia*, Warszawa 1999.

7. Див. A. Leszczynski, *Bedzie goraco*, «Gazeta Wyborcza» ном. 175, 23–28 липня 2001, с. 12. На всесвітній конференції з клімату в Бонні 23 липня 2001 р. було ратифіковано Кіотську угоду, що зобов'язувала 38 промислово розвинутих країн зменшити рівень емісії парникових газів, котрі, на думку більшості вчених, є причиною поступового потепління клімату Землі. Одначе протокол не підписали Сполучені Штати, найбільший виробник шкідливих газів у світі.

8. Див. Z. Kolenda, *Ocieplenie: mity i fakty*, «Tygodnik Powszechny» ном. 1, 7 січня 2001, с.10

9. Див. точку зору таких лауреатів Нобелівської премії, як J. Monod (*Chance and Necessity*, New York 1971) і S. Weinberg (*The First Three Minutes*, New York 1977).

10. Для інших учених життя – це процес передавання інформації, а людські особистості є «комп'ютерами, виготовленими із плоті, продуктами штучного інтелекту, котрі у процесі неперервної еволюції всесвіту перетворяться на комп'ютери з інших станів матерії. Це вельми редукціоністські уявлення, щось на зразок «фізичної есхатології», своєрідний сурогат смислу й есхатологічного завершення. Вони свідчать про банкрутство есхатологічного оптимізму в осмисленні процесу еволюції світу. Див. F. J. Dyson, *Infinite in All Directions*, New York 1988 (теорія всесвіту, який вічно розширюється); F. J. Tippler, *The Physics of Immortality: Modern Cosmology, God, and the Resurrection of the Dead*, New York 1977 (теорія скорочення всесвіту). Про позицію прихильників квантової космології див. J. Polkinghorne, *Eschatology...*, 33–34.

11. Див. J. Polkinghorne, *Eschatolgy: Some Questions and some Insights from Science*, в: *The End of the World...*, с. 30, 34–38. Серед інших творів цього англіканського вченого із Кембриджа, колишнього професора математичної фізики див. *Science and Creation* (1988); *Reason and Reality* (1991); *The Faith of a Physicist* (1994); *Scientists as Theologians* (1996); *Belief in God in an Age of Science*(1998); *Science and Theology* (1998).

12. Це трактування грунтується на висловах із книги Буття (1, 3, 7, 9, 11, 15, 24, 30) – Бог створив усе за своїм творчим Логосом: «Повелів і створилося». Тут є певна аналогія з людським словом поета яке створює нову реальність поеми, зовнішню по

відношенню до особистості творця. Подібним чином творча енергія Божественного Логосу діє у творінні світу.

13. Григорій Нисський, *De anima et resurrectione*. PG 46, 124 C.

14. Максим Сповідник, *Mystagogia*, PG 91, 685 AB. Див. на цю тему висловлювання православних богословів: O. Clément, *Le Christ: terre des vivants. Essais théologiques*, Begroles en Mauges 1976, 66–69; Ch. Yannaras, *Science et foi: La vision « logique du monde»*, «Contacts» 38 (1986) No. 136, 277–288, особливо с. 279–282: La constitution « logique» de la matière; Évêque Basile (Osborne), *L'unité de l'Église: une unité trinitaire*, "Contacts" 55 (2003) No. 201, 8–39, особливо с. 26–31.

15. Див. на цю тему дуже цікаву монографію грецького православного богослова Іоана Зізіуласа, *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, London 1985.

16. Детальніше на цю тему див. J. Polkinghorne, *Science and Creation*, London 1988, особливо главу 5; його ж, *Belief in God in an Age of Science*, New Haven, Conn. 1998, глава 6.

17. Із новозавітної точки зору див. H. Weder, *Hope and Creation*, в: *The End of the World...*, 184–202, особливо с. 193–196.

18. Див. Polinghorne, *Eschatology...*, 39–40.

19. Див. M. Volf, *Enter into Joy! Sin, Death and the Life of the World to Come*, в: *The End of the World...*, 256–278, особливо с. 274–278. На думку цього хорватського богослова в Yale University й на богословському факультеті в Осійєк «спокутування простору» робить можливим «спокутування часу». Час скороминучої мандрівки короткий. Входячи у новий світ, набуваємо спокою. Західне сприйняття часу, виражене метафорою мандрів, поєднує в собі час і простір. Перебування в новому просторі як у своєму домі є умовою «примирення часовості». Там само, с. 277, примітка 87.

20. Із цієї точки зору зайвими є всі богословські спекуляції про так званий перехідний стан між смертю та воскресінням тіла.

21. W. Hryniewicz, *Nadzieja zbawienia dla wszystkich*, Warszawa 1989; його ж, *Dramat nádziei zbawienia*, Warszawa 1996; його ж, *Chrzescianstwo nadziei*, Krakow 2002, с. 341–378; його ж, *Nadzieja uczy inaczej*, Warszawa 2003.

Рудольф ШНАКЕНБУРГ

ГОЛОВНА ЗАПОВІДЬ ЛЮБОВІ

Заповідь любові, що становить осердя Ісусового етосу та кульмінацію його етичних настанов, заслуговує на особливу увагу порівняно з давньоюдейською доброзвичайністю. Для юдеїв, поза сумнівом, заповідь любові до Бога посідає найвище місце і становить обов'язковий вияв їхнього самоусвідомлення як Божого народу (Втор. 6, 4–9). Заповідь любові до ближнього вміщена в іншому місці (Лев. 19, 13–18), але вона теж має велику вагу для суспільного життя серед Божого народу й відіграє в юдаїстичній традиції неабияку роль. Як свідчать перекази, обидві заповіді – любові до Бога та любові до ближнього, – Ісус відзначав, цитуючи Втор. 6, 4–5 і Лев. 19, 18, як дві найбільші заповіді (Мк. 12, 29–31), або ж як те, на що спираються закон і пророки (Мт. 22, 34–40). Лука переказує цю подвійну заповідь в іншому місці з вартими уваги відхиленнями (Лк 10, 25–28). Перш за все, у нього відповідь дає не Ісус, а законник. Із цього та з дослідження самого тексту виникає запитання: чи можна приписати це знаменне сполучення любові до Бога та любові до ближнього в одній головній заповіді самому Ісусові, чи не варто замислитися над можливістю зародження цієї ідеї в елліністично-юдейській громаді? Це запитання досі залишається спірним. Проте навіть якщо це важливе рішення неможливо з певністю приписати Ісусові, сам факт тісного пов'язання любові до Бога з любов'ю до ближнього заслуговує на високу оцінку як приклад етичного мислення Ісуса чи ранніх християн. Але крім того виникає ще й запитання про таке тлумачення любові до ближнього, що сягає аж любові до ворогів, про що свідчать інші перекази про Ісуса.

1. Про заповідь любові до Бога

Заповідь любові до Бога, що стоїть на першому місці в щоденній молитві "Шма" ("Слухай, Ізраїлю"), обґрунтовується одноосібністю Ягве – Бога-союзника Ізраїлю. Це – визнання монотеїзму та стала потреба згадувати про ласкавого й милосердного Бога, який звільнив свій народ із єгипетського рабства й уклав із ним заповіт на Синаї

(Втор. 5, 6–21; пор. Вих. 20, 1–17; 24, 3–8; 34, 6–8). Любов до Бога "всім серцем, всією душею та всією силою" має бути записана в серці Ізраїлю; ці слова належить повторювати синам, говорити про них, перебуваючи вдома й вирушаючи в дорогу (Втор 6, 6–9). У велемовному та багатому на яскраві образи формулюванні, що ним Ізраїль прагнув керуватися дослівно, висловлено всю любов Ізраїлю до свого Бога. Тричленна формула у Втор. 6, 5 тлумачилася також якомога конкретніше: "усім серцем" означає "обома нахилами, добрим і злим" (самопоборення); "усією душею" – навіть коли Бог забирає в тебе життя (нефеш!); "усією силою" – усім майном (власністю)[1].

Про те, як поважно міг ставитися юдей до обов'язку любити Бога, свідчить один давній переказ про мученицьку смерть рабі Аківи (помер у 135 р. від Р.Х.): "Коли рабі Аківу вели на страту, був час молитви "Шма". Йому прочесали тіло залізними гребенями, і він поклав на себе тягар Царства Небесного (тобто прочитав "Шма"). Його учні сказали йому: вчителю наш, до цього місця. Він відповів їм: усе своє життя я переймався цим віршем "усією душею твоєю", навіть якщо Він забирає душу (тобто життя). Я говорив: "Коли ж я зможу виконати його?" І тепер, коли я можу, хіба не слід мені його виконати?" (Berak. 61b в: Billerbeck I, 906).

Ми не знаємо, чи дотримувався Ісус звичаю щоденно (вранці та ввечері) читати молитву "Шма" – звичаю, що походить, мабуть, від часів Храму (до 70 р. від Р.Х.)[2]. Але духом цієї юдейської віри Він, безперечно, жив. Беззастережне служіння Богові становить осердя Його проповідей (Мт. 6, 24 Q; Лк. 12, 31 Q; Мк. 12, 17 пар.), поглиблене Його думкою про Бога. Любов до Бога робить Ісуса плоттю від плоті його народу.

2. Заповідь любові до ближнього

У Луки законник після слів Ісуса: "Ти добре відповів. Роби це й будеш жити", – питає Його, "бажаючи самого себе виправдати (за своє запитання)": "А хто мій ближній?" (Лк. 10, 29). Цими словами Лука користується для переходу до переказаної Ісусом історії про доброго самарянина, що її Лука свідомо з ними пов'язує, завершуючи історію настановою Ісуса: "Іди і ти роби так само" (10, 37). Запитання про ближнього, на яке Ісус відповідає в новий, властивий саме Йому спосіб (див. нижче), було за тих часів однією з проблем, що над ними розмірковували юдейські книжники[3]. "Ближній" (*ре'а*) – це, згідно з Лев. 19, 13–18, одноплемінник, член союзу з Ягве. Однак уже в Лев. 19, 34 любов до ближнього поширюється також на

чужинця (*гер*), що оселився в землі ізраїльській. Питання, де проходить межа з іншими людьми для такої любові, що має виявлятися у справедливому суді, відмові від помсти, наданні допомоги будь-якого роду, було спірним, і відповідали на нього порізному. Поряд із обмеженням цього кола ізраїльтянами та цілковито наверненими в їхню віру "ще з дохристових часів завжди були такі (...), що виступали за поширення заповіді любові на всіх людей" (Fichtner 313). Вплив елліністичного мислення стає помітним уже в одностайному відтворенні в Септуагінті поняття *ре'а* (товариш) за допомогою слова ... (ближній), яке висловлює "сусідську" близькість до інших людей.

Це мислення, орієнтоване на людяність, виявляє себе в Книгах Мудрості, що розвивають ідею створення світу. Так, у Сир. 13, 15 LXX читаємо: "Усе живе любить собі подібне, і кожна людина – ближнього свого". У Книзі Мудрості розрізнення робиться лише між праведниками та нечестивцями (розд. 2–5). Бог створив людину своєю мудрістю, аби та керувала світом у святості й справедливості (Муд. 9, 2–3). Ще виразнішого вигляду набувають ці ідеї у Філона Александрійського. У рабинізмі "загальнолюдське", універсалістичне тлумачення заповіді любові з'являється лише в II ст. нашої ери. Бен Аззаї (близько 110 р. від Р.Х.) нагадував про точну подобу людини до Бога й вимагав однакового ставлення до всіх людей[4]. Але й без цього стародавні Мідрашим і Мішна містять настанови допомагати неізраїльтянам у скруті, піклуватися про їхніх бідних, відвідувати хворих тощо, щоправда нерідко з доданням слів "заради миру". На практиці різке протиставлення ізраїльтян неізраїльтянам почасти пом'якшувалося[5].

За часів Ісуса в Палестині, схоже, панувало вужче тлумачення заповіді любові до ближнього, тож акценти, розставлені ним у *приповідці про доброго самарянина*, зрозумілі. Щоправда, з традиційно-історичного погляду ця показова розповідь первісно становила самостійну одиницю, що їй треба віддавати належне як такій (Лк. 10, 30–36)[6]. Однак вибір трьох осіб, що виступають у цій приповідці, промовляє сам за себе: священик і левіт, представники привілейованого стану, проходять повз побитого, пораненого, "напівмертвого" чоловіка – можливо (як припускалося), тому, що вважають його мертвим і не бажають забруднити себе дотиком до мертвого тіла. Однак це не є безсумнівним. Щодо протиставленої їм постаті підкреслюється, що він був самарянин і керувався співчуттям. Самаряни, які не спілкувалися з юдеями (Ів. 4, 9), зневажалися останніми як змішана народність та

єретики (пор. Ів. 8, 48), вони, у свою чергу, відчували ворожість до юдеїв (пор. Лк. 9, 52–53), вважалися за тих часів ворогами народу[7]. Єдине, що має значення в цій оповіді, – це милосердя, виявлене до людини, що опинилася в скруті, особиста допомога та необхідне піклування про її одужання. Слухачі-юдеї мали відчути себе спровокованими, й такої свідомо різкої провокації можна було очікувати від Ісуса (пор. Мт. 8, 10 / Лк. 7, 9). Натомість не є певним, що Ісус обрав священика та левіта, які на той час користувалися недоброю славою, з метою критики храмової служби та культу – його промова щодо очищення храму спрямована проти панування первосвящеників (див. вище, § 5, 3). Але тенденція роз'яснювати слухачам своїх проповідей, що людське милосердя – це найважливіше, що воно вимагається Богом за Царства Божого, цілком узгоджується з рештою змісту Ісусової Благої Вісті. Для нашого питання незаперечним є й те, що Ісус займав великодушну позицію, не обмежуючи любов до ближнього колом народу Ізраїлю й навіть зближуючи любов до людей з любов'ю до ворогів.

Не варто переоцінювати часто підкреслюване зауваження, нібито добрий самарянин керувався не релігійними мотивами, а лише "гуманними" міркуваннями. Самаряни теж вірували в Ягве, а Ісус волів продемонструвати цією показово-абстрактною оповіддю лише одне: як спонтанно виникає милосердність і дієва допомога з боку людини (пор. також картину суду Мт. 25, 31–46). Те, що Він хотів зрівняти все в просте "співіснування", виключається самим уже змістом Його послання[8].

Коли Лука переносить запитання про ближнього в кінець Ісусової розповіді (той запитує, хто *був* ближнім чоловікові, побитому розбійниками, – вірш 36), то з цього можна зробити ще один висновок: важливо не з'ясувати, хто є "ближнім" (це запитання юдейських книжників), важливі не законодавчі акти, що з цього випливають, а увага до кожної людини, що опинилася в скруті, та *вчинки*, продиктовані любов'ю до ближнього. "Що таке "ближній", неможливо визначити, ним можна лише бути" (Greeven 316). Тим самим Лука розпізнав сенс подібних приповідок: Ісус прагне не так повчати, як спонукати своїх слухачів до дії. При цьому Він ламає всі легалістичні обмеження – так само, як і у випадку порушення Ним суботніх приписів (пор. § 5, 3). Розширене тлумачення заповіді любові до ближнього та відмова від тлумачення легалістичного піднесли Ісуса над сучасним Йому юдаїзмом.

3. Зв'язок між любов'ю до Бога та любов'ю до ближнього в головній заповіді

Відповідь на запитання, чи відбувалася сцена з книжником у реальному житті Ісуса, буде, мабуть, радше негативною. Однак це не виключає можливості того, що Ісус мав за мету пов'язати любов до Бога з любов'ю до ближнього й наполягав на цьому.

Скептичне ставлення викликають уже різні перекази цієї сцени синоптиками. У Мк. 12, 28–34 це "повчальна бесіда" з одним охочим до знань книжником; у Мт. 22, 34–40 – "суперечка", під час якої один із законників випробовує Ісуса (вірш 35). Проте в обох випадках Ісус сам дає вирішальну відповідь. У Лк. 10, 25–28 законник питає не про найголовнішу заповідь, а: "Що мені робити, щоб вічне життя осягнути?". Це сформульоване Лукою запитання, що личить молодому багатієві (Лк. 18, 18), змушує запідозрити лук. редакцію, хоча інші екзегети припускають власну лінію традиції, що походить із Q або лук. особливого джерела[9]. На підставі лук. підходу можна зробити висновок, що законник тут сам дає відповідь, на яку Ісус відповідає застереженням: "Ти добре відповів; роби це й будеш жити" (вірш 28). У тому самому аспекті вчинків, продиктованих любов'ю до ближнього, Лука далі переходить до приповідки про доброго самарянина. Тож викладення Луки не обов'язково ставить під сумнів рішення, яке походить від Ісуса.

У новіших працях вказується на юдео-елліністичний спосіб висловлення та мислення в подвійній заповіді: формулювання, що відхиляється від мазоретського тексту (але також і від LXX), нагромадження логічних ідей і помітна в ранньоюдео-елліністичних текстах тенденція переставляти обидві заповіді ближче одну до одної[10]. Втім, можна констатувати, "що встановлення зв'язку між Втор. 6, 5 і Лев. 19, 18 є абсолютною новиною й що виключне зосередження всієї волі Божої на цих двох заповідях суперечить юдаїстичному мисленню як у Палестині, так і в діаспорі"[11]

Існує схильність наголошувати на ідеї любові як головному змісті Тори, як-от: Золоте правило в Гілеля (див. вище, § 6, 5), який, утім, вважає його лише вихідним пунктом для вивчення всієї Тори: "Це є вся Тора, а решта – її тлумачення; йди та вивчай це" (Шабат 31 а), або висловлення рабі Аківи: "Це (любов до ближнього) – велика, всеосяжна засада Тори"[12]. Пов'язання або підкреслення любові до Бога та любові до ближнього можна знайти в різноманітних формулюваннях у багатьох текстах елліністичного юдаїзму (К. Бергер). Філон Александрійський характеризує цю заповідь стосовно Бога як

побожність і святе служіння, а стосовно людини – як любов до людей і справедливість – найвищі складові невимовно численних слів і речень (*De spec. leg.* II, 63). У тексті "Заповіти дванадцятьох патріархів", що важко піддається історико-традиційній оцінці, теж досить часто зустрічається зіставлення любові до Бога й любові до ближнього (Зап. Іс. 5, 2; 7, 6; Зап. Дан. 5, 3)[13]. Однак ці заповіді стоять тут поряд із іншими, і їх не можна визнати за єдиний принцип усієї етичної поведінки.

Із герменевтичного погляду треба стерегтися висновку про відсутність основи в історичних переказах про Ісуса на підставі елліністично-юдео-християнського викладення та аргументації. Це стосується чималої кількості перикоп, що відтворюють речення чи сцени з діянь Ісуса в трансформованому, пристосованому до елліністично-юдео-християнського мислення або додатково розвинутому вигляді, як, наприклад, питання чистоти (Мк. 7, 14–23), перикопа про заборону розлучення (Мк. 10, 1–12), питання про воскресіння (Мк. 12, 18–27; інакше в Лк. 20, 35–38). У цих та інших випадках одне слово чи одне рішення Ісуса могло стати вихідним пунктом для подальшого розвитку традиції.

Узагальнення закону в подвійній заповіді любові "є, мабуть, особливістю Ісусової Вісті" (Bornkamm 38). Проте, навіть якщо недвозначне пов'язання любові до Бога з любов'ю до ближнього походить не від Ісуса, можна припустити, що пізніші інтерпретатори та переказувачі не дуже відступали від Ісусового заміру й правильно сприймали Його етос любові. Найперше Ісус сповіщає про любов до Бога й закликає любити Бога всім серцем; але віддзеркаленням і доказом любові до Бога має бути така сама любов до ближнього, до кожної людини.

4. Значення подвійної заповіді любові згідно з етичними настановами Ісуса

Про любов до Бога Ісус ніде, крім Головної заповіді, прямо не каже, але вона є для Нього наскрізною передумовою – не в останню чергу завдяки Його довірчим стосункам із Богом, із Отцем (Аввою). Поєднання із любов'ю до ближнього, вплив любові до Бога на любов між людьми мають підставу у звістці про Царство Боже: Бог хоче, аби Його любили так, як любить Він Сам у своїй милосердності, й виявляли це в любові до людей. Із цього випливає ідея копіювання Бога (§ 6, 4). Подвійна заповідь любові немовби дає нам уявлення про цей нерозривний зв'язок у стислому,

програмному узагальненні, сенс якого має бути ясним, захищеним від хибних тлумачень.

Своєю рівноправною заповіддю любові до ближнього Ісус указав широке поле здійснення любові до Бога. Однак було б неправильним обмежувати любов до Бога здійсненням любові до ближнього. Вона є всеосяжною, як про те свідчить висловлювання про служіння двом панам (Мт. 6, 24 / Лк. 16, 13), де від людини вимагається звільнити себе для Бога й подолати свій потяг до мамони. Наступний за цим уривок у Мт. 6, 25–34 (пор. Лк. 12, 22–31) вимагає позбутися земних турбот. Позаяк ця промова завершується застереженням шукати замість цього (у Матвія: "спершу") Царства Божого, то ми можемо сказати: любов до Бога в розумінні Ісуса означає передусім – з вірою та послухом виконувати всі ті вимоги, що про них Бог сповіщає через Ісуса як про умови вступу до Царства Божого.

Любов до Бога передбачає також і релігійні акти як такі. Ісус часто спонукає до *молитви*. Матвій присвячує їй два уривки в Нагірній проповіді (6, 5–15; 7, 7–11), Лука – чималу частку своїх "подорожніх нотаток" (11, 1–13). У цих молитовних настановах, зокрема в "Отче наш", Ісус намагається за допомогою нових і нових слів, а також яскравих метафор (Мк. 11, 23–24, пор. Лк. 17, 6) пробудити у своїх учнів міцну й непохитну *довіру* до Отця Небесного. Ця довіра має зберігатися й у випробуваннях та скруті, як це довів сам Ісус своєю молитвою в саду Гетсиманським (Мк. 14, 32–42 пар). Для Ісуса любов до Бога – це не почуття, не сердечне поривання, не містичне блаженство, а послух і служіння. Любов до Бога має висловлюватися й набувати нової сили також у спільній молитві («Отче наш!»), в участі в громадському богослужінні (Ісус у синагогах!), у спільному відзначенні свят, що нагадують про Божі великі діяння (Пасха!).

Любов до людей безпосередньо й неминуче ґрунтується на любові до Бога. Марко розрізнює "першу" та "другу" заповіді, але підсумовує обидві: "Іншої, більшої від цих, заповіді немає" (12, 31). Матвій пояснює: "Друга (заповідь любові до ближнього) *подібна* до цієї (великої, першої заповіді любові до Бога)". Зважаючи на юдаїстичне мислення (а може, й на протиставлення йому), він додає: "На ці дві заповіді весь закон і пророки спираються" (Мт. 22, 39–40)[14]. Матвієве формулювання показує, як добре вписується відповідь Ісуса в юдаїстичне мислення, але по суті свідчить про дещо особливе.

В Ісусових етичних настановах наголос, безперечно, ставиться на прощенні та примиренні. Про це свідчить молитва "Отче наш":

"Вибач нам борги наші, як і ми вибачаємо боржникам нашим" (Мт. 6, 12), про це йдеться у приповідці про безжального раба (Мт. 18, 23–35), це мається на увазі в реченні про відмову від суду (Мт. 7, 2–5, пор. Лк. 6, 37). Це застереження потужно лунає в Матвія й надалі (Мт. 5, 23–24; 6, 14–15; 18, 12–22). Євангеліст закликає до обов'язку прощення, бо в юдео-християнській громаді з її дисципліною (Мт. 18, 15–17) він вочевидь теж наражається на певні обмеження. Проте вже у Мк. 11, 25–26 цей обов'язок підтверджує сам Ісус, і Лука теж переказує його в іншій формі (17, 3–4 Q)[15]. Наполеглива вимога прощати ближнім, шукати примирення з ними (Мт. 5, 25–26, пор. Лк. 12, 58, з іншим наголосом) походить безпосередньо від Ісусового сповіщення про схильного прощати Бога (пор. також Лк. 7, 41–42) і відповідає власному ставленню Ісуса, що глибоко позначилося на ранньому християнстві (див. Лк/ 7, 44–47; 23, 24[16]); це – наслідок розуміння подвійної заповіді любові. Те саме можна сказати про вчинки, продиктовані любов'ю: у приповідці про доброго самарянина (див. вище), у Матвієвій картині суду (Мт. 25, 31–46), а також у перикопі про голову митарів Закхея (Лк. 19, 8–9) вони виступають як побажання Ісуса або як відгук у середовищі ранніх християн. Щедра й дієва любов має за прикладом Бога перетворюватися на любов, яка прощає.

Любов, що її вимагає Ісус, безмежна. Любити ближнього, "як себе самого", – це не можна вважати обмеженням. Ця любов до себе, що первісно живе в кожній людині, має радше нагадувати всім і кожному, як далеко повинна сягати любов до інших. Слушну думку висловив С. К'єркегор: "Це "як себе самого" не припускає перекручень і хибних тлумачень; із усією гостротою вічності воно проникає до найпотаємніших куточків душі – туди, де ховається любов людини до самої себе"[17]. Це має на увазі й Золоте правило. Не самообмеження вимагає Ісус, а подолання самого себе.

Внутрішній зв'язок між любов'ю до Бога та любов'ю до ближнього має чимале значення як для релігійної віри, так і для розуміння моралі. Для релігії це означає, що побожній людині в її любові до Бога неуникно вказується на любов до ближніх. "Бо хто не любить брата свого, якого бачить, той не може любити Бога, якого він не бачить. І таку ми заповідь одержали від Нього: Хто любить Бога, той нехай любить і брата свого", – так сказано в 1 Ів. 4, 20–21. Це звучить як інтерпретація отриманої Ісусом подвійної заповіді любові. Користі, яка випливає з Головної заповіді для моралі, також не можна не помітити. Багато вихвалялися уніфікація та усвідом-

лення, етика переконань і вчинків, любов до найбідніших і любов до всіх. За правильного розуміння Ісусового послання цей релігійний фундамент має наслідком таку безкорисливість, яка рідко досягається самою лише гуманною любов'ю. Він уможливлює подолання самого себе, з якого постають найпотаємніші й найсильніші вияви дієвої любові. Відтак перед етичним прагненням ставиться мета, що перебуває поза обрієм філософської етики та самого лише ідеалу гуманності.

ПРИМІТКИ

[1] M. Berakot IX, 3 a (до того ж: O. Holtzmann, Berakot, Gie 1912, 93 f); див. також: Billerbeck I, 905–907; G. Dautzenberg, Sein Leben bewahren, M 1966, 114–119.

[2] Billerbeck IV, 191 f. Однак подібні ретроспективні огляди в пізніших текстах є сумнівними.

[3] Див.: Billerbeck I, 353–364; Fichtner in: ThWNT VI, 310–314; Hruby, L'amour; Nissen, Gott und der Nächste та деінде.

[4] Billerbeck I, 358 f.

[5] Див.: G. Kittel, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum, St 1926, 113–117; підтвердження в: Billerbeck I, 359.

[6] З-поміж численної літератури варто відзначити: J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, Gö M962,200–203; H. Kahlefeld, Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium II, F 1963, 105–122; G. Eichholz, Gleichnisse der Evangelien, Neuk 1971, 148–178; D.Gewalt, Der „Barmherzige Samariter». Щодо Лк. 10, 25–37 див: EvTh 38 (1978) 403–417; детальний аналіз: G. Sellin, Lukas als Gleichniserzähler: Die Erzählung vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 25-37), in: ZNW 66 (1975) 19–60. – Щодо історії тлумачення див.: W. Monselewski, Der barmherzige Samariter, T 1967; H. G. Klemm, Das Gleichnis vom Barmherzigen Samariter (Auslegung im 16. und 17. Jh.), St. 1974.

[7] Див.: J. Jeremias, Jerusalem zur Zeit Jesu Gö [2]1958, II B 224–231; той самий., у: ThWNT VII (1964) 88–94; H. G. Kippenberg, Garizim und Synagoge, B–NY 1971. – Ця запекла ворожнеча віддзеркалилася в інциденті, про який розповів Йосиф Флавій (Ant. XVIII, 29 f): за часів прокуратора Копонія (6–9 рр. від Р.Х.) самаряни споганили єрусалимський Храм останками мертвих.

[8] Див.: R. Schnackenburg, Mitmenschlichkeit im Horizont des Neuen Testaments, in: G. Bornkamm – K. Rahner (Hrsg.), Die Zeit Jesu (FS H. Schlier), Fr – Ba – W 1970, 70–92, bes. 83 f.

[9] G. Sellin, ibid., 21: Лука сполучає оригінал із Джерела речень із елементами з Мк. 12,28 ff; схоже в: I. Howard Marshall, The Gospel of Luke, Exeter 1978, 441. Щодо походження із власного джерела Луки (L) див.: J. A. Fitzmyer, The Gospel According to Luke II, Garden City, N.Y. 1985, 877 f.

[10] Див., зокрема, праці Burchard та Berger, а також Merklein, Gottesherrschaft 102–104. Однак Burchard (62) і Merklein (105) стверджують також, що подвійну заповідь любові до вуст Ісуса вкладено „не без історичних підстав".

[11] M. Hengel, Jesus und die Tora, 170.

[12] Див.: Лев. 19,18; пор. Billerbeck I, 357f.

[13] На історико-традиційну складність текстів цих заповітів звертає увагу Fitzmyer (ibid., 879). Існують сумніви щодо належності згаданих місць до давньоюдейського шару. Серед фрагментів, знайдених у Кумрані, немає жодних, пов'язаних із Зап. Іс.

і Зап. Дан. Питання про походження подвійної заповіді любові він залишає відкритим, але вважає Ісуса „каталізатором".

[14] Щодо способу висловлення див. Berak 63a: Бар-Каппара висловився прилюдно: який найменший уривок із Святого Письма, що до нього прив'язані всі головні настанови Тори? І процитував Прип/ 3, 6. Див. у Billerbeck 1, 907 і пояснення – 907 f.

[15] Безперечно, згідно з Q, однак із характерним для Луки доповненням: „коли згрішить твій брат». Див:. S. Schulz, Q. Die Spruchquelle der Evangelisten, Z 1972, 320–322.

[16] Про Ісусове заступництво за своїх ворогів розповідає лише Лука; згадка про це відсутня до того ж у багатьох важливих рукописах (згідно з Nestle-Aland[26] воно не належить до первісного тексту). Втім, подібною традицією, мабуть, можна пояснити і схожу молитву вмираючого Стефана (Діян. 7, 60).

[17] Цитується в: R. Bultmann, Jesus, T (1926) 1951 u.ö., 100.

Віталій ДАРЕНСЬКИЙ

ЕТИКО-ОНТОЛОГІЧНИЙ СМИСЛ КАТЕГОРІЇ «ЩАСТЯ»

Слово "щастя" належить до тієї групи слів, які використовуються і в повсякденній свідомості, й у філософському дискурсі для означення однієї з основних характеристик цілісного життєвого стану людини. На жаль, поняття щастя в наш час дуже мало досліджується з філософської точки зору – саме як *екзистенціальна категорія*. Частіше за все щастя розуміється як суб'єктивний за своєю природою емоційний стан людини, й тому суцільно відноситься до предмета психології емоцій. Щоправда, щастя також розглядається і як етичне поняття в досить вузькому його розумінні, як правило, відірваному від фундаментальної філософсько-антропологічної проблематики. Однак така редукція смислу категорії щастя до її похідних – психоемоційних та етико-практичних – феноменів відвертає нашу увагу від її онтологічного осмислення в контексті універсальної сутності людини. А це, у свою чергу, збіднює і розуміння названих феноменів щастя в їх сутнісній повноті.

Отже, осмислення саме екзистенційної глибини категорії щастя, безпосередньо пов'язаної з онтологією людської істоти, виявляється вельми цікавим і суттєвим. Зрозуміло, що воно аж ніяк не може бути абстрагованим від конкретно-етичних і психологічних аспектів категорії щастя, й тому в цілому йдеться саме про аналіз етико-онтологічного смислу щастя як "екзистенціалу" людського буття. М. Гайдеггер, який запропонував останній термін, "не побачив" щастя серед ключових "настроїв" Dasein. Але *справжнє* буття людини виходить за межі індивідуалістичного абсурду Dasein – і тому щастя все ж таки існує не тільки на рівні примарних емоцій і бажань, але має і свою онтологічну глибину. Тому в класичній філософській традиції щастя розумілось, насамперед, як буттєвий стан людини й не зводилося лише до емоційних ефектів або етико-практичних імперативів. Щастя *як* мудрість (Сократо-Платонівське розуміння), щастя *як* "евдемонія" (версія Арістотеля), щастя *як*

"атараксія" або "апатія" у стоїків, щастя *як* задоволення в Епікура, не кажучи вже про розуміння щастя *як* вічного блаженства безсмертної душі в християнській філософії – все це саме онтологічні характеристики, сутнісно-буттєві ознаки певного стану людини. Звичайно, всі вони мали свої емоційні й етичні "кореляти", – але саме як форми щодо цього внутрішнього змісту.

З іншого боку, незмінний онтологізм у розумінні щастя в класичній філософії водночас припускав співіснування радикально різних конкретних "онтологій" щастя, які можна об'єднати у три типи. Перший, що домінує в античній і новітній філософській думці, можна визначити як *іманентний*, оскільки тут щастя розуміється як результат ефективної реалізації вже наявних в умовах тільки земного буття сутнісних сил людини (від розуму до чуттєвості), без врахування перспективи безсмертя душі й того стану, в якому вона може опинитися після смерті. Зрозуміло, що йдеться саме про домінування як типу, оскільки вже Сократо-Платонівське розуміння щастя, наскільки це взагалі можливо в рамках язичництва, відбувається "в горизонті" вічності. Другий тип може бути визначений, як *трансцендентний*, оскільки принципово орієнтує розуміння щастя на перспективу вічного життя, акцентуючи сприйняття земного життя як тяжкого випробування, сповненого спокус і страждань. Цей тип домінує у патристиці, він є необхідним моментом релігійної свідомості як такої, хоча завжди тією чи тією мірою (навіть і в патристиці) врівноважується іншим, третім типом. Третій тип можна визначити як *субординаційний*, оскільки в ньому визнається наявність якісних ступенів щастя, які має пройти людина у процесі духовного зростання – від суто земного (іманентного) задоволення життям до *досконалої радості* (ἡ χαρά ἡ πεπληρωμένη) (Посл. Іоанн. 1.4) у Богові, спасіння душі й дару вічного блаженства. Вимога досягнення досконалої радості, що неодноразово присутня в Посланнях апостолів, фактично є однією із християнських заповідей.

Останній тип має досить складний і навіть парадоксальний характер і тому потребує детальнішого розгляду. Ця парадоксальність двояка. По-перше, виявляється неможливим безпосередній і "безпроблемний" перехід від суто земного, самодостатнього у своїй завершеності щастя – до досконалої радості в Богові, у перспективі вічності, – він завжди необхідно опосередкований трагічним поруйнуванням, катастрофою цього первісно-інфантильного "щастя", станами відчаю, спустошеності,

нудьги тощо. Останні, аби не стати "нормальним" станом "нещасної свідомості", мають переростати в самозасудження й покаяння, в екзистенційну відкритість Божому Слову, через які тільки й можливий перехід до тієї радості, яка вже не залежить від емпіричних обставин життя й визначається виключно ступенем духовної зрілості людини. По-друге, навіть найменший досвід "щастя у перспективі вічності" починає радикально змінювати смислові й емоційні диспозиції світовідношення людини: тепер земне щастя дедалі більше починає визначатися не задоволенням від свого актуального життєвого стану й оточення, а реальним переживанням живого зв'язку з Богом і нетлінніх глибин власної душі. (Причому, як правило, чим важче життєвий стан, тим гостріше, глибше й реальніше це переживання – "Чем глубже скорбь, тем ближе Бог".) Як писав у листах до мирян св. Феофан Затворник, "Будущее счастие, коим стараетесь утешить себя, какое это? Здешнее или загробное? Коли здешнее, то, конечно, от этого нечего ожидать. А если будущее, то не понимаю, как оно может быть неутешительно?" У цих рядках яскраво окреслено логічний зв'язок між трансцендентним і субординаційним уявленнями про щастя – останнє з них ґрунтується на живому передчутті життя вічного з Богом, яке може наповнювати людину справжнім щастям ще в житті земному, повному випробувань і страждань. З іншого боку, sub speciae aeternitatis виправдане, і є природним суто земне бажання щастя кожною людиною, про що св. Феофан в іншому листі зазначає: "Желание счастия совсем не лишнее слово. Весь свет бьется из-за него. Надо только так говорить: желаю, чтобы не прекращалось чувство счастья; а в чем оно, этого – этого решить, чай, не удалось еще никому. И те, кои всегда живут в Господе, не всегда счастливы. На земле не было его и не бывать ему. Это Бог даст в другом образе бытия. А здесь без хрену и редьки нельзя..."[1]. Не можна не помітити загостреної парадоксальності автентично-християнського розуміння земного щастя. З одного боку, не треба шукати земного щастя, бо воно оманливе й химерне – натомість, шукаючи щастя вічного, ми по-справжньому втішаємося й на землі. З іншого боку, прагнення до щастя – великий дар Божий, адже без цього людина не шукала б спасіння. Нарешті (і це випливає з попереднього), треба завжди шукати щастя, – але саме тому, що ніхто не знає, в чому воно полягає – це примушує людину до постійного неспокою та нудьги, не дозволяє їй зупинятися, аж доки вона не знайде справжньої втіхи в Богові, Який є Любов. Фактично

св. Феофан тут висловлює щось на зразок Кантівських антиномій, які вирішуються, зрозуміло, не на рівні свідомості, а лише реальною практикою християнського життя й доброчесного, воцерковленого розуму.

У західній філософській традиції цікавими прикладами субординаційних концепцій щастя є, наприклад, трактат М. Фічіно "У чому полягає щастя, які воно має ступені, про його вічність"[2], а також етика раннього Канта. У лекціях з етики 1762–1764 років Кант дає конкретне визначення щастя, яке полягає в *ідеалі святості*. "Цей ідеал, – пише Кант, – передбачає не тільки найбільшу моральнісну досконалість – гідність мати щастя, а й найбільшу спонукальну силу, і нею є саме щастя, але не в цьому світі. Таким чином, ідеал Євангелія має найбільшу чистоту моральності, а також найбільшу спонукальну силу – щастя або блаженство... У цьому ідеалі все – у повноті, і це є найбільша чистота і найбільше щастя. Моральнісні принципи... означають наступне: ти маєш бути святим. Але, оскільки людина недосконала, то цей ідеал має і допоміжний засіб, а саме: божественну допомогу"[3]. Втім, пізніше, у "Критиці практичного розуму" поняття щастя втрачає цей смисл і вживається у своєму звичному розумінні – як просте задоволення від життя. "Чим більше, – зокрема, пише Кант, – розум віддається думці про насолодження життям і щастям, тим далі людина від істинної задовільненості"[4]. Розрізнюючи "істинну задовільненість", тобто *радість духовну*, і щастя у звичному смислі цього слова, Кант повертається до традиційного слововживання, від якого, на нашу думку, не треба відступати для унеможливлення двозначностей і плутанини між секулярним та релігійним розумінням щастя. Категорія щастя має вживатися саме для означення певної задовільненості земним життям, але для "щастя" у вічності й духовній радості існують свої, біблійні за походженням, терміни, які не можна, хоча б і метафорично, підмінювати секулярним.

Парадоксальність останньої із цитованих тез Канта більше розкриває свій глибинний смисл не в контексті його "категоричного імперативу", а, скоріше, в контексті наведених висловлювань св. Феофана Затворника. А яким чином "знімається" ця парадоксальність у реальному житті добре сказано в наступних міркуваннях С.Л. Франка над феноменом любові, який є центральним для християнської етики та світогляду: "...байдужий в якомусь сенсі щасливіший або, принаймні, спокійніший від того, хто любить, адже він вільний від турбот і хвилювань; не випадково грецька

філософська мудрість визнавала найвищим благом незворушність (атараксію) і нечутливість (апатію). У предметі любові багато чого нам може не подобатися, усвідомлюватися як недолік... бути пов'язаним із багатьма стражданнями і хвилюваннями... *Любов є щастя служіння іншому, що осмислює для нас і всі страждання ..., хвилювання, котрі нам завдає це служіння*" [Підкреслено мною – *В.Д.*][5]. До цього підкресленого і, на мою думку, надзвичайно вдалого визначення хотілося б лише додати, що любов, власне, і є тим надприродним "дивом", яке не тільки осмислює, а й *реально* перетворює страждання на щастя; а щастя, на відміну від інфантильного "задоволення" – це завжди результат *подолання страждань через любов*. Подібно до того, як гносеологічні антиномії Канта долаються вірою, так і парадоксальність щастя долається любов'ю. В обох випадках відбувається сутнісна реалізація людської свободи – перехід у неегоцентричний режим буття та свідомості, з його відкритістю надемпіричним реаліям духовного світу.

Отже, якщо християнська любов є позитивним наповненням і "зняттям" парадоксальності земного щастя, то її трагічний, навіть темний бік, проявляється в тому екзистеційному стані людини, який у філософській традиції набув назви "нещасної свідомості". Остання виникає на ранніх етапах, а також у кризових ситуаціях духовного зростання, або ще гостріше – в ситуаціях повної втрати релігійної "вертикалі" життя, але при збереженні енергії прагнення за межі повсякденності. Дослідження "нещасної свідомості", як відомо, було розпочате Гегелем і К'єркегором. Щодо первісно-інфантильного задоволення життям у межах пласкої повсякденності Гегель висуває жорсткий імператив – "Розум *повинен вийти з цього щасливого стану*" (інакше він втратить свою субстанційну гідність, залишаючись недорозвиненим, сплячим). Утім, виходячи звідти і втрачаючи первісну гармонію зі світом і самим собою, розум спочатку стає одержимим "божевільною зарозумілістю", яка "проголошує загальний порядок речей спотворенням закону серця та його щастя", а відтак, "замість небесно сяючого духу всезагальності знання та діяльності в нього входить дух землі, для якого має значення істинної дійсності тільки те буття, яке складає дійсність одиничної свідомості". Якщо ж при цьому така одинична свідомість зберігає в собі ідеал і "горизонт" всезагальності, вічності – то це лише поглиблює її "нещасний" стан, адже "*для нього* самого... його реальна діяльність залишається злиденною, його насолода – скорботою, а їх позбуття у позитивному значенні – чимсь *потойбічним*"[6].

Характерно, що підрозділ "Нещасна свідомість" завершує розділ "Самосвідомість" у "Феноменології духу" і безпосередньо передує розділу "Абсолютний суб'єкт", у якому досліджується подолання негативної одиничності "розірваної" свідомості та сходження до її конкретно-всезагального змісту в єдності з Абсолютом, у процесі якого знімається і негативність даного "порядку речей". Для нашої теми важливо також, що у "Філософії духу" цей ентелехійний стан свідомості, в якому зняті як її власна негативна одиничність, так і відповідна негативність "порядку речей" визначається через поняття "щасливість" (Glückseligkeit)[7], а отже, можна стверджувати, що у філософії Гегеля міститься своєрідний гносеологічний еквівалент субординаційної концепції щастя та її парадоксів.

С. К'єркегор, попри свою загальну відразу до філософії Гегеля, дуже високо цінував його концепцію "нещасної свідомості" і навіть присвятив її інтерпретації окреме есе під назвою "Найнещасніший". У ньому він, зокрема, пише: "Нещасний... той, чий ідеал, чий зміст життя, чия повнота свідомості, чия справжня сутність так чи інакше перебувають поза ним. Нещасний завжди відірваний від самого себе, ніколи не єдиний із самим собою. Але відірваний від самого себе може, очевидно, жити або в минулому, або в майбутньому часі"[8]. У порівнянні із власними визначеннями Гегеля неважко помітити, що данський мудрець акцентує саме ті аспекти "нещасної свідомості", які пізніше стануть предметом екзистенціального філософування. Це "відірваність" людини від своєї сутності та її часовість, сутнісна "розірваність" у часі як вираз розпаду цілісності душі, внутрішнього світу людини. На відміну від Гегеля, К'єркегор не вважає цей стан лише "побіжним моментом" у незворотному русі до возз'єднання з "абсолютним духом", а вбачає в ньому глибинне усвідомлення суті смертного існування людини. Однак треба зрозуміти, твердить К'єркегор, що саме таке усвідомлення й відкриває шлях до справжнього щастя, оскільки лише воно звільнює людину та її розум від влади цього світу і плинного життя. Тому "найнещасніший", за К'єркегором, парадоксальним чином, і виявляється найщасливішим [9].

Екзистенціалізм XX століття, одним із сутнісних принципів якого був пошук онтологічного змісту емоційно-психічних станів людини, хоч як це дивно, майже не звертався до аналізу того стану, який має назву щастя. Навпаки, основним предметом екзистенціального мислення у всіх його напрямах були стани людського буття та свідомості, які загалом можуть бути визначені як "нещасні".

Екзистенціалісти, увівши у філософію багато понять з арсеналу буденної свідомості, відтворюючи їх первісний онтологічний смисл, чомусь "не помітили" такого звичного та важливого з них, як щастя. Це, у свою чергу, пояснюється тим, що вихідним предметом їх аналізу були кризові та конфліктні стани людини, стани "спустошеності" і втрати гармонії зі світом і людини самої із собою. Той стан, який повсякденна свідомість визначає як щастя, з "екзистенціальної" точки зору взагалі може трактуватися двояко. Це або стан інфантильної безпроблемності життя, який свідчить про незрілість і пристосуванство, або навпаки: стан остаточної зрілості, яка позитивно здолала спустошеність і трагізм життя. Однак останній визначається залежно від світоглядної орієнтації мислителя: або як граничний збіг екзистенції та трансценденції – в релігійних варіантах екзистенціалізму; або в атеїстичних – як "проект" (М. Гайдеггер, Ж.-П. Сартр), "бунт" (А. Камю). В будь-якому разі поняття щастя виявляється "зайвим", хоча імпліцитно напевно мається на увазі як "емоційний корелят" названих кінцевих станів. (Характерно, що одне з досліджень філософії А. Камю має назву "Метафізика щастя"[10], хоча в "арсеналі" самого філософа такої категорії немає.) Отже, не можна не зазначити, що радикальна акцентуація феноменів "нещасної", кризової свідомості в екзистенціалізмі, попри свою очевидну предметну обмеженість, дала цінний досвід розуміння перехідних і деструктивних станів душі, які є необхідними моментами становлення зрілої особистості, але в основному залишилися поза увагою класичної філософії.

У XX столітті найпоширенішим у філософії був "факторний" підхід до розуміння феномена щастя, прикладами якого є "феліцитологія" неопозитивіста О. Найрата, "конкордизм" В. Винниченка та концепція В. Татаркевича[11]. Суть цього підходу полягає у дослідженні окремих факторів, що призводять до задоволення від життя, а також способів їх найефективнішого поєднання між собою. Витоки і сам принцип "факторного" підходу очевидним чином лежать у буденній свідомості, і тому його, власне, філософська "вага" є невеликою. Крім того, він може розглядатися як результат експансії "технократичного дискурсу", з характерною для нього «науково-інженерною картиною світу» в царину антропології й етики, з його намаганням "алгоритмізувати" всі феномени людського буття[12]. У даному випадку така робота має певну прагматичну цінність, але для прояснення первісної сутності щастя дає дуже мало. Існують також і теоретичні побудови в рамках

технологій маніпуляції свідомістю та поведінкою людей з метою виникнення у них станів стійкого задоволення від життя, яке, втім, стає катастрофічно беззмістовним і формує ціннісно здеградований тип особистості, примітивну "машину бажань" із редукованими або повністю заперечуваними трансцендентними вимірами своєї сутності. Для такої істоти, зрозуміло, слово "щастя" може означати не більше, ніж вдалий збіг життєвих обставин, за яких егоцентрична "машина бажань" не знає перешкод і працює з "повним навантаженням". Як іронічно писав із цього приводу Е. Фромм, "Щастя сучасної людини полягає у споглядании нескінченних вітрин магазинів і придбанні усього того, що вона може отримати за готівку або в кредит"[13]. Своєрідним квазіфілософським еквівалентом такого типу людини і такого розуміння "щастя" є концепція "шизоаналізу" Ф. Гваттарі і Ж. Дельоза.

Навіть цей короткий огляд місця категорії щастя у філософській традиції свідчить про суттєвий розрив між загальноонтологічним рівнем розуміння та концептуалізації щастя й рівнем конкретно-життєвим, екзистенційним. Саме внаслідок такого розриву стає можливою його вульгаризація і "технологізація". Отже, на нашу думку, мало б велику плідність дослідження такої *конкретно-життєвої структури* самопереживання й діяльності людини, яка найбезпосереднішим чином містить у собі граничну "метафізику" щастя, а отже, завдяки цьому набуває *етичного* виміру як певна *модель* життя. Яким чином можна віднайти таку структуру? Має сенс, насамперед, звернутися до по-справжньому глибоких психологічних спостережень за феноменами щастя, які являють його онтологічну природу. Таких спостережень в історії людської думки багато, але серед них можна визначити два найпринциповіших і, водночас, – найпарадоксальніших.

Перше з них висловив ще Сенека: "Чим більше прагнеш щастя, тим більше від нього віддаляєшся"[14]. У XX столітті В. Франкл спробував дати цьому парадоксу науково-психологічну інтерпретацію. Він, зокрема, писав: "Досягнення цілі створює причину для щастя. Інакше кажучи, якщо є причина для щастя, то *щастя випливає з неї* автоматично і спонтанно. І тому *немає потреби прагнути щастя*... Більше того, *прагнути його не можна*. Адже тією мірою, якою людина робить щастя предметом своїх прагнень, вона робить його об'єктом своєї уваги. Але тим самим відволікає увагу від причини для щастя, і воно втрачається... Воно втікає від "гіперінтенції", як я це називаю. Ніде це так не очевидно, як у переживанні щастя: воно

має виникати, але не може бути викликаним навмисно. Щастя має з'явитися само, і ми маємо дати йому з'явитися. І навпаки, чим більше ми робимо його ціллю, тим менше у нас можливості її досягнути"[15]. Отже, за цим спостереженням, спростовувати яке наважиться хіба що дуже наївна людина, щастя є *дар*, який трапляється внаслідок певного режиму й культури життя, але аж ніяк не внаслідок прагнення *як такого*. Щастя є результатом "включення" якихось до кінця не зрозумілих і непідконтрольних свідомості феноменів самовідчуття людини, які виявляються "надлишковими" щодо її окремих інтенціональних структур свідомості. У цьому відношенні щастя подібне до християнського поняття *благодаті*. Якщо ж "прагнення щастя" є самозаперечувальним із психологічної точки зору, то, може, цей імператив має інший, суто етичний смисл? Така точка зору є загальновизнаною, але, як ми покажемо далі, однобічною й оманливою.

Інше глибоке психологічне спостереження змістовно пов'язане з першим, але навіть поглиблює його. "Завжди треба чогось хотіти, аби не стати нещасним у своєму щасті", – писав ще Б. Грасіан[16]. Це всім дуже знайома річ, але що це означає? Це означає, насамперед, те, що щастя має характер не стану, а *процесу*, причому процесу глибоко парадоксального за своєю сутністю, який полягає у взаємодії протилежностей, одна з яких (переживання щастя) має домінувати, але не настільки, щоб остаточно знищити іншу, оскільки в цей момент зникне і вона сама. Перефразовуючи відомий вислів М. Мамардашвілі про людину, можна сказати, що щастя – це акт, а не факт. Як чудово довів свого часу Плотін, щастя не залежить від попереднього самовідчуття і тривалості його попередніх факторів, але завжди є суто актуальним станом[17]. До того ж, як бачимо, це така актуальність, яка необхідним чином має містити в собі самозаперечення та його іманентне подолання. Така природа щастя спонукає до роздумів щодо "природи" самої людини, її онтології як специфічної істоти.

Навіть якщо спробувати зрозуміти людину як суто природно-соціальну істоту, без будь-яких нетварних, трансцендентних вимірів, то пояснити названі особливості того, що вона називає своїм "щастям", можна лише за допомогою концепції сутнісної *незавершеності* людини, внаслідок якої вона і не може задовольнитися ніяким *станом*, навіть і найприємнішим у певний момент. Але саму незавершеність у рамках такого підходу можна "пояснити" досить умовно й не дуже переконливо – наприклад, як прояв незавершеності

еволюції суспільства і самої людини як "біологічного виду" (втім, і те, й інше – лише гіпотези). Натомість, у релігійному розумінні людини така незавершеність, – а звідси і специфіка її земного щастя – набувають принципового для неї значення. Людина в умовах свого земного життя є сутнісно, онтологічно незавершеною – оскільки вона ще не є спасенною і обоженою, ще не досягла вічного життя (а дуже часто цього і не бажає). А отже, ця неможливість досягнення остаточного й самодостатнього щастя в земному бутті, його необхідна опосередкованість моментами страждання та нещастя є проявом цієї глибинної онтології людини, і сама по собі вона *велике благо* для неї, оскільки не дозволяє людині зупинитися у самостановленні – і, або підніматися до спасіння, або деградувати до остаточної загибелі. Tertium non datur. Великим художнім символом у цьому відношенні є "договір" Фауста з Мефістофелем. Останній як представник темних сил згоден дати Фаустові будь-які земні можливості для задоволення бажань з однією лише метою, – аби той хоча б на одну мить відчув себе в земному бутті щасливим "абсолютно", без будь-якого присмаку нещастя та нудьги. І саме тому, що це йому насправді так і не вдалося, він і був спáсеним.

Однак, людина не пасивно приречена на неможливість "абсолютного" щастя на землі, але, більше того, її сутнісна гідність вимагає *свідомо йти на страждання*, без яких вона не може по-справжньому відбутися як богоподібна істота, покликана до вічного життя. Хресні страждання Спасителя є не тільки абсолютним і недосяжним моральним взірцем, але й *онтологічно задані* людині як те, без *посильної причетності* до чого вона не може по-справжньому відбутися, не може народитися вдруге й назавжди. Отже, можна говорити про існування двох морально-етичних імперативів, що парадоксальним чином, але нерозривно пов'язані між собою. Перший вимагає: "Будь щасливим! Адже, щастя – це той стан людини, без причетності до якого вона просто не винесе свого земного життя". Другий вимагає: "Бережись омани земного щастя! Йди на страждання, бо без них не можна народитися для Царства Божого!" Можна сказати, що *щастя втримує людину від самогубства фізичного, а страждання – від самогубства духовного.*

Водночас, ці два протилежні стани можна зрозуміти не тільки антиномічно, а й як співвідношення *двох послідовних етапів* становлення людини. Щодо сутності першого з них є продуктивними такі міркування В.А. Малахова: "Якщо щастя... за самим своїм визначенням є певним задоволенням від життя загалом, цілком

очевидно, що людина не може бути щасливою, поки її існування залишається роздрібненим, розпорошеним на ті чи інші часткові функції, поки, виконуючи їх, вона сама постає як "частковий індивід" (К. Маркс). В основі такого роздрібнення людської цілісності можуть лежати як об'єктивні соціальні суперечності..., так і недоліки власне даної людської особистості, її нездатність зібрати себе воєдино. Так чи інакше, можна твердити, що подібний розпорошений стан душі протилежний людському щастю"[18]. У цьому зв'язку вельми характерно, що у багатьох слов'янських мовах етимологія слова "щастя" розкривається через смисл "поєднання частин": це найяскравіше має прояв у російській, де слово *с-частье* безпосередньо відображає цю внутрішню смислову форму. (На жаль, в українській мові ця етимологія майже непомітна внаслідок фонетичного принципу відображення слів у письмі.) Отже, з точки зору структури людської психіки, категорія щастя тут набуває досить концептуалізованого визначення як такий стан, у якому її елементи не є "розпорошеними", але поєднані й гармонізовані, що, у свою чергу, передбачає наявність такого смислового та діяльнісного центру, який "збирає воєдино" осмислений життєвий світ людини, її діяльність, свідомість і самосвідомість. А "розпорошений стан душі" виникає, насамперед, в ситуації відсутності в людині такого смисложиттєвого центру, або необхідних умов його діяльнісної реалізації. З іншого боку, цей центр руйнується також і тоді, коли стає абстракцією, відірваною від реальної життєдіяльності та спілкування з конкретними людьми, які б створювали насичене смислом життєве середовище людини. Цим пояснюється також і той факт, що, зазвичай, нещасний стан людини найсильніше проявляється у переживанні самотності (однак, зрозуміло, не *свідомої самоти*, до якої вдається людина саме з метою "зібрати себе воєдино", тобто відновити у собі смисложиттєвий центр і чіткість інтенцій, що від нього походять). За своєю психологічною сутністю звичайний нещасний стан самопереживання людини виявляється, таким чином, станом *патологічним*, а саме – станом, який, зазвичай, визначається як *шизоїдний*. Справді, як пише Р. Лейнг, "термін "шизоїд" стосується індивідуумів, цілісність яких розщеплена у двох напрямах: насамперед, це – розпад його зв'язків із навколишнім світом, по-друге, поруйнування зв'язку із самим собою. Така особистість не може відчувати себе "разом" з іншими, "у себе вдома" у світі..., така людина відчуває себе не цілісною особистістю, а нібито "розщепленою" на різні частини"[19]. Отже, наскільки людське

"прагнення до щастя" є намаганням здолати такий патологічний стан свідомості та життєдіяльності, настільки він є абсолютно позитивним у моральнісному відношенні і, справді, може розглядатися як один з імперативів моральної свідомості.

Однак, ми не випадково вжили слово "звичайний", оскільки тут ішлося саме про таку "нещасність", яка є результатом безсильності, безвільності та низької духовної культури людини, яка не має абсолютних ціннісних орієнтирів життя, але аж ніяк не про страждання як результат свідомого моральнісного вибору. Взагалі має сенс розрізнювати "нещастя" як пасивний стан людини, у який вона потрапляє внаслідок життєвих обставин або власної глупоти, і страждання як змістовну моральнісну категорію, яка означає свідомий вибір людиною такої стратегії життя, у якій домінантою стає боротьба із власною гріховністю й така любов до інших людей, яка робить їх життєві тягарі – моїми. Отже, в останньому разі також наявна протилежність щастю, але саме *позитивна* протилежність, яка згодом обдаровує людину духовною радістю ще в земному житті та сподіванням життя вічного. Через страждання відбувається перехід до іншого якісного рівня людського буття та свідомості.

У цьому контексті феномен земного щастя може бути помислений як *великий символ* того стану, в якому і для якого спочатку була створена людина – стану сутнісної повноти і блаженства райського буття. *Якби людина не знала щастя земного, вона б ніколи не зрозуміла і Євангельської вісті про вічне блаженство, бо не мала б ніякого хоча б віддалено подібного досвіду, аби зрозуміти, про що там ідеться.* Але для того, щоб перейти від символу до реальності, завжди треба пройти через смерть – в даному випадку через смерть щастя у стражданні. Щастя – це природний, "ентелехійний" стан нашої земної душі, якого вона завжди прагне, навіть і не замислюючись над цим. І тому це і про щастя також сказано: "Той, хто любить душу свою – загубить її; а той, хто ненавидить душу свою – врятує її у життя вічне" (Іоанн. 12: 25).

Утім, філософська совість не дозволяє зупинитися на рівні парадоксів, хоч би якими плідними та евристичними вони були; вона потребує сходження до такої сутності, яка б прояснювала і їх виникнення, і їх смисл, і їх результат. У даному випадку йдеться про те, що самозаперечувальний характер щастя і його символічність щодо вищого стану людського буття означає *похідний* характер щастя від чогось онтологічно суттєвішого, чогось такого, що визначає й наявні стани щастя/нещастя, і їх подолання через вільне страждання,

і сходження до вищого стану "довершеної радості". Цією первісною сутністю є *любов*, яка і може бути визначеною як такий екзистенційний стан, в якому людина долає власну "розщепленість" завдяки причетності до буття вищого, ніж вона сама – хоча б до *співбуття* з іншою людиною. А тому тільки любов до конкретної земної людини здатна здолати "шизоїдний" стан "розщепленої" душі. І тільки любов до Бога та усього Його створіння долає "нещасну свідомість" людини, яка відчуває в собі безодню, яку ніщо земне й кінечне не може заповнити. Така любов уже означає подолання залежності від земного щастя, окреслює його сутнісну обмеженість.

Отже, етичний імператив щастя можна сформулювати так: *"Будь щасливим для того, щоби більше любити, але не шукай любові лише для того, щоб стати "щасливим"*. Неістинне щастя призводить до самозакоханості й страху його втратити. Істинне щастя лише зростає від страждань. Істинним щастям є тільки таке, яке збільшує любов і спрагу щастя вічного.

ПРИМІТКИ

[1] *Мудрые советы святителя Феофана из Вышенского затвора* // Сост. прот. А. Бобров. – Переизд. Спасо-Преображенского Мгарского монастыря, 1999. – С. 645–646.

[2] Див.: *Фичино М.* В чем состоит счастье, какие оно имеет ступени, о его вечности // Сочинения итальянских гуманистов эпохи Возрождения. – М.: Наука, 1985.

[3] *Кант И.* Из лекций 1762–1764 годов (на основе рукописей И. Гердера) // Гусейнов А.А., Иррлитц Г. Краткая история этики. – М.: Мысль, 1987. – С. 572–573.

[4] *Кант И.* Критика практического разума // Соч. В 6 томах. – Т.IV. (Ч.I). – М.: Наука, 1965. – С. 230.

[5] *Франк С.Л.* С нами Бог // Философия любви. Часть 2. Антология любви / Сост. А.А. Ивин. – М.: Политиздат, 1990. – С. 89.

[6] *Гегель Г.* Феноменология духа // Соч. В 16 томах. – Т.IV. – М.: Наука, 1956. – С. 190; 200; 193; 123.

[7] *Гегель Г.* Философия духа // Соч. В 16 томах. – Т.III. – М.: Наука, 1956. – С. 281; 290.

[8] *Киркегор С.* Несчастнейший. – СПб.: Эйдос, 1991. – С. 9.

[9] *Там само.* – С. 22.

[10] Див.: *Nguen-Van-Huy.* La metaphisique du bonheur chez A.Camus. – Neuchatel, 1962.

[11] Див.: *Татаркевич В.* О счастье и достоинстве человека / Пер. с пол. – М.: Прогресс, 1981. – 368 с.

[12] *Розин В.М.* Типы и дискурсы научного мышления. – М.: Эдиториал УРСС, 2000. – С. 214–215

[13] *Фромм Э.* Искусство любить // Философия любви. Часть 2. Антология любви / Сост. А.А.Ивин. – М.: Политиздат, 1990. – С. 132.

[14] Цит. за: *Татаркевич В.* Вказ. робота. – С. 286.

[15] *Франкл В.* Человек в поисках смысла: Сборник / Пер. с англ. и нем. – М.: Прогресс, 1990. – С. 56; 330.

[16] Цит. за: *Татаркевич В.* Вказ. робота. – С. 43.

[17] *Плотин.* О том, увеличивается ли счастье со временем // Вопросы философии. – 2003. – № 9. – С. 163–165.

[18] *Малахов В.А.* Етика: Курс лекцій. – 2-ге вид. – К.: Либідь, 2000. – С. 217.

[19] *Лейнг Р.У.* Разделенное Я. Экзистенциальное исследование психического здоровья и безумия / Пер. с англ. – К.: Гос. библиотека для юношества, 1995. – С. 11.

SYNDESMOS

Калліст УЕР

БОГОСЛОВСЬКА ОСВІТА У ПИСЬМІ ТА У СВ. ОТЦІВ

Що таке богослов'я?

На семінарі богословських шкіл, присвяче ному питанню богословської освіти, доречно буде поставити перед собою найголовніше запитання: що таке богослов'я? Як Письмо та отці Церкви розуміють завдання богослова?

Звертаючись до Біблії, ми одразу ж стикаємося із разючим фактом: ніде у Старому та Новому заповітах ми не зустрічаємо слів "богослов'я", "богослов" "богословствувати". Це просто не бібілійні поняття. Ми можемо також зауважити, що ніхто із дванадцяти, обраних Христом, не одержав освіти у богословській школі.

Лише поступово поняття "богослов'я" проникає у християнську мову. Апологети II-го століття з підозрою ставилися до цього слова, позаяк для них воно спочатку означало конструкції язичницьких релігійних мислителів. У одному випадку, одначе, прикметник "богословський" використовується у християнському смислі Афінагором Афінським та означає віру у Святу Трійцю. Тільки Климент Александрійський і, значно більшою мірою, Ориген запровадили християнське вживання слова "богослов'я". Прикметно, що також саме в Александрії з'явилася й перша серьйозна богословська школа – знаменита школа оповіщення, керована Пантеном, потім Климентом та Оригеном, і, нарешті, єпископом Діонісієм Александрійським. Згодом, у візантійський період, центр богословської освіти переміщується в академію Константинополя.

Зазнаючи, що "богослов'я" – не біблійне слово і що воно лише поступово входить до християнського словника, ми можемо помітити й ще одну річ. Коли це поняття вживається грецькими отцями його значення суттєво відрізняється від сучасного. Наприклад, Євагрій Понтійський, учень великих каппадокійців та

отців пэстині, зауважує у відомому вислові: " Якщо ти богослов, то молитимешся істинно; і якщо істинно молитимешся, то ти богослов". Богослов'я, стверджує св. Діадох, єпископ Фотійський (V століття), "подає душі найвеличніший із дарів, ... з'єднуючи її з Богом у нероздільному спілкування". Для св. Петра Дамаскина (XI-XII ст.) богослов'я – найвища із восьми сходинок духовного споглядання, есхатологічна реальність майбутнього віку, котра виводить нас за межі нас самих у "захоплюючому екстазі".

Як показують ці три приклади, богослов'я означала для отців значно більше, ніж для нас сьогодні. Звичайно, як і для нас, воно означало впорядкований виклад християнського вчення за допомогою сили людського розуму, оскільки він є Дар Божий і ним не можна нехтувати. Але для них богослов'я означало також і дещо значно глибше, бачення Бога у Святій Трійці, бачення, до якого залучений не тільки розум а й уся людська особистість, зокрема духовне розуміння (νους) та серце (καρδια), у біблійному, а не в сучасному смислі цього слова. Інакше кажучи, богослов'я (θεολογια) є не що інше, як споглядання (θεωρια). Воно передбачає живе спілкування із живим Богом і нерозривно пов'язане із молитвою. Не існує істинного богослов'я, котре не було б частиною богослужіння; будь-яке справжнє богослов'я є літургічним, доксологічним і містичним.

Якщо сьогодні ми, православні, втратили ту глибину та багатство святоотцівського вживання терміна "богослов'я", розглядаємо завдання богослов'я переважно у "схоластичних" та "академічних" поняттях, то ми самі ж через те втрачаємо. Наші богословські школи не зможуть повноцінно брати участь у житті Церкви як цілісності, якщо ми не повернемося до істинного розуміння богослов'я, котре наявне у св. Отців, як грецьких, так і латинських.

Святоотцівське розуміння богослов'я чудово визначене сучасним грецьким богословом Христосом Яннарасом: "У Православній Церкві та в Переданні, богослов'я має зовсім інше значення, ніж те, що потрактовується сьогодні. Це Божий дар, плід внутрішньої чистоти християнського духовного життя. Богослов'я ототожнюється із баченням Бога, із безпосереднім баченням особистого Бога, з особистим досвідом переображення творіння нетварною благодаттю". Таким чином, продовжує він, богослов'я – це не "теорія світу чи метафізична система", а "вираження та формулювання церковного досвіду, ... не інтелектуальна дисципліна, а досвідна участь, спілкування".

Є декілька ключових слів, до яких ми у подальшому повертатиметься. Це – дар, благодать, особистий досвід, участь, спілкування, внутрішня чистота, переображення, споглядання Бога.

Якщо богослов'я означає все це, то ми маємо право запитати: а чи такий це предмет, котрий можна вивчати в університетах та в академіях? Чи можемо ми влаштовувати із цього предмета екзамени, присуджувати вчені ступені й видавати студентам дипломи, ставити оцінки й визначати "перших", "других" і "третіх"? Принаймні зрозуміло одне: якщо богослов'я і має вивчатися в університетах та академіях, то професори та студенти мають постійно пам'ятати золоте правило св. Григорія Богослова: ми повинні богословствувати "за способом рибалок, а не Арістотеля".

ЧОТИРИ ОЗНАКИ БОГОСЛОВ'Я

Хоча слово "богослов'я" і не зустрічається в Біблії, є чимало місць у Письмі, де виражена природа богослов'я. Зупинимося на деяких із них:

1. "Ніхто Бога ніколи не бачив, – Однородженний Син, що в лоні Отця, Той Сам виявив був" (Ів. 1:18).
2. "А тепер, як пізнали ви Бога, чи краще – як Бог вас пізнав..." (Гал. 4:9).
3. "Отож, тепер бачимо ми, ніби у дзеркалі, у загадці..." (I Кор. 13:12).
4. "Блаженні чисті сердцем, бо вони будуть бачити Бога" (Мт. 5:8).
5. "Зупиніться й пізнайте, що Я Бог" (Пс. 45:11).

Ці п'ять уривків можна звести до чотирьох ключових слів: Дар (χαρισμα), Таїна (μυστεριον), Очищення (καθαρσις), Мовчання (ησυχια). Давайте розглянемо їх послідовно. (Наступним викладом я дуже зобов'язаний дослідженню професора Костянтина Скутериса "Значення понять "богослов'я", "богословствувати" та "богослов" у вченні грецьких отців та церковних письменників до каппадокійців").

1.Дар (Χαρισμα)

Богослов'я – це дар від Бога, добровільний і незаслужений дар, дар благодаті. Сучасник і друг св. Максима Сповідника, вс. Фалласій Лівійський цілком обґрунтовано говорив про "бажання з бажань, благодаті богослов'я". Інакше кажучи, богослов'я – не просто наше людське проникнення у життя Бога, а скоріш, наша відповідь на

Божественне одкровення (Ів. 1:18). Не стільки ми шукаємо та досліджуємо Бога, скільки Бог шукає та випробовує нас. Для світської вченості людина постає як така, що пізнає, але в богослов'ї – вона пізнана Богом (Гал. 4:9).

Таким чином, богослов'я, радше, засноване на божественній ініціативі, ніж на людській: Бог ніколи не буває пасивним об'єктом пізнання. Він завжди активний суб'єкт. Те ж саме можна сказати й інакше: богослов'я є мудрість – не шкільне дослідження та вивчення, а премудрість. Але істинна премудрість – це завжди Сам Христос, жива та особиста істина, що являє "... Божу силу та Божую мудрість!" (Кор. 1:24). Христос Сам є богослов'я: Він єдиний справжній богослов, а ми богослови лише за тим даром, що одержуємо від Нього. Істинний богослов – це завжди "навчений Богом" (θεοδιδακτος).

Цю особливість гарно висловив Ориген. Богослов'я, говорить він, це "еманація", "витік" та "осяяння від Бога". "Не в наших силах вважатися гідними духовного відання... Це він, богословствуюючи, проголошує істини про Бога Своїм істинним учням; а ми, йдучи по слідах, які вони залишили у своїх писання, одержуємо вихідну точку, з якої самі вирушаємо у богослов'я". Подібним же чином Дідим Сліпець називає богослов'я "силою" ,"славою" та "енергією" Бога.

Це принаймні означає, що богослов'я передбачає особисту віру. Людський розум справді необхідний, якщо ми прагнемо богословствувати послідовно, але наш розум може бути застосований плідно тільки всередині віри. "Credo ut intelligam", – виголосив Ансельм Кентерберійський, – "Вірю, щоб розуміти", – а не інакше!

2. Таїна (Μυστεριον)

Св. Василій Великий і св. Григорій Богослов постійно використовують вислів "таїна богослов'я". І тут необхідно згадати істинний богословський смисл слова "таїна". "Таїна" – це не просто невирішена задача або хитра головоломка, а щось таке, що справді відкривається нашому розумінню, однак ніколи не відкривається остаточно, тому що корініться у безконечності Бога.

Отже, богослов'я є таїною в релігійному смислі, як зазначає св. Фаласій, "воно понад наше розуміння", коли намагається виразити в людських словах те, що лежить далеко за межами всякого людського розуміння. За словами протоієрея Йоанна Мейєндорфа, богослов'я є "водночас споглядання Бога і вираження Невимовного,

або, як сказав Т.С. Еліот, – " набіг на невисловлюване". "Будь-яке богословське твердження, – зауважує св. Василій, – не дається розуміння слабке, а мова наша ще немічніша". Згідно з великими каппадокійцями, якщо богослов'я забуває про неминучі межі людського розуміння, підміняючи невимовне Слово Боже людською логікою, воно перестає бути тео-логією та опускається до рівня техно-логії.

"Ось чому наше богослов'я завжди відбивається "ніби у дзеркалі, у загадці..." (I Кор. 13:12). Ми змушені вдаватися до антиномії та парадоксу, тому що поширюємо людську мову за межі її застосування. Щоб охопити, хоча й не цілком адекватно, повноту божественної істини, нам доводиться робити твердження, котрі, як здається, протирічать одне одному. Не без підстав кардинал Ньюмен описує богослов'я як "висловлювання та замовчування, що дає позитивний результат".

Оскільки сфера богослов'я у цьому розумінні є божественна таїна, наш богословський дискурс водночас має бути таким, що заперечує та стверджує, тобто, як апофа-тичним, так і катафа-тичним. Ми балансуємо нашими стверджіннями та запереченнями, і ці заперечення дають нам змогу через молитву та служіння сягнути сяючого мороку Синаю. Богослов'я, позбавлене апофатичного виміру, перетворюється саме на "технологію" у каппадокійському смислі цього терміна. Ми не повинні розглядати катафатичний і апофатичний підходи як альтернативні, кожний іх них самодостатній. Ні вони не виключають один одного, але взаємозалежні, не послідовні, а одночасні. Кожен із цих підходів передбачає інший, і неможливе істинне богослов'я, котре не було б водночас, і апофатичним, і катастрофічним. Твердження і заперечення – це складові одного руху.

3. Очищення (Καθαρσις)

Оскільки богослов'я – це споглядання Бога, а побачать його чисті серцем (Мт. 5:8), то істинне богослов'я неможливе без очищення (καθαρσις). Хоча богослов'я завжди залишається даром Божої благодаті, цей вільний дар вимагає нашого повного сприяння, добровільної синергії: "Ми співробітники (συνεργοι) Божі" (I Кор. 3:9). Усе богослов'я в цьому смислі "боголюдське". Наше сприяння складається із нашого звернення, відкриття наших сердець Божій любові, із всеосяжного преображення нашого життя через входження Духа Святого. Богослов'я є всеосяжний "спосіб життя".

Не може бути ніякого істинного богослов'я без особистісного прагнення до святості; справжні богослови – це святі.

Через те є очевидною небезпекою говорити про богослов'я теології, як про "науку", так, якби воно було подібне гео-логії чи зоології. Безперечно, навіть у геології чи зоології необхідна особистісна причетність; справді, можна помітити, що будь-який спостерігач є часткою експерименту. Але в геології чи зоології, як правило, достатньо знати об'єктивні факти з максимальною точністю, а потім аналізувати ці факти, використовуючи інтуїцію та наукову чесність. Особиста моральність геолога чи зоолога тут несуттєва.

У богослов'ї все інакше. Воно охоплює всю людську особистість і вимагає від кожного радикального перетворення. Звичайно, богослов'я також "наукове" в тому розумінні, що воно також націлене на точність та інтелектуальну строгість. Хоча поведінка багатьох християн спонукає до протилежних висновків, ми не служимо Царству Божому за допомогою неясності, туманного та лінивого мислення. Саме диявол любить заплутаність та неточність, тоді як прояви Духа Святого характеризуються перш за все ясністю та прозорістю. Але в богослов'ї точність та інтелектуальна строгість ніколи не є самодостатніми. Від нас іще вимагаються, і це найважливіше, особисте спілкування з Богом і любов до Нього.

Євагрій Понтійський підкреслює це, порівнюючи богослова зі св. євангелістом Йоаном на Таємній вечері:

"Груди Господні – відання Бога;
хто ляже на них, буде богословом".

Богослов'я передбачає тісну близькість, як в улюбленого учня зі Спасителем. А св. Максим Сповідник пише навіть сміливіше й виразніше: "містичне богослов'я передбачає "любовний екстаз" (ερωτικος εκστασις), втрату самовладання із всеосяжним бажанням живого Бога. Без цього "екстазу" ви можете бути чудовим геологом, але не богословом. Богослов'я без особистого причастя – це лиш псевдобогослов'я. Слова св. Діадоха "нічого немає убогішого за розум, коли він без Бога береться філософствувати про Бога" – це попередження, яке всі ми, хто претендує на те, щоб навчати богослов'ю або вивчати його, повинні сприйняти серйозно!

Шлях очищення, на який має стати будь-який богослов, передбачає, зокрема, наступні три речі:

1. Початком є покаяння, μετα-νοια, переміна розуму. Воно має бути усвідомлене в тому глибокому смислі, котрого надав йому митрополит Даниїл Молдавський, – "... не тільки пробудження та

переміна розуму, а й криза, котра призводить до переорієнтації особистості або спільноти", – тобто не що інше ,як їхня докорінна зміна.

Це покаяння водночас і є початком, і тим, що триває все наше земне життя, не припиняючись аж до останнього подиху: подібно авві Сисою із "Речень отців пэстині", ми також повинні сказати на смертному одрі: "Не знаю, чи підійшов, хоча б, до початку покаяння".

2. Очищення вимагає від нас аскези, аскетичного зусилля у максимально широкому смислі. Св. Григорій Богослов говорить: "Ти прагнеш бути богословом?... Бережи заповіді... Діяння є основа для споглядання". Якщо ми збираємося бого-словствувати, – говорить св. Григорій Ниський, наше життя має відповідати нашій вірі: не існує православ'я без правозвершення. Ця аскеза, що веде нас до зречення нашого егоїстичного "я" та до смирення, не індивідуальна, а церковна, і передбачає життя в общині, засноване на таїнствах Хрещення та Євхаристії. Як висловив це Олексій Хомяков: "Ніхто один не спасається. А той, хто спасається – спасається в Церкві як член її та в єдності з усіма іншими її членами".

3. Нарешті, не може бути ніякого поступу на шляху богословського очищення без молитви. Молитва та богослов'я поєднані суттєвим чином. Згадуючи слова розсудливого розбійника на хресті: "Пом'яни мене, Господи, коли постанеш у Царстві Твоєму", св. Модест Єрусалимський (VII ст.) називає ці слова богослов'ям; і суттєво, що вони є водночас і сповіданням віри, і молитвою. "Якщо істинно молишся, то ти богослов" – цей вислів Євагрія повинен утримати християн від висловлювань типу "я не богослов" (що вони часто роблять), бо сказати так насправді означає заявити: "Я не молюсь і не особливо цього хочу".

Будучи частиною молитви та служіння, істинне богослов'я завжди доксологічне. Богословствувати, в тому смислі, як це розуміли отці, означає славити Бога у хвалі та молитві, самим стати живим славнем хвали Богу. За словами Костянтина Скутериса "цілісна особистість, котра переживає таїнство нового творіння – навчена через "здорові догмати" та "очищення" – стає безперервним славнем і постійною хвалою Богу". У цьому смислі богослов'я, як зазначає св. Григорій Ниський, об'єднує нас із ангелами, котрі переважно зайняті славослов'ям. Богослов'я, за словами св. Діадоха , "робить душу співучасницею ангелів у їхньому служінні".

Якщо богослов'я містить у собі все це, то ми маємо право запитати себе: хто ж серед нас має відвагу почати бого-словствувати?

Хто із нас насмілиться назвати себе богословом? Св. Григорій Богослов, звичайно, похвалив би нас за нашу обережність у цьому відношенні:

"Філософствувати про Бога можна не кожному, – так, не кожному. Це відбувається недешево і не тими, хто плазує по землі! Додам іще: філософствувати можна не завжди, не перед всяким і не всього торкаючись, а також необхідно знати – коли, перед ким, і скільки.

Філософствувати про Бога можна не всім, позаяк здатні до цього тільки люди, які випробували себе, які провели життя у споглядании, а перш за все очистили, принаймні очищують, і душу, і тіло".

"Не всім, не перед всяким". Але в такому разі наскільки сучасний університет, чи навіть сучасна семінарія є належним місцем, де можна навчати богослов'я та вивчати його? Мій скромний досвід переконує, що більшість університетів, а надто часто й сучасних семінарій не є середовищем святості.

Нас може, однак, надихнути тривимірне розрізнення, запропоноване св. Григорієм Паламою. Він говорить, по-перше, про святих, тобто про тих, хто має повний особистісний досвід Бого-пізнання. На друге місце він ставить тих, хто, хоч і не має такої повноти, але довіряє святим. І, нарешті, є ті, хто не має ні досвіду, ні довіри до святих. Перша група, святі, це, за Паламою, істинні богослови. Друга група, ті, хто довіряє святим, також можуть бути добрими богословами, хоча й на нижчому, другому рівні. Третя ж група – це погані богослови, або, точніше, не богослови зовсім.

Це те, що мене заспокоює. Я знаю, як далеко мені до святості, але я хоча б можу намагатися бути богословом у другому розумінні: я можу довіряти святим і можу шукати свідоцтв життя і словам святих. Богослов'я на цьому другому рівні можливе навіть у сучасному світському університеті: зі шкільною точністю ми можемо передавати послання святих. Це якраз те, що я намагаюсь робити в Оксфорді.

Богослов'я надзвичайно небезпечне – у цьому немає щонайменшого сумніву. Проте не варто надто боятися цих небезпек. Сьогодні і Православна традиція має потребу в богослов'ї, котре, зберігаючи вірність Священному Переданню було б водночас сміливим, а не боязким і лякливим. Хоча наше завдання полягає у тому, аби нести істинне свідоцтво, передане нам святими, це не виключає можливості використовувати свою уяву, свій внутрішній досвід, відвагу й динамічну здатність до творчості. Істинне богослов'я неможливе без покаяння, аскези та молитви, але воно неможливе і

без творчості. Одна із найтривожніших рис сучасного Православного світу (і це однаково справедливо стосовно Греції, Росії та Заходу) – спроби деяких "ультра-православних" груп придушити будь-яку творчість. Ми всіма силами повинні виявляти спротив таким настроям в ім'я Духа істини та свободи.

4. Мовчання

Те, що було сказане про богослов'я та молитву, підводить нас до четвертої теми: не може бути богослов'я без стихії, без внутрішньої тиші, мовчання серця. "Зупиніться і пізнайте, що Я Бог" (Пс. 45:11). Богослов'я, як знання Бога, – не лише розмови про Бога, а й слухання Його, – передбачає тишу, зупинку, мовчання. Продовжимо цитату зі св. Григорія Богослова: "Коли ж можна? Коли буваємо вільні од зовнішнього баговиння та суєти, коли розум не зливається з незгодними та блукаючими образами... Бо справді треба зупинитися, завмерти, щоб зрозуміти Бога".

Інакше кажучи, істинне богослов'я – це містичне богослов'я. Ніхто не висловив це краще за Володимира Лосського:

"Богослов'я та містика аж ніяк не протиставляються; навпаки, вони підтримують і доповнюють одне одне. Перше неможливе без другої: якщо містичний досвід є особистісний прояв загальної віри, то богослов'я є загальним виразом того, що може бути досвідно пізнане кожним... Отже, немає християнської містики без богослов'я і, що суттєвіше, немає богослов'я без містики. Не випадково Передання Східної Церкви зберегло найменування "Богослов" лише за трьома духовними письменниками: перший із них – св. Йоан Богослов, "наймістичніший" із чотирьох євангелістів, другий – св. Григорій Богослов, автор споглядальних поем, і третій – св. Симеон, котрого називають Новим Богословом, який оспівав єднання з Богом. Таким чином, містика розглядається... як досконалість, як вершина будь-якого богослов'я, як богослов'я "переважне".

Це визнання містичного елементу в богослов'ї має важливий практичний наслідок для богословської освіти. Хоча богослов'я може цілком офіційно викладатися на відповідному факультеті університету, найдоцільнішою формою організації богословської освіти, особливо, якщо більшість студентів має намір стати священниками, є духовна академія. В духовних академіях, які існували в Росії, починаючи із сімнадцятого століття, прагнули забезпечити рівень викладання, який би не поступався університетському, але, водночас, структура цих навчальних закладів була

близькою до монастирської. Студенти не тільки відвідують лекції, а й живуть, споживають їжу і, головне, моляться зі своїми викладачами, прагнучи у своєму укладі наблизитися до ідеалу монастирського життя (однак насправді досягнути його, найчастіше, так і не вдавалося). На жаль, Богословська школа, відкрита в Афінах у 1837 році, наслідувала модель богословського факультету зразка німецьких університетів, а не модель російської духовної академії. З іншого боку, коли в 1844 році була заснована Богословська школа в Халкі, то вона запровадила російську модель, внаслідок чого давала ширші можливості для служіння Церкві. Будемо сподіватися, що в оновленій формі Богословська школа в Халкі послужить Православній Церкві не менше, ніж це було у її славному минулому!

РАДІСНЕ ЗДИВУВАННЯ

Необхідно лише додати ще одну річ. Дар, таїна, очищення, мовчання–все необхідне, але однаково суттєва і радість. Ми повинні присвячувати себе богослов'ю зі страхом Божим, але також, як наполягає св. Діадох, і з радістю серця. Немає підстав богослову бути суворим та похмурим, почуття гумору важливе і в богослов'ї. В оповіді про навернення Київської Русі, посли князя Володимира в богослужіння різних народів, котрих вони відвідали, не знайшли саме радості. І те, що призвело їх до навернення у Православ'я, було якраз радісне здивування під час Божественної літургії у Великій церкві св. Софії у Константинополі. Отже, як богослови, давайте сьогодні плекати це радісне подивування, і тоді ми виявимо, що наше свідоцтво дає плоди, що надто перевершують нашу уяву.

Українською переклав Петро КРАВЧУК

Володимир ЗЕЛІНСЬКИЙ

ПОТРЕБУЮЧИ ЛИЦЯ ТВОГО

Про пізнання Бога

Від автора

"Записувати час від часу основні події свого життя, – пише Блок у своєму щоденнику, – має кожна людина". Тим більше, якщо основна подія цього життя полягає у здивуванні перед вірою. Ставши християнином, я не полишав питати себе: що це означає? Як таке можливе – вірити в Невидиме, якому притаманне Лице, закарбоване в нас самих? Бо те, у що ми віримо, породжується не сімейними традиціями чи тонкими доказами, а настійливим свідоцтвом, яке дає про себе знати з глибини нашого існування. Віра сама по собі вже є відповіддю перед Отцем, що вимагає від нас "відповіді..." за "справоздання про вашу надію" (див. 1Петр. 3:15), що Ним же вкладена у наше серце. Коли ми приносимо Йому нашу віру, а це відбувається за кожного її прояву – молитви, каяття, сумління, подивування, пам'яті, випадкової зустрічі з благодатним досвідом, – ми, розсуваючи межі Незбагненного, робимо спробу поглянути в Його Лице. І тим самим відкриваємо себе перед Тим, Кого хочемо побачити. Уся християнська література, що оповідає про таке відкриття – від "Сповіді" блаж. Августина до "Мого життя у Христі" св. Йоана Кронштадтського, – все це передусім пошук Лиця Божого.

В Твоєму імені серце моє каже:
"Обличчя моє шукайте!"
Твоє обличчя, Господи, я шукаю.
Не ховай обличчя Твоє від мене.
(Пс. 27:8 – 9)

Те, що дозволене великим, не заборонене і малим, та, вірогідно, це є незаперечним обов'язком кожного з нас. Не зазіхаючи, втім, на таїну віри "віч-на-віч", автор віддав перевагу, розпочинаючи свій шлях до неї, тим її відображенням, які йому пощастило віднайти. Зрозуміло, "істина давно віднайдена" (Гете), і все ж навіть останньому учневі дозволено шукати до неї власну стежку. У такому пошуку склалася

форма наступних роздумів, розподілених за десятьма темами, кожна з яких містить у собі якусь спробу пізнання того, що глибинно пов'язує нас із Богом. Внутрішньо цей цикл виріс із моєї давньої книги "Відкриття Слова" (1983) і навіть частково запозичує звідти один із її підрозділів.

Ці десять триптихів писались і оприлюднювались французькою. Колись ця мова була чудово подарована мені добрим Ангелом (оскільки мені майже не довелось її вивчати), але вибір чужої мови для людини, що живе на Заході, не завжди пояснюється лише життєвими міркуваннями. Іншою мовою, трапляється, легше вимовляється те, що рідною має вигляд вагоміший, жорсткіший, оголеніший, я сказав би, підсудніший. Іншомовний словник, як і засіб викладу, ніколи не буває сповненим такою напруженою повнотою змістів, як словник тієї "мовної батьківщини", яку ми носимо в собі. Коли я сам намагався перекладати ці тексти, я щоразу впевнювався, що це означає писати їх майже по-новому. Звукова та змістова форма однієї мови накладає особливий відбиток і на матерію думки. Можливо, якби я намагався розповісти про те саме російською, то зробив би це дещо інакше. Але, правду кажучи, я не певен, що зміг би знайти для такої сповіді слова, які могли б утриматися на рівні початкового задуму. Тому, завдяки люб'язності й підтримці часопису "Істина і Життя", я звернувся по допомогу до перекладачки. Отож ця праця належить нам обом.

Не слід вважати, що це чергова спроба в жанрі містичної бесіди на тему "Він і я". Це невелика книга, яка, сподіваюсь, буде публікуватися тут фрагментами, кожен з яких повністю самостійний і незалежний від інших, є передусім спробою діалогу. Потребуючи Лиця Божого, ми стаємо братами у його світі, тільки у ньому ми стаємо врешті громадою.

Море, свіча, погляд

Віра – це передусім спосіб пізнання. У витоках будь-якого акту пізнання приховано початковий вибір, невловне поривання всього нашого єства, яке ніби підносить свій живий вогник до думки. І вона спалахує й освітлює те, що перебувало в тіні. Її пробуджує такий собі імпульс або розряд енергії, що йде із глибини нашого єства, поривання, що породжується спершу від бажання володіти річчю, яка вабить, кличе, озивається до нас. Віра, по суті, "спонукається" Богом, тому що залежність від Нього первісно притаманна людській природі, яка зберігає в собі сліди Світла, "того, що просвітлює кожну

людину" (Йо. 1:9). І одного разу Світло набуває в нас голосу. Його звук, його тепло зливаються із тим безмовним потоком нашого існування, котрий часто перекривається, як греблею, роботою розуму...

Розум, що ми послуговуємося ним у повсякденному житті, привчений до гучніших звуків: сурм пристрастей, воланню турбот, що столочують дні й години нашого життя. Світло ж злегка торкається нашої пам'яті, пробуджуючи думку від глухого сну. Той, Хто озивається до нас, дав нам вуха, аби ми Його чули. Він вклав у нас внутрішній слух, здатний сприймати згуки власного нашого життя, що закликає до Життя, здалеку, як "безодня безодню закликає голосом водоспадів своїх" (Пс. 41:8). Подібно до того, як заронене в нас Світло хоче "проявитися" в нас, так і Життя Боже відшукує шляхи для об'єднання з нашим серцем і пізнанням. Ісус прийшов як одкровення цього Життя, щоб у Ньому люди впізнали "Тебе, єдиного істинного Бога і Тобою посланого – Ісуса Христа" (Йо. 17:3).

Але, заледве зробивши перші зусилля, щоб пізнати потаємне, ми вступаємо до царини, в якій згасає будь-яке відання. Шлях віруючої думки розпочинається в імлі, де розум відступає. Проте ніч пізнання – не межа, а лише початок, тут робляться перші кроки на тому новому шляху, який має одного разу відкритися в нас. Християнська віра, чи виражається вона у слові, а чи у мовчанні, завжди усвідомлює неспроможність висловити те, що їй відкривається. Святий Симеон Новий Богослов говорить, що ми здатні пізнати Бога так само, як людина вночі на березі безмежного моря спроможна освітити його своєю запаленою свічкою.

Це нічне море омиває наше існування з усіх боків. Воно б'ється в нас усередині, як у тісній бухті. Від нас воно йде до інших створінь Божих і наповнює їх шумом припливу. Воно шарудить, як пташеня, що ворушиться у м'якому гніздечку. "Боже ім'я, як велика птиця, вилетіло із моїх грудей", – це зізнання Мандельштама описує найраніший досвід богопізнання. Ім'я Боже вилітає в ніч, коли наша свідомість іще дрімає. Ось уже два тисячоліття лунають жалі, втім, змішані завжди з тріумфуванням: ім'я Боже може вилітати з нас, але сам Бог перебуває завжди по той бік будь-якого людського образу й усвідомлення. Він не дає Собою "заволодіти", Його неможливо вмістити у думку. Бо будь-яка думка, якщо наповнити її ім'ям Божим, ніби вибухає зсередини. Здається, св. Григорій Ниський говорив: якщо зібрати всі уявлення й додати до них все наше знання про Бога,

відкрите й опрацьоване кращими богословами впродовж тривалих століть, ми одержимо лише ще одного ідола.

Чи слід знову нагадувати про межі нашого розуму? Ми знаємо, що слова, будь-яким чином здатні наблизити нас до буття Божого, починаються за цими межами, і перше з них – *таїна*. Можливо, ним послуговуються надто часто. Але це всього лише слово-свідок. На один його бік падає світло, інший залишається у затінку, і світлий бік вказує на темний. Там, у затінку, немає жодної таємниці, "таїна" означає просто пробудження розуму. Але, водночас, це слово сповідує нашу покору, наш острах, нашу довіру, підкреслює неподоланну відстань, що розділяє нас. Воно означає: все, що ми можемо створити зусиллям розуму, нездатне висловити буття Бога. Ми знаємо, що Він є Сущий. Осердя таїни – в дієслові "є". Таїна вказує лише на неможливість "пі-знати" Бога у мерехтливому і віддзеркаленому світлі "ясного і виразного" Декартового знання, але, водночас, вона обіцяє нам інше народження. Бо "пі-знати" ("con-naire") означає, радше, народитися в Ньому, увійти в світло, що випромінюється від Царства Божого, яке десь "усередині нас", хоча воно і залишається невидимим. Пізнання в даному разі подібне до "народження згори", про яке говорить Ісус Никодиму. Коли ми увіходимо до таїни по-справжньому, ми тим самим даємо Богові можливість, хай навіть і віддалену – через нашу ницість, – розділити з нами Його буття.

Чи мається тут на увазі поетична метафора, чи просто занадто сміливий або доволі необгрунтований зворот? Усі ці образи або визначення богопізнання закорінені в юдео-християнській традиції; вони запозичені з Письма, яке передусім говорить про пізнання, "здійснюване" Богом щодо людей. Це вони "позначені", "покликані" або "щедро обдаровані" Його пізнанням. Висловлюючись мовою філософії, точнішою, хоча й біднішою, ніж мова поезії, вони – Його "об'єкти", слухняні, або ж бунтівники проти Його думки чи, точніше, Його слова, Його погляду. Справжнє пізнання не може не бути за своєю суттю взаємним.

"Я знаю тебе на ім'я", – говорить Господь Мойсею. В Євангелії від Йоана сказано, що Ісус "потреби не мав, щоб хтось йому свідчив про людину; відав бо Сам, що міститься в людині" (Йо. 2:25). Бог знає нас аж до кісток, чує голос наших подумів і бажань, перш ніж вони зародилися в нас, і знання про Нього є не що інше, як особистісна форма Його Одкровення, – здійснювана в окремій людській істоті. Пізнаючи нас, Він ледь відкриває перед нами Своє Лице, Лице Того, Хто любить і "розуміє" нас. Віра відгукується чи

спалахує тієї миті, коли ми зустрічаємо погляд, який і є любов, і впізнаємо його.

Ти мене випробував, Господи, і знаєш.
Знаєш мене, коли сиджу і встаю я.
Думки мої здаля розумієш.
Чи ходжу я, чи спочиваю, Ти добре бачиш;
Тобі відомі всі мої дороги.
Бо ще нема й слова на язиці у мене,
А Ти, Господи, вже все знаєш.
Ти ззаду й спереду мене оточуєш,
Кладеш на мене Твою руку.
Що за предивне знання! Для мене
Занадто високе, недосяжне воно
(Пс. 139:1 – 6).

Але яким шляхом думки я можу прийти до такого відання? Як відчути участь Божу в пам'яті про утворення плоду в материнському лоні, про яку далі оповідає псалом? Ми пізнаємо Його руку у тімтаки пробудженні любові, що допомагає немовляті впізнавати матір. Людина здатна постати віч-на-віч з Любов'ю, Яка покликала її до життя. Будь-яке людське існування містить у собі цей поклик, ховає, притлумлює його або ж виносить на світло. Богопізнання – не що інше, як відповідь чи відлуння. Віра – це відгук усієї моєї істоти, серця, розуму, плоті. Життя прикликає до себе життя, Любов виносить на світло любов, пізнання Бога, яке здійснюється в ній, – як притлумлений голос мушлі, що несе в собі відгомін моря, того, що, за словами поета, "промовисто шумить і з гуркотом важким до узголів'я плине".

У Біблії зв'язок між Богом та Його народом, зазвичай, порівнюється з подружнім. Закон – це шлюбний договір між Господом та його дружиною, Ізраїлем. Народ – як сім'я, в якій час від часу викривається зрада, як дружина, яку спокушають хітливі ідоли – плотські, дерев'яні або кам'яні. Господь хоче володіти нею неподільно саме тому, що пізнав її та відкрився їй Сам. Їх союз означає справжнє богопізнання, за якого людина відкривається і приймає Іншого, Який залишає в ній своє сім'я, і воно запліднює серце. Образ, запозичений із тілесного життя, – знак духовного, адже Біблія завжди мислить людину як єдине ціле: "І зрозуміє всяке тіло, що Я – то Господь, твій Спаситель..." (Іс. 49:26). Таке пізнання ми здобуваємо самою плоттю й усіма помислами, "всією міццю"

цілісної людини. Ця міць розкріпачує нас, відкриває навстіж і тим самим дає вірі змогу підкорити наш розум. Людина, відкрита Богові, – це людина, в якій Його одкровення приймається, засвоюється, стає часткою її самої.

Найдостовірніший образ богопізнання – причастя. Причастя здійснюється у плоті, у вигляді їжі, але сенс його космічний. "Була б ти відала про дар Божий, і – Хто Той, що каже тобі: Дай Мені напитися, – то попросила б сама в Нього, а Він дав би тобі води живої" (Йо. 4:10). Якби ти міг утримати розум у таїні Євхаристії, то прийняв би власне життя як хліб і вино в їхньому потаємному значенні, як перекладення твого дару Духом Святим, як підношення Боже, в якому Бог віддає нам Себе як пасхальне ягня. Якби кожен із нас знав дар Божий, то єдине покликання вбачалось би в тому, щоб його прийняти, або, як говорить св. Павло, "за все дякуйте" (1 Сол. 5:18), дослівно – "творити Євхаристію в усіх речах" і повертати їх у вигляді таїн. Бути причетником – означає відкрити себе для благодаті освячення дарів, що посилає Бог; аби через них єднатися з Ним Самим. "Спитайте в краси землі, краси моря, краси розрідженого повітря. Краса ця мінлива. Хто створив її, якщо не предковічна краса?" – питає Августин.

"Гляньте на польові лілеї, як ростуть вони... Та я кажу вам, що й Соломон у всій своїй славі не вдягався так, як одна з них" (Мт. 6:28 – 29). Подивіться, говорить Ісус, усе це було Мною створене. Прислухайтесь до того, що народжується, росте, стоїть, тече, вивищується, – на початку, у глибині будь-якого, навіть найменшого, творіння лежить сім'я Слова або прозора хмарка Духа. Бог чекає нас у кожній зі створених Ним речей, щоб явити нам Свою красу, бо краса – це подія, в якій Він зустрічається з нами поглядом. Повсюдно Він залишає знаки, що ведуть на стежку боговідання. Кожен знає стежки, що починаються від краси і ведуть до таїни Його присутності: любов, яка не шукає свого, притлумлене страждання, благословення життя, таємниця смерті, дитяча усмішка.

Богопізнання є пізнанням (у двох основних смислах цього слова): це пробудження пам'яті, коли ми "згадуємо" про Бога за слідами, що Він залишив, і вдячність, найперший, найглибинніший акт боговідання. Отож дякувати за все, Ним створене для нас, за кожен погляд, що запліднив нас сім'ям Божим, означає взяти свічу і спробувати освітити нічне море.

Її полум'я не здолає ночі, але все-таки нехай вона буде запалена.

Таїна іншого

Нині ми вже не турбуємося питанням про власне походження. "То що той чоловік, що згадуєш про нього, або людська істота, що про неї дбаєш" (Пс. 8:5). Тіло, в якому ми перебуваємо, їсть, п'є, рухається, веде життя, подібне до життя будь-якої тварини, але його пасе, підганяє, годує й обслуговує розум. Він говорить: піди, і воно йде, зроби те й те, і воно робить, хоча всі ми знаємо, що влада розуму, зазвичай, ілюзорна. Не тільки тому, що тіло відмінно навчилося керувати своїм господарем і підказує йому ті накази, які й попри будь-який розум саме хотіло би виконати, але ще й тому, що влада, якою наділена наша думка, майже ніколи не належить повною мірою їй самій. Зовсім не плоть насправді володіє нею, оскільки наше тіло всього лише – "брат вівлюк", за висловом св. Франциска, або, радше, лисеня з "Маленького принца", яке потай бажає бути приручеником; ні, справжній господар нашого "я" з'являється лише у надзвичайні моменти, так що далеко не всім вдається з ним познайомитися. Він завжди виставляє поперед себе думку, яка іноді дозоляє нам навіть уві сні. Ми знаємо себе тільки у відображенні думки, і тому, не відаючи про Декарта, живемо, зачаровані формулою: "Я мислю, отже, існую", наказую собі ходити по землі, отже, земля відчуває достеменність, вагомість мого буття. Навіть оскаржуючи цю логіку, шалено поборюючи раціоналізм, ми навряд чи ставимо перед собою "основне питання філософії": хто ж цей пан, що зволить називатися "я"? Звідки береться це живе "я", що яскрить думками? Чи мешкає воно десь і яка в нього адреса? І сама думка, чи не схожа вона на золоту рибку, що служить у когось на побігеньках, а розум – чи не схожий на слугу, що рушає в дорогу з таким собі зашифрованим посланням? І справді, чи не схований у нашій свідомості шифр якоїсь іншої звістки? І всі справи наші, як уречевлені думки, чи не постають знаками чогось іншого?

Припустімо, "інше" існує; що ж воно таке? Питання, втім, не нове, на нього вже дано чимало відповідей. Інше, первинне, те, що народжує образи, сенси, рішення, що блукають, тверднучи усередині нас, – це, скажімо, суспільство з усією його системою впливів та спонук. Соціальне середовище, що всотується всіма шпарами, прищеплюється нам брутально, хоча й не завжди відчутно, напучуванням, риканням, голодом чи брязкотом кайданів, віддає нам накази, які стають нормами поведінки або ідеологічними схемами, що керують нашим "я". Інша відповідь: інше – це кладовище вишитовхнутих бажань, куди скидається все, що відтинається верхнім

культурним шаром нашої свідомості, і звідки, з підпілля, воно справляє свій бенкет ряджених. Сплющені інстинкти натягують машкару благодійників людства, загнані в глухий кут комплекси прибирають вигляд Вищої Істоти. Обидва антропологічні проекти, суперники на перший погляд, за суттю своєю є соратниками, виходять із уявлення про людину як про істоту, без просвітку замкнену у собі самій. Маючи намір розкріпачити її, зробити господарем свого "іншого", вони, насправді, несуть у собі начало нещадного придушення. Намагаючись заповнити собою весь внутрішній простір людини, її знання про себе, вони змушені відтинати від неї все те, що не відкривається їхнім ключем. Тому що цей ключ, хоч би як вони намагалися його підробити, ніколи не підходить до замка тих дверей, за якими приховане справжнє наше "я", або те, що, за висловом апостола, "в середині людського серця, в нетлінності душі, лагідної та мовчазної" (1 Петр. 3:4), що ховається у глибині нашого "я", яке мислить і відчуває, але залишається для нас радикально "іншим".

Біблія шукає початки цього "іншого" в серці людини, яке є знаком, символом, поєднуючим у собі дві реальності: плоть і дух, землю і небо. І більш ніж небо, бо тільки серце може прихистити в собі Того, Кого не вміщає і "небо небес" (3 Цар. 8:27). Під час цієї зустрічі зникають будь-які просторові категорії, тому що Той, Хто високий, "наче небо" (Іов. 11:8), може бути настільки малим, що навіть у внутрішньому просторі людини, здавалося б, не такому вже й незміряно великому, ми не знайдемо географічно точного Його місцеперебування. Ми знаємо напевне: все, що ми носимо в собі – інтуїція, злети почуттів, хвилі пам'яті, – не Він. Ми впевнені: все, що ми можемо вмістити в думку або вкласти в образ, – так само не Він. Але якщо "небеса оповідають славу Божу" (Пс. 19[18]:2), то і в кожному з нас, із-під брил, завалів, павутиння гріха може відкритися "розумне небо", скластися образ достеменно іншого, того, що нам не належить. Це "не належне нам" увіходить у нас і заземлюється, вдягається плоттю серця, духовного та фізичного осердя нашого існування, звідки виходить усе людське в усіх його проявах. "Людина безкінечно перевершує людину", – зауважує Паскаль, оскільки першопочаток її – у тих "відвідинах Божих", які несумірні ні з чим людським. Так, будь-яка думка народжується з випереджаючого її внутрішнього звучання, ніби підказується словом, яке "настроює" наше єство. Ця налаштованість передує думці і навіть тому, що ми інтуїтивно позначаємо як "душу". Вона виникає в суперечці або у

злагоді з тим Іншим, яке невідокремлюване від нас. Ми живемо, не помічаючи того, у пильності чи спротиві Богові Живому... або Його недремному супротивнику. Серце є "полем битви", як слідом за Святими Отцями вгадав Достоєвський, тобто цариною прийняття рішень, і людина володіє у ній повною свободою вибору, якою щомиті й користується, нічого навіть не роблячи, лише думаючи, пригадуючи, існуючи.

Життя в Богові означає свідоме користування свободою, що передбачає Його присутність, відкриває слух на Його голос. Свобода завжди містить у собі можливість робити зі своїм слухом і зором усе, що вважатимемо за потрібне. І тому ідея життя, що обходиться без Бога, часом є достатньо зіркою, аби побачити, що існування, намагнічене такою енергією, буває ладним "уславити" дар свободи майже як прокляття. Справді, ми засуджені на свободу, як говорить Сартр, і якщо спробувати перечитати цю думку, ми впевнимося, що йдеться саме про присуд залишатися віч-на-віч із Тим, Хто, будучи всередині нас, лишається радикально Іншим. Найчастіше ми надаємо перевагу ухиленню від цієї прямої зустрічі як із Богом, так і з Його супротивником, намагаючись залишитися "понад двобоєм". Найрозповсюдженіше явище в людській історії – "втеча від серця" за аналогією із "втечею від свободи", якщо згадати славетну формулу Еріха Фромма, хоч і в зовсім іншому сенсі. Але втекти ніколи не щастить, оскільки жодна людина не спроможна звільнитися від того заповітного, що існує в її осерді, де живе Той, Кого не вміщає найнеосяжніше "небо небес", і не бажає полишити напризволяще...

Це "спів-перебування" означає, що Бог не залишається прикутим до місця, ніби якийсь сторонній спостерігач. Це означає, що, існуючи як Слово, Він не може мовчати всередині нас. Будучи первнем руху й самого життя, Він не зупиняється у своєму пошукові й завоюванні кожного серця. Про цей пошук – з Його боку, а слідом за тим, і з нашого, людського, – свідчить досвід святих усієї Церкви, як на Сході, так і на Заході. "Справжнє... світло – те, що просвітлює кожну людину" (Йо. 1:9), не згасає після нашого народження, а живе в кожному, ним просвітленому. І ми по-своєму якось відгукуємося на нього навіть тоді, коли хочемо його притлумити. Іскра від нього викликає в нас тугу за загубленим і знову обіцяним раєм, і будь-хто з людей, віруючих чи ні, прагне, щоби ця обітниця справдилася. Ми йдемо за ним, часом наосліп, але часом слідом за тими знаками, тими заповітами щодо виховання серця, якими Бог обдарував нас. І якщо шлях наш правильний, Він Сам рано чи

пізно виходить нам назустріч. "Господь шукає серця, сповненого любові до Бога і ближнього, – говорить святий Серафим Саровський слідом за книгою Притч, – бо серце людське – престол Його. Сине мій, дай мені серце твоє, і я дам тобі всю решту, бо у серці людському все Царство Боже".

І все-таки Царство це залишається хоча й близьким, та нерозвіданим і непізнаним. Воно в нас, та воно інше й нескінченно далеке. Бог до нас ближчий, аніж ми самі до себе, як говорить бл. Августин, хай так, проте Він – за стіною. Так, ніби Його замкнено у клітці. Ця клітка також виготовлена з "матеріалів" або рішень серця, "із серця бо походять лихі думки, убивства, крадежі, лживе свідчення, богохульства (Мт. 15:19), але найчастіше – нудьга, порожнеча та "нидіння духовне". Наміри мають особливу природу, вони змінюють летючу звукову субстанцію інтелекту, що гуде, ніби вулик, і обертають її на важкий, жорсткий, скам'янілий шар нашого існування. Крізь нього вже не пробитися жодному поклику і світлу, його можна розплавити лише вогнем. "Вогонь прийшов я кинути на землю – і як я прагну, щоб він вже розгорівся!" (Лк. 12:49). Звичайно ж, не вогнища обіцяє запалити Ісус, Його прагнення в тому, щоб наше серце торкнуло полум'я, здатне знищити стіну, що відокремлює нас від Нього. Вогонь – це Він Сам; поглинаючи "лихі думки", Він робить наше серце блаженним, видющим, що бачить Бога всередині себе, у своїй "клітці", у потаємно-Іншому. Його пломінь звільняє Бога з ув'язнення і тим самим випускає й серце на волю. "Чисте серце" – те, де Бог діє вільно; освячене ім'ям Ісуса, воно стає знаком реальної присутності, таїною цілковито Іншого під виглядом суцільно людського.

На християнському Сході наближенням до цього таїнства стала практика молитви Ісусової. Її текст і сенс – у закликанні імені Втіленого Слова, її секрет – у пошукові "потаємного у серці людському". Що відбувається із серцем тоді, коли йому таланить "забагатіти" на це ім'я? Слово починає битися в ньому, поєднавшися з його ритмом; той, хто молиться, стає ніби потоком слова-імені, котрим, як здається йому, він може керувати, як кажуть, "облаштуватися з Богом". Величезними зусиллями увібравши в себе Ісуса, людина волає до Нього: "Прийди і перебувай зі мною, я зробив усе, аби приготувати Тобі гідне місце, приніс каяття, сповідував гріхи, був непорушним у вірі". І чує відповідь: "Ти говориш. Але ті двері, в які ти хочеш увійти, й досі щільно закриті, вони відкриваються тільки зсередини". Наближаючись до кінця шляху, хоча й не бачачи кінця,

людина говорить: "Зусилля мої, вочевидь, витрачені марно, я ще не знаю, що таке молитва серця. Візьми тільки з мене камінне серце, як Ти обіцяв пророку, і дай серце тілесне" (Див. Єз. 11:19). Ми не відаємо того дня чи години, коли Господь прихиляє вухо до нашого шепотіння. Та ось одного разу двері ледь відхиляються, потаємна людина видобувається з темниці. Ми пізнаємо в ній Ісуса. Ікона Його в усіх одна й та сама, та кожен має поновити її своїми фарбами й рисами. Його ім'я стає відлунням кожного обличчя, звука, слова, речі. Плотію серця – як про те сповіщає досвід святих – одягається весь видимий, весь озвучений світ навкруги.

"...Я почав почасти розуміти потаємний смисл Слова Божого, – читаємо у "Щирих розповідях мандрівника" ("Откровенных рассказах странника"), мені почало відкриватися, що таке внутрішнє потаємне серце людини, що є справжня молитва, що поклоніння духом, що царствіє всередині нас... Коли в цю мить я починав молитися серцем, усе навколишнє поставало переді мною в дивовижному вигляді: дерева, трави, птахи, земля, повітря, світло – все ніби говорило мені, що існує для людини, засвідчує любов Божу до людини, і все молиться, все співає славу Богові. І я зрозумів із цього, що зветься в Добротолюбії "віданням словес тварей" і побачив спосіб, як можна розмовляти зі створіннями Божими".

"Потаємна людина" відчиняє наш розум до осягнення Письма і мови тварей. Ми входимо до царини серця, як до майстерні Бога, де твориться невидима Його робота зі спасіння кожної душі і через неї – всього відображеного у ній космосу. Так здійснюється покликання до "царственого священства" – у причетності до всього, звідки Бог кличе нас. У серці, яке "Бога узрить", потаємне стає переображеним, приховане, інше – боголюдським.

Біль, що робить нас людьми

"Тоді хтось боровся з ним, ще поки на світ не займалося", – читаємо ми в книзі Буття (Бут. 32:25). Кожного з нас ця книга робить свідком тієї космічної літургії творення, яку Господь досі здійснював Сам. Він каже: "Нехай буде світло!" І настало світло" (Бут. 1:3). При світлі Він створює людину – чи задля того, щоб краще її бачити, чи бути побаченим Самому? – проте після гріхопадіння світло ніби відсувається, але не зникає повністю, лише тимчасово поступаючись місцем темряві. Втім, і сама пітьма здається відтоді лише нічними шатами світла... Господь насилає на землю потоп, укладає заповіт із Ноєм, закликає Авраама, обирає Якова..., роблячи кожні зі своїх

відвідин свічадом Своєї переможної слави. Та ось раптово ланцюг теофаній переривається. Той, Хто створив небо, полишає Свою могуть і, начебто затиснувши в руці світло, що виходить від Нього, ховається в ночі, занурюється в анонімність. Він приходить як "Хтось", Незнайомець-Ангел, Який навіщось нав'язує виснажливу боротьбу тому, кого Сам обрав, на кому нещодавно зупинив батьківський погляд.

Він бореться, як рівний із рівним, і, здається, зовсім не збирається здобувати перемогу над "перстю земною", череп'ям глиняним, що могло б розсипатися від погляду, не те що від доторку. Ба більше, Той, Хто стає до бою, здається, навіть неспроможний його завершити. Він хоче лише закарбувати слід від цього пам'ятного двобою. "Та бачачи, що не переможе його, доторкнувся суглобу його стегна, й суглоб Якового стегна звихнувся, коли він боровся з Ним. І каже Той: "Пусти мене, бо вже на світ благословиться" (Бут. 32:26 – 27).

Із самого початку Біблія звертається до нас мовою подій, які так глибоко вкорінюються в нас, що ніби стають часточкою нашого існування. Розповідь про нічну боротьбу по-своєму зачаровує: перед цією сценою ми не почуваємося сторонніми спостерігачами; її дія розгортається десь поряд, у нас самих. Ми відчуваємо невиразний гуркіт бойовиська, сплетіння тіл, глуху боротьбу під тріпотливими деревами, і її напруга ніби передається нам... Що, зрештою, відбувалося там, тисячоліття тому, біля потічка Яббока? Чому Господь раптом відмовився від своєї сили, явив Себе у Бетелі (видіння сходинок, що ведуть в небо, – Бут. 28). Так дивно і несподівано "втілився" ще до Втілення, опустився до ролі нічного агресора? Що за істину схотів Він відкрити з темряви? Яке одкровення вирішив передати людині в цій виснажливій борні у напівсні?

Сон (оскільки я гадаю, що ця боротьба відбувалася тоді, коли Яків не цілком володів своїм розумом, як кажуть, "не тямив себе", але не від якоїсь пристрасті – від приголомшливої близькості Божої) обеззброює нас, оголює "нутро", за висловом псалмоспівця, вивільнюючи ті сили, які це нутро береже в собі без нашого відома. Про які сили йдеться? Як тільки заходить мова про заворушення якихось невідомих енергій в людині, ми найперше згадуємо про її підсвідоме з надокучливим спадком неприборканого "споду", що став законною власністю психоаналізу. Однак і духовний "верх" нашого "я", що так само живе за своїми, невідомими нам законами, не меншою мірою вислизає з-під контролю розуму. Всі знають, що ніч відкриває наше серце нападам ворога, але водночас робить його гостиннішим,

сприйнятливішим до присутності Божої. Сон унаочнює боротьбу, про яку ми не відаємо, не пам'ятаємо, знати не хочемо вдень. Думка, що не спить, сама направляє промінь світла, щось вихоплюючи з темряви, щось залишаючи у навмисному невіданні чи напівзнанні. "Усе це не настільки важливе, – вмовляє вона себе, відсуваючи в безпечний затінок те зло, яке ми заподіяли, – тут нема про що особливо турбуватися". Але, засинаючи, думка припиняє опановувати себе, її "тіло" раптово слабшає, стає занадто легким і дитячим для того, щоб пересувати у потрібному логічному порядку вагомі й звичні аргументи, і тоді з тіняви виступає інше – "дивовижне", як Ім'я, – знання. Незрідка воно вступає в боротьбу з тією денною врівноваженою, заспокійливою впевненістю, розпочинає заперечувати її, судити, бувши при цьому безкінечно слабшим, проте, за всієї "летючості" своєї, нездоланно настійливим. Його настійливість залишає відбиток у чинній нашій пам'яті, тож ми починаємо у-свідомлювати, що в нас є свідок, який підстерігає нас, і показанням якого нам нема що протиставити. Цей зародок знання з нічної з'яви подібний до кітви, кинутої в нашу підсвідомість і зачепленої за те, що є вічним у людях...

"Коли Бог створив людину, то Він висіяв у неї дещо Божественне, ніби якийсь задум, що містить у собі, на зразок іскри, і світло, і тепло; задум, який просвітлює розум і показує йому, що є добре, а що зле: се зветься совістю, а вона є природним законом" (Авва Дорофей. *Напучування третє. Про совість*). Совість невідокремлювана від нашої людської природи, чи буде вона віруючою, чи безбожною, бо в самісінькій її глибині ми виявляємо присутність начебто сторонньої сили, що діє в нас, і найчастіше – проти нас... "Благословляю Господа, що дав мені пораду, що й уночі навчає моє серце" (Пс. 16[15]:7), і водночас це знання приходить звідкись іззовні, з боку того Незнайомця. Воно здається більш ніж особистісним, а також полюбляє залишатися анонімним. Ані воно не може відокремитися від нас, ані ми нездатні звільнитися від нього, і, приймаючи болючі удари, ми безкінечно потребуємо його.

"Не пущу Тебе, хіба що поблагословиш мене", – говорить Яків (Бут. 32:27). У цій боротьбі жодна зі сторін не хоче перемагати. Бог пошкоджує "суглоб стегна" людини – чи не для того, щоб не зміг Яків далеко втекти від Нього? – але людина зовсім і не збирається тікати, вона не хоче відпускати Бога без Його благословення. "Ти змагався з Богом", – говорить Господь Якову, але хіба ця боротьба не велася заради того, щоб бути з Богом, отримати від Нього часточку Його благої сили, яка могла б наповнити собою нашу немічність,

"дар зцілення у тім єдинім Дусі" (1 Кор. 12:9)? Богоборство є формою нашої туги чи ревності до Бога, що спричинює наш біль, але й цей біль стає для нас благодатним даром.

Богоборство присутнє і в совісті, яка є образом богопізнання. Совість виявляє себе, коли дві половинки нашого єства, наче двоє суперників, завдають відчутних ударів одна одній. Зв'язок між ними настільки тісний, що їх неможливо розтяти. Але ж де тут людина, а де той нічний Відвідувач? Перша бере гору і розсуває межі можливого, яке стає місткішим чи узгодженішим із "віком сим", проте ця перемога їй виявляється непотрібною. Гору бере "Хтось", і тоді наша совість постає в ролі обвинувача, стає "суддею непідкупним" (св. Йоан Золотоустий) або "суддею, що кається" (Альбер Камю). І тоді нас пробуджує питання: Хто Ти, що борешся зі мною? І чому, незважаючи на рану, якої Ти мені завдав, я не хочу, щоб Ти покинув мене? Чому я не можу жити без Твого благословення?

"Скажи, будь ласка, своє ім'я"

За питанням про ім'я стоїть вимога, яку Яків наче не наважується висловити: "Відкрий мені Твос лице". Відкрий зараз, негайно, поки я змагаюся з Тобою. Та ім'я, яке він пізнає, лице, яке побачить, можливо, відкриються лише у раю. Тепер же, під час боротьби, він з усіх сил намагається пригадати і те, й інше, бо ім'я він десь чув і колись бачив лице. Проте вже в першому поколінні після Адама пізнання Бога – в імені й обличчі – начебто сховалось у непроникну тіняву, стало ніби зовнішньою й відстороненою силою, "згорнутою" у заповідях, чітких, жорстких, що не підлягають обговоренню. "Нехай не буде в тебе інших богів, крім Мене", "Не робитимеш собі ніякого... кумира", "Не прикликатимеш імені Господа, Бога твого, марно", "Не вбиватимеш" (Вих. 20:3, 4, 7, 13)... Але закон, природний чи дарований згори, це тільки мушля, що містить у собі первісне Слово. Після Втілення воно заговорить прямо, лицем до лиця, глибиною до глибини: Перш ніж стати Законом, що явив себе з палаючого куща, Господь відкриється у райдузі очам Ноя, стане голосом, що настільки незаперечно заговорив Авраамові, очолить сходинку Ангелів, явлену у видінні Якову, і, нарешті, з'явиться йому ж нічним загадковим Протиборцем. Жодним чином не піддаючи сумніву фізичну реальність цих одкровень, ми можемо тлумачити їх і як внутрішні події, що колись відбулися й продовжують відбуватися всередині людської природи, створеної – чи варт нагадувати про це? – "на образ і подобу Божу". У

цій низці одкровень вимальовується таємний шлях до втілення Слова, "що просвітлює кожну людину", що вписане в її серце, надавши йому свободи чути Його або бути глухим до Нього, підкорятися Йому чи вступати з Ним у боротьбу. Ми самі визначаємо межі участі Бога в нашому існуванні. Проте закон – або той Гість, який часто-густо приходить до нас непрохано, – також має свободу порушувати ці межі, переходити їх, аби вступати з нами у боротьбу, як Безіменний Якова. Чи не таку боротьбу, що відбувається анонімно, "в ніч" духовну, має на увазі також і апостол Павло, коли говорить про тих, хто не знає закону: "Бо коли спадкоємці ті, що в законі, то віра не має сили й обітниця не має вартости: закон бо викликає гнів, а там, де нема закону, нема й переступу" (Рим 2:14 – 15)?

Закон – це не просто "вистиглий кратер", звідки колись вивергнулося розпечене слово Господнє, і не "висохлий канал" (Карл Барт), за предковічних часів заповнений живою водою, бо там, де Бог одного разу пройшов, Він залишається. Закон – радше Його перша зупинка в людині, святилище, де все ще вимагаються жертви. Закон приховує себе, відкриваючись; являє свою могутність, відступаючи у затінок. Він є пошкоджений "суглоб стегна" в Якова чи "колючка в тіло" (2 Кор. 12:7) апостола Павла, та рана, від якої ми не бажаємо зцілення. Бо тільки завдяки їй ми є тими, хто ми є. Закон – джерело очищення, він завдає нам того болю, який виникає на порозі майбутнього віку, перед його судилищем, "коли Бог... судитиме тайні вчинки людей через Ісуса Христа" (Рим. 2:16).

Святий Йоан Золотоустий уподібнює совість почуттю сорому, який пече оголену людину перед Господом у раї. Чи не закладений у цім почутті якийсь зв'язок, що поєднує їх? Хіба Царство Боже призначене лише для пристойно одягнених людей, що твердою ходою пройшли по землі, що ніколи не соромилися Бога, не вступали в боротьбу з Ним, не чули Його голосу? "А Цей спитав його: "Як тобі на ім'я?" Він і каже: "Яків". Тоді Той відповів: "Не Яків буде більш твоє ім'я, а Ізраїль, бо ти змагався з Богом і з людьми та й переміг" (Бут. 32:28 – 29). "Ізраїль", той, кому буде даний закон, звідки вийде Месія, якому явлене буде Слово, що виходить із закону і з самого життя... Робота совісті поступово змінить сутність людини, зробить її богоборцем Божим, і Слово, яке заговорить із нею віч-навіч, перевтілить Ізраїль у Церкву. Ті, що "під законом" (1 Кор. 9:20), ті, що відбувають покарання, накладене совістю, будуть звільнені, викуплені і перевтілені в Імені Божому, яке єдине потрібне для спасіння...

"Благословенна провина, – вигукував блаженний Августин, – що дарувала нам такого Спокутувача!" Ми маємо право переінакшити цей вигук: "Благословенна рана, що обдарувала нас пізнанням Бога в совісті!" Вона подібна до солі, що рятує нашу плоть від гниття, або тій гіркій воді, що здатна втамувати нашу спрагу краще за будь-яку іншу... Відтак ця гіркота входить до складу "смаку" людини, і, мабуть, ті, хто позбавлений цього присмаку, "лицемірні брехуни з таврованим сумлінням" (1 Тим. 4:2), зроблені з непроникної, твердої, непідлеглої ранам породи, вже не належать до сім'ї людської.

Чи є визначення совісті (сумління)? Опік пам'яті, перегук думок, що оскаржують одна одну, голос, що стукає в серце, істина, що вимагає очної ставки, але передусім – радісне приготування до безпосередньої зустрічі, коли ми, подібно до Якова, зможемо сказати: "Я... бачив Бога віч-на-віч і я живий ще" (Бут. 32:31)...

Коли лице відкриється всім.

Переклад із російської
Валерії БОГУСЛАВСЬКОЇ

Дарія МОРОЗОВА

LINGUA IGNOTA ХІЛЬДЕГАРДИ БІНГЕНСЬКОЇ

Вітчизняному читачеві мало відоме ім'я Хільдегарди Бінгенської, доробок якої західні медієвісти вважають віхою розвитку європейської культури. Різнобічність та оригінальність її творчих проявів водночас із неоднозначністю її ролі в історії західної релігійності ставлять рейнську абатису осторонь від сучасників. Архаїчність хільдегардиної творчості, її окремішність та самобутність, численні зв'язки з візантинічною традицією поєднуються із духом нової, готичної доби. Якщо в одній галузі духовності творчість Хільдегарди постає цікавою периферією або анахронізмом, то для іншої вона є закономірною або й визначальною ланкою розвитку.

Хільдегарда Бінгенська народилася на початку доби хрестових походів, 1098 року, в шляхетній та багатодітній німецькій родині, яка віддала восьмирічну хворобливу дівчинку на виховання молодій родичці Юті (згодом канонізованій на Заході), що жила затворницею в чоловічому монастирі на горі св. Дизибода. Згодом Хільдегарду прийняли в бенедиктинський орден, а в 38 років, по смерті Юти, обрали *magistra* – неформальною настоятелькою дівочої громади, що утворилася в затворі при монастирі. У 42 роки черниця, за її словами, чує наказ записати видіння, що супроводжують її із самого дитинства, і життя її різко змінюється. Відтепер, аж до смерті 1179 року, Хільдегарда пише збірки видінь, літургічну поезію та музику, виганяє, за переказами, бісів та зцілює численних паломників, що прагнуть зустрічі з нею, зустрічається або листується з Бернардом Клервосським, папою Євгенієм III, Фрідріхом Барбаросою, із німецькими антипапами та альбігойськими єресіархами, із багатьма іншими можновладцями, церковними ієрархами та діячами культури, засновує жіночі бенедиктинські монастирі на Рупертсберзі та в Айбінгені, веде численні інтриги, попри часті хвороби, що надовго приковують її до ліжка, багато подорожує берегами Рейна, проповідуючи в містах перед кліром та парафіянами, займається природознавчими дослідженнями, теоретичною та прикладною медициною, пише наукові трактати, навіть

винаходить нову мову – *lingua ignota*, лексеми якої спорадично прикрашають її поетичний корпус.

Зацікавленість Хільдегардою, що виникає на Заході та, головним чином, у Німеччині, у XX ст. пов'язана насамперед із містичною філософією черниці та її "нетрадиційною" медициною, яким присвячено безліч науково-популярних та навколонаукових видань. Хоч ці дві сторони хільдегардиної діяльності, взяті окремо, не розкривають цілісно її значення, все ж три збірки містичних видінь (*Scivias, Liber vitae meritorum* і *Liber divinorum operum*) та дві книги природничих і медичних досліджень абатиси (*Phisica* і *Causae et curae*), що дійшли до нас в автентичних рукописах, становлять основу її доробку, який довершують збірка літургічних поезій, покладених на музику, – *Symphonia harmonie celestium revelationum*, моральна драма *Ordo virtutim*, словник "невідомої мови" з 920 лексем і широка кореспонденція черниці.

Хільдегарда належала до того прошарку суспільства, який у культурному процесі XII ст. дотримувався консервативних позицій. Разом із Бернардом Клервосським та іншими суспільними діячами від чернецтва вона протистоїть університетському рухові, підтримуваному міським кліром. Власне, Хільдегардин помічник у роботі Вольмар вважав, що саме "на ганьбу сучасним схоластам, які зловживають знанням, даним від Бога, Дух пророцтва та видінь без жодної зовнішньої допомоги створив нині собі рупор із вуст крихкої посудини [Хільдегарди], і промовляє речі такі великі, що ним не можна знайти пояснення[1]".

Абатиса, однак, попри свою недостатню освіченість, виступає проти нового покоління інтелектуалів зовсім не від імені "мовчазних мас". Походячи зі шляхетної родини й очолюючи декілька громад найдавнішого та найпривілейованішого з католицьких орденів, вона послідовно обстоює аристократичні погляди на суспільне і, зокрема, на монастирське життя. Вважаючи благородство найдоречнішим атрибутом святості, Хільдегарда як у теорії, так і на практиці не припускає спільного існування ченців різного походження в одній спільноті. Найрізкіше засудження абатисою сучасного білого духівництва почастки продиктоване цією антиміською специфікою її поглядів. Наскільки конфліктним було зовнішнє співіснування нової готичної культури зі старою романською, настільки ретроградну роль відігравала в цьому конфлікті німецька черниця. Проте, відмовляючись од демократичних настроїв нової доби, від її спроб осягнути божественне секулярними методами, Хільдегарда,

все ж, не цілком лишається осторонь схоластичного стилю мислення: наскільки безконфліктно готичні форми світосприйняття – схильність до узагальнення всього знання про світ, пошуки есенції чи кістяка світобудови, розкладання здобутого знання на частини, чітко організовані за певним зовнішнім принципом, приходять на зміну романським, хаотичному нагромадженню здогадок про всесвіт, однорідності, нерозчленованості масиву знань, підпорядкованості логічного образному, – настільки безконфліктно вона приймає їх.

ВИДІННЯ

Хоча Хільдегарду формально лише беатифіковано на Заході, у присвячених їй наукових, навколонаукових та белетристичних виданнях і навіть у промовах понтифіка її титуловано святою. Свою ще прижиттєву славу святої черниця здобула нічим іншим, як видіннями, зібраними нею у три книги: *Scivias* (1151 – "Той, хто знає шляхи"), *Liber vitae meritorum* (1163 – "Книга життєвих винагород"), *Liber divinorum operum* (1174 – "Книга Божих діянь"). Тоді як у перших збірках домінує образне начало, у третій, яку називають найзрілішою, – найчіткіше розкривається містична філософія Хільдегарди.

Філософія

Видіння якнайкраще виявляють змішаний характер світогляду Хільдегарди, що відбиває риси різних епох. Хільдегардина картина світу базується на цілком звичайних для середньовіччя птоломеївських уявленнях про замкнений космос із земною кулею в центрі. Проте притаманне Хільдегарді бачення ролі людини у всесвіті виводить черничину філософію з контексту доби, засвідчуючи перехідний її характер від теоцентризму (сповідуваному на онтологічному рівні: світ утримує та приводить у дію Милість Божа) до справжнього ренесансного антропоцентризму. Один із центральних хільдегардиних образів – людську постать із хрестоподібно розкиненими руками, навколо якої обертається "Космічне колесо", – не можна повністю ототожнити ані з людиною (першолюдиною Адамом?), ані, все ж, із Боголюдиною; найскоріше, це образ людської природи як такої, обоженої Втіленням Спасителя. У Хільдегарди ще немає культу людини, відокремленого від богошанування, але в його напрямку вже зроблено крок.

Хільдегарда – скоріше історіософ, ніж філософ у широкому розумінні. Розглядаючи її візії всесвіту в його динаміці, маємо згадати

такий винахід молодої готичної містики, як *Kirchengeschichte* – напрям у німецькій, насамперед, есхатології XII ст., що істотно вплинув на подальшу традицію тлумачення Одкровення на Заході. Теологи цього напряму – Ансельм Гавельберзький, Гонорій Августодунський, Герхох Райхерсберзький, Руперт із Дойца, Отто із Фрайзінга та Хільдегарда Бінгенська, – відхиляючись від традиційної та співзвучної грецьким прототипам есхатології Тихонія – Августина, фактично повернулися до міленіаризму, від якого Західна Церква, завдяки цим своїм отцям, увійшла в IV–Vст. Поділивши період між Першим та Другим Пришестями Христа, що його Августин вважав недиференційованим status praesens, на сім "станів", забарвлених конкретними історичними особливостями, вони знову звернулися до історичної, а не духовної інтерпретації Апокаліпсису. Співвіднісши Одкровення з усіма значними подіями сучасності, німецькі містики надали есхатології небувалої злободенності: Руперт та Герхох називали антихристом імператора Генріха IV, що розпочав церковний розкол, і пов'язували з його правлінням добу занепаду Церкви, Хільдегарда, проте, говорила про майбутнє падіння Священної Римської імперії, керованої тим же Генріхом, як про головну ознаку близького Кінця часів; Руперт же і Гонорій вважали антихристами єретиків, в яких Отто й Хільдегарда вбачали тільки попередників антихриста. Хільдегарда та Герхох не лише послуговувалися містикою для критики сучасного кліру та розколу в Церкві, а й надавали есхатологічно обґрунтовані поради щодо **способів** реформації кліру та примирення Папи з імператором[3].

Уява про володіння таємницею історії надає творам Хільдегарди категоричності й виразного присмаку авторитаризму. Усі свої твердження, навіть ті, що стосуються найдрібніших інтриг, вона підкріплює посиланнями на Голос із небес. Власна концепція виняткового стану черниці – обраниці й нареченої Христа, одразу після постригу, вільної від тягаря євиного гріха, настільки не викликає в Хільдегарди сумніву, що вона поспішає ілюструвати її на практиці, разом зі своїми підопічними співаючи в церкві на свята в білих шатах, із розпущеним волоссям та в коштовних тіарах (чим обурює сучасників, у цілому до неї прихильних).

Kirchengeschichte – уявлення про історію, порядок якої відкритий обраним – надихає абатису на осмислення прихованого порядку всього всесвіту. Хільдегарда опрацьовує багатозначну категорію *Ordo* (порядок, канон, послідовність, ритуал, розвиток, ланка причинних зв'язків, розташування, шеренга, загін, суспільний прошарок[4],

чернецька конгрегація або її статут), якій в її видіннях відповідає окремий символ – голуб, що пролітає понад свічадом. С.С. Аверинцев пише про благоговійне ставлення середньовічної людини до успадкованої ще від Платона й Піфагора "ідеї всезагальної та осмисленої впорядкованості[5]". Для сучасника Хільдегарди не було новиною, що розуміння *ordo* всього творіння забезпечує ясне бачення його сутності: "Божий порядок (*ordo*) розпростер свої крила. Обидва крила знімають покрови із самої сутності впорядкованих створінь: ангелів і людей[6]". Це розуміння базується на знанні сакральних чисел, відповідно до яких пропорційно один до одного побудовані макрокосм та мікрокосм. Чотири енергії урухомлюють Космос, впливаючи на його ядро-людину, яку також наділено чотирма енергіями: це – почуття, знання, воля та інтелект; діяльність її душі визначають чотири чинники: думка, слово, намір та емоційне життя; по чотирьох сторонах світу розподіляються всі душі померлих – від найсвятіших до найпорочніших; сім планет пов'язані із сімома кістками черепа людини та із сімома Дарами Св. Духа; висота і ширина людини із розпростертими руками відповідають висоті та ширині небесної бані тощо. "Знімаючи покрови" із сутності всесвіту, Хільдегарда отримує безліч абстрактних категорій, які доводиться пояснювати за допомогою наочних ілюстрацій (енергії людини подібні чотирьом сокам дерева, сили душі – це ніби її руки), що, нагромаджуючись на раціональну конструкцію, роблять її дедалі складнішою.

Протягом написання трьох збірок видінь (кожній з яких абатиса присвячувала значний період свого життя – від 5 до 11 років), спосіб осмислення нею світу суттєво змінюється. Тексти дозволяють простежити тенденцію (хоча й дуже непослідовну) переходу від мислення, в першу чергу образами, що вже – в другу чергу, вимагають вербального змалювання, а в третю – логічного та морального пояснення, до мислення раціональними конструкціями, що через свою абстрактність потребують ілюстрації допоміжними образами. Філософська структура світосприйняття Хільдегарди поступово наближується до схоластичних зразків, чи, радше, її світосприйняття взагалі набуває рис філософської структури, і ця структура є наближеною до схоластики. Цікаво, що видіння першої книги – *Scivias* – попри свою виразну сюжетність та оповідальність, є фабульно статичними, бездіяльними, тоді як комплетативні, зовнішньо стабільні візії *Liber divinorum operum* – третьої книги показують всесвіт, сповнений динаміки, де сили добра і зла, рознесені по сторонам світу й уподібнені чотирьом вітрам, у складній

протидії впливають на людину та на історію. З огляду на пізні праці Хільдегарди її вважають однією із засновників течії рейнландської містики, хоча розквіт цього напряму, пов'язаний з іменами Мейстера Екхарта, Генріха Сузо, Йогана Таулера, Йоанна Рейсбрука, припав аж на XIV ст.

Стилістика

Хільдегарда повністю відкидає участь власної особистості у сприйнятті та ретрансляції видінь. Непевність її ролі, зумовлена як апостольською забороною на жіноче провіщування, так і нервовою реакцією кліру на появу дедалі нових віщунок, змушує Хільдегарду мовчати впродовж чотирьох десятиліть, а згодом, пишучи, перебільшувати власну неосвіченість та зводити нанівець власну ініціативу. "Оскільки ти боязка у промові та проста у висловлюванні, та не вчена у письмі, розповідай та пиши ці речі не людськими вустами і не за розумінням людської вигадливості, і не за людськими вимогами складання текстів...?", – вказує Хільдегарді "Голос із Неба". Відтак, пряма мова – "Голосу" – складає основний обсяг видінь черниці (що вирізняє їх від інших творів цього жанру тієї ж доби). На відміну від багатьох сучасних їй жінок-містиків, Хільдегарда бачила картини потойбічного світу, будучи притомною, не в екстазі і не в зомлінні, проте її детальні змалювання станів, що передували видінню, дають підставу невропатологам пов'язувати походження цих візій із мігренню та спричиненими нею розладами зору й галюцинаціями, із трансоподібною сонливістю та з епілептоїдними нападами. Навіть відкидаючи сенсаційні версії, ми маємо говорити про стани пригніченості розумових сил, що не суперечить свідоцтвам самої черниці.

Але із прагненням об'єктивізму, аж до зречення від власного авторства, Хільдегарда поєднує неприховано літературний підхід до тексту видіння, який змушує навіть католицьких дослідників розглядати цей текст виключно як белетристику або філософський трактат, а Йогану Хейзінзі дозволяє ілюструвати з його допомогою власну концепцію культури як гри: "Навіть Хільдегарда з Бінгема не претендує на те, щоб образи чеснот в її видіннях були визнані метафізичними. Вона навіть застерігає від подібного уявлення. Відношення видимих образів до самих чеснот віповідає дієсловам *betekenen* (позначати), *designare* (зображати, вказувати), *praetendere* (демонструвати), *declarare* (виявляти, пояснювати), *praefigurare* (провіщати, наперед накреслювати). Усе ж, ці образи рухаються у

видінні зовсім як живі істоти. Зрештою, і в поданому як містичне переживання видінні немає претензій на абсолютну істинність. І в Хільдегарди, і в Алена [Лільського] поетична уява, персоніфікуючи, постійно ширяє поміж переконанням та фантазією, поміж грою та серйозним[8]". Зрештою, одне з видінь першої хільдегардиної збірки, *Scivias*, являє собою начерк театрального сценарію – найпершої моральної драми Середніх віків *Ordo virtutim* ("Порядок чеснот"). Оскільки перероблений варіант драми Хільдегарда поклала на музику (він є і найпершою музичною драмою Середніх віків, не рахуючи низових музичних містерій), Режин Перну називає твір оперою. За неприродністю реплік та усієї поведінки персонажів уже найперший, – поданий в тексті видіння, – варіант *Ordo virtutim* легше вписується в контекст антивізуючої поезії та драматургії, зокрема, романських авторів, ніж інші, – написані від власного імені Хільдегардині твори. Зокрема, наявність тут поодиноких рим вказує на більшу художню обробленість фрагмента, порівняно з піснями черниці, в яких рими фактично зовсім немає.

Синтаксис хільдегардиних видінь цікавим чином протистоїть її поезії: всі поетичні твори Хільдегарди є канонічними за жанром **зверненнями** до небожителів, і тут переважає імперативність, видіння ж є оповідями, що відображується і на структурі їх речень. Ця закономірна різниця між літературними формами є тим важливішою, що їй відповідає суттєва різниця між героями Хільдегардиних поетичних опусів та героями її ж містичної прози. Якщо до перших належать всі іпостасі Св. Трійці, Богородиця, Апостоли, Архангели та вся небесна ієрархія, святі покровителі бенедиктинських абатств, діви, удовиці та невинні – тобто постаті, за якими й сучасна поетесі догматика, і сама вона безперечно визнають реальне існування, то серед других таких постатей лише декілька: це Бог і сама оповідачка, решту ж складають символічні та алегоричні образи. Таким чином, ті, в чиє існування авторка вірить, постають адресатами її послань, до них вона переважно звертається, розповідати ж про них не береться; в третій особі у текстах абатиси фігурують лише розмаїті персоніфікації та символи (Бог у видіннях промовляє від першої особи).

У цьому світлі важливо зазначити розбіжність між певними образами Хільдегардиної словесності, що їх дослідники схильні ототожнювати через численні ремінісценції Старого та Нового Заповітів: це діва-Церква, Мудрість Божа (Sapientia Dei), Христова Наречена та Діва Марія. Перші три постаті – символічні –

заповнюють значний простір черничиних візій, видаючись, насправді, взаємозамінними, проте у жодному видінні Хільдегарди не знайдемо четвертої, тобто Богородиці під власним іменем, як вона нерідко з'являється у поетичних присвятах черниці.

ПОЕЗІЯ

"Хільдегардин поетичний світ подібний до Сивіллиної печери[9]". Не дивно, адже головними джерелами алюзій та метафор, що сповнюють його, Б. Ньюман та С. Аверинцев – найзначніші з відомих нам дослідників хільдегардиного стилю – вважають Псалтир та Пісню Пісень. Стиль її поезії Ньюман визначає як верлібричний (через що, мовляв, аж до початку XX ст. вчені побоювалися називати рядки Хільдегарди поезією), джерелом його називає західну літургічну традицію та засновника її – Єроніма з його перекладом Давидових Псалмів. Зазначимо, проте, що саме написання Хільдегардою богослужебних пісень засвідчує її відступ од західної псалмодичної літургії в бік східної гімнодії, адже під час служби у своїх монастирях вона чергує спів псалмів не з іншими місцями Псалтиря ж, а із власною поезією. Оскільки на зміну неметричній літургічній поезії готика висуває римовану секвенцію, Ньюман бачить коріння хільдегардиної творчості в романських і дороманських зразках, зокрема в каролінзьких антифонах, гекзаметричну структуру окремих з яких малоосвічена черниця могла сприйняти за вільний розмір. Порівнюючи Хільдегарду із сучасними їй поетами, дослідники одностайно протиставляють її важкодоступність та "рапсодичну експресію"(Ньюман) тій легкосприйнятній чіткості, з якою сучасники – як-от, Адам Сен-Вікторський – римували догматичні формулювання.

У кореспонденції та в автобіографії Хільдегарди нерідко зустрічаємо скарги на недостатність отриманої нею освіти: основне навчання черниці обмежилось зазубрюванням Псалтиря. Припускають, що латина, якою писала Хільдегарда та якою, за її словами, до неї звертався Бог, була (ймовірно на початку), напівзнайомою для неї мовою; що поетеса долала її конструкції мало не навмання. Шанобливе ставлення черниці до незвичних латинських лексем, більшість із яких вона вживає одночасно в усіх відтінках значення, як символи, а не як знаки, підтримує ефект таємничості її поезії. Слова, що є для неї самодостатніми носіями смислу, в її текстах постають позбавленими слідів повсякденного, інструментального вжитку. Словник Хільдегарди, який дослідники визначають як вельми обмежений, проте

сповнений містичних та полісемантичних вокабул, споріднює стиль її поезії із "темним стилем" (*trobar clos*) кансону трубадурів, особливістю якого також є вичерпний набір утаємничених слів-ключів. Багатьом абстрактним категоріям із Хільдегардиного лексикону відповідає певний персоніфікований образ, що діє в її видіннях.

Обмеженим є і набір мотивів, що складають метафорику хільдегардиної поезії: у всіх епітетах та порівняннях поетеса торкається або рослинного світу, або мінералогії, або теми благовонних пахощів – тобто вживає типову для романського мистецтва орнаментику. Проте унікальна творча розробка кожного із цих звичних декоративних мотивів, складаючи специфіку Хільдегардиного стилю, робить її метафоричний словник безмежним, а її поезії надає того багатства та вишуканої складності, які вражають у ній. Лише одна тема viriditas, яка є центральною для творчості поетеси – тема зелені садів – постає безкінечним джерелом найдивовижніших алюзій, що неодмінно спантеличують при першому прочитанні: вона дозволяє Хільдегарді говорити про святих, насаджених найстаршим Садівником, укорінених у сонці, святих, що розпускають листя, вкриваються хвоєю або самі поливають зелень квітів, насилають дощ небесний на грядки пряноцвітів ба й лежать серед них, сп'янілі від пахощів квітів, уславлювати цих святих як щасливе коріння, розумних продавців зелені та чудових торговців оліями або фарбами.

Хільдегарда, життя якої припадає на перше століття офіційно визнаної окремішності існування Східної та Західної Церков, оспівує у своїх поетичних творах західних святих попередніх століть, шанованих обома Церквами. Це Максимін – опонент аріан, паломник до Константинополя та розповсюджувач здобутків Візантії на Заході, навколо чийого храму в Трирі за Каролінгів було засновано найдавніше й найбагатше в околі бенедиктинське абатство. Це Дизибод, у монастирі чийого імені поетеса провела першу половину життя – ірландський місіонер, що оселився на річці Неє, заснував там обитель та прийняв мучеництво у VII ст. Це Руперт, який, підлітком здійснивши паломництво до Рима, жив відлюдником до 20 років, коли помер від лихоманки. Вельможна мати святого поховала його у спеціально зведеному храмі, який Хільдегарда через 400 р. по тому назвала його ім'ям, будуючи на рупертовому пагорбі нову обитель для своїх послідовниць. (Абатиса повелася в цьому випадку як історик: зібравши всі звістки щодо Руперта, вона нанесла на стіну церкви свідчення про житіє отрока.)

Є присвяти й іншім святим, та найзначніше місце у Хільдегардиній літургіці посідає покровителька Колона св.Урсула – донька побожного британського короля, що, проповідуючи християнство на берегах Рейну, прийняла тут мученицьку смерть не пізніше IV ст. Величезна популярність святої серед німців призвела до ранньої значної міфологізації її життя та викривлення обставин її мучеництва (приблизно 11 соратниць мучениці перетворюються на 11 000, убивцями замість місцевого населення постають гуни тощо)[10].

У формуванні белетристичної "Урсулиної золотої легенди" неабияку роль відіграла молодша колежанка Хільдегарди Єлизавета з Шонау, нововведення якої до житія святої відбивалися на Хільдегардиній гімнографії. У поетичному корпусі Хільдегарди із 77 творів Урсулі присвячено 13, серед яких гімни, секвенції та антифони, в т.ч. наративні – "пісні без музики". У деяких із них поетеса прозирає крізь мучеництво Урсули та св. дів події Старого та Нового Заповітів, викладаючи своє бачення священної історії. Урсулині співмучениці, уподібнюючись до Неопалимої Купини, стверджують правдивість цього символу непорочної Божої Матері[11], мучеництво дів радує св. Трійцю в Мамврійській долині, сама свята приймає друге хрещення у власній крові, дістаючи нове ім'я: "Діву, що на землі звалася Урсулою, на вищому з небес названо Колумбою[12]" (*Ursula* – Ведмедиця, *Columba* – Голубка), і набуваючи таким чином особливої причетності до Святого Духа.

Unde ipsa patria suam	Адже вона вітчизну свою,
sicut Abraham reliquit.	як Авраам, залишила.
Et etiam propter amplexionem Agni	І задля обіймів Агнця
desponsationem viri sibi	про заручини й нареченого
abstraxit.	забула.
Nam iste castissimus	Так ця золота армія без пороку
et aureus exercitus	з дівочо
in virgineo crine	невкритим волоссям
mare transivit.	море перейшла.
O quis unquam talia	Та хто коли-небудь
audivit?[13]	чував про таке?

Як бачимо, Хільдегарда присвячує свої поезії насамперед тим святим, із чиїми іменами пов'язана географія її власного життя. Через це вони постають в її присвятах топографічними: поетеса веде мову,

наприклад, про гору Вефіль Урсулиної зневаги до світу, про пагорб сокровенної розважливості Дизибода, вподібнює Максиміна до узгір'я та роздолу, а Руперта – до пагорба на рівнині, вінчаного трояндами й лілеями. Своїх адресатів Хільдегарда бачить невіддільними від їх "святих місць", що наче узгір'я, домінують над її картою рейнських берегів.

МУЗИКА

У XX ст., коли Європа захопилася Хільдегардою Бінгенською, її було, насамперед, відкрито як композитора. Абатиса залишила корпус із 77 літургійних пісень та моральної драми *Ordo virtutim* (ці нотні записи є найдавнішою зафіксованою авторською музикою, що дійшла до нас), окрім розробок із теорії музики, включених в різні книги та листи. Спираючись, зокрема, на псалом 150 та аналізуючи символічне значення кожного музичного інструмента, вона обґрунтовувала повноцінність інструментальної музики, котру, на думку дослідників, навіть застосовувала під час богослужінь, хоча жодних записів її інструментальних творів досі не знайдено. Варто зазначити, що музикальної освіти Хільдегарда не отримала, так само, як і гуманітарної. Хоча в її біографії є згадка про навчання гри на десятиструнному псалтерії, цей вираз найчастіше тлумачать як метафору виховання Хільдегарди в десяти основних чеснотах. Живучи в келії, прибудованій до стіни храму, і слухаючи щодня вісім служб, передбачених бенедиктинським правилом (яке наголошує на необхідності й шляхетності хорового співу), черниця, напевно, засвоїла закони складання піснеспіву інтуїтивно.

Хоч таке навчання, здається, мало спричинитися до калькування звичних для слуху композитора прийомів, музика Хільдегарди тримається осібно від інших відомих творів XII ст. та Середніх віків у цілому. Її абсолютна неподібність до григоріанського хоралу знаходить різні тлумачення музикознавців. Маріанна Пфау, виділяючи найнезвичніші риси Хільдегардиних піснеспівів, співвідносить їх із характерними рисами готичного мистецтва. Це, по-перше, "**ширяння**" мелодії по надзвичайно широкому діапазону, і "низи" й "верхи"якого несумісні із амбітусом григоріанського хоралу, обмеженого чотирма-сімома звуками, цей діапазон утворює те, що дослідниця називає "ширяючими арками" – "*soaring arches*". По-друге, завдяки використанню незвичних інтервалів – четвертого і навіть п'ятого, Хільдегарда долає відстані згори донизу і, навпаки,

"стрибками". При цьому **контур** її мелодії виявляється не плавною кривою лінією, як у романських піснеспівах, а кутастою ламаною, раптовим злетам та падінням якої музикознавець не знаходить іншого порівняння, як зі шпилями готичного собору, що здіймаються в небеса. На подібних висновках будується погляд на Хільдегарду, як на революціонера в музиці, що випередила здобутки Школи Нотрдам наступного століття, як на композитора "симптоматичного" для XII ст., яке є "початком сучасності".

Існує, проте, й інакша позиція: радикальний її представник Річард Уїтте не вірить у симптоматичність Хільдегардиної музики. "Серед творчої скомплікованості того століття, – пише він, – її пісні постають ізольованими, місцевими проявами, що дійшли до нас лише у джерелах Рупертсберга. Що ж до питання рецепції її музики... за межами її монастиря – жодних прикладів цього не залишилося, як нічого не увійшло й до музичного "мейнстріму" її часу[14]". Концепцію периферійності Хільдегардиної пісенної творчості щодо західної музики підтверджує й наявність у її творах мелізмів. Ці довільні декоративні надбудови, що не несуть конструктивної ролі, а отже, не скуті структурою основної мелодії, прив'язаної до тексту, завжди привносять у мелодику твору частку екстатичності або медитативності. З'являючись на тлі Хільдегардиного "ширяння" та "стрибання", вони створюють вельми специфічний ефект, який сама авторка характеризувала як радість душі, що опинилася у небесних сферах. Мелізматика, притаманна всім середньо- та малоазійським піснеспівам від арабських до грецьких, зовсім невідома канонічній західній музиці: ані григоріанському хоралові, з яким вона принципово несумісна, бо не піддається фіксації та незмінному відтворенню, ані готичній музиці, що прийшла йому на зміну.

Наповненість Хільдегардиних творів мелізматичними пасажами в поєднанні із загальною свободою їх побудови не лише доводить повну незалежність цих творів від григоріанського хоралу, а й вказує на інше найвірогідніше коріння такої музики – давньоримський піснеспів, генетично споріднений із візантійським і за багатьма параметрами тотожний йому. Із цієї точки зору музична структура Хільдегардиної *Simphonie harmonie celestium revelationum*, по-перше, підтверджує розповсюдженість піснеспівів грецького типу в Західній Європі аж до XII ст., по-друге, дозволяє уявити таку культурну ситуацію не лише в романських країнах, а й на фактичній батьківщині григоріанського хоралу – в імперії Карла.

ЗВ'ЯЗКИ ІЗ ЗОБРАЖАЛЬНИМ МИСТЕЦТВОМ

Хільдегарда сприймала світ естетично. Вона вважала, наприклад, що ліки допомають краще, якщо їх приготовано приємним чином та коли вжити їх із дещицею вина – "бажано доброго вина", що "аромат першого квіту лілей підносить серце"; її цікавило, що фенхель "приносить радощі, приємний колір обличчя та гарний запах тіла", взагалі цікавив аромат рослин, як покажчик їх корисності для духовного (у вузькому розумінні!) стану людини. Всупереч концепції про натуралістичний прагматизм людини Середніх віків, Хільдегарда естетично ставилась до природи, вона закликала своїх пацієнтів частіше споглядати зелені луки та поля, милувалась, як ми вже зазначали, флорою, знаходячи в ній безкінечне джерело натхнення, і навіть велич Бога порівнюючи із красою сільських краєвидів. І самий характер образності її словесної творчості засвідчує, що Хільдегарда мислила та сприймала красу, насамперед, візуально. Це, а також різнобічність обдарувань абатиси актуалізує питання, чи не була вона, зрештою, художником, яке є досі відкритим.

Ілюстрації до першої та до останньої збірки видінь Хільдегарди являють безперечну цінність для історії мистецтва. Проте для досліджень Хільдегардиної творчості важливими, власне, є мініатюри першої книги – *Scivias*, оздоблюваної за життя автора, хоч і пізніші малюнки тієї ж доби допомагають при аналізі видінь. Нам невідомі імена художників, які працювали над рукописом *Scivias*, але найвірогіднішим вважається, що майстрів було декілька й працювали вони під наглядом абатиси в скрипторії Хільдегардиного рупертсберзького монастиря. Ніщо не заперечує, але й не засвітчує беспосередньої участі письменниці в ілюстрації власних праць (робота, що не була б дивною для бенедиктинської черниці), проте роль керівника групи художників, принаймні за уявленнями сучасників Хільдегарди, вже надає їй привілеї авторства картин.

І через ці візуальні зображення доречніше аналізувати зміст першої збірки видінь черниці, так само як зміст третьої – через викладені в ній філософські погляди. Ілюстрації до *Scivias* є унікальним явищем в мистецтві Середніх віків. Рупертсберзький кодекс, – створений на очах його автора – прикрашають картини, позбавлені будь-якої чіткої просторової організації та видимої сюжетної логіки, побудовані на двох, трьох чи більшій кількості горизонтів (через що їх можна роздивлятись лише поступово, обертаючи книгу), виконані в неймовірно, аж занадто яскравій

кольоровій гамі (за вживання прийомів, які вважають винаходом фовістів). На цих картинах на тлі небувалої архітектури та буйної рослинності зображені фантастичні істоти різного розміру, причому ці розмірові варіації жодною мірою не відповідають ані іконописній ієрархії масштабів, ані іконописній зворотній перспективі. Сповнені незрозумілих сюжетних перипетій, малюнки видаються залежними від тексту видінь. (При цьому текст, який нерідко поводиться як надбудова, вторинна щодо образу, взаємно проявляє свою залежність від картини.)

Як романський художник-монументаліст, володіючи обмеженим іконографічним "лексиконом", що складався з візантійських запозичень, стихійно доповнював його неканонічними композиціями – по мірі зростання нових соборів та урізноманітнення духовних потреб парафіян, так Хільдегарда Бінгенська лише малою мірою оперувала існуючими змалюваннями всесвіту, здебільшого спонтанно утворюючи нові образи невидимого світу за допомогою власної уяви. Ілюстрації *Scivias* цілком передають оповідальність та змалювальність черничиних видінь. Утім, якщо романський собор заповнено почасти програмними монументальними фресками, почасти ж – декоративною фантасмагоричною скульптурою, яку сучасники засуджували як розважальну, подібного протиставлення практично не знайдемо у Хільдегарди. Усі її ранні видіння, а відтак, й ілюстрації до них, за своїм змістом є містичними, сакральними, а отже, монументальними, за формою ж вони тяжіють до багатофігурного оздоблення храмових капітелей. Усе ж, серед хаотичних багатопредметних композицій виділяються декілька монументальних картин, написаних за всіма вимогами урочистого та візантинічного Оттонівського ренесансу, що являють провідні образи збірки: насамперед, жіночі постаті Синагоги та Церкви, перша з яких несе за пазухою (але буквально – в утробі) Пророків на чолі з Мойсеєм, друга утримує в складках пишного коміра святих дів.

Наприкінці життя абатиса береться до систематизації нагромадженого нею "капіталу" розрізнених уявлень про трансцендентне; відтоді світ постає перед її мисленим зором у чітких, легкосприйнятних формах мандали, яйця або сфери, поділених на сектори та концентричні кільця. Саме такий вигляд мають мініатюри у "Книзі Божих діянь", виконані після смерті авторки, а також, що важливо, винятковий за своєю близкістю до готики малюнок Рупертсберзького кодексу "Космічне яйце", – створений за участю Хільдегарди. У цих картинах раціональне заміщує фантастичне, думка веде за собою

образ, а не слідує за ним, містично-філософське приходить на зміну казково-містичному.

Проживши довге життя, що припало на добу "ренесансу" XII ст. й складалося як із тривалих періодів затворництва та монастирського усамітнення, так і з років найжвавішого спілкування та яскравих культурних вражень, Хільдегарда Бінгенська у своїй творчості репрезентує, по суті справи, Західний світ на різних стадіях його розвитку. Її художнє мислення та поетичний стиль являють для часів, коли вона творила, феномен консервації творчих форм, оскільки вони мають вигляд разюче архаїчний порівняно не лише із сучасними для неї художніми явищами, а й із давнішими від них на сотні років. Поетична творчість Хільдегарди є рідкісним, якщо не одиноким, зразком настільки безпосереднього – тобто безвідносного до попередньої та сучасної культурних традицій – стилістичного відгуку західної людини на Св. Письмо, наскільки це взагалі можливо – нагадаємо, що художнє коріння її стилю віднаходять, головним чином, у деяких книгах Старого Заповіту (в їх латинському перекладі IVст.)[15]. На початку свого творчого шляху, перебуваючи у замкненій келії разом із кількома черницями її ж віку та Псалтирем, Хільдегарда, сказати б, постає своєрідним примітивістом образного осмислення Біблії – її культурна ізоляція впродовж половини життя дорівнює культурній ізоляції ненецького примітивіста пейзажу. У цій перспективі Хільдегарда й надалі залишається діячем романського мистецтва лише в тому сенсі, що, живучи в добу його поширення, висловлюється співзвучно його духові, але не в тому, що належить до котроїсь із його шкіл або до котрогось його осередку (хоча живе й працює поблизу Колона, посеред одного з провідних вогнищ романіки в Європі), або ж успадковує його усталені форми.

Не таким є відношення абатиси до готичної духовності. Роль містичного теолога, в якій Хільдегарду найчастіше шанобливо згадують на батьківщині, видається безперечно менш самобутньою: як саме занурення у світ містики є типовим вибором тогочасних жінок, котрі шукали самовираження, так і плоди її теології вельми органічно доповнюють доробок низки сучасних їй філософів – засновників *Kirchengeschichte*, – тобто черниця належить до їхнього осередку; в цій галузі її, принаймні, є з ким зіставляти. Хоч значення "невідомої мови" та "пісень без музики", що ними вчені зацікавилися лише у XX ст., не можна й порівнювати зі значенням рейнландської містики, без якої неможлива німецька ба й європейська культура, все ж

Хільдегарда – композитор або Хільдегарда – носій саморобної "*lingua ignota*", видається унікальнішим явищем, ніж Хільдегарда як одна із провісників рейнської містичної школи. Не привносячи в Хільдегардині твори нової образності чи нової лексики, готика впорядковує їх філософський зміст, підсилює їх містичну споглядальність, але предметом її цілого споглядання робить не стільки вічне й незмінне у всесвіті, скільки змінюване, діяльнісне, активне та дуалістичне.

Зрештою, про Хільдегарду Бінгенську з її мало не універсальною обдарованістю, з її безпрецедентним для Середніх віків індивідуалізмом і леонардівським побутовим естетизмом, з її культом людини, обоженої втіленням Спасителя, людини, що є clausura mirabilis Dei[16] – скарбницею чудес Божих, з її захопленням природознавчими штудіями, є всі підстави говорити як про одну з найраніших провісниць гуманізму пізнішого – XVст.

Постать Хільдегарди цікава, на нашу думку, тим, що у фенотипі її багатогранної творчості дістали прояв такі риси генотипу західної культури та релігійності, які залишалися латентними в її відоміших та послідовніших сучасників. Вона виразно вміщує та виявляє елементи як франкського самозреченого образу святості, так і антропоцентричної самодостатності майбутнього Ренесансу, як романської відкритої світові художньої фантазії, так і готичної систематизації її здобутків.

На закінчення наведемо в оригіналі та в перекладі текст однієї з поетичних перлин Хільдегарди Бінгенської – Секвенції св. Дизибодові.

O presul vere civitatis,
que in tempo angularis lapidis
ascendens in cellum,
in terra prostratus fuisti
propter Deum.

О ієрею правдивого міста,
ти, що до храму Наріжного каменя,
підносячись в небо,
лежав простертий
заради Бога.

Tu, peregrinus a semine mundi,
desiderasti exul fieri
proper amorem Christi.

Паломнику від сімені цього світу,
ти поспішав у вигнання
– до любові Христової.

O mons clause mentis
tu assidue pulcram faciem aperuisti
in speculo columbe.

О пагорбе прихованого розуму,
безперервно являв ти красу своїх лиць
в свічаді Голуба.

Tu in absconso latuisti,
inebriatus odore florum,
per cancellos sanctorum
emicans Deo.

Ти лежиш у сокровенному місці,
сп'янілий від пахощів квітів,
через грати святих
сяючи Богові.

O culmen in clavibus celi,

quod propter perspicuam vitam
mundem vendidisti:
hoc certamen, alme confessor,

semper habes in Domino.

О вершино серед ключів
до небесного чертога,
ти, що заради прозорого життя
розпродав світ без жалю:
цієї боротьби, благодійний
сповідниче,
не полишаєш задля Господа.

In tua enim mente
fons vivus clarissima luce
purissimos rivulos eduxit
per viam salutis.

Із твого бо серця
Живе джерело найяснішого світла
струмує чистим потоком,
линучи до спасіння.

Tu magna turris
ante altare summi Dei,
et huius turris culmen obumbrasti
per fumum aromatum.

Ти постаєш великою баштою
перед олтарем високого Бога,
верхівку ж тієї башти сховано
у благовонному димі.

O Disibode,
in tuo lumine
per exempla puro soni
membra mirifice laudis edificasti
in duabum partibus
per Filium hominibus.

О Дизиболе,
світло твоє
звуками чистого співу
зводить двочасну чудову хвалу
двоприродному
людському Синові.

In alto stas,
non erubescens ante Deum vivum,
et protegis viridi rore
laudantes Deum ista voce.

У горніх перебуваючи,
не соромишся перед Богом Живим,
і захищаєш росою зеленого листя
тих, хто славить Бога цією піснею.

O dulcis vita
et o beata perseverantia
que in hoc beato Disibodo
glorisium lumen
semper edificasti
in celesti Ierusalem.

О солодке життя
і прекрасна аскезо,
ви, що у блаженному Дизиболі
навіки запалили славне світло
небесного Єрусалима.

Nunc sit laus Deo
in forma pulcre tonsure

Тож восхвалімо Бога,
який діє в людині

viriliter operante.

через красу її постригу.

Et superni cives gaudeant
de his qui eos
hoc modo imitantur.

І хай громадяни вишнього міста
зрадіють тим,
хто нині їм слідує.

ПРИМІТКИ

[1] A letter of Volmar.// Junta & Hildegard: the biographical sourses.– Brepols, 1998, – p. 87.

[2] Пор.: Панофский, Эрвин. Готическая архитектура и схоластика.// Богословие в культуре средневековья. – К.1992.

[3] *Czarsky Ch.M.* The prophecies of St.Hildegard of Bingen. Abstract of dissertation. – University of Kentucky, 1984.

[4] *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь. – М., 2000, – с.542.

[5] Порядок космоса и порядок истории.// Аверинцев С.С. Поэтика ранневизантийской литературы. – М., 1997, – с.88–113.

[6] *Hildegard von Bingen.* Welt und Mensch. Das Buch: De Operatione Dei. – Salzurg, 1965, – p.246.

[7] Цит. за *Maddock F.* Hildgard of Bingen. The woman of her age., – NY, 2001. – с.60–61.

[8] *Хейзинга Й.* Homo Ludens. Статьи по истории культуры. – М., 1997., – с.138.

[9] *Newman B.* Introduction.//*Hildegard of Bingen.* Symphonia. Ithaca&London. 1988., – p.2.

[10] Шохин В. Св. Гереон и Урсула – покровители Кельна.// Альфа и Омега, 2000, №1(23). – с.203–217.

[11] "Ця велика отара,/ купині подібна, Мойсеєм баченій, яку вогонь не поглинав,/ свідчить, що Бог їх проростив її з первинного кореня,/ що його в нас самих із глини утворив,/ аби вона жила, шлюбу не відаючи..." – *Lachman, Barbara.* Translations of the Ursula Songs.//Lachman, Barbara. The journal of Hildegard of Bingen. Inspired by a year in the life of the twelfth-century mystic. – New York, 1995. – p.169.

[12] Там само.

[13] *St.Hildegard of Bingen.* Symphonia. A critical edition of the Symphonia harmonie celestium revelationum. – Ithaca and London, 1988. – p. 230, Spiritui sancto honor sit.

[14] Цит. за: *Maddock F.* Hildgard of Bingen. The woman of her age., – NY, 2001. – p. 201–202.

[15] Див. *Newman B.* Introduction.//*Hildegard of Bingen.* Symphonia. Ithaca&London. 1988., – p.2;

Аверинцев С.С. Хильдегарда Бингенская.//Памятники средневековой латинской литературы X–XII веков. – М.,1972, – с.320–322.

[16] Цит. за *Pernoud R.* Hildegard of Bingen. Inspired conscience of the twelfth century. – NY., 1998, – p. 111.

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

Поль РІКЕР

К. ГІРЦ ПРО ІДЕОЛОГІЮ ТА УТОПІЮ*

Ми завершуємо наш ретроспективний аналіз ідеології дискусією про Кліффорда Гірца. Це обговорення є останнім кроком в аналізі, що вміщує три основні етапи. Ми почали з неглибокої концепції ідеології як викривлення. Читаючи "Німецьку ідеологію", ми запитали, яким чином витлумачити марксівське твердження про те, що панівний клас висловлює керівні ідеї, котрі стають спрямовуючими в дану епоху. Ми визнали, що на цьому етапі концепція ідеології являла собою систематичне викривлення, і якщо б ми хотіли розглянути це перше поняття, то мали б узяти до уваги концепцію інтересу – класового інтересу – і застосувати позицію підозри, перейшовши до каузального роззброєння цих викривлень. Тут парадигматична модель є співвідношенням між суперструктурою та інфраструктурою.

Потім ми поставили питання: яким чином можливо мати викривлену думку, спричинену такими структурами, як класові? Нам довелося запитати, що передбачають поняття панівного класу та керівної ідеї. Відповідь: річ у проблемі повноважень. Це призвело до розкриття другої концепції ідеології – ідеології як легітимації. Ми запровадили дискусію Макса Вебера, оскільки парадигматична справа не становила більше лише класовий інтерес, а мала претензію на легітимність, генеровану усіма формами авторитету. Аналіз на другій стадії не є підозрою, а вільним від оціночних суджень ставленням соціолога. Більше того, концептуальна структура є не причинністю, а мотивацією, і ми говорили про неї не в термінах структур та сил, а в термінах ідеального ґатунку авторитетних тверджень. На другому етапі ідеальні твердження відігравали таку саму роль, що й суперструктура на першому.

---

* Останній розділ книги Поля Рікера "Ідеологія та утопія", яку готує до друку видавництво "Дух і літера".

Щоб вибудувати третю концепцію ідеології як інтеграції чи ідентичності, ми, нарешті, звертаємося до Гірца. На цьому етапі ми досягаємо рівня символізації – чогось такого, що можна спотворити, і в царині чого відбувається процес легітимації. Основним ставленням тут є зовсім не підозра і навіть не вільне від оцінок судження, а розмова. Сам Гірц як антрополог приходить до цього ставлення. Ось що він говорить в "*Інтерпретації культур*" про свої етнографічні дослідження: "Ми прагнемо – у широкому розумінні терміна, який вміщує набагато більше, ніж просто розмова, – спілкування з людьми [людьми іншої культури], і не лише з чужинцями, що є набагато складнішим, ніж це визнається загалом". "Із цього погляду, – провадить далі Гірц, – мета антропології полягає в розширенні універсуму людського дискурсу... Це мета, до якої добре пристосовується семіотична концепція культури. Виступаючи системою взаємозалежних сконструйованих знаків (які, відкинувши провінційне словоживання, я назвав би символами), культура не є владою – тим, чому можна каузальним чином приписати соціальні події, стилі поведінки, інституції чи процеси; вона є контекстом, чимось, у межах чого їх можна зрозумілим чином – тобто насичено – описати".

У розмові криється інтерпретативне ставлення. Говорячи про ідеологію у негативних термінах – таких, як викривлення, – ми використовуємо знаряддя чи зброю підозри. Якщо, однак, ми хочемо розпізнати групові цінності на основі саморозуміння останніх, то маємо вшанувати дані цінності позитивним чином, що й означає спілкуватися.

Це ставлення пов'язане з концептуальною системою, яка не є каузальною, структурною чи мотиваційною, а, радше, семіотичною. Що особливо цікавить мене у Гірца, то це те, що він намагається працювати з концепцією ідеології, вживаючи інструментарій сучасної семіотики. У своєму тексті Гірц завчасно проголошує, що "Концепція культури, котрій я надаю перевагу..., є по суті семіотичною". Тут він має на увазі, що аналіз культури є "не експериментальною наукою в пошуках закону, а інтерпретативною в пошуках значення". Таким чином, позиція Гірца не дуже віддалена від позиції Макса Вебера, оскільки він наслідує Вебера, вважаючи, що "людина є твариною, підвішеною у павутинні значень, яке вона сама ж сплела". На цьому рівні ми звертаємося до мотивів як не мотиваційних, а таких, що виражені у знаках. Знакові системи мотивів становлять рівень посилання.

Оскільки культура тлумачиться як семіотичний процес, концепція символічної діяльності є центральною у Гірца. Ця тема головним чином з'являється у його статті "Ідеологія як культурна система", що міститься в "*Інтерпретації культур*". Саме ця стаття перебуватиме в центрі нашої уваги аж до кінця даної лекції. Гірц запозичає концепцію або, принаймні, термін "символічна діяльність" у Кеннета Бюрке. Здається, він більшою мірою запозичає термін, аніж саму концепцію, оскільки у книзі Бюрке, яку Гірц цитує у зв'язку із цим поняттям, – "*Філософія літературної форми: дослідження в царині символічної діяльності*" – символічна діяльність, виявляється, має інше значення, ніж у Гірца. На думку Бюрке, мова фактично є символічною діяльністю. Для Гірца, проте, діяльність – подібно до мови – є символічною. Таким чином, поняття символічної діяльності може бути оманливим у контексті, що його має на думці Гірц. Я надаю перевагу розумінню діяльності як чогось, що зазнає символічного опосередкування. Це має менш двозначний вигляд, ніж термін "символічна діяльність", оскільки остання є не тією діяльністю, яку ми розпочинаємо, а тією, яку ми замінюємо знаками. Саме в цьому й полягає концепція Бюрке: література є проявом символічної діяльності. Література є символічною діяльністю, тоді як у даному випадку ми хочемо сказати, що діяльність сама по собі є символічною в тому розумінні, що вона витлумачується, виходячи з фундаментальних символів.

Гірц також вживає сумнівну концепцію зовнішнього символу, в розумінні зовнішньої теорії символічних систем. Якщо моє розуміння Гірца стосовно цього пункту є правильним, то, на мою думку, формулювання є невдалим. Гірц прагне продемонструвати, що діяльність керується символами ізсередини, і називає він ці символи зовнішніми – на противагу іншому типу символів, що застосовуються генетиками, де коди включаються до живого організму. Це розрізнення між зовнішньою та внутрішньою моделями є спробою встановити межу між моделями, які ми застосовуємо у біології, і тими, що стосуються культурного життя. В останнє усі символи привносяться, замість того, щоби бути гомогенно притаманними життю. Існує гетерогенність між культурною моделлю та біологічним потенціалом життя. Позиція Гірца полягає в тому, що біологічна пластичність та гнучкість людського життя не дає нам вказівок стосовно того, як поводитися в різних культурних ситуаціях – при нестачі, під час праці тощо. Отже, нам потрібна система символів та моделей іншого ряду, котрі є вже не природними, а культурними. Важливим моментом у

цій ситуації є не стільки той факт, що ці символи та моделі виявляються зовнішніми щодо організму, а те, що вони функціонують так само, як і внутрішні моделі.

Визначальним твердженням теорії зовнішніх символів є те, що символічні системи відповідають іншим системам. "Думка складається з конструювання символічних систем та маніпулювання ними, причому вони використовуються як моделі для інших систем – фізичних, органічних, соціальних, психологічних тощо, таким чином, що структура цих інших систем... є, як ми кажемо, "зрозумілою". Ми думаємо та розуміємо шляхом зіставлення "станів і процесів символічних моделей зі станами та процесами в усьому світі". Якщо ми беремо участь у церемонії, але не знаємо правил ритуалу, всі наші порухи виявляються позбавленими сенсу. Зрозуміти щось – означає поєднати те, що бачимо, з правилами ритуалу. "Об'єкт (або подія, вчинок, емоція) ідентифікується шляхом розміщення його на тлі відповідного символу". Ми *бачимо* рух *як такий, що* служить месу, *що* приносить офіру тощо. Поняття поєднання чи знаходження відповідників перебуває у центрі. Тоді культурні патерни є програмами. Вони забезпечують, на думку Гірца, "шаблон чи копію для організації соціальних чи психологічних процесів, майже так само, як генетична система забезпечує такий шаблон для організації органічних процесів". Семіотичний процес забезпечує план.

Аналіз, проведений Гірцом, приводить до наступного висновку, який, на мою думку, є найважливішою частиною цієї статті і стосується можливості порівняння ідеології з риторичними засобами дискурсу. Можливо, це і є та найвіддаленіша межа, якої досягає Гірц. Раніше у своїй статті він критикує прийнятніші теорії ідеології – ідеології як репрезентації певних інтересів, ідеології як продукту певних соціо-психологічних напружень – завжди стверджуючи щось таке, чого вони не розуміють: *як* позбавлення від напруженості перетворюється на символ, або яким чином інтерес виражається в ідеї. Гірц вважає, що більшість соціологів беззаперечно приймає значення виразу про інтерес, який "виражається" через щось інше. Але яким же чином інтереси знаходять своє вираження? На думку Гірца, ми можемо відповісти лише шляхом аналізу того, "як символи символізують, як вони функціонують, щоб передати значення". "Не маючи поняття про те, яким чином функціонують метафора, аналогія, іронія, двозначність, гра слів, парадокс, гіпербола, ритм та всі інші елементи того, що непереконливо зветься "стилем"..., надаючи особистим ставленням загальнодоступної форми, "ми не

можемо керувати "запровадженням ідеологічних суджень". Для прикладу Гірц обирає виступ організованих робітників проти постанови Тафт-Гартлі, в якому вони розкритикували останню за те, що вона буцімто є "рабським робітничим законодавством". Згідно з Гірцом, цю метафору не слід зводити до її буквального значення, оскільки вона набуває своєї змістовної сили саме через те, що є метафорою. Її мова – не просте викривлення, оскільки вона висловлює те, що хоче сказати, використовуючи порівняння з метафорою рабської праці. Фраза є не буквальним віддзеркаленням, а метафоричним тропом.

Що насправді інтригує в цій ситуації – то це Гірцова спроба поєднати аналіз не лише із семіологією в широкому сенсі цього слова, а й з тією її частиною, яка має справу з риторичними засобами, тропами – усім тим, що не обов'язково має на меті ввести в оману себе чи інших. Можливість того, що риторика може бути інтегративною й не обов'язково оманливою, виводить нас до не-пежоративного поняття ідеології. Йдучи цим шляхом, можемо сказати, що є щось незмінне в цьому понятті. Навіть якщо ми відокремимо два інші рівні ідеології – ідеологію як викривлення та як легітимацію системи порядку чи влади, – інтегративна функція ідеології, функція збереження ідентичності, залишиться. Можливо, наш ретроспективний аналіз нездатний заглибитися далі, оскільки ні група, ні індивід неможливі без цієї інтегративної функції.

Тут я бачу провокативну подібність між Гірцом та Еріком Еріксоном. Дозвольте мені стисло викласти цю паралель. В Еріксонівській праці "*Ідентичність: молодість та криза*" є кілька тверджень про ідеологію, що дуже нагадують Гірца. Потрібно зазначити, що вони абсолютно не пов'язані з його впливом, оскільки були написані набагато раніше ніж стаття Гірца (також і Гірц жодним чином не посилається на Еріксона). Еріксон називає ідеологію опікуном ідентичності. "Бо соціальна інституція, що є опікуном ідентичності, і є тим, що ми назвали ідеологією". Кількома сторінками далі він пише: "Загалом... ідеологічна система є послідовною організацією колективних образів, ідей та ідеалів, що забезпечує учасників логічною, навіть систематично спрощеною, кінцевою орієнтацією у просторі та часі, у засобах та цілях". Оскільки Еріксон піднімає питання засад ідентичності, він також вказує, що ми маємо вийти за межі пропагандистського розуміння ідеології, в якому вона постає як "систематична форма колективної псевдології".

На підставі цього аналізу ідеології як інтегративного явища, я хотів би наголосити на трьох моментах. По-перше, трансформуючи спосіб витлумачення ідеології, ми підкреслюємо символічне опосередкування діяльності, той факт, що не існує такої соціальної діяльності, яка б не була вже символічно опосередкованою. Таким чином, ми більше не можемо стверджувати, що ідеологія є лише чимось на зразок суперструктури. Відмінність між суперструктурою та інфраструктурою повністю зникає, оскільки символічні системи вже належать до інфраструктури, до базового складу людської істоти. Єдиний аспект поняття суперструктури, котрий, напевне, залишається, – це той факт, що символічне є "зовнішнім" у тому розумінні, що воно не належить до органічного життя. Однак, можливо, проблема полягає саме у слові "зовнішній", оскільки те, що зветься зовнішнім, все ще являє собою складову людського існування.

Другий момент – це кореляція між ідеологією та риторикою. Певною мірою, Габермас підготував нас до такої спорідненості, обговоривши проблему ідеології з точки зору комунікації чи екскомунікації. Однак тепер кореляція є позитивнішою, оскільки ідеологія постає не спотворенням комунікації, а риторикою базової комунікації. Існує риторика базової комунікації, бо ми не можемо виключити риторичні засоби з мови; вони є внутрішньою складовою звичайної мови. У своїй інтегративній функції ідеологія так само є базовою та невідворотною.

У третьому пункті я досліджую можливість обговорення ідеології поза ситуацією викривлення та посилаючись лише на базові функції інтеграції. Чи можна говорити про ідеології несучасних культур – таких, що не увійшли до процесу, який Маннхейм описує як занепад універсальної згоди, якщо така взагалі коли-небудь існувала. Чи наявна ідеологія в ситуації відсутності конфлікту ідеологій? Поглянувши лише на інтегративну функцію культури – за умови, що їй не ставить виклик альтернативна форма для забезпечення інтеграції, – чи можна говорити про ідеологію? Я маю сумнів щодо можливості проектування ідеології на культури поза пост-просвітницькою ситуацією, в якій усі новочасні культури залучаються до процесу не лише секуляризації, а й до фундаментальної конфронтації стосовно базових ідей. На мою думку, інтеграція без конфронтації є до-ідеологічною. А проте, і тепер дуже важливо віднайти легітимну функцію серед умов, створених задля можливості існування спотвореної функції, а згідно з цією легітимною – інтегративну функцію.

Можемо також відзначити, що процес отримання трьох форм ідеології може відбуватися й у зворотному напрямку. За точним спостереженням Гірца, ідеологія, врешті-решт, завжди пов'язана із владою. "Саме через конструювання ідеологій, схематичних образів соціального ладу людина перетворюється, хоч би там що, на політичну істоту. Функція ідеології, – констатує він далі, – полягає в уможливленні автономної політики за допомогою впровадження понять авторитету, які її представляють як змістовну, переконливих образів, через які її можна усвідомити". Поняття авторитетності є суттю концепції, оскільки тоді, як проблема інтеграції призводить до проблеми системи авторитету, третя концепція ідеології відсилає нас назад, до другої. Невипадково ідеологія посідає специфічне місце в політиці, оскільки остання – то локус, в якому базові образи групи кінець кінцем надають правила для застосування влади. Питання інтеграції ведуть до питань легітимації, а ті – у свою чергу – до проблем викривлення. Таким чином, нас змушують рухатися то вперед, то назад у даній ієрархії понять.

Можна запитати, чому я розумію Гірцове поняття про ідеологію, яка передбачає "концепти авторитету", котрі "уможливлюють автономну політику", конче як твердження про те, що ідеологія, врешті-решт, має справу з політичною владою. Чи не могли б "концепти авторитету" забезпечуватися, наприклад, релігією? У відповідь я сказав би, що згідно із темами, які наскрізно проходять через мої лекції, я інтерпретую поняття авторитетного як перехід від інтегративної функції до легітимації ієрархії. Тут Гірц стає мені в пригоді, зазначаючи у примітці до щойно процитованого тексту:

> Звичайно, існують моральні, економічні й навіть естетичні ідеології, так само, як специфічно політичні; проте, оскільки дуже небагатьом ідеологіям, що мають хоча б якесь соціальне значення, бракує політичних наслідків, ми можемо собі дозволити поглянути на проблему в цьому трошки звуженому ракурсі. У будь-якому випадку, докази, що їх розвивають для політичних ідеологій, так само можна застосувати до неполітичних.

Я відчуваю спокусу сказати, що ідеологія має ширші функції, ніж політика – тією мірою, якою вона є інтегративною. Однак, коли інтеграція наражається на проблему функціонування моделей авторитету, тоді політика стає фокусом, а питання ідентичності перетворюється на систему. Що поставлено на карту в процесі

інтеграції – як ми зрозуміли з Вебера, – то це те, як зробити перехід від загального поняття соціальних зв'язків до поняття керівників і керованого.

Проблема релігій все ще є важливою. Можна порівняти аналіз ідеології, зроблений Гірцом, з аналізом релігії в "Релігії як культурній системі" – статті, що також увійшла до "*Інтерпретації культур*". Річ не в тому, що ідеологія посідає місце релігії в сучасному житті; Гірц не пов'язує релігію лише із суспільствами минулого. Я бачу три важливих моменти, на яких Гірц вибудовує довготривалу роль релігії. По-перше, релігія є спробою висловити етос та світогляд. Він ніколи не говорив цього про ідеологію. Гірц проводить широкий аналіз стосовно проблеми страждання та смерті, стверджуючи, що функція релігійної системи, з огляду на це питання, полягає не в тому, аби уникнути страждання, а в тому, аби навчити нас, як це страждання витримати. Важко погодитися з тим, що це є лише функція суспільств минулого, оскільки в той момент, коли ми навчаємося стражданню, відмінність між етичним та космічним руйнується; ми навчаємося і способам світосприйняття, і стилям поведінки. По-друге, релігія перебуває поза опозицією традиційного та сучасного, бо її властивість розміщувати дозволяє формувати настрій. Релігія забезпечує фундаментальну стабільність на рівні наших найсуттєвіших почуттів. Вона є теорією почуттів, і як така має справу і з етичним, і з космічним. Третій момент стосовно релігії полягає в тому, що вона інсценує ці почуття за допомогою ритуалів, існують залишки традицій, та й навіть незмінні традиції, що репрезентують згадане в сучасних суспільствах. Ідеологія постає не в результаті занепаду ритуального виміру, а внаслідок відкритої конфліктної ситуації, характерної для сучасності. Системи – навіть релігійні – стикаються з іншими і викликають появу тих самих закидів щодо автентичності та легітимації. Ми потрапляємо в пастку існування ідеологій – у множині.

Можна сказати, що мета Гірца полягає не стільки в тому, щоб відкинути теперішні теорії ідеології, – у розумінні ідеології інтересів та напружень, – скільки в тому, аби віднайти їх на глибшому рівні. Зрештою, Гірц опиняється більшою мірою на боці "кризової" теорії ідеології. Поняття інтеграції якраз і має справу з небезпекою втрати ідентичності, що й обговорює Еріксон, вживаючи такі психологічні терміни, як криза та розгубленість. Те, чого група найбільше боїться, – це неможливості самоідентифікації внаслідок криз та розгубленості, що створює напруження; завдання полягає в тому, щоб із цим напруженням впоратися. Знову ж таки, порівняння з релігією є

Можливо, це здаватиметься спрощенням, якщо ми скажемо, що країни, які розвиваються, мають справу лише з конститутивним характером ідеології, оскільки складність їхнього завдання полягає в тому, аби знайти свою власну ідентичність у світі, вже позначеному кризою індустріальних суспільств. Передові суспільства не лише накопичили та використали більшість засобів та способів розвитку; вони також викликали кризу такого суспільства, що стала наразі суспільним та світовим явищем. Суспільства вступають до процесу індустріалізації одночасно з тим, коли чільні нації ставлять питання щодо процесу цього розвитку. Країни мають прийняти технології тоді ж, коли розпочалася критика та випробування останніх. Для інтелектуалів цих країн завдання є особливо важким, оскільки вони існують водночас у двох епохах. Вони живуть на початку індустріального періоду, тобто у XVIII ст., але також є і частиною XX ст., бо зростали в культурі, котра вже увійшла у кризу стосунків між її цілями та критикою технологій. Таким чином, поняття ідеології стало універсальним, через те що криза індустріального суспільства – це криза універсальна; вона становить частину освіти будь-якого інтелектуала в будь-якому куточку світу. Пригадую свої подорожі кілька років тому по Сирії, Лівану та інших регіонах Близького Сходу; у місцевих бібліотеках можна було знайти праці Сімони де Бовуар, Сартра тощо. У наші дні кожен є сучасником іншого. Люди з країн, що розвиваються, отримують освіту, використовуючи водночас інтелектуальні засоби і своєї культури, і ті, що пов'язані з кризою передових країн.

Якщо ідеологія наразі є універсальною річчю, то марксисти твердять, що вона постала із розвитком соціальних класів. Вони доводять, що ідеологія не існувала до появи класових структур. Альтюссер заходить ще далі, кажучи, що до появи буржуазії не було ніякої ідеології. Є переконання та вірування, проте лише класова структура викликала ситуацію, в якій значна частина населення не поділяла загальних цінностей. Як ми побачили, марксистська перспектива наголошує, радше, на спотворюючих аспектах ідеології, ніж на її інтегративній функції. У відповідь на це акцентування, я висунув би твердження про те, що примітивна концепція ідеології як інтеграції не може використовуватися в політичній практиці, за винятком мети, пов'язаної із збереженням – навіть у ситуації боротьби – проблематичності визнання. Якщо я розумію, що спотворююча функція не могла б з'явитися без наявності символічної структури діяльності, то тоді я, принаймні, знаю, що

причиною деяких класових конфліктів може бути те, що інтегративний процес все ще триває. Таким чином, класові конфлікти ніколи не виступають повною мірою ситуаціями абсолютної війни. Реалізація інтегративного характеру ідеології допомагає зберегти відповідний рівень класової боротьби, що полягає не в тому, щоб знищити ворога, а в тому, аби досягти визнання. Використовуючи гегелівську термінологію, боротьба відбувається за визнання, а не за владу. Інтегративна функція, що лежить в основі ідеології, застерігає нас від доведення полемічного моменту до його деструктивного рівня – того, на якому починається громадянська війна. Що утримує нас від заклику до останньої, то це те, що ми маємо зберегти життя нашому супротивнику; належність обох до одного й того самого триває. Навіть класовий ворог не є радикальним. В якомусь розумінні, обидва все ще є сусідами. Поняття ідеології як інтеграції обмежує соціальну війну та утримує її від перетворення на громадянську. Деякі з європейських комуністичних партій – особливо в Італії, й нині у Франції та Іспанії – сформулювали ідею, що проблема полягає в тому, аби розвинути суспільство, яке було б краще інтегроване, ніж у випадку класових структур. Отже, суть у тому, аби справді інтегрувати, а не придушити чи знищити якогось ворога.

Підгрунтя для такої трансформації, можливо, вже й існує у класовому суспільстві. Навіть у ньому інтегративні процеси спрацьовують: почуття спільної мови, спільної культури, спільної нації. Люди поділяють, принаймні, лінгвістичні засоби та всі комунікативні способи, пов'язані з мовою, так що потрібно локалізувати роль мови в класовій структурі. Розв'язання цього питання являло собою важливий момент боротьби між марксистами, трохи раніше в нашому столітті. Принаймні, протягом певного часу Сталін перебував на правильному шляху, виступаючи проти тих марксистів, котрі навіть у граматиці знаходили класову структуру. Натомість, Сталін доводив, що мова належить усій нації. Статус останньої в марксистській теорії важко розробити, оскільки він протилежний класовим характеристикам. Можемо сказати, що гірцівська концепція ідеології придатніша для даної проблематики, оскільки статус нації не підпадає під радикальний вплив класової структури. За намагання дати визначення природі нації питання постає таким само проблематичним, як і за спроби визначити статеві ролі; важко сказати, що є справді основним, а що просто культурним. Лише через зміну властивостей чи ролей ми виявляємо незмінне.

Піддаючи сумніву класові зв'язки, ми в змозі ідентифікувати, що є конститутивним для громади поза чи над її класовою структурою. Багато марксистів нині власне кажуть, що марксизм повинен реалізовуватися відповідно до різних культурних ситуацій, в яких він перебуває. Ці ситуації визначаються тим, що Гірц називає ідеологічною системою. Ми маємо справу з нормами та образами, які проектує групова ідентичність, – так само, як деякі психологи говорять про тілесний образ. Існує соціальний груповий образ, і цей образ ідентичності є особливим для кожної групи.

Для прикладу розглянемо ідеологію Сполучених Штатів. Перший момент стосовно цієї ідеології полягає в тому, що їй не можна дати визначення ізольовано від зв'язків Америки з іншими країнами та їхніми власними ідеологічними зразками. Сполучені Штати навряд чи перебувають в ізоляції, яка б захищала їх від конфронтації з іншими національними ідеологіями. Ленін був свідомий того, що й надбудова наразі є світом. Потрібно зазначити, що така ситуація має досить недавнє походження. До Першої світової війни внутрішні конфлікти в Європі керували ситуацією у світі. Тепер, коли Європа колапсує у своїх внутрішніх війнах, точиться серйозна боротьба між країнами третього світу та індустріальним світом. Таким чином, ідеологія Сполучених Штатів частково визначається зовнішніми зв'язками країни.

Що стосується оцінки внутрішніх факторів цієї ідеології, то тут маємо великі ускладнення з відповіддю, якщо ми більше не покладаємося виключно на марксистське поняття класу, в якому одна група виступає домінуючим класом і висуває керівні ідеї – ідеологію – нації. Хтось на зразок Мангайма є водночас і досить розумним, і досить обережним щодо цієї проблематики, оскільки він завжди говорить про соціальний прошарок. Він залишає нам завдання ідентифікації тих груп, які існують у суспільстві, і того, яким чином це відбувається. Фактично, завдання полягає в тому, щоб розглянути різноманітні соціальні угруповання, не виключаючи інших факторів, окрім поняття класу. Можливо, клас є структурою, лише однією серед багатьох інших. Розглянемо, наприклад, питання расових та етнічних меншин – найважливішу проблему цієї країни. До якої категорії слід віднести меншини? Вони не є ні класом, ні нацією. Потрібно зберігати гнучкість стосовно поняття соціального прошарку; можливо, зв'язок між ним та ідеологією чи утопією є тим, що забезпечує єдність обох. Можливо, на думку деяких, Сполучені Штати зсуваються від стану плавильного казана до мозаїки. Це означає, що багато груп, а отже, й

багато ідеологій формують певну єдність. Етнічна свідомість виступає наразі колективною складовою ширшої національної та ідеологічної суміші.

Однак усе ще правильно й те, що Сполучені Штати мають спільну ідеологію. Як іноземець, я свідомий ідеологічної єдності у цій країні, і я розглядаю тут термін "ідеологія" в нейтральному розумінні. Погляньмо на проблему безробіття. Як на мене, в цьому полягає типова відмінність між Європою та Сполученими Штатами. В Європі безробіття сприймається як несправедливість; кожен має право на роботу. Тут же воно розглядається, як особисте банкрутство. Це не є звинувачення, спрямоване проти системи, а особиста проблема. Безробітний має покладатися на систему соціального захисту та продуктові картки, які ще більше підсилюють його залежність від системи. Невдача, пов'язана з безробіттям, стає ще наочнішою на тлі цієї залежності. Хоча поняття вільного підприємництва може бути об'єктом для критики, воно, кінець кінцем, беззаперечно сприймається. Кожен змагається з іншим. Навіть те, яким чином студенти працюють у цій країні, – індивід проти індивіда – суттєво відрізняється від Європи. Хоча цей всеосяжний індивідуалізм і призводить до якихось корисних наслідків, він також зумовлює думку про те, що поки все, кероване приватним підприємництвом, перебуває в задовільному стані, громадські підприємства – наприклад, залізниці – потерпають. Відсутнє будь-яке розуміння спільної власності. Сполучені Штати таки мають щось на зразок колективної ідеології, хоча я знаю, що ті, хто в ній існує, більше обізнані із субідеологіями та субкультурами.

На завершення цієї останньої лекції про ідеологію, дозвольте сказати, що поняття інтеграції є припущенням щодо двох інших головних понять ідеології – легітимації та викривлення, однак воно насправді функціонує, спираючись на ці два фактори. Більше того, зв'язок між цими трьома функціями можна локалізувати, визначивши взаємини ролі ідеології та розгалуженішої ролі уяви в соціальному житті. Моє припущення на загальнішому рівні, котре я розвину в наступних лекціях про утопію, полягає в тому, що уява функціонує двома способами. З одного боку, вона може зберігати лад. У цьому випадку функція уяви в тому, щоб здійснити процес ідентифікації, котрий відображав би лад. Уява в цьому випадку матиме вигляд картинки. Однак, з іншого боку, уява може виконувати підривну функцію і спрацьовувати як прорив. Тоді її образ буде продуктивним, оскільки йтиметься про уявляння чогось іншого деінде. У кожній із

цих трьох ролей ідеологія репрезентує перший тип імагінації; вона виконує функцію зберігання, консервації. Натомість утопія являє собою другий тип імагінації; вона завжди є поглядом із нізвідки. Як запропонував Габермас, можливо, це є вимір самого лібідо, щоб спроектувати себе *aus* – іззовні, нізвідки – у цьому рухові трансценденції, тоді як ідеологія завжди перебуває на межі патології через свою консервативну функцію в доброму й поганому сенсах цього слова. Ідеологія зберігає ідентичність, але, водночас, вона також прагне законсервувати існуюче, а тому є опором. Щось стає ідеологічним – у негативнішому розумінні терміна – коли інтегративна функція застигає, коли вона стає риторичною в гіршому сенсі, коли схематизація та раціоналізація починають панувати. Ідеологія спрацьовує на межі між інтегративною функцією та опором. У наступній лекції ми звернемося до поняття утопії та розпочнемо визначення того, як співвідносяться її функції.

Переклав із англійської Володимир ВЕРЛОКА

Френсіс ФУКУЯМА

ЧИ ПОЧАЛАСЯ ІСТОРІЯ ЗНОВУ?

Світова політика після 11 вересня різко перемикає оберти. В епоху *dot-com* (яка сьогодні видається старими добрими часами) Америка перебувала у фаворі. Комунізм, останній серйозний супротивник ліберальної демократії, зазнав краху, так само як і фашизм та абсолютизм перед тим, американська економіка демонструвала видатні темпи зростання, а демократичні інститути, здавалося, добивалися успіхів у всьому світі. Як говорилося, технології зробили «глобальне поселення» реальнішим, а традиційні національні держави менш відповідними часові.

Сьогодні все має інакший вигляд. США розгромили «Талібан» і продовжують війну з «Аль-Каїдою» в Афганістані після того, як отримали безпрецедентний удар по своїй власній території, а тепер готові взятися за Ірак*. Велика кількість мусульман відкрито виступає проти США, а країнам у всьому світі доводиться вибирати між супротивниками у цій боротьбі. Проблеми безпеки підсипають піску у двигун сучасної економіки, котра залежить од відкритості кордонів і свободи переміщення людей і товарів.

Що ж відбувається? Чи спостерігаємо ми початок тривалого «зіткнення цивілізацій», в якому Захід протистоїть ісламу, конфлікт, котрий безжально поширюється з афганського болота, охоплюючи дедалі більші території? Чи будуть ті ж самі технології, котрі, здавалося, сприяли поширенню демократії, – літаки, хмарочоси та біологічні лабораторії, повернуті проти нас таким чином, що ми не зможемо повністю запобігти цьому? Чи конфлікт, який відбувається, знесиліє, й повернеться старий світ дедалі більше інтегрованої глобальної економіки, як тільки ми позбудемося Усами бен Ладена та його терористичних пасток?

Понад десять років тому я стверджував, що ми сягнули «кінця історії»: не те щоб історичні події більше не відбуваються, але історія, яка розуміється як еволюція людських суспільств через різноманітні

* Дата першої публікації цієї статті – 6 листопада 2002 р. (прим. ред.).

форми правління, сягнула своєї кульмінації в сучасній ліберальній демократії та ринковому капіталізмі. На мій погляд, ця гіпотеза залишається правильною, незважаючи на події 11 вересня: модерніті, представлена США та іншими розвинутими демократіями, залишиться домінуючою силою у світовій політиці, а інститути, що уособлюють основні західні принципи свободи та рівності, і далі розповсюджуватимуться у всьому світі.

Атаки 11 вересня – удар відчаю проти сучасного світу, котрий уявляється швидкісним вантажним потягом для тих, хто не хоче на нього потрапити. Але нам необхідно серйозно придивитися до викликів, перед якими стоїмо. Рух, котрий спроможний нанести величезну шкоду сучасному світові, навіть, якщо він представлений лише невеликою кількістю людей, ставить перед нами серйозні питання про життєздатність нашої цивілізації. Наявність зброї масового знищення в руках запеклих антиамериканських чи антизахідних сил та її можливе застосування стають реальною загрозою. Ключове питання, що постає перед американцями по мірі продовження цієї «війни» з тероризмом, полягає в тому, наскільки глибоким є цей фундаментальний виклик, яких союзників він може залучити і що ми повинні зробити, аби протистояти йому.

Зіткнення цивілізацій

Знаменитий політолог Самуель Хантінгтон стверджує, що конфлікт, який триває, може вилитися в «зіткнення цивілізацій», один із тих конфліктів двох культур, які, як він передбачав кілька років тому, спричинять руйнівну дію на світ у період по закінченні Холодної війни. Тоді як адміністрації Буша і Блера коректно наполягають на тому, що війна триває проти терористів, а не між Заходом та ісламом, очевидна тут і наявність культурних аспектів.

Американці схильні вважати, що їхні інститути та цінності: демократія, індивідуальні права, верховенство закону та добробут, засновані на економічній свободі, – являють собою універсальні цілі, котрі поділятимуть люди усього світу, якщо їм надати таку можливість. Вони схильні думати, що американське суспільство є привабливим для людей усіх культур. Мільйони іммігрантів із країн усього світу, котрі «голосують ногами» і переїжджають до Америки й інших розвинутих держав, здається, підтверджують цей факт.

Але події після 11 вересня ставлять під сумнів такі погляди. Мохамед Атта й кілька інших повітряних терористів були освіченими людьми, котрі жили та вчилися на Заході. Але вони не тільки не були

зачаровані Заходом, а навіть відчували огиду до того, що бачили, достатню, аби скеровувати літаки на будівлі та вбивати тисячі людей, серед котрих вони жили. Для Усами бен Ладена та ісламських фундаменталістів, які його підтримують, культурні відмінності уявляються абсолютними. Невже тільки наша культурна короткозорість змушує нас думати, що західні цінності потенційно є універсальними?

Логіка історії

Справді, існують підстави для того, аби вважати, що західні цінності та інститути значною мірою прийнятні для багатьох, якщо не для більшості, незахідних народів. Це аж ніяк не означає заперечення історичного зв'язку та демократії, і капіталізму із християнством, або того факту, що демократія має своє культурне коріння у Європі: як зазначали філософи від Алексіса де Токвіля й Георга Гегеля до Фрідріха Ніцше, сучасна демократія – це секуляризована версія християнської доктрини про всезагальну рівність людей.

Але західні інститути, так само як і науковий метод, відкритий на Заході, володіють універсальною здатністю щодо застосування. Існує глибинний історичний механізм, спрямований на тривалу конвергенцію поза культурними межами: по-перше, найсильніше в економіці, потім у сфері політики, і, нарешті /у найвіддаленішій перспективі/, – у культурі. У першу чергу цей процес рухається вперед завдяки сучасній науці та технологіям, здатності яких створювати матеріальний добробут і знаряддя війни настільки великі, що роблять науку й технології необхідними для всіх суспільств. Технологія напівпровідників чи біомедицина мають таку ж цінність для мусульман або китайців, що й для Заходу, а необхідність заволодіти технологіями визначає й необхідність запозичення особливих економічних інститутів, таких як вільні ринки й верховенство закону, котрі забезпечують зростання. Сучасні, орієнтовані на технології ринкові економіки функціонують успішно на основі Індивідуальної свободи – тобто системи, в якій, скоріше, індивіди, а не уряди приймають рішення про ціни або відсоткові ставки.

Економічний розвиток, у свою чергу, призводить до ліберальної демократії – не з необхідністю, але доволі часто для того, аби кореляція між економічним розвитком і демократією становила один із небагатьох загальновизнаних «законів» політичної науки. Економічне зростання призводить до виникнення середнього класу

із правами власності, складного громадянського суспільства і вищого рівня освіти для підтримання економічної конкурентоспроможності. Разом узяті, ці фактори створюють сприятливий ґрунт для вимог демократичної політичної участі, котрі за відомих обставин інституціоналізуються в демократичному правлінні.

Культура – релігійні вірування, соціальні звички, старовинні традиції – остання й наслабкіша галузь конвергенції. Суспільства зовсім не схильні розлучатися із глибоко вкоріненими цінностями, і було б дуже наївним вважати, що американська популярна культура, за всієї своєї привабливості, невдовзі поширюється по всьому світові. Насправді, поширення Макдональдсів і Голлівуду у всьому світі викликало значну реакцію у відповідь проти самої перспективи глобалізації.

Але, хоча в сучасних суспільствах залишаються культурні відмінності, вони, зазвичай, концентруються поза політикою й стосуються сфери приватного життя. Причина цього проста: якщо політика ґрунтується на чомусь такому, як релігія, то ніякого громадянського миру ніколи не буде, тому що люди не можуть порозумітися щодо фундаментальних релігійних цінностей. Секуляризація – відносно недавня тенденція на Заході: християнські королі та релігійні лідери у Європі, як правило, стверджували свої релігійні вірування і вдавалися до гонінь на інакомислячих. Сучасна секуляризована демократична держава виникла з кривавого релігійного конфлікту в Європі XVI – XVII століть, в якому різні християнські групи безжально знищували одна одну. Розмежування Церкви та держави стало компонентом модернізації саме через необхідність громадянського миру – разюча теза, котра наголошувалася такими філософами, як Гоббс і Локк, у великій традиції, що сягнула своєї кульмінації в американській Декларації незалежності та Конституції (США).

Глибинна логіка модернізації передбачає, що західні цінності є не просто результатом західного християнства, а й втілюють універсальніший процес. Тепер ми повинні відповісти на запитання: чи існують у світі культури або регіони, які чинитимуть спротив або виявляться несприйнятливими до процесу модернізації?

Захід та інші

Якщо ми звернемо свій погляд до Азії, то тут важко виявити нездоланні культурні бар'єри для модернізації. Колишній прем'єр-міністр Сінгапуру Лі Кван Ю доводив, що існують «азійські цінності»,

котрі підтримують авторитаризм, а не демократію, але за останні роки Південна Корея і Тайвань провадили демократизацію по мірі того, як ставали багатшими. Індія, безсумнівно, є успішною демократією з часу набуття незалежності в 1948 році, а нещодавній перехід до економічних реформ може допомогти їй подолати бідність.

У Латинській Америці та колишніх комуністичних державах Європи про культурні бар'єри говорять менше: тут проблема, скоріше, в невдалих формах процесу модернізації, аніж у тому, що люди незадоволені цілями модернізації. Чорна Африка відчуває безліч проблем, од СНІДу – до громадянських війн та недобросовісних урядів, але й тут важко уявити, яким чином різні культурні традиції можуть завадити модернізації суспільств, якщо вони діятимуть спільно в інших питаннях.

Іслам – єдина основна світова культура, котра, можливо, протидіє модерніті на глибинному рівні. За всієї своєї мудрості мусульманські суспільства можуть похвалитися тільки однією працюючою демократією (Туреччина) і не демонструють таких економічних проривів, як Корея чи Сінгапур. Однак, важливо бути точним у визначенні того, в чому полягає основна проблема.

Іслам, як і християнство, індуїзм, конфуціанство чи будь-яка інша велика релігійна або культурна традиція, являє собою систему надзвичайної складності, котра розвивалася різноманітними шляхами упродовж тривалого часу. У період, зазначений вище, коли християнська Європа розривалася релігійними війнами, різні вірування мирно вживалися під владою Оттоманської імперії. У XIX й на початку XX століть існували важливі ліберальні тенденції в ісламі у Єгипті, Ірані й Туреччині. Турецька республіка Кемаля Ататюрка стала одним із найпослідовніших секуляризованих режимів у сучасній історії.

Ісламський світ відрізняється сьогодні від інших світових культур в одному важливому відношенні. Останнім часом тільки він є джерелом неодноразового виникнення значних радикальних рухів, котрі відкидають не просто західну політику, а й основний принцип модерніті, принцип релігійної терпимості. Ці групи святкували 11 вересня як приниження суспільства, яке, в їхньому уявленні, порочне за своєю суттю. Ця зіпсутість – не просто питання сексуальної вседозволеності, сексуальних меншин і жіночих прав у тому вигляді, як вони існують на Заході, вона походить, як на їхню думку, від самої секуляризації. Вони ненавидять те, що держава у західних суспільствах повинна забезпечувати релігійну терпимість і

плюралізм, а не служити релігійній істині. Тоді як люди в Азії, Латинській Америці, колишньому соціалістичному блоці або в Африці вважають західний консюмеризм привабливим і прагнуть відтворити його в міру можливості, фундаменталісти – такі як саудівські ваххабіти, Усама бен Ладен чи «Талібан» вбачають у ньому свідоцтво занепаду Заходу. А тому, це не просто «війна» проти тероризму, як це стверджують американський і британський уряди. Але причина цієї війни також і не в американській політиці в Палестині чи стосовно Іраку, як вважає багато хто з мусульман. На жаль, базовий конфлікт, перед яким ми перебуваємо, значно ширший, і зачіпає він не тільки невеликі групи терористів, а й усю спільноту радикальних ісламістів і мусульман, для яких релігійна ідентичність заступає всі інші політичні цінності. Саме радикальні ісламісти формують тло невдоволення. Саме такі ісламісти відмовляються вірити, що мусульмани брали участь в атаці на Всесвітній торговий центр, звинувачуючи в ній Ізраїль. Вони можуть висловлювати невдоволення американською політикою, але сприймають цю політику як частину великої антимусульманської змови (для зручності забуваючи, що США в минулому підтримували мусульман у Сомалі, Боснії, Косово та Чечні).

Якщо ми визнаємо, що головна боротьба відбувається не просто з кількома терористами, а й із радикальними ісламістами, котрі розглядають світ як маніхейську війну віруючих і невіруючих, то, отже, ми говоримо не про невеличку та ізольовану групу фанатиків. Після 11 вересня Усама бен Ладен користується стійкими симпатіями у всьому ісламському світі за спротив США: від мешканців трущоб у Карачі до технічних спеціалістів у Бейруті та Каїрі, та громадян Великобританії та Франції пакистанського й алжирського походження. Спеціаліст із питань Близького Сходу Даніель Пайпс вважає, що радикалізована частина населення становить від 10 до 15 відсотків ісламського світу.

Ісламо-фашизм

Чому несподівано виник цей вид радикального ісламізму? Соціологічно причини цього не можуть аж надто відрізнятися від тих, котрі привели в дію європейський фашизм на початку XX століття. В ісламському світі велика частина населення в минулому поколінні була пов'язана із традиційним сільським чи племінним життям. Ці люди пройшли крізь процес урбанізації й опинилися під впливом абстрактнішої форми ісламу, котра кличе їх назад, до

чистішої версії релігії, так само як екстремістський германський націоналізм намагався воскресити міфічну давно забуту расову ідентичність. Ця нова форма радикального ісламу надзвичайно приваблива, оскільки претендує на пояснення культурної дезорієнтації, викликаної процесом модернізації.

Отже, можна з'ясувати питання, якщо сказати, що нинішній конфлікт – це не просто боротьба з тероризмом і не боротьба з ісламом як релігією чи цивілізацією, а скоріше, боротьба з ісламо-фашизмом – тобто радикально нетерпимою та антисучасною доктриною, котра недавно поширилася у багатьох регіонах ісламського світу.

Звинувачення в ісламо-фашизмі повинні бути адресовані Саудівській Аравії. Багато років долі королівської династії Саудитів були тісно переплетені з пуританською сектою ваххабітів. Королівська сім'я тривалий час намагалася одержати легітимність і захист од духовенства, сприяючи ваххабізму. Саудівські правителі здійснили нові величезні інвестиції для ствердження своєї версії ісламу в 1980-і та 1990-і роки, особливо після невдалої спроби захоплення Великої Мечеті в Мецці у 1979 році. Ваххабістська ідеологія відповідає визначенню ісламо-фашизму: підручник, дозволений до користування в саудівських школах, пояснює, що «мусульмани повинні бути лояльними один до одного і брати до уваги невірність своїх ворогів». Саудівські правителі просувають цю доктрину не тільки на Близькому Сході, але також і в США, де, за певними даними, вони вкладають сотні мільйонів у будівництво шкіл і мечетей для ствердження своєї версії ісламу. Всі ці гроші, як наслідок, дозволили Усамі бен Ладену та його прибічникам купити собі країну, Афганістан, щоб використовувати її як тренувальну базу для цілого покоління арабських фанатиків. У цьому плані США несуть відповідальність за невтручання після виведення радянських військ і за те, що відмовились од відповідальності за створення тут стабільного й поміркованого політичного порядку.

Основне пояснення злету ісламо-фашизму в 1980-і та 1990-і роки пов'язане з такими «базовими причинами», як бідність, економічна стагнація й авторитарна політика на Близькому Сході, які стали горючим матеріалом для політичного екстремізму. Але ми повинні цілком чітко уявляти, що насправді лежить в основі цих базових причин, особливо у світлі частих звинувачень у тому, що США та інші західні країни могли б діяти активніше, аби значною мірою нівелювати ці причини.

Справді, світова спільнота через такі міжнародні агентства, як Всесвітній Банк, постійно допомагала мусульманським країнам, так само, як і США у своїх двосторонніх стосунках із такими країнами, як Єгипет та Йорданія. Але дуже мала частина цієї допомоги дала якусь користь. Ісламський світ можна було реформувати економічно та політично, але тільки окремі мусульманські уряди /й жоден арабський/ стали на шлях розвитку таких країн, як Південна Корея, Тайвань, Чилі або Мексика, щоб відкрити свої країни глобальній економіці й закласти підвалини для стійкого розвитку. Жоден арабський уряд не наважився самостійно піти заради встановлення демократичного правління, як це зробила іспанська монархія після диктатора Франко, або Націоналістична партія на Тайвані, чи різні військові диктатури в Аргентині, Бразилії, Чилі та інших регіонах Латинської Америки. Немає жодного прикладу того, щоб багаті на нафту країни Перської затоки використали своє багатство для створення стабільного індустріального суспільства, а не для створення суспільства зіпсованих рантьє, котрі з часом ставали дедалі фанатичнішими ісламістами. Саме ці недоліки, й аж ніяк не те, що зовнішній світ зробив чи не зробив, є основною причиною стагнації мусульманського світу.

Майбутнє

Виклик, перд яким сьогодні опинилися США та інші західні держави, більший, ніж боротьба з дрібною бандою терористів. Ісламо-фашистське море, всередині якого плавають терористи, являє собою ідеологічний виклик, котрий в деяких аспектах є фундаментальнішим, ніж виклик комунізму. Яким буде рух історії тепер? Чи буде радикальний іслам залучати дедалі більше прихильників й одержувати нові та потужніші види озброєнь, що використовуватимуться проти Заходу? Цього ми не можемо знати напевне, але деякі фактори тут будуть ключовими.

Перший полягає в успішному завершенні воєнних операцій в Афганістані проти «Талібану» й «Аль-Каїди», а після них – проти Саддама Хуссейна в Іраку. Незважаючи на те, що людям хотілось би вірити, що ідеї живуть і помирають як результат їх внутрішньої моральної істинності, сила відіграє велику роль. Германський фашизм не зазнав краху через свої внутрішні моральні протиріччя, він був знищений, позаяк Німеччина була розбомблена вщент та окупована союзними арміями. Усама бен Ладен набув величезної популярності в ісламському світі після успішних ударів по баштах-близнюках. Зруйнування його

головної бази в Афганістані та його можлива смерть чи захоплення американськими військовими зроблять усе те, що він презентує, значно менш привабливим. Воєнна кампанія проти Іраку створить великий радикалізуючий ефект, якщо тільки вона завершиться швидко й чітко, залишивши після себе порядний і демократичний режим.

Друга й найважливіша зміна має походити ізсередини самого ісламу. Мусульманське співтовариство повинне вирішити питання про мир із модерніті, й особливо – з ключовим принципом секуляризованої держави й релігійної терпимості. Ісламський світ нині перебуває в такому ж стані, в якому християнська Європа перебувала під час Тридцятилітньої війни в XVII столітті: релігійна політика призводить до потенціально безконечного конфлікту, навіть не просто між мусульманами та немусульманами, а й між різними течіями мусульман /багато з недавніх вибухів у Пакистані є наслідком шиїто-сунітської ворожнечі/. В епоху біологічної та ядерної зброї це може призвести до катастрофи для всіх.

Існує надія, яка ґрунтується на внутрішній історичній логіці, що виникне ліберальніша течія ісламу. Ісламська теократія приваблює людей тільки в абстрактному плані. Ті, хто справді змушений жити під владою таких режимів, як, наприклад, в Ірані чи в Афганістані, має справу з жорстокими диктатурами, лідери яких не в змозі впоратися із проблемами бідності та стагнації. Навіть після подій 11 вересня в Тегерані та інших іранських містах тривали демонстрації, в яких десятки тисяч молодих людей виступали проти ісламського режиму й вимагали ліберальнішого політичного порядку. Вони поміняли старе гасло «Смерть Америці» на вигуки: «Ми любимо тебе, Америко!», навіть у той час, коли американські бомби падали на прихильників «Талібану» в сусідньому Афганістані.

Справді, здається, що коли і є країна, яка зможе вивести ісламський світ із нинішнього складного стану, то це буде Іран, котрий 23 роки тому став ініціатором хвилі фундаменталістського гніву, скинувши шаха і передавши владу аятоллі Хомейні. Поколінням опісля в країні навряд чи хтось молодший 30 років і далі відчуває симпатію до фундаменталізму, і якщо Іран зуміє створити сучаснішу й толерантнішу форму ісламу, то це послугує важливим прикладом для решти мусульманського світу.

Мусульмани, зацікавлені в ліберальнішій формі ісламу, повинні припинити звинувачувати Захід у наклепах на іслам і спрямувати зусилля на те, аби у своєму співтоваристві ізолювати й поставити поза законом екстремістів. Деякі факти свідчать про

те, що це вже відбувається. Американські мусульмани поступово усвідомлюють ступінь впливу ваххабізму на їх власну спільноту, а мусульмани усього світу можуть дійти до усвідомлення цього, якщо в Афганістані події рішуче повернуться проти фундаменталістів.

Боротьба між західною ліберальною демократією та ісламофашизмом не є боротьбою між двома однаково творчими культурними системами, які обидві можуть контролювати сучасну науку й технології, створювати добробут і мати справу з фактичним різноманіттям сучасного світу. Західні інститути мають на руках усі карти й через те і далі поширюватимуться по всьому світові. Але, щоб перейти до далекого майбутнього, ми повинні вижити в найближчому майбутньому. На жаль, в історичному процесі не існує нічого неминучого, і складно добитися позитивного результату за відсутності відповідного керівництва, сміливості та рішимості боротися за цінності, які уможливлюють сучасні демократичні суспільства.

Переклав українською Петро КРАВЧУК

ІСТОРИЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ

Олександр ОСИПЯН

СПРИЙНЯТТЯ ІСТОРИЧНОЇ МЕТОДОЛОГІЇ ШКОЛИ "АННАЛІВ" В УКРАЇНІ ТА США: ПОРІВНЯННЯ ТА ПЕРСПЕКТИВИ

Нещодавно мені довелося писати відгук на автореферат дисертації, присвяченої питанням колективізації. І мимоволі згадалося ціцеронівське "допоки". Допоки наші молоді науковці досліджуватимуть становлення колгоспного ладу та інші заяложені теми?

Все було у тій дисертації – і використання архівних матеріалів, і численні таблиці з купою цифр, і засудження репресій, спрямованих проти селян, не було тільки чогось нового, яскравого та оригінального. Те, що репресії були злочинними, а економічні наслідки жахливими ми не тільки знаємо, а й відчуваємо на сучасному становищі аграрного сектора. Окрім ретельно дібраних кількісних даних ця дисертація не додала якогось якісно нового знання. Це й не дивно, адже написана вона у традиційному стилі того всезнаючого німця, що його згадував ще Шевченко. Для більшої об'єктивності додам, що й сам, коли писав дисертацію, перебував у річищі цієї традиції – традиції позитивізму. Безперечно, позитивізм має чимало здобутків, до певної міри він є основою історії як науки. Водночас, у нього наявні всі недоліки, притаманні традиції. Адже традиція створює непомітні межі мислення, які спрямовують його у заздалегідь визначеному напрямку. Традиція – це ніби торований шлях, яким легко й зручно рухатися, відчуваючи при цьому внутрішню впевненість у правильності нібито обраного шляху, адже рухаєшся слідами визнаних авторитетів. Традиція мимоволі вчить не сумніватися, що саме по собі є великою загрозою для будь-якого пізнання. Отже, вона стимулює не творення, а відтворення, і відбувається це не так свідомо, як підсвідомо. Чому? Тому що більшість наших молодих істориків й не підозрює про можливі альтернативи історіописання.

Звичайно ж, багато хто з них щось чув про якісь школи та напрямки західної історіографії, але ці знання надто поверхові. Наведу хоча б такий приклад. Якось у середині 1990-х років мені до рук потрапив автореферат дисертації, присвяченої питанням розбудови збройних сил у програмах політичних партій України кінця 1980-х – початку 1990-х років. Структура вітчизняних дисертацій (і, відповідно, авторефератів) вимагає наявності підрозділів, присвячених історіографії питання та методології, застосованої для розв'язання поставленої проблеми. Оскільки посилатися на марксизм-ленінізм як методологічну базу дослідження вже не було можливості (не ті часи), автор згаданого автореферату пішов іншим шляхом. Він просто перерахував усі відомі йому напрямки західної історіографії та визначних спеціалістів із теорії історії, не вдаючися при цьому до подробиць, що саме він запозичив з їхніх праць. Зокрема, він згадав і школу "Анналів". Бідолаха, певно, й не знав, що цей журнал виник на противагу традиційній історіографії, яка зосереджувалася на політичній та військовій історії, тому історики руху "Анналів" ніколи не писали історію у стилі "барабану та сурми". Більше того, вони не займалися новітнім періодом історії, а лише середньовіччям та новим часом. Тож використати їх науковий доробок у дисертації з такою темою було просто неможливо.

Заради справедливості мушу визнати, що тоді й мої власні знання про школу "Анналів" дорівнювали нулю. Згаданий автореферат мав слугувати за зразок для мого власного (знов її величність традиція!). Щоправда, в мене вистачило інтуїції не писати про те, чого не знаю. А оскільки писав я у річищі традиції, то й в авторефераті зазначив традиційні (для вітчизняної історіографії) методи, які ретельно списав із відповідного розділу багатотомної "Советской исторической энциклопедии".

Ця ситуація була і, на жаль, є і сьогодні досить типовою у вітчизняній історичній науці. Пересічний історик у своїй практичній діяльності не дуже й замислюється над тим, яку методологію він застосовує у своєму дослідженні. Як правило, він пише, спираючись на зразки, залишені попередниками, що займалися цією ж проблематикою, а оскільки переважній більшості наших істориків доступні лише українські та російські журнали й монографії, то годі й сподіватися від них якихось новацій. Хоча за сьогоднішніх умов повної відкритості західним впливам можна було б сподіватися, що наші історики почнуть заповнювати нестачу знань у галузі

методології досліджень. Цього, як правило, не відбувається. Справді, залізної завіси вже немає, берлінський мур зруйновано, але залишилась набагато міцніша перешкода – залізна завіса в головах. Зберігається ситуація ізольованості більшості українських істориків од світових тенденцій в гуманітарних та суспільних науках. Крім суб'єктивних існують також і об'єктивні причини. З одного боку, фінансові (сакраментальна нестача коштів на придбання літератури бібліотеками, не кажучи вже про передплату зарубіжних наукових журналів), з іншого боку – інституціональні, оскільки як за радянських часів, так і нині навчальні курси із зарубіжної історіографії та методології історії, як правило, викладають не спеціалісти, а викладачі, яким просто нав'язали ці предмети, адже хтось має їх читати. Немає й сучасних підручників. Тому й студенти, й молоді науковці не готові сприймати навіть ті нечисленні публікації з методології, які час від часу з'являються в українських та російських історичних журналах. У більшості читачів просто немає відповідної бази – незнайомі імена та іноземні терміни, якими переобтяжені ці статті, викликають психологічний дискомфорт, і тому перевагу віддають далеким від теорії, але інформативно насиченим, публікаціям (скажімо, про викриття чергових злочинів Сталіна).

Відверто кажучи, мені просто пощастило, що моє знайомство з великим світом західної історіографії почалося з книжок британського історика Пітера Берка. Свою наукову кар'єру він починав у Сассекському університеті на півдні Англії, згодом перейшов у Кембридж, де й по сьогодні працює професором історії культури. Пітер Берк є автором дванадцяти монографій, більшість з яких була видана двічі, а деякі чотири і навіть сім разів, що, безсумнівно, свідчить про їх успіх у читачів. Професор Берк спеціалізується на культурній та соціальній історії Європи (головним чином Італії та Франції) XVI–XVIII ст. Українському читачеві він знайомий тільки з нещодавного перекладу однієї з перших його книжок – "Народна культура ранньомодерної Європи" (1978). Його перу також належать дослідження з історії історичної думки, такі як "Французька історична революція. Школа "Анналів" у 1929–1989 рр." (1990), "Історія та соціальна теорія" (1992) та "Нові перспективи історіописання" (збірник, уперше виданий 1991 року за редакцією Берка, в якому він також є автором двох статей).

Ітиметься про першу з них. По-перше, більшість західних істориків визнає, що у XX ст. найцікавіші історичні дослідження були здійснені

представниками руху "Анналів". По-друге, у невеличкій за обсягом книзі (111 сторінок чистого тексту) дано вичерпний аналіз передумов виникнення цього найтривалішого явища в сучасній історіографії та його основних здобутків від заснування журналу "Annales: économies, sociétés, civilisations" у 1929 році Люсьєном Февром та Марком Блоком (перше покоління), до гео-історії Фернана Броделя та квантитативної історії Ернеста Лабрусса (друге покоління), й історичної антропології, історії ментальностей та психоісторії (третє покоління).

Водночас, Пітер Берк свідомий того, що багато аспектів наукової діяльності руху "Анналів" залишилося за межами цієї стислої монографії. У вступі він пише із цього приводу: "Ця книга є водночас чимось меншим та чимось більшим, ніж дослідження інтелектуальної історії. Вона не покликана бути завершеним науковим дослідженням руху "Анналів", яке, я сподіваюся, хтось напише у XXI столітті... Те, що я спробував написати, суттєво відрізняється від цього. Це більш особистий твір. Я іноді характеризую самого себе як "супутника" "Анналів"... Я майже впритул ішов слідом за його долею останні тридцять років... Моя мета (не дивлячись на відносно невеликий обсяг цієї книги) – дати читачеві можливість побачити рух у цілому"[1].

Треба сказати, що автор блискуче виконав це завдання. Більше того, його книга має ту суттєву перевагу, що її написано не теоретиком історії (на жаль, їх праці часто бувають зарозумілими), а практикуючим істориком, який застосовував методи "Анналів" у власних дослідженнях, що зробило його книгу своєрідним посібником для історика-початківця, а не загальним розумуванням із приводу філософії історії. Що ж до незначного обсягу твору, то в даному разі це тільки плюс – читач не буде переобтяжений другорядними деталями, з ними він зможе ознайомитися під час подальших власних пошуків. Отже, монографія професора Берка для українського читача буде своєрідним вступом до глибшого пізнання не тільки досягнень школи "Анналів", а й провідних тенденцій сучасної західної історіографії.

Саме ці міркування й спонукали мене здійснити переклад цієї непересічної книги, який я сподіваюся колись опублікувати повністю, нині ж пропоную увазі читачів її останній розділ.

Публікація дослідження Берка була б доречною з огляду на справжню моду на "Аннали", яка виникла останніми роками у східноєвропейських країнах, свідченням чого є численні переклади російською, а подекуди й українською, найвідоміших монографій

Броделя, Дюбі, Блока, Ар'єса, Ле Гоффа та інших учасників руху. На жаль, більшість цих перекладів не має вступних статей, що значною мірою ускладнює їх сприйняття. Читач, таким чином, позбавлений навіть мінімальної інформації про автора книги, обставини її написання, яке місце вона займає у загальному доробку школи "Анналів", тобто під впливом яких ідей чи у відповідь на які концепції була створена, і на кого, у свою чергу, вплинула. Отже, твір вирвано з широкого контексту. Читач, у подібних випадках, нагадує іноземного туриста, що бачить перед собою якусь споруду, розуміє її важливість, але нічого не знає про те, хто і для чого її збудував, яке символічне навантаження мають декоративні елементи, що прикрашають її фасад, яке значення вона має для тубільної культури. Ця інформація закрита для іноземця через незнання ним місцевої мови та відсутність досвідченого гіда. Тож для українського читача книга Пітера Берка була б вельми корисним путівником до країни "Анналів", а те, що в цій країні розмовляють своєю специфічною мовою, визнає й її автор, який дбайливо забезпечив книгу невеличким словничком під промовистою назвою "Словник: мова "Анналів", зазначивши, що англійські історики досі не розуміють професійного жаргону своїх французьких колег. Якщо вже споконвічні сусіди-суперники з-понад берегів Ла Маншу не завжди готові зрозуміти один одного, годі було б сподіватися, що українські історики адекватно сприймуть спадщину "Анналів", до того ж маючи у своєму розпорядженні лише деякі переклади з величезного доробку трьох поколінь, доробку, що насправді містить дуже різноманітні (аж до взаємозаперечення) дослідження.

Пропонований увазі читачів розділ має назву "Аннали" у глобальній перспективі" і присвячений сприйняттю досягнень школи у різних країнах та різними суспільними й гуманітарними дисциплінами. Терміни "глобальний" та "глобалізація" у свідомості сучасної людини асоціюються (й небезпідставно) з поняттям "американізація". Сьогодні всі мимоволі рівняються на досягнення США у різних сферах людської діяльності. Спробуймо й ми стисло розглянути сприйняття світовим лідером наукового доробку "Анналів". Звичайно, Пітер Берк присвятив цьому питанню невеличкий абзац, до того ж свою книгу він написав у 1988–1989 рр., тоді як у нашому розпорядженні є новіші матеріали, які заслуговують на увагу. Більше того, коли професор Берк працював над своїм дослідженням, школа "Анналів" ще була дієвою реальністю, хоча вже були помітні процеси її розпаду на кілька

самостійних напрямків. Цей процес завершився у 1990-х роках. І хоча дехто твердить про наявність четвертого покоління "Анналів"[2], утім, більшість учених сходиться на тому, що рух "Анналів" припинив своє існування, оскільки виконав свою функцію оновлення історичної науки. Отже, "Аннали" відтепер можна розглядати як цілісне і завершене явище. А також, по можливості, здійснити порівняння того, як поставилися до "Анналів" у США та в Україні.

За великим рахунком, американські вчені звернули увагу на "Аннали" лише після того, як рух досяг певних наукових та інституційних успіхів, тобто у 1950-х роках. Значною мірою це пов'язано з візитами до США визнаного лідера другого покоління "Анналів" Фернана Броделя (1902–1985)[3] – творця так званої геоісторії. Тому й не дивно, що на цьому етапі інтерес до "Анналів" виявили американські дослідники всесвітньої історії, тоді як спеціалісти з історії США тривалий час залишалися байдужими. Певною мірою це пояснюється зверхнім ставленням американців до всього іноземного у післявоєнний час, адже це був "американський момент" "американського століття", коли США, здається, вже затвердились на вершині світового панування, втіливши цінності, задекларовані їх винятковою історією[4]. Суттєві зміни відбулися внаслідок революційних подій 1968 р. Їх принципові наслідки для політичного життя були тісно пов'язані з наслідками для наукового світу. Закінчилася епоха ліберального консенсусу з його вірою в прогрес, неминучість соціально-економічної взаємодії людства та центральною роллю державного реформізму в досягненні означених цілей[5]. Політична криза 1960-х років, рух темношкірих за громадянські права, війна у В'єтнамі, молодіжний бунт та жіночий рух рішуче поклали край "американському моментові" з його консенсусним поясненням американських переваг та недоліків. Так звані "нові ліві" втягнули нові радикальні сили не тільки в політичні дебати, а й у професійне історичне середовище. Це призвело до формування соціо-культурної історії, націленої на дослідження "мовчазних" верств населення – робітничого класу, расових меншин та жінок – тих, кого раніше було усунуто на узбіччя американської історії. Цей новий рух відчув на собі суттєвий вплив європейської історіографії, перш за все "Анналів"[6].

Це пояснюється тим, що переважну більшість французьких істориків руху "Анналів" становили прихильники (а іноді й активні члени) лівих партій. І хоча сам Бродель завжди дистанціювався від марксизму, в його працях можна знайти багато спільних рис із

дослідженнями західних прибічників наукових концепцій Маркса. Зокрема, його інтерес до генези капіталізму втілився у тритомнику "Матеріальна цивілізація та капіталізм" (1967). Звідси випливає й зацікавленість "Анналів" так званою "історією низів" або поглядом низів на сучасні їм події (в середні віки та новий час).

Водночас наявні й певні відмінності між "Анналами" другого покоління та американською соціо-культурною історією, оскільки американці не копіювали французький досвід, а лише брали на озброєння деякі його методи, придатні для аналізу специфічної історії США. Так, якщо французькі історики відтворювали почуття та мислення селян і маргіналів, то їх американські колеги переважно зосередилися на жінках, робітничому класі та різноманітних расових та етнічних групах американського суспільства[7]. Якщо поглянути на перспективи української історичної науки, то їй варто було б більшу увагу приділити "історії верхів" (і перші кроки в цьому напрямку вже зроблено), оскільки "історію низів" у нас досліджували протягом сімдесяти років. Хоча аж ніяк не зайвим було б переглянути й вітчизняну "історію низів" у світлі деяких концепцій школи "Анналів", хоча б на прикладі вже згаданої колективізації. Наприклад, чому її запровадження викликало відмінні реакції серед селян УРСР та в Західній Україні, взявши за критерії такі традиційні для "Анналів" показники як читацькі інтереси селян, кількість відвідувачів церков, схильність до колективних дій, кількість та зміст заповітів, листування з родичами, матеріальна культура та соціальний престиж і деякі інші чинники, що впливали на формування колективної свідомості (ментальності), при чому прослідкувати їх за "тривалий проміжок часу" (longue durée) для виявлення певних тенденцій. У цьому плані історія України значно ближче до Франції, ніж історія США, адже незначна тривалість останньої не дозволяє повною мірою застосовувати вивчення "тривалих проміжків часу", тяглості та традиції.

Інші методи "Анналів" американці застосовували до новітньої історії, чого ніколи не робили самі "анналісти". Так, під впливом "серійної історії" "Анналів" у середині 1970-х років у США сформувалась "соціальна наукова історія", яка базувалася на використанні квантитативних (кількісних) методів дослідження цифрових серій задля здійснення аналізу глибинних соціальних структурних умов (наприклад, етнокультурної обумовленості поведінки американських виборців)[8].

Однією з характерних рис руху "Анналів" був заклик (до речі, втілений в життя) до широкого застосування методів інших

суспільних та гуманітарних наук, тобто до міждисциплінарності. Тому й не дивно, що найбільшим прихильником Броделя у США був і є американський соціолог Іммануел Валлерстайн – автор відомого дослідження "Сучасна світова система" (1974–1980). Саме за ініціативою останнього 1976 р. у Бінгамтонському університеті (США) було засновано "Центр Фернана Броделя з дослідження економіки, історичних систем та цивілізацій", який успішно діє й по сьогодні[9]. Сам Бродель у своїх планах міждисциплінарного співробітництва зайшов так далеко, що навіть закликав до створення універсальної між-науки (interscience), застосовуючи такі терміни як "екуменічний собор" (1969)[10] або "груповий шлюб" (1984)[11] гуманітарних та суспільних наук, де історія мала виконувати функцію "спільної мови"[12]. Втіленню цієї ідеї мав слугувати науковий інститут "Дім наук про людину" (Maison des Sciences de l'Homme), заснований Броделем ще 1963 р[13].

Взагалі ж, ще засновники руху вважали міждисциплінарність та історичний синтез одним із головних своїх завдань. Предтечею "Анналів" справедливо вважають "Журнал історичного синтезу" (Revue de Synthèse Historique), заснований 1900 р. Втім, досвід трьох поколінь руху "Анналів" свідчить, що досягти певного універсалізму ("тотальної історії", якщо застосовувати мову "Анналів") так і не вдалося навіть в епоху такого авторитетного дослідника та всемогутнього організатора науки як Фернан Бродель. (Недарма ж Іммануел Валлерстайн у ювілейному збірнику з нагоди 100-річчя від дня народження Броделя назвав свою статтю "Бродель та між-наука: проповідник у порожній церкві?") Навпаки, триває процес формування нових галузей та напрямків досліджень. Це й не дивно, адже від самого початку прихильники "Анналів" творили проблемно-орієнтовану історію, що, у свою чергу, призводило до звернення представників руху до різних тем, джерел та методів їх інтерпретації. Задекларованe співробітництво з іншими гуманітарними та соціальними науками, в результаті призвело до того, що замість однієї "нової історії" виникло кілька, таких, наприклад, як психоісторія, історія ментальностей, історія соціальних уявлень, історія книжок, квантитативна історія, серійна історія, історична антропологія, історія повсякденності, демографічна історія, гео-історія, історія матеріальної культури та багато інших, які дуже далеко розійшлися між собою. Як мудро зазначив Пітер Берк, рух "Анналів" розпався внаслідок власного успіху.

Цей процес триває вже за межами "Анналів", призвівши до створення таких нових історій як історія жінок, історія ідей, історія тіла, соціальна історія медицини і т.п., так що багато хто з істориків вже ставить під сумнів саме існування історичної науки як певної цілісності. Дехто взагалі відкидає саму можливість синтезу, узагальнення та відкриття певних закономірностей історичного розвитку. Так, президент Американської Історичної Асоціації (AIA) Роберт Дарнтон 1999 р. у відкритому листі до членів AIA зазначив: "Після століття великих теорій, від марксизму та соціал-дарвінізму до структуралізму та постмодернізму більшість істориків облишила віру в загальні закони... Навпаки, ми зосереджуємося на особливому й іноді навіть мікроскопічному (microistoria, як це називають в Італії), не тому що здатні побачити всесвіт у піщинці, а тому що ми розвинули підвищене відчуття складності, яка відрізняє якесь суспільство чи субкультуру від інших... Двадцять років тому, професійні історики впали під тиском так званої школи "Анналів" – групи з Парижа, яка намагалася писати "тотальну історію", вивчаючи зміни в суспільній структурі протягом тривалого часу. Цей олімпійський погляд більше не видається суттєвим сьогодні"[14]. За цією заявою стоїть міркування про те, що будь-яке узагальнення (не кажучи вже про конструювання всесвітньо-історичного процесу) є помилковим, а завдання історика обмежується лише вивченням якогось локального явища.

Попри всю критику (як об'єктивну, так і суб'єктивну), методи "Анналів" зберігають свій потенціал сьогодні як і в XX ст. Головне досягнення всіх трьох поколінь руху, на нашу думку, полягає у вмінні ставити нові питання до старих тем і, таким чином, надзвичайно розширювати сферу історичних досліджень.

Чому ж у сьогоднішній Україні переважає споживацьке ставлення до наукової продукції "Анналів" замість широкого застосування їх методів у дослідженнях історії України? На наш погляд, відповідь можна знайти, порівнявши ставлення до "Анналів" у сучасній Україні та післявоєнній Німеччині (щодо останньої, стислий аналіз подає Берк у пропонованому розділі). У 1950–60-х роках німецькі історики працювали в річищі традиційної методології, оскільки країна потребувала переосмислення своєї політичної історії внаслідок трагічних експериментів 1914–1918 та 1933–1945 років. Згодом, нове покоління німецьких дослідників почало виявляти жвавий інтерес до методів "Анналів". Тривалий і гіркий досвід бездержавного життя призвів до того, що в українській історичній

науці найактуальнішою на сьогодні залишається політична історія. Інтереси українських істориків сфокусовані в таких сферах як визвольні змагання, тяглість державної традиції, гноблення українців (щоправда, тепер уже не класовими ворогами, а чужинцями), та повернення із забуття імен і праць заборонених колись істориків XIX – початку XX ст. (тут ми спостерігаємо справжню зливу історіографічних публікацій та дисертацій, в яких в оцінці того чи того реабілітованого історика часто переважає рівень його національної свідомості, а не наукова вартість досліджень). Конструкція національної політичної історії справа неминуча, але вона не може тривати безкінечно. Хочеться вірити, що й в Україні (як і в післявоєнній Німеччині) вже підростає нове покоління істориків.

Цікаво, що наведена вище критика "Анналів" походить від американського історика, адже у США в 1970–80-х роках книжки Броделя стали справжніми бестселерами (найпопулярнішим історичним виданням за весь післявоєнний час було визнано його дослідження походження капіталізму) і навіть видавались у кишеньковому (pocketbook) форматі[15].

Популярність "Анналів" серед широкого читацького загалу на їх батьківщині заслуговує не тільки уваги, але й наслідування українськими істориками. Історики школи "Анналів" (особливо представники третього покоління) активно співпрацювали з газетами, радіо та телебаченням, не чекаючи поки народ прочитає й оцінить їх товстелезні монографії (певно, вони правильно зрозуміли відоме прислів'я про гору та Магомета). Так, у 1976 р. французьке телебачення за мотивами двотомного дослідження Броделя "Середземне море та середземноморський світ в епоху Філіппа II" зняло серіал із дванадцяти фільмів по 50 хвилин кожний, що перетворило цю наукову монографію на бестселер[16]. За іншим сценарієм склалася доля одного з досліджень Жоржа Дюбі. Його "Європа в середні віки" була створена як текстовий коментар до телевізійного фільму про середньовічне мистецтво й лише після цього (1984 р.) опублікована у вигляді книги. Монографія Емманюеля Леруа Ладюрі "Монтайю" (1975), присвячена єресі катарів у XIII–XIV ст., перетворила раніше нікому невідоме гірське село Монтайю на місце паломництва тисяч туристів, а президент країни Франсуа Міттеран заявив по телебаченню, що він також читав цю книгу[17].

Було б помилкою стверджувати, що широкий читацький та глядацький загал в Україні байдужий до історичної тематики,

зокрема й до історії власної країни. Насправді ж, існує великий "попит на історію". Всілякі "козацькі забави", толкієністи, успіх польської кінострічки "Вогнем і мечем", приватні колекції старожитностей і т.п. є свідченням цього попиту. На жаль, він задовольняється, переважно, творами, присвяченими пошукам батьківщини аріїв та іншими текстами на кшталт "Велесової книги" та кількома телевізійними фільмами у стилі "Ніч 33-го" та "Розстріляне відродження", знятими ще на світанку незалежності (решта продукції – закордонного виробництва). А численні газетні публікації про "чорних археологів" не стільки активізують суспільну думку (бо на думку пересічного українця "зараз усі крадуть"), скільки переконують читача у безпорадності професійних істориків.

У цій сфері українські історики мають велике поле для діяльності. Можливо, що саме історична продукція у стилі "Анналів" більше сприятиме витворенню колективних ідентичностей та сучасної політичної нації, ніж традиційна політична історія.

ПРИМІТКИ

[1] Burke P. The French Historical Revolution. The *Annales* School, 1929–89. – Cambridge: Polity Press, 1990. – P.3–5.

[2] Aguirre Rojas C.A. Braudel in Latin America and the U.S.: A Different Reception// Review. A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations. – 2001. – Vol.24. – N1. – P.37.

[3] Ibid. – P.32-33.

[4] Ross D. The New and Newer Histories: Social Theory and Historiography in an American Key// Rethinking History. – 1997. – Vol.1. – N2. – P.130.

[5] Wallerstein I. Braudel and Interscience: A Preacher to Empty Pews?// Review. A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations. – 2001. – Vol.24. – N1. – P.7–8.

[6] Ross D. Op. cit. – P.132.

[7] Ibid. – P.138.

[8] Ibid. – P.133-134.

[9] Aguirre Rojas C.A. Op. cit. – P.36.

[10] Wallerstein I. Op. cit. – P.4.

[11] Ibid. – P.6.

[12] Aymard M. One Braudel or Several?// Review. A Journal of the Fernand Braudel Center for the Study of Economies, Historical Systems, and Civilizations. – 2001. – Vol.24. – N1. – P.19.

[13] Burke P. Op. cit. – P.43.

[14] Darnton R. History Lessons// Perspectives. – 1999. – September, 2–3.

[15] Aguirre Rojas C.A. Op. cit. – P.35–36, 38–39.

[16] Aymard M. Op. cit. – P.13.

[17] Burke P. Op. cit. – P.92.

Пітер БЕРК

"АННАЛИ" У ГЛОБАЛЬНІЙ ПЕРСПЕКТИВІ

1. СПРИЙНЯТТЯ "АННАЛІВ"

Настав час розглянути досягнення руху "Анналів" за кордоном, не тільки за межами Франції, але також і за межами історичної науки. Оповідь, яку тут стисло подамо, не буде простим описом поширення незаперечної істини. Справді, подекуди "Аннали" зустріли досить ворожий прийом. Моїм завданням є, скоріше, описати різноманітність відгуків на нову історію, причому не тільки схвальних та критичних, а й спроби застосувати методи "Анналів" для роботи в різних сферах, спроби, які дають можливість виявити слабкі місця у самій концепції[1]. Щоб охопити дану проблематику, цей опис неминуче буде вибірковим та суб'єктивним.

"Аннали" за кордоном. Перед Другою світовою війною "Аннали" вже мали друзів та прибічників за кордоном, від Анрі Піренна в Бельгії до Р.Г. Тауні у великій Британії[2]. І все ж таки, лише в епоху Броделя, і журнал, і рух стали широко відомі у Європі[3].

"Середземномор'я", природно, було звернене до читачів цієї частини світу; переклад італійською книги Броделя з'явився (так само як і іспанською) 1953 року. Два італійці – Руджеро Романо та Альберто Тенентi – були серед найближчих співробітників Броделя. Деякі провідні італійські історики 1950-х років були друзями Люсьєна Февра та прихильниками руху "Анналів". Ці зв'язки поширювались від Армандо Сапорі, історика, який вивчав середньовічних італійських торгівців, до Дельйо Кантіморі, який поділяв інтерес Февра до єретиків XVI ст. Монументальна "Історія Італії", публікацію якої було розпочато видавцем Джуліо Ейнауді у 1972 р., зосереджена на довготривалих тенденціях, віддавала належну пошану Блоку в назві першого тому та містила розгорнутий нарис Броделя[4].

У Польщі, всупереч офіційному пануванню марксизму (чи, можливо, завдяки цьому), історики тривалий час демонстрували

суттєвий ентузіазм щодо "Анналів". В університетах довоєнної Польщі був наявний традиційний інтерес до економічної та соціальної історії. Ян Рутковський писав для "Анналів" у 1930-х роках та заснував подібний журнал у себе на батьківщині. Чимало польських істориків вчилося у Парижі, як, наприклад, Броніслав Геремек, видатний медієвіст, добре відомий у професійних колах завдяки своїм дослідженням міської бідноти та ще ширше відомий як канцлер Леха Валенси. Поляки продемонстрували суттєвий інтерес до історії ментальностей. "Середземномор'я" з'явилося у перекладі польською та надихнуло поляків на дослідження Балтики, опубліковане Центром історичних досліджень у його серії "Cahires des "Annales" ("Збірник "Анналів")[5].

Ще цікавішим був відгук на знаменитий твір Броделя про "історію та соціальні науки"[6]. Його вплив може бути виявлений в одній із найбільш непересічних праць з історії, опублікованих у післявоєнній Польщі – це "Економічна теорія феодальної системи" (1962) Вітольда Кули, історика, якому Бродель одного разу зробив комплімент, охарактеризувавши його як "набагато розумнішого, ніж я сам"[7]. Кула здійснив економічний аналіз польської латифундії XVII–XVIII ст. Він указав на те, що економічна поведінка польських магнатів суперечила тому, що передбачено класичною економікою. Коли ціна на жито, їх головний продукт, зростала, вони скорочували виробництво, а коли ціна зменшувалась, вони виробляли більше. Пояснення цього парадокса слід шукати, зазначав Кула (всупереч Броделю, але в унісон іншим історикам школи "Анналів"), у сфері культури чи ментальності. Ці аристократи були зацікавлені не в отриманні прибутку, а у збереженні свого стилю життя, того стилю, який став для них звичним. Хитання у виробництві були спробою зберегти сталий прибуток. Було б цікаво дізнатися про реакцію Карла Маркса на ці ідеї[8].

З іншого боку, у Німеччині у 1950–1960-х роках політична історія залишалася домінуючою. Визнаючи важливість нових німецьких підходів до історії в епоху Шмоллера, Вебера та Лампрехта, розглянутих у "вступі" до нашого дослідження, це панування може здатися дивним. Однак, після трагічних експериментів 1914–1918 та 1933–1945 рр., було б складно заперечувати важливість політики чи подій, і справді, більшість історичних дискусій сконцентрувалася на Гітлері та ролі Німеччини у двох світових війнах. І тільки коли післявоєнне покоління досягло зрілості у 1970-х роках, інтереси перемістилися до "історії повсякденності" ("Alltagsgeschichte"), історії народної культури та історії ментальностей[9].

Так само й велика Британія, принаймні у 1940–1950-х роках, була яскравим зразком того, що Бродель буквально називав "відмовою від запозичень". Марк Блок розглядався, скоріше, як здібний історик економіки середньовіччя, ніж як представник нового стилю історії, тоді як Февр взагалі навряд чи був відомий (скоріше серед географів, ніж серед істориків). Коли було вперше опубліковано "Середземномор'я" Броделя воно не обговорювалося на сторінках "English Historical Review" ("Англійський історичний огляд") чи "Economic History Review" ("Огляд економічної історії"). Перед 1970-ми роками переклади книг істориків школи "Анналів" були вкрай нечисленними. Винятком із правила був Марк Блок. Можна було б сказати, що інтерес Блока до історії Англії та його схильність до применшення (що так відрізняється від манери Люсьєна Февра), дозволила йому вважатися свого роду почесним англійцем[10].

Причини відсутності перекладів можна відшукати у рецензіях на головні праці школи в англійських журналах від "Times Literary Supplement" ("Літературний додаток до "Таймс") до "English Historical Review". Один за одним рецензенти засуджували те, що вони називали "манірним та дуже дратуючим стилем "Анналів", "вивертами стилю, розробленого Люсьєном Февром" чи "езотеричним жаргоном, який іноді наводить на думку, що автори Шостої секції[1] пишуть лише так, щоб зрозуміти один одного"[11]. Ті з нас, хто підтримував "Аннали" на початку 1960-х років у певному сенсі належали до єретичної меншості, подібно до прихильників Блока та Февра у Франції в 1930-х роках.

Терміни на кшталт "кон'юнктура" ("conjoncture") чи "колективне мислення" ("mentalités collectives") виявилось фактично неможливо перекласти та вкрай важко для британських істориків зрозуміти – визнавши єдине значення. Їхня реакція – здивована, підозріла чи ворожа – нагадувала реакцію їхніх колег філософів на праці Сартра та Мерло-Понті. Британці дійшли висновку, не вперше, але й не востаннє, що вони просто не розмовляють тією ж мовою, що й французи. Відмінність між британською традицією емпіріцизму та методологічного індивідуалізму й французькою традицією теорії та холізму стояла на заваді інтелектуальним контактам. В Англії з часів Герберта Спенсера, чи, навіть, раніше, було аксіомою, що колективне буття на зразок "суспільства" є уявним, тоді як індивіди існують реально[12]. Прославлене твердження Дюрктейма про реальність соціального було написане, щоб спростувати припущення Спенсера та його школи. Ще один яскравий зразок цієї англо-французької

суперечки бере початок у 1920-х роках, коли кембриджський психолог Фредерік Бартлетт критикував відоме дослідження соціального каркасу пам'яті Моріса Хальбвахса за створення вигаданого буття – "колективної пам'яті"[13]. Сьогодні все ще можна почути британських істориків, які критикують історію "колективного мислення" ("mentalités collectives") на подібній підставі.

Було б неважко збільшити кількість прикладів регіональних відмінностей у сприйнятті нової історії. Навіть стосунки між "Анналами" та марксизмом змінюються від регіону до регіону. У Франції прибічники марксизму в цілому йшли на певній відстані від "Анналів", незважаючи на подвійну лояльність Лабрусса, Вілара, Агюлона та Вовелля. В Англії, навпаки, марксисти, головним чином Ерік Хобсбаум та Родні Хілтон, були першими серед тих, хто вітав "Аннали"[14]. Цю приязнь можна пояснити умовами інтелектуальної стратегії – "Аннали" були союзником у боротьбі проти панування традиційної політичної історії. Також, напевно, марксисти були вражені подібністю між їх видом історії та французьким – не тільки наголосом на структури та великий проміжок часу, а й інтересом до тотальності (яка була ідеалом Маркса, до того як стати ідеалом Броделя). Подібність зробила їх сприйнятливішими до звернень "Анналів". Затвердження марксистської формації у Польщі свідчило, що її ставлення до "Анналів" слідувало вже іншій моделі[15].

"Аннали" та інші сфери історії. Ще одним аспектом сприйняття "Анналів" є перенесення концепцій, підходів та методів з одного історичного періоду або регіону на інший. Рух було очолено дослідниками Європи в ранній новий час (Февр, Бродель, Леруа Ладюрі), до яких тісно долучалися медієвісти (Блок, Дюбі, Ле Гофф). Як ми вже бачили, є набагато менше праць цього роду з історії XIX ст., тоді як у випадку з новітньою історією переконливо доведено, що "Аннали" взагалі не вплинули на неї. І це не випадково: значення політики в історії XX ст. робить парадигму "Анналів" непридатною для цього періоду без її модифікації. Парадоксальний висновок, зроблений голландським оглядачем, прихильником "Анналів", полягає в тому, що історія нашого століття, написана у стилі "Анналів", і потрібна, і неможлива водночас. "Якщо її написати, це не буде історія у стилі "Анналів". Але новітня історія не може бути написаною без "Анналів"[16].

На протилежному кінці хронологічної шкали, подібність між деякими нещодавніми працями з античної історії та парадигмою

"Анналів" є очевидною. Чи є ця подібність наслідком "впливу" або спорідненості визначити набагато важче. Традиція Дюркгейма у класичних дослідженнях існувала задовго до заснування "Анналів", традиція, репрезентована у Франції другом Блока Жерне, а в Англії – групою кембриджських античників, таких як Ян Харрісон та Ф.М. Конфорд, які читали Дюркгейма та Леві-Брюля й шукали сліди "первісного мислення" у давніх греків. У страсбурзький період, як ми вже бачили, спеціаліст з історії Стародавнього Риму Андре Піганьйоль перебував у групі "Анналів".

Сьогодні провідні історики античності, такі як Жан-П'єр Вернан та Поль Вейн звернулися до психології, соціології та антропології[11] для того, щоб пояснити історію Греції та Риму в стилі, який має паралелі з Февром та Броделем, якщо не повністю слідує їх зразку. Так, наприклад, Вернан займається історією таких категорій як простір, час та особистість[17]. Вейн писав про Римські ігри, застосовуючи теорії Мосса та Полані, Веблена та Вебера, і розглядаючи фінансування ігор у категоріях дарування, перерозподілу, наочного споживання та політичної корупції[18].

В цілому ж, історія світу за межами Європи залишилася досить ізольованою від "Анналів". Так, наприклад, дослідники історії Африки виявили досить незначний інтерес до цього підходу, за винятком бельгійського антрополога Яна Вансіни, який зробив запроваджені Броделем відмінності між тривалим, середнім та коротким часом основою своєї історії Куби[19]. Хоча колишній учень Блока, Анрі Брюншвіг, став одним із провідних дослідників історії колоніальної Африки, його дослідження французького імперіалізму, здається, мало чим зобов'язане "Анналам" і, безсумнівно, через його інтерес до нещодавнього минулого та досить короткого проміжку часу (1871–1914 рр.), який зробив цю модель непридатною[20].

Що стосується Азії та Америки, то тут все набагато складніше. Хоча є ознаки зростаючого інтересу до цього підходу й чотири члени групи були запрошені на конференцію з "нової історії", яка відбувалась у Нью-Делі 1988 р., індійські дослідники історії Індії досить мало запозичили в "Анналів"[21]. Найбільш новаторська група індійських істориків, які пливуть під прапором "юніорських досліджень", добре обізнана з французькою історією, але віддає перевагу відкритому марксизму. Знову ж таки, всупереч інтересу Блока до Японії, та загальному японському ентузіазму щодо західних тенденцій, нелегко назвати дослідження з історії Японії у річищі традиції "Анналів". Багато японських істориків вчилося

у Школі вищих досліджень, але всі вони працюють над історією Європи.

Історики з інших регіонів Азії дещо ближче до "Анналів". Нещодавнє дослідження південно-східної Азії австралійським істориком намагається дати "тотальну історію" регіону з 1450 по 1680 рр. і бере за зразок працю Броделя з матеріальної культури та повсякденного життя[22]. Деякі французькі дослідники історії Китаю також за духом близькі "Анналам". Очевидна відмінність китайського мислення є викликом історії ментальностей, що спровокував чимало відповідей. Марсель Гране, один із учених-послідовників Марка Блока, поділяв його ентузіазм щодо Дюркгейма та написав велике дослідження зі світогляду китайців відповідно до лінії Дюркгейма, підкреслюючи те, що він називав "дологічним мисленням" та перенесення соціального ладу на світ природи[23].

Значно пізніше, Жак Жерне, подібно до інших французьких істориків його покоління, "піднявся по сходинках із підвалу на горище", від економічних аспектів буддизму до дослідження християнських місій у Китаї. Його нещодавнє дослідження християнської місії в Китаї у XVI–XVII ст. можна не без підстав охарактеризувати як історію ментальностей у стилі "Анналів"[24]. Воно сконцентроване на проблемі непорозуміння. Місіонери були впевнені, що вони багатьох навернули у свою віру, але були нездатні зрозуміти, яке значення мав перехід до нової віри для самих новонавернених. Мандарини, зі свого боку, не розуміли намірів місіонерів.

Згідно із Жерне ці непорозуміння демонструють відмінності між категоріями "спосіб мислення" ("modes de pensée") та "ментальні рамки" ("cadres mentaux") двох сторін, пов'язані з відмінностями в їхніх мовах[25]. Ця зосередженість на протиріччі між двома культурами дозволила Жерне висвітлити ментальності засобом, від якого відмовились історики Європи. Те, що Бродель охарактеризував іззовні як приклад "відмови від запозичень", Жерне пояснив ізсередини.

Що стосується американських відгуків на "Аннали", то контраст між північчю та півднем просто разючий. Дослідники історії Північної Америки, які протистоять північноамериканським дослідникам історії Європи, виявили досить незначний інтерес до парадигми "Анналів". Звернення до антропології в історії колоніального періоду розвивалося незалежно від французької

моделі. Хоча працю Броделя було охарактеризовано як "дивним чином подібну за своїм розмахом" до книги "Сполучені Штати, 1830–1850 роки" Фредеріка Джексона Тернера, ми все ще в очікуванні нового американського Броделя[26].

У Центральній та Південній Америці, скоріше, протилежна ситуація. У Бразилії все ще згадують лекції Броделя в університеті Сан Паулу в 1930-х роках. Знаменита трилогія соціальної історії Бразилії історика-соціолога Жільберто Фрейєра (який знав Броделя в цей час), присвячена таким темам як родина, сексуальність, дитинство та матеріальна культура, випереджаючи нову історію 1970–1980-х років. Образ великої садиби ("casa grande") як мікрокосму та як метафори плантаторського суспільства у Фрейєра зробив враження на Броделя і наведений у його роботі.

З іншого боку, як свідчить серія нещодавніх досліджень, деякі дослідники історії Іспанської та Португальської імперій в Америці справді дуже серйозно сприйняли парадигму "Анналів"[27]. Яскравим прикладом є книга Натана Уочтела "Очима переможених" (1971) – історія початку колоніального періоду Перу з точки зору індіанців. У цілому ряді пунктів це дослідження має спільні риси із працями істориків групи "Анналів" про Європу. Воно пов'язане із зверненням до економічної, соціальної, культурної та політичної історії. Воно, безсумнівно, є прикладом історії з низів, оскільки багато розповідає про народне повстання. Воно застосовує регресивний метод[III], пов'язаний із Марком Блоком, досліджуючи сучасні танці, які відбивають іспанське завоювання, як засіб відтворення первинної реакції індіанців. Воно запозичує концепції із соціальної антропології, головним чином "аккультурацію" – термін, запроваджений у Франції, істориком із групи "Анналів" Альфонсом Дюпроном. Однак, Уочтел не лише запозичив модель "структура – кон'юнктура – події" у дослідників історії Європи раннього нового часу. В Перу, соціо-культурні зміни епохи не знайшли відображення у старих структурах. Навпаки, розпочався процес "деструктуризації". Інтерес автора до цього процесу надає книзі Уочтела динамічності, а також трагічного звучання, з яким не йдуть у порівняння навіть "Селяни Лангедока"[IV].

"Аннали" та інші наукові дисципліни. Сприйняття "Анналів" ніколи не обмежувалося сферою історії. Рух, який залучив так багато "наук про людину", природно, викликав інтерес у межах цих дисциплін. Хоча набагато складніше відобразити вплив менш теоретичних наук,

таких як історія, на більш теоретичні, на кшталт соціології, ніж інший, зворотний шлях, спроба, можливо, заслуговує зусиль.

Так, наприклад, в інтелектуальному розвитку Мішеля Фуко французька "нова історія" відіграла важливу роль. Фуко рухався паралельним курсом із третім поколінням "Анналів". Подібно до цього покоління він був зацікавлений у розширенні об'єкта дослідження історії. Він дечого навчив їх, як ми вже бачили вище. Він також дечого навчився і в них.

Борг Фуко перед "Анналами", можливо, буде меншим, ніж той, яким він зобов'язаний Ніцше або історикам науки, таким як Жорж Кангійем (який ознайомив його з поняттям інтелектуальної переривчатості), однак він залишається суттєвішим, ніж Фуко будь-коли визнавав. Те, що Фуко любив називати своєю "археологією" або "генеалогією" має, як мінімум, спільні риси з історією ментальностей. Обидва підходи демонструють великий інтерес до довготривалих тенденцій та відносно незначний інтерес до індивідуальних мислителів.

Що Фуко не міг прийняти у підході "Анналів" до інтелектуальної історії, то це те, що він вважав занадто сильним наголосом на тривалість[28]. Очевидною була його готовність схопити кропиву та обговорити – як світогляд змінює те, що найбільше відрізняло Фуко від істориків ментальностей. Їм ще було чого повчитися з його наголосу на епістемологічних "проривах", однак, вони, можливо, були роздратовані його відмовою пояснити ці прориви.

На початку 1970-х років, якщо не раніше, ще були археологи та економісти, які читали Броделя про "матеріальну культуру", педіатри, які обговорювали погляди Філіпа Ар'єса на історію дитинства, та скандинавські фольклористи, які сперечалися з Леруа Ладюрі стосовно народних казок. Деякі мистецтвознавці та літературні критики, особливо у Сполучених Штатах, також цитували істориків школи "Анналів" у своїх власних працях, які розглядали як частину спільної справи, іноді іменованої як "літературна антропологія" чи антропологія "візуальної культури".

Значний інтерес до підходу "Анналів" наявний особливо у трьох дисциплін. Цими трьома дисциплінами є географія, соціологія та антропологія. У будь-якому разі, слід зазначити, що, принаймні, в англомовному світі, цей інтерес розвинувся порівняно нещодавно та, що він все ще, фактично, обмежується працями Броделя.

Географія займає належне місце для того, щоб розпочати цей огляд, оскільки був час, коли навіть у Франції географи сприймали новий рух серйозніше, ніж більшість істориків[29]. Подібність між

історичною географією Відаля де ла Блаша та гео-історією Броделя вже було розглянуто і вона є досить очевидною. Водночас, одним із наслідків піднесення імперії Броделя став занепад історичної географії як дисципліни перед обличчям конкуренції з істориками (подібний висновок може бути зроблений і стосовно історичної соціології та історичної антропології у Франції)[30].

В інших країнах історія ще заплутаніша. Хоча нарис Февра з історичної географії було перекладено англійською невдовзі після його публікації, в англомовному світі в географії домінував традиційний стиль, в якому знайшлося небагато місця для французького підходу. Цю одноманітність порушено порівняно нещодавно й замінено плюралізмом чи, скоріше, завзятими дебатами між прибічниками марксистського, квантитативного, феноменологічного та інших підходів, і серед них підходу Броделя[31]. Треба зазначити, що нещодавно видана тритомна історія Тихого океану, написана не істориком, а географом Оскаром Спейтом[32].

Що стосується соціології, то захоплення Дюркгеймом на початковому етапі "Анналів" допомогло забезпечити їм теплий прийом у соціології, принаймні, у Франції. Два провідних французьких соціологи, Моріс Хальбвахс та Жорж Фрідман, вже були міцно пов'язані з журналом, тоді як третій, Жорж Гурвич, із задоволенням співпрацював із Броделем, що, однак, не виключало суперечок[33]. З іншого боку, в англомовному світі, зовсім нещодавно, за часів поширення відчуття "кризи соціології", вчені, які працюють у цій дисципліні, наново відкрили історію, й водночас ознайомилися з "Анналами", особливо з Броделем, чиї ідеї щодо часу безпосередньо стосуються дослідників соціальних змін. Як і у випадку з істориками, соціологи-марксисти, такі як Норман Бірнбаум та Іммануел Валлерстайн (директор Центру Фернана Броделя у Бінгемтоні), були серед перших, хто звернув увагу на "Аннали", але тут інтерес набагато масштабніший. Так, наприклад, пізній Філіпп Абрамс охарактеризував "Середземномор'я" Броделя як таке, що вказало шлях до "ефективної аналітичної історичної соціології"[34].

Деякі антропологи рано виявили інтерес до "Анналів", головним чином Леві-Стросс та Еванс-Притчард. Бродель та Леві-Стросс були колегами в університеті Сан Паулу у 1930-х роках і з цього часу підтримували стосунки між собою[35]. Еванс-Притчард, який отримав історичну освіту перед тим як звернутися до антропології, був добре обізнаний з діяльністю Люсьєна Февра та Марка Блока[36]. Я підозрюю, що його знамените дослідження "Чаклування, оракули та магії" в

центральноафриканського племені азанде зобов'язане, чи, принаймні, інспіроване "Королівським дотиком" Блока, тоді як його аналіз предметно-орієнтованого відчуття в суданського племені нуєр призвів до висновків, подібних до узагальнень Февра (сформульованих дещо пізніше) стосовно обчислення часу в епоху Рабле[V: 37].

Еванс-Притчард відстоював тісний зв'язок між антропологією та історією в той час, коли більшість його колег була антиісторичними функціоналістами. Деякі молоді антропологи звернулися до історії наприкінці 1960-х років, майже тоді, коли деякі історики школи "Анналів" відкрили для себе символічну антропологію. Дві дисципліни, здавалося, зливалися в одну. Однак звернення антропології до історії було пов'язане зі зверненням до наративу та подій, тобто саме до тих аспектів історичної традиції, які були відкинуті групою "Анналів". Існувала небезпека, що дві дисципліни так і не зможуть зустрітися.

Один приклад продемонструє ясніше, ніж список імен, умови, за яких відбулася зустріч; що саме хотіли антропологи від історії чи від "Анналів" та, нарешті, як може бути трансформована модель у процесі її застосування. Серед книг, що вплинули на історичну антропологію Гаваїв Маршалла Салінса, були праці Броделя, особливо його твір про великий проміжок часу ("longue durée"). Бродель, без сумніву, оцінив розгляд Салінсом "структур довгої тривалості", в якому прибуття капітана Кука на Гаваї в 1779 р., коли він був сприйнятий гавайцями як втілення їхнього бога Лоно, розглядається як приклад шляху, на якому "події підпорядковані культурі". Але Салінс не зупинився на цьому. Він і далі вивчав, "як у цьому процесі перепідпорядковано культуру"[38]. Запозичивши ідею у Броделя, він спростував чи, принаймні, трансформував її, доводячи, що подія (візит Кука чи взагалі зіткнення між гавайцями та європейцями), призвели до структурних змін у гавайській культурі, таких як криза системи табу, навіть якщо "структуру було захищено від переоцінки її цінностей". Було б важко заперечувати потенційну користь цієї видозміненої моделі для вивчення, скажімо, соціокультурних наслідків Французької революції. Тепер м'яч повернувся на половину поля істориків.

2. ПІДСУМОК

Час зробити підсумок та спробувати оцінити досягнення трьох поколінь істориків групи "Анналів", розглянувши, особливо, два питання. Наскільки нова та цінна їхня нова історія?

Як ми вже бачили, бунт Февра та Блока проти панування історії політичних подій був лише одним із цілої серії подібних виступів. Їхня головна мета – створення історії нової якості вже поділялася багатьма вченими упродовж тривалого періоду. Французька традиція, від Мішле та Фюстеля де Куланжа до "Année Sociologique", Відаля де ла Блаша та Анрі Берра, добре відома. З іншого боку, альтернативні традиції взагалі недооцінюються. Якби ворожка наворожила у 1920 р., що десь у Європі почне невдовзі розвиватися новий стиль історії, то він, безсумнівно, локалізувався б у Німеччині, а не у Франції: у Німеччині Фрідріха Ратцеля, Карла Лампрехта та Макса Вебера.

Фактично всі нововведення, пов'язані з Февром, Блоком, Броделем та Лабруссом, мали прецеденти або паралелі, від регресивного та порівняльного методів до зацікавлення міждисциплінарним співробітництвом, квантитативним методом та змінами протягом тривалого часу. Так, наприклад, у 1930-х роках Ернест Лабрусс та німецький історик Вальтер Абель незалежно один від одного працювали над квантитативною історією сільськогосподарських циклів, тенденцій та криз[39]. У 1950-х роках відродження регіональної історії у Франції мало паралель із відродженням локальної історії в Англії, пов'язаним зі школою У.Г. Хоскінса – послідовника Тауні – чиї книги містили дослідження формування англійського ландшафту, економічну та соціальну історію одного села у графстві Лейчестершир – Уігстон Магна – протягом тривалого періоду, близько 900 років[40]. Захоплення французьких істориків квантитативним методом та їх відхід від цього методу до мікроісторії та антропології рухалися біч обіч із цими явищами у Сполучених Штатах та будь-де.

Якщо окремі нововведення, пов'язані з "Анналами", мають прецеденти та паралелі, то їх сполучення – аж ніяк. Правильно також і те, що паралельні рухи за реформу та оновлення історії були переважно невдалими, від Карла Лампрехта у Німеччині до "нової історії" Дж.Х. Робінзона у Сполучених Штатах. Досягнення Блока, Февра, Броделя та їхніх послідовників пішли далі, ніж у будь-якого вченого чи групи вчених у досягненні цих спільних цілей, й повели рух, який поширився набагато далі та триває довше, ніж у їх конкурентів. Можливо, майбутні історики зможуть пояснити цей успіх у категоріях як структури, так і кон'юнктури, вишукуючи його, наприклад, у готовності урядів Франції, які змінювали один одного, фінансувати історичні дослідження, чи у знищенні німецької

інтелектуальної конкуренції у перебігу двох світових війн[41]. Усе одно важко заперечувати особистий внесок Блока, Февра та Броделя.

Хоча цю книгу присвячено деяким новим тенденціям у написанні історії, я не хотів би стверджувати, що нововведення потрібне задля самого себе. Я щиро згоден із нещодавньою критикою, що "ані нова історія не заслуговує захоплення тільки через те, що вона нова, ані стара – зневаги, тільки тому, що вона стара"[42]. Настав час розглянути, у підсумку, цінність, ціну та значення колективного досягнення "Анналів".

Зробити це – все одно, що написати некролог. Фактично, ця метафора не є цілком безпідставною. Хоча Школа вищих досліджень все ще існує та має талановитих істориків, які ототожнюють себе із традицією "Анналів", не буде великим перебільшенням сказати, що рух справді припинився. З одного боку, ми бачимо членів групи "Анналів", які наново відкривають політику, так само як і події. З іншого – ми бачимо так багато сторонніх учених, натхненних рухом і які прямують у подібному напрямку через свої власні переконання, так що терміни на зразок "школа" та, навіть, "парадигма" втрачають своє значення. Рух розчиняється, зокрема, й унаслідок свого успіху.

Цей рух не може бути "усім для всіх", але його, звичайно ж, було інтерпретовано досить різними засобами. Традиційні історики схильні тлумачити його мету як повну заміну одного виду історії іншим, який відсилає політичну історію, і особливо історію політичних подій, на звалище. Я дуже далекий від упевненості, що саме це було наміром Февра чи Блока. Новатори, звичайно, більше були надихнуті вірою: те, що не випробувано раніше, скоріш варто застосувати, аніж рішуче нав'язати це всім до одного. У будь-якому разі, політична історія могла дуже добре захищатися в їхню епоху. В наступний період ситуація змінилась. Бродель закликав бути плюралістами та любив говорити, що історія має "сотню облич", однак, саме в період його керівництва, гроші, призначені на дослідження, йшли на нову історію, обминаючи стару. Це призвело до нівеляції ролі дослідників політичної історії.

Хоча ми прагнемо глянути на "Аннали" з точки зору глобальної перспективи, одначе, є більший сенс оцінювати їх, скоріше, як парадигму взагалі (чи, можливо, як групу парадигм), ніж як певну парадигму написання історії. Може бути корисною спроба дослідити застосування та обмеження цієї парадигми в різних сферах історії, визначених географічно, хронологічно та тематично. Внесок

"Анналів" може бути досить глибоким, але він також надзвичайно нерівномірний.

Як ми вже бачили, група "Анналів" приділяла Франції левову частку своєї уваги. Вслід за Броделем суттєвий обсяг досліджень було виконано з історії Середземномор'я, особливо – Іспанії та Італії[43]. Також значним був і внесок групи "Анналів" у вивчення історії Іспанської та Португальської Америки. Тільки незначна кількість істориків школи "Анналів" досліджувала інші частини світу. Так, наприклад, інтерес Марка Блока до історії Англії не був сприйнятий його послідовниками.

Так само як вони цікавилися Францією, історики групи "Анналів" зосередили свою увагу на одному періоді – так званому "ранньому новому" часі – від 1500 по 1800 роки, особливо на "старому режимі" у Франції – з 1600, чи близько цього, до 1789 рр. Їхній внесок у дослідження середньовіччя також був значним. Як ми вже переконалися, деяких істориків-античників можна охарактеризувати як попутників "Анналів".

З іншого боку, група "Анналів" приділяла порівняно мало уваги подіям світу після 1789 р. Шарль Моразе, Моріс Агюлон та Марк Ферро зробили те, чим вони могли заповнити лакуну, але вона все ще залишається дуже широкою. Характерний підхід до історії групи, суттєва відсутність інтересу щодо особистостей та подій, напевно, пов'язані із цим інтересом до середньовіччя та раннього нового часу. Бродель легко проігнорував Філіппа II, але Наполеон, Бісмарк чи Сталін кинуть йому більший виклик.

Що стосується групи, яка пливе під прапором "тотальної історії", то досить парадоксально розглядати її внесок у те, що умовно визначається як економічна, соціальна, політична та культурна історія. Одним із досягнень групи було заперечення традиційних та пропозиція нових категорій, від "сільської історії" Блока у 1930-х роках та "матеріальної цивілізації" Броделя у 1960-х – до соціокультурної історії сьогодення. І все ж таки, важливість внеску в економічну історію, зробленого Лабруссом та його послідовниками, є незаперечною. Також важко заперечувати те, що політику було недооцінено, принаймні тимчасово (у 1950–1960-х роках), і, принаймні, деякими членами групи.

Ще одним засобом оцінки руху "Анналів" є дослідження його провідних ідей. Згідно з поширеним стереотипом образу групи, вона цікавилася історією структур протягом тривалих відрізків часу, застосовувала квантитативний метод, претендувала на науковість та

заперечувала свободу волі людини. Навіть як характеристика праць Броделя та Лабрусса ця точка зору є надто спрощеною і ще менше годиться для оцінки руху, який пройшов крізь різні фази й залучив багато видатних інтелектуалів. Буде корисно розглянути інтелектуальні протиріччя в межах руху. Ці протиріччя могли бути творчими. Випадково це чи ні, але вони залишаються нерозв'язаними.

Конфлікт між свободою та визначеністю, чи між соціальною структурою та людською діяльністю, завжди роз'єднував істориків групи "Анналів". Блока та Февра відрізняв від марксистів їхнього часу, саме той факт, що їхні захоплення соціальною та економічною історією не поєднувалося з вірою в те, що економіка та суспільні сили мають визначальну роль. Февр був крайнім волюнтаристом, Блок – поміркованішим. З іншого боку, у другому поколінні відбувся перехід до детермінізму – географічного, у випадку Броделя, та економічного – у Лабрусса. Їх обох звинуватили у вигнанні людей з історії та концентрації своєї уваги на географічних структурах та економічних тенденціях. У третьому поколінні, серед істориків, які цікавилися такими темами як розлучення, в розумінні шлюбної стратегії, або звичка до читання, спостерігалося відхилення до волюнтаризму. Історики ментальностей не вважали більше (як це робив Бродель), що особистості є в'язнями свого світогляду, а зосередили свою увагу на "опорі" соціальному тиску[44].

Протиріччя між соціологією Дюркгейма та людською географією Відаля де ла Блаша сягає корінням так глибоко, що могло б вважатися частиною структури "Анналів". Традиція Дюркгейма заохочувала узагальнення та порівняння, тоді як підхід Відаля зосереджено на особливостях неповторного в окремому регіоні. Засновники намагалися поєднувати два підходи, але їхні акценти відрізнялися. Блок був ближчий до Дюркгейма, а Февр (усупереч своєму інтересу до проблемно-орієнтованої історії) – до Відаля. Як свідчать регіональні монографії, опубліковані в 1960–1970-х роках, у середній фазі руху переважав Відаль. Бродель не нехтував ані порівнянням, ані соціологією, але він був значно ближчий до Відаля, ніж до Дюркгейма. Однією з причин до залучення соціальної антропології третім поколінням "Анналів" може бути те, що ця дисципліна (звернена в обидва боки – як до загального, так і до конкретного) може допомогти історикам знайти рівновагу.

Зробимо підсумки. Що стосується першого покоління, то варто навести оцінку, дану Броделем. "Кожний окремо – ані Блок, ані Февр

не були найвидатнішими французькими істориками епохи, але разом – так"[45]. У другому поколінні важко навіть уявити історика середини XX ст. такого ж рівня як Бродель. Нині значна частина найцікавіших історичних праць все ще створюється у Парижі.

Розглядаючи рух у цілому, бачимо цілу низку чудових книг, щодо яких важко втриматися від визначення – шедевр. "Королівський дотик", "Феодальне суспільство", "Проблема невір'я", "Середземномор'я", "Селяни Лангедока", "Цивілізація та капіталізм". Також варті уваги дослідницькі об'єднання, які були спроможні здійснити проекти, що вимагали занадто багато часу від окремої людини, аби довести будь-яку тему до успішного завершення. Тривале життя руху дало можливість історикам створювати одну роботу на основі іншої (так само як і виступати проти деяких). Назвати тільки найважливіші досягнення історії у стилі "Анналів", означає скласти переконливий список: проблемно-орієнтована історія, порівняльна історія, історична психологія, гео-історія, історія довготривалого часу, серійна історія, історична антропологія.

На мій погляд, видатним досягненням групи "Анналів" протягом усіх трьох поколінь було введення в науковий обіг величезних просторів історії. Група розширила територію історика до непередбачуваних просторів людської поведінки та соціальних груп, які ігнорувалися традиційними дослідниками. Це розширення історичної території пов'язане з відкриттям нових джерел та розвитком нових методів, які розробляють їх. Воно також пов'язане зі співробітництвом з іншими дисциплінами, які вивчали людство, від географії до лінгвістики, та від економіки до психології. Це міждисциплінарне співробітництво тривало понад шістдесят років – явище, що не має аналогів в історії соціальних наук.

Саме через цю причину назва цієї книги відсилає нас до "Французької історичної революції", а вступ починається словами: "Значну частину найбільш новаторських, славнозвісних та значущих історичних праць XX ст. було створено у Франції". Ця дисципліна вже ніколи не буде такою як раніше.

ПРИМІТКИ

[1] Про "парадигму "Анналів", див. Stoianovich (1976). Спеціальний випуск журналу "Review" (1978) було присвячено "Впливу школи "Анналів" на соціальні науки". Див. також Gil Pujol (1983).

[2] Ерік Хобсбаум згадує, що коли був студентом Кембриджа в 1930-х роках, то відвідував лекції Марка Блока, представленого аудиторії як найвидатнішого на той час медієвіста. "Review" (1978), p.158.

[3] Для підтримки цього узагальнення не завадило б здійснити серйозне дослідження тиражу.

[4] Загальне обговорення "Аннналів" в Італії в Aymard (1978). Перший том "Історії Італії" Ейнауді, виданий приятелем Броделя Романо, мав назву "Оригінальні особливості" – звернення до "Оригінальних рис аграрної історії Франції".

[5] Malowist (1972).

[6] Braudel (1958); пор. із Pomian (1978).

[7] Braudel (1978), p.250. Kula (1960) коментарі до твору Броделя.

[8] Kula (1962).

[9] Пор. з Iggers (1975), pp.80ff, 192ff.

[10] Найбільшим винятком є Febvre (1922, 1928) та Bloch (1931, 1939–40, 1949).

[11] Додаткові деталі та посилання у Burke (1978).

[12] Було б повчальним порівняти вислови, в яких англійські соціологи критикували Дюркгейма; англійські психологи – Хальбвахса, а англійські історики – "Аннали".

[13] Bartlett (1932).

[14] Hobsbawm (1978).

[15] Спеціальний випуск "Review" (1978) містить багато коментарів на відносини між "Анналами" та марксизмом.

[16] Wesseling (1978).

[17] Vernant (1966). Ця книга має підзаголовок дослідження "історичної психології". Автор віддає належне не Февру, а психологу І. Еммерсону.

[18] Veyne (1976).

[19] Vansina (1978). Див. особливо pp.10,112,197,235. Щодо дебатів стосовно придатності підходу "Анналів" до історії Африки, див. Clarence-Smith (1977) та Vansina (1978).

[20] Brunschwig (1960). Деякі молоді дослідники історії Африки ближчі до традиції Броделя.

[21] Як і у випадку Африки, кілька французьких дослідників історії Індії визнають велику залежність від традиції "Анналів".

[22] Reid (1988). Пор. з Lombard (1976), глобальне дослідження невеличкої держави. Батько автора, Моріс Ломбар, був видатним медієвістом, пов'язаним з "Анналами".

[23] Granet (1934).

[24] Gernet (1982). Автор є сином ученого-класициста Луї Жерне, а науковим керівником його дисертації був А. Дем'євілль – колишній учень Лабрусса.

[25] Там же, pp.12, 189. Посилання дано до французького видання.

[26] Стосовно Тернера та Броделя, див. Andrews (1978), p.173. Щодо більш амбівалентної реакції, див. Henretta (1979).

[27] Переважно Wachtel (1971); Lafaye (1974); Mauro (1963); Murra et al. (1986); збірник статей з "Annales"; Gruzinski (1988).

[28] Foucault (1969), p.32. Chartier (1988), p.57, примітки, які свідчать, що Фуко був "уважним читачем" серійної історії у 1950–1960-х роках.

[29] Duby (1987), p.133.

[30] Baker (1984), p.2.

[31] Там само.

[32] Spate (1979– 88).

[33] Braudel (1953b).

[34] Birnbaum (1978); Wallerstein (1974–80), том 1; Abrams (1982), pp.333ff.

[35] Найсвіжіший приклад у Lévi-Strauss (1983).

[36] Evans-Pritchard (1961), p.48, цитує Февра та Блока. Він також цитує Піренна, Відаля, Гране, Дюмезіля, Мейє та Соссюра.

[37] Evans-Pritchard (1937). Пор. сюжет про самозапевняючий характер віри в отруйний оракул (p.194) з королівським дотиком у Блока. Еванс-Притчард, який студіював середньовічну історію перед зверненням до антропології, напевно читав Блока.

[38] Sahlins (1981), p.8. Пор. з Sahlins (1985).

[39] Abel (1935), яке стало відоме французьким історикам лише після війни.

[40] Hoskins (1955, 1957).

[41] Структурно-функціональні пояснення запропоновані Coutau-Bégarie (1983) та Wallerstein (1988).

[42] Himmelfarb (1987), p.101.

[43] Емар, Беннасар, Шоню, Деліль, Делюмо, Жоржелін, Клапіш, Лапейре.

[44] Vovelle (1982).

[45] Braudel (1968a), p.93.

ПРИМІТКИ ПЕРЕКЛАДАЧА

[I] Шоста секція – науковий підрозділ, заснований 1947р. і призначений для вивчення суспільних наук у Школі вищих досліджень (École des Hautes Études). Частиною Шостої секції є також і Центр історичних досліджень (Centre des Recherches Historiques).

[II] Антропологія – в англомовних країнах так називають наукову дисципліну, відому нам під назвою етнологія. Як правило, виділяють соціальну та культурну антропологію.

[III] Регресивний метод – був застосований М. Блоком, який підкреслював необхідність "читати історію навпаки", оскільки історики знають набагато більше про ближчий до них час, ніж про віддалений, і тому слід тільки обережно переходити від відомого до невідомого, рухаючись у зворотному хронологічному напрямку.

[IV] "Селяни Лангедока" – одна з перших монографій Леруа Ладюрі, представника третього покоління "Анналів". Уперше видана 1966 р., вона одразу принесла авторові визнання в наукових колах.

[V] Рабле – Франсуа Рабле (1494–1553), французький письменник, автор відомого роману "Гаргантюа та Пантагрюель". У своїй монографії "Проблема невір'я у XVI ст.: релігія Рабле" (1942) Люсьєн Февр на прикладі твору Рабле досліджував ментальність епохи Ренесансу.

Ольга ПЕТРОВА

МЕТАФІЗИКА УКРАЇНСЬКОГО НЕФІГУРАТИВУ НА МЕЖІ XX ТА XXI СТОЛІТЬ

"Серед мистецтв живопис іде шляхом,
який веде його від практичного – корисного –
до духовного – доцільного".
В. Кандинський

Незабаром абстракціонізм (нефігуративне мистецтво) має підстави відсвяткувати сторіччя – час достатньо поважний для модерної художньої системи, що довела власну життєздатність. Незаперечним одноосібним "батьком" абстракціонізму визнано Василя Кандинського. Його перші абстракційні твори були створені у 1911–1912 роках. У грудні 1911 року в Петрограді В. Кандинський вперше публічно виголосив засадничі принципи абстракціонізму в лекційних виступах. Як засвідчують архівні матеріали, початок роботи над текстом книги "Про духовне у мистецтві", якій судилося стати програмою для розвитку модернізму XX століття в цілому, припадає на 1904 – 1908 роки (розрізнені записи та спостереження). Першу версію твору, датовану 1904 роком, було написано німецькою мовою. Друком книга вийшла у грудні 1911 р. (видання датоване 1912 р.). У російському перекладі (з авторськими доповненнями) "Про духовне у мистецтві" видана у 1914 році[1].

До художньої творчості В. Кандинський прийшов у тридцятирічному віці – зрілою людиною, маючи університетську освіту, усталені філософські та художні смаки. З біографії стає очевидним вплив на Кандинського потужного життя філософської думки Німеччини на межі XIX та XX століть. Інтелектуали Європи тоді зачитувалися виданням В. Воррінгера "Абстракції та вчування" (1908 р., Мюнхен). І хоч у нотатках В. Кандинського не знайдено прямих посилань на цей твір, очевидно, що, працюючи саме в цей час у Мюнхені, Василь Васильович із Воррінгером розминутися не міг. Спостереження автора "Абстракції та вчування" про об'єкт, що не існує поза інтенціональністю суб'єкта, – який є втіленням

трансцендентальної свідомості, – ця теза мало не підґрунтя концепції В. Кандинського. Припущення (майже реконструкція) інтелектуальних перехрещень теоретичних напрацювань В. Кандинського з ідеями сучасних йому естетиків не викликає сумнівів. По суті, феноменологію Воррінгера, Гуссерля, ідеї Шопенгауера, К'єркеґора щодо першості інтуїції (особливо у мистецтві), вчення Ніцше про "надлюдське", заперечення ним "занадто людського" – бачимо теоретичним підґрунтям абстракціонізму. Нові естетичні концепції протистояли раціоналізму та позитивізму Європи. Запропонована у 80-х роках XIX століття Конрадом Фідлером "теорія бачення", його вимога розвитку "абсолютного зору" також могли прислужитися Кандинському, бо метод, запропонований Фідлером, намічав шлях духовного споглядання чистої форми. "Форми буття" Фідлер, слідом за ним Воррінгер – пізніше Кандинський, протиставили "формам сприйняття" (буття як осяяння). Звідси лишалось півкроку до теорії та практики абстрактного живопису.

Інтелектуальна аура артистично-філософського Мюнхена 1910-х років багато в чому обумовила граничну виваженість міркувань і проясненість висновків у текстах "Про духовне у мистецтві". Метафізика В. Кандинського не є гегелівською. Вона зближається з філософським змістом "некласичної метафізики" на зразок Гайдеггерової, що орієнтована на даоські та дзеньскі моделі світовідчування – на "пошук справжнього (духовного) шляху". Така метафізика базована на переосмисленні – передчутті реальності, на інтуїції. Вона щільно пов'язана з міфом, навіть із догматом про світ трансцендентного.

"Немає більшого зла, ніж розуміння мистецтва... В нашому випадку воскресінням є саме відмова від розуміння мистецтва", – постулює В. Кандинський[2]. Але водночас автор давав логічне пояснення: "Походження живопису (мистецтва в цілому) тотожне будь-якій дії людини". Воно є чисто практичним. Коли первісний мисливець переслідував здобич, його спонукав голод. Коли вельможа переслідує дичину – його веде почуття задоволення. Голод є тілесною властивістю, натомість задоволення у цьому випадку є властивістю естетичною... Дикуна шуми музичних пристроїв налаштовували на сексуальні відправи..., коли сучасна людина відвідує концерт, вона не шукає в музиці нічого практичного – лише естетичне задоволення[3].

В уривках із В. Кандинського відкриваються глибокі онтологічні засади авторської метафізики – вона виростає з архетипів поведінки, психології, традиції та духовної практики людства. Злука логіки та

одкровення в текстах В. Кандинського має аналогію у бездоганній архітектонічності та досконалості готичного собору; його логічна конструкція уособлює не що інше як екстаз догмату: "Вірую, бо абсурдно". На перетині собору як конструкції (аналог "сутнісного – речі") та собору-осяяння – в дуалізмі унаочнено парадоксальність і множинність світів людської свідомості. В "кантіанських варіаціях" М. Мамардашвілі підносить думки І. Канта про множинність світів у точці. "Світ є чимось, де реальність пов'язана власними способами проявлення... Такі зв'язки можуть бути багатозначними"[4]. Отже, йдеться про нелінійність мислення, про неевклідову геометрію, яку після теологів, що передчували, відкривали фізики, які прорахо-вували – трансцендентальне зійшлося із фізичним.

У пошуках онтологічних основ метафізики нефігуративу XX століття, зокрема, українського феномена на межі XX та XXI століть, при знаходженні координат ненаративного мистецтва доцільно пам'ятати шляхи першопроходця у звільненні мистецтва від "надто людського", від диктату життєподібності, лишаючи у картині художнє (формальні якості живопису, його першоелементи). "Таке вилучення практичного (природного) елементу можливе лише в тому випадку, коли цю важливу складову частину буде замінено іншою, але такою самою сутнісною складовою, – писав Кандинський. – А нею є лише чиста художня форма, яка може надати картині силу незалежного життя та піднести полотно до рівня духовного суб'єкта"[5]. Відповідно до цього В. Кандинський підкреслював: "Вибір форми визначається внутрішньою необхідністю, яка, по суті, – єдиний незамінний закон мистецтва"[6].

Винахідник абстракціонізму, наполягаючи на "самоцінності" художньої форми як необхідності, відзначав її онтологічну першосутність та зв'язок із неодновимірністю духовного простору та міфоетичного мислення з пафосом Таємниці як рушійної сили у творчості". Для В. Кандинського, так само як і для С. К'єркеґора та Ф. Ніцше – критиків класичної метафізики ("істинної метафізики Гегеля") було очевидним, що існування як найвища та, водночас, інтимна реальність не може походити лише від розуму. Отже, із просвітницьким раціоналізмом та світоглядним оптимізмом було покінчено. Пошук індивідуальної свідомості в межах універсуму, зближення філософії та мистецтва сигналізували про руйнацію жорстких доктрин. "Суб'єктивна онтологія" К'єркеґора відкривала шлях до самозаглиблення індивідуума (в першу чергу – художника) у ландшафт власної думки – стверджувались цінності індивіду-

ального буття. Кандинському, як людині віруючій, не треба було вживати ніяких додаткових духовних актів для ототожнення божественного першопочатку з ідеєю духовного звільнення із феноменом свободи – якості, іманентній людині. Автор писав: "Пояснення саме по собі не в змозі наблизити людину до твору. Твір є не що інше, як забобон... За допомогою "промовляючої" форми знайти форму для одкровення та духу, що запліднює... Запліднення можливе не інакше, як у випадках злуки пристрасного бажання "промовити" із таким самим просвітленим любов'ю та довірою бажанням "почути" твір"[7].

Через сто років після В. Кандинського, після того, як ідеї абстрактного мистецтва (яке не перекладається на мову матеріалістичних відповідників) було занедбано, розчавлено трагічною історією в тоталітарній державі, а представників нефігуративу затавровано як формалістів та навіть фізично знищено; через довгу історичну відстань в 60 роках XX століття бачимо нові паростки "мислення формою" у живописі українських художників: К. Звіринського, Р. Сельського, О. Мінька, А. Суммара, Г. Гавриленка, В. Ламаха, Е. Каткова, Ф. Юр'єва.

В умовах андеграунду 60-х – 70-х років відчайдушними були зусилля поодиноких "лицарів духовного у мистецтві". В їх потребі зберегти саму ідею вільної творчості, права бачити "внутрішнім зором", очищеним від побутовізму та ідеологічної примусовості. Досвід Григорія Гавриленка (художника та інтелектуала), Карла Звіринського та в ті роки нечисленних їхнів однодумців переконував – суть творчості полягає у свободі самовиявлення, у вільному виборі. Попри ідеологічні утиски, духовна істина все-таки проростала як незаперечна онтологічна якість, навіть як теологічне одкровення. Істину знаходили поза межами вузької раціональної логіки та куцих соцреалістичних шаблонів. Трансцендентальна реальність віялом відкривала множинність аналогічних світів. Одним із них було неофігуративне мистецтво як простір рухомої, невимірної духовної субстанції.

У Декарта є поняття "вродженої ідеї" як злуки знань особистості та навіяної йому інформації поза його волею (попереднє знання або дóзнання). Декартівське "Когіто" (інтуїція онтологічних структур) саме визначає цю злуку. М. Мамардашвілі перетин набутих знань та дóзнання визначив як "точки інтенсивності". Саме у хвилину осяяння ("геній прилетів", – так кажуть про цю мить) у людину входить знання поза її зусиллями на правах незрозумілого, але

існуючого онтологічного феномена. Когіто веде до трансцендентального – сприйнятого на віру, без сумнівів та спроб, аналізу, прийняття того, що "...існує якесь інше життя, значно реальніше, ніж те, у якому ми перебуваємо... І що в тому житті світи продовжуються, часи подвоюються, там усе має інакший вигляд"[8].

Те, що філософ припускає, або інтелектуально конструює, художник переживає безпосередньо. У власному художньому досвіді фіксуєш мить психологічного переходу з реального у надреальний простір у стані занурення у живописну матерію. З фізичного акту накладання фарби, з часу як процесу письма, та з контакту свідомості із кольоровими збудниками народжується твір, йому немає аналога у світі фізичних сутностей. Це особлива сфера кольорових річищ, проток, просторових розмірів, кольоронароджених "ландшафтів". Годі та й ні до чого шукати аналогів існуючому. Свідомість у акті творчості звільнена від залежності; від будь-якої подібності, чужої волі та попередньої інформації. Летимо, пишемо, створюючи нову реальність і занурюючись у неї, здивовано її переживаємо. Це досвід автора – художника О. Петрової.

Аналогічними є роздуми щодо власного живопису Тіберія Сільваші: "Картина – річ. Предмет дотику двох світів. Перетин цих меж – явище мови – кольору. Колір – реальність, що відноситься до царини "феноменального"[9].

Живопис (твір мистецтва) привертає увагу і справляє глибоке враження, коли це є записом тривалого, мінливого процесу у свідомості митця в часі його роботи над твором. Живопис фіксує вібрацію психологічних станів людини, яка перебуває в діалозі із полотном (точніше, з уявним світом). Живопис – це багатовимірність кольорових та образоуявних мандрів митця. Він творить цей світ, занурюється в нього, підкоряється його чарам, нарешті, бачить себе у ньому як персонаж, як іншого. Цей ірраціоналізм глядачу пропонує полотно. Виміри "уявного ландшафту" можна прочитати, дешифрувати, якщо людина налаштована на входження до незнаної планети на рівні "одкровення", яке не потребує тлумачення в термінах світу – його можна лише прийняти як субстанцію дива та свята.

Новий розвиток традиції нефігуративу набули в Україні в передчутті кардинального зламу соціальної та художньої парадигми наприкінці 80-х років століття, що минуло. В Америці та у Європі абстрактне мистецтво давно вже знайшло собі місце в архіві – царював транс- та постмодернізм із його цитатністю та фізіологізмом. Щодо України, де авангард було насильницьки вилучено

владою комуністів, то її мистецтво потребувало історико-художньої компенсації. Отже, завершення XX століття в українському мистецтві – це час відродження традицій класичного авангарду 10-х – 20-х років: опанування світовим художнім досвідом; пошуки власних критеріїв духовного в мистецтві. Тому цілком зрозумілими у творах нефігуративістів 80-х – 90-х років були окремі "цитування спадщини як європейського, так і американського абстракціонізму. На перетині чужого та новаторського бачимо народження цікавих індивідуальностей як на Сході, так і в Західній Україні, на її Півночі та Півдні". В пошуках "власного континенту" нашими сучасниками теоретична спадщина В. Кандинського, О. Богомазова багато важить. Отже, невипадковими є тотожності в мисленні Т. Сіловаші – художника, схильного до інтелектуальних рефлексій і теоретизування із засадничими принципами В. Кандинського. В умовах свободи творчості саме Т. Сільваші очолив рух молодіжного мистецтва наприкінці 80-х років у групах "Седнів – І" та "Седнів –ІІ" та став ініціатором творчого угруповання "живописний заповідник" (Т. Сільваші, А. Криволап, О. Животков, М. Кривенко, М. Гейко). Власний живопис Т. Сільваші називає "ненаративним кольоропису", себе – кольоропису. Колір вважає об'єктивною субстанцією, що розкривається як у процесі письма, так і в часі сприйняття, бо світ постійно перебуває у становленні.

Метод ненаративності, на думку Сільваші, є самоідентифікацією живопису. (За Кандинським: "Моє завдання – засобами живопису... створювати картини, які мають самостійне інтенсивне життя"[10].) Аналогічно до "батька абстракціонізму" Сільваші декларує: "... мій метод звільнення живопису; він не має на меті передати щось, він не відображає нічого, крім самого живопису. Це ніби істина живопису, його самопредставлення, де митець – лише провідник. Ненаративність – не відбиток реальності, а сама реальність"[11]. Зрозуміло, вона така, яку можна осягнути умоспоглядально, як духовну якість чи феномен з назвою "свобода". За М. Бердяєвим свобода є меонічною, тобто вкоріненою у Ніщо, у безодню. Свобода йде попереду творення буття. Із цим феноменом щільно пов'язане переконання засновників некласичної метафізики про надзнання, про космічно-допідставні, утаємничені першопочатки буття. Феномен свободи, який "не перебуває у вимірах буття, але над буттям у своїй потребі втілитися в нього"[12], є явищем дофізичного всесвіту. Людині свобода навіяна з її появою на світ. Свободою філософи називають

"досвід сприйняття всесвіту", а художники – мандри до ландшафтів власного бачення, що, по суті, є тотожним.

Навіть у час постмодернізму лишається така наука як історія мистецтва з її обов'язком класифікації та визначення дефініцій, упорядкування мистецьких надбань у системі архіву – справа зовсім немарна. Історія модернізму пропонує різні підходи до класифікації нефігуративу XX століття: ліричний, міфо-поетичний, конструктивний, експресивний тощо. Вдивляючись у здобутки української абстракції на межі XX та XXI століть, запропонуємо власну систему координат, розподіл усього масиву нефігуративного (ненаративного) живопису в межах двох світоглядних систем: трансцендентальної та формотворчої. А митців визначимо як:

I – трансценденталістів; II – формістів.

Можна також говорити про синтез моделей. Абстрактне мистецтво саме й починалося з формізму, з домінанти "форми", яка ставала "змістом" твору (постулати В. Кандинського, особливо О. Богомазова, К. Малевича).

Якщо пафос теоретичних розробок О. Богомазова переважно стосується законів формоутворення, то В. Кандинський, подолавши фазу власного шляху, як митець і теоретик, виходить на рівень духовного прориву у трансцендентальні світи – у "точки інтенсивності". Уже в його творчості визначаються два річища в абстракції, дві її парадигми.

У практиці останнього десятиліття "формізм" українського нефігуративу репрезентовано живописом: М. Гейко, О. Дубовика, В. Бовкуна, А. Криволапа, П. Лебединця, О. Павлова і ще багатьох (Київ); М. Бабака (Черкаси); В. Бажая (Львів); Л. Маркосяна (Полтава); С. Савченка, В. Цюпка (Одеса) та інших.

Щодо "трансценденталізму", то дихання невідомого космосу відчутне у серіях невтомного Т. Сільваші; представлено в Київській ситуації живописом: О. Бабака, М. Вайсберга, О. Животкова, М. Кривенка, О. Литвиненка, О. Петрової, О. Рижих.

Авторка статті у власній художній практиці спирається на символічну мову кольорів, що дісталась нам у спадок від потужної християнської колористики. Систему було розроблено Псевдо-Діонісієм Ареопагітом ще у середньовіччі; вона стала своєрідною збіркою культурних кодів, тим самим "дóзнанням" (або надзнанням), яке є невід'ємною структурою нашого мислення. Безумовно, сьогодні ця система працює як імпульс, а не є догмою для художника. За каноном інформація про колір мусила б бути усталеною, такою, що

не підлягає трансформаціям. Як творче кредо із системи вибрано сутнісне: "Колір втілює Бога у випромінюванні світла. Нефігуратив – шлях до такого бачення духовним зором". Власне, це і є шлях трансценденталіста. Його унаочнено в білих полотнах Олександра Животкова, у вишуканих фактурах його композицій, які потребують певних духовних зусиль від глядача для проникнення у цей первинно-чистий, трохи сумнуватий і тремтливий світ; у цих полотнах пливе справжня дзен-буддистська тиша. Заглиблюючись у снігову білизну та ненаративну невизначеність (чи багатозначність) композицій О. Животкова, глядач переживає внутрішній акт входження в інший вимір. Це духовне зусилля – подія. Вона відбулася у мить зустрічі твоєї свідомості з інформативним багатством полотна. Щоб невизначеність, навіть розгубленість перед незнаним способом сприйняття світу перетворити на гармонію співбесіди та піднести глядача в такі виміри, якими він досі не мандрував. У внутрішньому діалозі "картина-глядач" відбувається становлення філософського проникнення в сутність Тиші дзен, у мудрість Ніщо.

Саме про це говорить Т. Сільваші як у полотнах, так і у власних філософсько-поетичних есе. Його метод – звільнення живопису. Він не має на меті передати щось, показати щось, він не відображає нічого, крім самого живопису. Це самопредставлення живопису – ненаратив. За Т. Сільваші: "Ненаративність – не відбиток реальності, а сама реальність, царина пракольору. Ненаративність дологічна"[13].

Трансценденталізм львів'янина Ігоря Яновича теж репрезентує експресію деміурга, що пропонує глядачеві мандри в особливий світ півтонів, відтінків, нюансів. Сутність колористики Яновича – перетікання тонально відмінних фактурних мас, розташованих на поверхні полотна. У цьому хитросплетеному мереживі немає космосу. Ці полотна промовляють від тих світів, "які існують паралельно (перпендикулярно) нашій реальності, неосягнуті нами... Картини належать безкінечній континуальності. Поезія абстрактного Яновича виходить у Ніщо, для глядача обертається Чимось"[14].

Нефігуративному "формізму" також не відмовити у глибинах філософсько-живописного сприйняття у відкритті індивідуалістично-ірраціональних світів, що виникають на межі між сном, осяянням та дійсністю. Але основний акцент "формісти" як митці із конструктивним мисленням (аналог – К. Малевич, О. Богомазов) приділяють саме поверхні полотна, фактурі як самоцінності, розмаїттю в опрацюванні композиції, власній "мовній" ідентичності.

Львівський живописець Василь Бажай є формістом у самому абетковому варіанті цього поняття. Він цілком вдоволений безкінечною шахівницею власних композицій; грою форм, матеріалів (фарба, скло, метал тощо) – інші виміри йому нецікаві, трансцендентальні прогулянки – не його сфера.

"Авангардний романтизм", саме так Петро Лебединець визначає свій живописний метод. Творче завдання Василя Лебединця – досягнути максимально колористичного ефекту у пластичних композиціях. Вони, переважно, мають декоративно-площинний, орнаментальний характер, подекуди нагадують вишукані перські килими. Лебединець працює як вигадливий формість. Елемент, який народжується в емоційному переживанні форми (твору), Кандинський визначав як "внутрішній елемент твору, який, власне, є його змістом..., емоція – почуття – твір – почуття – емоція – такою є формула"[15].

Саме за цим принципом будує П. Лебединець власні стосунки з полотном і глядачем. П. Лебединець, як людина гармонійної, душевної та духовної вдачі, відображає гармонію світу засобами живописної форми в романтичному діалозі з людиною, яку митець намагається захистити від ускладнень та деструктивного самознищення.

Натомість вибуховою, лавиноподібною енергією та енергетикою насичені полотна Анатолія Криволапа. Впевнено і досить раціонально він конструює власний образотворчий світ. "Знайти себе як стиль", – постулює автор[16]. На сьогодні програму митцем виконано. Відшукуючи історико-художні аналогії, не буде помилковим вважати А. Криволапа близьким до К. Малевича, який, на відміну від В. Кандинського, – провідника до вищого, – брав на себе ризик виконати роботу Бога – конструювати новий космос у "Чорному квадраті".

Сила полотен Криволапа, заповнених смугастими ритмами з густого мастила, з нашарування фарби, нікого не залишає байдужим – земна сила композицій; чоловіча воля переможця у глядачеві пробуджує первісну силу та енергію, яка часто-густо підупадає під тиском цивілізаційної метушні. Онтологічні першопочатки життя, могутнішого за прозу побутовізму, гарячими протуберанцями розпеченого кольору оновлюють та загострюють образ навколишнього світу. До того ж, полотна А. Криволапа відсилають нас до національного архетипу – до смугастих килимів, до первинних розписів, до солярних знаків, до язичницької символіки Скіфії – України.

Свідомість В. Кандинського уособлена вертикаллю, лінією духовного піднесення та відриву від матерії. Щодо "формістів", і це найвиразніше читається у структурованих шифрах А. Криволапа, то їх світоглядна модель кореспондується із "земною базовою горизонталлю" (вираз О. Блавацької). "Смугасті фактурні ритми – моя пластична мова", – постулює А.Криволап. Сенс життя художник бачить в активізації колориту, у розробці його можливостей. Творчий акт для нього – магічний процес самозаглиблення, самозбудження кольором. "Цей неспокій породжує в мені енергію. Енергетична хвиля і сам акт перетікання сили в полотно заспокоюють".

Живопис А. Криволап робить як майстер, який дбає про добре виготовлену річ. Колористичний інтуїтивізм його зрілої творчості базується на багаторічному "лабораторному усамітненні", на вивченні властивостей та можливостей. Був час, коли митець на п'ять років закрив себе в майстерні, як чернець у келії. З того народилася професійна впевненість, миттєвість колористичної реакції, бездоганна точність композиційних структур.

Здавалося б, у час постпостмодернізму, який сам утомився від власної іронічності, знудився від блюзнірства та потворного, який агресивно заперечує все, що не є цитатою або творчим безсиллям; на початку XXI століття, яке розпочалося нечуваною жорстокістю 11 вересня 2001 р. в Нью-Йорку ("театром жахів" Антонена Арто), – українське малярство розвиває позитивну лінію культуротворчості. Ненаратив у дорозі, він реабілітує естетику прекрасного та духовність творчих осягнень. На цьому шляху можливі найпотаємніші відкриття.

ПРИМІТКИ

[1] Кандинский В.В. Избранные труды по теории искусства. Т.1. – М., 2001. – С.344–345.

[2] О понимании искусства. // Кандинский В.В. Избранные труды по теории искусства. – М., 2001. – С.252–253.

[3] Живопись как чистое искусство. // Там само. – С.263.

[4] Мамардашвили М. Кантианские вариации. – М., 2002. – С.102.

[5] Живопись как чистое искусство. // Кандинский В.В. Избранные труды по теории искусства. – М., 2001. – С.265.

[6] Там само. – С.262.

[7] О понимании искусства. // Кандинский В.В. Избранные труды по теории искусства. – М., 2001. – С.254.

[8] Мамардашвили М.К. Картезианские размышления. – М., 1993. – С.37.

[9] Сільваші Т. З інтерв'ю. Київ. 2000 р.

[10] Автобиография // Кандинский В.В. Избранные труды по теории искусства. – М., 2001. – С.259.

[11] Сільваші Т. З інтерв'ю. Київ. 2000 р.

[12] Тульчинский Г.Л. Метафизика, свобода и самосознание. // Перспективы метафизики. Классическая и неклассическая метафизика на рубеже веков. Материалы международной конференции. – СПб., 1997. – С.94.

[13] Вислів Т. Сільваші наведено у записах Н. Волос. 1998 р., Київ.

[14] Із записів І. Гриньок. Київ, 1998.

[15] Живопись как чистое искусство. // Кандинский В.В. Избранные труды по теории искусства. – М., 2001. – С.261.

[16] Криволап А. З творчого кредо. Інтерв'ю. – К., 1999.

БІБЛІОГРАФІЯ

ЧЕРНІВЦІ МІЖВОЄННОГО ЛИХОЛІТТЯ

Heymann, Florence. Le Crépuscule des lieux. Identités juives de Czernowitz. – Paris, Stock, 2003. – 443 p.

Якби зібрати всю літературу, яка за останні 25–30 років з'явилася про Чернівці та Буковину, то можна було б укласти цілий том лише самої бібліографії. До того ж, і далі з'являються все нові публікації. 2003 року майже одночасно вийшли дві книги французькою мовою ("Занепад місць. Єврейські ідентичності в Чернівцях", французького антрополога Фльоранс Ейман, яка оселилася в Ізраїлі, та "Румунія і Шоа. Знищення та виживання євреїв і циган при режимі Антонеску (1940–1944)", румунського історика Раду Іоаніда, що проживає у США).

У даній рецензії ми зупинимося на публікації Ф. Ейман. Публікація складається із чотирьох розділів, епілогу, бібліографії (яка нараховує близько 650 назв), глосарію, фотографій міжвоєнних Чернівців. Оперуючи багатим архівним матеріалом, автор докладно зупиняється на етнолінгвістичних тенденціях цього краю впродовж століть (із 1774 р.), приділяє велику увагу релігійним проблемам, зокрема, хасидизму. Цікавий факт із власного життя Ф. Ейман, який висвітлює предмет вибору даного дослідження; після закінчення філологічних студій вона мала намір вивчати творчість Л.-Ф.Селіна, про що повідомила своєму "хрещеному батькові" А.-М.Шперберу. Реакція останнього була різка, негайна і остаточна: "Я вам забороняю працювати над цією темою. Це зрада пам'яті" [с.10], натякаючи на відомі антисемітські погляди Селіна. Через декілька місяців вибір її наукових інтересів випав на дослідження власне Чернівців та їх єврейських громад, що із прихильністю було сприйнято А.-М. Шпербером. Таким чином, Ф. Ейман перейшла від Селіна до Целана, як вона сама про це сказала [с. 10]. Велику цінність, особливо для істориків, мають її глибокі дослідження політичної ситуації в Румунії в 1920–1940 рр., за словами Ф. Ейман, періоду "безперервного затемнення сонця", що характеризувався значним погіршанням становища національних меншин, передусім єврейської та української, насильною румунізацією. Ніяких позитивних змін на краще не відбулось і після вступу в Північну Буковину Червоної Армії.

Пов'язана родинними узами з Чернівцями, вона присвятила близько 25 років життя науковим пошукам в архівах різних країн світу, а також зібрала численні спогади живих свідків тих бурхливих подій, що відбувалися в Чернівцях, на Буковині в період між двома війнами за час румунської окупації. Дослідниця запрошує нас до карколомної подорожі, що немовби поєднується із пошуками своєї власної ідентичності, до так званої Середньої Європи "Mitteleuropa", яка, на жаль, за словами Ейман, сьогодні зникла. Старі Чернівці перетворилися на історичний феномен; покинуте місто духів. Бо це ж дух міста утворив у численних місцевостях існуючого нині світу свої колонії, колонії споминів. До речі, в багатьох містах світу є чимало реалій, пов'язаних у тій чи іншій мірі з Чернівцями. Зокрема, мені пощастило віднайти у Парижі вулицю Чернівців (rue Chernovitz) у XVI окрузі, найдорожчому, найфешенебельнішому в західній частині міста.

Дослідниця, передусім, виділяє напругу чернівецької зустрічі культур, напругу, яка при всій трагічності і витворила велику культуру всіх народів, які заселяли цей міфічний край, зокрема і єврейського. Великий розділ присвячено непростій долі двох найвидатніших письменників, народжених у Чернівцях, Розі Ауслендер та Паулю Целану, що втілювали міжвоєнне покоління буковинських літераторів, яке Альфред-Маргуль Шпербер назвав "непомітним хором", "Der unsichtbare Chor"[с.147]. Обставини склалися так, що обоє були змушені покинути рідні місця, однак Чернівці залишилися назавжди в їхніх серцях. Зокрема, Р. Ауслендер у вірші "Чернівці перед Другою світовою війною" писала:

Мирне місто на пагорбах
Оторочене буковими лісами...
Чотири мови
Уживаються вкупі
Голублять повітря
Як щасливо дихало
Місто поки не впали бомби
(*Пер. П. Рихло*).

До цього міста думками постійно линув П. Целан, про що він, зокрема, писав А.-М. Шперберу: "Я себе запитую, чи не краще було б для моєї праці залишитися в долині річки Буг на моїй рідній землі" [с. 170]. Так, Чернівці були ніби містком між Сходом і Заходом, який Р. Ауслендер і П. Целан оголосили самим єством чернівецьких поетів.

Велику увагу дослідниця приділяє іншим знаковим особистостям єврейської культури, які жили і творили у Чернівцях. Серед них: письменники Е. Штейнбарг, І. Мангер, Й. Бург; театральний діяч, актор, режисер А. Гольдфаден – творець першого у світі єврейського театру; тенор зі світовим іменем Й. Шмідт, який знявся у багатьох фільмах і голос якого звучав у знаменитому "Темплі" – синагозі, про що свідчить відкрита в ньому меморіальна дошка. До речі, 4 березня цього року в ньому було відзначено 100-річчя від дня його народження. Показово, що німці й до сьогодні вважають Й. Шмідта своїм найбільшим тенором XX століття.

Чернівці перебували, за влучним висловом В. Скуратівського, саме "посередині" Європейської Ойкумени", дивовижно і загадково поєднуючи всі його етноси, всі злами і напрями її часу. Чернівці – то наче екран середньоєвропейської долі, котра тут "посередині світу" ніби аж трагічно резонувала всіма, часом і страшними, домінантами її історії. Власне, такий висновок робить і Ф. Єйман, зазначаючи при цьому, що даний регіон відзначався багатством, етнічною різноманітністю населення, яке жило, попри все, тривалий час у злагоді та мирі при політичній, економічній та мовній рівновазі, пам'ятаючи, без сумніву, відомий вислів Карла-Еміля Францоза (на якого вона часто посилається): "Однак найчудовішим у цьому краю є і залишатиметься національний і конфесійний мир". Причому, зберігаючи власну неповторність, буковинці були не менш відкритими до толерантного взаємозбагачення, взаємопроникнення культур. Звичайно, були і певні тертя, протиріччя, навіть всередині єврейської громади, на яких зупиняється Ф. Єйман. Так, ортодоксальні євреї, які розмовляли мовою їдиш, прихильно ставлячись при цьому до івриту, протидіяли асиміляторам – великим поціновувачам німецької мови, або ж сіоністи, які чинили спротив тим, хто відчував ностальгію за Австро-Угорською імперією. Проте, незважаючи на це, громадам вдавалося мирно співіснувати.

Ще один дуже важливий аспект рецензованої книги стосується мовного питання. Специфіка Чернівців, де 1908 року відбувся перший всесвітній конгрес із питань мови їдиш, полягає в надзвичайній ідентифікації єврейського населення (яке складало майже половину усього передвоєнного населення міста) з німецькою мовою та культурою, що йому заміняли все те, чого позбавила доля: батьківщину, майбутнє й сучасне. Австро-Угорська імперія, починаючи з кінця XVIII ст., поступово надала євреям громадянську рівність, внаслідок чого вони перетворилися на її найпослідовніших

захисників і прихильників. Мабуть, через це Чернівці називали "Маленьким Віднем", "Klein Wien". Тим жахливішим було їх розчарування після приходу до влади III Рейху: мова свободи перетворювалася на мову майбутніх катів. Ф. Ейман подає жахливий перелік цих тиранів. Почергово румуни, радянська влада, німці депортували та винищували сотні тисяч чоловіків, жінок, стариків, дітей, які населяли цей регіон, про що вже неодноразово розповідалось. Книга Ф. Ейман нагадує про це ще раз, щоб людство не забувало, наскільки воно пронизане насильством. Обов'язок пам'яті полягає не лише в пошануванні Чернівців як міста жертв, він є також необхідною умовою для пильності, яка не має права бути приспаною.

Картина була б, звичайно, повнішою, якби дослідниця використала більше українських джерел, яких з'явилось дуже багато, особливо останнім часом, що дозволило б їй об'єктивніше зрозуміти взаємини між різними етнічними групами, зокрема українцями та євреями (хоча подаються окремі факти солідарності та допомоги євреям з боку українців під час німецької окупації [с. 316]). Іноді відчувається дещо тенденційне, упереджене ставлення Ф. Ейман щодо ролі українців у процесах, що відбувалися на Буковині в міжвоєнний період.

Уперше відвідавши Україну в липні 2000 року, вона з особливим трепетом відкривала для себе цю "потоплену Атлантиду", місця, про які чула від своїх батьків, знайомих. Зокрема, цікаве, хоча й трохи категоричне її зауваження, щодо сучасного стану Чернівців, їх міфічно-ностальгійної привабливості, в яких вона не впізнала колишнього духу міста, що, на наш погляд, цілком закономірно, адже змінилося декілька поколінь.

Тарас ІВАСЮТИН

СИНТЕТИЧНЕ ГУМАНІТАРНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ

О.С. Цалай-Якименко. Київська школа музики XVII ст.: київське пініє, київська нота, київська граматика. – Київ; Львів; Полтава, 2002.

Фундаментальне дослідження О. Цалай-Якименко "Київська школа музики XVII ст." – непересічне явище в сучасній українській гуманітарній науці.

Історико-культурне та теоретико-практичне значення книги незаперечне.

Первісне, суто навчальне поняття київської школи музики XVII ст. тут узагальнено й піднесено як цілісну систему національної ренесансно-барокової культури в єдності її складових – музичної творчості й виконавського мистецтва, музичної писемності та музичної педагогіки.

Київську школу музики XVII ст. осмислено як феномен синтезу вітчизняних візантійсько-слов'янських традицій із новітніми латинськими. Рецепція та переосмислення латинських новацій і, водночас, потужний розвиток спадщини візантійсько-слов'янського кореня як своєрідної противаги культурному наступові "латинства", що ставала реальним засобом збалансування давнього "свого" – і нового, "чужинецького", в умовах тотального запозичення нових моделей західної культури.

Це надзвичайно плідний підхід, який видаєьбся мені повчальним і на сучасному етапі розвитку української культури. У цьому двоєдина спонука: розширення культурних контактів між народами і, водночас, поглиблене пізнання автентичного, кореневого, національно своєрідного. Противага як знеособленню й розчиненню в морі Іншого, так і культурній ксенофобії. Чітке усвідомлення внеску у світову музичну культуру українського досвіду, а саме: феномена українського сакрального співу та загальнодоступної високопрофесійної музичної педагогіки, представленої видатними діячами на чолі з М. Дилецьким.

Книга О. Цалай-Якименко – об'ємне "багатовекторне" дослідження, в якому порушено й розглянуто потужний комплекс насущно-важливих проблем.Зокрема – історія виявлення й наукового осмислення пам'яток ірмолойного співу на базі використання фондурукописних Ірмолоїв ті їхніх першодруків; формування Львівської школи музично-мідівістичних студій; археографічне дослідження та публікація текстів. І, що дуже важливо, науково-теоретичні узагальнення доповнено науково-практичною формою дослідження: пошуком найпереконливіших виконавських інтерпретацій, спробою дати нове життя стародавнім наспівам у процесі живого відтворення, намагання почути їх.

Не можна відзначити різноманітності використаних методів дослідження – музично-теоретичного й музично-стилістичного, джерелознавчого, текстологічного та культурно-історичного, а також багатства, гнучкості й оригінальності термінології. Показано міжнародні контакти сакральної монодії – взаємодію української, греко-візантійської та болгарської монодії як чинника оновлення

музично-мистецького стилю в сакрально-співацькій практиці України; еволюцію музичної писемності в Україні XVII ст. – етапи переходу від релятивної до абсолютної системи нотації. Знаний інтерес становить аналіз збережених пам'яток української музично-педагогічної літератури, які дисертантка вважає "первістками нової педагогіки". І в центрі – знакова постать М. Дилецького – педагога-реформатора європейського масштабу, творця національної музично-педагогічної системи, а також його попередників і послідовників.

Мене, як літературознавця, що цікавиться проблемами поетики, особливо приваблює синтетичний підхід авторки до різних видів мистецтв, передусім словесного та музичного. Свого часу я була опонентом кандидатської дисертації О. Цалай-Якименко "Заповіт" Т. Шевченка в музиці, змістовної й нестандартної роботи, в якій не тільки розглядалися різні музичні інтерпретації "Заповіту", а й досліджувався сам поетичний текст згідно із законами музичного твору – як динамічна єдність і взаємопереливання слова й музичного звукоряду. І в рецензованій праці простежується цей-таки синтетичний підхід, оце відчуття межового характеру мистецбкого феномена (а в мистецтві такі "межові" явища, зазвичай, вражають особливим змістовим багатством, вібрацією нюансів та обертонів, новаторськими сплесками). Тут ідеться про "синкретичне мзично-віршове формотворення в наспівах українського Ірмолоя", про виявлення й обгрунтування деяких закономірностей ірмолойного віршування (авторка зауважує, що цей термінологічний зворот має деякі синоніми, як "музично-словесне віршування", "музичне віршування"). Адже синкретина метрика ірмолойних наспівів формується водночас і словесними, і музичними чинниками, ірмолойний (синкретичний) вірш може існувати тільки як злиття музичного метра і словесної стопи – "тобто "молекул" мелодії і тексту", як образно зауважує авторка. Як типологічна паралель до музично-словесного віршування у наспівах Ірмолоя розглядається також "музичний" аспект тогочасного українського силабічного вірша – аж до його кульмінації-завершення у творчості постамзиканта Тараса Шевченка".

І ще раз про актуальність роботи – вона не награна, не штучно притягнута, а органічна, випливає з екзистенційної важливості й глибини досліджуваних проблем музичного культуротворення в Україні XVII ст. і перегукується з насущними культуротворчими завданнями, що постають сьогодні. І головне практичне значення –

крім використання як матеріалу у вузівських курсах історії української та світової музики, як бази для міждисциплінарних теоретичних розробок, допомоги виконавцям у стилістичній інтерпретації давньої сакральної монодії – у створенні підвалин для нової методики навчання музики, що грунтується передусім на дидактичних принципах Дилецького та забезпечує високу ефективність оволодіння основами музики. Все це не лише декларується й доводиться у книзі, а й підтверджене апробацією на базі музичних та масових шкіл України.

На моє глибоке переконання, перед нами справді фундаментальна й новаторська праця, яка належить до золотого фонду української гуманітаристики на зламі XX-XXI століть.

Михайлина КОЦЮБИНСЬКА

ПІСЛЯ АВЕРИНЦЕВА

Сергій Аверинцев. Софія-Логос. Словник. 2-евидання – К.: Дух і літера, 2004. – 640 с.

Нещодавно вийшло друком друге українське видання книжки Сергія Аверинцева "Софія-Логос". У підзаголовку зазначається, що ця книжка – "словник". Звісно, саме так воно і є, адже майже половину вміщених у ній матеріалів становлять саме ті статті, які Сергій Аверинцев у різні роки писав для різних словників та енциклопедій. Утім, неважко здогадатися, що цей заголовок все ж слід розуміти у більш широкому, майже метафоричному сенсі, адже другу половину книжки складають статті, які не мають прямого стосунку до довідкових видань. Проте, оскільки саме потрактовані у цих статтях поняття є ключовими для розуміння багатьох суттєвих моментів культури, а сам автор незмінно дотримується заявленого у першій частині незаангажованого способу викладу матеріалу, то неважко збагнути, що видавці зовсім не помилилися, коли назвали "словником" усе видання в цілому.

Постать Аверинцева неможливо відокремити від тих часів, коли йому випало працювати, коли були створені й виходили друком найвідоміші з його робіт. Більше того, значною мірою його образ став символом тої доби російської культури, коли невелика купка інтелектуалів-самородків, таких як Бахтін і Лосев, а трохи пізніше – Аверинцев, Баткін, Мамардашвілі, протистояла навалі войовничого невігластва, що існувало під маскою нібито надпотужної радянської

науки. Кожен із цих людей міг зробити й справді робив більше, ніж цілі науково-дослідні інститути. Втім, слід визнати, що при більш детальному розгляді не все виявляється настільки однозначним і прямолінійним, й більш докладне осмислення суспільної та культурної позиції цих людей, і зокрема Сергія Аверинцева, є справою майбутніх і зовсім непростих досліджень та міркувань. Адже, як казав іще Гегель, той хто із чимсь бореться, мимоволі стає залежним від тої сили, якій він протистоїть. Цього не міг не знати й сам Аверинцев і саме з цього, тобто усвідомленого небажання вступати у пряме протистояння, випливає стиль його робіт, його виразна прихильність до стилістики словника. Будучи одним з найбільших ерудитів свого часу, він обирає фактографію за головну зброю у боротьбі проти брехні. Мовляв, давайте спочатку давайте ретельно вивчимо, як воно насправді було, а тоді вже будемо полемізувати. Хто ж буде із цим сперечатися? Така інтелектуальна позиція багато що дозволяє зрозуміти в методі Аверинцева – і як академічного вченого і як геніального й вельми плідного перекладача. Проте, було б помилкою вважати його просто колекціонером фактів. Знавець літератури і риторики, у своєму підході до того чи іншого матеріалу він завжди прагне віднайти те, що дозволяє фактам триматися купи, що робить їх зв'язною і завершеною оповіддю. Звідси й походить наскрізна цікавість та постійна увага до софійної тематики, тобто до Логоса-смислу, що розгортає в конкретному бутті кожної речі, у житті та долі людини, в історії як здійсненні задуму Божого. Це неважко прослідкувати, скажімо, на прикладі його відомої статті про сенс напису над конхою апсиди Софії Київської (стор. 278-315 нового видання). Здавалося б, ця стаття присвячена дуже конкретному, вузькому питанню – проясненню смислу лише одного вислову. Але з викладених Аверинцевим історико-філологічних фактів стає очевидно, що за одним написом може стояти вся історія культури, ба й навіть смислова структура світобудови і буття як такого. Конкретне і вселенське стоять поруч, варто лише це побачити. В інших статтях, які читач знайде в цьому томі, автор так само наче мимохідь робить не менш цікаві й значущі зближення та відкриття. Ніде не викладаючи прямо "власної філософії", він ніби розчиняє свої ідеї та прозріння в історичному матеріалі, сподіваючись що уважний і тямущий читач побачить за деревами ліс, за фактами їх смисл, котрий і є, зрештою, світлом Логоса.

Володимир ВЕРЛОКА

Щоденник Львівського гетто. Спогади рабина Давида Кахане / Упоряди. Ж. Ковба. – К.: Дух і літера, 2003. – 267 с.

Життя людини, яка написала цю книгу, саме по собі могло б скласти основу добротного історичного роману. Виходець із патріархальної єврейської сім'ї, випускник Віденського університету, рабин прогресистської синагоги, викладач польської літератури та мови в радянській школі в передвоєнному Львові... Далі – жахи Голокосту, неймовірні приниження і страждання, спроби чинити опір, ще далі – дивовижний порятунок із ласки митрополита Андрея Шептицького... Далі – військовий рабинат у Польщі й Ізраїлі, високі чини, служіння в Буенос-Айресі, напружені роздуми над пережитими подіями, рядки спогадів, праця в Інституті Яд-Вашем, мирна стареча смерть в Обіцяному Краї, яка увінчує гідну подиву долю... Втім, усі ці особистісні моменти в даному разі відступають – здавалося б, безповоротно – на дуже далекий план, упокорюючись єдиному категоричному імперативу – бути свідком. Свідком кривавого безглуздя, оргії людиноненависництва, свідком святих страждань. Назва книжки недаремно починається з позначення суті свідоцтва, а не прізвища автора. Формулюючи своє покликання, рав Давид згадує з Письма слова посланця, який сповістив Йову про лихо: «І врятувався лише я один, щоб сповістити тобі» (Йов 1, 16). Рав переконаний, що збагнути розумом сенс Голокосту неможливо – принаймні, це так для нинішніх поколінь. Отже, лишається свідчити, «що відбувалося і як» (с. 21) – свідчити сумлінно, докладно, «описувати тільки голі факти», наполягає Давид Кахане (с. 35).

І от ми бачимо, як на цьому шляху вся значущість особистісного начала повертається – але вже як конкретного змісту свідчення, бо ж свідчити можна лише про конкретні події, пов'язані з твоєю присутністю тут і тепер, у даному пункті в'язкого плетива людських доль та обставин буття.

Це плетиво доль та обставин вселяє жах. Побиття за побиттям, «акція» за «акцією» постають зі сторінок «Щоденника» – справді пекельні епізоди історії XX ст. Своєрідним символом зішестя в це пекло, похмурою увертюрою до подальшої оповіді є історія одного з найшанованіших рабинів Львова д-ра Йєхезкеля Лєвіна, який вранці 2 липня 1941 р. відвідує митрополита Шептицького як статечний духовний лідер своєї громади, заклопотаний долею її членів, – і того ж ранку, повертаючись додому (незважаючи на перестороги прозірливого митрополита), був схоплений біля дверей

своєї квартири і по-звірячому закатований у Бригідках. Убивство було скоєне на очах сина ребе, Іцхака; той чув, як перед смертю батько виголошував молитву «Шма Ісраель» (с. 27–30).

Читаючи «Щоденник» Д. Кахане, знову і знову відчуваєш подив перед диявольською винахідливістю катів, так само як і перед тим, як усе ж таки легко в самій гущавині повсякденного, здавалося б, нормально організованого людського життя спалахує ненависть – ненависть смертоносна, нестримна.

Чимало епізодів у книзі такі, що читати їх не лише моторошно, а й гірко. Ось оповідається, як у львівському продовольчому магазині боязко збираються окремою чергою євреї по свої 70 грамів хліба (с. 44). Стояти осторонь «арійців» їх, звісно, примусили німці, але хто в самому магазині бив та обпльовував цих нещасних людей? Що це за юрба – діти разом зі своїми батьками – видала поліції знесиленого, зацькованого єврейського хлопчика, який присів відпочити під деревом у міському парку (с. 173–175)? Які це перехожі зі зловтішними посмішками спостерігали, як збиткується над євреями нудьгуючий знахабнілий шупо (с. 32–33)? Звідки таке завзяття в українських поліцаїв під час горезвісних «петлюрівських днів» (с. 36)? Хто, вже в останні дні нацистського панування, встиг видати окупантам 28 євреїв, що переховувалися на цвинтарі, у глибинах фамільного склепу (с. 193)? Все ж бо це – колишні сусіди, знайомі, приятелі, люди, спілкування з якими становило звичне тло життя... Сцена за сценою, невблаганний свідок продовжує свою скорботну повість, продовжує без жодної ворожості, радше з гірким подивом і смутком. І ми не можемо, не маємо права не вірити йому. Надто часто в сьогоднішньому ставленні до Голокосту в Україні гору бере спокусливе прагнення так чи інакше «виправдати» своїх, знайти для них якісь «пом'якшуючі обставини», тим самим перекладаючи основний тягар відповідальності на людей захожих, прибульців як не із Заходу, так зі Сходу. То, може, достойніше дбати не про виправдання, а про правду?

Упорядник книги Ж.М. Ковба справедливо пов'язує виключне значення нотаток Давида Кахане із тим, що вони є «чи не єдиними спогадами рабина Галичини, який вижив у тій безодні пекла» (с. 232). Знаменним чином «Щоденнику» доносить до читачів живе відчуття подвижницької місії тодішніх духовних пастирів – і єврейських, і українських.

Згадана вище історія р. Йехезкеля Левіна – не єдиний у «Щоденнику» приклад страдницької реалізації єврейським рабином

свого служіння. Дихає гідністю образ р. Аншеля Шрейбера (с. 73–75). Вражає розповідь Давида Кахане про те, як він сам, перебуваючи в Янівському таборі смерті, запалив у бараці першу ханукальну свічку і як відгукнулися на це в'язні (с. 138–139); як у квітні 1943 р., напередодні ліквідації Львівського гетто, разом із кількома іншими рабинами, він влаштував у спецтаборі пасхальний седер – вдалося навіть дістати два мішки борошна і спекти мацу. На седері, згадує Д. Кахане, панувало мовчання. «Кантор читав молитву пошепки, щоб, не дай Боже, не було чутно зовні. Ми сиділи на седері, як на похороні, ледве стримуючи сльози. То тут, то там хтось схлипував. Важко знайти слова, щоб описати цей пасхальний седер 19 квітня 1943 року» (с. 154).

Ще один показовий епізод. Коли німці висунули перед Львівською єврейською громадою блюзнірську вимогу видати певну кількість людей, т. зв. «антигромадських елементів», і таким чином на якийсь час підтвердити можливість існування для усіх інших, рабини юденрату, відчуваючи тягар страшної відповідальності, «відкинули принцип спасіння багатьох ціною пожертви деякими» (с. 73).

Що ж до духовенства українського, становище багатьох його представників теж було, хоча і у власний спосіб, сповнене трагізму. Аби не зрадити своєму духовному покликанню, потрібно було іти на величезний ризик, виявляти постійну готовність до самопожертви.

Матеріалів щодо цього в «Щоденнику» наведено чимало; передусім це стосується величної постаті митрополита Андрея Шептицького. Та й говорячи про помічників архіпастиря, священиків і ченців, що рятували самого Д. Кахане, його доньку і дружину, рав Давид часто-густо не втримується від душевної схвильованості. Так, зокрема, він передає розмову з ченцем студитського монастиря братом Теодозієм після жахливої сцени на Юрійовій горі, коли єврейського хлопчика, що втік від гестапівців, було видано поліції. Зайшовши до схованки й нечутно зачинивши за собою двері, після тривалого мовчання брат Теодозій каже приголомшеному рабинові: «Не всі поводять себе так, як ті, кого ви бачили вчора на горі. Я не повинен був би нічого говорити, але бачу, яке горе заподіює вам те, що відбувається. Я хочу вам щось розповісти. Ми з другом, братом Лазарем, працюємо шевцями на фабриці «Солід». У пивниці фабрики ми спорудили бункер, де переховуємо єврейську родину на прізвище Функ. Я молю Бога, щоб Він допоміг нам врятувати цих людей. Гадаєте, легко ховати вас у цьому монастирі? Через кілька тижнів

після того, як вас сюди перевели, обшуки посилилися. настоятель, отець Никанор, скликав усіх братів і розкрив їм таємницю вашого перебування тут. Якщо німці прийдуть з обшуком і знайдуть вас, ми повинні зробити все, щоб зняти підозру з монастиря і попередити можливість колективної відповідальності за цей вчинок. Тільки так можна вберегти монастир від знищення, а ченців – від смерті. Отже, один із ченців повинен добровільно взяти відповідальність на себе. Настоятель запитав: «Хто готовий взяти на себе відповідальність?». Усі, як один, зробили крок уперед. Кожний був готовий ризикувати. І вам належить знати, що не тільки ми, ті, хто перебуває під особистим впливом митрополита Шептицького, а й багато священиків у повітових містах беруть участь у рятуванні євреїв, особливо, дітей» (с. 175).

Це теж свідчення.

У книзі спогадів рава Давида Кахане багато болю, багато виявів застарілих упередженостей і образ, роз'ятрених новою бідою. Розкривати такі нариви болю завжди є справою ризикованою. Не забудемо, що люті гоніння на євреїв у Львові розпочалися, як засвідчує Д. Кахане, з того, що євреям було накинуто «відповідальність» за масові страти у львівських в'язницях за радянських часів. Опис вивільненого цим спалаху нелюдської жорстокості становить зміст чи не найчорніших сторінок «Щоденника» (с. 26–30). Залишається сподіватись, що за останні півстоліття, під впливом набутого досвіду, у масовій психології європейських народів щось усе ж таки змінилося безповоротно, і розкриття історії однієї ненависті вже не породжуватиме іншу, а сприятиме примиренню, взаєморозумінню і обопільному прагненню до очищення. Принаймні, на такі сподівання налаштовує «Щоденник» Давида Кахане – незважаючи на всі описані жахи, книга внутрішньо світла, сповнена справжнього людського тепла. Добре, що нині вона стає надбанням українського читача.

Додам, що схвальних слів безперечно заслуговує упорядкування книги. Поруч із текстом «Щоденника» читач знайде і докладні відомості про його автора, і словник юдейської релігійної термінології, і перелік тодішніх назв вулиць Львова, і довідку про митрополита Шептицького, і статтю про єврейських рабинів та католицьке духовенство часів Голокосту, і огляд українських свідчень про ребе Кахане. Окрім суто бібліографічних переваг, наведені матеріали відіграють важливу змістовну роль, уводячи оповідь львівського рабина в багатоголосся думок, висловлювань і вчинків

тих, хто поділив із ним повноту страждань своєї доби. Людей, котрі, попри всі відмінності, допомагали одне одному зберегти, за висловом Жанни Ковби, людяність у безодні пекла.

Тетяна Чайка

МІЖ ПРАПОРОМ І МУЛЕТОЮ

Енциклопедія постмодернізму / За ред. Ч. Вінквіста і В. Тейлора; Пер. з англ. В. Шовкун; Наук. ред. пер. О. Шевченко. – К.: Видво Соломії Павличко "Основи", 2003. – 503 с.

На думку укладачів Енциклопедії, "постмодернізм – це не так стиль, як безперервний процес, процес одночасного розпаду та перетворення в межах безлічі мистецьких, культурних та інтелектуальних традицій". Більше того, редактори й автори розглядають свою книгу як побудовану на засадах постмодернізму. Тобто є шанс натрапити на різноманітні постмодерністські суперечності як у текстах статей, так і в упорядкуванні матеріалу.

Термін "постмодернізм" слугує чи то мулетою, чи то прапором. В Україні він досить намозолив слух, аби нарешті не стало майже моветоном заглиблюватися в суперечки щодо притаманності його рис мистецькому продуктові національного творчого виробника.

У зв'язку з тим, що переважна дискусійна термінологія цього феномена чи артефакту (постмодернізму тобто) "не нашого" походження, такий досить вичерпний фоліант як згадана Енциклопедія (до речі, з червоного кольору обкладинкою, привіт мулеті та прапору) є дуже доречним для уточнення дефініцій. Бо мова постмодерністської критики, що постала з постструктуралізму, є однією з тих дослідницьких "пташиних мов", якими віртуозно володіють вибрані, а всім іншим постійно доводиться зіставляти свій метр із далеким севрським еталоном із Міжнародного бюро міри й ваги.

Ми звикли бачити в радянських та пострадянських довідкових виданнях примітки про мову походження терміна. Американська енциклопедія не вважає це доцільним. Лише в поодиноких випадках можна зустріти потрактування терміна мовою оригіналу. А такі уточнення мали б допомогти у випадках, коли автор статті дає визначення досить описові та позбавлені прямого формулювання. Наприклад, стаття про "пастиш" навдивовижу неінформативна, не містить розрізнення пастишу від пародії (насправді пастиш прийшов

на зміну пародії), бо складається з трьох (sic!) речень. Але таке для Енциклопедії скоріше виняток: тут превалюють розлоги та детальні викладення з підпунктами, справді "статті", а не "нотатки".

У книзі, окрім власне деконструктивістських і постструктуралістських термінів або тих, що виринули з менеджменту й бізнесу ("глобалізація"), зустрічаються нібито прості загальнолюдські речі. Ось "бажання", що репрезентується виключно через мову, – "є всім, що існує". Читаємо таке сугестивне: "Ви є тим, чого ви бажаєте. Саме тому бажання – це слово до того, як воно стає річчю. Бажання – це можливість задоволення у мові, через мову". Але якщо ви *забажаєте* (навіть лячно звертатися до цього метафізично випатраного слова) перевірити своє розуміння поняття "мови" за допомогою тієї ж Енциклопедії, то побачите "гримучу суміш" цитат із корифеїв письменства та дослідників, з якої й вибереться, нарешті, щось максимально прийнятне на випещений смак: чи то гайдеггерівська "оселя Буття", чи то мова як "загальна сума" особи, яка говорить (Пірс). Але ж і мова – наймолодше божество інтелектуальної еліти – майже дискредитована завдяки епістемологічній невпевненості.

До Енциклопедії входять дуже цікаві, не позбавлені навіть деякої інтимности, статті про відомих людей, що так чи інакше були предтечею або відтворили ті світоглядні зміни, за яких стало можливе виокремлення постмодернізму. Розповідь про Марселя Дюшана розпочинається з визначення його як художника та майстра гри в шахи. Добре представлений Енді Воргол – предмет українських національних гордощів – американський поп-художник, кінорежисер та медіафеномен. Його картини, в яких унікальність замінена серійністю, а оригінальність – відтворенням копій, чим вони, власне, й зруйнували попередні традиційні цінності живопису, кілька років тому побачив Київ. Воргол, крім усього іншого, був відомий і як дуже своєрідний кінематографіст: установив камеру, включив мотор і пішов. Плівка просто склеювалася там, де вона закінчувалася. Для прихильників іншого кіно – статті "кінонаратив" і "кіностудії". Не забуто й театр та музику. Взагалі багато різноманітних студій описується в межах постмодернізму (та чи є в нього межі?). Наприклад, жіночі, гей-лесбіянські, афроамериканські студії або ж комунікаційні, критичні правничі, літературні, культурні та французькі студії.

Постмодернізм – це річ настільки свіжа, що один з авторів терміна сам написав статтю до Енциклопедії. Йдеться про бельгійського живописця, художника нью-медіа й теоретика Юго

Ермана, відомого під псевдонімом Доктор Юго, що вигадав термін "телесинестезія" – завдячуючи грецьким словам "теле" та "синестезія". Нові медіа та Інтернет породжують особливу форму комунікації, інформація отримана завдяки їм – телематична. А закладена в поняття "синестезія" чуттєва взаємодія допомагає пережити настільки інтенсивний досвід, "ніби Айнштайн і Магріт зустрічаються одне з одним у віртуальному середовищі".

Автори Енциклопедії не залишили поза увагою кіборгів, а також "тіло без органів" (останнє – з досвіду шизофренічного дискурсу). Взагалі шизофренія та параноя – чудовий полігон для адептів постмодернізму. На думку Жака Лакана, людське знання параноїдальне у своїй найзагальнішій структурі.

Видовище "тіла без органів", що привласнює органи для "неорганічного" функціонування заради спільної битви проти організму, схоже на натуралістичні сцени з фільму жахів. Дослідженням подібних станів займалися Жиль Дельоз і Фелікс Ґваттарі. В етичному плані теоретиків цікавило: як можна вивільнити шизофренію як силу людства й природи, не творячи при цьому шизофреніка?

Однією з помітних складових постмодерністської критичної думки стали гей-лесбіянські студії й теорія збочень. Серед іншого, ця теорія прагнула знайти гомосексуальні та нормальні елементи мислення в кожній людині та в кожному тексті. Вона активно цікавилася зв'язками між авторами-збоченцями та їхніми творами, хоча й погодилася з руйнацією категорії "автора", йдучи за Роланом Бартом і Мішелем Фуко. Справді, можливості гомосексуальних, лесбійських або збочених бажань і втіх не обов'язково мають бути чужими суб'єктові, який пізнає.

Після "смерті Бога", яка є одним з аспектів постмодерністської чутливості, можлива постструктуралістська приказка: "Нема Тексту, крім Тексту, й Інтертекст пророк його". Зі всіх світових релігій Енциклопедія присвятила окрему статтю лише буддизмові. Це пояснюється тим, що "головні ідеї постмодернізму зливаються із запереченням сутності в буддизмі" та мають широкі аналогії з буддійською доктриною "не-я". Згадки про інші релігії можна знайти за допомогою алфавітного покажчика. Найбільше поталанило християнству завдяки великій статті про Сйорена К'єркеґора. Трохи менше – юдаїзму. А іслам взагалі не внесений до алфавітного покажчика.

Остання стаття енциклопедії постмодернізму – не на літеру "Я", а на літеру "Х". В іксі поєднується невідоме й непізнаване, щоб

знайти собі місце "в окремій стилізації невизначеності, регресу та містицизму". Дослідження Айзека Азимова та різноманітні теорії Х-протоколів, Х-файлів та Х-хромосом і т. ін. – репрезентують цю тему.

Отже, книга переважно виправдала наші постмодерністські сподівання. Система перехресних посилань стане в пригоді й тим, кому ні до чого список літератури англійською в кінці кожної статті. Можна навіть написати листа окремим авторам із вражаючого їх переліку напочатку книги (там сказано, з якого кожен із них університету або коледжу). Читач ТАКОЇ Енциклопедії може й надалі спекулювати терміном "постмодернізм", а може – зі знанням справи – виступити проти подібних спекуляцій.

Наталка Бельченко

ЕКСТРАОРДИНАРНИЙ ПОСІБНИК ІЗ ФІЛОСОФІЇ ПРАВА ПРОФЕСОРА В.І. КУЗНЄЦОВА

Кузнєцов В. І. Філософія права. Історія та сучасність: Навчальний посібник. – К.: ВД "Стилос": ПЦ "Фоліант", 2003. – 382 с.

Реалізація потенціалу філософії права як прикладної дисципліни розв'язання актуальних теоретичних і практичних проблем сучасного праводержавотворення в Україні залежить від повного та всебічного представлення її засад і доробку. Інакше кажучи: філософія права спочатку має сама утверджуватися наукознавчо. В Україні цим завданням нині зайняті десятки дослідників цього міждисциплінарного напряму, що перебуває на перехресті юридичної науки та філософії. Вийшли у світ десятки посібників, захищено п'ять докторських і понад двадцять кандидатських дисертацій зі спеціальності, проведено кілька наукових заходів, видано перший том фахового журналу "Проблеми філософії права", й загалом філософія права впевнено йде шляхом академічної інституціалізації. Усе це є свідченням відродження й становлення *української* філософії права.

Сьогодення у певному розумінні є лише продовженням минулого. Повноцінний процес розвитку національної традиції філософії права навряд чи нині можливий без заангажованого звернення до її історії та доробку, напрацьованого як українською, так і західною традицією. Вивчення останньої для нас особливо актуальне. І це не

тільки тому, що філософія права як *наукознавчий напрям* "прийшов" до нас із Заходу, що згодом вона стала предметом нищівної, часом упередженої критики й нині потребує нового для нас відкриття. Але ще й тому, що хоча філософію права й можна класифікувати за "національним" критерієм, виокремлюючи певні її національні традиції, вона залишається воістину "необмеженою" дисципліною. Це в її характері, як і в характері філософії. Достатньо нагадати про те, що ідеї не знають кордонів, а також факт впливу на хід нашої історії ідей низки відомих німецьких філософів. У певному розумінні філософія права є транснаціональною формою філософського дискурсу про право.

Тому поява в Україні посібника з історії та сучасності філософії права з акцентом на західну традицію філософії права є закономірним етапом розвитку вітчизняної філософії права. Цей посібник підготовлено професором Київського університету права, провідним науковим співробітником Інституту філософії ім. Г.С. Сковороди, доктором філософських наук В. І. Кузнєцовим на основі курсу лекцій з філософії права, прочитаних ним у вказаному університеті.

У посібнику розкривається історія та сучасність філософії права, представлена *переважно* у працях низки авторів сучасної *англомовної* філософії права. Структурно матеріал викладено в шести розділах (розуміння та моделювання права; давньогрецька філософія права; римська й середньовічна філософія права; ренесанс і новий час; філософія права XIX та першої половини XX ст.; деякі напрями філософії права другої половини XX ст.); додатку (класифікація напрямів філософії права); солідного переліку тематичної, в основному маловідомої вітчизняному дослідникові, літератури (376 праць) та іменного покажчика (468 позицій).

Посібнику притаманна низка особливих рис. Виклад матеріалу в посібнику характеризується авторським плюралізмом у підходах до праворозуміння, представленням власного розуміння філософії права, її мети і завдань. Так, автор, розглядаючи філософію права як "своєрідний прикордонний простір між філософією та правом", вбачає її основне завдання у "розумінні, обґрунтуванні, оцінці й критиці права" (с. 9–10). Мета філософії права, зазначає автор, – "розробка обґрунтованого розуміння права, що претендує на статус знання про право" (с. 54). Відтак філософія права трактується ним, як "багатоплановий процес виникнення, обґрунтування, критики, удосконалення й занепаду різних моделей права". Водночас автор не відкидає, а навпаки – підтримує ідею про можливість

формування в майбутньому "єдиного загального розуміння права", складовим якої можуть стати "моделі різних аспектів і підсистем права" (с. 9–10).

Філософія права оперує як філософськими, так і правовими поняттями, втім робить це специфічно. Відносно новим і таким, що і має бути вирішеним, є розглянуте автором питання про правові поняття з огляду філософії права. Адже "з'ясування й розмежування змісту правових понять" є "одним із найважливіших засобів поглиблення розуміння права", що "вирішується в межах так званого інструментального аналізу права" (с. 24). Контекст актуальний: беручи до уваги розвиток філософії права в Україні, слід очікувати й зміни у категорійно-понятійному апараті правової науки.

Автор наводить низку "понять, що перебувають у центрі уваги сучасної філософії права", та їх класифікацію (поділяючи їх на структурні, які охоплюють формальні та змістовні поняття, а також – прагматичні, пов'язані із правозастосуванням та його науковим опрацюванням; аксіологічні поняття; (за функціями) морфологічні, праксеологічні, телеологічні, методологічні, ідеологічні).

Авторський тематичний виклад поєднується із доречними фрагментами окремих праць. Вони зустрічаються читачеві в тексті або в кінці певного розділу. Такий стиль викладу матеріалу є своєрідним для нашої традиції підготовки навчальних посібників, котра передбачає переважно лише авторський виклад матеріалу. Запропонований стиль надає читачеві можливість сформувати самостійну думку й може стати до вподоби тим, хто студіює філософію права, своєю зручністю. Поєднуючи в собі оглядовість та хрестоматійність, книга є повноцінним посібником для вивчення філософії права.

У першому розділі "Розуміння та моделювання права" автор викладає низку питань. Так, спочатку він розглядає структуру та властивості, різні аспекти розуміння (в основі якого трикомпонентний *акт розуміння*: базис, процес і результат (с. 41), відзначає перебування розуміння в координатах думки, знання та віри та показує складність права як об'єкта розуміння.

Автор представляє три групи *складності права*: 1) *об'єктивну* – притаманна йому як об'єктивній реалії, яка включає динамічний, структурний, функціональний, інтерсистемний і видовий типи складності; 2) *проблемну*, зумовлена тим, що право є механізмом розв'язання проблем у суспільному житті й пов'язана з формулюванням проблеми, пошуком та обґрунтуванням рішень; 3) *епістемоло-*

гічну, що пов'язана з дослідженням права, яке можливе на основі різних методів (наприклад, історичних, порівняльних та антропологічних досліджень, соціологічні методи; методи лінгвістичного, економічного аналізу, сучасної логіки, герменевтичні методи інтерпретації, методи сучасного літературознавства, комп'ютерної імітації, психології поведінки тощо) (с. 56–62).

Однією із центральних тем посібника є ідея моделювання та моделі права. Моделювання у філософії права, за проф. В.І. Кузнєцовим, ґрунтується на загальних принципах наукового моделювання. Модель об'єкта – „це доступніший для вивчення інший об'єкт, що часткового репрезентує вихідний об'єкт" (с. 63), "це така теоретична чи реальна конструкція, [яка] побудована з урахуванням певних аспектів (властивостей та відношень) об'єкта, дослідження якої дає змогу одержати знання про інші характеристики об'єкта, що моделюються" (с. 66).

Специфіка моделювання права полягає в тому, що "усі моделі права, які аналізувала філософія права, були описовими", "учені доходили висновку про важливість певних рис, особливостей права, й описували зміст цих особливостей". Варіанти моделей ставали об'єктом критики, а в разі висунення на критику опонентів переконливих аргументів, що підтверджують правильність моделі, виникла необхідність довести, що вона виражає істинне знання про те, що таке право, відбувалася "онтологізація моделі" (право вважалося таким, як воно було відтворене в цій моделі) (с. 66–67).

Власне в контексті ідеї про моделі права, автор і викладає історію філософії права, яка відображає моделювання різних моделей права (давньогрецьку філософію права, відповідно до класифікації якої йдеться про чотири визначні моделі права: космологічні, антропні, соціальні й моделі систематизації, у межах яких виокремлюються й інші (с. 69–115); римську й середньовічну філософії права (с. 116–144) та філософію права епох Ренесансу й Нового часу (с. 145–194) – усі представлені в працях різних її авторів.

Окреслюючи зміст посібника, варто також відзначити низку моментів стосовно авторського підходу у викладі, термінологічно-понятійного апарату, добору матеріалу.

У роботі сучасний процес трансформації правової системи України розглядається критично. Порівняно із загальноприйнятим, можливо, навіть "звиклим", "традиційним" колом дослідників філософії права, чий доробок традиційно стає предметом огляду у вітчизняних навчальних посібниках, значно розширено коло

представлених авторів. Це стосується передусім таких дослідників, як Олівекрон, Росс, Унгер, Познер та багатьох інших.

Важливо відзначити, що автор безпосередньо знайомий з літературою в оригіналі, працював із західними філософами права під час закордонних академічних візитів, знайомий із деякими авторами особисто. Усе це додає кредитивності викладеному матеріалу.

Автор також розвиває термінологічний апарат сучасної вітчизняної філософії права. Він уводить низку термінів, котрі постають унаслідок перекладу англомовної філософської літератури, як, наприклад, *правовий критицизм* (critical legal studies), *правовий фемінізм* (feminist legal studies, feminist jurisprudence, feminist philosophy of law), *правовий економізм* (economic analysis of law) тощо. Деякі із них вже були представлені автором у "Юридичній енциклопедії" та "Філософському енциклопедичному словнику", виданих відповідними Інститутами НАН України. Введення подібних термінів відіграє інструментальну роль у систематизації проблематики філософії права.

І так змістовно насичений посібник міг би бути ще ціннішими від уміщення або розширення викладу низки матеріалів, їх критичного огляду. Це стосується, наприклад, доробку як українських, так і сучасних російських, німецьких та інших дослідників філософсько-правових проблем. Утім автор і не ставив перед собою такого широкого завдання: у передмові до посібника коло розглянутих у роботі питань ним окреслено "філософсько-правовими ідеями, темами та проблемами англомовної філософії права" (с. 9). Водночас індивідуальний внесок Г. Харта, Р. Дворкіна, Л. Фуллера, Б. Малиновського міг би бути викладений детальніше, хоча, можливо, автор виходив із того, що деякі їхні праці вже перекладені українською мовою. Ці дослідження, як зазначає автор, "спричиняли палкі суперечки правознавців, стимулюючи тим самим розвиток права".

Можна посперечатися з автором про віднесення Ґ. Радбруха до представників "аналітичного правового позитивізму", адже останній вважався, принаймні на завершальному етапі свого наукового шляху, прихильником так званої "відродженої теорії природного права".

Нами вже відзначався внесок автора у розвиток термінології сучасної української філософії права. Втім не позбавлені актуальності й усталені терміни юридичної науки, котрі передають

узгоджене значення й тим самим сприяють конструктивному науковому спілкуванню. Так, знайомство із другим підрозділом вступу показує, що під терміном "тлумачення права" автор, можливо, має на увазі термін, зміст якого відповідає змісту терміна "праворозуміння". Зміст другого підрозділу п'ятого розділу показує, що під терміном "аналітичний правовий позитивізм" автор міг мати на увазі значення, котре становить обсяг понять, позначених такими усталеними термінами, як "юридичний (правовий) позитивізм" та "аналітична юриспруденція", чи "аналітична школа права". Те ж саме стосується, наприклад, термінів "правовий натуралізм" – "теорія природного права".

Представляючи деякі напрями філософії права другої половини XX ст., автор висвітлює такі маловідомі вітчизняному дослідникові її західні напрями, як правовий критицизм, правовий фемінізм, расово орієнтований правовий критицизм, правовий постмодернізм та правовий економізм.

У додатку представлено підходи (й зокрема авторський) до класифікації напрямків філософії права. Синонімами цього терміна є такі терміни як "теорія", "юриспруденція", "рух", "дослідження", "школа" і терміни із суфіксом "ізм". Автор подає схему класифікації, виділяє такі критерії класифікації напрямів, як "позиційність" (як "спільну ознаку вищого порядку", що "відображає існування різних вихідних дослідницьких позицій щодо дослідження права"), "диференційність", "бінарність" і "специфічність". На їх основі автор класифікує і представляє значну кількість напрямків філософії права. Відтак істотно розширено уявлення про філософію права, чия система, за загальним визнанням українських дослідників, нині включає такі напрями, як онтологія, антропологія, аксіологія права.

Оскільки ці проблемні питання, поставлені автором у підрозділі "Проблемне поле філософії права" (с. 20–24), є рушієм пізнання та його поступу, вони можуть слугувати дороговказом для тих, хто студіює філософію права та тих її дослідників, котрі прагнуть з'ясувати та з її допомогою пропонувати шляхи розв'язання актуальних теоретико-практичних проблем.

Посібник у певному розумінні можна розглядати як результат певного етапу осмислення професійним філософом права та правового дискурсу. Відчувається, що автор переконаний не тільки в наукознавчій актуальності філософії права, важливості ознайомлення із західною філософсько-правовою думкою, а й у істотній *позитивній* ролі, яку може відіграти філософія права – *через тих,*

хто її вивчає та застосовуватиме – у процесі трансформації українського суспільства.

Підсумовуючи, констатуємо: у науковому світі з'явився екстраординарний посібник із філософії права професора В.І. Кузнєцова, який робить істотний внесок в утвердження вітчизняної філософії права.

В'ячеслав БІГУН

"ТО ШЛЯХ ПРАВДИВИЙ. ТИ ЙОГО ПРЕДТЕЧА"

(В. Стус)

Дмитро Стус. "Василь Стус. Життя і творчість". – К., Факт, 2004.

Давно вже на українському книжковому ринку не зустрічалося книги такої глибини та переконливості в осмисленні новітньої національної історії. Крім того, це перша докладна біографія геніального поета, чиє слово означило болі, трагедії та втрачені надії покоління шістдесятників. Це його словами ми говоримо про ту добу, це його слова залишаться нащадкам...

"Господи, гніву пречистого
благаю – не май за зле.
Де не стоятиму – вистою.
Спасибі за те, що мале
людське життя, хоч надією
довжу його в віки".

* * *

"Як моторошний сон – ці дні і ночі
пригнічують мене і додають
безмежних сил. Хоч силоміць ув очі
засилюй сон! Привиддя постають –
спогадані, згорьовані, урочі,
з моїх артерій кров солону точать
і, як криваві зозулі, кують.
Не кукайте, криваві зозулі,
над бідною моєю головою,
коли віконце обснувало млою,
коли мені так тяжко без землі,
завислому у вертикальній трумні.
О кружні кроки, скрадливі й безшумні!"

"...Ти вже не згинеш, ти двожилава,
земля, рабована віками,
і не скарать тебе душителям
сибірами і соловками..."

Тим, хто не знає чи погано знає творчість Василя Стуса, книга відкриє великого європейського поета, який разом із Рільке, Уїтменом, Целаном, Пастернаком представлятиме поезію людства в XX столітті. Тим, хто знає його спадщину, книга розповість про контексти віршів, сприятиме осмисленню текстів, які хочеться перечитувати і пам'ятати.

"Сто дзеркал спрямовано на мене –
в самоту мою і німоту.
Справді тут? Ти справді – тут? Напевне,
ти – таки не тут. Таки не тут.
Де ж ти є? А де ж ти є? А де ж ти?
Урвище? Залом? А чи зигзаг?
Ось він довгожданий дощ! Як з решета!
Заливає душу, всю в сльозах.
Сто твоїх конань. Твоїх народжень.
Страх як тяжко висохлим очам!
Хто єси? Живий чи – мрець?" Чи, може,
і живий, і мрець? І – сам-на-сам?"

Проте, **центральним текстом є біографія поета** – життя як творчість, як зазначено в програмовій назві книги.

Дмитро Стус, літературознавець, син Василя Стуса, щиро, інколи навіть, здається, занадто розповідає про життя поета. Починає від стислого, але точного портрета суспільства першої половини XX ст.: "Враховуючи, що основним населенням Поділля з давніх-давен були саме селяни, стає зрозумілим, чому більшовицький терор у цьому краї був доволі жорстоким. Він, хоча не ніс загрози повного фізичного винищення (раби, які б за безцінь обробляли землю першій країні "робітників і селян", таки були потрібні), мав на меті як цілковите знищення психології "господаря", так і певний економічний інтерес: на індустріалізацію, проголошену Й.Сталіним, потрібні були гроші, а грабувати селян виявилося найпростіше".

"Вижити у волелюбному Донбасі, що існує за власними неписаними законами, завжди було справою непростою. І не лише тому, що туди приходили українці, росіяни, кавказці й інші народності, а жили – донбасівці, а й тому, що цей край за всіх

обставин зберігав волелюбність, сповідував культ сили, цінував твердість характеру й завжди приймав усіх заброд, особливо, щоправда, ними не переймаючись. Край заселявся з давніх часів, і для всіх, хто ладен був силі протиставити силу, відвертості – відвертість, щирості – щирість, у ньому знаходилося місце. Там завжди говорили те, що думали, а коли били – то били відкрито, хоча й безжально. Більшість, як завжди, так і не допиналася впіймати свою птаху щастя, а відтак втрату ілюзій і злиденну тісняву бараків топили в горілці, регулярно влаштовуючи п'яні бойовиська "стінка на стінку". Чужинців не любили, але коли хто вмів постояти за себе, то визнавали за свого".

На цьому суспільному тлі автор подає розповідь про родину, батьків поета. І трагічність селян, що йшли до міста, щоб вижити, постає в долі рідних Василя Стуса. Читаючи ці сторінки книги, згадуєш гірку іронію тих часів: "життя не було серйозною вартістю – його не вважали за предмет першої необхідності." Але ті, кому пощастило вижити, віднаходили сили – парли свого воза, давали життя дітям, сподіваючись на кращу долю для них.

Вражаючої сили пісні матері поета наведено в книзі:

"Сину мій, сину, не клени батька,
а пом'яни.
Мене ж, прокляту, я твоя мати, –
мене клени"

"Ой, люлі-люлі, моя дитино,
вдень і вночі,
іди ти, сину, на Україну,
нас кленучи".

Більша частина книги про ПОЕТА – це не розповіді про поезію. Це етапи боротьби Василя Стуса за право жити на цій землі і бути людиною. А цього, як ми знаємо, влада в будь-який спосіб намагалася не допустити.

Перед нами розгортається протистояння ЛЮДИНИ і поліційного, авторитарного режиму, в якому особистості не було місця. Ми спостерігаємо драму поета, який мріяв жити, писати вірші і не хотів іти за грати. Але влада дозволяла це тільки тим, хто приймав її умови: підкорятися, терпіти, а ще краще – славословити її.

Ми вчитуємося в тексти поета – його статті, листи, вірші, а, згодом, у листи до владних авторитетів і бачимо, як послідовно, крок за кроком він намагався відстояти волю.

Про це і вірші:

"Сьогодні – ти. А завтра – я,
і пустить нас Господь до пекла,
де нам на вічний біль – утекла,
всмерть перелякана земля.
І тільки горстка нас. .Шопта
для молитов і сподівання,
усім нам смерть судилась рання,
бо пізня суджена мета"

(на смерть А.Горської)

Про це і листи до Шелеста, і до ЦК КПУ, і до Андрія Малишка, й до інших...

"...я чую прокляття віків, чую, бездіяльний, свій гріх перед землею, перед народом, перед історією. Перед людьми, що своєю кров'ю кропили нашу землю. Довгий мартиролог борців за національну справедливість лишає нам історія, а ми навіть на гнів праведний не можемо здобутись" (із листа до А.Малишка).

Він пробував пояснити, що воля – це єдина умова життя суспільства та вирішення ним назрілих проблем. Василь Стус краще за інших розумів, що альтернатива волі – то насильство і сваволя влади.

Він дуже добре розумів, чим буде платити за обраний шлях. Розумів, які нелюдські страждання він несе рідним і близьким своєю непокірністю, незламністю. Але інакше не міг. Не міг дозволити владі відчувати, "що все дозволено". Добре розуміючи ціну, він платив і найдорожчим даром цього світу – своїм життям.

Багато сторінок книги розповідають, як Василь Стус шукав можливості переконати можновладців у своїх ідеалах, принципах, він писав нелюдям про людське в цьому світі. Як готовий був йти на компроміс. Вони були не готові – вони його не бачили, не чули. Ані як особистість, ані як ПОЕТА. Він закликав їх до публічного діалогу, вони кидали його за грати, вбиваючи неправими слідствами, неправовими вироками, нелюдськими умовами тюрем та таборів.

Зі сторінок книги повстають і постаті друзів – тієї невеличкої когорти дисидентів, які були поруч і йшли тим же хресним шляхом. Бачимо і тих, хто не витримав шаленого тиску, зрадив:

"Чи людська добрість – тільки добрість,
поки без сил, без мужності, без прав
запомогти, зарадити, вступитись,

стражденного в нещасті прихистить
і зважитись боротися, щоб жити,
і зважитись померти, аби жить?
Коли тебе, кохаий, покарають –
Куди втечу від сорому й ганьби?
Тоді прости, прощай, проклятий краю,
вітчизно боягузів і убивць".

Об'ємні в книзі й постаті вбивць та їхніх приспішників: тих, хто доносив, судив, карав. Багато з них ще ходять поруч: вони вбивали, а не їх. Їх навіть морально не засудили. Чи час не прийшов? Чи небагато змінилося з тих часів? Риторичні запитання.

Якщо б у біографії В.Стуса був тільки спротив насильницькій владі, і це було б варто абсолютної поваги. Але він був ПОЕТОМ, поетом від Б-га і в слові закарбував той несамовитий досвід:

"Усевитончуваний зойк,
крик крику, крику крик.
Задосить. Спекайся морок,
хоч і до того ти не звик.
Ці груди болю, біль грудей,
Застрашених страждань –
нема їм панацей,
все поглинає хлань.
Усевитончуваний біль –
із краю і на край,
ступай у паділ божевіль,
до відчаю рушай.
Усевитончуваний світ,
край краю, цятка зла,
ти в лютім леті, як стріла,
запущена в політ.
Усевитончувана мить
сподівань і зневір.
І тільки серце стугонить
катам наперекір".

Етапи життя в книзі подані за хронологією. І читач, поруч з подіями життя, спостерігає за поетичним зростанням героя книги. Василь Стус був надзвичайно вимогливим до себе і те, що залишив нам, як правило, слово найвищої проби. Він працював над словом чи не щоденно, долаючи обставини, озираючись на велетнів – Гете,

Рільке, Пастернака. В книзі дуже точно окреслені основні складові поетичних джерел майстра: українська мова та світова культура. Може, як ніхто інший в українській культурі XX століття, Василь Стус відчував, а ще більше осмислював необхідність створення української міської культури. Він добре розумів, що виживе лише та національна культура, яка об'єднає словом всі верстви народу. "Він, можливо гостріше і чіткіше від інших своїх сучасників розумів потребу **не так зберегти... як перекодувати на універсальну мову культури...** аби вона отримала, бодай, примарний шанс зреалізуватися в нових, несприятливих для неї умовах", – пише дослідник, автор книги.

І ще одна тема книги, правда, більше зазначена, ніж розкрита (то вже завдання, мабуть, іншої книги). Це – щастя творіння, несамовите, недосяжне, всупереч обставинам.

"Мені зоря сіяла нині вранці,
устромлена в вікно. І благодать –
така ясна лягла мені на душу
сумирену, що я збагнув блаженно:
ота зоря – то тільки скалок болю,
що вічністю протятий, мов огнем..."

"Починався час творчості – час, задля якого він міг пожертвувати всім", – пише дослідник.

Хочеться цитувати і цитувати ці вірші – перлини українського слова, перлини світової поезії. І саме вони свідчать про перемогу ПОЕТА над усіма його катами. Він є і буде з нами. А їх, якщо і згадають, то злим словом.

***

Василь Стус сказав своєму народові найважливіші слова. Ціною власного життя він відстоював свободу.

Але настали нові часи, інші. Проте **вибір між свободою та рабством кожному поколінню треба вирішувати знов і знов.** І дуже важливо, чи вирішуємо ми його, спираючись на здобуте Василем Стусом, чи жертви, принесені ним і його товаришами, марні.

Саме в цьому контексті, спираючись на прочитану книгу – яку найщиріше вітаю і рекомендую, – наважуся сформувати деякі пропозиції сучасникам.

Потрібна **національна програма поширення та розповсюдження творів Василя Стуса,** як складової національної

самосвідомості. Найменше я бачу, що такою програмою опікуються чиновники, вихолощуючи її на кожному кроці.

Ця програма повинна постати результатом створення та діяльності **стусівської асоціації** (товариства?). Вона повинна щорічно організовувати стусівські читання (про різні проблеми, але і спираючись на спадщину Майстра), мистецькі фестивалі (різні і в різних містах), інспірувати масштабні виставки образотворчого мистецтва, означені високим ім'ям В.Стуса, проводити конкурси документальних та телевізійних фільмів, нагороджуючи найталановитіші та найчесніші, сприяти випускові спеціальних – Стусівських – чисел відомих часописів, залучати до вивчення та осмислення доробку В.Стуса студентську та шкільну молодь. Цей список легко продовжувати. За тим бачу абсолютну необхідність такого проекту. Бо альтернативою є те, про що Стус писав:

"Зазираю в завтра – тьма і тьмуща
тьма. І тьмуща тьма". І тьмуща тьма.
Тільки чорна водь..."

І насамкінець. Моя подяка як читача, безумовно, автору, який написав дуже гарну книгу, але і видавцям – у книзі практично немає помилок – і зроблена вона професійно, з любов'ю.

Леонід ФІНБЕРГ

Видавництво
«Дух і літера»
пропонує твори гуманітарної класики

Михайлина Коцюбинська
Мої обрії. В 2-х т.

Т.1. – К.: Дух і літера, 2004. – 335 с.

У першому томі подано статті з раннього наукового доробку автора, передусім з проблем шевченкознавства, розвідки 60-х років про поетику Шевченка, зокрема про метафору в українській поезії. Представлено дослідження творчості й особистості видатних українських письменників минулого століття – Стефаника, Коцюбинського, Тичини на тлі сучасного їм літературного процесу, а також статті із зарубіжної літератури.

Т.2. – К.: Дух і літера, 2004. – 386 с.

Центральне місце у другому томі посідають присвячені «незабутнім шістдесятим», поколінню, до якого належить автор. Представлено літературні портрети І. Світличного, Є. Сверстюка, З. Геник-Березовської, Н. Суровцової, Віри Вовк, особливу увагу приділено постаті В. Стуса (розвідки загального характеру, про ранню поезію і епістолярну спадщину поета тощо). Подано рецензії і літературно-критичні нариси, починаючи з 60-х років і до наших днів, – про П. Тичину, А. Горську, Б. Антоненко-Давидовича, Г. Кочура та ін., автобіографічні матеріали.

Богуміла Бердиховська, Оля Гнатюк
Бунт покоління
– К.: Дух і літера, 2004. – 344 с.

Книжка польської журналістки Богуміли Бердиховської та польського літературознавця, перекладачки й популяризаторки української літератури Олі Гнатюк є першою спробою запису розмов з найвідомішими представниками руху шістдесятництва в Україні: Євгеном Сверстюком, Іваном Дзюбою, Михайлиною Коцюбинською, Михайлом Горинем. Остання розмова – з Миколою Рябчуком – показує неперервність розвитку незалежної української думки й спадкосмність поколінь української культури. Завдяки цій книжці читач може відчути атмосферу шістдесятих, ознайомитися з громадянською позицією, яку займали українські дисиденти у той час, дізнатися про обставини, в яких формувалися українські дисиденти як особистості.

Данило Яневський
Політичні системи України 1917-1920 років:
спроби творення і причини поразки.
– К.: Дух і літера, 2003 – 776 с.

Монографія являє собою новий крок у вивченні передумов Визвольних змагань українського народу 1917–1920 рр., їх перебігу і багатопланових причин поразки. В роботі знайшли відображення всі стадії політичної еволюції України тієї доби аж до утвердження державності радянського зразка. Автор чи не вперше у вітчизняній історіографії робить спробу розглянути події і політичні спрямування різних течій в українській революції у набагато ширшому контексті світової геополітики, з'ясувати типологію української версії соціалістичних перетворень, прослідкувати

становлення і визначити перспективність української зовнішньої і внутрішньої політики того часу на обширному й ретельно добраному матеріалі конституційного процесу й законотворчості, окреслити етапи становлення політичної системи самостійної української державності поч. XX ст, запровадити до аналізу політичних перспектив українських політичних течій геополітичні категорії.

Книгу адресовано широким колам читачів – історикам, політологам, студентам і викладачам, науковим працівникам; усім, кого цікавить історична доля української державності новітнього часу.

Юрій Щербак

Україна: виклик і вибір. Перспективи України в глобалізованому світі XXI століття.

– К.: Дух і літера, 2003. – 578 с.

Нова книга Юрія Щербака – відомого українського письменника, державного і політичного діяча, дипломата – є багатоплановим дослідженням ролі і місця незалежної України в складному глобалізованому світі сьогодення. Звертаючись до геополітичного значення України на фоні стрімких змін загальносвітової ситуації на початку XXI століття, автор обґрунтовує необхідність приєднання молодої держави до Наднаціональної Мегакоаліції західних держав, переконливо доводить життєву потребу зміцнення стратегічного українсько-американського партнерства.

Спираючись на багатий історичний матеріал, Ю. Щербак приділяє велику увагу роздумам про майбутнє, про ті драматичні виклики, що їх несе XXI століття.

Політико-публіцистична книга Ю. Щербака, в якій використано як особистий дипломатичний досвід автора, так і ряд найновіших наукових джерел західних дослідників, стане в пригоді всім, хто цікавиться перспективами України в добу глобалізації. Книга є цінним джерелом знань для студентів-міжнародників, політологів, істориків.

Андерс Аслунд

Розбудова капіталізму

/ Перекл. з англ. – К.: Дух і Літера, 2003. – 636 с.

У книзі А.Аслунда "Розбудова капіталізму" проаналізовані причини краху політичної та економічної системи комунізму, створеної на теренах Радянського Союзу та Східної Європи, закономірності посткомуністичних перетворень в різних країнах. Детально досліджуються процеси лібералізації, макроекономічної стабілізації та приватизації, які були основними сутнісними напрямами переходу до капіталізму. Розглядаються також соціальні і політичні передумови, та наслідки трансформації посткомуністичного суспільства, роль зовнішніх факторів у цих процесах.

Книга розрахована на науковців, політиків, дослідників у галузі макроекономіки та фінансів. Вона буде також цікавою і корисною для широкого кола читачів.

Калліст (Уер), єпископ Діоклійський

Внутрішнє Царство

/ Пер. з англ. – К.: Дух і літера, 2003. – 234 с.

Єпископ Калліст народився у Великобританії у 1934 р., викладає в університеті Оксфорда і очолює там православну парафію Константинопольського патріархату.

Книга "Внутрішнє Царство" відкриває шеститомне зібрання праць автора. Вона містить статі, в яких цікаво та глибоко викладені основи православного вчення про

Бога і людину. Академічно витримані, натхненні справжнім молитовним досвідом, твори Владики Каллісти допомагають читачеві творчо здобувати відповіді на протиріччя і шукання сучасного світу. Причому, на доступних щабелях до такого співміркування із автором здатна не лише людина Церкви, але й просто будь-який щирий паломник на шляху до Істини.

Перед читачами "Внутрішнього Царства" розкривається у всьому розмаїтті життя Церкви в Духові Святім – її Отці: святі, мученики, подвижники, юродиві – живий ланцюжок, який не замикається "десь там у надрах історії", а поєднує, за словами Владики Каллісти, час і вічність, життя теперішнє з "життям грядущого віку". Для автора духовне життя проявляє себе у людській творчості у різних її формах, тому серед співзапитувачів та співрозмовників автора поруч із свв. Григорієм Ніським, Серафимом Саровським і Силуаном Афонським – Клайв Льюїс, Томас Еліот і Федір Достоєвський. Центральну тему цієї книги, яка об'єднує різні за змістом і жанрами тексти, ми зможемо чи не найдостеменніше визначити словами улюбленого автором св. Ісаака Сірійця: "Що таке милостиве серце? Спалахи людської душі за все сотворене..."

Павел Євдокимов

Незбагненна Божа любов

/ Пер. з фр. – К.: Дух і літера, 2004. – 132 с.

Допомогти людині зустрітися з Богом і Христом через переживання краси, культури, через досвід смерті, поділитися таємничими багатствами символіки православної літургії, вдихнути життя у містичні тексти Отців Церкви і великих святих християнського сходу, – усе це Павел Євдокимов робив краще, ніж будь-хто – без пишномовності, він вчив, як розгледіти у мовчанні палку віру, живий досвід незбагненної Любові.

"Він хотів... переконати нас, що Він любить нас несамовито. Тоді Він вирішив применшити Себе, віддав Себе на катування, щоб переконати у Своїй любові тих, для кого Він пережив Спрасті, щоб привернути до Себе людей..." (Н. Кавасила, XIV ст.).

Усі права за стережені.
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

Надаємо послуги "Книга-поштою"

Видавництво "ДУХ І ЛІТЕРА" представляє:

Софія-Логос. Словник. 2-е видання.
К.: Дух і літера, 2004

Основи християнської культури у вигляді енциклопедичного словника – вагома альтернатива "брехні в алфавітному порядку", що донедавна виповнювала радянські енциклопедії. Словник Аверинцева дарує читачеві універсальний звід знань від А до Я і водночас осмислений, особистий вибір між вузьким шляхом "отця віри" Авраама та битим шляхом постатеїстичного "язичництва". Високо поціновані спеціалістами статті – окраса "Філософської енциклопедії" (5 т.); "Короткої літературної енциклопедії" (7 т.), "Міфів народів світу" (2 т.), "Християнства" (3 т.) тощо – вперше зібрані разом у цій книзі. Синтез словника Аверинцева виявляє ті властивості його складових, які раніше тонули у розривах загального контексту, ізольовані одна від одної непроглядним мороком ідеології. Читач переживав справдешній шок, коли серед пустопорожніх вод "Великої радянської енциклопедії" трапляв на скелю аверинцевської статті – "Логос" або, скажімо, "Любов". Незабутні зустрічі: серед темряви напівправд у океані напівзнань розкидані во всіх усюдах статті Майстра завжди поставали як високі та надійні острови особливої гірської породи, кришталево ясного мислення. Вбираючи тепер ці "острови" єдиним поглядом, ми читаємо на мапі доби: Архіпелаг Аверинцева.

Всупереч хаосові в головах і підручниках книга Аверинцева нагадує про непохитну систему цінностей, про "Непорушну Стіну" – Оранту. Вчителеві й учневі тут подаровано всі три значення слова СОФІЯ: майстерність – знання – мудрість.



10.12.1938–
21.02.2004

Аверинцевим моє покоління почало захоплюватися в сутужних 70-х. Він, мов атлант, тримав для нас віру у гойність краси, у чистоплотність людського призначення й у могуть духовних поривань. Здавалося, його не торкався своєю гнилизною той підлий час. Коли згодом я познайомився із Сергієм Сергійовичем особисто, відчув, що його суто людська сила – у всепроникній вірі, яка молитвено вияскравлюється добром і мудрістю його душі. Сила його світопоклоніння – у більшій для нього реальності культурної таїни, ніж буття житнього, й водночас – у розумінні того, що кожен крок людини у цьому останньому спрямовано до сакралізації принципової нерозгаданості світобудови.

В'ячеслав Брюховецький
...И ясным знаком – тихая свеча