

Дух і Літера

ПОЛЬ РІКЕР: IN MEMORIAM

СУЧАСНА УКРАЇНА

AD FONTES: 390 РОКІВ НАУКМА

СЕРГІЙ КРИМСЬКИЙ:

ЖИТТЯ ЯК ЗАПИТ СМISЛУ

АВЕРИНЦЕВСЬКІ ЧИТАННЯ

ОСОБИСТІСТЬ

KULTURA

VOCABULAIRE:

ЄВРОПЕЙСЬКИЙ СЛОВНИК

ІСТОРИЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ

СВІДКИ ЕПОХ

ЕТОС

Національний університет
“Києво-Могилянська Академія”



ДУХ і ЛІТЕРА

№ 15 — 16

СПІЛЬНИЙ ВИДАВНИЧИЙ ПРОЕКТ
ТЕЛЕКАНАЛУ “1+1” ТА ВИДАВНИЦТВА “Дух і Літера”

КИЇВ
2006

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)	Надія Нікітенко
В'ячеслав Брюховецький	Мирослав Попович
Пол Валлієр (США)	Євген Рашковський (Росія)
Андрій Васильченко	<u>Поль Рікер</u> (Франція)
Вілен Горський	Костянтин Сігов
Валентин Гусєв	Вадим Скуратівський
Юрій Вестель	Марина Ткачук
Євген Захаров	Роман Шпорлюк (США)
Михайлина Коцюбинська	Ютта Шеррер (Німеччина)
Сергій Кримський	Леонід Фінберг
Віктор Малахов	Олександр Філоненко
Жорж Ніва (Швейцарія)	

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:	Ілля Першин
Комп'ютерне макетування:	Юрій Кореняк
Підготовка текстів:	Зінаїда Косицька
	Вадим Залевський

Свідцтво про державну реєстрацію друкованого ЗМІ Серія КВ № 5725

НаУКМА, 5 корпус, кім.210
вул. Волоська, 8/5, м.Київ, 04070, Україна
тел./факс: 425-60-20, e-mail: duh-i-litera@ukr.net
<http://www.duh-i-litera.kiev.ua>

ЗМІСТ

ПОЛЬ РІКЕР: IN MEMORIAM

<i>Костянтин Сігов.</i> Поль Рікер: пам'ять, історія, вдячність.....	6
<i>ЧарльзТейлор.</i> Філософія без кордонів.....	17
<i>Габріель Марсель, Поль Рікер.</i> Про інтелектуальне дослідження (діалог).....	21
<i>Жан Старобінський.</i> Дружба, що єднає.....	28
<i>Поль Рікер.</i> Естетичний досвід.....	30

СУЧАСНА УКРАЇНА

“Помаранчева звіття”. На запитання анкети часопису відповідають:	
<i>Т. Возняк, О. Гнатюк, Є.Захаров, Й. Зісельс, О. Ірванець, В. Кіпіані, М. Коцюбинська, М. Маринович, О. Пасхавер, Є. Рашковський, С. Речицький, Є. Сверстюк, Д. Стус, Т. Сухорукова, о. М. Шполянський.....</i>	46
<i>Леонід Фінберг.</i> Післямова.....	95

AD FONTES: 390 РОКІВ НАУКМА

<i>Вілен Горський.</i> Ідея університету в Києво-Могилянській редакції.....	100
<i>Сергій Аверинцев.</i> AD FONTES!.....	109
<i>Петро Кудрявцев.</i> Ідея св. Софії.....	112

СЕРГІЙ КРИМСЬКИЙ: ЖИТТЯ ЯК ЗАПИТ СМISЛУ

Філософія як стиль життя.	
Інтерв'ю із Сергієм Борисовичем Кримським.....	138
<i>Мирослав Попович.</i> Слово про Сергія Кримського.....	160
<i>Віктор Малахов.</i> Філософія “Проти світла”, або що таке постонтологія?.....	164
<i>Вілен Горський.</i> “Під сигнатурою Софії”.....	169
<i>Юрій Іценко.</i> Концепт “Метаісторії” Сергія Кримського та дискурс філософії історії Поля Рікера.....	172
<i>Анатолій Єрмоленко.</i> Ціннісно-смісловий універсум та універсум дискурсу.....	179
<i>Сергій Курбатов.</i> “Вгору по сходах, що ведуть вниз”: парадокси метаісторії.....	185
<i>Тетяна Чайка.</i> Енергія душі.....	191

МІЖНАРОДНІ АВЕРИНЦЕВСЬКІ ЧИТАННЯ

Із спадщини Сергія Аверинцева:

Надії і тривоги. 194

Біографія та агіографія. 205

Ольга Седакова. Моя перша зустріч із Аверинцевим. 214

*Андрій Баумейстер. Православний мислитель у
контексті європейської культури. 219*

ОСОБИСТІТЬ

Іван Юркович. Римський Понтифік. 232

*Володимир Зелінський. Історія та обличчя. Лицар віри.
До портрета Іоанна Павла II. 234*

Ольга Седакова. Totus tuus. Пам'яті Папи Іоанна Павла II. 239

KULTURA

Іза Хруслинська. Перевага простягнутої руки. 242

Розмови із Софією Гертц. 255

VOCABULAIRE: СЛОВНИК ЄВРОПЕЙСЬКИХ ФІЛОСОФІЙ

Барбара Кассен. Презентація. 284

*Барбара Кассен та Філіп Рено. Дві парадигми:
“Freedom” та “Liberty”. 291*

Філіп Рено. Громадянське суспільство. 293

Правова держава. 302

Шарль Маламуд. Мир. 311

Андрій Васильченко. Свобода/Воля. 323

*Андрій Рена. Барбара Кассен: Ефекти мовної
політики “Європейського словника філософій”. 331*

Євгенія Кононенко. Парадокси неперекладності. 335

ЕТОС

Антоній Блум. Запитання і сумнів. 338

*Калліст Уер. Мій ворог і помічник: тіло у
грецькому християнстві. 352*

*Сергій Бортник. Владика Калліст Уер: від еклезіології
до антропології. 371*

Борис Бобринський. Любов до ворогів у Євангеліях. 384

*Олександр Доброєр. Ідея “гарної людини” в системі
естетичної антропології Миколи Гоголя. 389*

<i>Анрі де Любак. Виміри таїни.</i>	400
---	-----

ІСТОРИЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ

<i>Райнгарт Козеллек. Переплетіння та зсуви трьох часових вимірів</i>	416
<i>Жан-Поль Віллем. Європа та релігії</i>	436

СВІДКИ ЕПОХ

<i>Джонатан Саттон. Життєвий шлях Володимира Соловйова.</i>	444
<i>Ольга Седакова. Промова на врученні премії ім. Володимира Соловйова.</i>	459
<i>Мужність і після неї. Нотатки перекладача</i>	467
<i>Тарас Івасютин. Франсуа Моріак як чинник творчої лабораторії європейського порівняльного літературознавства.</i>	482

БІБЛІОГРАФІЯ

<i>Євгенія Дейч. Жива плоть доби</i>	490
<i>Тарас Івасютин. Світ філософських ідей Пауля Целана.</i>	495
<i>Віталій Даренський. Феноменологія християнського етосу</i>	498
<i>Поліна Поберезкіна. Славістика на сторінках альманаху “Єгупець”</i>	516
<i>Анотації</i>	524
TABLE OF CONTENTS.	530

ПОЛЬ РІКЕР: IN MEMORIAM

Костянтин СИГОВ

ПОЛЬ РІКЕР: ПАМ'ЯТЬ, ІСТОРІЯ, ВДЯЧНІСТЬ

Великий французький філософ Поль Рікер помер 20 травня 2005 року у своїй господі на півдні Парижа. Професор Сорбонни та Чиказького університету, Поль Рікер також був почесним професором понад 30 університетів світу, зокрема й Києво-Могилянської академії. На зламі ХХІ століття філософія Рікера відіграє засадничу роль, аналогічну тій, яку відіграла для культури ХХ століття думка Бергсона, Гуссерля, Гайдеггера, Вітгенштайна, Гадамера.

Рікер вивів класичну думку далеко за рамки філософських і гуманітарних кіл – у широке поле громадського життя людства. Він повернув практичній філософії ту високу гідність, про котру в посткомуністичних країнах майже не пам'ятають. Наступного дня після смерті філософа, в суботу 21 травня, в Інтернеті було видруковано виступи президента, прем'єр-міністра, міністра культури Франції. Світ почув: “Уся європейська традиція сповнена скорботи за одним із найталановитіших своїх голосів”. Колись зможуть почути громадянський зміст цієї звістки й особи, що впливають на вашу з нами, читачу, суспільну культуру.

Важко писати *in memoriam* про Поля Рікера, який розсунув обрії філософії пам'яті у великій книжці “Пам'ять, історія, забуття” (2000)¹. Поль Рікер нагадав нам про те, що французьке слово *souvenir* – дієслово, а не лише іменник. І в стародавніх мовах він підкреслив динамічне значення *роботи пам'яті* – починаючи від Платона, Аристотеля та Августина. *Очищення пам'яті та зусилля пригадування* – цій темі Анрі Бергсона після трагедій ХХ століття нового виміру надав Поль Рікер напередодні своєї смерті.

1

Поль Рікер народився 27 лютого 1913 року в Рені. Його мати скоро потому померла; батько – викладач англійської, загинув на фронті на початку Першої світової війни (у 1915 році). Сироту виховували татові батьки у дусі протестантської традиції. Скорбота за батьком захистила Рікера від повоєнної ейфорії. Формували його головно книги та спілкування з ліцейським викладачем філософії, неотомістом Роланом Дальб'єзом.

Під час навчання в університеті до кола читання Рікера входить нова книга Анрі Бергсона “Два джерела моралі та релігії”, а також коментарі Карла Барта до “Послання до римлян” і його робота “Слово Боже та слово людське”. Суперечка між протестантським вихованням та інтелектуальною освітою загострилася в студентські роки. Але криза цієї пори, переламаної для багатьох, не призводить до втрати віри. Рання навичка до самотніх роздумів, стійкість сироти перед незгодами, здатність *жити не “якусі”* приховано входять на великій глибині в особливий *етос* Поля Рікера, його самостійність розуму та незалежність суджень.

Критицизм середовища не штовхнув його до хитань між “відступництвом” та “наверненням”. Рікер знайшов у собі сили перетворити внутрішній конфлікт на динамічну складову свого життя: “Я навчився – від перемир'я до перемир'я – вести внутрішню боротьбу між розумом та вірою, як говорили тоді”². З яким опонентом зіткнувся в ньому університетський неокритицизм? Із його “біблійною вірою”. Поняття гріха й прощення посідали в ній значне місце, але не охоплювали всього горизонту: глибше та сильніше було переконання, що “людському слову передує Слово Боже”³. З цього виток бере початок лейтмотивів усієї філософії Поля Рікера, той “конфлікт інтерпретацій”, з якими назавжди пов'язане його ім'я в енциклопедіях та підручниках сучасної думки.

В “Інтелектуальній автобіографії” Рікер не без посмішки згадає про сліди “перемир'я” у своїй дипломній роботі після внутрішньої боротьби віри та розуму. Отримавши ступінь магістра філософії (1934), Рікер далі навчається у Парижі, в Сорбонні. Тут його професорами були еллініст Леон Робен, філософ Леон Брюнсвік. Паризьким відкриттям для провінційного студента стала зустріч із Габріелем Марселем.

Рікер опановує *сократичний метод* філософування на славетних “п'ятницях” у Габрієля Марселя. Тут він знайомиться з ідеями Карла Ясперса, Едмунда Гуссерля, Макса Шелера, спілкується з Миколою

Бердяєвим. Екзистенціальну проблематику прояснює сповнена нюансів концептуальна критика. Рікер засвоює метод, що його Габріель Марсель називає “другою рефлексією”: він допомагає не обмежуватися редуктивним аналізом (етап “першої рефлексії”) й переходить до синтезу другого, вищого порядку. Надалі Рікер суттєво поглибить цей метод у 60-ті роки на етапі конфронтації структуралізму та герменевтики.

У 1935 році Рікер одружується, у родині народиться п’ятеро дітей. З 1935 року Рікер викладає філософію у ліцеї й активно вивчає німецьку мову, аж до початку Другої світової війни. 1939 року Рікер добровольцем іде на фронт, потрапляє в полон. У таборах він вивчає філософію Ясперса, його аналіз “межових ситуацій”: поразка, смерть, помилка, самотність. Разом із табірним товаришем Мікелем Дюфреном Рікер по війні пише книжку “Карл Ясперс і філософія існування” (1947).

2

Відбудова Європи стає першорядною громадянською справою для покоління Рікера, яке пережило крах європейської цивілізації у Першій та Другій світових війнах. За просторе поле праці на багато років стане для мислителя подолання повоєнних травм, забобонів й упередженості у стосунках Франції та Німеччини. Переклавши та відкоментувавши перший том Гуссерлевих “Ідей”, він 1948 року видає свою першу книжку з компаративної філософії “Габріель Марсель і Карл Ясперс”. Півстоліття потому Рікер зазначить: “Карлові Ясперсу я завдячую тим, що він зберіг моє захоплення німецькими мислителями, попри всю ту брехню, що нас оточувала, попри “терор Історії”⁴.

Рікер пише передмову до французької публікації Ханни Арендт “Доля людська”. Рікер разом з німецьким мислителем аналізує досвід тоталітаризму та ставить собі три питання: “Що саме відбулося? Чому відбулося? Як таке стало можливим?”⁵. “Терористична гіпотеза” людини-гвинтика, яку запроваджувала тоталітарна машина, переступає межу мислимого. Якщо ця проблема поглиблює кантівське питання про радикальне зло, то *можливість існування нетоталітарного світу* Рікер пропонує шукати в засадах опору та відродження вкорінених у самій людській формі буття як такій. Фундаментальна антропологія мислиться як відповідь на тоталітарний виклик, і це суттєво⁶. Але досвід війни й табору (Поль Рікер вийшов навесні 1945 року з табору Берген Бельзан) не схилив філософа приєднатися до тих, хто визнав “Розрив” традиції як обов’язкову

аксіому. Переосмислення нової складності понять традиції, пам'яті, історії наблизить Рікера до праць Гадамера.

Дружба Рікера з Гансом Георгом Гадамером, їхні фундаментальні праці з герменевтики та практичної філософії визначають найплідніші перспективи європейської філософської думки на зламі ХХ–ХХІ століть.

3

Та повернімося до перипетій університетських шляхів філософа. Викладаючи у Страсбурзькому університеті (1947–1957) та в Сорбонні (1957–1967), Рікер пише цілу серію книжок, завдяки яким заживає широкої слави: “Філософія волі” (1950–1960), “Історія й істина” (1955), “Про інтерпретацію. Нариси про Фрейда” (1965), “Конфлікт інтерпретацій” (1969). Емануель Мунье залучає його до співпраці в часописі “Esprit”. 1964 року Рікєрова стаття відкриває спеціальне число часопису, що під гаслом “Як створити Університет?” аналізує опитування студентів, діагностуючи кризу, пов’язану з нездатністю університету поєднати якість освіти з масовістю.

Аби подолати анонімний характер взаємин між викладачами та студентами, Рікер у 1967 році полишає Сорбонну та долучається до заснування у паризькому передмісті Нантер нового університету, взорованого на античній моделі спілкування вчителя й учнів. Але саме в Нантері як найвразливішій ланці системи французьких вузів 1968 року відбувається студентський вибух. Колеги обирають Рікера деканом гуманітарного факультету, але його спроби запровадити миротворчі дискусії виявляються марними. Брутальні й водночас утопічні атаки не обмежуються наскоками на вади університетського вишколу, а цілять у самі засади. Тож 1970 року Рікер полишає посаду декана в Нантері (втім, 1973 року він повернеться туди і викладатиме до 1983 року), аби прийняти запрошення Лувенського університету. Водночас він читає лекції в університетах Монреаля та Чикаго (зокрема знаменитий курс “Ідеологія й Утопія”, що його український переклад нещодавно вийшов друком). Відтак у Рікерових працях чільне місце посідає синтез англосаксонської аналітичної філософії та “континентальної” герменевтичної традиції.

4

Книга “Конфлікт інтерпретацій” (1969) розкриває основні лінії суперечки Рікера з французьким структуралізмом (і його відгалуженнями – марксистським, ніцшеанським, психоаналі-

тичним, лінгвістичним тощо). Структуралісти відкидали поняття особистості і, слідом за Сосіором, розглядали мову як систему знаків без суб'єктивного закорінення, лишаючи поза увагою ідею Бенвеніста про те, що первинною одиницею смислу живого мовлення є не знак, а висловлювання, спрямоване до співрозмовника, здатного розкривати знаки і правила оперування ними на шляху від “когось” до “когось”. Розвиваючи Бенвеністову концепцію, Рікер формулює власне означення дискурсу: “хтось комусь щось сказав про щось”. Така дефініція дискурсу відкрила битву на три фронти. Вона:

- 1) повертала дискурсові суб'єкт – “хто”, стертий структуралізмом;
- 2) ставила у центр означення дискурсу цілу проблематику інтерсуб'єктивності та комунікації;
- 3) долала обмеження смислу висловлювання внутрішньо-мовними традиціями та спрямовувала його до історичного світу.

Поворот від семіотики за Сосіором до семантики у Бенвеністовому розумінні Рікер розвиває у монографії “Жива метафора” (1975).

Що таке текст, міф, символ, метафора? Рікер тлумачить кожне з цих понять з огляду на досвід повсякденного мовлення. *Linguistic turn*, увага до мовного опосередкування думки не повинна зупинятися на рівні буквальних значень. На руїнах дослівних співвідношень нове смислове співвідношення відкриває метафора. Рікер переносить рух від метафоричного “бачити як” за рамки лінгвістичного порядку до онтології “бути як”, кидаючи виклик “імперії знаків”, що ними маніпулювала структуралістська ідеологія, та наголошуючи на акті читання і світі читача – головного чинника в “переописуванні” реальності, її “перезображенні” (*refiguration*).

Відтак Рікер трансформує Дильтеєву версію герменевтики, котра визначилася протиставленням природничих наук, що послуговуються методом пояснення-експлікації, наукам про дух, перейнятим розумінням, тобто інтерпретацією. Герменевтика Рікера спрямована на подолання розколу між “духом” і “літерою”, між семантикою та семіотикою. Рікер розкриває нові форми посередницької ролі семіотики в семантичному аналізі тексту. Сама матерія тексту виправдовує і навіть вимагає внесення експлікативної фази в основу розуміння. Рікер перегортає сторінку тривалих міждисциплінарних дискусій з приводу співвідношення методів точних і гуманітарних наук, котрі концентрувалися в опозиції пояснити/зрозуміти. Діалектична формула Рікера – “пояснити більше, щоб зрозуміти краще” – стає девізом цілого напрямку

герменевтики. Плідним висновком цього напрямку стає перенесення методів вивчення тексту в практичне поле вивчення дії. Книга Рікера “Від тексту до дії” (1986) перекидає міст між теорією тексту – теорією дії – теорією історії.

Історики Європи та США відкривають вельми цікавого співрозмовника та критика в авторі тритомної праці “Час і оповідь” (1983–1985). Цикл історіографічних досліджень філософа викликав широкий резонанс.

Кризу колишніх форм “зв’язку часів” Рікер описує як феномен “лякаючої чужинності історії”⁷. Рікер аналізує це явище на матеріалі творів керівника семитомної праці “Місця пам’яті” П’єра Нора. Розрив між пам’яттю та історією тут є першою темою. Друга тема – втрата історії-пам’яті. Третя тема – перетворення пам’яті на об’єкт історії серед інших об’єктів, на пам’ять, захоплену історією. Історизація пам’яті (колективної та особистої), супроводжується відчуженням історії на фоні девальвації ювілейних та комеморативних заходів.

Рікер детально та поглиблено розглядає виклики радикальної історичності нашого існування, проблеми маніпуляції забуттям та пам’яттю після багатьох травм Європи у двадцятому столітті. Новизну його підходу до найскладніших проблем людського існування нам ще доведеться по-справжньому вивчати та усвідомлювати. Ми тільки наближаємося до високого порогу його філософії свідцтва.

Без перебільшення можна сказати, що ніхто раніше за Рікера не наважувався так глибоко вкорінити філософію в історичному оповіданні, нарративі, що бере початок з біблійної оповіді. У світлі його ідей нам дано шанс по-новому перечитати не лише документи сучасної історії, але також “Апологію Сократа” та “Сповідь” Августина.

5

У панорамі філософії ХХ століття думку Поля Рікера вирізняє розмах та послідовність систематичного діалогу з основними гуманітарними науками. Історики, правники, політологи, лінгвісти, літературні критики, фахівці з біоетики відзначають його бездоганну компетентність у всіх цих дисциплінах (рідкісна риса серед філософів). Глибина дослідження нагадує про Аристотелеву ґрунтовність і широту підходу. Універсальність цього синтезу була продуманою відповіддю на той “конфлікт факультетів”, що про нього німецьким університетам нагадував Кант. Історик ідеї, Рікер знову й знову вказував на послаблення філософії у періоди її самозамикання та на

злеті думки в часи появи нових форм діалогу з різними науковими парадигмами (від математики за Платона до біології за Бергсона).

Серед великих наукових цехів і корпорацій, які високо оцінили праці Рікера та його внесок в їх царину досліджень, годі оминати екзегетику та біблійну критику, які пережили кардинальні зміни протягом ХХ століття. Праці Рікера про Бульмана, Ебелінга, Бонхоффера, Мольмана, його аналіз проблем деміфологізації та герменевтики символів широко обговорюють у Римі на регулярних конференціях під керівництвом Енріко Кастелі⁸. У цих конференціях брали участь Емануель Левінас і давній товариш Поля Рікера – філософ Кароль Войтила. Доповіді Рікера про герменевтику свідoctва та об'явлення входять у колективну працю “Екзегеза та герменевтика” за редакцією Ксав'є Леона Дюфура. Величезна бібліографія праць Рікера (а також книг і дисертацій про них), становить об'ємну працю, видану Лувенським університетом⁹. “Видно, як поступово проступає крізь ці розмаїті праці ідея аналізу біблійного дискурсу, що пов'язує розмаїття способів називати Бога з розмаїттям літературних “жанрів”, уживаних у біблійному каноні. Таким чином, вірний своєму правилу “не змішувати”, я приділяв незмінну увагу, інтелектові, вірі, в тісному діалозі між “герменевтикою філософською” і “герменевтикою біблійною”¹⁰.

Про подолання Рікером академічних табу, що побутують у Західній Європі, зі знанням справи пише відомий канадський філософ Чарльз Тейлор: “В академічних колах як англосаксонського, так і “континентального” світу, відчувається певна скутість, коли заходить мова про релігію, особливо про віру. Важко пояснити причини такої стриманості, і я зараз не зупинятимусь на цьому. Я лише констатую, що численні важливі питання залишаються без відповіді або виявляються не досить вивченими через цю внутрішню перешкоду, яка часто діє як певна табу – табу у квадраті, адже воно виключає навіть згадку про його існування. Але Рікер протягом усього свого шляху завжди без вагань перетинав цей кордон мовчання. Можливо, в цьому – одна з найважливіших таємниць плідності його творчості. Такий особливий вимір філософської практики без кордонів, якою ми йому завдячуємо”¹¹.

Особливу увагу Поль Рікер приділяє підтримці інтелектуального руху опору комуністичній диктатурі в Європі, на схід від “залізної завіси”. Рікер відгукується на революцію в Будапешті 1957 року великою концептуальною статтею “Політичний парадокс” (Esprit, травень 1957), котра входить до книжки “Історія та істина”¹². На

запрошення Яна Паточки та Вацлава Гавела він регулярно приїздить до Праги аби брати участь у підпільних семінарах. Свідчення празьких друзів філософ згадає у Києві: “Тоталітарне насильство не зводиться до фізичного винищення та залякування. Воно неправдою руйнує мову та можливість спілкування між людьми” (“Сам як інший”, с. 425). Рікер пише передмови до публікацій книжок Яна Паточки у Франції та включить їх, разом зі статтями про Ханну Арендт, в книжку “Навколо політики” (“Дух і літера”, К., 1995).

Полю Рікеру сучасна французька філософія багато в чому зобов’язана пробудженням уваги до теми права та справедливості. Багато в чому завдяки його працям батьківщина Монтеस्क’є та Токвіля повернулася наприкінці ХХ століття до фундаментального осмислення “духу законів”. Частина з цих досліджень в українському перекладі в книжці “Право і справедливість” (К., 2002, див. www.duh-i-litera.kiev.ua). Корпус цих “правозахисних” досліджень опубліковано в двох книгах¹³.

6

Одну з найцікавіших своїх книжок Поль Рікер назве “Критика та переконання” (*Critique et conviction*)¹⁴. Тут у вільній формі діалогів із філософами Рікер розкриває глибину стертого від часів Канта концепту “критика”. Нові форми критичної практики Рікер ілюструє тут яскравими прикладами “перетинань” його досліджень із ідеями Мірчі Еліаде, Реймонда Арона, Левінаса, Мішеля Фуко, Жака Деріда, істориками школи “Аналіз”, літературними критиками Європи й Америки. Тут Рікер розробляє поле критичного аналізу форм “надлишку пам’яті” в одних, “надлишку забуття” в інших, про сучасну комеморативну політику, про зловживання пам’яттю та забуттям. Нові типи критики й “обміну пам’яті” схильних конфліктувати культур Рікер ставить у ключову модель майбутнього етосу Європи.

У безперечній актуальності рікерівської концепції “обміну пам’ятей” ми нині переконалися на прикладі суперечливих реакцій на 60-річчя закінчення Другої світової війни. Відповідь на важке запитання “хто?” у вигляді історій та розповідей, що конфліктують, нерозривний вузол здатних ігнорувати одна одну “нарративних ідентичностей” – ці проблеми у центрі уваги програмного тексту Рікера. “Яким є новий етнос Європи?”¹⁵ Прокладати шлях через пекло проблем, що роздирають наш континент, буде важко без такого провідника, яким був покійний мислитель.

Поль Рікер у своїй останній монографії “Parcours de la resonnaissance” “Шлях вдячності/визнання” – цитує дивовижний афоризм Симони Вейль: “Існує дві форми дружби: зустріч і розлука. Вони нероздільні. Вони містять у собі одне й те саме благо, унікальне благо – дружбу [...] Обидві форми гарні, як вмістилище цього блага; ті, хто любить, друзі мають два бажання: одне – любити, так, щоб увійти одне в одного та скласти одне ціле, друге – любити одне одного так, щоб навіть, якщо між ними була половина земної кулі, їхній союз не зазнавав би жодних збитків...”¹⁶.

7

Я не можу тут навіть коротко переказати думки та теми наших розмов із Полем Рікером, від першої зустрічі весною 1992 року біля Сорбонни (в його улюбленій книгарні Vrin), в подальші роки частого спілкування в Парижі та Києві (про лекції Рікера в Києво-Могилянській академії у 1993 і у 1998 треба писати окремо) й аж до останньої бесіди у нього вдома 26 березня 2004 року. Малу частину фрагментів тих бесід я вмістив у вигляді передмови до українського перекладу його великої книжки “Soi-même comme un autre” (Сам як інший, К., 2002)¹⁶. Та тепер я не можу не згадати про глибоку вдячність і великий борг перед покійним Філософом.

Наші бібліотеки свідчать про те, що відразу після розпаду СРСР у 1991 році в Україні практично не було перекладів сучасної європейської філософії. Контекст був відсутній, не кажучи вже про класичні тексти. “Ідеологічний вакуум” квапливо намагалися заповнити, одні – собою, інші – модними західним бестселерами. Проти течії паризьких чи нью-йоркських мод Поль Рікер стояв високо та непохитно, зберігаючи гідність ветерана інтелектуальних баталій. Його величезний досвід нонконформізму, інтелектуальної чесності та відкритості став на початку 1990-х років визнанням еталоном навіть серед його давніх опонентів.

Мало сказати, що бібліографія Рікера на десятиліття вперед визначила стратегію видавництва “Дух і літера” та коло авторів – Поль Рікер відкрив нашим читачам думку Ханни Арендт, Еманюеля Левінаса, Чарльза Тейлора та Райнхарта Козелека й багатьох інших. Рікеріві філософські аргументи схилили чашу терезів на користь самої назви *Дух і літера*. Головне в іншому. Рікер нічого не диктував і не радив, він просто був поруч, його стриманий і сповнений відваги етос відкривав простір унікального спілкування, звільняв від старих страхів і нових наслідувань, його весела мудрість і самоіронія були

вагомішими, ніж “весь Париж”, пуп інтелектуального всесвіту. Приміром, як забути лаконічне та точне слово Рікера, його обличчя під час круглого столу на честь Гадамера, який приїхав прощатися з Парижем (там виступали Деріда, Ліотар, Марьон та інші)...

Відсутність у Рікера будь-якого натяку на положення “зірки” багато кого якимось навіть збивало з пантелику. При цьому Рікер не був ані юродивим, ані білою вороною; важке й довге життя під ударами ХХ століття було йому дане ще й на те, щоб звичайні табелі про ранги поруч із ним видавалися анахронізмом. Він легкою ходою піднімався на Печерський пагорб, дивився на панораму Дніпра і розводив руками, дивуючись думці, що народилася в розмові: “Подумайте тільки, адже чудо примноження хлібин – це притча про слово, про надзвичайну здатність слова примножуватися під час розділення його в спілкуванні...”

Філософу йшов 80-й рік, коли він уперше приїхав до Києва у вересні 1993 року. Багато прекрасних людей, один раз відвідавши це місто, ніколи сюди більше не поверталися. У 1998 році Поль Рікер знову приїхав до Києва; і він сказав, що вже давно перестав множити контакти та відмовляється від запрошень, але позаяк він прийняв звання професора *honoris causa* Києво-Могилянської академії, то відчуває обов'язок читати лекції, працювати зі студентами та колегами. Наша “інша Європа”¹⁷ не розпещена такими уроками солідарності. Тим, хто буде згадувати про те, що великий філософ був на нашій землі, був у світі, просто *був*, – стане у пригоді епіграф до книги Поля Рікера “Пам'ять, історія, забуття”, слово його покійного товариша Володимира Янкелевича: “Той, хто був, віднині не може не бути: віднині цей таємничий і найвищою мірою незбагнений факт “був” лишається його причастям до вічності” (*son viatique pour l'éternité*).

ПРИМІТКИ

¹ *Paul Ricoeur, La mémoire, l'histoire, l'oubli, Paris, Seuil, 2000.*

Як і численні попередні книги Рікера, ця монографія була паралельно видана у США та перекладена на головні європейські мови, зокрема на російську: *Поль Рикёр, Память, история, забвение, М. 2004, перевод с французского И.И. Блауберг, И.С.Вдовиной, О.И.Мачульской, Г.М. Тавризян. Про бібліографію Рікера див.: <http://ricoeur.iaf.ac.at/FR>.*

² *Paul Ricoeur, Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle, Paris, Ed. Esprit, 1995, p. 15.* Цей текст є французьким оригіналом твору, написаного для американського тому *The Philosophy of Paul Ricoeur, ed. L.E.Hahn, The Library of Living Philosophers, vol. XXII, Chicago and Lasalle, Illinois, Open Court, 1995.*

³ *Ibid, p. 14.*

⁴ *Paul Ricoeur*, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Ed. Esprit, 1995, p. 20.

⁵ *Paul Ricoeur*, Preface a "Condition de l'homme moderne" in: *Lectures l'Autour du politique*, Paris, 1991, p. 47.

⁶ Див. К. Сізов, Опір "терористичній гіпотезі" про людину – лейтмотив філософії Ханни Арендт. // *Ханна Арендт. Джерела тоталітаризму*. – К.: Дух і літера, 2005, С. 534–539; журнальна версія: *Дух і літера*, №13–14, 2004, С. 177–182.

⁷ *Поль Рикёр*, *Память, история, забвение*, М. 2004 – С. 547–572.

⁸ Див. *Поль Рикёр*, Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике, Перевод И.С. Вдовинной, М., Канон-пресс-Ц, 1998. 623 с.

⁹ *Vansina, F.D.* *Paul Ricoeur. Bibliographie primaire et secondaire (1935–2000)*. Louvain, Peeters, 2000, xxv–544 p. Coll. "Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium", см. <http://agora.qc.ca/mot.nsf/Dossier/PaulRicoeur>.

¹⁰ *Paul Ricoeur*, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, Ed. Esprit, 1995, p. 42.

¹¹ *Charles Taylor*, *Une philosophie sans frontières* in: *Magazine littéraire* № 390, Paris, 2000, p. 31.

¹² *Поль Рикер*. Історія та істина. Перекл. з фр. В.Й. Шовкун, передмова, наук. ред. Т.С. Голіченко. К., "КМ Academia", "Пульсари", 2001.

¹³ *Paul Ricoeur*, *Le Juste*, Paris, Éditions Esprit, 1995.

¹⁴ *Paul Ricoeur*, *La critique et la conviction – Entretiens avec Francois Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Levy, 1995.

¹⁵ *Paul Ricoeur*, *Quel éthos nouveau pour l'Europe? in Imaginer l'Europe, Sous la direction de Peter Koslowski, Serf*, Paris, 1992, p. 109.

¹⁶ *Paul Ricoeur*, *Parcours de la Reconnaissance*, Stock, 2004, p. 278–279.

¹⁷ *Поль Рикер*, Сам як інший, К., "Дух і літера", К., 2002, с. 424–433. В Києві також опубліковані українські переклади ще трьох книг Поля Рікера: "Інтелектуальна біографія", 2002; "Право і справедливість", 2002, "Ідеологія та утопія", 2005. див. www.duh-i-litera.kiev.ua

Чарльз ТЕЙЛОР

ФІЛОСОФІЯ БЕЗ КОРДОНІВ

Я не намагатимуся тут вичерпно розглянути усе те, чого навчила мене творчість Поля Рікера. Але торуючи свій непростий розгалужений шлях крізь філософську колотнечу і безлад другої половини ХХ століття, він віднайшов у лісі такі стежки, які вказали мені напрямок, у якому треба рухатися.

Перш за все йдеться про філософію суб'єкта. Адже це першорядна за значенням тема сучасної західної філософії, яку надзвичайно хвилює проблема "я", проблема статусу діючого суб'єкта, його свободи та ідентичності. Та саме тому у цій сфері немає повної прозорості. Адже необхідно примирити багато поглядів, які на позір здаються протилежними, знайти підхід, у межах якого стало б можливо об'єднати їх, замість того аби шукати передчасної та ілюзорної ясності, приймаючи одну позицію на противагу усім іншим.

Цієї мети не можна досягти одразу. Саме тому я називаю це шляхом, стежкою. Спочатку ми бачимо потребу обрати один напрямок, а потім ми відкриваємо важливість іншого. Рікер почав з усвідомлення необхідності суб'єкта, він зрозумів, що неможливо усунути суб'єкт на догоду об'єктивістській теорії, за якою людське життя є лише одним із природних процесів, про який можна говорити у третій особі. Він знайшов цю думку в декількох джерелах, у тому числі у Гуссерля.

Але Гуссерль не звернув достатньо уваги на спосіб включення суб'єкта у численні матриці, що виходять за межі окремого суб'єкта – це тіло, історія, мова, розмова. Саме з них виникає суб'єкт. Кожен із цих способів включення може бути початком нової філософії і, більше того, бути єдиною її основою. Так само як можна стати на бік суб'єкта проти теорій редуccionізму, можна також відстоювати значення тілесності проти ілюзії вільного суб'єкта; або мови – проти ілюзії суб'єкта, автора чи "людини"; Історії – проти ілюзії вибору, незалежної дії, і так далі.

Часто складається враження, що саме гомове проголошення певної позиції створює великі філософські репутації. Звичайно

філософська “біржа” на короткий час радо відкривається назустріч таким акціям. Проголосить “кінець Людини”, і популярність ваших книг зросте блискавично, як вартість нових технологій на фондовій біржі. Та через деякий час інтерес до цих драматичних позицій починає згасати. З’являється відчуття марно втраченого часу.

Погляньмо, наприклад, на “структуралізм”. Я пригадую цілу хвилю теорій, які виходили, зокрема, з творів Клода Леві-Строса. Головна ідея полягала у тому, що думка, діяльність, почуття людини є з необхідністю включеними у певні коди, причому мову можна розглядати як різновид коду. Леві-Строс безумовно зробив вагомий внесок у філософію. Але з відкритої ним істини тільки починається глибока і надзвичайно важлива філософська робота. Як зрозуміти, як описати життя суб’єкта який є водночас вільним і залежним? Як зрозуміти стосунки між “мовою” і “словом”, кодом і дією, яку він уможливорює? Якщо вважати, що можна просто замінити дію кодом, якщо погодитися з тим, що мова повністю визначає слово, – то це унеможливорює ту цікаву і плідну рефлексію, яка могла б суттєво збагатити антропологію, зробити її достовірнішою. Стати на таку позицію – все одно, що заплатити одразу за все, але фальшивою монетою. Нарешті, падаєш під вагою теорії, такої ж односторонньої та незадовільної як та, що відстоює ідею трансцендентального і нічим не зв’язаного суб’єкта. Адже ці теорії, прикуті до однієї перспективи, живляться драматичним протистоянням і полемікою. Як тільки стане зрозумілим, що рух уперед можливий лише тоді, коли ми покажемо, що кожен із цих підходів по-своєму правильний, ця полеміка втратить свою цікавість.

Отже, саме Рікер перший встановив взаємозв’язки (interrelation) між різними теоріями. У серії блискучих робіт (серед яких “Про інтерпретацію”, “Жива метафора”, “Час і оповідь”, “Сам як інший”) він окреслив різні виміри залежності діючого суб’єкта, поведінка якого, зрештою, все ж таки має сенс, як для нього самого, так і для інших. Такий підхід був тривалий час менш популярним, аніж деякі гучні філософські системи, які облетіли світ і сила яких у тому, що вони стали предметом останнього паризького скандалу. Але з часом ми починаємо розуміти, що саме ця робота зі встановлення взаємозв’язків є справжнім внеском у теорію суб’єкта, що зробила філософія ХХ століття, однією з домінуючих постатей якої є Рікер.

Усе це було для мене надзвичайно корисним, незважаючи на те, що я працював у англосаксонському філософському контексті, у

якому переважає аналітична філософія. Структуралізм і його різноманітні наслідки жодним чином не вплинули на англосаксонський світ, та й тут неможливість розвинути справді багатомірну філософію суб'єкта була настільки ж, а можливо, і більш відчутною. Ми можемо побачити це у ставленні до Вітгенштайна, який був одним із тих видатних учених століття, який звернувся до теми залежності [людини] від мови та від “способів життя”. Те, що насправді було філософією взаємозв'язків, у тому сенсі, в якому я тут вживаю цей термін, часто сприймалося як ще одна спроба редуктивного пояснення. Часто говорять про “біхевіоризм” Вітгенштайна; неможливість “особистої” мови ґрунтується на тій владі, яку має суспільство в цілому над окремими його членами. Тонкий і глибокий опис залежності людини від певних кодів, який Вітгенштайн дає у своїй останній праці, часто залишався непоміченим, оскільки його сприймали крізь призму класичних жорстких альтернатив: індивід – суспільство, зовнішня поведінка – сенс, неможливість факту – нонсенс. Щоб припуститися такої помилки, треба було повністю ігнорувати “континентальний” контекст міркувань Вітгенштайна. Зрештою, саме через бідність посилань, притаманну аналітичній філософії, вона часто виявлялася безплідною.

Саме тому її можна назвати антиподом того способу дослідження, яким користується Рікер. Це ще одна з його стежок, яку мені хотілося б пройти слідом за ним до кінця. Це унікальний приклад філософської відкритості, бо Рікер читав надзвичайно багато і не тільки праці представників різних філософських шкіл (зокрема аналітичну), а й із царини інших дисциплін: історії, богослов'я, антропології, літератури. Він відкрив одну фундаментальну, але тривожну та дестабілізуючу істину про філософію: вона не має окремого поля. Інші дисципліни мають самодостатні дослідницькі сфери. Можна, наприклад, займатися фізикою, не займаючись нічим, крім фізики. Але філософ, який займатиметься виключно філософією, приречений на обмеженість, бо змушений лише коментувати інших філософів, і часто досить поверхово. Адже, досліджуючи філософську проблему, ми завжди стикаємося зі сферою, яка є об'єктом позитивної науки (або такої, яка вважає себе позитивною). Як можна займатися філософією суб'єкта, не торкаючись психології, історії, лінгвістики і т. ін.? Філософія завжди є філософією чогось, і це щось змушує нас виходити за межі філософії як певної сфери, межі якої ми хочемо встановити.

Звичайно тут ідеться про істину, яка є більш відомою у Франції, і загалом у європейському світі. Найбільший опір цим ідеям чинять якраз представники англо-саксонської філософії. Оскільки я сформувався як філософ у аналітичному оточенні, мені безліч разів доводилося шукати натхнення і підтримку у філософії без кордонів, якою так чудово володів Рікер.

Остання стежка, з багатьох інших, які я міг би обрати для цієї розповіді, це та, чи точніше ті, які пов'язують філософію, гуманітарні науки та релігію. У академічних колах, як у англосаксонському, так і в "континентальному" світі, відчувається певна скутість, коли доводиться говорити про релігію, а особливо про віру. Важко розгадати причини такої стриманості, і я не буду зараз на цьому зупинятися. Я хочу тільки констатувати, що багато важливих питань залишаються без відповіді, або виявляються малодослідженими через цю внутрішню перешкоду, яка часто діє як певне табу – табу у квадраті, бо воно стосується навіть згадки про його існування. Та Рікер, протягом усієї своєї кар'єри ніколи не вагався порушувати цей кордон мовчання. Здається це одна із найважливіших таємниць плідності його творчості. Це інший вимір філософської практики без кордонів, якій ми завдячуємо йому.

Переклала з французької Світлана ЖЕЛДАК

Габріель МАРСЕЛЬ, Поль РІКЕР

ПРО ІНТЕЛЕКТУАЛЬНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ (ДІАЛОГ)¹

З Габріелем Марселем я підтримував найглибші стосунки з давніх часів, ще з 1934–35 навчального року, коли я захистив свою дисертацію, а потім, епізодично, аж до його смерті в 1973 р. На його славетних "п'ятничних вечорах", які я почав відвідувати з 1934 р., обиралася тема для дискусії і завжди було правилом – опиратися на приклади, аналізувати їх, а до допомоги доктрин вдаватися лише в порядку підтримки відстоюваних позицій. Там я насолоджувався простором дискусії, якого так не вистачало в Сорбонні. В його домі з'являлося враження, що думка жива, що вона аргументує. До речі, коли читаєш Марселя, завжди маєш відчуття – аж ніяк не впливу, а постійного динамічного наближення, стимульованого турботою про точне слово. Так ми щотижня протягом двох або трьох годин вельми активно дискутували, маючи відвагу мислити самостійно, що у великій мірі було доповненням до історичної культури, яку надавала Сорбонна.

Гадаю, що головним чином я зобов'язаний йому саме цим: вмінням відважитися на спробу зайнятися філософією.

Поль Рікер²

Поль Рікер: Дорогий Габріеле Марсель, ми перебуваємо біля витоків серії, що нараховує шість бесід. Я буду щасливий розпитувати вас так, як це вже робив років тридцять тому, коли був вашим студентом в цій самій будівлі.

Від наших бесід я очікую багато чого; це не просто повернення до ваших творів, на яке я розраховую, а й критичний погляд – те, що

раніше називали “*rétractation*” – тобто повернення, виправлення. Можливо, тепер ми прийдемо до нових обривів вашої творчості: оскільки будь-яка філософія приймає нові обличчя, коли поширюється на новий ґрунт; можливо, нам буде до снаги дослідити нові можливості, вкладені у вашу творчість, як може підказати нова філософська ситуація.

Було прийнято рішення провести цю першу бесіду під гаслом дослідження. Мені здається, Габріеле Марсель, що поняття дослідження дуже багато означало для вас у дитинстві...

Габріель Марсель: Так, мій дорогий Друже, маленькою дитиною я справді-таки відчував, хоча й неясно, бажання стати в майбутньому дослідником: можна сказати, в певному сенсі цей поклик здійснився, хоча й в іншому розумінні.

Проте із самого початку я хотів би відповісти на ваші перші слова. Я хочу сказати, наскільки я вдячний за те, що ви – мій співбесідник, я із глибоким почуттям згадую ті часи, коли ви приходили до мене, десь тридцять років тому, разом із Максимом Шастеном, Роже Арнальдом та іншими, і ми разом працювали, розмірковували над проблемами, які нас цікавили. Це залишається для мене надзвичайно цінною згадкою, і немає потреби викликати в пам'яті ту чудову громаду, яка була з нами, слухала наші розмови і записувала те, що ми говорили.

Отже, для мене є великим щастям сьогодні знов зустрітися з вами. Правильним буде сказати, що я приїхав на святкування ваших досягнень, оскільки нині ви один із найкращих філософів Сорбонни, один із тих, хто по-справжньому зумів завоювати повагу і любов усіх студентів.

Поль Рікер: Дозвольте мені, дорогий Габріеле Марсель, згадати той час, коли ми студентами приходили до вас: саме в такий спосіб ми у свою чергу досліджували царину живого досвіду і його значень. В той час ми читали “Метафізичний щоденник” (*Journal Métaphysique*), який писався з 1914 р. і був виданий у 1927 р.; ми читали “Позиція і конкретні підходи до онтологічної таїни” (*Position et Approches Concrètes du Mystère Ontologique*), що ви якраз тоді видали у 1933 р. як продовження до “Зламаного світу” (*Monde Cassé*); і ви готували книжку “Бути і Мати” (*Etre et Avoir*), яка мала увібрати тодішні ваші промови.

Ви дослідник, і ви були ним у всьому, судячи з того, що нам відомо про вашу творчість. Але форма, котру приймало таке дослідження, змушує поставити декілька запитань.

Коли ми відкриваємо “Метафізичний щоденник”, в око впадає відмінність двох частин. Перша дивує своєю діалектичною формою, і, мені здається, що вас самого вона дуже рано здивувала. Це боротьба проти духу системи, але засобами, у цієї самої системи за-позиченими. Тому виникає запитання – і це буде моїм першим запитанням – чи не залишав ваш твір із самого початку місце для ірраціоналізму, через саму присутність діалектики. Як сьогодні ви читаете цю першу частину “Метафізичного щоденника”?

Габріель Марсель: Коли ви говорите, що перша частина “Метафізичного щоденника” мене дивує, мені здається, ви вдаєтеся до евфемізму, і я вам відповім, що вона мене розчаровує. Звичайно, я можу ретроспективно зрозуміти, що означало для мене таке буріння (здається, це відповідне слово). Я мав копати, як копають у шахті; необхідно було звільнитися від певного діалектичного апарату, але в який спосіб? В цьому і полягає дивне протиріччя, на яке ми натрапляємо в першій частині щоденника, оскільки я дуже несправно намагався методами самої діалектики звільнитися від діалектики.

Поль Рікер: Якими на той час були ваші філософські уподобання?

Габріель Марсель: Це досить легко пригадати. Вважаю, що в першу чергу варто зазначити чим була на той час Сорбонна. Кращі приклади для себе я знаходив в історії філософії. Я думаю про людину, про яку я вам нещодавно розповідав і яка залишилася для мене прикладом у тому, що стосується історії філософії – ідеться про Віктора Дельбоса. Інші викладачі філософії міркували критично, проте я не відчував у них особливого роду стверджувальності, якої я потребував. Навпаки, звичайно ж, було з Бергсоном. Мені пощастило протягом двох років слухати його курси в Колеж де Франс, і я не можу згадувати про них без хвилювання. Кожного разу, коли ми приходили, сильно билося серце, і ми очікували одкровення. І знов повертаємося до цього слова: досліджувати, відчуття дослідження, яке ви ставите в центр нашої першої бесіди. Справді, у нас було відчуття, що Бергсон відкривав дещо нове, що він вказував на якісь більш утаємнічені, глибші сторони реальності, ніж наша.

Єдиний парадокс, що має відношення до мене, полягав у тому, що моє захоплення Бергсоном змагалось, а точніше співіснувало, із зовсім іншої схильністю. Це був деякий культ найбільш абстрактної і діалектичної думки.

Поль Рікер: Ви читали Шеллінга...

Габріель Марсель: Справді, я читав Шеллінга і потроху Гегеля. А потім я занурився в читання неогегельянців, особливо Бредлі. В мені самому відбувалася своєрідна боротьба між цим захопленням точністю, правильніше точністю абстрактною, і водночас бажанням філософської пригоди. Таке протиріччя можна було визначити тільки дуже повільно, і, можливо, завжди не остаточно.

Поль Рікер: Можливо, перша частина “Метафізичного щоденника” нині нам доступніша, ніж вам. Для вас самого результати боротьби, котру ви ведете *разом* з поняттями і *проти* понять, не є такими незначними, як ви говорите. Ці результати нібито покладені, збережені в певному місці: ви їх збираєте в другій частині “Щоденника”. Найконкретніші аналізи – справжні здобутки діалектичного завоювання. Ви, до речі, згадуєте у передмові до “Метафізичного щоденника” цю таємну зустріч результатів подальших роздумів і висновків початкової діалектики. Сьогодні, після відпливу екзистенціальної хвилі, в час, коли знову постає вимога точної думки, чи не здається вам, що варто визнати цінність концептуального аналізу першого “Щоденника”?

Габріель Марсель: Так, я згоден. Те, що мене розлючує, коли я перечитую першу частину “Метафізичного щоденника” або перші “Філософські фрагменти”, які було опубліковано в Бельгії три-чотири роки тому із передмовою о. Блена, те, що мене розлючує – це деяке послаблення, дефіцит точності і суворості термінології. Розумієте, я вважаю, що така думка ще не була оснащена концептуальним знаряддям, яке є необхідним для того, щоб такого роду праця могла виконуватись у спосіб, який я на сьогодні вважаю правильним. Це справді мене трохи розлючує, коли я перечитую дані тексти, хоча і визнаю, що це було свого роду попереднім демаршем, від якого я був нездатний вивільнитися. Я абсолютно не шкодую, що віддав стільки сил... цій справі.

Поль Рікер: Щиро кажучи, сьогодні, скоріше, зник суперник “Щоденника”, ідеалізм, або, як ви говорили, “ідеалістичні постулати”.

Але повернімось до другої частини “Щоденника”, яка була вами написана між 1915 та 1923. Ось де було здійснено справжній прорив.

Я читаю у Передмові: “Я завжди любив зосереджувати свої розмірковування на аномаліях, які раціоналізм майстерно обходить і від яких одвертається...” Проте. Дане дослідження – звивисте,

фрагментарне – найяскравіше відкривається в понятті екзистенції (existence). І саме про нього мені хотілося б поговорити. Але, перш за все, хочу сказати, що, коли вийшло у світ есе “Екзистенція та об’єктивність” (*Existence et Objectivité*), в якому ви поєднали основні результати вашого пошуку, у нас було відчуття (як пізніше і у випадку “Позиції і конкретних підходів до онтологічної таїни”), що це один із найбільш програмних текстів. Такий, якими для попереднього покоління були тексти Бергсона: “Вступ у метафізику” (*l’Introduction a la Metaphysique*), “Сприйняття переміни” (*Perception du Changement*). Проте поняття екзистенції сьогодні відкриває перед нами цілу низку проблем: ви протиставляєте його поняттю об’єктивності, щоб вести боротьбу з приматом аналітичного знання. Чи розглядаєте сьогодні ви таким самим чином антитезу екзистенції та об’єктивності?

Габріель Марсель: Мені не здається, що в цьому сенсі я змінився; думаю, деякі деталі я б змінив, певні твердження я б відкоригував, але моя фундаментальна позиція залишається незмінною, і я вважаю, що зберігається вона і в подальших текстах, хоча й були вони написані з великим інтервалом.

Думаю, те, що мені тоді відкрилося, це те, що я називаю безсумнівним характером екзистенції. Це те розуміння неможливості звести екзистенцію до будь-чого іншого і навіть поставити її під сумнів. Я ніколи не міг зрозуміти питання, яке ставили деякі філософи, зокрема Шеллінг та Гайдеггер, питання, яке полягає в наступному: яким чином можливо, що існує щось, що є екзистенцією? Моя відповідь в той час звучала таким чином: це питання позбавлене будь-якого сенсу, оскільки воно передбачає можливість, якої нам не дано – можливість у певному розумінні абстрагуватися від екзистенції, стати поза нею для того, щоб спостерігати її. Те, що ми можемо спостерігати, це предмети, це все, що пов’язане зі станом предметів; але саме екзистенція нічим таким не є, екзистенція *передбачається*. Коли я говорю про пріоритет екзистенції, я під цим розумію не пріоритет екзистенції стосовно сутності (можливо, ми ще повернемося до цього питання детальніше у зв’язку із сартрівським екзистенціалізмом). Те, що в першу чергу є важливим для мене, це твердження, що екзистенція не просто дана, але – можливо, варто висловитися навіть парадоксальніше – вона дає. В тому сенсі, що власне вона є умовою будь-якої думки, і тут, звичайно, я виходжу за межі традиційного ідеалізму.

Поль Рікер: Так...

Габріель Марсель: Отже, ви знаєте, так само як і я, в який спосіб ця думка конкретизувалась і уточнювалась у дослідженнях про відчуття і про те, що сьогодні називають власним тілом, тобто про моє тіло як притаманне мені.

Поль Рікер: Коли ви ввели в “Метафізичному щоденнику” ці роздуми про “відчувати” і “сприймати”, ви насправді відкрили тип досліджень, які мали велике майбутнє у французькій філософії. Саме ви пов’язали філософію відчуття та екзистенціальну філософію. Відчуття перестало бути справою виключно психології, воно засвідчувало нашу участь в екзистенції, участь мене самого існуючого та існуючих речах. Критикуючи концепцію відчуття як послання, що циркулює між одним та іншим предметами, між тим, хто передає і тим, хто отримує, ви поклали основу того, що пізніше Мерло-Понті та інші назвуть феноменологією сприйняття.

Габріель Марсель: Схоже на те, проте чи не здається вам, що це було наперед вгадане Клоделем в його поетичній творчості і його ідеї *co-naissance* (свідомості, спільного знання). Для мене завжди є важливим уточнити, якими були мої джерела – “терпіти не можу невдячність і амнезію” – і тому я відчуваю себе в боргу перед Клоделем, незважаючи на те, що Клодель не сприймається нами як філософ у вузькому розумінні цього поняття. Проте у геніальної людини ці бар’єри, ці перепони падають, і між поезією та філософією виникає зв’язок, який можна розглядати і на деяких інших прикладах. Відповідно до цього, я вважаю, що не зловживаю, говорячи тут про свою вдячність до поезики Клоделя.

Поль Рікер: Проте є одна відмінність: Клодель у царині мовлення, слова, шукав ключ до укорінення в бутті, в екзистенції; саме ви вивели на перший план “абсолютну присутність”. Таким чином, ви зорієнтували роздуми про екзистенцію на аналіз тіла, перш ніж перейти до мовлення. Можливо, не варто цим нехтувати зараз, коли французька філософія зачарована проблемами мовлення; додаючи до критики відчуття як послання критику тіла як інструменту, ви відкрили шлях філософії тілесності і дали філософії спосіб помислити втілення.

ПРИМІТКИ

¹ З книги Gabriel Marcel. *Entretiens. Paul Ricoeur – Gabriel Marcel.* – Association Présence de Gabriel Marcel, 1998. – pp.9–25.

² Paul Ricoeur. *La critique et la conviction – Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay*, Paris, Calmann-Levy, 1995, p. 41–42.

Переклав із французької Олексій СИГОВ

Жан СТАРОБІНСЬКИЙ

ДРУЖБА, ЩО ЄДНАЄ

Коли відкриваєш перший том *“Філософії волі”* (1949), знаходиш один із *“Сонетів до Орфея”* Рільке, узятий за епіграф. Він починається такими рядками: “Поглянь на небо. Чи ж там жодне сузір’я не зветься “Вершник”? / Бо це дивним чином викарбувано в нас:/ Ця гордість землі...”.

А закінчується такою згодою: “Тож зрадіймо тепер на мить,/ Що віримо в образ. Цього досить”.

Таким чином, філософська рефлексія Рікера, починаючи із цієї, вже давньої, книги, стає під захист поезії. Вона приймає знак античної трагедії. У книзі *“Час та оповідь”* ретельно вивчаються великі романи ХХ століття – романи Пруста, Вірджинії Вульф, Томаса Манна. Рефлексія Поля Рікера враховує літературний досвід. Так само враховує вона зроблене наукою, особливо психологією (роботи Фрейда в книзі *“Про тлумачення”*), нейрофізіології (у книзі *“Природа і правило”*, в діалозі з Жаном-П’єром Шанже). Література й наука звикли ігнорувати одна одну, єдиною спільною мовою для них є мова філософії. Але філософія має віднайти тут свої власні питання, замислюючись, крім того, про відмінність цих мов та про переклад, якого вимагає ця відмінність. Філософія має пізнати протилежності. Вона має також спробувати уявити дружбу, що єднає. Саме до цієї відкритості горизонту закликає Поль Рікер своїх читачів. Що в Рікера є непохитно особистим, те для його читача є очевидністю. З самого початку його філософської думки, з перших книг у Рікера йдеться про істоту, що діє, про цілі, які вона собі ставить, про присутність зла в історії, про можливості та межі нашого розуміння. Проблема в тому, щоб у визначальному досвіді людського існування вловити перші обриси турботи етичного порядку: вибір, задум. Питання, що мають політичне значення. Питання, що мають чимало спільного з тими, які супроводжують юдейське та християнське релігійні передання. Проводячи свою рефлексію, Рікер усіяко піклується [про послідовність]: його думка не хоче заради того, аби рухатись, забувати звідки вона походить. Рікер погоджується мати попередників та

сучасників, він знає, що інші рушили в путь раніше за нього. Що навколо нього працюють інші. Перше правило справедливості: ці інші голоси мають бути почуті. Рікер не належить до тих філософів, які починають філософію спочатку, або скасовують її (а таких є чимало, починаючи від Сократа). Менш за все його доробок є замкненим у собі або монологічним. Це можна зазначити, коли бачиш, як шляхетно й водночас вимогливо говорить він про філософські твори минувшини або сучасності. Можна тільки наслідувати спосіб, у який Рікер прочитує роботи, що допомагають йому знайти свої орієнтири: це стає великим уроком методу завдяки тій вірності й шанобливості, з якими це читання сприймає та передає чужу думку, залишаючись вільним та незалежним, що видно з того, як він висуває критичні зауваження, потім повертається до центральної ідеї і знову рухається вперед. У тому, як реактивно переслідує він думку, весь час з очевидністю відчуваєш, як постає настійливе питання: “А що ж за межею цього?”

Мені здається, що є одне слово, яким можна позначити цю широку та погідну уважність, цю відповідь, що дається людині, котра веде той самий пошук. Наприкінці книги XI “*Нікомахової етики*” Аристотель говорить про співжиття у дружбі. Для кожного “бажаною є свідомість свого існування, а відтак і свідомість існування свого друга”. Серед видів діяльності, які можуть поділяти між собою друзі, Аристотель називав філософію, вживаючи дієслово *symphilosophhein* – займатися філософією разом. Я схильний широко розуміти цей термін, не обмежуючи його значення спеціальними дебатами, що ведуть між собою філософи. Однак і діалог між філософами – це вже дуже значуща справа, якщо він не виключає ні філософів англосаксонського світу, ані німецьких послідовників Гуссерля та Касієра: така “глобалізація” – корисна, так глибше дихається. Але це ще не все. У широко розкритих обіймах “Часу й оповіді” спільне заняття філософією підносить представників “гуманітарних наук”, теоретиків та практиків літературної критики та історії думки до рангу співбесідників, роблячи їм через те велику честь і водночас піддаючи їх випробуванню суворим допитом. Читаючи Рікера, я довідався, яке моє положення відносно інших, і куди я хочу спрямувати свій курс.

Поль РІКЕР

ЕСТЕТИЧНИЙ ДОСВІД*

– У вашому житті мистецтво завжди посідало визначне місце: ви регулярно буваєте в музеях, слухаєте музику. Натомість у вашій творчості цей вимір людського досвіду дивним чином відсутній, за винятком вашого аналізу літератури в “Часі й оповіді”. Отож, перше запитання: які ваші смаки?

– Я дуже захоплююся мистецтвом двадцятого століття: в музиці я надаю перевагу Шенбергу, Бергу, Веберну, усій Віденській школі; в живописі я залюбки назвав би Суляжа, Манесьє, Базена. Але це приклади, що спадають мені на думку одразу, і я міг би послатися також на значну кількість інших: це Мондріан, Кандинський, Клеє, Міро... Нещодавно мене вразив музей Пегрі Гуггенгайм у Венеції: там я бачив кілька вражаючих творів Поллока, картину Бекона, а також Шагала. До Шагала в мене справжня пристрасть; перед його полотнами я щоразу переживаю відчуття якогось пістету – пістету перед цією властивою тільки йому сумішшю священного й іронічного: пари, що плавають, летючий рабин, десь у кутку – осел, скрипаль... Але із захоплень не слід виключати нічого; треба навіть певним чином учитися любити все. Я довго чинив опір класичному живопису; а потім пішов подивитися велику виставку Пуссена, яка відбулась у Парижі в 1994 році. Вочевидь, це зовсім інша річ, ніж Поллок чи Базен. Що залишає мене стриманим – це наративний підтекст більшості полотен. Треба, щоб можна було визначити, що на них відбувається. Проте окові, привченому до фігуративного живопису, вдається побачити лише надзвичайну гру кольору й композиції та їхню досконалу рівновагу. Втім, у каталозі виставки я прочитав, що Пікассо завжди звертався до Пуссена як до найбільшого наставника в мистецтві живопису.

Так само дуже люблю скульптуру: Ліпшица, Арпа, Певснера та чудового Бранкузі. От він справді часто складний у цьому

* Із книги “Критика та переконання”: фр.

мистецтві злету над фігуративним, але коли він досягає цього, результат – зовсім надзвичайний. Я думаю, наприклад, про видатні скульптури Генрі Мура, в яких людське тіло – зокрема жіноче тіло – постійно постає як натяк. І водночас про тіло сказано те, що не відповідає жодному анатомічному описові, але натомість уводить недосліджені можливості стосунків, уможливорює розкриття незвичних почуттів: повноти та плодючості, зрозуміло, – але це ще слабо сказано; порожнечі, яка ще більш дивує, у випадку цих худих облич, крізь які можна проникнути й ефект яких цілковито приголомшливий. Тут ти в усесвіті, де панує полісемія: зокрема, я бачу перед собою одну із цих скульптур, “Частинка атома”(Atom Piece), яка розміщена в Чикаго перед університетською бібліотекою, на місці, де відбулася перша контрольована ланцюгова реакція. Скульптура складається з однієї тріснутої сфери, яка може представляти як череп науковця, так і атом, що вибухнув, або саму Землю. У цьому випадку очевидний пошук полісемії заради неї самої. Ми маємо тут намагання означувати, намір, який іде далеко поза саму подію, який прагне зібрати всі аспекти, що були б розпорошені в описах: опис головних дійових осіб: атом чи науковець, – опис подій – ядерний вибух чи ще пасивний атом. У цьому творі є спроможність найщільніше передати всі ці аспекти, наситити їх до загушення. Говорячи про це, ми можемо хіба що розподілити полісемію по різних розведених вісях мови. Збирає їх тільки твір.

– Але хіба ми не перебуваємо саме в цьому випадку на межі фігуративного мистецтва, від якого ви очікуєте, щоб скульптура звільнилася?

– Якщо завгодно, то це було б радше поліфігуративне, тією мірою, якою це мистецтво виходить за межі класичних засобів образності. Через нього ми б наблизилися до певних ущільнених аспектів мовлення, таких як метафора, в яких кілька рівнів значення вміщено, зібрано в тому самому виразі. Витвір мистецтва може мати ефект, порівнянний з ефектом метафори – включати кілька нагромаджених рівнів значення, схоплених і втриманих разом.

Мистецький твір для мене – це також і можливість відкрити аспекти мовлення, які їхнє звичайне застосування, їхня інструменталізована функція комунікації, як правило, приховують. Витвір мистецтва оголює властивості мовлення, що в іншому разі залишалися б невидимими та неприступними для дослідження.

– Ви, поза будь-яким сумнівом, думаєте зараз про аналіз у “Часі й оповіді”, про який говорили нам під час однієї з попередніх розмов.

– Власне, до сьогодні я підходив до естетики саме через тему наративу. Як я вам казав, наратив давав мені нагоду займати позицію щодо проблеми, яку не можна було розв’язати ані за допомогою штучних мов, ані так само й за допомогою звичайної мови – проблеми двобічності знака. З одного боку, знак – не річ, він відсунутий на задній план (*est en retrait*) порівняно з нею та породжує цим новий лад, підпорядкований інтертекстуальності. З іншого боку, знак щось позначає, і слід бути вкрай уважним до цієї іншої функції, що виступає як компенсація стосовно першої, – адже вона компенсує вигнання знака в його власний лад. Я згадав чудовий вислів Бенвеніста: фраза переносить мовлення в усесвіт. *Переносити в усесвіт*: знак діє на задньому плані відносно речей, а фраза переносить мовлення у світ.

Я говорив вам, що зафіксував цю подвійну функцію знака у словнику, який найкраще підходить саме до наративу, розрізняючи *конфігурацію* (надання форми), що є здатністю мовлення конфігурувати самого себе у власному просторі, та *рефігурацію* (переопис, перетворення бачення), що виражає здатність твору реструктурувати світ читача, підштовхуючи, заперечуючи, перетворюючи його очікування.

Я відношу функцію рефігурації до *міметичних*. Але вкрай важливо не помилитись у її природі: вона полягає не у відтворенні дійсності, а в реструктуруванні світу читача, зіставляючи його зі світом твору, – і саме в цьому полягає творча здатність мистецтва, що проникає у світ повсякденного досвіду, щоб переробити цей досвід ізсередини.

Оскільки живопис останніх століть, принаймні від винайдення перспективи у Кватроченто, майже завжди був фігуративним, нам не слід би помилятися стосовно *мімезису*; і я підтримував такий парадокс: саме тому, що у двадцятому столітті живопис перестав бути фігуративним, ми нарешті змогли осягнути повну міру цього *мімезису*, функцією якого є якраз не допомагати нам упізнавати предмети, а відкривати виміри досвіду, яких перед витвором не існувало. Саме тому, що Суляж чи Мондріан не імітують дійсність в обмежувальному значенні цього слова, саме тому, що вони не роблять відбитка, копії – їхня творчість має здатність змушувати нас відкривати в нашому власному досвіді ще невідомі аспекти. У філософському плані це призводить до того, що знову ставиться під

сумнів класичне поняття істини як відповідності до дійсності: адже, якщо можна говорити про істину стосовно витвору мистецтва – то це тією мірою, якою ми позначаємо цим здатність витвору прокладати собі шлях у дійсності, оновлюючи її *відповідно до нього*, якщо так можна сказати.

Але музика дозволяє піти в цьому напрямі далі, ніж живопис – навіть нефігуративний. Оскільки в ньому часто є залишки фігуративного. Наприклад, я думаю про чотири прекрасних картини Манесьє: “Страсті за святим Матвієм”, “Страсті за святим Лукою”, “Страсті за святим Іваном” і “Страсті за святим Марком”. У цих творах є наче натяк на дійсність – форма хреста на червоному, оранжевому чи рожевому тлі, фігуративне тут алюзивне, навіть приховане, але не цілком відсутнє. У музиці ж навпаки – нічого подібного. Кожен твір має певний настрій, і як такий, як те, що не представляє нічого реального, він і навіває нам відповідний настрій чи тон.

– У музиці теж є приклади *Страстей за святим Матвієм чи Страстей за святим Іваном...*

– Про священну музику, тією мірою, якою вона натякає на релігійний зміст, можна би сказати те, що я казав про фігуративний живопис: саме тоді, коли музика не перебуває на службі тексту, наділеного своїми власними словесними значеннями, коли вона не є більш ніж *цим* тоном, *цим* настроєм, *цим* кольором душі, коли всі зовнішні наміри зникли та вона більше не повинна нічого позначувати – тоді вона й має всю свою здатність відновлення чи відтворення нашого особистого досвіду. Музика викликає у нас почуття, що не мають назви; вона розширює наш емоційний простір, відкриває у нас сферу, де б могли виникати цілком незвідані почуття. Коли ми слухаємо *таку* музику, ми вступаємо у сферу душі, яку неможливо дослідити інакше, ніж слухаючи *цей* твір. Кожен витвір є достоту модальністю душі, модуляцією душі.

До того ж, треба визнати, що сучасна філософія має значні прогалини на предмет почуттів: сказано багато речей про пристрасті, але дуже мало про почуття та про дуже мало з них. А кожен музичний твір породжує почуття, що не існує більше ніде – тільки в самому цьому творі. Чи не можна сказати, що одна з головних функцій музики – створювати світ одиничних сутностей ладу відчуття? Я схиляюсь до думки, що саме в музиці в чистому стані здійснюється дослідження нашого афектованого буття, стосовно якого Мішель Анрі написав надзвичайно важливі речі.

– Ви вжили стосовно витвору мистецтва слово “світ”, а щойно сказали, що світ твору перебуває в зіставленні зі світом глядача чи слухача. У Мальро тезис поняття світу було центральним, і саме воно привело його до знаменитого вислову: “Великі митці – не переписувачі світу, вони – його суперники”.

– Я завжди вживав це слово ані як поступку, ані для легкості, а як сильний термін, розвиток якого, до того ж, можна простежити через Гуссерля, Гайдеггера та Гадамера. Що таке світ? Це щось, у чому можна мешкати; щось, що може бути гостинним, дивним, ворожим... Є, таким чином, основні почуття, які не мають жодного стосунку до визначених речі чи об’єкта, але які залежать від світу, в якому постає витвір; врешті, це чисті модальності мешкання. Я думаю, що, наприклад, про “грецький світ” говорять ані з потурання, ані риторично, хоча щоразу йдеться про одиничний витвір – витвір, що сам є одиничним світом, видобуває якийсь аспект чи грань цього “грецького світу”; тобто твір має більшу цінність, ніж суто він сам: він відсилає до свого роду навколишніх місцевостей, виявляє здатність поширюватись і займати весь простір розгляду чи міркування, перед яким може постати глядач. Останній напевно поставлений перед твором, віч-на-віч із ним. Але водночас він перебуває всередині світу, створеного цим контактом. Тут два аспекти, що досконало доповнюють один одного, а факт зануреності у світ компенсує те, що він міг би мати претензії на панування в простому перебуванні віч-на-віч із твором: світ – це щось, що мене оточує, що може потопити мене; принаймні, не те, що я здійснюю, а те, де я перебуваю.

Тож слово “світ” можна вживати з усією строгістю лише тоді, коли твір виконує щодо глядача або читача роботу з рефігурації, перетворення його бачення, яка перевертає його очікування та його обрїй; лише тією мірою, якою він може рефігурувати цей світ, твір виявляє себе здатним на певний світ.

Цей пункт для мене дуже важливий. Адже якщо зробити з витвору мистецтва – чи то літературного, чи то пластичного або музичного – тільки осередок покладання нереального ладу, то це позбавить витвір його гостроти, його спроможності до осягнення реального. Не забуваймо про подвійну природу знака: відхід поза світ і повернення до нього. Якби мистецтво не мало здатності, незважаючи на свій відхід, знову вриватися поміж нас, у лоно нашого світу – воно було б цілковито невинним; воно б хибувало на незначущість і було би зведене до чистої розваги, обмежува-

лося б тим, що являло б собою відступ у наших турботах. Я думаю, що в цьому напрямі слід піти якомога далі та ствердити, що спроможність повертатись у світ переноситься витвором мистецтва живою саме тому, що відхід тут є нескінченно радикальнішим, ніж у звичайному мовленні, де ця функція наче приглушена, пом'якшена. Тією мірою, якою у витворі мистецтва затушовується його функція представлення – це так у нефігуративному живописі та в музиці, коли вона не є описовою, – тією мірою, якою утворюється прірва до дійсного – посилюється здатність твору гостро колоти світ нашого досвіду. Чим більший відхід, тим живіше повернення в дійсність, як повернення більш іздалеку, як наче б наш досвід відвідало щось нескінченно далше за нього. Ми маємо свого роду заперечення цього припущення на прикладі такої фотографії, яку практикують аматори, в якій до нас повертається тільки дублікат дійсного – спрямований до початку після надто вже короткого кола та через це з нескінченно слабшим осягненням нашого світу. Що ж до фотографії мистецької, вона теж ставить собі за мету, але з вищими затратами, звільнитися від наслідування, від простого представлення, і також вибудовує власний предмет певним чином на межі відтворення дійсного. Я захоплююся незрівнянною збіркою фотографій “Fathers and Daughters” (“Батьки та доньки”) Маріанни Кук із Нью-Йорка. Фотографії вдається утримати кінці цих таких невловних ниточок зв'язку невимовлених словесних прогалин.

У живописному мистецтві функція представлення довго заважатиме функції вираження розгорнутися повною мірою, а творові – установитися як світ, що склав би конкуренцію дійсному в зовсім іншій дійсності. І тільки у двадцятому столітті, коли був здійснений розрив із представленням, стало можливим заснувати, згідно з побажанням Мальро, “уявний музей”, у якому співіснують твори дуже різних стилів, так, щоб кожен із них був щонайкращим у своєму. Все можна поєднати, як у наших містах поєднано романську церкву та хмарочос, готичний собор і центр Жоржа Помпиду. Щоб це було можливим, треба було зробити знаки вільними щодо того, що вони позначають; тільки тоді вони зможуть набути всіх видів уявних зв'язків із іншими знаками; зараз між ними є свого роду нескінченний запас недоладних зв'язків. Усе може йти разом – від тієї миті, коли ми припустимо з Мальро, що нема поступу від одного стилю до іншого, а є тільки миті досконалості всередині кожного стилю.

– Розрив із представленням, який характеризує живопис і скульптуру двадцятого століття, ставить, серед інших проблем, проблему меж мистецтва: доки це можна говорити про твір?

– Це територія, на якій я почуваюся незручно. Чи достатньо помістити стілець на підвищення, інакше кажучи, вивести за межі звичайного використання, щоб можна було думати, що йдеться про витвір мистецтва? Зникнення рами у випадку живопису відіграє в цьому відношенні дуже важливу роль: рама відокремлювала твір від тла, створювала свого роду вікно, в якому – у своїх власних межах – поглиблювалася нескінченність певного світу. Коли ця функція більше не здійснюється, ми виявляємося перед дуже бентежними випадками; наприклад, я думаю про певні великі панно Райнгарда, цілковито чорні, на яких нема нічого, крім модуляцій чорного... Зізнаюся, перед прикладами цього роду я досить безсилий (*demuni*).

– Ви кажете, що в історії мистецтва немає поступу. Однак є історія матеріалів, у якій поступ не відсутній. Зміна італійських фресок у добу Відродження значною мірою залежала від зміни матеріальної основи та від спроможності художників готувати для кольорів нові суміші.

– Безперечно, але сьогодні художник так само може облишити пензлі заради ножа чи навіть заради пальців; у такий спосіб він може прагнути вкласти у свою річ густоту, шершавість, стерти, так би мовити, кордон між живописом і скульптурою. Я думаю про витвори Тангі чи Тап'еса, що є майже барельєфами.

– Але все-таки, сьогодні не можна писати таких романів, як Бальзак чи Золя.

Ні, але чому? Цей приклад якраз дуже цікавий. Річ у тім, що одна з функцій, які раніше забезпечувалися романом – займати місце соціології – більше не має підстав для існування. Натомість роман може скористатися запасами надлишкової описовості, властивих мовленню; він може, до певної межі, мати когнітивне значення, створюючи ґрунт для виражальної здатності мови – здатності, що є незалежною від її описової функції, покірної випробуванню верифікації.

Візьміть випадок творів про досвід концтаборів і зовсім недавно книгу Жоржа Сампрена "Письмо чи життя". Вся книга обертається навколо можливості/неможливості передати абсолютне зло.

Вочевидь, це вкрай складно, оскільки йдеться про накладання канонів наративу на обмежений досвід: або жахливе не проходить в оповідь, або воно проходить, але оповідь розвалюється та западає в мовчанку. Але в цій книзі є кілька разів названий елемент – елемент нав'язливої теми, що є водночас екстремумом наративу та його неможливістю: це запах, запах горілого м'яса.

Прімо Леві у творі “Чи людина це” обрав інший шлях – шлях чистого опису, подібно до Солженіцина в “Одному дні Івана Денисовича”; його книга схожа на холодний звіт, у межах документальності, бо таке жахливе можна висловити тільки через свого роду *understatement* (недоговорення), літоту – літоту жахливого. Злиденність мови, зроблена таким чином відчутною, дозволяє позначити злиденність становища – і Леві досягає бажаного ефекту не тим, що сказано, а за допомогою певного оголеного тону.

– *Цей ефект, який справляється на читача – напевно, це той настрій, про який ви говорили вище, почуття, котре, як ви припускаєте, є аналогічним до почуття автора.*

– Аналогічним за відгуком, але не за мірою. Я говорив, що витвір мистецтва, тим, що є в ньому одиничним, незвичайним, викликає у того, хто насолоджується ним, почуття, аналогічне тому, що породило цей витвір, почуття, на яке він був здатний, не знаючи, втім, цього, і яке розширює поле свого емоційного впливу (*champ affectif*), коли його відчувають. Інакше кажучи, поки витвір не проклав собі шлях до аналогічного почуття, він залишається незрозумілим, і ми знаємо, що таке трапляється часто.

Тема естетичного досвіду включена у відношення, яке можна порівняти з відношенням відповідності між почуттям творця і твором, який її передає. Він зазнає незвичайного відчуття цього одиничного співвідношення. У цьому питанні стосовно одиничності твору я почувуюся великим боржником “Нарису з філософії стилю” Жилья-Гастона Гранже. Успіх витвору мистецтва, згідно з ним, визначає той факт, що митець виділив одиничне з оточення, з проблематики, зав'язаної для нього в єдиному, унікальному місці, та відповів унікальним жестом. Як це розв'яже нашу проблему? Я думаю, наприклад, про впертість Сезана в зображенні гори Сент-Віктуар: навіщо постійно повертатися до того самого краєвиду? Річ у тім, що він ніколи не є тим самим. Сезанові наче потрібно було віддати належне чомусь, що є не ідеєю гори, не тим, про що говорять у загальних розмовах, а одиничністю, незвичайністю цієї гори, тут і

тепер; саме вона вимагає свого відтворення, прагне отримати іконічне звеличення, якого тільки й може надати їй художник. Це – одиничне настільки, наскільки Сезана охоплює запитання перед горою Сент-Віктуар чи перед Чорним замком, у цей-от ранок, о цей-от годині та за цього-от освітлення; і на це одиничне запитання треба дати одиничну відповідь. Геній – це саме здатність відповісти одиничним чином на одиничність запитання.

Саме таким чином я намагався за допомогою найкращих засобів, як у “Живій метафорі”, поставити проблему референції, відсилання в метафорі – те, що я назвав здатністю рефігурації, переопису вірша чи оповіді. Адже референційна функція здійснюється через одиничність відношення витвору з тим, чому в життєвому досвіді митця він віддає належне. Твір відсилає *собою* до почуття, яке зникло як почуття, проте було збережене у творі. Як назвати це почуттєве щось, якому віддає належне витвір мистецтва? Є англійське слово, яке я вважаю дуже добрим – це слово *mood*, яке французькою не зовсім точно передається як “humeur”, настрої. Це те, що відтворює митець, це той *mood*, який відповідає своєму дорефлексивному, допредикативному одиничному відношенню з цим-от об’єктом у світі. *Mood* – це наче відношення поза собою, спосіб жити у світі тут і тепер; саме *mood* можна зобразити, вкласти в музику чи в оповідь у творі, який, якщо буде вдалим, перебуватиме з ним у відношенні відповідності.

Але от, щоб цей *mood* можна було якимось чином проблематизувати, щоб він став одиничним запитанням, яке вимагає одиничної відповіді, щоб життєвий досвід митця, який містить вимогу висловлення, можна було перетворити відповідно до форми одиничної проблеми, розв’язати образотворчими чи іншими засобами – ось, можливо, загадка мистецької творчості. Скромність митця, чи його гордість – у цьому випадку це те саме – можливо, в тому, щоб уміти зробити з цієї-от миті жест, який треба було б зробити кожній людині. В остраху перед одиничністю запитання є почуття неймовірного обов’язку; у випадку Сезана та Ван Гога, як ми знаємо, воно було нестерпним. Митець ніби відчував настійність несплаченого боргу перед чимось одиничним, що вимагало одиничного висловлення.

– Однак, тим часом, цей одиничний досвід передається у творі та через твір.

– Цей ефект – найдивовижніший, інакше кажучи, в цьому одиничному ніби є загальне. Адже, врешті-решт, художник малює для того, щоб бути побаченим, музикант пише, щоб бути почутим. Щось із його досвіду, саме тому, що воно було перенесене твором, стало можливим передати. Його голий досвід – той був непередаваним; але з тієї миті, коли його стало можливо проблематизувати у формі одиничного запитання, на яке також дано належну відповідь в одиничній формі – відтоді цей досвід набуває передаваності, відтоді його можливо стає узагальнити. Витвір мистецтва іконоподібно збільшує невисловлювані, непередавані, закриті на себе переживання. Саме це іконоподібне збільшення – як збільшення – і є передаваним. Так, щоб узяти якийсь приклад, передаваною в “Церкві в Овер-на-Уазі” Ван-Гога є досконала відповідність засобів цього твору для створення цієї унікальної речі, яка не відтворює сільську церкву, котру можна побачити, поїхавши сьогодні в Овер-на-Уазі, – а матеріалізує у видимому творі те, що залишається невидимим – знання про унікальні та, ймовірно, божевільні переживання, які ця церква викликала у Ван Гога тоді, коли він її малював. Досконалий розв’язок одиничної проблеми, поставленої перед митцем, включено в естетичний досвід дорефлексивно, безпосередньо; у кантіанських термінах можна було би сказати, що це “гра” між уявою та розумом, тією мірою, якою її втілено в цьому творі, що є передаваним. За відсутності належної об’єктивної загальності у визначальному судженні, за відсутності розсудливого судження, – в яке виливається естетичний досвід – є, в загальному випадку, тільки ця “гра”; це нею можливо поділитися з іншими.

Але поза сумнівом, саме в цьому – всі труднощі міркування про мистецтво. Адже естетичний досвід щоразу передбачає *якогось одного глядача, одного слухача, одного читача* – також у відношенні одиничності з одиничністю витвору мистецтва; але, водночас, це – найперша дія спілкування твору з іншими й, очевидно, з усіма. Витвір мистецтва – мов язик полум’я, що виходить сам із себе, зачіпає мене та, поза мною, зачіпає загальне в людях.

До кінця виконати вимоги одиничності – означає дати найбільшу можливість найбільшій універсальності: таким є парадокс, який, ймовірно, треба ствердити.

– *Та чи не можна було б шукати універсальність витвору мистецтва з боку формальних правил композиції: три єдності – для класичної трагедії, темпорована гама – для музики вісімнадця-*

того та дев'ятнадцятого століть, канони зображення та перспективи – для живопису?

– Естетичні правила становлять лише слабку універсальність, близьку до здорового глузду та його загальних положень, конвенції, а отже, щось, про що домовились. А універсальність, на яку претендує твір – зовсім інша річ, оскільки вона, насправді, можлива тільки через посередництво своєї крайньої одиничності. Візьміть приклад нефігуративного живопису: це голизна одиничного переживання, передана без усереднення правилами, які можна впізнати у традиції, без оцього елементу нормативності; розбито слабку універсальність загальних положень, але створено досконалу передаваність.

Саме через це я думаю, що вже в зображувальному мистецтві краса цього-от твору, успіх цього-от портрета залежали не від якості їхнього відтворення, ані від того, що вони були схожі на модель, ані від їхньої відповідності начебто загальним правилам, – а від *приросту* відносно всіх відтворень і всіх правил; твір може схоже відтворювати об'єкт або зовнішність, він може заздальгідь підкорятися встановленим правилам, але якщо сьогодні він заслуговує на те, щоб фігурувати в нашому уявному музеї, то, отже, він здійснив досконало відповідний *приріст* до свого справжнього об'єкта, який був не вазою для фруктів чи обличчям дівчини в тюрбані, а одиничним виділенням Сезаном чи Вермеєром одиничного запитання, поставленого ним. Тож із цієї точки зору, можна було б сказати, що розрив між фігуративним і нефігуративним мистецтвами менший, ніж уважають: адже в класичному живописі вже був цей приріст відносно відтворення, який змушував без вагань сказати про цей-от портрет поміж стількох інших (усі з яких схожі на свою модель), – що він викликав захоплення. Можна було б сказати, що нефігуративний живопис вивільнив те, що насправді вже було власне естетичним виміром фігуративного – вимір, який залишався замаскованим функцією відтворення, покладеною на мистецтво живопису. І коли клопіт про єдину внутрішню композицію твору відійшов од функції представлення, стала явною функція *виявлення* світу; коли відтворення один раз скасовано, стає очевидним, що твір говорить про світ інакше, ніж просто відтворюючи його; він говорить про нього, іконізуючи одиничний емоційний зв'язок між митцем і світом, те, що я називаю його *mood*. Або, знов у кантіанських термінах: разом із задумом відтворення зникає те, що залишалось у творі від визначального судження, та з'являється в

оголеному вигляді судження рефлексивне, в якому виражається одиничність, яка шукає свою нормативність і знаходить її тільки у своїй здатності нескінченно передавати себе іншим.

Можна було би сказати точнісінько те саме про музику: відмова від тональності в “Місячному П’єро” Шенберга, а потім винайдення додекафонії в його подальших творах спричиняє стосовно темперованої гами, яку використовували впродовж цілого вісімнадцятого та дев’ятнадцятого століть, той самий злам знайомості, як і нефігуративне у Пікассо, в якого людська постать розірвана, викручена порівняно з фігуративним у Делакруа.

Музичні правила дев’ятнадцятого століття аж ніяк не були універсальними, вони становили тільки номінальні загальні положення, які затуляли справжнє відношення до *mood*, яке висловлює кожний музичний твір. Домовленість щодо правил полегшувала, як у живописі, доступ до творів; передаваність утворювалася не тільки через одиничність. Ось чому цілком сучасне мистецтво таке важке: в ньому забороняють собі будь-яке використання доданих, зовнішніх правил, які б *a priori* визначали, що буде гарним.

– *Якщо піти разом із вами за кантіанською ниткою – чи не приведе вона до поширення того, що ви говорили про естетичний досвід, на інші царини? Адже, за Кантом, естетика не вичерпує поля рефлексивного судження, яке стосується також, зокрема, досвіду морального.*

– Я вважаю, що між етикою й естетикою може існувати певного виду взаємне навчання на тему одиничності. Адже на відміну від речей, і люди теж, подібно до витворів мистецтва, є одиничними сполученнями – образ, у якому риси поєднано в унікальний спосіб, єдиний раз; як витвори, вони незамінні іншими. Можливо, пізнання одиничності дотично до витворів мистецтва якраз було б, якщо це можливо, способом продовжити кантівський аргумент, показавши, як досвід переживання краси, а тим паче піднесеного, привів би нас до моралі.

Але я думаю, якщо ми хочемо міркувати про можливість перенесення естетичного досвіду в побічні царини, то слід брати до уваги два головних аспекти витвору мистецтва: його одиничність і його передаваність, із тією дуже особливою універсальністю, яку передбачає ця остання. Щоб залишатись у царині етики, я питаю себе, чи не є витвір мистецтва, з його сполученням одиничності та

передаваності, взірцем для помислення поняття свідчення. В який спосіб можна сказати, що в категорії крайніх моральних виборів є зразковість і передаваність? Треба було б, наприклад, дослідити тут красу величі душі: мені здається, що є особлива краса вчинків, якими захоплюємося в етичному плані. Я думаю, зокрема, про свідчення, здійснене взірцевими життями, життями простими, які, проте, роблять свідчення певного роду коротким замиканням абсолютного, основного, без якого потрібно було би проходити через незліченні рівні наших важких сходжень; гляньте на красу певних відданих або, як кажуть, посвячених облич.

Продовжуючи цю лінію порівняння з естетичним досвідом, можна було б сказати, що такі приклади доброти, співчуття чи мужності, з тим, що вони містять рідкісного – перебувають у тому самому відношенні до ситуації, в яку вони вписані, що й художник, який розв'язує особливу проблему, перед якою він стоїть – він і тільки він. І від самотності піднесеного вчинку ми відразу приходимо до його передаваності за допомогою дорефлексивного та безпосереднього вилучення відношення його відповідності із ситуацією: в даному випадку, тут і зараз, ми маємо впевненість, що саме *це* треба було б зробити, так само, як ми вважаємо за шедевр цю-от картину, тому що відразу маємо відчуття, що вона здійснює досконалу відповідність одиничності розв'язку до одиничності запитання. Пригадайте тих чоловіків і жінок, свідчення яких Марек Гальтер зібрав у своєму фільмі “Цеддек” (*Tseddek*). Що всі вони кажуть, коли їх запитують: “Чому ви це зробили? Чому ви ризикнули рятувати євреїв?” Вони відповідають просто: “А що б іще ви мали робити? Це був єдиний спосіб діяти в цій ситуації”.

Завдяки сприйняттю відношення відповідності між моральним учинком і ситуацією, існує ефект надихання, що є фактично еквівалентом передаваності витвору мистецтва. Щоб виразити цю здатність до надихання, цю зразковість, німецька мова має термін, якого нема у французькій: *Nachfolge* (наслідування). Якщо перекладати його як “imitation”, то це в тому сенсі, в якому кажуть про *Imitation* (наслідування) Ісуса Христа. Звідки виникає ефект надихання, згідно з євангельською мораллю, але так само й згідно із пророками Ізраїлю? Поза сумнівом, на задньому плані їхніх учинків є норми. Але для мене проблему створює саме зразковість одиничності. Кожному молодому багатому міщанинові з Асізі Франциск каже: “Продай усе, що маєш, і приходь.” І вони це роблять! Він звертається до них не із загальним показом, а з вимогою

одиночного індивіда до одиночного індивіда; саме так передається ефект надихання і своєю чергою викликаються аналогічні вчинки, всі також одиничні. Ми перебуваємо, – повертаючись до Канта, – у сфері рефлексивного судження, передаваність якого ґрунтується не на застосуванні правила до випадку, а на вчинку, який є випадком, що покладає своє правило; і покладає його саме тим, що стає передаваним. Тут випадок породжує свою нормативність, а не навпаки. А сама передаваність стає можливою через дорефлексивне сприйняття слухності відповіді на запит ситуації.

– Цю ідею, – що в певних учинках моральної категорії, як у витворах мистецтва, є ефект надихання, якась передаваність, значною мірою відмінні від загальності категорії – чи поширюєте ви її на інші царини?

– Принаймні – так, як стверджує в книзі “Судити” Ханна Арендт. Вона переносить на одиничні історичні події – наприклад, на Французьку революцію – естетичне судження, що їхня одиничність не заважає, ба, навпаки, пов’язати їх із загальною проблемою кінцевого призначення людства. Але, на мій погляд, найцікавішим у цих розглядах є те, що тільки “світовому глядачеві”, а не лише самому діячеві, може передаватись одиничність історичної події, яка дає місце судженню співчуття. Через цю одиничність подія може бути відносним свідченням щодо призначення людського виду. Не йдеться про вироблення філософії історії, яка дозволила б знайти якогось виду *phylum* роду людського, що відповідає призначенню, подібному до призначення видів тварин; адже космополітичний вимір, у якому погляди Канта, що їх повторює Ханна Арендт, покладають призначення людства, цілком відмінний від біологічного виміру: він регулюється цим особливим способом передаваності, яка є передаваністю великих історичних подій, або людей, що вийшли за межі звичайного виміру – та яка є наслідком їхньої одиничності.

– Це стосується також і категорії зла? Чи існує, на вашу думку, зразковість зла?

– Я завжди чинив опір ідеї, що можна створити систему зла, що його вияви можна подати в підсумуванні. Навпаки, воно завжди вражає мене своїм характером вторгнення та неможливості порівняти з ним форми чи величини. Чи є упередженням думати, що добро збирає, що вираження добра збираються, тоді як вияви зла розсіюються? Я не вважаю, що зло, навіть у свій спосіб, накопичується, і що в цій категорії

є еквівалент того, що я називав, стосовно добра та краси, *Nachfolge*. Для передавання зла єдина модель, яку ми мали, запозичена з біології: терміни, про які я думаю – це занесення, зараження, епідемія. Нічого цього немає в категорії *Nachfolge*, передаваності засобами крайньої одиничності; у злі немає еквівалента іконічного звеличення, яким оперує краса.

Між іншим треба сказати: може, саме в цьому основна проблема таких спроб, як у Сада чи Батая: відтворити в категорії зла еквівалент іконічного звеличення, властивого витвору мистецтва; може, врешті-решт, остаточний глухий кут перверзії саме в прагненні скористатися для зла тим, що, дуже дорогою ціною, змогли виробити добро та краса.

– *Натомість, перенесення, яке ви робите з досвіду переживання краси до сфери моралі, надзвичайна цінність, якої ви надаєте поняттю свідчення – чи не зорієнтовує все це ваші розгляди в напрямі релігійності?*

– Я не хотів би ручатися за якийсь вид конфіскації естетики релігійністю. Єдине твердження, яке можна висунути, – що, уможливаючи відокремлення від чисто утилітарного, від того, чим можна маніпулювати – мистецтво робить доступною для всіх категорію почуттів, у лоні яких можуть з'явитися почуття, які можна назвати релігійними, такі як пієтет. Я сказав би, що між естетикою та релігійністю є зона накладання, чи радше, частковий збіг (coextensivité) царин.

– *Говорячи про сферу накладання, ви думаєте про священне мистецтво, яке тривалий час переважало на Заході в музиці, в живописі, так само як і в скульптурі?*

– Безперечно, від початку мистецтво цілковито було наповнене священним. Але можна сказати й навпаки, і так само слушно, що священне від початку було кваліфіковане естетично, завдяки музиці, поезії, живопису чи скульптурі.

До того ж, хоч як дивно це констатувати, єврейське іконоборство, таке радикальне стосовно візуальних зображень, не поширюється на музику. Псалми переповнені музичними позначеннями – “В розмірі пісні. Під струнні інструменти. В октаву. Псалом Давидів”; “У розмірі пісні. Під флейту” тощо – і цю музику змогли навіть відтворити та грати.

Проте один із найрозкішніших прикладів цього накладання релігійного й естетики – це, напевно, *Пісня пісень*. Те, що ту саму поезію можна було витлумачити як еротичну та як духовну – як

алегорію стосунків чоловік/жінка та як алегорію шлюбу між Ягве та його народом, або ще: між душею та Христом – це наводить на міркування. Всю шкалу цінностей, весь шлях *eros, philia, agape* можна пройти за допомогою самої лише гри метафор. І те, що тіло постійно метафоризується: “Твої губи, – мов кармазинова нитка”, “Твоя шия, – немов та Давидова вежа”, “Два перса твої, – мов ті двоє близнят молодих у газелі” – уможлиблює кілька прочитань тексту, і це межує із свого роду теологічним зухвальством: адже в пророцькій традиції між людським і божественним наявне відношення вертикальності: людина та Бог не перебувають на тому самому рівні. А любов, кохання вводить елемент узаємності, який може передбачати подолання порогу між етикою та містикією. Там, де етика зберігає вертикальність, містика вдається до спроби ввести взаємність: той, хто любить, і той, кого люблять, перебувають у рівних, взаємних ролях. Це введення взаємності у вертикальність досягається засобами любовного мовлення та завдяки ресурсам метафоризації еротики.

Можна вважати вкрай іронічним, що єдину еротичну поему Біблії використовували для уславлення цнотливості. Але річ у тім, що цнотливість – це інший вид подружнього зв'язку, оскільки вона супроводжує шлюб душі та Бога; буває подружнє, яке передається через цнотливість так само, як і через еротичне. Велика метафорика *Пісні пісень* – те, що уможлиблює це перенесення.

Безумовно, саме тому, що *Пісні зібранням мудреців Ябне* було дано виключно духовне тлумачення, її було включено до давньоюдейського канону. І тим краще! Але слід повною мірою зберігати її неоднозначність і відкидати будь-яке однобічне прочитання – як прочитання зібранням Ябне, так і прочитання певних екзегетів, зокрема католицьких позитивістів, які влаштовують битви за те, щоб знову ввести виключно еротичний сенс, так наче для них ідеться про надолуження всього часу, згаяного на традиційні прочитання. Важливіше відзначити, що наявність у каноні *Пісні пісень* спричиняє те, що вона користується цілим простором значень решти книги, на яку, своєю чергою, поширюється вона – зі своїми власними еротичними цінностями та, зокрема, своєю здатністю ввести ніжність в етичне відношення. Тут залишмо вчених екзегетів на їхню вчену наївність!

СУЧАСНА УКРАЇНА

“ПОМАРАНЧЕВА ЗВИТЯГА”. НА ЗАПИТАННЯ АНКЕТИ ЧАСОПISУ ВІДПОВІДАЮТЬ:

*Т. ВОЗНЯК, О. ГНАТЮК, Є. ЗАХАРОВ, Й. ЗИСЕЛЬС,
О. ІРВАНЕЦЬ, В. КІПІАНІ, М. КОЦЮБИНСЬКА,
М. МАРИНОВИЧ, О. ПАСХАВЕР, Є. РАШКОВСЬКИЙ,
С. РЕЧИЦЬКИЙ, Є. СВЕРСТЮК, Д. СТУС, Т. СУХОРУКОВА,
о. М. ШПОЛЯНСЬКИЙ*

До уваги читачів пропонуємо текст, що об'єднав відповіді на питання часопису “Дух і літера” про причини, феномен і можливі наслідки Української революції 2004 року. Експертами виступають відомі в Україні люди: правники, журналісти, публіцисти, історики, суспільні діячі... Більшість із авторів текстів – це люди, що вітали революцію, а почасти і були її активними учасниками. Це не заважає їм бути критичними в рефлексіях щодо подій, аж до висновку В. Кіпіані: якщо нова влада не виправдає сподівань Майдану, ми зможемо вийти на Хрещатик знов і сказати їй “Теть!”.

На жаль голоси супротивників Помаранчевої революції зібрати важко. Справжній діалог інтелігенції Сходу та Заходу, сподіваюся, попереду. Мабуть, пізніше що вкрай необхідну роботу (див. о. Михайл Шполянський) буде виконано. В тексті представлено заангажовані суб'єктивні сприйняття подій революції, починаючи від питань і закінчуючи вибором експертів. Думаю, що із множини таких суб'єктивних рефлексій, десь у безкінечності і складається об'єктивна картина подій. За знаменитою формулою істориків: чим далі від середньовіччя, Відродження і т.п. – тим більше ми знаємо про ці періоди життя людства. Втім і сучасникам хочеться розуміти, що відбувається. Цей текст – одна із таких спроб розібратися в подіях найновішої історії України...

1. Наприкінці 2004 року, оцінюючи Помаранчеву революцію, світ заговорив про нову Україну. В чому Ви вбачаєте цю новизну? Які її ознаки? Наскільки зміни, на Вашу думку, довготривалі? Яке підґрунтя – економічне, соціальне, світоглядне – цих змін?

Євген Захаров: На мою думку, те, що сталося, було закономірним, і світ, який заговорив про нову Україну, просто раніше її не помічав і не враховував. Український народ, який, з одного боку, попри усі голодомори, війни та переслідування, зберіг волю до незалежності, а з другого боку, отримав її 1991 року як наслідок розвалу комуністичної імперії СРСР, – зовсім не був до неї готовим. Українська демократія, ослаблена репресіями, не змогла переламати ситуацію, і в країні запанував посткомунізм радянського зразка, який мав наслідком зубожіння широких верств населення, збагачення невеличкої купки колишньої партійно-комсомольської номенклатури, велику духовну, соціальну й економічну кризу. Водночас загальний вектор розвитку українського суспільства, попри всі розмови про багатовекторність, був євроатлантичним, але воно мало до нього доростати й дозріти. Мала сформуватися критична маса соціально активних людей, які відчували би пріоритет європейських цінностей і могли переконати в їхній перевазі більшість загалу.

Економічне падіння країни призупинилося наприкінці 1999 року, і коли Віктор Ющенко очолив уряд, поступово з'явилися ознаки поліпшення ситуації у багатьох напрямках. Навіть настрої суспільства за дуже короткий час змінилися, став оптимістичнішим. Справа Гонгадзе та плівки майора Мельниченка, дії Комітету "Україна без Кучми" пришвидшили процес протистояння влади та народу й оформлення його в політичній сфері на інституційному рівні. Після відставки уряду Ющенко стало ясно, що з'явилася політична опозиція, яка має усі шанси змінити перебіг подій у країні. Що й сталося у два етапи – спочатку на парламентських виборах 2002 року, коли перемога в опозиції була вкрадена, а потім під час президентських перегонів. Остання виборча кампанія проходила під знаком протистояння сили влади й сили народу, який і віднайшов насагу і мужність перебороти владу. Підґрунтя цієї перемоги – вихід на арену активних дій двох ненастраханих поколінь, позбавлених комплексу неповноцінності і наділених модерним світосприйняттям, посилення малого та середнього бізнесу,

відкритість країни, масові поїздки українців за кордон, зростаюча зрілість масової свідомості та готовність до змін, посилення громадянського суспільства.

Отже, нова Україна зовсім не була новою. Подій вересня-грудня 2004 року можна було очікувати, проте важко було передбачити такий розмах, сотні тисяч людей на Майданах, насамперед у Києві. Я думаю, що головною рушійною силою, яка вивела людей на вулицю, була ненависть до влади, яка так брутально та безпардонно нав'язувала людям сценарій розвитку подій – змоги терпіти далі режим Кучми вже не було. Тим більше, що той, хто йшов йому на зміну – Віктор Ющенко – викликав велику симпатію й довіру. Я був певний, що висунення кандидатом у Президенти Віктора Януковича – це тільки засіб переграти опозицію й залишити Кучму ще на якийсь термін. Я був упевнений, що Янукович не виграє вибори, і питанням для мене було тільки – чи виграє Ющенко зараз, чи він переможе дещо пізніше, оскільки важко було оцінити апіорі готовність влади йти до кінця у своєму бажанні залишитися, і готовність народу не дати знову себе обдурити.

Що стосується довготривалості змін – то, на мою думку, вони невідворотні, якщо тільки не буде сильного зовнішнього впливу, що завадить суспільному поступу. Це зовсім не означає, що розвиток буде винятково позитивним. Будуть кризи, поразки, скандали, розчарування... Проте загальний євроатлантичний вектор модернізації збережеться.

Тарас Возняк: Новизна України після Помаранчевої революції полягає в тому, що вперше на повну силу в ній запрацювали механізми громадянського суспільства. Щонайперше це стосується такого громадянського інституту, як вибори. Чи це перші відносно вільні вибори в Україні? Ні. Такі чи майже такі вибори та референдуми були на початку 90-х років, до режиму Леоніда Кучми. Однак відносна свобода вибору тоді була обумовлена розгубленістю та деморалізованістю постсоветської номенклатури. На той час олігархат ще не сформувався і не міг істотно впливати на перебіг виборів. Отож вони відбувалися відносно вільно. Натомість під час Помаранчевої революції інституції громадянського суспільства переламали жорсткий опір олігархічних структур. Взагалі революцію 2004 р. здійснив середній клас, який непомітно виріс за останнє десятиліття. Саме він став базою для інституцій громадянського суспільства. Таким чином, українське суспільство почало наближатися, щодо своєї структури, до структур країн

Центральної Європи. Попри все, українське суспільство в аспекті розподілу національного продукту поволі віддаляється від сформованої у часи президентури Леоніда Кучми кричущої диспропорції, коли вкрай мала суспільна верства контролює лівову частку суспільного продукту. Чим збалансованішою ставатиме майнова структура суспільства, тим стабільнішим воно буде. Гадаю, що саме у цьому можуть бути гарантії подальшого розвитку України. Наскільки стабільним буде поступ, залежатиме теж від того, чи будуть ці процеси вирівнювання у суспільстві доведені до кінця, чи ні.

Михайлина Коцюбинська: Новизна передусім у тому, що світ, нарешті, відокремив у своїй свідомості Україну від Росії і збагнув, що вона розташована не десь там на Балеарських островах, а таки в центрі Європи і що європейські цінності їй аж ніяк не чужі. Гадаю, що найбільшою новизною був потужний моральний потенціал помаранчевої революції. Не суто соціально-економічні спонуки, а *загальнолюдська домінанта* цих подій. Світ побачив обличчя Майдану, мав змогу зазирнути в очі – а то, на правду, добрі очі. Розумні, живі, з іскоркою здорової іронії, здатні спалахнути праведним гнівом і зволожитися сльозами у найсвятіші моменти. І це, освітлене помаранчевим спалахом, обличчя стало обличчям України. Чи надовго? Хочеться сподіватися. Залежить це від дальшого розвитку подій, від того, наскільки вдасться уникнути дошкульних падінь – як економічних, так і моральних. Та в аналах історії це обличчя вже зафіксоване. Обличчя нації, хай і недосформованої, обтяженої минулим негативом, але вже не “ембріонної” (якщо згадати Стусову формулу “вічно ембріонна Україна”).

Йосиф Зісельс: Новизна України для світу – це відкриття України як суб’єкта історії та світової політики. Окрім нечисленних спеціалістів, у світі, в основному, майже нічого не знали про Україну. Україна була периферійним уламком малозрозумілого пост-радянського простору, в якому вбачали більше невизначеності, ніж загрози. Усі залишки колишньої величі, включно з природними ресурсами, дісталися Росії.

Для мене новизна України складається, передусім, із двох факторів: ірраціонального та раціонального.

Україна здивувала весь світ, і себе найперше, несподівано могутнім сплеском енергетики народу – “пасіонарністю”. Цю ірраціональну обставину можна намагатися пояснити, але

розуміння ці пояснення не додадуть. І влада, й опозиція готувалися до виборів, наскільки могли, добре, одна про одну знали практично все: про людські й матеріальні ресурси, організаційні можливості, резервні плани... На пасіонарність не розраховував ніхто – саме виходячи з її ірраціональності. Дехто розраховував на диво, але це були абстрактні мрії.

“Пасіонарність” неможливо організувати, і проти неї неможливо боротися. Вона приходить нізвідки і зникає в нікуди. Її, мабуть, можна спровокувати, проте ніхто не знає, як і чим. Та й ті, хто її, зрештою, неусвідомлено провокують, не тільки не ставлять перед собою такої мети, а й всіляко намагаються уникнути її.

Народ, який відвідала “пасіонарність”, якимсь дивом раптово перестрибує до першої ліги світової першості, і тоді тільки від самого народу та його нової еліти залежить, чи втримається він на цьому рівні і в якій ролі.

Спершу й опісля все більш-менш зрозуміло, але самий момент переходу є “нуль-транспортуванням”, тобто “чудом”, якого часто, можливо, майже завжди, очікують, але яке, зрештою, відбувається за невідомими, несподіваними законами.

Раціональний фактор новизни України, на мій погляд, полягає передусім у тій обставині, що за останні два десятиріччя в Україні сформувалися значні масиви громадян (по кілька мільйонів кожен), які разом із найбільш національно-свідомою й національно-демократично організованою групою старшого покоління створили й електорат Ющенка, і головний людський ресурс Помаранчевої революції. Йдеться про людей нової (для України) ментальності чи ідентичності, що її можна умовно назвати “європейською”, на відміну від іншої ментальної групи, яку також умовно можна назвати “євразійською”.

Коли політологи говорять про створення політичної нації або про щось до цього подібне, ця термінологія нічого не пояснює, а навпаки, за впізнаваними ярликами криється смисловий туман.

Перша група нової ідентичності – це істотна частина молодого покоління українських громадян, ментальне становлення котрих припало на 90-ті роки на тлі колапсу комуністичної імперської системи. Це покоління сформувалося не завдяки, а радше всупереч попередній владі, яка, на щастя, полишила це покоління непризволяще. Значна частина цього покоління нічим не зобов’язана владі: ні переконаннями, ні освітою (вона здобувалася,

переважно, за рахунок сім'ї), ні місцем працевлаштування (переважно це комерційні та іноземні структури). На відміну від "олігархів" та їхніх команд, що були зобов'язані владі всім, і тому захищали владу, нове покоління хотіло жити у світі, де правила гри не міняються щодня залежно тільки від того, з якої ноги встав "гарант" або його клевети; де успіх у житті і добробут дістаються не завдяки наблизеності до Президента і демонстрації відданості, а завдяки освіченості, наполегливій праці й активній громадянській позиції.

Друга група – це мільйони українських робітників, що побували в цивілізованих країнах на заробітках, та їхні сім'ї. Принцип той самий: нічим не зобов'язані владі – ні матеріальним добробутом, ані елементами нової ментальності, надбаними під час "закордонних відряджень".

Усі три групи, описані вище, і складають якісно нову і, головне, масову реальність України – і є прообразом її майбутнього середнього класу, аналогом "третього стану" – основної організуючої сили часів Великої французької революції.

Святослав Речицький: Я думаю, що нова Україна – це суспільство, яке несподівано для всіх раптом випередило свій час. Практично ніхто з інтелігенції – розуму нації – серйозно не очікував і не передбачав революційних подій. Коли Віктор Ющенко говорив про те, що може "заговорити вулиця", це сприймалося майже як риторична фігура, не більше. Тому стара влада практично нічого не зробила для запобігання революції.

Звісно, у революції були певні економічні, історичні та світоглядні передумови. Але я думаю, що головною рушійною силою подій була просто емоційна втома суспільства й конкретних людей у ньому від життя, яке вже не відповідало органічним потребам здорової, активно діючої людини. У країні був очевидний брак свободи, перспектив розвитку особистості, багато політичного лицемірства й відвертої нудьги у сфері культури.

Саме тому, що підґрунтя революції було емоційним, я не вірю в можливість якоїсь реакції (деградації) суспільства до попереднього стану. Емоційний стан – це справді та ріка, в яку неможливо вступити двічі. З іншого боку, я боюся чергового поширення в Україні ілюзій щодо приходу "доброї влади". Держава – це необхідне зло, яким треба оперувати за певними правилами. Американські батьки-засновники це добре розуміли

й створили позбавлену “сентиментальності” конституційну систему для своєї країни. Щось подібне мала би вчинити саме тепер Україна.

Ольга Гнатюк: Нова Україна – це країна, в якій суспільство стало суб’єктом, а не об’єктом політики. На мою думку, неможливе вже повернення до старого режиму, старого стилю правління. З економічних чинників я б виокремила бунт середнього класу. Хоча говориться про те, що в Україні середнього класу не існує, він таки існує – в тих масштабах, в яких це було можливо. Спроба підкорити цих людей державно-мафійним (чи навпаки) структурам, прищеза “донецьких”, призвело до того, що ці люди не мали чого втрачати. Отже, вони зробили свою ставку. Але, – роблячи це, вони приєдналися до “чогось більшого за них”. Хочу звернути увагу ще на одне, не таке масштабне, а попри те – вагоме для майбутнього України явище. До цього бунту приєдналися українські громадяни, які тимчасово перебувають за межами України (іноді це “тимчасово” перетворюється на “тривало”, хоча мало хто говорить, що “на постійно”). Вони майже однотайно проголосували проти цієї влади, цієї системи правління, цієї економіки, яка змушує їх шукати заробітку за кордоном, залишаючи свої сім’ї та свою освіту в Україні і мандрувати “по хліб”. Ці люди хочуть повернутися в Україну, хочуть, щоб їхні гроші (у масштабах держави – це мільйони євро), вкладені у відбудову власної домівки, в освіту для дітей, у здоров’я їхніх батьків, що доглядають їхніх дітей, дали їм певне майбутнє. Такий мій досвід спілкування.

Коли йдеться про історичні чинники, які мали вплив на події, – найочевиднішим видається український досвід демократії: на сучасному етапі, – пробудження паростків громадянського суспільства у 90-х; та у міжвоєнний період, у регіонах Західної України, зокрема, в Галичині та на Волині. Як виявилось, неабияку роль відіграла молодь, що суттєво відрізняє ситуацію в Україні від російської, де носіями досвіду демократії є дуже нечисленні представники старшого покоління.

о. Михайло Шполянський:

“... утиски приносять терпеливість, а терпеливість – досвід, а досвід – надію, а надія не засоромить, бо любов Божя вилілася в наші серця Святим Духом даним нам”

(Рим. 5. 3 – 5).

Розуміючи правочинність і навіть необхідність різних підходів до оцінки подій, що відбулися, одразу ж чітко окреслю свою позицію: для мене головна значимість "Помаранчевої революції" полягає не у царині політичній, економічній або навіть соціальній, але – саме в духовній. Ідеали ж євроцентризму, про які багато нині говориться, для мене вельми відносні. Є в них і привабливий бік: Європа "святих каменів", культурної й духовної традиції, Європа – самовартісної особистості, Європа – єдності у багатоманітності. Проте є й неприйнятне, про що не будемо зараз говорити детально (втім, це здебільшого ментальна експансія Нового Світу). Однак не питання вектора зовнішньополітичних симпатій обумовило події в Україні. Переконали: головне відкриття "Помаранчевої революції" – духовного порядку. Господь відвідав народ Свій. Не у релігійних рефлексіях і ремінісценціях, а в живому прояві Сили і Духа. І тому я можу говорити тільки про єдиний "-центризм", що має сенс, – духовний україно-центризм.

Те, що відбулось, я сприймаю не інакше, як чудо Боже. Аналізуючи різні аспекти подій нещодавнього минулого й сьогодення, неможливо не побачити, що далеко не все збігається з ідеалом. І, одначе, те, що пережили учасники подій, – не вирвати із серця й пам'яті. Бог є любов. Любов у Христі – не пристрасть, а готовність "як хто свою душу поклав би за друзів своїх" (Ів. 15. 13). Мир – не пасивність, але відсутність хоч би якої злостивості, агресії (характерно, що зустрічні агресивні порухи каналізувались у гумор: "Леопольде, вибач нас!") Радість – не ласе сибаритство, а добротворна енергія, що примножує сили. Милість – не дозована добродійність, а повна самовіддача, таким чином, аби "люди... мали серце *одне* й одну душу... і в них усе спільним було (Дії, 4. 32). Свобода у Христі – не розгул юрби, "російський бунт" (і не лише російський – який контраст – березневі події в Киргизії!), а єдність у Дусі, "а де Дух Господній, – там воля" (2Кор. 3. 17).

І сказав Господь словами пророка Ісаї: "На мені Дух Господній, бо Мене Він помазав, щоб Добру Новину звіщати вбогим, послав Він Мене проповідувати полоненим визволення, а незрячим прозріння, відпустити на волю помучених, щоб проповідувати рік Господнього змилювання" (Лк. 4. 18, 19).

Усі ми відчували це – Господь був із народом Своїм на Майдані:

"Бо Я голодував був – і ви нагодували Мене, прагнув – і ви напоїли Мене; мандрівником Я був – і Мене прийняли ви. Був нагий – і Мене зодягли ви, слабував – і Мене ви відвідали, у в'язниці

Я був – і прийшли ви до Мене... що тільки вчинили ви одному з найменших братів Моїх, – те Мені ви вчинили” (Мт. 25. 35, 36, 40).

Звичайно, можна сказати, що все це – надто штучні паралелі високого й профанного, проте... Паралель оприявнює загальний напрям подій, і цього вже достатньо. До того ж питаємо: чи може Богоприсутність бути чимось профанним? Інша річ, що Богоприсутність одні відчувають, а інші – ні. Але так завжди і було у релігійному житті...

Знаковими для мене назавжди залишаться слова простої жінки, мовлені на вулиці біля Адміністрації Президента, у напружений момент блокади: “Батьошко, адже правда, така любов між людьми може бути тільки в раю?” Справжні любов, миролюбність, самовідданість, взаємоповага, єдність – що могло дарувати все це тій спільноті, яку ми звикли називати натовпом? Що інше, як не благодатний покров Горній? Люди піднялися “над собою”. Відсутність п’яних і матюгальників, зниження рівня злочинності та захворювань – усе це також свідчення, хоча й від протилежного. Свідчення відвідин Божих. А також – свідчення того, що народ сприйняв ці відвідини, не проминув їх. І це особливе чудо у нашому світі речей і споживацтва. Це й є синергізм. Це й є народження душі загальноукраїнської нації.

Банальна нині думка про народження нації на “майданах” країни для мене сповнена особливого змісту: я бачу це народження не в “інтересах”, а в душі. Тисячоліття рухомої мозаїки тіла-душі-духу народу, координата “Схід – Захід” і точка європейської вісі, тривкість і мінливість, велич і падіння – історія України та її народу. Аж ось підсумок до третього тисячоліття – розрізнені і майже антагоністичні фрагменти.

І тоді Господь відвідав народ Свій. Майдан завдяки благодаті Божій став плавильною піччю, у якій фрагменти набули єдності, народилася нація. “Журиться жінка, що родить, – бо настала година її. Як дитинку ж породить вона, то вже не пам’ятає терпіння з-за радощів, що людина зродилась на світ...” (Ів. 16. 21).

Так, усе це чистісінький ідеалізм. Але не забуваймо – ідеалізм як ідея є філософським обґрунтуванням релігії. І тому у контексті цьому належить говорити саме так.

Проте ідеалізм не скасовує тверезості. А це вже зовсім інша історія...

Церква припускає, що нація, як і кожна людина, є явищем духовно цільним, має свого Ангела-охоронця. І нація, як і людина, може очолюватися своїм Ангелом, а може й забути про нього, піти від

нього. Це й є висока свобода – свобода вибору Добра, свобода вірності Богові. Що буде з нами? Залежить від кожного з нас, і саме в цьому, у своєму предстоянні, ми доконечно відповідальні перед Творцем. А на урочистості загального Добра (аби не піддатися ілюзії хіліазму, зробимо суттєву поправку на емпірику політичного життя), на збереження Дару у загальнонаціональному вимірі ми можемо тільки покладати надію...

Вахтанг Кіпіані: Феномен під назвою “Помаранчева” (або “Оранжева”) революція, на мій погляд, вже можна розглядати окремо від її прямих політичних наслідків. Сам факт настільки фантастичних за емоційною напругою і людським масштабом зрушень у країні, де, як вважалося, відсутні й громадянське суспільство, й сильні політичні партії, й реальний середній клас, і традиція саме вуличного вирішення політичних криз – дозволяє визначити ці 17 днів осені-зими 2004 року як демократичну революцію. Класичну, за зразком східноєвропейських народів, “оксамитову” буржуазно-демократичну революцію. Безумовно, з деякою українською специфікою.

Спільними зусиллями народу й тодішньої української опозиції тюркське за походженням слово “Майдан” увійшло до світового лексикону як символ мирного спротиву корумпованій анти-демократичній системі.

Колись в інституті довелося вивчати історію індійського ненасильницького опору британським колонізаторам, і звідти запам’яталося слово “сатьяграха”. У дослівному перекладі із санскриту це означає “непохитність в істині”. Ця доктрина Ганді включала в себе поєднання масових акцій – мітингів, демонстрацій, пікетів, страйків, бойкотів – із радикальнішими заходами на зразок відмови від сплати податків (у нашому випадку це можна порівняти з переходом деяких міліціонерів і податківців “на бік народу” і заявами окремих глав адміністрацій про те, що вони виконуватимуть резолюції Комітетів національного порятунку, а не Адміністрації Медведчука). Отже, і наша революція може (і має!) увійти до світових підручників як приклад нового за формою (багатоденне стояння на площі) неагресивного опору.

Водночас важко говорити про “нову Україну”, яка нібито постала внаслідок цих подій. Помаранчева революція не стала революцією у повному сенсі цього слова. Вона поки що не принесла відчутних незворотних змін не тільки “базисним”, а й “надбудованим” сферам суспільства.

Наприклад, взяту на озброєння ідеологію оновлення кадрового складу української влади можна тільки вітати. Але! Як і раніше, процес не люстрації, а ротації відбувається за цілком непрозорими і не визначеними наперед критеріями. Скажімо, незрозуміло, якими мотивами керується новий Президент Ющенко, коли наближає до себе й демонструє довіру старому-новому Генеральному прокурору Піскуну. Якщо він незамінний “професіонал” – про це й треба казати. Якщо він “патріот”, то тоді суспільство має знати про хоч би окремі зразки його діяльного громадянського патріотизму. Якщо він усього лише “термінатор”, який має розчистити місце під сонцем від рудиментів минулого, то й про це треба казати. Вголос.

Очевидно, зміни в Україні відбуватимуться за поставленим з ніг на голову відомим лєнінським алгоритмом – “крок вперед, два кроки назад”. Тобто – поступ уперед ніби вже відчувається (принаймні, на емоційному рівні), але постійно стикаємося з рецидивами кучмізму у різних сферах. Ці рецидиви і є “кроком назад”. Є небезпека, що коли цих крочків виявиться забагато, може розпочатися “реконкіста” – відвоювання нинішньої “опозицією” втрачених позицій. Спочатку у політиці (бо на носі чергові вибори до Верховної Ради та місцевих органів влади), а потім – “далее везде”...

Мирослав Маринович: Почну із зовнішнього спостереження. До згаданих подій Україна лише скаржилася, що її у світі не розуміють, і намагалася викликати його жалість. Світ, відповідно, вважав Україну невдахою і ще більше цурався її. На Майдані Україна вперше взялася сама за свою долю – і світ моментально визнав її. Як на мене, всі українці мають намотати собі це на свій розкішний козацький вус...

Якщо говорити про речі сутнісні, то і для світу, і для самої України справжнім відкриттям був рівень глибинного народного демократизму. На відміну від 1990-х років, Україна вже не прагнула екзотичної свободи й демократії, не розуміючи, що це таке. Тепер вона чітко усвідомлювала, що вона хоче чесних і справедливих виборів, свободи слова і преси, невибіркового застосування закону, свободи підприємництва, свободи творчості тощо. Хоч як Леонід Кучма намагався звалтувати демократію й запровадити новітній есендівський, тобто квазі-радянський, стиль управління, 13 років навіть обмеженої демократії не минули даремно: в народі (особливо серед молоді) накопичилося живе й практичне розуміння того, як повинна діяти демократія.

Друге відкриття – готовність народу йти на певні жертви задля утвердження моральних принципів. Останні перестали бути

принципами, про які згадували лише в неділю у храмах (чи в суботу в синагогах, чи в п'ятницю в мечетях). На ці принципи тепер не просто можна було спертися. Уперше за багато років стало очевидно, що вони можуть принести вигреш, що мораль – це не втіха для слабких і безпорадних невдах. Україна перемогла вірою в ті принципи, які у значній частині західного суспільства давно вже сприймаються з постмодерністським скепсисом. І виявилось, що відродження моральних принципів у функціонуванні державно-суспільних структур може стати пасіонарною та об'єднавчою ідеєю для всіх регіонів України.

Однак у парі з успіхом завжди приходять нова небезпека. У своїй історії українці й раніше виявляли спроможність до солідарності бунту. Значно гірше було із солідарністю щоденного рутинного творення. Найближче майбутнє покаже, чи зуміємо ми не занепасти духом, розчарувавшись у недавніх героях після перших же їхніх кроків, і не махнути звично рукою, мовляв: "Усі вони однакові – я знову ховаюся у свою затишну хатку скраю".

Олександр Ірванець: "Нова Україна" – це дуже милий, особливо для Заходу, штамп. Звісно, ми справді оновилися. Але ці зміни покищо важно вважати незворотними. Варто остерігатися розчарування, яке може настати в суспільстві після певного часу діяльності нового уряду й Президента, і відкату в суспільній свідомості як неодмінного й закономірного наслідку цього розчарування. Як приклад хтось із журналістів наводив Москву 1991-го року: там теж бабусі виносили млинці та пиріжки оборонцям Білого дому, а сьогодні там одноставно славлять Президента і збирають підписи про його третій і подальші терміни. Хотілося б помилитися, і на прикладі Києва пересвідчитись у протилежному. Сказав же нам один діяч: "Україна – не Росія".

Дмитро Стус: В Україні, точніше, власне в Києві, нуртувало давно. Трішки стабілізувалося суспільство, дещо поліпшилося фінансове забезпечення людей, і багато киян як і в 1980-ті отримало можливість перейматися чимось іще, окрім добування хліба насущного.

І коли увага людей знову на вернула до справ суспільних, більшість людей відразу із прикрістю усвідомила цілковиту неспроможність політиків різного ґатунку захистити здобутки періоду демократизації. Корупція, неповага до думки громадян, відсутність позірних ознак громадянського суспільства, повна сваволя чиновництва та бюрократичного апарату... Все це дратувало. І роздратування виявилось настільки сильним, що кияни (а той факт,

що в інших містах масового саморуку людей помічено не було, здається, не треба особливо доводити) вийшли на вулицю. Масовість – найбільша та єдина особливість “помаранчевих” тижнів – була настільки значною, що це привернуло увагу до України навіть завжди байдужої до нас Європи, що схарапудилася, здається, не менше від наших політиків: цього не чекав ніхто.

На жаль, жодних змін, окрім нових людей у старих владних кабінетах, поки не видно. Декларації про “чесність” та “порядність” “нових-старих” особисто мене не переконують. Позитивний лише факт зміни бандитської команди іншою. Якою? – покаже час. Принаймні особисто я переконаний, що доки суспільство не чинитиме постійного тиску на свій – нехай навіть найкращий і найчесніший, – уряд, чогось доброго сподіватися не випадає.

Євген Рашковський: Не можу нести відповідальності “за всю Одесу”, але особисто для мене “жовтогаряча” революція в Україні – революція без злостивості, зненависті, мстивих слів та емоцій – знаменувала собою подальший можливий шлях народів Східної Європи, цього справжнісінького “Напівсходу”, від панівної в ній (і почасти ще пануючої) “культури” перманентного політичного насильства. У цім сенсі “Помаранчева революція”, справді, – обітниця нової України. Тієї України, котру доведеться будувати на нових засадах постіндустріального співжиття, що об’єктивно переростає рамки “червоних” і “біло-блакитних” систем бюрократичного капіталізму.

Тетяна Сухорукова: Світ заговорив про нову Україну, бо не бачив поступових, але неухильних перетворень усередині українського суспільства, які відбувалися протягом останніх 4–5 років.

Світ помилився, порівнюючи Україну з Росією та Білоруссю, бо за ці роки не тільки захід України, а й центральні і північні її регіони дозріли в сенсі відчуття своєї національної єдності. У цей же час багатовекторність політики Кучми також неухильно змінювалась орієнтацією тільки на Росію. Разом такі протилежні течії на більшій частині території України мали вибухнути протестом проти влади, яка взагалі не помічала прагнень суспільства та недооцінювала його спроможність. Настрої, які у 1999 році панували на заході України, просунулися на схід до межі заходу Харківської області, де перемогла людина, що уособлювала прагнення національно-зрілого суспільства, тобто – Віктор Ющенко. Влада, яка протиставляла під час виборів схід і захід, відчувала консолідацію національно-

свідомої частини суспільства і прагнула консолідувати саме проти нього російськомовну і російсько-орієнтовану більшість сходу. Нове в Україні – це те, що вперше перемогла національно налаштована частина суспільства. Раніше президентів обирав схід. Це не випадкові зміни, вони вже тривають давно, а революція – наслідок змін.

Історичним і, водночас, світоглядним є те, що виросло покоління, цілком орієнтоване на Європу, що має мислення пересічного європейця. Саме це підживило національний рух, по-перше, сучасним баченням нації як окремої складової Спільної Європи з її громадянськими цінностями та ліберальним мисленням в економіці. Історичне підґрунтя таких процесів – це, перш за все, упередженість щодо братніх намірів Росії, яка не приваблює сьогодні ані молодь, ані євроцентричну частину інтелігенції, ані національно налаштованих громадян.

Євген Сверстюк: Це передусім питання до світу: в чому він бачить новизну. Я думаю, що до нас повернулася віра в себе і відкрилася реальність нашої сили в протистоянні злу, яке організувалося і легалізувалося.

Олександр Пасхавер: “Оранжева революція” – важливий етап історичного подорослішання України. Це стрибок розвитку, що має велетенський потенціал у справі формування політичної нації, капіталістичної економіки й ліберальної демократії. Серйозність перемін підтверджує заміна владного прошарку, що відбувається драматично. Але поки що ми бачимо тільки потенціал. Не місяці, а хіба що роки дадуть уявлення про те, як Україна реалізує цей потенціал: спокійно, системно, цілеспрямовано чи криво й суперечливо. Ризики перетворити перемогу на поразку, як це неодноразово бувало в українській історії, величезні. Передусім через відсутність еліти як прошарку громадян, що зріс природно, а не був призначений обставинами, підготовленої та вихованої у відповідних традиціях, із наявним відчуттям місії.

Основною рушійною силою “Оранжевої революції” був багатомільйонний прошарок громадян, що самі себе забезпечували, що вирости й фінансово зміцніли за останні п’ять років. Державна машина, контрольована “олігархами”, корупційна й застійна, заважала їм рости. Цій новій буржуазії, верхньому прошарку середнього класу, який зароджувався, потрібні були Закон і свобода діяльності. Їхні інтереси збіглися з європейськи орієнтованими

вартостями населення заходу й частково центру України, з протестними настроями молоді. Протестні настрої посилювалися острахом перед криміналізацією старої влади.

Головним ризиком поточного моменту у поведінці нової влади є можливість перенесення методів революційної опозиції до технологій державного управління й реформування. Доцільність замість законності, тиск замість системності – прямий шлях до невдач.

2. Чи були ці дні моментом істини для української нації? В якій мірі революція торувала шлях до Європи та відштовхувалася від простору зон та Гулагів? Як узагалі оцінюєте наш європейський потенціал?

Вахтанг Кіпіані: Дні Помаранчевої революції виявились найвищим злетом українського народу протягом останніх кількох століть. Значення цих днів, на мій погляд, вище, ніж подій серпня 1991-го року, коли було проголошено незалежність України. Адже Акт проголошення самостійності – це був вибір (навіп із переляком!) політичної еліти на вимогу національно-демократичної меншини, то був компроміс, який не дав нам можливості стати другою Литвою чи Польщею.

Нині же ми стали свідками та учасниками масового народного руху за власну гідність. Мені вже доводилося писати, що за останнє десятиліття ми постійно вибачали Кучмі та його оточенню все – від дерибану “Криворіжсталі” до, на жаль, це правда, — убивства журналіста Георгія Гонгадзе. Але цього разу найдіяльніша і наймодерніша частина суспільства вибухнула, бо нам спробували нав’язати не просто роль “юго-западного підбрюшья” Росії, а й роль статистів у театрі абсурду. Якби українці не повстали проти “пропозиції” обрати президентом двічі кримінальника, то навряд чи був би якийсь сенс у подальшому існуванні такої нації... Саме у цьому і був, на мій погляд, “помаранчевий” момент істини.

І це на тлі того, що нині відбувається у Росії, Білорусі, пострадянській Середній Азії, Азербайджані, Вірменії та Молдові – жахливе звуження демократичних свобод, авторитарність політичних режимів і повне відчуження народів цих країн від будь-якого, навіть ефемерного, впливу на ухвалення найважливіших рішень. У нас на Майдані і довколо нього було інакше. Це був перший досвід поєднання інтересів політичного класу (і опозиції, і влади) з інтересами і поглядами дуже широких народних мас. Від “вершків” до “корінців”. Суспільний вплив київських бізнесменів і

львівських інтелектуалів був у дні революції майже рівний голосу селянки з Полтавщини чи харківського студента.

Європейськість України та українців – велика і вічна тема, яка заслуговує окремої дискусії. Якщо коротко – ми є європейцями. Але скоріш географічно, ніж психологічно. Советська, “відрубна” від решти світу, ментальність залишається сильною. Сильнішою, принаймні, наших же спроб рухатися “геть від Москви” і “вперед до психологічної Європи”.

Об’єктивно кажучи, процеси десовєтизації, декагебізації, декучмізації в Україні, за умови їхньої реалізації, мають наблизити нас до традицій Старого Світу. Можна зробити припущення, що вектор тяжіння “європейця” Ющенко на Захід може бути слабшим, за напрямок дії “антиєвропейця” Путіна. І тоді ми можемо стати для Європи такою собі “Південною Корєєю” на тлі Росії-“КНДР”. Нас вони будуть змушені підтримувати, бо, хай там як, але саме ми є і будемо ближчим часом балансом для “верхньої вольти з ядерними ракетами”. Ось у цьому сенсі ми і будемо “європейцями”.

Реальний шлях до євроструктур набагато складніший, ніж виконання певних пунктів у деклараціях і меморандумах. Буде багато розчарувань. Зокрема, готовність політичних керівників нації до самообмежень і самопожертв викликає скепсис уже зараз.

Олександр Ірванець: У ті два тижні стояння на Майдані наш “європейський потенціал” був, мабуть, найвищим у Європі – вищим за французів, німців і поляків – без жартів. Яким чемним був Майдан, як прекрасно поводитися люди! Жодного хамства, жодної недоброзичливості чи нещирості. Особисто мені видавалося у ті дні, що це Бог нарешті обернув свій погляд на Україну, і доки Він не відводить від нас Своїх очей, люди все роблять правильно. Аби ж ми всі якомога довше перебували у Його полі зору... Та, мабуть, у Бога є ще інші клопоти, інші народи та країни. Тому важливо, щоб усі ми вже у нових умовах залишалися такими, якими були в ті дні.

Михайлина Коцюбинська: Так, безперечно, ці дні стали моментом істини, потужним зусиллям вирватися з постсоветського духовного простору. Вже у постатях двох кандидатів персоніфікувалися два напрями розвитку, ці дві цивілізаційні моделі – соціально-економічні, культурно-національні, морально-психологічні. З одного боку, продовження й увічнення у різних вимірах нашого пост-

советського, постколоніального статусу. Як прогнозував уїдливі Сашко Іранець, “за такими йдучи людьми, крізь Монголію і Корею до Європи дійдемо ми...” З другого – органічне, свідоме плекання себе в Європі та Європи в собі. Наш європейський потенціал оцінюю обнадійливо. Це не означає готовності моментально влитися в сучасні європейські політичні й економічні параметри. Таку ситуацію треба готувати поступово й плекати на ґрунті суттєвих внутрішніх трансформацій, потрібних не так Європі, як передусім нам самим. А в нас – про це свідчить історія, культура, психологічний типаж – “Європа” завжди була і є присутня. Ми не ті “aborигени”, яким треба починати з нуля.

Ольга Гнатюк: Гадаю, що без Помаранчевої революції “прорив” до Європейського Союзу був би неможливим. Простір свободи, яким ставала у тижні Помаранчевої революції Україна – як на мене – логічне завершення українського прагнення. Щодо європейського потенціалу – сказати, що він є великим, це не сказати нічого. Тепер ідеться про те, наскільки швидко Україна зможе почати переговори з ЄС. І – ясна річ – наскільки члени ЄС готові відкинути стару стратегію “Russia first”. Коли запитання розуміти в історичному сенсі, себто наскільки це було осмислене бажання порвати з тоталітарним минулим, я б відповіла, що Україна віддавна від нього відштовхується. Проте Помаранчева революція не була часом для роздумів над минулим. Цей час розумного розрахунку це настане.

Євген Сверстюк: Безперечно, ці дні були моментом істини і виявом волі до життя. Україна завжди була в Європі, і за це проголосували ногами понад 5 млн. українських громадян, які втікли. А скільки їх втікло б у 30-ті роки, якби відкрили кордон? А про що говорять хвиля за хвилею української еміграції на Захід? Причому вона там, в основному, залишається з Україною.

Дмитро Стус: Не варто говорити про якийсь момент істини для української нації як такої. Це цілковите перебільшення. Перший тиждень (далі була технологічна боротьба за владу) — однозначна заслуга киян, які відстоювали власну гідність, яку було настільки брутально потоптано, що не витримали навіть завжди переважно політично неактивні мешканці столиці.

Під цим оглядом кияни, а з ними усі українці, мають прецедент, факт постанови якого дозволяє себе поважати. Не більше, але й – не менше. Переконаний, події на Майдані не були революцією: радше

це був прорив давно визрілого гнійника, який ніхто не пробував лікувати терапевтичними засобами. Намагання нової влади уникнути структурних змін в управлінні це лише підтверджує. Влада царька-чиновника на місцях анітрохи не похитнулася.

Щодо європейського вибору, то він неминучий і зумовлений передусім кризою Росії й пострадянського простору. Втім, поки він йде "зверху" як вибір нового лідера та його команди. Хотілося б, щоб "знизу" це підкріплювалося розвитком "ринків праці" у регіонах і бодай частковим обмеженням чиновницьких беззаконь на всіх рівнях. Без цього для мене будь-який вибір втрачає сенс.

Мирослав Маринович: Так, це був очевидний момент істини – здобуття нової (чи повернення добре забутої старої?) власної ідентичності. У 1991 році Україна ще не могла відразу отямитись і вийти з-під тіні Третього Риму. Сьогодні чи не вперше вона це зуміла зробити. Причому набуття нової ідентичності стало фактом, який люди переживали як цінність – переживали з позитивними емоціями. Помилки Росії сприймалися радше з гумором, аніж з агресією. Тобто чи не вперше в українців з'явилася та довгоочікувана певність себе, яка не веде до агресії щодо інших ідентичностей.

Новітнє народження України різко змінило геополітичну ситуацію, що страшенно розсердило творців нового *статус кво* – нового закріплення сфер впливу. Україна порушила ту геополітичну "стабільність", яку з такими трудами відновлювали "закрійники" нового світового порядку. У цій схемі стабільності бляклій і скорумпованій Україні відводилася роль пішака у шаховій партії Росії, яка й мала нести відповідальність за процеси на своїй "канонічній" території. За задумом, Грузія та Україна мали бути головним боєм лише Росії, але не Європи. Обидва ж пішаки прагнули підняти свій статус, що, вочевидь, спотворило елегантність шахового ендшпілю.

Коли ж розсипався давній геополітичний стереотип і відважні аналітики зазирали поза його руїни, то стало очевидно, що, за певних обставин, Україна може мати блискуче європейське майбутнє. Це поки що не конкретні візії та програми, а лише перші вигуки здивування, перші прозріння, яким Україна своїми вправними діями ще мусить надати реальної плоти.

Тарас Возняк: З огляду на стихійне формування в Україні громадянського суспільства та його справжньої бази – середнього класу, Україна, справді, як суспільний організм поволі наближається до

усереднених європейських стандартів. Як довго триватиме цей процес – залежить від швидкості економічного зростання та швидкості деолігархізації країни. Звичайно, великий бізнес залишиться. Однак він не може домінувати у суспільному житті та політиці. У розвинених суспільствах більша частина національного продукту створюється малим та середнім бізнесом – зорганізувавшись у те, що ми називаємо громадянським суспільством, він і визначає шляхи розвитку. Натомість на тлі загального зубожіння український олігархат, спираючись на свою монополію у доступі до матеріальних благ, вирішив монополізувати і владу. Помаранчева революція почала процес виправлення цієї диспропорції. Однак це саме процес. Він тривав до Помаранчевої революції, він триватиме і після революції, оскільки поле трансформації лежить в економічній сфері, в якій “моменти істини” неможливі і неприпустимі – як правило це кризи, які ні до чого доброго не приводять. З огляду на загальну тенденцію до справедливішого в економічному сенсі суспільства, в котрому домінуватиме саме середній клас, а отже, розвиватимуться інституції громадянського суспільства, гадаю, що Україна має непогану перспективу. Причому перспективу, яка навіть не залежить від політичної волі якихось харизматичних груп чи лідерів, а є доволі об’єктивним процесом економічної трансформації України. Дехто називає її європейською, однак я не бачу жодних підстав, щоб не називати її австралійською чи американською.

Святослав Речицький: Так, я думаю, що на Майдані Незалежності в дні революції втілилася, так би мовити, сама правда життя. Я провів тиждень на Майдані, й мені здалося, що дух і розум Майдану були вищим від духу й розуму навіть революційної еліти. Сталося несподіване – український Помаранчевий мітинг вніс корективи до теорії політичної поведінки мас Еліаса Канетті.

Звичайно, Помаранчева революція суттєво виструнчила й водночас скоротила європейські перспективи України. Після революції український народ став політично зрозумілим для європейців. Можна сказати, що революція зробила з України політичну націю, яка справді усвідомлює сенс свободи. Якщо європейці – це люди, які (за Гегелем) є відданими свободі, то такий відтепер мають вигляд і українці.

Що ж до взагалі європейського потенціалу України, то тут у мене залишаються певні сумніви. Європа – це регіон свободи, але й водночас – простір самодисципліни. Чи є сучасна Україна

дисциплінованою в європейському сенсі країною, сказати важко. Думаю, що українці в політичному сенсі більше подібні до північних американців. Та сама первісна нелюбов до централізму й державності...

Взагалі, коли я в черговий раз слухаю або читаю про європейський імператив (вибір) для України, то мене обсідають певні сумніви. Чесно кажучи, я думаю, що орієнтація України на США була би для неї значно продуктивнішою. Але при цьому не слід забувати, що США створили європейські дисиденти, тобто європейці, які через різні причини "посварилися" емоційно, культурно й політично з Європою.

о. Михайло Шполянський: Практично на це питання я відповів раніше. Додам лише тільки ще раз, що "європейський потенціал" для мене вартісний саме в контексті збереження української самоідентичності. І для цієї задачі я бачу тільки єдине вирішення – на підставі синтезу притаманного українському народові різноманітного досвіду християнської емпірики створення справді христоцентричного суспільства, домінантою котрого буде любов (зокрема й до іншославних – євангельське почування) й повага до особистості. "Східним" відчуттям єдності подолати роздрібненість Заходу, "західним" відчуттям самоцінності особистості подолати східну стадність – чи й не величне завдання? Знов-таки утопія, але... "неможливе це людям – та можливе все Богові" (Мт. 19. 26), і "тому, хто вірує, все можливе!" (Мр. 9. 23). Принаймі, всі реальні передумови для цього є, і ми споглядаємо пробуджену "повітрям волі" розмаїту активність людей: політичну, соціальну, творчу, так само і в царині релігійного життя (у контексті вищесказаного справді велику справу робить видавництво "Дух і літера"). І навіть програма нового уряду, як здається, говорить саме про це, що теж відчувається як чудо... Господи, благослови!

Йосиф Зісельс: Мені здається, що, відповідаючи на перше питання, я частково відповів і на друге. Момент істини, як і пасіонарність народу – ірраціональні поняття, їх можна поставити в єдиний шерег. І в тому, і в іншому разі визначальним фактором є не поясненна могутня дискретність, розрив у логічному ланцюгу подій, нова якість, яку не можна звести до суми елементів, накопичених у минулому. На мить ми зазирали з нашого туманного, неупорядкованого і необлаштованого світу за потойбіччя обрїю, у "задзеркалля", побачили і відчули, якими ми можемо бути, щось значне встигли здійснити, і повернулися до свого світу з відчуттям, що по-старому жити вже не

зможемо. Наскільки це відчуття є відображенням змін, що відбулися в нашому народі, чи це – ілюзія, покаже час.

Вибори Президента і події, що їх супроводжували, розділили Україну умовно на дві частини. Лінія розподілу, на мій погляд, абсолютно невіпадково пройшла з південного заходу на північний схід. Вона розділила Україну на частини, в яких домінують різні моделі ідентичності: “європейська” та “євразійська”. Якщо це припущення правильне, то Помаранчева революція показала, що більша частина народу України може і хоче жити в Європі. Зіткнення двох моделей ідентичності, – а революцію, по-моєму, можна розглядати і таким чином, – зафіксувало миттєвий стан описаної лінії розподілу, яка, насправді, не статична, а пересувається в часі із заходу на схід. П’ять років тому ця лінія, можливо, пролягала західніш од Києва, а через десять років, не виключено, пройде Донецькою й Харківською областями.

Яка ж сукупність елементів ідентичності у різних її моделях, що ними ми намагаємось оперувати? Якщо розібратися із цим завданням, це уможливить і визначення нашого “європейського потенціалу”.

За моїм уявленням, європейська модель ідентичності (зрозуміло, умовна), характеризується таким набором елементів:

- закоріненість у визначеній географії, культурі, релігії й традиції;
- підвищена релігійність, причому тип релігійності – радше не Віра, а Закон;
- готовність до повсякденної, нехай і копіткої праці та повільного, поступового накопичення добробуту;
- правова свідомість, законотрухняність, прагнення до збереження стабільності правил і норм, що регламентують відносини з іншими суб’єктами і державою;
- скептичне ставлення до держави, готовність ділитися з нею невеликою часткою своїх доходів; недопущення втручання держави у приватне життя; ставлення до держави як до “неминучого зла”;
- скромність, прагнення бути нормальним народом, що не зазіхає на особливу “велич”;
- схильність до досягнення і додержання домовленостей, компромісність;
- індивідуалізм.

Набір елементів, що характеризують умовну “євразійську” модель ідентичності:

- “кочовий” характер ментальності; відсутність прихильності до визначеного географічного місця, розмитість культурних традиційних коренів, великий ступінь маргінальності;

– знижена релігійність, а в разі її наявності – релігійність як Віра, але не як Закон;

– слабка здатність до повсякденної, копіткої праці, до поступового накопичення;

– схильність до імпульсивності, до самопожертви, зневажання цінності людського життя, як свого, так і чужого, готовність до “подвигу” як творення, так і руйнування;

– відсутність правової свідомості: важливий не закон, а людина при владі, оскільки вона є джерелом благ та привілеїв;

– “обожнення” держави та державної влади, оскільки лише держава дозволяє і допомагає звершувати “подвиги” і бути великим народом;

– категоричність, максималізм, небажання йти на компроміси;

– колективізм.

Можна навести умовний приклад часів Помаранчевої революції:

– представник “європейської” моделі ідентичності: “Я голосую за свого кандидата, тому що він, коли стане Президентом України, створить багато робочих місць із гідною заробітною платнею, і ми зможемо жити, як цивілізовані люди”;

– представник “євразійської” моделі ідентичності: “Я голосую за свого кандидата, тому що він – наша людина (наш земляк) і, коли він стане Президентом, ми одержимо місця при владі і зможемо жити добре.

Звичайно, і набори елементів ідентичності, і наведені приклади багато в чому умовні, але, як мені здається, вони дозволяють краще зрозуміти домінанти різних моделей.

Таким чином, наш європейський потенціал визначається питомою вагою “європейської ідентичності” в українському суспільстві. Вона вже достатньо висока, аби перемогти на виборах, але ще недостатня, щоб швидко (за 5 – 7 років) стати європейською країною.

Євген Захаров: Це були дуже хвилюючі дні – загальне піднесення, захоплення подіями, видовищем багатотисячного Майдану, рівнем самоорганізації людей, їхньої самоповаги, взаємодопомоги і “чуття єдиної родини”. Усе це означало легалізацію створення української політичної нації, крах посткомунізму в Україні, кінець міцної прив’язки до Росії (як влучно сказала Валерія Новодворська, “Україна ушла безвозвратно, нікого не спросясь”), початок нового етапу в житті країни. Водночас я не можу сказати, що я переживав ці дні як момент істини (таке відчуття у мене було тричі – в лютому-березні 1987 року, коли поверталися з таборів друзі, в’язні сумління, під час падіння Берлінського муру і 19–25 серпня 1991 року), – мабуть,

тому, що ці події були прогнозовані та очікувані, щоправда, не в такому масштабі. І все ж таки відчуття поступу історії в ці сімнадцять днів 21 листопада – 8 грудня було досить сильним.

Україна є, безперечно, європейською країною, але однією з найбільш і найбільш провінційних. Іван Лисяк-Рудницький писав, що Богдан Хмельницький не міг перемогти, оскільки в Україні не було публіцистів, інтелектуалів і мудрих законодавців. З публіцистами нині у нас, немовби, все гаразд, а ось інтелектуалів та мудрих законодавців досі бракує. Парадигма освіти залишається багато в чому радянською, доступ до Інтернету хоча й зростає, але повільно, наука, освіта і культура все ще фінансуються за остаточним принципом, а найактивніші люди все ще розмірковують, як би їм виїхати працювати в інші країни... В гуманітарній сфері ми дуже відстаємо від Європи. Проте є й непогані можливості для виправлення цього стану, тим більше, що західний світ, схоже, готовий допомагати нашому поступу. Отже, на часі навздогінна модернізація в усіх сферах суспільного життя, саме це має визначити європейський потенціал України. Велике значення матиме також приєднання до "єдиної родини" українців більшої частини населення Сходу і Півдня, яке психологічно ще не відчуває себе громадянами цієї країни, зміцнення взаємозв'язків різних регіонів.

Євген Рашковський: Момент істини? – Безперечно. До того ж не тільки за національно-українською, а й за глобальною шкалою.

Справді, починаючи від португальської "революції гвоздик" (1974), по всьому глобусі прокотилася хвиля немстивих, антитоталітарних, буржуазно-демократичних революцій. Громадянсько-демократичних революцій. Якщо хочете, *революцій людської гідності*.

Момент же істини пов'язаний передусім із тим, що ці революції відображали непереборність і – я сказав би – самоцінність загальнодемократичних задач, які так чи інак проявляють себе у різних, часто-густо несхожих суспільствах і які не можуть бути скасовані жодними соціалізмами а чи культурами самобутності.

Далі, ці революції, на відміну від буржуазно-демократичних революцій колишніх часів, відбуваються не за умов знеосіблюючої, за суттю своєю тоталітарної економіки "вугілля й сталі", а економіки якісно нової – покликаної будуватися на інформації, знаннях, на взаємодоповнювальному характері відмінних одна від одної культур і людських типів.

Не випадково у цих мирних революціях таку величезну роль відіграв і, можливо, продовжуватиме відігравати духовний фактор –

фактор внутрішнього подвижництва, фактор усвідомленої внутрішньої роботи особистості над собою. Роботи, що кидає відбиток на суспільне життя. Махатма Ганді, котрий відкрив і обґрунтував соціально-дійове значення цього фактора, назвав цей фактор *сатьяграхою* – впертістю в тому, що є істинним, сутнісним і святим.

І фактор цей має таке значення й таку силу, що багатьом доводиться або мімікрувати під нього, або – собі ж, у кінцевому рахунку, на лихо – застосовувати у боротьбі проти нього крайні засоби насильства: згадаймо вбивство превелебного Мартина Лютера Кінга, о. Олександра Меня або Галини Старовойтової.

Загалом, революції в історії – не стільки вирішення, скільки вільна або ж невільна постановка проблем. Тим більше, що біля витоків революцій стоять ідеалісти, потому до них долучаються "пробуджені", принижені, ображені, охочі до політичних карнавалів, а далі, особливо, коли стає ясно, "хто взяв гору", – революційні процеси окульбачуються кмітливими (не розумними, не мудрими, а саме кмітливими) й пожадливими. Ласими до влади й перерозподілу багатств.

Але й це ще не все. В опозиціях до пореволюційних зрушень і перерозподілів об'єднуються й ображені, й ті, хто зазнав утисків, і розчаровані (особливо з тих, хто не встиг ухопити свою частку далеко не безберегового матеріального "пирога"), й ті, хто через ті чи інші причини не встиг виявити себе під час революційної перетруски, не встиг присусідитися до владних кабінетів та грошових потоків.

3. Хто в ці драматичні дні визначав хід подій? Які соціальні групи та які особистості були суб'єктами перетворень? Як оцінюєте зовнішні – по відношенню до країни – та суто українські рушії подій?

Мирослав Маринович: Єдиною силою, яка наприкінці 2004 року визначала події, був Майдан як репрезентант усього народу. Без сумніву, Віктор Ющенко та Юлія Тимошенко були надзвичайно важливими символами, які фокусували на собі духовну енергію народу. Але перші дні Майдану виразно засвідчили, що не вони керували стихією, а стихія несла їх – і таки винесла до вершини слави. Їхня неоціненна роль полягала в тому, що в часи революції вони зуміли піднятися до рівня своєї відповідальності і своєї слави. Також неможливо применшити значення виважених дій з боку окремих політичних постатей у парламенті, колишньому уряді, СБУ, іноземних дипломатів тощо. Але всі вони мали сенс лише в тому випадку, якщо

стояв Майдан. Отож безсумнівним творцем успіху був Бог, Який нарешті дійшов висновку, що слід покарати режим Кучми й керівництво Росії за наругу над Його правдою, і відібрав у них розум. Кара за гординю й знуцання над гідністю людини була прилюдною та вражаючою.

Тому мені смішними видаються спроби викрити якусь-там змову “Пори” з Держдепартаментом США, підступи НАТО чи зловорожу діяльність агента міжнародного імперіалізму – Джорджа Сороса. Жоден із цих чинників не втримав би людей на Майдані й не наповнив би людські серця таким потужним ентузіазмом преображення.

Євген Захаров: На мою думку, каталізатором подій були молодіжні та інші громадські рухи, насамперед, громадянська кампанія “ПОРА” (чорна). Саме вони масовими й безстрашними публічними акціями відкрито засудили кучмізм і довели, що влада вже не в змозі опиратися. Завдяки ним великі маси людей позбулися страху й приєдналися до публічних дій. Другою великою рушійною силою став український бізнес – і малий, і середній, і великий. Більшість українських підприємців вже втомилися від надмірної опіки режиму, залежності від нього і не бажали далі відчувати свою вразливість перед усією державною машиною. Саме підприємці найбільше підтримали Майдан.

Виявили свою спроможність і різноманітні організації громадянського суспільства, які впливали на різних напрямках на перебіг подій: захищали активістів від переслідувань, вели моніторинг доступу кандидатів до ЗМІ, інформували про події українську й міжнародну спільноту, забезпечували, наскільки могли, контроль за законністю виборчого процесу, фіксували порушення виборчого законодавства. Саме факти системного і грубого порушення принципів і засад виборчого процесу, зафіксовані правозахисними організаціями, були визнані Верховним Судом України як докази того, що неможливо достовірно встановити результати виборів під час другого туру 21 листопада.

Безумовно, важливу роль відіграли лідери опозиції, насамперед, Віктор Ющенко, Юлія Тимошенко, Микола Томенко та Олександр Зінченко. На мою думку, велика заслуга Ющенка полягала в тому, що він намагався уникнути силових дій і зміг переконати в цьому сотні тисяч своїх прихильників.

Найбільшими за всю коротку історію незалежності були зовнішні впливи на виборчу кампанію. Насамперед це стосується Російської держави, втручання якої у внутрішні справи України під час кампанії було безпрецедентним: це й участь десятків російських політ-

технологів, які нав'язали сценарій розколу України, протиставлення Сходу і Заходу, маніпулювання громадською свідомістю, побудоване на брехні щодо Ющенка та його команди не тільки в Україні, а й у Росії, це й участь в агітації священників Української православної церкви Московського патріархату, це і публічна підтримка кандидата від влади з боку російського Президента Путіна, його участь у військовому параді 28 жовтня, завчасні привітання Януковича з перемогою і ще багато чого.

Протилежний вплив спостерігався з боку Польщі, яка підтримувала Ющенка, спочатку не афішуючи цю підтримку на публічному рівні, а потім, після другого туру виборів 21 листопада, вже майже відкинувши дипломатичні умовності. Це стосується не тільки польського суспільства, а й польської держави. Так, Президент Квасьневський відіграв велику роль у переговорному процесі, на переголосування 26 грудня приїхали численні спостерігачі з Польщі, і деякі з них – за рахунок державних коштів.

Великим був, на мою думку, також охолоджуючий вплив США, які стежили за ходом кампанії, незаконними діями української влади і не давали їй дійти до відвертих злочинів і масового насильства. Постійні нагадування адміністрації цієї країни про необхідність чесних і справедливих виборів, особисті консультації з вищими посадовими особами України та наближеними до них політиками мали суттєвий стримуючий ефект. У тому ж ключі впливали на події країни Європейського Союзу, насамперед, Німеччина.

Михайлина Коцюбинська: Вела перед, формулювала гасла, торувала шляхи та справжня політична й культурна українська еліта, яка таки проклонулася в нашому кучмізованому середовищі. Та головне, що все це щасливо знайшло відгук у народі, який втомився від брехні й тотальних ерзаців і усвідомив, що "пора" і "від мене залежить". Перед нами постав не "натовп", не "юрба", не "вулиця", як любив висловлюватися наш гарант, а *народ* – не як гіпотетичний імператив, не як віртуальна реальність, не як пропагандистське гасло, а у своїй плоті й крові, у справжньому сокровенному значенні цього слова.

І звісно, дуже суттєвим чинником була широка підтримка Майдану у світі. Зазирнувши завдяки телебаченню в очі Майдану, світ відразу повірив у нього і сказав йому "Так!". І це не в "американських валянках", а в тій незримій (та зримій) моральній підтримці полягала допомога Заходу. Не кажучи вже про наших земляків за кордоном, які жили й дихали в одному ритмі з Майданом.

о. Михайло Шполянський: Для мене очевидно, що суб'єктом подій був народ, і тільки народ (або можна сказати – загально-українська нація, що народжується). “Зовнішні” щодо подій революції спостерігачі, як усередині країни, так і поза нею, постійно говорять про “впливи” та “вливання”, про над-заорганізованість подій. Усе це нісенітниця. Тимошенко мала рацію, коли сказала (у Донецьку), що організаційні зусилля опозиції в загальному русі були ефективними не більш як на 10%. Я цими тижнями був і на Майдані Києва, і в регіонах. Засвідчую: народні зрушення були абсолютно вільними, йшли від серця. І саме ця однодушність визначила хід подій; усе інше – технічні елементи, що могли бути тими чи іншими, але нічого принципово не змінили б. Організаторів київських акцій є за що схвалювати, є за що й ганити (від одного з головних організаторів – Луценка – я особисто чув зізнання у крайній недостатності й неефективності їхніх зусиль). Але головний суб'єкт подій, повторюю – саме народ. І тільки у цьому контексті можна розглядати інші внутрішні та зовнішні фактори. Причому тільки внутрішні фактори були бодай скільки-небудь значущими. Зовнішні ж зусилля з різних боків, (окрім хіба що чистого дарування дружби) бачаться мені як масштабна метушня, настільки ж енергійна, наскільки й безрезультатна. Події лежали у різних площинах, але побачити це можна було – тільки ізсередини.

Особистості? Звичайно, обличчя нової влади – це Ющенко й Тимошенко. Що викликають, кожен по-своєму, симпатію. Лідер нації Ющенко – це, нарешті, та людина, яка не говоритиме з підлеглими матом. Це дуже багато. Саме це для мене – знак “відмежування від простору зон і ГУЛАГів”. (При цьому я вважаю, що все-таки вибори не стільки виграв Ющенко, скільки програв Янукович: народ не схотів бути “бидлом і козлами”). Тимошенко – особистість, безумовно, харизматична, і тим викликає щонайпротилежніші емоції. Без стилізації, а цілком серйозно – українська Жанна д'Арк. Сподіваймося, що плоди діяльності і нашої “войовниці” виявляться для країни так само благодійними. І що час вогнищ минув...

Але ось питання із соціальними групами – це проблема. Проблема, можливо, найтаємничіша і потенційно найнебезпечніша. Я досі ніяк не можу бодай інтуїтивно вловити природу того лева, котре розділило народ на дві майже рівночисельні групи. А саме в цьому – головна проблема. Уявлення про вирішальне значення інформаційного тиску, шантажу влади тощо не витри-

мують жодної серйозної критики. Так, у масштабах загальнодержавної статистики все це – реальні фактори. Проте необхідно зрозуміти проблему на особистісному рівні, а тут статистичні підходи не спрацьовують. Також не вдовольняє гадка про розділ за моральними, інтелектуальними, національними або іншими схожими категоріями (хоч би як обґрунтовувалося це соціальними моніторингами). Спростування таких схем наочне: кожен із нас знає людей і моральних, і освічених, яким чужа стадність та інформаційна залежність – але котрі зробили вибір на користь білоблакитних. Для мене у цьому – таємниця.

“Будуть двоє на полі тоді, – один візьметься, а другий полишиться. Дві будуть молоти на жорнах, – одна візьметься, а друга полишиться” (Мт. 24. 40, 41), бо “Я ж прийшов “порізнити чоловіка з батьком його, дочку з її матір’ю, і невістку з свекрухою її”, і “вороги чоловікові – домашні його!” (Мт. 10. 35, 36).

Забігаючи наперед, до теми п’ятого питання, але й у розвиток теми цього – продовжу. Отже:

Факт – електоральне розділення народу, що несе колосальний емоційний заряд.

Факт – разюча асиметрія у характері цього емоційного заряду між “жовтогарячими” й “біло-блакитними” по лініях миролюбність – агресивність, прихильність до правди чи омани, а також у почутті гумору.

Факт – територіальний фактор розмежування, що обтяжує проблему.

Факт іще один, що приховується усіма (однак я можу обґрунтувати його з цифрами). Останній тур виборів для тодішньої опозиції на південному сході був провальним. Янукович, який потонував у брехні, залишений усіма прибічниками, окрім політичних блазнів, набрав на південному сході настільки багато нових голосів, що покрити ним фальсифікаційний зазор попереднього туру. Ющенко виграв тільки завдяки збільшенню кількості голосів у центрі та на північному заході. (Факт, що замовчується, оскільки оприлюднення його не вигідне всім: “біло-блакитним” – як підтвердження фальсифікацій у другому турі, “жовтогарячим” – як свідчення провалу останнього етапу виборчої кампанії).

Тим не менш, ігнорувати його вкрай недалекоглядно: не більш як за рік це може озватися катастрофою).

Усі ці факти життєво важливо усвідомити і, в підсумку, провести величезну інтелектуальну, соціальну й духовну роботу. Інакше до

парламентських виборів ми прийдемо з порожніми руками, розгубивши все надбане: “Бо хто має, то дасться йому та й додасться, хто ж не має – забереється від нього й те, що він має” (Мт. 13. 12). Поки ж, із великим сумом зазначу, суттєвих ознак такої роботи не видно...

Олександр Ірванець: Мені здається – молодь була рушієм Помаранчевої революції. Молоді люди з “Пори”, студенти з Могилянки, з інших університетів визначали обличчя Майдану перших 2–3 днів, доки прокинулися старші генерації. Недаремно представники протилежної сторони волали в телеєфірі: “Матері! Заберіть дітей з Майдану!” Вони правильно визначили основну загрозу для себе. Крім того всім зрозуміло, що це була революція заможних людей. Ресторанчики в комплексі “Глобус” під Майданом працювали в посиленому режимі. Помаранчеві светри і шарфи були виставлені у вітринах дорогих бутіків. Очевидно, це ознака постмодерної доби – пролетаріат якщо і відіграв якусь роль, то ця роль не була значною. Принаймні небагато людей било себе в груди зі словами “Я – робочий чоловік!” Класова належність не була важливою, просто люди раптом відчували себе дуже брутально і жорстоко обманутими – і вийшли на вулиці. Щодо особистостей – їх багато, їх не порохувати, і вголос не назвати, і в список не запхати.

Ольга Гнатюк: Безперечним лідером, який визначав хід подій, був Ющенко. Без його харизми не було би Помаранчевої революції. Були б протести виборців – у досі нечуваному масштабі. Ні “Пора”, ні інші лідери, зокрема, Юлія Тимошенко, не змогли би повести за собою мільйони людей. Соціальний статус, як мені здається, не мав суттєвого значення. Зокрема, інтелігенція, хоч і була в авангарді, проте не вона визначала перебіг подій. Надзвичайно важливим – як на мене – було витворення суспільної солідарності. Без неї не було б успіху Помаранчевої революції. Саме ця солідарність, взаємоповага, а водночас – бажання відстояти своє право – викликали у світової громадськості величезну повагу та симпатію до українців, які так гордо сказали “досить” зловживанням влади, “ні” авторитарному режимові і “так” – демократії. Підтримка світової громадськості мала неабияке моральне значення. Без цієї підтримки, без спонтанних акцій поодиноких осіб і цілих спільнот уряди Польщі, Німеччини чи США не готові були б так ефективно і швидко діяти на захист демократичних прагнень українців.

Вахтанг Кіпіані: Для мене невідворотні зміни, власне, сама революція – “способ перехода от исторически изжившей себя

общественно-экономической формации к более прогрессивной” (“Большая Советская энциклопедия”) – почалися із повідомлення про те, що сурдоперекладач Першого національного телеканалу Наталя Дмитрук насмілилася сказати, власне, показати нації, яка у більшості своїй мовчала, – не через хворобу, а через страх: – “Вам кажуть неправду, вибори сфальсифіковані, наш президент – Ющенко”. Час уже починає “з’їдати” частину вражень і емоцій. Але цей символічний постріл з минулого у майбутнє вартий занесення в аналі мирної революції.

Зовні революція була схожа на тусівку ліваків-антиглобалістів десь у Європі. Але насправді це була глибоко національна революція. Можливо, остання на континенті, де у внаслідок суспільної гальванізації народилася водночас і нація (двомовна, неоднорідна, мультикультурна), і держава, вільна від справ і зобов’язань попереднього маріонеткового проросійського уряду. Мова і про СЕП, і про УПЦ МП, і, хотілося б думати, про базу Чорноморського флоту у Севастополі.

Це була буржуазна революція. Революція тих, хто заробляє багато. Хто може собі дозволити бачити світ таким, яким він є, а не як у анекдоті – “очима Сенкевича”. У кого було все, крім відповіді на питання – “за що ж ВОНИ з НАМИ так?!”.

Святослав Речицький: Думаю, що хід подій визначали переважно стохастичні політичні процеси. Все розвивалося за схемою: стимул – реакція. Загалом, стара влада творила глупства, а народ реагував на це молодо й розумно. Проте великою була також роль Віктора Ющенка. Думаю, що стрімке вивіщення цієї людини в дні революції становить яскравий політичний феномен. Це прецедент, який мала б ще дослідити політична наука.

Все мало такий вигляд, що масштаб особистості В.Ющенка зростав просто в усіх на очах. Ще років десять тому політологи висловлювали припущення, що епоха політичної харизми цілковито вичерпала себе в світі. Але приклад В.Ющенка довів прямо протилежне.

На жаль, я не можу сказати, що рушійною силою Помаранчевої революції була інтелігенція. Остання більше демонструвала здоровий скепсис. Інтелектуали співчували революції, але не спромоглися стати її рушійною силою. Свого часу М.Грушевський був надто ерудованим і рефлексивним, щоб стати успішним практичним політиком. Щось подібне до цього можна сказати про загал української інтелігенції. Винятки – на зразок Ліни Костенко – тут тільки підтверджують правило.

Що ж стосується команди В.Ющенка, то це були не стільки українські інтелектуали, скільки вітчизняна версія того, що в Англії свого часу називали “gentry”, водночас молодого буржуазією та новим дворянством.

Євген Сверстюк: Хід подій визначила молодь: вона зрозуміла, що питання стоїть: “або ми, або вони”. Дуже великий вплив мала офіційна Росія – вплив відразливий. Але й вплив підступний: намагання створити 5-ту колону і Вандею. Звичайно, була підтримка Заходу – коли виявилось, що є кого підтримувати.

Євген Рашковський: Революція – завжди такий собі компроміс, ба більше – резонанс несхожих матеріальних і статусних зацікавлень і зазіхань різноманітних, часом навіть ворожих соціальних груп і психологічних типів. Але ці компроміси й резонанси завжди нестійкі, і в подальшому вони виявляються джерелом нових розчарувань, розлюченості, чублень і образ. Особливо ж там, де низький рівень духовної, правової та інтелектуальної культури.

Йосиф Зісельс: Можливо, видається дивним або навіть парадоксальним моя усталена впевненість, що однією з основних організуючих та рушійних сил Помаранчевої революції став середній клас України, який тільки народжується. 21 листопада головною складовою ядра стали саме ці люди. Вони прийшли на Майдан Незалежності й протрималися там перші дні, поки не під’їхала підтримка із західних областей України. Передусім це були студенти, їх багато в Києві, і саме з лав студентів черпає свої нові й нові ресурси середній клас.

Такі зовнішні фактори як заяви, зустрічі й візити політичних лідерів країн Сходу й Заходу, на моє переконання, справили неоднозначний вплив, оскільки суспільство було вже розділене на частини згаданим вище чином. Тому будь-який зовнішній фактор радше сприяв поляризації, ніж примирював і згладжував конфлікт.

З усього сказаного вище, видається, з очевидністю випливає, що основними рушійними факторами революції, включно з “пасіонарністю”, були внутрішньоукраїнські сили.

Дмитро Стус: Головна “заслуга” в тому, що відбулося – Кучми, Януковича, Медведчука та їх команд. Не зі знаком плюс, звісно, а зі знаком мінус. Люди вийшли не “за” (“за”, повторююсь, було вже технологічним процесом боротьби за владу), а проти. Проти тих,

кого ненавиділи і хто порушив одне з останніх громадянських прав. Цілковита непрофесійність, небажання рахуватися з настроями людей, почуття цілковитої вседозволеності зіграли злий жарт із командою влади, яка мала блискучі шанси здобути перемогу.

Тактично важливими були заклики Ющенко і "Пори". Проте любов до Ющенко проросла з ненависті до Кучми-Медведчука-Януковича, тих, хто останніх років п'ять Відверто збиткувався з власного народу, абсолютно не цікавившись ні рейтингом своєї популярності (точніше — непопулярності), ні мінімальними потребами тих, кому повинен би був "служити" на державній посаді. Втім, варто кожного дня пам'ятати і повторювати: команду Кучми п'ять літ тому до влади привели й ті, хто в "помаранчеві" дні особливо активно з нею боровся! "Надії на Європу" (окрім якоїсь психологічної підтримки в критичні моменти перших днів і ночей) для людей Майдану особливого значення не мали. Якби люди власними зусиллями не протрималися перший тиждень, Європа спокійнісінько визнала б результати сфальшованих (не знаю якою мірою) виборів. Але люди, жителі Києва і народ України, дали відсіч. Це й стало підставою для світу рахуватися з нами. Може, ще не як з рівними, але вже як із достойними людьми та окремим народом.

Тарас Возняк: Найбільш знаковою для мене була участь молоді, нових облич у Помаранчевій революції. Це вже революція нової генерації, якщо говорити про вулицю. Важливим був карнавальний аспект революції. Подібні події в Росії мали б вигляд і, на мій погляд, матимуть вигляд страхітливий. Натомість регіт не лише знімав напругу, але й перетворив опонентів на шкідливих мишенят.

Водночас це революція людей, яким від тридцяти до п'ятдесяти — власне, революція не обездолених. Революція середніх і малих підприємців. У цьому сенсі це революція людей респектабельних, які зробили себе і свій бізнес самі, яким об'єктивно вже заважав печерний авторитаризм Леоніда Кучми. Вразили колони завантажених доверху джипів, які з помаранчевими революціонерами прямували звідусіль до Києва.

Що стосується допомоги ззовні, то вона була суто технічною — це радше була допомога (впродовж років правління Кучми) зберегти й розбудувати мережу суспільних інституцій, які стали інформаційною "кровоносною системою" громадського опору.

4. Які акції Помаранчевої революції були знаковими, визначальними на Вашу думку? Що в цих подіях вразило Вас особисто? Як відомо, великі події віддзеркалюються і в найменших дзеркалах. Які епізоди Української революції особисто пережиті Вами, найбільше вразили Вас в ці історичні дні? Як характеризуєте етос подій?

Євген Сверстюк: Визначальними були перші дні: це було всенародне повстання. Вражала безкорисливість, в яку синьо-білі не могли повірити! А загалом було щось подібне і в 1917, і в 1943. Етос – животворна сила любови і віри.

Євген Захаров: Найбільш знаковими подіями були, на мою думку, багатосоттисячний протест проти фальсифікації виборів та історичне рішення Верховного Суду України від 3 грудня 2004 року. Найбільше мене вразила масовість протестів і характер взаємовідносин людей на Майданах, а також те, що судді Верховного Суду змогли в цій справі вийти за межі української правової системи, позбутися шкідливого панівного впливу юридичного позитивізму і пристати до позиції природного права. Як на мене, такі рішення Верховного Суду (а це вже не єдине таке рішення його Палати з цивільних справ) є однією з ознак реальної зміни судової системи в майбутньому.

Вражаючих епізодів протягом виборчої кампанії та Помаранчевої революції було багато. Багато їх було й у мене особисто. Так, мене вразили організація і масштаб репресій проти активістів молодіжних рухів у жовтні й особливо в листопаді. Ці події наводять на думку, що існував план нейтралізації молоді на період приблизно 15–25 листопада шляхом її ізоляції через нібито кримінальні злочини та адміністративні правопорушення. 16–18 листопада було організоване стеження за тисячами активістів одночасно в Києві, Чернігові, Сумах, Харкові, Вінниці, Херсоні, Кіровограді, Миколаєві, Луганську та інших містах, проведені профілактичні бесіди в СБУ, мовляв, треба вчитися, а не лізти в політику. Сотні молодих людей в ці дні були незаконно затримані за розповсюдження агітаційних матеріалів чорної “Пори”, а часто без будь-якої причини, на них були складені протоколи про адміністративні порушення, найчастіше за статтею 185, частина друга КпАП (незаконний опір працівникам міліції), і планувалися рішення про адміністративний арешт терміном до 10 діб. У Києві, Харкові, Чернігові та інших містах були порушені кримінальні справи за нібито користування фальшивими грошима, зберігання наркотиків, зброї

тощо. Я був свідком і учасником цих подій, оскільки активісти зверталися до правозахисних організацій – Української Гельсінської спілки з прав людини, Харківської та Вінницької правозахисних груп, Чернігівського та Луганського громадських комітетів захисту конституційних прав і свобод людини та інших – по консультації: як поводитися у спілкуванні із СБУ, міліцією та прокуратурою, а також по допомогу. Ми консультували молодих людей, запрошували адвокатів для представництва їхніх інтересів у судах під час розгляду адміністративних справ і вирішення питань про запобіжні заходи в кримінальних справах, із подальшим захистом під час слідства і в подальшому. Добре пам’ятаю, яким гарячим був мій мобільний телефон у ті дні, враження від спілкування з активістами, відчуття своєї близькості до них, бо виявилось, що багато хто з них має, так би мовити “правозахисне” світосприйняття. Тоді я ідентифікував рух “Чорної ПОРИ” як “правозахист у нападі” (навіть гасло “Свободу не спинити” відповідно відрізняється від нашого старого гасла “За нашу і вашу свободу”) і сподіваюсь, що не помилився. Добре пам’ятаю і розгубленість деяких працівників міліції, зокрема, спецпідрозділів, багато хто з яких був зовсім не в захваті від необхідності виконувати незаконні накази, стежити за дітьми і затримувати їх, і хамство інших, які, навпаки, ще й глузували зі студентів, – в одному випадку, наприклад, відібрали паспорти і вирвали потай з них одинадцятку сторінку з реєстрацією, позбавивши їх тим самим можливості проголосувати. Загалом переважало обережне ставлення і міліції, і суддів до цих подій: можна сказати, що за винятком одного випадку в Сумах, всі затримані в адміністративному порядку пробули в ув’язненні не більше однієї доби, усі кримінальні справи були закриті ще до закінчення виборчої кампанії.

Вразила мене ще одна трагікомічна деталь: голодний папуга, який був змушений провести в клітці три доби сам-один у квартирі в Харкові, яку зняли затримані київські студенти з “Пори”. Один із хлопців, Сашко Недашковський, устиг купити на пташиному ринку в Харкові папугу, а потім усіх затримали. Після звільнення студенти не ризикували одразу увійти до квартири, оскільки знали, що за їхньої відсутності там побували працівники міліції, і хлопці боялися, що їм підкинули наркотики. Тому вони увійшли в квартиру з її хазяїном і зі мною – для підстраховки. У квартирі все було перерите, все було догори дном, агітаційні матеріали “ПОРИ” зникли, а посеред кімнати стояла клітка з сумним-сумним голодним папугою (міліціонери насильно відправили Недашковського до Києва). За що ж безневинна

птиця постраждала? Пізніше я дізнався, що її привезли до Києва Олександрю, незважаючи на всі перипетії виборчої боротьби.

о. Михайло Шполянський: Головне для мене (як і для всієї країни) почалося у перші дні після недоброї пам'яті 21-го – коли, як здавалося, все якраз і закінчилося. Нахабна фальсифікація, усмішечки Януковича й жартики Ківалова, “Беркут”, війська... І ось на екранах ТВ і по радіо, спочатку ніби невиразно, а згодом дедалі чіткіше з'являються повідомлення про багатокілометрові колони автомобілів, вантажівок, автобусів з людьми, що рухаються до Києва. КРАЗИ й КАМАЗи, що йшли попереду, буквально скидали з доріг на узбіччя міліцейські загородження. Мій син на УАЗику влився до такої безкінечної колони, що йшла з Криму, і з нею увійшов до Києва. По дорозі, у містах і селах, люди голосували й просили довести до Києва, і навіть де-не-де вітали гайшники. Першу ніч він із хлопцями просидів на даху КРАЗа, що блокував будівлю адміністрації Президента, і бачив, як цілими підрозділами полишали очеплення спецназівці.

Це було харизматичне явлення народу, “VOX POPULI”, що багато більшою мірою було “VOX DEI”, ніж самі вибори. Це потрясло. І цей рух визначив усе подальше.

Через два дні я приїхав до Києва, і, завдяки клопотанню Ніни Митрофанівни Матвієнко, одержав можливість виступити як священник УПЦ на “5 каналі” і сказати про те, що бути православним християнином зовсім не означає автоматично бути прибічником бандитської влади, що мімікрує під православ'я.

Але все це, звичайно, враження загальні, глобальні. Що сказати про “маленькі дзеркала”? Либонь, найсуттєвіший епізод – згадувані раніше слова: “така любов може бути тільки у раю”. Але й багато чого ще. Збори “жовтогарячими парохіями” продуктів у церкві після закінчення недільного богослужіння, аби йти на вокзал годувати шахтарів (“А чи нема в кого безлімітного мобільника, щоб вони могли поговорити з домом?”) Слова двох молодиків у гурті “помаранчевого” народу, звернені до самотньої жінки з блакитною стрічкою: “Ми у захваті від вашої мужності”. Всюди сміх, усмішки, взаємна запобігливість. Відсутність і тіні національної, релігійної ворожнечі. Є й протилежні враження – купка розлючених осіб у “хресній ході”, де сусидили ікони святих і портрети бандита, але й те, як мирно розступалося й пропускало їх “помаранчеве” море (там, де й окремії людині пройти було не просто).

Малі краплини, що віддзеркалюють світ...

Етос? – “Благословенний Господь, Бог Ізраїля, що зглянувся й визволив люд Свій! Він рїг спасіння підніс нам... у святості й праведності перед Ним по всі дні життя нашого... будеш ходити перед Господом... щоб народу Його дати пізнати спасіння у відпущенні їхніх гріхів, через велике милосердя нашого Бога, що Ним схід із висоти нас відвідав, щоб світити всім тим, хто перебуває в темряві й тіні смертельній, щоб спрямувати наші ноги на дорогу миру!” (Лк. 1. 68, 69, 75 – 79).

І контрапункт, від якого вбережи, Господи! – але про який не можна забувати: “і сказав: “О, якби й ти хоч цього дня пізнало, що *потрібне* для миру тобі! Та тепер від очей твоїх сховане *це*. Бо прийдуть на тебе *ті* дні, і твої вороги тебе валом оточать, і обляжуть тебе, і стиснуть тебе звідусюди. І зрівняють з землею тебе, і поб’ють твої діти в тобі, і не позоставлять у тобі каменя на камені, бо не зрозуміло ти часу відвідин твоїх” (Лк. 19. 42 – 44). “Ось ваш дїм залишається порожній для вас” (Мт. 23. 38).

Граде Софії й Архистратига – чи вистачить тобі мудрості й вірності, щоб лунало в тобі: “Дїм мій – буде домом молитви”, “а народ говорив: “Це Пророк – Ісус із Назарету Галїлейського” (Мт. 21. 13, 11).

Михайлина Коцюбинська: Визначальним був сам феномен Майдану. Він знаменував кардинальні зміни у свідомості народу, довгождане зародження громадянського суспільства, поламав багато усталених стереотипів – як щодо прїрви між поколіннями, так між українсько- й російськомовними. Продемонстрував, що зрушення не обмежується гаслами, що є конкретні люди, здатні творити конкретні справи. Люди відважні, обізнані й харизматичні.

Що особливо важливо, Майдан вніс в усі сфери нашого життя виразне й тепле начало *людського*. Атмосфера доброзичливості, взаємодопомоги, щиросердності Майдану – як модель людської поведінки в усіх – малих і великих, аж до планетарних – колективах на нашій Планеті Людей. На рівних з політичними гаслами й соціальними сподіваннями у свідомість увійшли родинні цінності – Ющенкова родина поруч із чільними діячами Революції, Ющенкова мати як моральний орієнтир, інтимне сприйняття мовби віддаленої від людини політичної сфери – чого варте те одностайне інтимне “Юля”, яким народ нагородив свого майбутнього прем’єра (до речі, кажуть, на Заході входить в моду нова зачіска – коса навкруг голови...).

Для мене завжди особливо важать деталі, – а їх назбиралося так багато! Почати з того, що всі поспіль мої знайомі, раніше не помічені ні в яких передвиборних кампаніях, дні й ночі пропадали на виборчих

дільницях, щоб завадити фальсифікації. У перші холодні й тривожні дні Майдану рано-вранці, ще тільки сіріє надворі, бачу у вікно, як із під'їздів то там, то там викочуються якісь дивні постаті, вбрані в усе найтепліше, і з якимсь помаранчевим акцентом – це щоб встигнути на Майдан якнайраніше з далекої Троєщини. Моя товаришка з Канади телефонувала мені по кілька разів на день, поки їй вдалося зловити по Інтернету “5-й канал”. А емоційним апофеозом духу Майдану став для мене момент, коли під час виконання Гімну України Ющенко нахилився до своєї доні й притиснув їй ручку до серця...

Ольга Гнатюк: Перш за все – феномен Майдану. Особисто для мене велике значення мала польська солідарність з українськими громадянами. Від самого початку на Майдані були присутні польські студенти, а також польські журналісти. Саме завдяки польському телебаченню я мала змогу слідкувати за подіями. Це почуття, мабуть, знайоме багатьом – я буквально розривалася між програмою ТВН-24 (постійні новини) та Інтернетом. Особливо зворушливим було привітання Валенси на Майдані, а також польський день – і рок концерт групи Перфект. Коли на Майдані дружно заспівали “Хочемо бути собою” (*Chcemy być sobą*), мені здалося, що увійшли ми в цілком новий період. У той самий час у демонстраціях солідарності польські учасники співали “Разом нас багато”. Ці слова повторювали всі, включно з польським президентом.

Вахтанг Кіпіані: Сам Майдан – вершина революції, і засіб її здійснення, і “красива телевізійна картинка”. Я думаю, що феномен цього простору ще треба досліджувати – і соціологам, і культурологам, і політтехнологам. Навіть економістам – цікавим було б дослідження на зразок “Економіка Майдану”.

Дуже вразила самополітизація дітей. Навіть зараз, через кілька місяців після відомих подій, мої Тамара (6 років) та Іларіон (3 роки) самі ставлять диски з музикою Майдану і бігають по квартирі з криком – “Фальсифікаціям – ні! Ні – брехні!”

Оксамитова революція стала модною. І в цьому був її переможний акцент. Жоден адміністративний ресурс не міг би зняти з мільйонів наплечників оранжеві стрічки, а з людей – капелюшки, кашне, курточки, рукавички смертельно-небезпечного для авторитаризму кольору.

Помаранчева революція не могла програти! Бо люди перестали боятись. Мільйони людей зрозуміли, що слова з казки про прутик, який легко зламати, і віник, який у цьому сенсі нездоланий – правда. І важко й страшно лише тому, хто робить перший крок. Але перший

крок зробили ті, хто вийшов на асфальт Хрещактика. Цих перших сміливців показали по телевізору, і нічого з ними не сталося. Далі – ефект “снігової кулі”...

Олександр Ірванець: Всі акції були значущими. Опозиція трохи задовго розробляла план, але всі рухи і рушення були доцільними та доречними: походи під Центрвиборчком, облога АП, Кабміну (особливо класними були “барабани свободи”, які гриміли в парку на Грушевського), Верховної Ради, Верховного Суду. Добре також, що приїзд шахтарів до Києва було зустрінuto доброзичливо - добре і для шахтарів, і для прихильників Ющенка. Особисто я ще досі з естетичним кайфом пригадую випадок з сурдоперекладачкою на УТ-1, яка мовою жестів повідомила своїх глухонімій аудиторії “Наш президент – Ющенко. Не вірте тому, що вам кажуть. Вибачте, що раніше перекладала вам неправду”. Яюсь хочу зібратися, поїхати на Телецентр і подарувати цій жінці букет квітів. Також ніколи не забуду молоді пари, як цілувалися під Головопштою в той час, як з естради виступали Ющенко, Тимошенко, Томенко та інші політики. І спів “Ще не вмерла...” шовечора теж вражав мене, старого циніка.

Святослав Речицький: Не хочу мати вигляд надміру оригінальний, але мушу сказати, що визначальною акцією Помаранчевої революції була інвазія провінції в столицю. Фізичну сторону революції витягнули на собі божемні студенти й сповнені здорового глузду провінціали. Згадаймо: “Всі гуцули уже тут – Януковичу капут. Так! Так!”, або : “Шахтарям Червонограда Януковича не надо !!!” (граматика за оригіналом).

До стану мас дивним чином пасувала не зовсім канонічна українська мова революційних провідників. Парадокс, але українська мова В.Януковича формально була правильнішою за мову В.Ющенка чи Ю.Тимошенко. Проте емоційний відгук здобули в більшості населення саме вони.

В цілому, на моє переконання, вирішальним у Помаранчевій революції було те, що люди на Майдані не просто поважали В.Ющенка чи Ю.Тимошенко, а по-справжньому зуміли полюбити їх. А проти цього почуття будь-яка влада й політичні технології безсилі.

Загальний етос подій, на мою думку, визначали здоровий глузд і водночас рафінована піднесеність почуттів людей на майдані.

Мирослав Маринович: Знаковою для мене стала духовна єдність історичних Галичини, Волині й Гетьманщини. Знаковим було входження Києва в роль природного керманіча, “первопрестольність”

якого визнали майже всі удільні князівства. Все це було величезним зсувом континентальної кори, глобальним переміщенням магнітних блоків, наслідки якого ми тільки почали добачати.

Вразив мене гуманістичний, людинолюбний (у християнських термінах – євангельський) потенціал Майдану. Концентрація любові на цьому маленькому клаптику Києва була така величезна, що навіть “ворота пекла” не могли її подолати: ворожість опонентів там нітилась і морщилась, плановані провокації – розчинялись у морі людської доброзичливості. До цього не були готові навіть Церкви й релігійні організації, хоча про перемогу добра над злом вони свідчать щодня.

Нарешті, вразила мене етнічна й мовна гармонія, що панувала на Майдані. Маєте рацію: “великі події віддзеркалюються і в найменших дзеркалах”, а тому надам приклади своїх власних двох люстерок.

Дзеркальце перше: коли з Майдану на перепочинок почали приїжджати перші посланці Українського Католицького Університету, вони зі здивуванням мені розповідали: “Уявіть собі, на Майдані НЕ МАЄ ЗНАЧЕННЯ, ХТО ЯКОЮ МОВОЮ ГОВОРИТЬ!” Лише великими літерами можна передати оте потрясіння типових галичан, для яких мовний чинник традиційно є одним із найголовніших. За цими словами стоїть відкриття, що російська мова в устах українців стає дражливою для галичанина головним чином тоді, коли за нею стоять російські національні інтереси. Майдан об’єднав усіх довкола національних інтересів України, і мовні відмінності втратили свою відчужувальну силу.

Дзеркальце друге: в інтернетовому морі я в ті дні надібав статтю одного російськомовного автора (страшенно шкодую, що не запам’ятав його ім’я), який закінчив свою всуціль іронічну статтю “Спасибо Януковичу” подякою за те, що той відродив повагу до української мови, яка тепер “стала язиком свободи”. За цими словами, у свою чергу, стоїть відкриття, що українська мова може бути носієм не лише “відсталості”, “селянськості”, “хохляцького сервілізму”, а й свободи, гідності й самоповаги. Мені як україномовному українцю хочеться понад сервери й модеми подякувати моєму російськомовному колезі за це знаменне для мене визнання.

Йосиф Зісельс: Наметове містечко з усіма його атрибутами, незгасний ентузіазм і неослабна динаміка подій, що змінювали одна одну. Передачі 5-го каналу, голодування його журналістів, ТРК “Ера”, категорично висловлена громадянська позиція тележурналістів державних каналів, відмова їх від замовної брехні в ефірі;

міжконфесійний виступ на Майдані Незалежності; неділя 28-го листопада, коли у центрі Києва зібралося до 1,5 мільйона чоловік; братерське єднання різних за віком поколінь.

Моє особливе потрясіння – це особиста самовідданість людей, що складали тисячні потоки, спрямовані до Майдану Незалежності з найрізноманітнішою підтримкою. Чисельність цієї “групи підтримки” зростала, тільки-но в ефірі з’являлось повідомлення про колони військової техніки, що рухалися до центру міста, або про можливу загрозу силового варіанту розгону наметового містечка. Така поведінка характерна саме для “пасіонарних” періодів у житті народу.

Дмитро Стус: Масовість – єдиний знаковий момент. “Ми не хочемо терпіти більше” – казали й підтверджували своєю багатодобовою присутністю на морозі вже не герої-одинаки, а понад мільйон киян, до якого відразу долучилися десятки тисяч приїжджих.

Вразила “непотрібність” людей ніби-організаторам. Пригадую, як познайомився з охоронцями чи може власниками шматочка ринку в Хмельницькому, які в першу ж ніч, коли скрізь чулися розмови про небезпеку танків, які відразу ж поставили свій мікроавтобус поміж тих машин на Хрещатику, які повинні були утруднювати ймовірний рух військової техніки.

– Навіщо? – запитав.

– Революція! – відповіли гордо.

Два-три дні вони охороняли перші намети, польських і французьких журналістів, були в числі тих, хто брав в оточення Адміністрацію Президента... А наприкінці першого тижня поїхали до Хмельницького.

– Революція закінчилася. Почався бардак і торг, а торгувати ми можемо й дома. Мені довелося погодитися.

Пам’ятаю очі молодих студентів, здається в ніч з вівторка на середу чи наступну, проти яких йшов кримський ОМОН (з кийками, щитами, касками, характерним звуковим супроводом) поблизу Співки письменників. Молодь щосили зчепилася руками, аби не кинутися врозтіч від страху. За три метри, які віддаляли одних від інших, ОМОН зупинився, хоча прорвати малочисельну облогу міг без особливих труднощів. Але студенти – хлопці й дівчата, якими керував мій добрий знайомий, – здолали страх. Хоча після цього від напруги й виявлених надзусиль майже в усіх на очах були сльози, а багато хто пізніше й відверто плакав від пережитого. Але вони подолали страх. І це – найбільше і, може, єдине досягнення Майдану. Важке, але, може, найпростіше, бо далі треба підтверджувати цю “найлегшу” перемогу

щоденним життям. Дай нам (або бодай тим, хто здолав страх), Боже, сили не розтранжирити ті надбання.

Тарас Возняк: В якомусь сенсі Помаранчева революція була революцією Інтернету й мобільних телефонів. Навіть телебачення не змогло їх здомінувати. Взагалі революції отримують своє лице в залежно від інформаційного рушія, який є найрозвиненішим у певний історичний момент. Велика французька революція є “революцією прокламації, листівки”, революції Весни народів 1848 р., третя російська жовтнева революція 1917 р. – “революції газет”, студентські революції 1968 р. у Парижі та Нью-Йорку – “революціями телебачення”. Натомість українська Помаранчева революція – першою у світі “революцією Інтернету й мобільного телефону”.

Євген Рашковський: Ще раз наголошую: для мене особливо значущим у “Помаранчевій революції” було харизматичне одухотворення, позбавлене зненависті. А також – рішучість і неприневолена організованість молоді, молодій частини громадянського суспільства. І все це виявилось, великою мірою, зумовленим тією обставиною, що в “жовтогарячій” Україні загальнодемократична проблематика поєдналася з проблематикою національною (те, що споріднює Україну з країнами, скажімо, Вишеградськими і чого ми не спостерігаємо в Росії).

До речі, “Оранжева революція” є одним із проривів в історії народів Східної Європи, де “культура насильства” споконвіку жила за взаємонакладенням соціальних та етнічних факторів й абсолютизацією “силових” підґрунть політики й влади.

Але, врешті-решт, макроісторичними процесами рухають не етнічні, не геополітичні, а духовні сили. Етнічність, економіка, політика, влада – все це, можливо, й історично необхідні, проте часткові й далеко не адекватні прояви духу.

Не будши послідовником гегельянської традиції, я тут солідарний із Гегелем або Кроче. Але з одним суттєвим застереженням. Духовне самоусвідомлення людини полягає не тільки й не стільки у пошуках свого неповторного й невисловлюваного “я” (індивідуального, групового, конфесійного, національного або класового), скільки у вмінні розчутити й розгледіти свій зв’язок з іншою людиною. Божественне, Боже в людині – не субстанція, а всеосяжний зв’язок. Або Комунікація – у вимогливому, філософському сенсі цього слова. Гідність внутрішньо поєднаних людей і є внутрішньою шифрограмою свободи. А завдяки їй – також історії.

5. Які сценарії розвитку Ви пропонуєте на найближче майбутнє? Які Ваші побоювання та застереження? Які Ваші надії, які бажані та ймовірні позитиви розвитку?

Йосиф Зісельс: Передусім хочу зафіксувати надто важливу для мене ідею: революція, особливо "оксамитова", – чудова подія в житті будь-якого народу, і вона самодостатня щасливим відчуттям реальності миті перемоги, що переживається. Розчарування – суб'єктивний фактор, воно настає через невідповідність прогнозів та ілюзій: тоді, коли реальний результат розвитку не збігається з тим, що очікувалося, про що мріялось. У розчаруванні радше провина суб'єкта, який розчарувався через своє недосконале прогнозування.

Не слід налаштовуватися на ілюзії щодо прийдешнього, виходячи винятково з енергетики та привабливості самої революції. На мій погляд, немає і не може бути жодних логічних наслідків революції, якщо в народі достатньо масово не накопичилися нові якості. Проте таке трапляється тільки в разі іноземної окупації або тоталітарного режиму, коли нові якості або властивості, що не схвалюються режимом, не можуть відкрито оприявнюватися і накопичуватися. Попередня влада не була ані окупаційною, ані тоталітарною. Вона була радше, сподіваюсь, останньою формою збереженої "феодалної" ментальності, авторитарної свідомості.

Стосовно ж спроби прогнозу майбутнього розвитку країни, то, на мою думку, в економіці після незначного падіння темпів зростання ВВП цього року, настане доволі тривалий період підйому. Інвестиції ззовні збільшаться, але будуть все-таки меншими за рівнем, аніж очікується.

Нові політичні еліти зміцнять своє лідируюче становище у суспільстві після парламентських виборів, однак одночасно сформується опозиція, спочатку роздрібнена, та з потягом до об'єднання.

Природно було б, якби внаслідок політичного структурування виникли два могутні політичні блоки праворуч і ліворуч від умовного політичного центру і низка дрібніших блоків і партій. Це дозволило би стабілізувати політичний процес та уникнути сильних політичних потрясінь у майбутньому.

Застороги стосуються, передусім, недооцінки гуманітарного спектру проблем, який нова влада вважає, вірогідно, другорядним фактором.

Побоювання викликає також можливе спрощення рішень, на думку нової влади, головного завдання, – боротьби з корупцією; і,

головне, розчарування суспільства за відсутності відчутних результатів цієї боротьби.

Захоплення помстою колишнім політичним супротивникам також може привести до дискредитації нових політичних сил.

Глибокий прошарок кадрових змін, заснованих винятково на політичній прихильності людей, що перебувають на різноманітних посадах або претендують на них.

Можлива масова реприватизація здатна підірвати довіру як зовнішніх, так і внутрішніх інвесторів до перспектив стабільності й тим самим істотно зашкодити економіці.

Реалізація вказаних імовірних негативних тенденцій може уповільнити процес консолідації суспільства, зберегти в ньому нестабільні зони і відцентрові устремління.

Одначе, зберігається достатньо висока вірогідність того, що через десять років Україна, зокрема й формально, стане частиною Європи.

Михайлина Коцюбинська: Знаю, певна, що буде дуже важко. Нова влада ступає по мінному полю. Помилки, зриви, негаразди, мабуть, таки неминучі. Адже все це роблять не янголи Господні, а живі люди. Та це й в атмосфері, коли недоброзичливці з культурною назвою “опозиція” буквально чигають на кожен хибний крок (перед очима радісне обличчя віце-спікера комуніста Мартинюка, коли він зловтішно оголосив про перенесення засідання Ради – всього на один день! – у зв’язку з тим, що ющенківці не можуть домовитися...). Не всі з нової команди викликають у мене повне довір’я. Та й об’єктивно – спадщина нерозв’язаних проблем, ідеологічних порізень, наслідки багаторічного зомбування – вкрай тяжкі. Та вся надія на те, що досвід і дух Майдану не згаснуть, що людина, яка випросталася, не захоче знову пригинатися.

о.Михайло Шполянський: Жодним чином не буду оригінальним, стверджуючи, що до середини літа ми всі зрозуміємо: чи вийшло “як завжди”, чи довготерпіння Боже не дасть загинути добру, що народжується. Мій особистий прогноз: буде, як у Грузії – набагато гірше від того, про що мріялось “на барикадах”, але краще від минулого, і з невмирущою (в найстійкіших оптимістів) надією на життєдайність ідеалів революції.

Про головну свою засторогу я вже писав: не видно жодних позитивних кроків для розв’язання проблеми “біло-блакитних”.

Торжество переможців видається вкрай недоречним, нерозумним і нешляхетним. Викликає побоювання також некомпетентність нової влади, партійні екзальтації під час розподілу "пирога влади", період "міжвладдя", що затягнувся. Однак щонайбільш – наочна відсутність зворотного зв'язку, замкненість і неприступність "найдемократичнішого уряду" (можливо, й анітрохи не більша, ніж замкненість попередньої влади, але, на тлі обіцянок і сподівань – овва...). Демарш проти "журналістського кілерства" – дикий ексцес тоталітарної свідомості. Звичайно, зрозумілий економічний і організаційний цейтнот, але ігнорування "другорядної" (як, вірогідно, здається декому) царини громадянських відносин загрожує парламентським матом.

Утім, час іще є. Жвавий і багатовекторний діалог із громадськістю, здатність почути голос спеціалістів, зокрема і в царині гуманітарних інтересів (у чому, природно, найслабше місце політиків-прагматиків), здатність до каяття, визнання помилок, навчання і змін, здатність до соборності мислення – передумова позитиву розвитку. Практично це може оприявнитися у розширенні сфери діалогів, у заохоченні створення відповідних діалогових структур (громадського й наукового характеру), взаємодії з ними. Задля цієї мети – оптимізації зворотного зв'язку із суспільством – не шкода збільшити кількість радників і експертів; суспільною користю це окупиться стократно.

Отже, втримати дух Майдану, дух миру й єдності, дух активного добра, дух відкритості й чесності – завдання для лідерів нації, кожного з нас і всього народу. "Пильнуйте й моліться, щоб не впасти в спокусу, – бадьорий бо дух, але немічне тіло" (Мр. 14. 38), "бо Духа дає Бог без міри" (Ів. 3. 34). Благослови, Господи!

Ольга Гнатюк: Перспективи.

Перетворення ніколи не бувають безболісними, особливо коли їм передує таке велике піднесення, свідками якого ми були. Сподівання українських громадян на зміну порядку, на добробут, на гідне життя – потенційно величезний позитивний капітал. Вірю, що за ним піде щоденна праця для блага свого суспільства, своєї громади, свого докільця. Адже так багато слід ще зробити, щоб люди хотіли себе ототожнювати зі своєю країною, з малою батьківщиною, щоб власне подвір'я стало невід'ємною їхньою частиною. Якщо вголос висловити те, чого найбільше боюся, то це зневіри. Бо перед новим урядом безліч надзвичайно серйозних проблем – від внутрішніх до міжнародних. Бо неможливо все відразу змінити, про що прекрасно знають клерки середнього рівня, і тому почуваються безкарними. Бо нелегко боротися з найбільшою болячкою українського

суспільства – системою хабарництва, а про це найкраще знають ті, хто пробував розірвати це страшне коло.

Щодо перспектив – вони віддавна не були такими добрими, починаючи від міжнародної ситуації України, закінчуючи величезним позитивним суспільним капіталом. Пошли Боже, чимбільше розумних і добрих людей.

Олександр Ірванець: Я дуже хочу дивитися в майбутнє з оптимізмом. Я вірю, що в найближчі 15-20 років Україна буде у Європейському Союзі. Але усвідомлюю, що шлях до Європи буде важким і тернистим. Ще не раз ми будемо червоніти за скоєні помилки. Але дуже хочеться сподіватися, що в загальному наш рух буде правильним.

Святослав Речицький: Від прогнозів на найближче майбутнє хотів би утриматись просто тому, що не вірю в прогнозований поступ. Політика, як і наука, не може передбачити власного прогресу.

Що ж стосується бажаних перспектив розвитку, то на місці нової влади я б терміново переписав Конституцію України в бік раціонального прагматизму за змістом й спрощення політичної системи – за формою.

Переконаний, що насправді Україні імпонувала б не “політична реформа” за версією О.Мороза, а перетворення України на цілковито президентську республіку. Президент – голова виконавчої влади. Прем’єр-міністр – суто “адміністративний”, права людини – за американською моделлю “негативні”, тобто тільки такі, що їх можна ефективно захистити в суді. На додачу – справжнє місцеве самоврядування й відмова від усіх обмежень на свободу слова й взагалі інтелектуального самовираження.

Євген Сверстюк: Необхідність суворого очищення. Необхідність морально-етичного максималізму. Необхідність зміни тону на громадянській у ЗМІ. Боротьба за дорогу до Європи тільки починається. Потрібна мобілізація сил.

Вахтанг Кіпіані: Мені здається, що головним результатом Майдану та Революції є усвідомлення, що як прийде час, ми знайдемо в собі сили вийти на цю площу ще не один раз. Навіть, якщо нам доведеться писати на плакатах поруч такі імена як Ющенко чи Тимошенко і гасло “Геть!”

Мирослав Маринович: Сьогодні я остаточно повірив у те, про що ще зовсім недавно писав у своїй книзі “Українська ідея і

християнство": в нашій частині світу йде повільне, але невпинне піднесення цивілізаційної ролі Києва. Цей процес є і буде складним, він зазнає ще не одного відступу, але глобальна тенденція вже очевидна. Параметри людської цивілізації сьогодні є іншими, ніж у час піднесення, скажімо, Москви. Епоха імперіальної уніфікації етнічних ідентичностей відходить, поступаючись місцем плюралістичній гармонізації їх за принципом "єдність у багатоманітті".

Звідси випливає принципове і засадниче табу на різні форми національної гордині, пихи та антагонізму. Настає час не антитези, що гордо торжествує свою перемогу, а *синтези*, що примирює всіх. Тому перед нами постає завдання, як повернутися в Європу, не пориваючи з Росією; як вийти з-під монополії Москви, не будуючи антагоністичного Четвертого Риму. Це завдання, яке за суттю своєю є дуже європейським і цивілізаційно перспективним. Дай тільки, Боже, щоб і народ, і його лідери були гідні цього високого завдання.

Тарас Возняк: Зазвичай після революції настає активна чи повзуча контрреволюція. Зрештою, це нормальний процес самозбалансування суспільства. Деякі зміни у суспільстві незворотні. Водночас "термідор" приходить не одразу. Ще є час, і можна зробити чимало. Однак потрібно працювати, а не займатися безкінечними інавгураціями та самолюбуванням.

Дмитро Стус: Чиновник закономірно переможе "революціонера". Йтиме процес зближення з Європою, більшість вчорашніх ввійде в число нової влади. Проте факт кількомільйонного Майдану буде тим запобіжником, який стримуватиме нову владу від цілковитого скокування до старого, точніше сказати, примусить хоч трішки очистити чиновницьке середовище і запобігатиме повторенню особливо великих зловживань.

Я не мав особливих ілюзій, а тому не маю підстав чогось побоюватися. Маю надію, що суспільство таки спроможеться на створення хоча б миршавенького та хирлявенького, але якого-неякого громадянського суспільства, а опозиційний тиск примушуватиме владу хоч трішки зважати у своїх діях на народ, яким вона керує. Сподіваюсь, що триєдність "Чорновіл — Вітренко — Корчинський" українці таки переростуть, бо якщо опозиція матиме такий вигляд, то доведеться визнати, що ми не маємо жодних шансів побудувати суспільство "з людським обличчям".

Щиро бажаю успіху новій команді, дуже хочу вірити, що багатьом новопризначеним міністрам і губернаторам вистачить сили та

мудрості знайти себе в новій ролі, и вони зможуть подолати клановість, що неминуче виникає в середовищі “команди”, яка надто довго перебувала в опозиції й боролася за владу.

Євген Захаров: Можна сподіватися, що новий уряд просто за рахунок наведення порядку в бюджетній і податковій сферах, ліквідації пільг корупційного порядку та інших заходів уже протягом 2005 року забезпечить значне поповнення доходної частини бюджету, що надасть можливість суттєво збільшити заробітну плату в бюджетній сфері та пенсії. У майбутньому можна чекати поліпшення соціально-економічної ситуації в країні і поступового підвищення рівня життя, зближення рівня доходів багатих і бідних (сьогодні різниця між ними в 7–8 разів більша, ніж у країнах Західної Європи та США).

Події в політичній сфері матимуть суперечливий характер. З одного боку, буде зберігатися інерція Помаранчевої революції, поступове позбавлення країни від рудиментів кучмізму. Складається враження, що нова адміністрація хоче ліквідувати можливу опозицію з боку політичних сил, які уособлюють владу, що пішла, – Партію регіонів, СДПУ(о) тощо. Про це красномовно свідчать порушені кримінальні справи за фактами фальсифікації виборів, незаконного використання бюджетних коштів, незаконної приватизації, а також перевірка державних монополій – Укрзалізниці, Укртелекому, Укрпошти тощо. У цьому ж ряду вимоги розкрити імена колишніх агентів КДБ, які зараз перебувають на державній службі, вимоги провести люстрацію, підготовка відповідних законопроектів, обіцянка Президента провести великі кадрові зміни. Слів немає, українське суспільство вкрай потребує декомунізації, яка була відкладена з початку 90-х років внаслідок об’єктивних причин, для якої вже утвердився термін “декучмізація”. Необхідне моральне очищення суспільства, зміна політичних еліт, заміна бюрократичного апарату. Але існує серйозна загроза перетворення цих процесів на переслідування невинуватих, тому є дуже важливою їхня реалізація під контролем права.

З другого боку, революція фактично не відбулася, оскільки не було зміни еліт, появи нових лідерів, збільшення доступу народу до влади – трьох важливих ознак будь-якої революції за Ханною Арендт. Навпаки, доступ народу до влади навіть зменшився внаслідок реформи Конституції, прийнятої парламентом 8 грудня 2004 року. Тому можна чекати численних конфліктів усередині різномірної команди Ющенка, перехід до опозиції деяких політичних сил із

коаліції "Сила народу", наприклад, Соціалістичної партії. Однією із суттєвих причин цього, можливо, стане конституційна реформа, яку затято відстоюють соціалісти, і яка насправді має бути зовсім іншою, оскільки в прийнятій версії вона гальмує суспільний поступ і шкодить інтересам і Президента, і парламенту, й уряду, і тому має бути скасована. Те ж саме стосується центральних питань реформ, таких, як судова, бюджетна, податкова, пенсійна, адміністративна тощо, які можуть стати яблуком розбрату між колишніми союзниками. Отже, можна чекати серйозних дискусій і політичних бійок у парламенті й поза ним, а в українському політикумі такі проблеми невідворотно є наслідком інтриги і кризи.

Розвиток подій суттєво залежить також від успіхів у розкритті і завершенні справи про вбивство Георгія Гонгадзе та розслідуванні подій, зафіксованих у записах майора Мельниченка. Поки не буде поставлено крапку з цими записами, тобто не буде розслідувано, які розмови справді відбулися, а які вигадані, чи всі розмови справді віжбувалися, – з наслідками у вигляді порушення кримінальних справ за фактами злочинів, про які йдеться в записах, доти ці записи будуть отруювати атмосферу в країні й гальмувати її розвиток.

Вже перші тижні дій нової адміністрації засвідчили, що наші лідери нехтують правом з огляду на політичну доцільність. Про це свідчить і призначення Президентом губернаторів одночасно з членами уряду (а за Конституцією Президент має затверджувати губернаторів за поданням Кабінету міністрів), і надання, всупереч Конституції, надмірно широких повноважень Раді національної безпеки і оборони, й інші дії. Це свідчить про доволі далекі від бажаних уявлення Президента та інших керманців про верховенство права. Викликає занепокоєння також стиль роботи Секретаріату, який перетворюється на другий центр виконавчої влади і дуже цим нагадує колишню Адміністрацію Президента Кучми. Зауважимо, що всі ці явища якраз є наслідками недолугої конституційної реформи. А куди як краще було б, якби Президент був головою виконавчої влади і особисто очолював уряд.

Сподіваюся все ж таки, що загальний вектор демократичних перетворень буде зберігатися, і запорукою цього бачу зміцніле громадянське суспільство й особисті якості Президента Ющенка, який, на мою думку, ще не розкрився як політик у всій повноті.

Євген Рашковський: Усвідомлення всіх цих речей, як мені уявляється, може якоюсь мірою визначити майбутню долю людської гідності і в Україні, і в суміжних регіонах, і будь-де у світі.

Адже закорінена у віках і віках і всотуюча в себе нові хвилі людського досвіду, досвіду загальнолюдського й національного, внутрішня культура, демократизм у стосунках між людьми й убезпечена правом свобода – лише псевдоніми людської гідності. Але це – найкращі з псевдонімів. Однак вони вимагають до себе вдумливого, а часом і самозреченого ставлення. В історії немає нічого раз і назавжди даного й гарантованого.

Грудень 2004 р. – квітень 2005 р.

Леонід ФІНБЕРГ

ПІСЛЯМОВА

Безумовно я не стану коментатором опублікованих текстів. Природно, кожна тезу можна сприйняти або заперечити, але це вже ролі читачів. Я лише зупинюся на окремих міркуваннях, які або не прозвучали, або прозвучали тихо і потребують уваги в першу чергу. Я додам декілька штрихів до картини подій, які передували революції, нагадаю стратегії Кучми-Януковича на президентських виборах та спробую доповнити думки колег, оцінюючи значення і перспективи Помаранчевої революції.

Мені здається, що мої колеги недостатньо переконливо (можливо, це – моя провина, я не поставив відповідне питання) розповіли про цинізм і жорстокість влади у боротьбі за утримання своїх позицій. Це була безпрецедентна суміш брехні, насильства, нехтування елементарними нормами моралі та права. Нагадаю лише окремі факти і події:

- Тотальне цькування бізнесменів, помічених у співчутті до опозиції: тисячі підприємців були залякані і розорені, власників ряду підприємств змусили емігрувати, організовуючи кіллерівські податкові перевірки, фабрикуючи карні справи, використовуючи кримінальні угруповання, якщо не допомагали інші технології.

- Майже тотальне знищення незалежних мас-медіа – в першу чергу телебачення та тиражних газет. Проведення безпрецедентної мас-медійної кампанії “За Януковича”. Перед першим туром виборів Янукович з’явився на каналах ТВ в десятки разів більше ніж Ющенко. Технологія “темників” – вказівок з адміністрації Кучми щодо того, як висвітлювати певні події на каналах ТВ – орвеловські “міністерства правди” повинні були імітувати розмаїття думок.

- Влада відпрацьовувала на місцях – (Мукачеве та інші) сценарії фальсифікації виборів із використанням спеціально тренуваних кримінальних угруповань: підпалювали урни для голосування, викрадали мішки з бюлетенями, били незалежних спостерігачів і представників преси, формували протоколи виборчкомів, купуючи чи підробляючи підписи членів комісії;

- Держслужбовців змушували агітувати “за Януковича” в школах, лікарнях і в’язницях, а потім фальсифікували результати волевиявлення громадян, якщо вони не задовольняли замовників;

- Команда Кучми-Януковича формувала залізничні потяги та автобуси, в яких десятки тисяч людей подорожували по всій Україні і на спеціальних дільницях вкидали до урн сотні тисяч бюлетенів “за Януковича” за фальшивими відкріпними талонами. Тільки в Миколаєві, в 1-му турі виборів 30% виборців голосували за відкріпними талонами;

- Безпрецедентними були технології підрахунку голосів на виборах: підсумки голосування передавали на транзитний сервер команди “провладного кандидата”, а потім, порціями, до обрахункового центру Центральної виборчої комісії;

- Державні структури (МВД, в першу чергу) організовували акції насильства, намагаючись деморалізувати опозицію. Можна наводити сотні прикладів цього. Влада була переконана у своїй всесильності. В. Медведчук – голова адміністрації Л. Кучми – неодноразово заявляв, що В. Ющенко в жодному разі не стане Президентом країни. Як ми знаємо, сталося інакше.

Альтернативою до дій влади була поведінка опозиції, поведінка народу. Як з’ясувалося, ресурси людської солідарності аніяк не менші ніж ресурси влади, накопичені шляхом обкрадання власного народу. Ось окремі приклади:

- Близько 35 тисяч квартир кияни офіційно – через штаби – надали у дні революції гостям з усієї України. Тут вони могли не тільки переночувати, а й отримати одяг. Їх приймали як рідних і близьких. За нашими оцінками таких квартир було значно більше – знайомих, друзів, колег по роботі і навчання приймали на поселення не через штаби без формального обліку;

- Спочатку спонтанні приношення на Майдан одягу, взуття, їжі, ліків швидко переросли в більш організовані. П’ятий канал та сайти в Інтернеті повідомляли, що необхідно саме сьогодні. Тисячі тюбиків зубної пасти або десятки тисяч шкарпеток (і нових і заштопаних), або теплі пальто, куртки, валянки несли на Майдан школярі, пенсіонери, бізнесмени...

- Якщо на київських базарах купували картоплю або капусту для Майдану, то ціни падали одразу вдвічі. Дещо із власного досвіду, коли для автопробігу дружби, організованого активістами Пори знадобилися художні листівки із дивовижною роботою Бориса Егіазаряна “Музика” і текстом “Мир Вам. Мир Вашому Дому. Мир

ділам Вашим.”, то наклад (близько 20 тисяч) було надруковано за лічені години і практично безкоштовно. Добрих ангелів Бориса роздавали як благословення.

- В штабі Ющенко я сфотографував два оголошення:

“Католицька церква св. Олександра (вул. Костьольна, 17) відчинена 24 години на добу. Ви можете зайти, помитися, зігрітися, випити гарячого чаю, отримати теплий одяг”. І поруч:

“Запрошуємо до синагоги на вулиці Шота Руставелі (м. Палац Спорту), надаємо їжу і тепло”.

А Православна і Євангельська церкви розбили свої “брзентові храми” на Хрещатику... Нагадаю, що в Києві влада боролася із народом, адже 75% киян ще в першому турі голосували “за Ющенко”, а ще 11% голосували “за Януковича” за відкріпними талонами, тобто, скоріше за все, за них голосували.

* * *

Тепер я спробую зробити деякі підсумки.

Українська революція дивовижно світло прозвучала у світі початку ХХІ століття. Такого співчуття і підтримки від демократичних держав, лідерів, інтелектуалів чи просто громадян давно вже не було. Причина цього – розгубленість людства перед загрозами тероризму, національної та релігійної нетерпимості, іншими викликами сучасності. І нескінченні питання без відповіді, питання до себе і до інших: невже тільки бомбардування – єдиний спосіб зберегти цей світ? Невже насильство можна перемогти лише ще більшим насильством?

Гадаю, дуже багатьом людям Європи і Америки, як власне й інших континентів психологічно важко було (і є!) прийняти акції союзників в Югославії та в Іраку як діяння в ім’я торжества демократії. Відчай охоплював дедалі більше число інтелектуалів, які невідворотно розділилися на прихильників цих акцій та тих, хто їх засуджував.

Помаранчева звитяга, світла і безкровна, повернула надію не тільки українцям, та громадянам пострадянського світу, що відчувають реінкарнації радянськості на своїй землі. І європейці, і громадяни інших континентів побачили, що людяність і правда можуть – хоча б іноді – перемогти і без насильства, без крові. Скільки було свідочтв того! Цей сигнал почули в дні революції. Про це свідчать і привітання Вацлава Гавела і Леха Валенси, Михайла Горбачова; з помаранчевими стрічками і прапорами сиділи депутати і в стінах Європарламенту!*

Спогади про Помаранчеву революцію залишаться важливим життєвим досвідом для її учасників. Одним із небагатьох досвідів в

людському житті, коли і *“ми робили історію” і наш голос почули*. Революція перетвориться на національний міф і це – сподіваюся – допоможе людям зберегти людяність, допоможе виховувати наступні покоління не тільки на історії кривавих бунтів, але і на прикладі мирного і безкровного *“неспротиву злу насильством”*.

Але дуже скоро прийде усвідомлення, *що революція жодних проблем не вирішує, а лише, в кращому випадку, створює більш сприятливі умови для нових спроб, щоб покращити життя*. А проблем тисячі і тисячі.

Нова влада і нове суспільство беруться до вирішення цих проблем. Вже бачимо перші успіхи і перші помилки. Але брехні стало менше. Віри у чесність влади більше. Найбільш незахищені верстви населення – пенсіонери і малозабезпечені – отримали виплати, що дозволяють краще харчуватися і купувати хоча б частину ліків. Важко повірити, що митні збори справді, хоч інколи, ідуть до бюджету, а не до кишень чиновників. Скінчилися *“темники”* і мас-медіа стали значно об’єктивнішими. Є, звичайно й інші сигнали: некомпетентність нових чиновників і їхні конфлікти; перші – і, природно, неефективні – кавалерійські атаки на економіку. Дуже скоро стало очевидним, що успішність організаторів народного спротиву корумпованій владі не гарантує їм уміння вирішувати складні суспільно-політичні проблеми: кадрові помилки нової влади дедалі помітніші. Але сторінку минулого перегорнуто. Почалися зміни, які обнадіюють. Сподіваюся, реалістично, а не утопічно. Ми ще не скоро будемо отримувати європейську зарплату (думаю, такий шанс мають хіба що наші онуки), ми ще не скоро будемо лікуватися у якісних клініках, ми ще не скоро перевиховаємо наших чиновників, врешті-решт, ще не скоро змінимося ми самі.

Ми це усвідомлюємо. Але ми порівнюємо себе не тільки із іншими народами, але і з тим, як ми жили вчора. Тому ми мріємо про кращий рівень життя, про законність в країні, про можливість побачити світ... Думаю, наші шанси на краще життя зростатимуть. Але лише за однієї умови – *ми будемо відстоювати свій вибір та будувати цей світ щоденно, спираючись на гуманістичні цінності людства*.

*Щоправда в іншій частині світу нас лякали розколом в державі, вітали фальсифікацію виборів, як *“виборів без суттєвих порушень законів і принципів демократії”* (аналогічно, тими ж словами описували і демократичність *“виборів”* в Білорусі та Казахстані...). Втім, всього цього можна було очікувати, неочікуваним виявилось тільки українське *“Ні!”* в цьому звичному хорі голосів.

* * *

Відповіді експертів на анкету про українську революцію ми отримали в першій половині 2005 року і тоді ж я склав коментар. Читачі ж прочитають цей текст на початку 2006 року і вони чекають відповіді на нові питання: наскільки серйозно революція змінила країну? Наскільки владі вдалися перші кроки? Наскільки люди, яким Майдан довірив свою долю, виявилися гідними обранцями? Наскільки можливі зміни в країні, підточеній корупцією, брехнею, лицемірством можновладців? Наскільки ми, що виростили в атмосфері рабства, готові до свободи? Ці та інші питання, що виникають сьогодні потребують нових досліджень. Але їхньою темою буде вже новий об'єкт: не феномен революції, а закономірності розвитку українського суспільства в новий історичний період.

А революція? Вона залишається миттю свободи, що подарувала радість перемоги над злом в ті світлі морозні дні в Києві. Звитяга залишається феноменом “дивовижних людей в дивовижні часи” (Т. Коробова, журналіст). Сотні і тисячі могли б повторити за Володимиром Войтенком (редактор журналу “Кіно-Коло”): “Я вперше на Майдані відчув себе вільним громадянином і досі відчуваю цю свободу, що дозволяє мені розраховувати на власні переконання та сили в житті”.

Думаю, Помаранчева революція не виключно український феномен, але і надія для демократичних сил всього пострадянського світу. Успішність українських перетворень може дати віру людям, які вже зневірилися боротися за правову державу, за чесні вибори, за свободу слова. Альтернатива дивовижно проста: фальсифікація виборів і придушення опозиції або вільні вибори; телебачення і преса, що поширюють темники або журналісти, що працюють професійно; олігархічні клани, що керують країною, або суспільство, що контролює розвиток країни із врахуванням інтересів усіх прошарків суспільства... Цей список легко продовжити. Врешті-решт – це вибір між європейським і євразійським стилем життя (І. Зісельс). Чи витримає нова українська влада і нове суспільство таку відповідальність – буде видно. Від цього буде залежати не тільки вектор розвитку України, але і сподівання багатьох людей і в Росії, і в Казахстані, і в Беларусі... Час пішов. Тільки треба пам'ятати, що всі ми не просто сторонні глядачі, а й учасники подій, суб'єкти історії і сучасності. Київський Майдан це переконливо довів.

AD FONTES: 390 РОКІВ НаУКМА

Вілен ГОРСЬКИЙ

ІДЕЯ УНІВЕРСИТЕТУ В КИЄВО-МОГИЛЯНСЬКІЙ РЕДАКЦІЇ

Кожна ідея має свою історію. Вона зароджується в певний час, поступово визріває, поширюючись у просторі культури, трансформуючись згідно з вимогами епохи, аж поки не набирає справжньої змістовної прозорості й завершеності.

Щодо ідеї університету в європейській культурі цей час охоплює понад півтисячоліття, починаючись з моменту зародження в Італії XII – XIII століть перших університетів і сягаючи к. XVII – поч. XIX ст. Власне, на початкових етапах своєї історії термін “universitas” вживався для позначення корпорації вчителів та учнів, що складалася в межах вищої школи (studium) з універсальною програмою навчання. З часом уже самі школи такого типу почали називати “університетами”. І відтоді в енциклопедичних словниках університетом називають “найстаріший і головний тип європейського вищого навчального закладу”[1]. Поширення університетів просторами Європи здійснюється чотирма хвилями. Перші три, які припадають на XII–XVI ст., прокотилися містами Італії (перша хвиля), потім Англії, Франції, та Іспанії (друга хвиля), країнами Центральної Європи (третя хвиля). Зрештою, на XVII–XVIII ст. припадає четверта, завершальна хвиля. Це – період, коли із виникненням першого на східнослов’янських землях університету – Києво-Могилянської академії ідея університету із локальної (західно- та центрально-європейської) перетворилась на справді загальноєвропейську ідею. На цей же час припадає чітке формулювання суті самої ідеї, що вирізняє власне університет поміж інших навчальних закладів Європи.

Це зроблено було, передусім, представниками німецької класичної культури, починаючи з другої пол. XVIII ст.

Перш ніж перейти до характеристики особливостей Києво-Могилянської академії як специфічної східнослов’янської модифікації

ідеї університету та значення її для української культури, зупинимось коротко на змістовному розумінні ідеї університету, яке склалось на той час.

З цієї точки зору ми звернемось до І. Канта – не лише тому, що саме він дав одне з перших формулювань ідеї університету. Серед слухачів, до кого з кафедри Кенігсберзького університету доносив своє розуміння І. Кант було 23 вихідці з України [2].

Ґрунтуватися у своєму розгляді я буду, передусім, на здійсненій І. Кантом публікації, що називалась “Повідомлення про розклад лекцій на зимове півріччя 1765\1766 рр.”[3]. Тут І. Кант виступає в ролі – скористаємось його визначенням – представника “шкільної філософії”, тобто як професор університету. Адже, передусім, покликанням університету є вишкіл розуму, що передбачає засвоєння мови науки й знань уже здобутих спільнотою вчених, прилучити до якої має університетський професор своїх учнів. Важливим, однак, є те, що цим далеко не вичерпується покликання університету. Розтлумачуючи суть університетського навчання, І. Кант пояснює: “Від викладача, отже слід очікувати, щоб він свого слухача зробив спочатку людиною розсудливою, потім розумною, і, зрештою, вченим” [4].

Ідея Університету не обмежується завданням передання знань, прилучення до норми. Вона полягає у вихованні самостійно мислячої людини, “вченого”. “Отже, – підсумовує І. Кант, – не мислям він повинен вчити, а мислити; слухача слід не вести за руку, а ним керувати, якщо бажають, щоб у майбутньому він був здатний іти самостійно” [5].

В історії університету саме ця проблема набирає особливої гостроти в часи І. Канта. Якщо на перших стадіях свого розвитку європейський університет в межах середньовічної культури прагне навчити правильному прочитанню “божественних імен”, реалізуючи тим самим функцію охоронця конфесійної чистоти, то в ранньомодерний період першочерговим стає інше завдання. Університет набирає значення центру, покликаного служити збереженню та примноженню національної культури. А це актуалізує потребу формування “вченого” не як знавця, тлумача та охоронця вічної богоданої істини, а самостійно мислячої, критично, творчо налаштованої на досягнення незвіданого особистості. Саме це в часи І. Канта повинна була символізувати мантия вченого, яку одержував право носити випускник університету. М. Зубрицька епіграфом своєї вступної статті до укладеної нею антології “Ідея Університету” обрала показові щодо цього слова Генрі Розовського: “Існує тільки три

професії, представники яких удостоєні носити мантію: священик, суддя і вчений. Мантія символізує те, що її носії наділені зрілістю розуму, незалежністю суджень і відповідальністю перед власною совістю та Богом”[6]. Власне на такому розумінні, добре усвідомленому І. Кантом, і ґрунтувалася ідея Університету сформульована В. Гумбольдтом. Вона спирається на два поняття “Wissenschaft”(наука) і “Bildung”, де “Bildung” розумілося в сенсі “формотворення”, “вибудови”, “виховання”.

Отже, ідея класичного університету, як вона була сформульована в ранньомодерний час, передбачає не просто з’ясування питання, яких знань слід навчати в університеті. Відповідь на нього залежить від з’ясування іншого, важливішого запитання – кого слід виховувати у процесі університетського навчання. Відповіді на це питання в ранній історії університетської освіти вироблялись поступово, залежно від мети, яку повинен був реалізувати університет у культурі. Цим пояснюється й час, з якого починає відлік історія ідеї університету в складі культури України.

В ранній період, коли зароджувались і починали ширитись просторами культури Західної та Центральної Європи перші університети, потреби в появі такого типу інституцій в східнохристиянській культурі, що панувала на землях нашої країни в той час, просто не існувало. Дається в знаки суттєва відмінність у розумінні співвідношення знання і віри в західноєвропейській та східнохристиянській цивілізаціях.

Західне християнство, відкриваючи можливості для ствердження автономії розуму, виходило з визнання можливості розумного пізнання сутності Бога та досягнення через розум спасіння як мети людського існування. Східне християнство, віддаючи належне розумові як силі, дарованій людині Богом, вважало лише живу віру єдино можливим шляхом спасіння. “Східнохристиянська цивілізація, – зауважує сучасний дослідник А.В. Павленко, – ніколи не культивувала заміну живої віри в Бога – знанням Його. Інакше кажучи, у східнохристиянській цивілізації істина розуму ніколи не ставилася поруч з істиною віри і, як наслідок, вона ніколи не створювала з християнських монастирів – університетів. “Афонський університет” – це nonsens”[7].

Ситуація міняється лише по мірі наростання в житті Європи процесів, що знаменували настання кризи середньовічної культури й початок становлення ранньомодерної цивілізації. Ці процеси вели до формування, поряд із релігійною, світської культури, що, з одного

боку, зумовило на Заході Європи суттєву трансформацію в розумінні сутності й покликання університетської освіти.

З іншого боку, це нове розуміння виявило свою відповідність потребам не лише західноєвропейської, а й східноєвропейської, зокрема й української культури. Університет стає дійсно загальноєвропейським явищем. До того ж, започатковані Ренесансом зміни, що визначали головну спрямованість духу часу, зумовлюють переорієнтацію університетської освіти від прагнення досягнути сутність Бога до проблеми людини, створеної Богом за своїм образом і подобою. О. Лосєв, роз'яснюючи суть такого повороту відзначав: "згідно з християнським віровченням, Бог створив людину за своїм образом і подобою, але Бог – істота ніким не створена; отже, створена людина також повинна створити саму себе, тобто вільно і без будь-якого примусу ствердити себе у Бозі, у вічності" [8]. Виховувати Людину, здатну до самотворення, що опановує знання не як догму, а як засіб до ствердження власної, самотутньої творчої самості й стає головним покликанням університету. А це викликає зміни і в змісті та спрямуванні знань, що викладалися в університеті. Творчо мисляча особистість вже не бажає приймати на віру тлумачення Божої істини у Святому Письмі, які пропонують латиномовні авторитети. А для цього слід оволодіти не лише латиною, а бодай давньоєврейською та грецькою мовами, якими написані біблійні тексти. Так, із XV ст., спочатку в Лувені, потім у Парижі, а далі в Англії та інших країнах університети стають тримовними. Але мовами справа не обмежується. Творча, критично мисляча особистість повинна бути здатною почути не лише Бога, а й людину, людей у спілкуванні, з якими вона живе – почути іншого.

Фауст Социн (социніанські школи в той час ширились і в Україні) в листі до Андрія Войдовського – юнака, що навчався в Краківському університеті, пояснював: "Треба вчитися того, що є приємне і корисне не для тебе особисто, а для всіх тих, кому ти чимсь зобов'язаний, – а наші зобов'язання сягають духа, тіла й зовнішнього світу. Добра Духа здобуваються і зберігаються правдивою філософією, добра тіла – медициною, а зовнішні – наукою права" [9].

За всієї пошани до релігійної складової культури, університет стає осередком світського навчання й виховання.

Й саме на цей час, – починаючи з XV, а особливо в XVI–XVII ст., – припадає доба суттєвих змін в українському суспільно-культурному житті. Період цей історики характеризують як час, коли закладались

підвалини для виникнення ранньомодерної української нації, коли на перетині релігійних та етно-національних ознак, до того ж за відсутності політичної, державної незалежності починають розгортатись процеси самоідентифікації українського народу як історичної спільноти.

“Козацтво, – відзначає Ф. Сисин, – повстання Хмельницького, гайдамащина боротьба проти Брестської унії, культурні здобутки, починаючи від Острозької Біблії до українського бароко були головними точками культурного піднесення” [10].

Творців такої культури вже не може задовольнити освіта, яку давала традиційна православна монастирська школа. Натомість вкрай корисними з огляду на власні потреби видаються знання, що ними озброювали своїх вихованців західно- і центральноєвропейські університети. Вони давали можливість почути й прилучитись до “іншого”. А це було необхідно щоб збагатити себе всіма здобутками, якими цей “інший” володіє й водночас гідно, зі знанням справи вступати з ним у діалог, обстоюючи те, що відрізняло “своє” від “іншого”.

Цим пояснюється та потужна хвиля юнаків з різних кутків України, що вирушила на Захід, мандруючи від університету до університету. Не лише найближчі Краків і Вільно, а й Болонья, Падуя, Рим, Париж, Оксфорд, Лейпциг, Вюртенберг, Галле та ще багато університетських центрів Європи стали місцем проживання та навчання спудеїв з України. За підрахунками В. Микитася їх приходилось приблизно тисяча на століття, починаючи з XV ст., а то й дещо раніше [11]. Це покоління власне й заходило до розбудови на теренах рідної культури свого університету. Будували його за зразком західної ідеї університету, але не як механічне запозичення, а як органічний виплід рідної культури. Показовою щодо цього стала трансформація принципу тримовності, що на той час утвердився в університетах. Замість латини, грецької та давньоєврейської мов засадовою тут стає поруч з латиною і грецькою слов'янська мова.

Новація ця викликала шалений спротив прибічників звичної традиції. З одного боку, лунало: “Зі слов'янським язиком ніхто не може бути ученим” (Петро Скарга). З іншого, І. Вишенський сповіщав, що слов'янська мова є “найплодоносніша з усіх мов і наймиліша Богові”, а тому звернення до латинських мудрувань та грецької мови, якою писали язичники Аристотель і Платон, є ніщо інше як “витівка диявола” [12]. Відповідаючи опонентам, поборники університетської освіти в Україні погоджувалися з визнанням високої гідності рідної слов'янської мови. Але, саме в ім'я ствердження цієї

гідності вони прагнули оволодіти і грецькою, і латиною, щоб бути здатними вступити в діалог на рівних з представником будь-якого народу європейської спільноти, неповторною частиною якої вони себе відчували.

С. Косів у своєму “Екзегезисі” пояснював: “Яка потреба латинських шкіл нашому народові? Передусім та, щоб бідної нашої Руси не називали глупою (дурною) Руссю. Учиться говорить обмовець по-грецькому, а не по-латинському. Добра рада, але вона корисна в Греції, а не в Польщі, де латинська мова має великий ужиток”[13].

Ствердження ідеї університету на полі української культури здійснюється поступово. Етапами на цьому шляху були Острозький науковоосвітній центр, братські школи, гімназійон Петра Могили в Києво-Печерській Лаврі, аж поки не вивершився створенням Києво-Могилянської Академії.

З цього моменту бере свій початок історія реального побутування ідеї університету в українській культурі. Що ж чекає цю ідею на нинішньому переломному етапі в розвитку нашої культури та й взагалі цивілізації ХХІ ст.?

На жаль, однозначну відповідь на це запитання дати важко, якщо і взагалі можливо. Бодай таке враження складається після ознайомлення з думками, що висловлюються понині учасниками дискусії навколо ідеї Університету збуреної, зокрема, появою в 1996 році книги Білла Рідінгса “Університет в руїнах”[14].

Власне сам факт наявності гострої кризи, яку переживає ідея Університету в тому вигляді, в якому вона була сформульована наприкінці ХVІІ ст. не викликає сумніву.

За умов становлення транснаціонального світу доби глобалізації роль держави – нації як і національної культури, охоронцем якої був класичний університет, поступово згасає. Неухильне прилучення науки і освіти до сфери ринкових відносин дедалі сумнівнішим робить втілення в життя виплеканого університетом принципу свободи наукового пошуку, який потрапляє під жорстокий контроль фінансової цензури грантодавця. Відповідно, заклади, покликані готувати вчених, перетворюються на корпорації з надання освітніх послуг, підприємства з вироблення фахівців – професіоналів, гідних вибороти собі достойне місце на ринку праці.

Зрозуміло, що ці й подібні їм фактори обумовлюють необхідність суттєвої трансформації ідеї Університету. Проблема – не в цьому. Йдеться передусім про межу такої трансформації. Класичний

університет лежить у руїнах. Це факт безсумнівний. Питання в тому, що робити далі? Або заходитись навколо відродження його з руїн, або урочисто поховати, передавши його до рук істориків, які займаються спогадами про минуле. Чи може за умов глобального ринку існувати навчально-науковий заклад, покликаний виховувати не фахівців-експертів, а інтелектуалів? Кому потрібен такий заклад?

Я не маю однозначної відповіді на такі запитання. Але переконаний, що дискусію щодо перспектив трансформації ідеї університету не час завершувати.

Адже крім аргументів, що демонструють невідповідність ідеї Університету як осередку виховання “вчених”, інтелектуалів, потребам глобалізованої культури XXI століття, є й інші, що спонукають до пошуку конструктивного розв’язання питання.

По-перше, проблема університету як охоронця національної культури втрачає свою вагомість для тих, хто в глобалізованому світі втрачає відчуття особливої значимості національної ідентичності. Але для того, щоб щось втрачати, необхідно його спочатку здобути. Що ж до ряду народів, які реально діють у сучасному світі (до їх числа належить і Україна), проблема розвитку національної ідентичності лишається актуальною і понині.

По-друге, щодо всіх народів проблема національної ідентичності, втративши значення, яке вона мала в європейській культурі XVIII–XIX ст., на сьогодні не зникла взагалі. Виміри національної культури зберігають нехай не виключне, але одне з поважних місць в колі ознак унікальності особистості, що взаємодіє в глобальному просторі. Прозорість кордонів, глобальні можливості обміну інформацією аж ніяк не ведуть до перетворення людства на масу одноманітної сірості. Вступаючи у транснаціональне спілкування, народи одержують можливості максимально розвинути й збагатити свою культуру й культуру людства, єдність якої не в одноманітності, а в спілкуванні унікальностей. У наш час особливо актуальним є усвідомлення істини, що “справжня єдність твориться через унікальність кожного, а не через одноманітність усіх” [15].

Зрештою, по-третє. Властива вихованцям університету здатність до самостійного навчання протягом всього життя, творчий, критичний розум у наш швидкоплинний вік стає обов’язковою передумовою успішної діяльності не лише універсального інтелектуала, а й професійного технолога-виконавця. Адже хоч би яким успішним був процес навчання фахівця-професіонала, здобути ним навички та вміння досить швидко застарівають і потребують

самостійних зусиль з оновлення. Тим-то не виключено, що шлях трансформації ідеї Університету пролягатиме через синтез Університету й фахової школи, що дасть можливість перейти від універсального інтелектуала, що протистояв фахівцеві-професіоналу, до виховання інтелектуального професіонала. Може здатися, що той процес загальної “університетизації”, свідками якого є ми у нас, в Україні, наочно демонструє прагнення до саме такої трансформації. Але, на жаль, поки що здобутий український досвід ладен скоріше слугувати не зразком для наслідування, а пересторогою.

Річ у тім, що бурхлива переміна вивісок біля входу до вищих навчальних закладів на “університети” чи “академії” обертається виявом симптомів однієї з давніх хвороб нашої культури. Суть її – в надмірній пошані до гучних титулів і чинів. Саме через це безпрецедентне зростання протягом останніх років кількості носіїв вчених ступенів і звань значно перевищує вагомість загального доробку української науки. Що ж до новоявлених “університетів”, то, боюсь, в переважній більшості з них змінилися лише вивіски і, хіба що, кількість факультетів, що пропонують освітні послуги для підготовки професіонала – виконавця з різних галузей діяльності залежно від сьогоденного попиту на ринку знань. Ні про яке перевлаштування системи освіти і виховання відповідно до ідеї Університету не йдеться. А тому університет лишається в руїнах, а система освіти, відмовившись від уже непотрібного універсального інтелектуала, переходить не до формування інтелектуального фахівця, а до продукування технолога-циніка.[16]. Ставити крапку на цьому у мене нема бажання. Тому покладаю надії на те, що ідея Університету лишатиметься й надалі предметом дискусії, в ім’я збереження Університету в культурному житті людства, що починає свій крок у ХХІ століття.

Своє слово в цій дискусії можуть сказати й наші видатні попередники – засновники й професори славетної Києво-Могилянської Академії.

Перш ніж виносити остаточний вирок ідеї університету та університетській філософії, чи не варто також пильніше поглянути з подвір’я Києво-Могилянської Академії на досвід, здобутий університетами Заходу.

Можливо, це дозволить зберегти все позитивне у здобутку університетів Заходу та Сходу й дозволить відмовитись від того, що не витримало іспиту часом.

ЛІТЕРАТУРА

1. "УСЕ". Універсальний словник-енциклопедія. – К.: 1999. – С.1398.
2. Див.: Нічик В.М. Києво–Могилянська Академія і німецька культура – К.: 2001. – С. 159–160.
3. Кант І. Соч.; в 6-ти тт. –Т2.–М.: 1964. – С.279–289.
4. Там само – С. 280.
5. Там само.
6. Ідея університету: Антологія – Львів, 2002р. – С. 7.
7. Павленко А. Н. Эффективная "неэффективность" восточно-христианской цивилизации и западной цивилизации "рациональной исчерпаемости мира" // в зб. Восточно-христианская цивилизация и проблемы межрегионального взаимодействия. – Москва, 2004–С. 154.
8. Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения- М.: 1978– С. 350.
9. Цит. За : Сірополко Ст. Історія освіти в Україні –Львів, 2001. – С. 50.
10. Сисин Франк. Конструювання національних реконструкцій- "Критика" – Число 1–2, 2005р. – С. 28.
11. Див.: Микитась В.Д. Давньоукраїнські студенти і професори – Київ, 1994.– С. 33–34.
12. Див.: Сірополко Ст. Історія освіти в Україні –Львів, 2001. – С.55, 69, 70.
13. Цит. : за : Жуковський А. Петро Могила й питання єдності церков. – Київ, 1997. – С.74.
14. Див. :Readings Bill. The University in Ruins. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1996.
15. Кант І. Соч.– т. 2– С.282.
16. Митрополит Антоній Сурожский. Ответ Синдесмосу // "Русская мысль" № 4199; 27/XI – Цит. за ж. "Вопросы философии", № 1, 2004. – С. 178.
17. Див.: Фадеєв В. Українські інтелектуали: в режимі витіснення; Мінаков М. Українська інтелектуальна докса: спроба діагнозу; Лютий Т. У сутінках інтелектуалізму; Кучма І. Інтелектуали, інтелігенція, експерти // "Критика" – Ч. 1–2, січ.-лют. 2004р.

Сергій АВЕРИНЦЕВ

AD FONTES!
(АФІНИ, ЄРУСАЛИМ, РИМ)

Тези

1. Одна з найсерйозніших небезпек нашої доби охарактеризована видатним християнським есеїстом ХХ сторіччя К.С. Льюїсом як “хронологічний снобізм”, що означає некритичне сприйняття чогось просто внаслідок його належності до інтелектуальної моди нашого часу. Аби уникнути цієї небезпеки розумової ізоляції серед сучасності, ми змушені постійно відтворювати в розумі, уяві та душі пам’ять про коріння європейської культури, яка є християнською за своєю сутністю та походженням (зокрема в аспектах, що можуть видатися скоріш секулярними та нейтральними стосовно віри як такої).

Бойовий клич гуманістів минулих часів “Ad fontes!” має стати сьогодні нашим девізом.

2. “Що є спільного між Афінами та Єрусалимом?”. Це сповнене виклику питання було колись поставлене Тертуліаном (*De praescriptione haereticorum*). Афіни означали філософію, світську культуру розуму, Єрусалим – віру. До цих символічних імен міст ми маємо додати третє ім’я – Рим, що уособлює державний порядок та закон. Щодо полемічного спрямування Тертуліанового вислову, поза сумнівом є те, що будь-який аналітичний погляд на європейську культуру минулого й сьогодні має визнати певні реальні контрасти та розмежування між грецькою, біблійною та римською культурними традиціями, так само як і між загальними принципами, що знаходять вираз у символічних образах трьох міст. Наприклад, при вивченні Старого Завіту доцільно зосередитися на рівні його ідентичності, яку бл. Ієронім називав *Herbraica veritas* (на противагу надмірній еллінізації). Але не менше, а навіть більше того, маємо ми

відчувати також ту внутрішню необхідність, згідно з якою всі три складові утворюють єдність: “Що Бог поєднав, хай людина не розлучає” (Мф. 19:6). Наприклад, деякі пропозиції “дееллінізувати” християнську віру, що походили в різні періоди від деяких ліберальних протестантів, є саме спробами розірвати те, що Бог та історія поєднали разом – і назавжди.

Недарма навіть всередині юдаїзму як такого не лише філософські тлумачення віри, подібні до тих, що знаходимо у Філона або Ібн-Гебіроля, але й такі вельми своєрідні феномени, як містицизм Кабали, були б неможливі без імпульсу “Афін”. Для християнської культури як цілого це є вірним *a fortiori*.

3. Розглянувши, наприклад, коріння найцентрального поняття європейської ментальності – ідеї *особи*, ми з необхідністю повинні будемо врахувати кожен з трьох парадигм: концептуальну мову Біблії та давньоєврейської традиції, яка із силою наголошувала, особливо в деяких містичних контекстах, на особових займенниках, таких як “я” і “ти”; римську традицію вчення законів, яка надавала іменникові *persona* морального та юридичного сенсу, долаючи попередні конотації ритуальної маски, надто суттєві, наприклад, для грецького *πρόσωπον*; грецьку філософську культуру, яка оточувала звичаї й правила роздумом та обговоренням, даючи можливість римським юридичним поняттям перетворюватися для юридичного використання. Наприклад, преп. Максим Сповідник (+662), великий богослов людської Особи Христа (і безпосередньо людської особи як такої!), керувався у своїй думці, насамперед, безсумнівно, своєю вірою, вкоріненою в Біблії, тобто “Єрусалимом”; однак не можна залишати поза увагою той факт, що його навчання замолоду (під час підготовки до служби на посаді першого секретаря імператора Іраклія) включало вивчення *римського* права; нарешті, безумовно, імпульси, одержані від “Єрусалима” та “Рима”, зазнали суттєвої обробки в грецькій філософській культурі, що була типовим ґрунтом для грецької патристики, тобто “Афін”; таким чином, кожний із трьох компонентів виявляється цілковито необхідним для цілого. Дуже характерним є те, що при виникненні європейського “персоналізму” лише їхня взаємодія забезпечила умови для його існування. Я вважаю, що цей приклад є особливо показовим, бо поняття особи відіграє центральну роль у європейській аксіологічній системі, так що без цієї концепції дана система цінностей взагалі не є можливою.

4. Насмілюся процитувати слова великого російського виразника християнського гуманізму:

“La dissoluzione della religione deve (...) considerarsi come un sintomo infallibile dell'estinzione della memoria in quella data cerchia. Il cristianesimo solo (...) ha la forza di far rivivere la memoria ontologica delle civiltà alle quali si sostituisce; tanto che la cultura cristiana (che è la cultura greco-latina nei suoi due aspetti, dell'Oriente e dell'Occidente) riveste necessariamente il carattere universale (...)

L'Anamnesi universale in Christo – ecco dunque la mira della cultura umanistica cristiana: chi tale è la premessa storica dell'Apocatastasi universale...”

(Viaceslav Ivanov, Lettera ad Alessandro Pellegrini sopra la “docta pietas”, 1934).

[“Розклад релігії має бути визнаний незаперечним симптомом виснаження пам'яті в даному колі. Одне лише християнство (...) спроможне відродити онтологічну пам'ять цивілізацій, які вона собою заміщає, і тому християнська культура (тобто культура греко-латинська, в обох своїх видах – східному й західному) за своєю природою є всесвітньою (...).

Всесвітній Анамнезис у Христі – ось, таким чином, у чому мета гуманістичної християнської культури: тому що такою є передумова здійснення всесвітньої соборності (Італ. текст та рос. переклад у: В. Іванов, Збірник творів, т. III, Брюссель, 1979, сс. 442, 445; останню фразу “Apocatastasi universale” радше потрібно перекласти не як “всесвітня соборність”, а “всесвітній Апокатастазис” або “всесвітнє Відновлення – примітка редактора).]

“La memoria ontologica” [онтологічна пам'ять] – “L'Anamnesi universale in Cristo” [вселенський Анамнезис во Христі]: обидві формули – найкращі девізи наших майбутніх зусиль.

Петро КУДРЯВЦЕВ

ІДЕЯ СВ. СОФІЇ*

Продовжуючи знайомити читача із творчістю П. П. Кудрявцева, професора Київської Духовної Академії, одного з найзначніших діячів релігійно-філософського відродження поч. ХХ ст., пропонуємо увазі аудиторії одну з маловідомих праць мислителя, що давно вже стала раритетом. Частина цієї праці вперше опублікована у відомому київському журналі "Христианская мысль", що видавався з ініціативи В.І. Екземплярського. Залишається лише гадати, чи була ця праця завершена – її друк припинився із припиненням існування самого журналу в буремні пореволюційні роки. Одначе, опубліковані розділи, що містять надзвичайно проникливий аналіз вихідних інтуїцій творчості Володимира Соловйова (яка становила предмет багаторічної уваги та співчуття П. Кудрявцева), не втратили наукової значущості донині, й безумовно заслуговують на увагу сучасника.

Вони її бачать, вони її чують!

Валерій Брюсов

Мій покійний учитель, професор-гебраїст Яким Олексійович Олесницький¹, назвав одну з біблійних книг, про яку написав захоплюючу працю², загадкою, що її загадав Дух Абсолютний духові людському. У книжках, що оповідають про витвори та прозріння духу людського, також трапляються сторінки із загаковим змістом: читаєш і не знаєш, що це таке – сон чи ява, поетичне марево чи філософськи обґрунтована істина. Саме такий характер має сюжет, на якому я хочу зупинити увагу читачів. Загаковими є речення Володимира Соловйова, висловлені в його віршах, про "таємничу подругу", "з очима, повними блакитного вогню", володарку високого палацу та дивовижного саду, переможницю темних сил, не названу ним на ім'я,

* Пропонований текст є перекладом ст. "Ідея Св.Софії в російській літературі чотирьох останніх десятиліть", здійсненим за першодруком у журналі "Христианская мысль" (1916. –№ 9. – С. 70 – 83; № 10. – С. 74 – 83).

і хоча філософська проза нашого поета-мислителя відкриває древнє ім'я його вічної подруги, здавна відкрите релігійним мислителям минулих століть, а його послідовники у віршах і прозі щоразу, аж донині, повертаються до образу, що їх звабив, – образ цей не втрачає своєї загадковості. Не претендуючи на те, щоб цілком розгадати речення сучасних “пророків” та їхні припущення, я хотів би лише згрупувати ці речення, класифікувати, з'ясувати їх взаємовідношення, нарешті, окреслити ті шляхи, якими можна дійти з'ясування їхнього літературного генезису, оскільки, певна річ, наша нова російська концепція старої ідеї закорінена в минулому. Є підстави вважати, що такий нарис не буде несвоечасним.

Пам'ятаю, вперше мені довелося виступити публічно з доповіддю про софійні мотиви в ліриці Вол. Соловйова влітку 1913 року в Полтаві на земських учительських курсах. Наскільки можу судити про настрої своїх тодішніх слухачів, лекцію вони сприйняли із зацікавленням, в якому було чимало подивування: що це – щира сповідь душі чи примхлива казка, до якої не можна ставитися всерйоз? Це враження характерне для кіл, екзотеричних щодо нашого сюжету. Коли навесні наступного року я оповідав про той самий сюжет у Києві під час публічної лекції, то на багатьох слухачів, судячи з їхніх безпосередніх заяв, він справив враження екзотичності: дуже захоплююча концепція, справжня поема, але ж яка може бути мова про науково-теоретичне чи життєво-практичне значення такого роду концепцій? Відтоді минуло два з половиною року, які принесли із собою нечувані зміни у зміст нашого життя. Війна заповонила увагу. Здавалося б, серед тривог війни не може бути місця для екзотичних сюжетів. І справді, багато їх щезло за останні два роки; з ідеєю св. Софії цього не сталося. Навпаки, війна немовби додала шанобливості св. Софії, розширивши і коло її шанувальників, і застосування пов'язаних із нею ідей. В ідеї св. Софії шукають пояснення смислу війни та її цілей; її ім'я готові накреслити на самому знаменіві війни. Саме в розпалі війни, за безпосереднього сприяння наших російських служителів св. Софії, виходить книга, що є добіркою із щоденників Ганни Миколаївни Шмідт, провінційної газетної працівниці, яка претендує, однак, на те, щоб бути не більше і не менше, як втіленням Св. Духа та засновницею третього заповіту³. І якщо чотири роки тому можна було говорити про ідею св. Софії лише як про прикметну рису російської філософії останніх десятиліть, – хоча й до певної міри⁴, – та цікавий мотив російської лірики, – хоча й далекий від панування над широким колом

³ Булгаков С. Философия хозяйства. – Ч.1. – М., 1912. – С. 120.

осіб, підвладних ліричній піднесеності, – то тепер, як можна судити з такої чуттєвої платівки для відображення нашого життя, як белетристика, ми зустрічаємося з ідеєю св. Софії в її різних заломленнях, у найрізноманітніших верствах суспільства, починаючи з побожної черниці й закінчуючи типовими представниками вишуканої культури нашого часу. Ось перед нами черниця провінційного маленького монастиря на честь Софії-Премудрості Божої, що з відчуттям певного самовдоволення зазначає в розмові з випадковим знайомим, буцімто “софійських храмів небагато: крім нашого, ще в Новгороді... та у Вологді, здається... та ще в Константинополі”, і з лагідною усмішкою читає напам’ять тропар св. Софії-Премудрості Божої. У даному разі той факт, що белетрист вважав за потрібне згадати скромну шанувальницю св. Софії, є, певне, показовий за саме існування глибокої та смиренної шанувальниці св. Софії у монастирі, збудованому на честь св. Софії-Премудрості Божої. А ось Сержожа Ростовський, один із представників російської молоді передвоєнної доби, з його безумними реченнями про те, що, хоч він “її зневажав і не впізнавав”, але “не припиняв її любити”, єдину та багатолику, Вічну Жіночність, яка з’являється йому в особі Марії, Оленьки, Інни, Надії” ... Он далі перед нами старий селянин, який журиться через те, що ми “землі не бачимо”, – та коли її побачиш, то “відчуєш, що ти зовсім не один, а з усім світом, бо ти – сама земля”, відчуєш і зрозумієш, а зрозумієш – то полюбиш, і туги не буде; інтелігент, який коментує речення про землю в тому сенсі, що земля – це “не лише село, не нива, не польова Росія”, навіть, мабуть, і не всі країни на земній кулі – “земля, Сергійку, це плоть світу, це його краса, яка від Бога почалася й до Бога прагне”, і сам Сергійко, підліток ніжний та чутливий, що “у незбагненному блаженстві” переживає момент причетності до живої землі”. Ось, зрештою, роздуми капітана Шеметова, нав’язані подіями світової війни, яка все ще триває. “Математика математикою, але є ще надто мало досліджена наука. Нехай це наука про життя Світової Душі, про Світове почуття, про закони керівної Світової Сили” ... Хто хоча б трохи знайомий із

* Див.: Гусев-Оренбургский. Люди разного знания. (Дорожные эскизы). Гл. IX. Среди духовенства (в № 26 “Киевск. Мысли” за 1916 г.) За всіма ознаками Гусев має на увазі жіночий Софійський монастир поблизу Рибинська, заснований видатним священиком (юродствуєчим) о. Петром Томаницьким. Див. ст. свящ. А.М. Белорукова в “Богосл. Вестнике” за 1915 р. (жовт. – груд.).

** Роман Ів. Новикова “Між двох зірок”.

*** Роман Георгія Чулкова “Сержожа Нестроев”, вперше надрукований в “Русск. Мысли” за 1915 р.

ученням наших російських софійців про володарку їхніх дум, той легко впізнає в усіх, щойно наведених реченнях різні аспекти однієї й тієї ж ідеї, а саме – ідеї св. Софії. Хай дещо в цих реченнях доведеться віднести на рахунок авторського домислу чи навіть вигадки – втім факт залишається фактом: ціла низка сучасних російських белетристів – не за взаємною ж домовленістю! – відзначають тяжіння російських людей, різних за віком, званням і станом до однієї й тієї ж містичної ідеї. Отже, вона є настільки помітним елементом у змісті нашого духовного життя за останній час, що увиразнюється в картині, яка відтворює цей зміст, а відтак, говорити про ідею св. Софії – означає говорити, до певної міри, про нас самих, про наш власний внутрішній зміст.

Цього разу ми зупинимо увагу читачів на постаті Володимира Сергійовича Соловйова, власне якому ідея св. Софії завдячує своїм відродженням у нас, в Росії. Він посідає перше місце серед лицарів таємничої цариці. Він – визнаний вождь і справжній натхненник російських софійців.

Лицар св. Софії I**

Називаю так Володимира Соловйова, проектуючи на нього риси пушкінського “бідного лицаря”, мовчазного та простого, на вигляд похмурого та блідого, прямого та сміливого духом. Читач пам’ятає, що цьому лицареві було “незбагненне розумом” видіння. Враження від видіння глибоко запало йому в душу.

С той пори, сгорев душою,
Он на женщин не смотрел,
Он до гроба ни с одною
Молвить слова не хотел.

Он себе на шею чётки
Вместо шарфа навязал
И с лица стальной решётки
Ни пред кем не подымал.

Полон чистою любовью,
Верен сладостной мечте,

* “Лик прихований” І. Шмельова (збірник “Слова”, VI, 1916 р.).

** Ця глава вперше надрукована в журналі “Христ. Обозрение” за 1914 р. Тут вона друкується в значно розширеному та переробленому вигляді.

А. М. Д. своєю кров'ю
Начергал он на щите.

И в пустынях Палестины,
Между тем как по скалам
Мчались в битву паладины,
Именуя громко дам,

Lumen coeli, sancta rosa!
Восклицал он, дик и рьян,
И, как гром, его угроза
Поражала мусульман.

Возвратясь в свой замок дальный,
Жил он, строго заключён,
Всё безмолвный, всё печальный,
Как безумец умер он...

Я добре знаю, що, на противагу “бідному лицарю”, Соловйов не був ані мовчазним, ані простим: його особистість була надто складною, поєднуючи в собі елементи, здавалося б, несумісні, і його не можна віднести до лику мовчальників: його дружні листи рясніють каламбурами, не завжди цензурними, а приятельські бесіди часто перетворюються на балагурство. І все ж таки, перечитуючи книжку віршів Володимира Соловйова⁴, не можу полишити думку про хвилюючий образ пушкінської поезії. Є щось спільне, і не лише зовні, між лицарем св. Софії, що жив серед нас, та середньовічним безумцем. Подібно до нього, Соловйов також мав неосяжне розумом видіння, яке визначило характер його життя та діяльності, і хоча кров'ю своєю він не креслив на щиті ім'я своєї дами, все його життя було безперервною боротьбою з темними силами в ім'я тієї, яка, з'явившись, сказала йому:

Не верь мгновенному, любви и не забудь...

Мабуть, ще важливішим є те, що під час читання віршів Володимира Соловйова складається враження такої ж приреченості, яка так вражає в житті “бідного лицаря”. Одного разу “згорівши душею”, обидва вони швидко та невідворотно простують до фатального кінця, який має долучити їх до світу вічності, де на кожного з них чекає “нетутешня зустріч” із об'єктом незбагненого видіння з таємничою царицею, яка на віки упокорила їхні серця.

Що ж то за цариця?

“Бідний лицар” своєю кров'ю накреслив на щиті ініціали величного

та страшного імені Тієї, Кому цілком віддав своє життя, – Володимир Соловйов, поет і філософ, віршами та прозою оповів нам про свою “вічну подругу”. Ми маємо, таким чином, подвійного роду дані для вирішення поставленого запитання: ліричні зізнання та метафізичні побудови поета-філософа. Це – така повнота даних, яка не часто випадає на долю дослідника. Аби використати їх правильно, тобто відповідно до порівняльного значення у вирішенні питання, потрібно, передусім, увійти в деякі подробиці щодо умов і засобів нашого пізнання: лише тоді з’ясується те місце, яке належить почасти, у наших подальших роздумах, ліриці Вол. Соловйова – з одного боку, метафізиці – з іншого.

Наше пізнавальне відношення до предмета виражається у двох основних формах, що взаємно доповнюють одна одну. Назвемо їх предметовідчуттям і предметорозумінням. Предметовідчуття є альфа й омега, початок і кінець пізнавального процесу: починаючись із предметовідчуття, пізнання до нього ж, зрештою, і повертається, збагачене результатами предметорозуміння, яке перебуває посередині пізнавального шляху*. На предметовідчутті, відтак, ми, передусім, і зупинимось. Цим терміном, який вживається тут у тому сенсі, який він має в 17 главі Книги Діань і мало не на кожній сторінці у Достоевського, ми позначаємо те складне душевне переживання, яке наявне у свідомості під час безпосереднього стикання з предметом, – чи то зовнішнім предметом, чи нашим власним я. В обох випадках, чи дивимось ми – скажімо – на луг, що розстилається перед очима, чи переживаємо почуття тривоги, розкриваючи телеграму, наше переживання вирізняється складністю, цілісністю та об’єктивністю: ми впевнені, що воно промовляє нам щось про цей предмет, з яким воно пов’язане в нашій свідомості. Це – те, що, згідно з термінологією Франка**, можна було б назвати “живим знанням” про предмет. Аби тепер з’ясувати склад предметовідчуття, скористаймося поясненнями, наявними щодо цього у Володимира Соловйова.

Виховані на локко-кантівському розрізненні у складі знання форми та змісту, ми звикли, слідом за Кантом, відносити до формального боку знання способи об’єднання у складі знання даних у досвіді елементів, чи відчуттів, що утворюють зміст знання. Одне слово: ми звикли розрізняти у складі нашого знання про предмет дані нашого досвіду – з одного боку, мислимі в поняттях форми їх об’єднання – з

* Пор.: Волны вечности в русск. худож. литературе. Изд. Киев. Рел.-фил. О-ва. – К., 1914 (передмова).

** Франк С. Л. Предмет знания. – П., 1915. – С. 418 – 425.

іншого, до того ж, розуміючи під досвідом здебільшого чуттєвий досвід. Маючи на увазі саме такий погляд на склад нашого знання про предмет, Соловйов роз'яснює, що "жодне справжнє пізнання не вичерпується даними нашого чуттєвого досвіду (відчуттями) та формами нашого розуму, що мислить (поняттями); в кожному разі справжнього пізнання будь-якого предмета ми маємо дещо більше, ніж дане в наших реальних відчуттях і поняттях, які стосуються цього предмета. Справді, якщо кожне відчуття є певне реальне, наявне відношення до предмета, і кожне істинне поняття є певне мислиме наше відношення до предмета, то, очевидно, в обох цих відношеннях предмет даний нам не безумовно, не сам по собі, а лише за певних умов, оскільки він перебуває з нами наразі у певній визначеній взаємодії, оскільки ми відчуваємо його дію та мислимо його зміст: отже, тут він даний нам лише як відчутний і мислимий у цих певних відношеннях, тобто загалом у своєму відносному бутті. Тим часом, щоразу, коли ми справді пізнаємо якийсь предмет, ми не лише сприймаємо його відносно буття, а й, крім того, стверджуємо його безвідносно буття, стверджуємо його не лише як те, що ми відчуваємо та мислимо, а й як суще незалежно від нас. Ми переживаємо фактичну дію цього предмета на нас у наших відчуттях, ми мислимо загальні можливі відношення цього предмета до іншого, до всього в наших поняттях, але ми, крім того, ще й безпосередньо впевнені, що цей предмет існує сам по собі попри його дію на нас і попри його загальні відношення до всього іншого, що він не вичерпується своєю актуально відчутною дією та своїм мислимим змістом (поняттям), що він існує незалежно від того, чи відчуваю я його та чи мислю про нього. Я припускаю найрізноманітніші відношення цього предмета до мене й до інших, відношення реальні та логічні, відчутні та мислимі; але при цьому я зберігаю впевненість, що в усіх відношеннях цей предмет, хоча й виражає своє буття, не вичерпується ними цілковито, що він лишається сам по собі, що він належить усім цим відношенням, визначається ними, проте не вичерпується ними".^{*} Одне слово, ми впевнені, що існування даного предмета не вичерпується його відношеннями до інших предметів, зокрема й до мене, що він – крім того – існує сам по собі, незалежно від будь-яких відношень до інших предметів. Постає питання: де джерело цієї впевненості? Можливо, вона зумовлюється наявністю відчуттів, які ми отримуємо від предмета, і нашого поняття про нього? Я бачу цей предмет, я думаю

^{*} Критика отвлечённых начал, гл. XLV; (див.: Соловьёв Вл. С. Собр. соч. – СПб.: Т-во "Общ. Польза", 1901. – Т. II, С. 307 – 308.

про нього – отже, він є. Насправді, за Соловйовим, навпаки: не тому ми впевнені в самостійному існуванні даного предмета, що маємо низку відчуттів стосовно нього, а також мислимо про нього, а тому й відносимо свої відчуття та думки до даного предмета, що впевнені в його самостійному, незалежному щодо нас або щодо чогось іншого, існуванні. “Справді, якби я не був упевнений, що відомий предмет існує незалежно від мене, то не міг би застосовувати до нього свої поняття та відчуття; тоді самі ці поняття та відчуття були б тільки суб’єктивними станами моєї свідомості, моїми внутрішніми почуттями та думками, в яких я не пізнавав би нічого іншого, крім них самих, як психічних фактів” . Якщо так, – якщо, тобто, впевненість у безвідносному існуванні предмета моїх відчуттів і думок за межами цих відчуттів і думок не лише не дається в моїх відчуттях і думках, а сама зумовлює об’єктивне значення як моїх відчуттів, так і моїх думок, то, вочевидь, крім цих двох інгредієнтів у складі нашого знання ми маємо визнати ще відмінний від них третій інгредієнт, в якому той, хто пізнає безпосередньо, внутрішньо стикається з пізнаваним, що, у свою чергу, можливе остільки, оскільки “і наше власне буття, і буття того пізнаваного вкорінене чи має підставу в одній і тій самій безумовній сутності, бо інакше ані предмет не міг би перейти в нашу свідомість, ані наша свідомість не змогла б проникнути у предмет; ми могли б тільки межувати із предметом і отже, знати лише цей кордон чи межу, а не самий предмет”^{*}. Ось цей третій інгредієнт (геср. вид) знання Соловйов і називає *містичним* знанням. *Воно* говорить нам не лише про те, що предмет є, існує, як щось незалежне від наших відчуттів і думок, а й про те, *що* він є, як дещо таке, що має лише йому властиві особливості, як визначена і свого роду єдина індивідуальність, як саме *цей* предмет. Річ у тім, що ані чуттєве знання (відчуття), ані раціональне (поняття) не говорять нам про даний предмет, як про щось індивідуальне. Тоді як розум, оперуючи логічними категоріями, наділяє даний предмет визначеннями, спільними з іншими предметами (причина, єдність, реальність), усі дані чуттєвого досвіду, відчуття, “за своїм частковим і випадковим характером можуть виражати лише відомі реальні відношення предмета до моїх почуттів у *даній момент*, але аж ніяк не справжню сутність цього предмета, – те, що він є скрізь і завжди”, і якщо – проте – ми знаємо даний предмет, як саме *цей* предмет, то цим знанням ми зобов’язані, за Соловйовим, не почуттям і не розумові, а

* Там само. – С. 308 – 309.

** Там само. – С. 314.

тому містичному акту безпосереднього стикання із предметом, про який ішлося.

Таким чином – робить висновок Соловйов – ми взагалі пізнаємо предмет чи спілкуємося із предметом у два способи: ззовні, з боку наших відносин із предметом, та зсередини, з боку внутрішньої сутності як пізнаваного предмета, так і особи, яка пізнає. У першому випадку отримуємо про предмет знання відносне, в його двох видах – чуттєвому та раціональному, в другому – знання містичне. Цей подвійний зв'язок наш із предметами Соловйов пояснює за допомогою такого порівняння. “Гілки одного й того самого дерева різнобічно схрещуються й переплітаються між собою, до того ж ці гілки та листя на них у різний спосіб стикаються одне з одним своїми поверхнями, – таким є зовнішнє, або відносне, знання; але те саме листя й гілки, крім цього зовнішнього відношення, пов'язані між собою ще й внутрішньо, за допомогою свого спільного стовбура та кореня, з якого вони всі однаково отримують свої життєві соки, – таким є знання містичне”. Або інше порівняння: “...кожна точка кола пов'язана з іншою точкою подвійним чином: по-перше, дугою кола, що міститься між цими точками та їх розділяє, та, по-друге, внутрішньо, спільним центром кола, адже кожна точка кола однаковим радіусом поєднана зі спільним центром, який, таким чином, є їхньою внутрішньою єдністю”.

Якщо тепер оглянемо пройдений нами (з необхідності надто швидко) шлях у зворотному напрямку, то виявиться, що всеосяжною єдністю безумовного зумовлюється внутрішня єдність того, хто пізнає, з пізнаваним предметом, “через яку він є у предметі та предмет є в ньому”, а цією єдністю, що лежить “глибше за нашу природну свідомість”, у свою чергу, обумовлюється вже знайдений у свідомості, хоча й у найглибшому її шарі, містичний акт стикання із предметом, який не лише передує будь-якому відчуттю та будь-якій рефлексії, а й зумовлює їх об'єктивне значення*, оскільки вони отримують таке значення лише тоді, коли стосуються певного об'єкта.

Отже, у складі “живого знання” про предмет, чи предметовідчуття, містяться інгредієнти потрібного роду: знання відношень даного предмета до інших предметів, перш за все, до суб'єкта пізнання, відношень – як реально відчутих (інгредієнт естетичний – у буквальному значенні цього терміна, наданому йому в “Критиці чистого розуму” Канта), так і мислимих (інгредієнт логічний), а також

* Там само. – С. 314.

** Там само. – С. 322.

знання самої сутності предмета, індивідуальної та неповторної, що робить цей предмет тим, чим він є у шерезі інших предметів (інгредієнт містичний). Звичайно, в “живому знанні” про предмет усі ці інгредієнти поєднані в одне неподільне ціле, і лише шляхом розумового аналізу їх можна розкрити в його складі. Показовим є те, що, хоча основним ядром у складі предметовідчуття є містичний інгредієнт, саме він найчастіше й випадає з поля зору під час аналізу складу предметовідчуття, немовби вислизав з рук дослідника, в яких, у результаті аналізу, залишаються в таких випадках дані чуттєвого досвіду та категорії, які їх поєднують. Відбувається це тому, що в акті предметовідчуття предмет ніколи не пізнається нами виключно у своїй внутрішній сутності, але завжди, крім того, і у своїх відношеннях до інших предметів, – містичний інгредієнт завжди даний у неподільному зв’язку з іншими інгредієнтами предметовідчуття, до того ж так, що цей інгредієнт становить внутрішнє, глибоко приховане ядро предметовідчуття, а ці інші інгредієнти, – немовби дві його оболонки – нижню (знання мислимих відносин) і верхню (знання реально випробовуваних відносин). Ось чому, перш за все, впадає в око естетичний інгредієнт предметовідчуття, який – відповідно – передусім закарбовується і в слові; потім уже, на другому шаблі рефлексії, постають мислимі відношення предмета, теж позначувані словом, але з більшим ступенем умовності у слововживанні, ніж при позначенні словом уже реально відчутних відносин до нас пізнаваного предмета; коли, нарешті, у складі предметовідчуття виявляється найглибше, в самому його осерді присутнє ядро, тоді для його словесного позначення не вистачає вже слів: усі вони такою мірою асоціювалися з уявленнями відносин, що розірвати ці асоціації немає можливості. Із означеним пов’язане те, що в усі часи люди, найбільшою мірою (порівняно з іншими людьми) наділені даром осягнення містичної сутності предмета, сповідували несказанність чи невимовність змісту своїх містичних осянь. Так, в індійському брахманізмі знаходимо вчення про те, що Єдине (Брахман-Атман) не можна представити в якомусь певному образі, ані позначити якимось певним ім’ям, воно – неосяжне та невимовне. У повній відповідності до цього і філософія Веданти, яка зросла на ґрунті правовірного брахманізму, не знаходить атрибутів, які можна було б застосувати до Браhma. Якщо й можна його назвати, то лише – “ні, ні!” Істинна ж мова про нього є мовчанням. Плотін називає акт безпосереднього стикання з першоначалом (містичний акт) невимовним спогляданням, а саме начало – невимовним. Східна християнська містика знає

ісихастів, які найгіднішим виразом боговідчуття вважали мовчання, а найславетніший представник західної християнської містики Якоб Беме свідчить про себе: “заїкаючись..., маю проповідувати я про велику таїну, і не покращує земної мови те, що я споглядаю в душі”. Ту саму думку подибуємо у німецьких романтиків, які слідують за Беме, як за своїм учителем. “Те невидиме, що віє над нами, – говорить Ваккенродер⁵, – слова не перенесуть до душі”, а героїня одного із творів Людвіга Тіка⁶ вигукує в містичному екстазі: “Земна мова не може передати того, що я відчувала”. “Якщо душа скаже, то – ах! – уже промовляє більше не душа”, читаємо в Шиллера⁷, з яким щодо цього згоден і Гегель. “Внутрішнє, – говорить він – у мові та дії стає іншим”⁸”.

Споріднені думки знаходимо і в тих російських поетів, у психіці та ліриці яких акт містичного сприйняття буття посідає центральне місце⁹. Ще Жуковський, можливо, не без впливу німецьких романтиків, терзався запитанням:

Что наш язык земной пред дивною природой?

Він пристосований до того, щоб виражати “яскраві риси”, втілювати “блискучу красу”.

Но то, что слито с сей блестящей красотой –
Сие столь смутное, волнующее нас,
Сей внеземный одной душой
Обворожающего глас,

Сие к далёкому стремленье,
Сей миновавшего привет...

...

Сие, шепнувшее душе воспоминанье
О милом, радостном и скорбном старине,
Сия сходящая святыня с вышины,

⁵ Жирмунський В.М. Німецький романтизм і сучасна містика. – Спб., 1914. – С. 33.

⁶ Пор. його ж слова: “В моїх грудях моя справа була моєю. Раз випущене зі свого надійного притулку – серця, як своєї материнської основи, і виведене в чуже їй життя, справа належить до тих підступних сил, які жодне людське мистецтво не зробить щирим”.

⁷ Гегель Г.В.Ф. Феноменологія духа. – Спб., 1913. Там само і цитати з Шиллера.

⁸ Див. матеріал, згрупований у першому розділі вже цитованої книжки “Волни вечности в русск. худож. литературе”. Звідти я дозволив собі взяти й епіграф для свого нарису.

Сие присутствие Создателя в созданье, –
 Какой для них язык?.. Горе душа летит,
 Все необъятное в единый вздох теснится,
 И лишь молчание понятно говорит, –

мовчання, яке завжди високо шанувалося містиками.

Із наступних російських поетів безсилля слова щодо вираження найглибших переживань людської душі відзначено тими з них, з якими, саме як з поетами, найглибше був зв'язаний Володимир Соловйов. Тютчев, пізнавши, що “мысль изреченная есть ложь”, залишив нам заповіт мовчання:

Молчи, скрывайся и таи
 И чувства, и мечты свои...

А Фет, який теж осягнув “ложь роковую” вимовленого слова, вигукує з усією гостротою невдоволеної потреби:

Как беден наш язык: хочу – и не могу!
 Не передать того ни другу, ни врагу,
 Что буйствуэт в груди прозрачною волною...

Яким зрозумілим після цих гірких слів є інший вигук того ж поета:

О, если б без слова
 Сказаться душой было можно!

Як бачимо, поети, у цілковитій злагоді з містиками релігійними та містиками-філософами, сповідують невимовність найінтимніших переживань людського духу. Це є для нас особливо важливим, адже, по-перше, поети більше, ніж будь-хто володіють засобами для вираження внутрішнього у зовнішньому, отже, коли й вони вимовлену думку визнають неправдою, то із цим визнанням маємо погодитись, як із вироком останньої інстанції, а, по-друге, зізнання справжніх поетів вирізняються більшою безпосередністю, ніж свідчення мислителів, що значною мірою спираються на рефлексію. У даному разі, як, втім, і в інших, поети й мислителі щасливо доповнюють одне одного. Чи потрібно додавати, що Володимир Соловйов цілком приєднується до поетів і мислителів, які сповідують невимовність найглибших душевних переживань. Адже він з такою переконливістю підкреслив значення містичного інгредієнта у складі людського знання, а де містика – там і невимовність.

Він чує наближення “невловимого” (“А.А. Фету”), його коліна схиляються “перед невіданим” (“Мить”), а чи можна висловити

невловиме або невідане?! В його серці “б’є невидимий прибор” (“А.А. Фету”), або – як сказано в іншій поезії (“В Альпах”) –

в берег надежды и берег желания
плещет жемчужной волной
мыслей без речи и чувств без названия
радостно мощный прибор,

а коли з очей спадають звичні покривала, вони “бачать щось вічне, щось нерозлучне”, але що саме – того поет переказати не може: “щось у слово проситься”, але потрібне слово не дається до розуміння, і те, що просило слова, так і лишається недомовленим.

Что-то в слово просится, что-то недосказанно,
Что-то совершается, но ни здесь, ни там...

Хіба не так само й найбільший із християнських містиків не знайшов у людській мові слів для того, аби переповісти почуте, коли був піднесений до раю?⁷

І все ж таки “на початку було Слово”, Логос, тобто думка, не замкнена в собі, а виявлена, виражена. Так і наші думки та почуття змушують нас надати їм вловимих форм. Щодо шарів, які огортають внутрішнє ядро предметовідчуття, тобто щодо даних чуттєвого досвіду та понять, це завдання отримало, певною мірою, своє розв’язання і, оскільки мова є не щось кристалізоване, а безперервний процес, міра наближення до остаточного рішення, мислимого нами як величина нескінченна, стає дедалі відчутнішою. Інша річ – внутрішнє ядро предметовідчуття, містичний інгредієнт живого знання. Мова не дає засобів для його позначення, і ми були б безпорадні, якби між осяжною містично “безвідносною сутністю предмета”, з одного боку, і відношеннями предмета, що виражаються у відчуттях і поняттях – з іншого, не було б жодної відповідності. Але відповідність ця є. “Ті фізичні дії предмета на нас, які суб’єктивно виражаються як наші відчуття і які, власне, спонукають наш розум до дії, що його утворює” (формує індивідуальний образ предмета), ці відчутні дії предмета, що становлять емпіричне підґрунтя нашого пізнання, хоча й аж ніяк не вичерпують собою сутності предмета, так чи інакше, більшою чи меншою мірою, виражають цю сутність, певним чином стосуються її, визначаються нею... Викликані хоча й віддаленою дією самого предмета й тому так чи інакше причетні до його сутності”, вони “з необхідності містять у собі відомі ознаки ідеї” предмета, “мовби деякі відбитки першообразу та сліди свого

походження”^{*}. Те саме, до певної міри, можна сказати й про відношення, мислимі в поняттях: і вони, певним чином, визначаються містично осяжною сутністю предмета, а отже, можуть містити в собі певну вказівку на неї. Все це веде до того, що складений із відчуттів і скріплений так званими категоріями образ предмета, маючи значення сам по собі, слугує, водночас, знаком, символом безвідносної сутності предмета, яка осягається в акті містичного дотикання до нього, – *realia* (феноменологічний бік дійсності) стає символом *realium* (її ноуменальної сутності). Таким чином ми доходимо тієї точки зору, що увиразнена у відомому афоризмі Гете: “усе мінливе – тільки символ” (“*Alles Vergdngliche ist nur ein Gleichniss*”), чи рівнозначному з ним афоризмі нашого Веневітінова: “усяке явище – емблема” (у статті “Скульптура, Живопис і Музика”)⁸. Якщо феноменальний образ предмета є найближчий символ його ноуменальної сутності, то слово, що позначає той образ, буде, із цієї точки зору, символом символу. Інакше кажучи, у слові^{**} ми маємо справу із вторинним відображенням містично осяжної сутності предмета.

Із попередніх роз’яснень випливає, що у схарактеризованих випадках символізування позначуваним є містично осяжна сутність предмета, чи – краще – предмет, узятий у всій повноті свого складу, позначальником – його феноменальний образ, основою позначення – відповідність між тією сутністю та цим образом. Але про відповідність між двома пунктами можна говорити лише в тому разі, коли ми маємо можливість їх порівнювати, що, у свою чергу, передбачає даність порівнюваних пунктів у свідомості того, хто порівнює. Звідси виходить, що гносеологічною передумовою схарактеризованого символізму є об’єктивістична, чи реалістична, точка зору у вирішенні питання про відношення між знанням та буттям, ось чому символізм цей може бути названий об’єктивістичним, або реалістичним: тут символічно позначається реально існуючий об’єкт, не безумовно трансцендентний щодо суб’єкта і не безумовно непізнаваний. В акті містичного осягнення усувається межа між суб’єктом та об’єктом, і хоча зміст цього акту не може бути адекватно виражений ані в понятті, ані у слові, однаке, якщо суб’єкт в акті містичного осягнення стикається із самою серцевиною предмета, її вже не можна вважати за абсолютно непізнавану. Щоправда, містики усіх часів, зокрема й Володимир

* *Соловьев Вл.* Соч. – Т. 1. – С. 321 – 322.

** Йдеться про слово, яке позначає конкретний образ предмета чи зміну, що з ним відбувається. Таке слово, на відміну від логосу-слова, яке позначає логічно оформлену думку чи логічне відношення, – Платон називає міфом.

Соловійов, називають об'єкт містичного сприйняття не лише несказаним, невимовним, а й незбагненим, невіданим. “Перед невіданим преклоняються коліна”, – каже Володимир Соловійов. Однак навіть у тому разі, коли під невіданим мається абсолютне, чи можна говорити про його абсолютну непізнаваність? Невже коліна преклоняються перед невідомим тому лише, що воно – невідане? Чи не передбачає сам факт колінопреклоніння перед невіданим того, що невідоме є щось високе, а відтак – гідне преклоніння? Однак можна вважати його абсолютно непізнаваним з точки зору містичної гносеології: адже ж суттєвою рисою цієї гносеології є подолання кордону між суб'єктом та об'єктом, і якщо, все ж таки, містики називають об'єкт містичного сприйняття невіданим, то це позначення слід сприймати *cum grano salis*⁹. Так, він невимовний і недовіданий, бо слово неспроможне адекватно виразити поняття – до кінця вичерпати зміст того, що ми назвали предметовідчуттям, або живим знанням, адже – далі – зміст цього акту, хоч би яким він був складним, нездатний вичерпати “безмежне і невизначене море буття”, хоча б таким буттям виявилась яка-небудь комашка чи зілінка. Кожен предмет ми пізнаємо зсередини – з боку його власної сутності, і ззовні – з боку його відношень до інших предметів. Але первинне знання, яким ми зобов'язані акту містичного сприйняття, можливе для нас тому, – як ми бачили, – що всі окремі предмети, зокрема і суб'єкт пізнання, закорінені в абсолютному, яке, відтак, присутнє в кожному акті містичного сприйняття, отже, в цьому акті часткове сприймається на тлі цілого, умовне – у нерозривному зв'язку з безумовним. Само собою зрозуміло, що безумовне не може бути даним, в усій своїй повноті, нашій свідомості в акті містичного сприйняття. У цьому акті ми лише частково прилучаємося до стихії позамежного, але не поглинаємо її цілком. Та й з боку своїх зовнішніх відношень жоден предмет, хоч би який він був незначний, не може бути пізнаний нами сповна та цілковито. Кожен предмет перебуває у різноманітних відношеннях як щодо інших предметів, зокрема й щодо суб'єкта пізнання, так і щодо абсолютного, як загального центру буття, причому так, що ці відношення утворюють одну, нескінченно складну систему. Лише в тому випадку, коли ця система була б нам відкрита в усіх подробицях своєї будови, можна було б говорити про вичерпне знання якогось одного предмета з боку його відношень до інших предметів, а якщо цього немає і бути не може, то, відтак, і з цього боку наше знання про будь-який предмет має бути визнане обмеженим. Отже, було б тому грубим нерозумінням і нестерпною

відсутністю смаку стверджувати, що той чи інший предмет ми знаємо цілковито*. Сократ у Платона не вважає за можливе назвати себе мудрецем, який володіє повнотою адекватного знання про буття (σοφός), він називає себе лише фіλόσοφος, тобто людиною, яка любить мудрість і прагне до неї. Особливо нестерпним є зазіхання на повне й остаточне знання, коли йдеться про знання “речей божественних”, тим більше Самого Божества. Коли у IV ст. деякі богослови, визнані згодом за еретиків, почали стверджувати доступність людині адекватного богопізнання (Аецій¹⁰: “Я так добре знаю Бога, як не знаю самого себе”; ще рішучіше Евномій¹¹: “Я знаю Бога так, як Бог знає Самого Себе”), то отці-каппадокійці¹² рішуче виступили проти цієї безмірної претензії. “Як ніхто не вдихав у себе всього повітря, – пояснювали вони свою власну думку про межі богопізнання, – так ані розум не вмщує цілковито, ані голос не обіймає Божої сутності”¹³. Божество незбагненне і не називається на ім’я в тому сенсі, що 1) ми лише почасти та недосконало знаємо природу Божества, але і 2) це знання не можна адекватно виразити ані в понятті, ані у слові. В усі часи люди глибокої релігійності та високого філософського смислу були сповнені пафосом відстані між Богом і людиною, який саме й увиразнювався у сповіданні неосяжності й невимовності Божества. І справді, той, хто говорить, що знає Бога, – не знає Бога. Більше того: той, хто каже, що знає ось цю зілинку, – не знає її. Але це не означає, що зілінка цілковито недоступна пізнанню не лише з боку своїх зовнішніх відношень, але й з боку своєї внутрішньої сутності. “Невідання” містика не є цілковита відсутність будь-якого знання. Це, радше, – *a docta ignorantia*¹³, про яку говорить Миколай Кузанський. В осягненні неосяжності нескінченного вже полягає певне знання про нього. Одним із найяскравіших представників апофатичного (“негативного”) богослов’я у святоотцівській літературі є пр. Максим Сповідник, але й він, врешті-решт, визнає деяке позитивне зерно в “негативному” богослов’ї. “Бог, – згідно з Максимом Сповідником, – вищий над усе, що ми можемо про Нього помислити. Тому найдостеменніше пізнання Бога по суті є незнанням. Воно зводиться до заперечення за Ним – через Його вищість – будь-яких властивостей та якостей, будь-якої множинності та складності, які вирізняють тварне

* Пор.: Григорій Богослов, архиеп. Константиноп. Творения. – М., 1889. – Ч. III. – С. 4, особл. С. 30 – 40.

** Це слова Григорія Богослова. Про весь цей епізод див.: Спаский А.А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов. – Серг. Пос., 1916. – Т. I. – С. 358, 364 – 365, 505 – 506. Звідти й цитати.

буття, будь-яких мислимих категорій, і навіть поняття сутності та руху. В цьому суть вищого апофатичного богослов'я. Воно наскрізь негативне". Однак, результатом апофатичного вивищення над усім буттям – щоправда, не як пересічного явища, а як найвищої сходинки, що її доходив дехто зі святих, ласкою Божою, в моменти екстазу, – у Максима Сповідника визнається невимовне та несказанне відчуття Бога, що дається в містичному акті й становить зміст вищого, порівняно навіть з апофатичним богослов'ям, богослов'я містичного. Катафатичне ("позитивне") богослов'я стверджує "про Бога, як Творця, те, що споглядається у тварі"; апофатичне богослов'я заперечує віднесеність до Бога будь-яких визначень розуму; містичне богослов'я дає знання про Бога за сутністю". Таким чином, і з точки зору представників апофатичного богослов'я припускається можливість трохи відкрити покрив, що огортає Божество, до того ж дещо в цій справі належить і роботі думки. Якби не було роботи думки – не було б не лише катафатичного богослов'я, яке ґрунтується на висновку від дії до причини, а й апофатичного, як вирішення питання про застосовність до Божества визначень думки та з'ясування умов містичного богопізнання. Головне ж – можливість деякого проникнення в сутність Божества принципово не заперечується й представниками апофатичного богослов'я – тільки засоби для цього вказуються не ті, які визнаються достатніми для тієї ж мети в раціоналістів. У будь-якому разі Діонісій Ареопатит, якого здавна вважали представником апофатичного богослов'я, йменується у церковно-богослужбових книгах як "невимовних таїн знавець". Так, хоч би як ми заглиблювались у таїну божественного життя – ми завжди залишатимемося безмежно далеко від остаточного осягнення цієї таїни: потрібно бути Богом, аби таїна божественного життя перестала бути таїною. Втім, навіщо говорити про Бога, коли таїни будь-якого життя, хоча б життя цієї комашки, не можна розгадати до кінця? А втім, деяке проникнення у зміст і смисл таїни можливе. Інакше ми не знали б і того, що таїна є таїною. Нехай таїну буття не можна збагнути до кінця, але не все в бутті є абсолютно незбагненна таїна, а отже, наше завдання полягає не лише в тому, щоб схилитися перед незбагненністю таїни, а й у тому, щоб, за допомогою всіх наявних засобів заглиблюватися в осягнення буття, наскільки воно досяжне.

* Див. статтю проф. С.М. Булгакова про "Негативне богослов'я: Вопросы философии и психологии. – 1915. – Кн. 126, 128., №№ 1, 3".

** Див.: *Епифанович С.Л.* Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. – К., 1915. – С. 41 – 42, 108 – 110. Там – точні та щонайдокладніші *citata*.

Власне й Сократові слова: “я знаю лише те, що я нічого не знаю” були закликком не до відмови від дослідження, а до безупинного пізнання.

Так, гадаю я, розв’язується парадокс про незбагненність осягнутого в акті містичного сприйняття. В будь-якому разі, мені здається однобічним твердження Валерія Брюсова, буцімто символізм обов’язково має своєю філософською передумовою той погляд, згідно з яким “за самою своєю властивістю людський інтелект ніколи не пізнає (передбачуваної) сутності речей, і будь-яке пізнання, наукове і творче, приречене пізнавати лише явища, істинна (знову ж таки – передбачувана) причина яких залишається невідомою”^{*}. Ми бачили, що за припущення осягнення речей з їх внутрішнього боку потреба в символі цілком виправдовується, якщо приймається, що 1) сутність речі схоплюється в акті містичного сприйняття не сповна, і що 2) зміст цього акту не можна виразити ані в понятті, ані у слові. Більше того. Якщо “сутність речей”, чи “істинну причину” явищ визнати, разом із Брюсовим, невідомою, то де ж критерій відповідності між символом і символізованим? Щоб стверджувати таку відповідність, – а основою символізування є відповідність – треба знати і позначальника, і позначуване. Можна, мабуть, вийти з цього утруднення в такий спосіб – ось символ, знак береться із царини знання, натомість означуване є предмет віри. Саме таку точку зору обстоює відомий протестантський богослов ново-кантіанської школи, француз Огюст Сабатьє, який вважає суттєвою ознакою релігійного “знання” символізм, і через те, що предмет релігійного знання, як трансцендентний щодо суб’єкта пізнання, утверджується у своєму бутті вірою^{*}. Відомо також, що й один із найраніших кантіанців, Альберт Ланге, визнавав величезне значення релігійно-художніх символів, оскільки вони змальовують об’єкт, який відповідає етичним та естетичним запитам людського духу^{**}. Але при такому застосуванні символу він є позначенням уже не реально існуючого об’єкта, який визнається непізнаваним, а суб’єктивних

* Див.: Брюсов В. Новые течения в русской поэзии // Русская мысль. – 1913. – Кн. IV. – С. 134 – 142.

* Свою теорію реліг. знання Сабатьє викладає в “Нарисі філософії релігії”, останній розділ якого (“Критична теорія релігійного знання”) див.: Цельное знание. Сборник I. Современные течения религиозно-философской мысли во Франции. – Пг. – 1915. Див. також статтю проф. М. М. Єршова “Проблеми реліг.-філос. думки в сучасній Франції” (Правосл. Собеседник. – 1916. – № 2 – 4 і окр. вид.).

** Виклад поглядів Ланге див. у моїй книжці: Абсолютизм чи релятивізм? – К., 1908. – С. 216 – 259.

переживань людини – її прагнень і вірувань. Це вже не об'єктивістичний, чи реалістичний символізм, що ґрунтується на ствердженні відповідності між феноменальним образом предмета та його сутністю, й отже, виводить нас за межі *realium* у царину *realiorum*, а суб'єктивістський, чи ідеалістичний, що спирається на відповідність між різнорідними – здавалося б, несумірними – шерегами фактів, даних у свідомості суб'єкта, й отже, не виводить за межі цієї свідомості. Така відповідність – факт. Перед цим фактом німецькі романтики зупиняються з подивом. “Коли лунають гобой, – говорить Тік, – зеленими полями проходять коричневі тіні; голос сурми нагадує полум'я, а скрипки – райдужні й червоні кольори”. Дещо схоже підмічає і Гофман¹⁴: “...не уві сні, а в тому легкому маренні, який передус сну, я відчуваю суголосність барв, звуків і запахів”. Дядько “сліпого музиканта” (у Короленка)¹⁵ навряд чи був знайомий із Тіком чи Гофманом, але й він добре знав відповідність між червоним полум'ям вечірньої заграви і “малиновим” дзвоном. Якщо подібна відповідність існує, тоді “хіба неможливо, – запитує Тік, – виражати думки звуками й музику думками та словами?” Через Гофмана, “впливового у Франції того часу”, спостереження німецьких романтиків дійшли і до французьких письменників, наприклад, Бальзака. В його оповіданні “Серафіта” “зустрічаємо і саме ім'я “Відповідності”, як термін, що позначає спілкування вищих і нижчих світів, за Яковом Беме та Сведенборгом”. Але класичним виразом цієї думки вважається відомий сонет Бодлера “Відповідність”, справжній “символ віри” новітніх символістів. Наведу його в точному прозаїчному перекладі В'ячеслава Іванова.

“Природа – храм. Из его живых столпов вырываются порой смутные слова. В этом храме человек проходит через лес символов; они провожают его родными знающими взглядами.

Подобно долгим эхо, которые смешиваются вдалеке и там сливаются в сумрачное, глубокое единство, пространное как ночь и как свет, – подобно долгим эхо отвечают один другому благоухания, и цвета, и звуки.

Есть запахи свежие, как детское тело, сладкие как гобой, зелёные как луга; и есть другие, развратные, пышные и победно торжествующие, вокруг распростирающие обаяние вещей бессмертных, – таковы амбра, мускус, бензой и ладан; они поют восторги духа и упоения чувств”¹⁶.

Відомо, що французькі поети-символісти досить часто використовували дивовижні “відповідності” поміж рядами різнорідних фактів

свідомості, виявляючи при цьому чимало витонченості та, часом, збоченості. І в нашій новій поезії є чудові зразки суб'єктивістичного символізму. Варто лише згадати Бальмонта¹⁶ чи Сологуба¹⁷. Обидва вони – суб'єктивісти, але тоді як я першого губиться у швидкій і невинній зміні його скороминущих переживань, мовби схоплених поетом на льоту та вкладених у вірші, поетичне я другого централізує довкола себе все, що ним споглядається, як творче породження цього я, до тих пір, поки в грізному світлі нового одкровення саме це я не постане перед ним іграшкою диявола... Тоді все в його свідомості зрушується, і сам він сторчголов летить у безодню...*

Втім, західно-європейські провісники “відповідностей” – чи то німецькі романтики, чи то французькі символісти – власне кажучи, не замикалися в зачарованому колі суб'єктивної свідомості, хоча їм була відомою спокуса метафізичного усамітнення. Принаймні, соліпсичні мотиви зустрічаємо, наприклад, у Тіка. Але взагалі німецькі романтики, радше, своє я занурюють у лоно абсолютного, ніж абсолютне роблять предикатом власного я. Вони – не суб'єктивісти, а об'єктивісти, тому й символ слугує їм для позначення не лише своїх суб'єктивних переживань, а й абсолютного, що відкривається їм в акті містичного сприйняття. Німецькі романтики були переконаними

* Про “відповідності” у західно-європ. поетів див.: *Іванов В.* По звёздам. – Спб., 1909. – С. 265 – 270 (стаття про “дві стихії у символізмі”); *Жирмунский В.М.* Німецький романтизм і совр. мистика. – Спб., 1914; *Гуревич Л.* Німецький романтизм і символізм нашого часу // *Русская мысль.* – 1914. – Кн. IV/ – С. 102 – 111, звідки й наведені в тексті відомості.

** Див.: По звёздам. – С. 266, 270 – 271 (там само і франц. текст сонета). Наводжу (для любителів) і його віршований переклад, зроблений П.Ф. Якубовичем.

Природа – дивный храм, где ряд живых колонн
О чём-то шепчется невнятными словами;
Лес тёмный символов знакомыми очами
На проходящего глядит со всех сторон.

Как эхо дальнего стозвучные раскаты
Волною смешанной в ущельях гор плывут,
Так голоса друг другу подают
Все тоны на земле, цвета и ароматы.

Есть много запахов здоровых, молодых,
Как тело детское; как звуки флейты нежных;
Зелёных, как луга... И много есть иных,

Нахально-блещущих, развратных и мятежных!
Так амбра с мускусом, и ладан, и бензой
Поют экстазы чувств и бодрых сил прибой.

містиками, але тільки їхній містицизм зовсім не потребував зречення цього світу з розмаїттям його предметів і подій. Скінченне існує в нескінченному, а відтак, занурюючись у скінченне, ми стикаємося з нескінченним, яке його пронизує. Щодо французьких письменників, то ми вже бачили, що Бальзак самий термін “відповідності” бере у Беме і Сведенборга¹⁸, які застосовували його для позначення спілкування вищих і нижчих світів, а Бодлер у першій частині свого сонета висловлює, згідно з компетентним тлумаченням В’ячеслава Іванова, основоположення реалістичного, чи то об’єктивістичного символізму, відповідно до якого природа (realia) є “лісом символів”, які позначають те, що перебуває за межами природи, як сукупності об’єктів, що чуттєво сприймаються”.

Хоч би як там було, ми наблизилися до виявлення двох видів символізму: об’єктивістичного, або реалістичного, і суб’єктивістичного, або ідеалістичного. Викладений вище погляд на склад предметовідчуття не заперечує суб’єктивістичного символізму, але з тим поглядом органічно пов’язаний реалістичний символізм. А позаяк той погляд належить Володимирі Соловйову, вже наперед можна очікувати, що в його поезії ми зустрінемося з таїною відповідностей і, до того ж, в її об’єктивістичній варіації. При найближчому знайомстві з лірикою Соловйова наше очікування виправдовується повною мірою.

В одному зі своїх ранніх віршів (1875 р.)¹⁹, який, принаймні, на два роки випередив вихід у світ “Критики абстрактних начал”, Володимир Соловйов уже категорично стверджує, що

...мы на век незримыми цепями
Прикованы к нездешним берегам,

чим уже деякою мірою передвизначене те “коло”, яке ми маємо “здійснити” тут, у світі трьох вимірів; інакше кажучи, більш звично, але менш значущо: насправді немає нездоланної безодні між світом речей, даних в опосередкованому зовнішніми відчуттями досвіді, та світом так званих речей у собі; ми нерозривно пов’язані із цим останнім, який, відтак, не можна вважати абсолютно позамежним (трансцендентним) щодо нашого я. Він позамежний, але тільки щодо

* Але що залишилося від усіх цих ширянь, коли Батьківщину Сологуба спіткало тяжке випробування нечуваною війною? Та нічого, крім звичайнісінького синівського почуття невичерпної любові до Батьківщини, яке, втім, і раніше зворушливо прозирило з його поезії (напр., “Гімни Батьківщині”).

** Іванов В. По звёздам, указ. стор.

світу феноменального, а не щодо нашого я. Та не всі відчують, а тим паче, усвідомлюють цей зв'язок із "поза межним". Хто ж його відчуває, для того

под личиной вещества безстрастной
Везде огонь божественный горит,—

предмети речовинного, чуттєвого сприйняття є зовнішньою оболонкою того, що не можна сприйняти зовнішніми відчуттями, однак існування чого є достовірнішим за існування "зримого очима". І ціннішим за нього, адже там, за межами чуттєвого світу – справжнє життя, насичене, різноманітне, гармонійне й непроминуше:

Милый друг, иль ты не видишь,
Что всё видимое нами –
Только отблеск, только тени
От незримого очами?

Милый друг, иль ты не слышишь,
Что житейский шум трескучий –
Только отблеск искажённый
Торжествующих созвучий ?

Як бачимо, тут констатовано наявність "відповідностей", але не лише між різними рядами суб'єктивних переживань, а між видимим, чутним, феноменальним і – невидимим, нечутним, ноуменальним, між тутешнім і нетутешнім. А позаяк "відповідності" між тутешнім і нетутешнім очевидні, тоді, певна річ, тутешнє (realia) виявляється символом нетутешнього (realiora). Щоправда, речовинна оболонка є занадто грубою для того, щоб відобразити в собі сяяння божественного вогню, і ми чуємо в цьому світі лише "викривлений відблиск переможних співзвуч", але все ж таки той, хто не віддасться під владу цього "оманливого світу" такою мірою, щоб і не потребувати іншого світу, і не тягнутися до нього, може й "під грубою корою речовин" намацати "нетлінну порфиру" та впізнати "сйаво божества".

Певна річ, перед нами – яскравий зразок того, що ми вище назвали об'єктивістичним, чи реалістичним символізмом і, водночас, – наочне потвердження висловленої думки про те, що немає тіснішого зв'язку, ніж зв'язок між символізмом і гносеологічним об'єктивізмом, чи реалізмом, але лише того типу, який характеризується ствердженням за актом містичного сприйняття значення осердя процесу пізнання.

Аби завершити розгляд реалістичного – та й будь-якого – символізму, додаю іще, що необхідною психологічною умовою

повноти значення символу не лише для того, хто висловлює, а й для того, хто сприймає, є певна “спорідненість душ”: якщо сприймаючому переживання, виражене символом, є чужим, то де він знайде ключ до розгадки значення, прихованого у символі? Щодо особи, яка сприймає символ, він є мовби нагадуванням про те, що вже встигло залишити слід у душі сприймаючого, або деяким розрядником енергії, вже накопиченої в тій душі, але допоки прихованої. У цьому значенні символ “уподібнюється веселці, яка засяяла між словом-променем і вологою душі, що відбила промінь”. Одним кінцем веселка спирається в душу особи, що творить символ, другим – в душу особи, що його сприймає. Символ стає вираженням подвійного з’єднання: суб’єкта пізнання з об’єктом пізнання – з одного боку, душі, яка творить символ, із душею, що його сприймає – з іншого.

Тепер підведемо підсумок тому, що сказано про предметовідчуття, як першу стадію пізнавального процесу і, водночас, одну з основних форм пізнавального відношення до предмета.

Предметовідчуття має характер складного цілого, яке утворюється з трьох інгредієнтів: чуттєво-емпіричного, логічного та містичного; у предметовідчутті предмет охоплюється як із зовнішнього боку (з боку його реальних і мислимих відносин з іншими предметами), так і з внутрішнього (з боку його безвідносної сутності, закоріненої в абсолютному). Зміст предметовідчуття не може бути ані вичерпаний поняттям, ані адекватно виражений у слові, і якщо, проте, ми вживаємо для вираження змісту предметовідчуття поняття – з одного боку, зорові образи чи музичні мелодії – з іншого, то усім цим охоплюємо зміст предметовідчуття емблематично чи символічно. Мистецтво (в широкому сенсі цього слова), зобов’язане своїм існуванням здатності підмічати “відповідності” та виражати їх звуками, лініями, барвами, словами, рухами, має засоби для найживішого та найяскравішого вираження того, що утворює зміст предметовідчуття, або живого знання. Якби навіть відкинути запропонований Соловйовим аналіз складу предметовідчуття, і тоді залишилася б непохитною думка про те, що саме в мистецтві предметовідчуття набирає свого найживішого та найяскравішого виразу. Мистецтво завжди символічне, навіть у тих випадках, коли воно не йде далі відтворення емпірично даної дійсності, адже і в цьому випадку не вичерпує всього змісту предметовідчуття, обмежуючись його найхарактернішими рисами, що мають дати поштовх творчій уяві читача, слухача, глядача і т. ін.

Лірика Соловйова має символічний характер у більш спеціальному сенсі цього слова – в сенсі символічного вираження результатів його містичного досвіду. Символізм Соловйова є символізмом об'єктивістичного, або реалістичного, типу.

ПРИМІТКИ

¹ Олесницький Яким Олексійович (1842 – 1907) – професор кафедри єврейської мови та біблійної археології Київської Духовної Академії. Головні праці: Святая Земля, том I, Иерусалим и его древние памятники (докторська дисертація), том II, Другие важнейшие места Святой Земли. – К., 1875 – 78; Судьбы древних памятников Святой Земли. – К..., 1875, Ветхозаветный храм в Иерусалиме. – СПб., 1889, Мегалитические памятники Святой Земли. – СПб., 1894, Книга Песнь Песней и ее новейшие критики. – СПб., 1884; переклади з єврейської книг Ісаї, Єремії, Єзекіїля та Даниїла – ТКДА, 1865 – 73.

² Йдеться про працю Я.О. Олесницького “Книга Песнь Песней и ее новейшие критики”. – СПб., 1884.

³ Див.: Из рукописей А.Н. Шмидт. – М., 1916.

⁴ Див.: Владимир Соловьёв. Стихотворения. Издание 6-е, значительно дополненное, с вариантами, библиографическими примечаниями, биографией, факсимиле и 2-мя портретами. Издание Сергея Соловьёва. – М., 1915.

⁵ Вакенродер (Wackenroder) Вільгельм Генріх (1773 – 98) – німецький письменник. Його книга “Про мистецтво і художників” (опублікована 1814) та роман “Мандрівки Франца Штерібальда” (1798), завершений Л. Тіком, сприяли формуванню естетики німецького романтизму.

⁶ Тік (Tieck) Людвіг (1773 – 1853) – німецький письменник-романтик, автор казкових комедій “Кіт у чоботях”, “Синя Борода”, збірника “Народні казки”, збірки романтичних поем, драм, оповідань.

⁷ Йдеться про апостола Павла (2 Кор.12, 4).

⁸ Див.: *Веневитинов Д.В.* Сочинения. – М., 1827.– С. 315 – 323.

⁹ З пучкою солі, тобто з відтінком жарту, не зовсім серйозно.

¹⁰ Диякон Аецій (пом. 367 р.) – засновник єретичного, схожого своїми постулатами з ученням Арія, вчення про Ісуса Христа, згідно з яким відкидалася будь-яка спорідненість Бога із Сином. Син, за Аецієм, не походить із сутності Бога, оскільки найсуттєвішою ознакою Бога є Його ненародженість, невведеність.

¹¹ Евномій (пом. 398 р.) – єпископ Кизикський, прибічник Аеція, хрестив імператора Констанція незадовго до його смерті.

¹² Василій Великий, Григорій Богослов, Григорій Нисський з'ясували в IV ст. богословське значення термінів οὐσία і ὑπόστασις, тим самим сформулювавши відношення між однією сутністю та трьома іпостасями Бога, що сприяло оформленню християнського вчення про Трійцю.

¹³ Вчене незнання.

¹⁴ Гофман Ернст Теодор Амадей (1776 – 1822), німецький письменник-романтик, композитор, художник, один із засновників романтичної музичної естетики та критики..

¹⁵ Персонаж із твору В.Г. Короленка “Сліпий музикант” (1886).

¹⁶ Бальмонт Костянтин Дмитрович (1867– 1942), російський поет-символіст, автор збірок “Горящие здания”(1900), “Будем как солнце” (1903), перекладів, статей із проблем мистецтва.

¹⁷ Сологуб (справжнє прізвище Тетерніков) Федір Кузьмич (1863 – 1927), російський письменник, автор збірки віршів “Пламенный круг” (1908), проникнутої настроями відчаю та індивідуалізму. В романі “Мелкий бес” (1905) гротескно зображено російське провінційне життя.

¹⁸Сведенборг (Swedenborg) Емануель (1688 – 1772), шведський учений і філософ-містик.

¹⁹ Йдеться про вірш В. Соловйова “Хотя мы навек незримыми целями...”.

(Закінчення в наступному числі часопису)

*Переклад українською та коментар
Людмили ПАСТУШЕНКО*

СЕРГІЙ КРИМСЬКИЙ: ЖИТТЯ ЯК ЗАПИТ СМISЛУ

КРИМСЬКИЙ СЕРГІЙ БОРИСОВИЧ (нар. 2 червня 1930 р.) – видатний сучасний філософ, педагог та суспільний діяч, провідний науковий співробітник Інституту Філософії НАН України, один з представників Київської філософської школи. Перша книжка філософа “Генезис форм та законів мислення” побачила світ 1962 року. Відтоді головною сферою наукових зацікавлень Сергія Кримського стає логіка та методологія науки, наприкінці 60-х, на початку 70-х років минулого століття він стає одним із засновників міждисциплінарного руху з розроблення нових підходів до методологічних проблем. Результатом цих зацікавлень та розроблень стає захищена в 1974 році докторська дисертація “Наукове знання та принципи його трансформації”. Втім, уже в ті часи Сергій Кримський чітко усвідомлює, що питання мислення та раціональності невіддільні від широких контекстів культури та людського буття. У 80–90-і роки в своїх роботах та лекційних курсах він звертається до широкої смисложиттєвої проблематики, логіки розвитку культури. Підсумком цих розроблень стають такі роботи як “Раціональність в науці та культурі” (1989, у співавторстві з П.Ф. Йолоном та Б.О. Парахонським), “Философия как путь человечности и надежды» (2000), “Запити філософських смислів” (2003), а також численні курси у Києво-Могилянській академії. С.Б. Кримський є постійним автором та членом редколегій провідних вітчизняних наукових часописів – “Дух і літера”, “Collegium”, “Філософська думка”, “Практична філософія”, а також дописувачем найвідоміших київських газет – “Дзеркало тижня”, “День”, “Без цензури”. 2005 року Сергій Кримський став переможцем національної програми “Людина року”, йому було присуджено Національну премію України імені Тараса Шевченка, та медаль Петра Могили.

Редакція часопису “Дух і літера” сердечно вітає Сергія Борисовича!

ФІЛОСОФІЯ ЯК СТИЛЬ ЖИТТЯ.

ІНТЕРВ'Ю ІЗ

СЕРГІЄМ БОРИСОВИЧЕМ КРИМСЬКИМ

– Перше питання, яке хотілось би поставити стосовно Вашої книги “Запити філософських смислів”, та й ширше – філософських книжок, що з’являються останнім часом, таке: як Ви уявляєте собі читача цієї книги? Який читач Вам як автору цікавий?

– Слушне питання. Розумієте: для мене читач – це перш за все філософ, але не обов’язково фахівець зі спеціальною освітою. Адже філософ – це специфічний спосіб мислення, це людина-проблема, це людина, яка перетворює явища свого життя на проблеми, що потребують вирішення. Причому ці проблеми він ставить не заради чисто пізнавальної цікавості. Це проблеми, котрі дозволяють подолати межу тривіальності життя. Треба вийти в зону нетривіального. Річ у тім, що наше життя дуже легко перетворюється на одноманітне повторення одного й того самого. Для звичайної людини час має властивість нескінченно прискорюватись, дні починають пролітати зі свистом, немов вітер, і треба вміти зупинити це прискорення, вийти з колообігу механічних повторень. Тобто відокремити земне від небесного, знайти ґрунт, на який він спиратиметься, визначити назви подій, що оточують тебе, і, зрештою, віднайти паузу, інтервал у своєму спілкуванні із цим зовнішнім світом. Тобто, коротше кажучи, віднайти засіб зупинити чи бодай уповільнити цей часовий потік за рахунок перетворення його на потік реальних подій, наповнених смислом. Цей життєвий процес обов’язково має бути, повторюю, наповнений смислом. Тільки так можна зупинити механічне повторення одного й того самого в нашому житті. Це і є смислотворення. Отож для мене читач – це співучасник смислотворення, котре я здійснюю, тому що філософія – це не абстрактна річ. Це вирішення саме тих проблем, що виникають у реальному житті. Темою моєї книги є девіз, який наголошує: “Все найкраще в цьому житті – це наслідок виправлення помилок”. Більше того, для мене філософські проблеми не мають і не можуть мати однозначного вирішення. Зверніть увагу, що в цій книзі я веду мову

про варіативний шлях вирішення проблем. Тому що будь-яке вирішення, будь-яка відповідь мають бути ланцюгом варіацій. Як, скажімо, можна відповісти на питання про сенс життя? Зокрема, це спроба вийти за межі рутини та банальності, до якихось вищих смислів, це намагання зробити щасливою хоча б одну людину, це і певні творчі завдання... Все це вибудовується у певний варіативний ряд. Подібно до того, як колись у Христа спитали, що є істина, а Він відповів, що істина – це: “Я, життя, шлях”. І це не протиріччя, а саме варіативність. До того ж ця варіативна відповідь, чого у нас часто не помічають, стосується, зокрема, й речей абстрактно-академічних.

От ми кажемо: матерія. Але ж матерія – це не лише реальність, це й джерело можливостей, субстрат перетворень, це те, що протистоїть ідеальному тощо. Тобто тут знов-таки виникає певна варіативність. Утім, про це можна говорити довго...

– Звідси постає наступне питання, котре я хотів Вам поставити, а саме, питання про мову філософії...

– Саме звідси походить моя основна позиція, котра часто шокує багатьох моїх колег і призводить до багатьох суперечок. Віднедавна у нашій філософії з'явилася звичка “мислити посиланнями”. Наші вчені просто не можуть висловлюватись самостійно, без посилань на чужі тексти. Сучасний філософ здатен мислити та писати лише тоді, коли має під рукою чужі тексти, які він коментує. Приблизно третина сучасної філософської літератури – це коментарі до чужих текстів. А я завжди казав: якщо писати, то, звісно, щось нове, те, чого не було в інших авторів. Візьміть будь-якого авторитетного філософа, давнього чи сучасного – і посилань ви там знайдете небагато. Чи багато посилань у текстах Канта, Гегеля, Гайдегера? Та ні, бо вони мислять самостійно. Вони пропонують читачеві якийсь проблемний матеріал. Інша річ, що я маю знатися на традиції. Але я не зобов'язаний переповідати тексти. У крайньому разі, можна просто дати зноску і вказати: про це дивись там-то.

Є одна легенда, про Орфея, що, виходячи з пекла, озирнувся – і втратив Еврідику. Слід навчитися не озиратися. Але що означає “не озиратися” у творчості? Це означає: слід увібрати в себе традицію, щоб вона не висіла на тобі тягарем, котрий можна побачити в дзеркалі. Озиратися справді небезпечно, – бо можна побачити позаду порожнечу. Але не оглядатися навчаєшся лише тоді, коли ти сам увійшов у традицію, коли досконало її опанував, збагнув, які можливості в ній іще не були реалізовані. Тому я принципово не

переповідаю чужих текстів у своїх працях. За радянських часів я брав участь у неформальних зібраннях, своєрідному філософському клубі. Так от, на одному з таких зібрань один звичайнісінький викладач спитав у Мераба Мамардашвілі: “А чому ви жодного разу не пошлася на Маркса й Енгельса?” Тоді Мераб відповів: “А чому Ви не питаєте, чому я не посилаюся на своїх батьків, вони ж мені ближчі?” Я маю висловити те, що маю, що несучу в собі. До того ж мені часто бракує часу та місця висловити це. Але висловитись треба. Отже, проблема якимось чином просувається, проростає у площині моїх взаємин із тими, хто є співучасником мого творчого процесу – тобто із читачами.

– Звідси постає наступна проблема, про яку тепер часто говорять. З одного боку, існує суто академічна наука, наприклад, та ж таки філософія, про існування якої, крім самих науковців, мало хто знає. А з іншого, є публічна, громадська сфера, до якої філософія ніяк не може потрапити, прорватися. Отже, питання: чи має філософія вміння розмовляти мовою, зрозумілою й нефілософу, людині без спеціальної підготовки?

– Обов’язково. Втім, це дуже залежить від ситуації. Я часто кажу своїм колегам з Інституту філософії: от ми перебуваємо на Володимирській гірці, де гуляє багато людей. Вийдіть до них та почніть читати лекцію про свої категорії, про процеси пізнання. Та люди матимуть вас за ідіота. А якщо я вийду читати, то я почну розповідати про сенс життя, про людську долю, про любов, про драматизм боротьби добра і зла. Як ви думаєте, мене будуть слухати? Та збереться повно людей – я це знаю напевне! І це навіть не так питання мови, як питання тематики, а вже тематика підкаже мову, стиль викладу.

От, наприклад, якщо йдеться про людину. Якось я у Києво-Могилянській академії провів такий експеримент: цього року влітку читав курс, на котрий студенти мали записуватися самостійно. І я від початку сказав: я роблю експеримент, я читаю вам двадцять лекцій, винятково з того матеріалу, який ви можете використати у своєму практичному житті, або того, що торкається вас як людей, що живуть у суспільстві. Не взагалі, а саме стосовно того, з чого можна зробити певні практичні висновки, включити у реальний життєвий процес, у вашу діяльність. Ми вестимемо мову про те, як боротися зі злом, чому, як писав Ніцше, нам потрібно мистецтво, аби не загинути від істини, і взагалі, чому від істини можна загинути. Ось які питання варто ставити, розумієте! У чому сенс творчості, і які демонічні сили

можна викликати в ході творчого процесу. Адже у творчості на певних вищих реєстрах кожна людина справді є вже не творцем, а виконавцем певної вищої волі. Що таке щастя? Я беру тематику, яку просто неможливо висловити абстрактною, академічною мовою. Інша річ, що до цієї тематики я можу прийти через абстракції. Тому що абстракція – необхідний компонент пізнання. А на аудиторію я виходжу з кінцевим рішенням, яке має життєво-практичний сенс для цих людей.

– Відтак, існує ще одна тема, пов'язана з місцем філософії у суспільстві, у зв'язку з тими життєвими проблемами, про які ви щойно сказали – проблемами любові, радості, життя. Річ у тім, що у філософії є конкуренти, аби не сказати – суперники, і до того ж суперники серйозні. На книжковому ринку з'явилася купа видань із назвами типу "Як вийти заміж", "Як завойовувати друзів" Дейла Карнегі, котрі саме й відповідають на життєві питання простої людини. А філософія академічна ці питання принципово ігнорує.

– Це дуже слушне порівняння. Тут я маю додати наступне: йдеться не просто про практичні проблеми, а про проблеми фундаментальні, які ми мимоволі, підсвідомо невпинно вирішуємо. Я поясню, що маю на увазі. Конкретна людина завжди є героєм. Вона без перестанку бореться зі смертю. Вона пише своє ім'я на пам'ятниках і стелах, або пише книги, тобто вона прагне лишити свій слід на швидкоплинному піску всесвіту. І це фундаментальне питання: як лишити свій слід у цьому світі, як заявити про свою присутність, як зробити щасливою хоча б одну людину, чи можливо боротися з долею, і що означає ця боротьба, чому краса врятує світ. От які питання так чи інакше, навіть не усвідомлюючи цього, вирішує кожна людина, але часто не може їх сформулювати. А філософія може, саме вона ці питання експлікує та обговорює. Цю традицію закладено ще Сократом, котрий якось, вийшовши на ринок, сказав: "О, скільки тут непотрібних речей!"

– Із цього випливає, так би мовити, питання масштабу особистості, про що ви вели мову у своїх нещодавніх лекціях. Тому що людина усвідомлює свою побутову мету – створити сім'ю, заробляти гроші і т. ін. А філософія каже – ні, твої завдання значно масштабніші.

– Саме так. Хоча б тому, що людина повсякчас змушена опиратися смерті, протистояти поняттю "ніщо", протистояти стихійним силам

буття, що приховуються в ній самій. Адже бути моральним – це не просто бути хорошим, керуватися імперативами, як-от кантівський. Мораль – це завжди припущення, що в тобі є частка того, проти чого ти борешся, у твоєму ворогові є частка добра, за яку ти борешся. І ця складна взаємодія – вона посилює лише для філософії. Тільки філософія спроможна виховати особистість, що здатна вистояти в такій ситуації. Пам’ятаєте, як говорив Сковорода: “У моїй душі є шпарини, через які проникає пекельний вітер.” І як боротися із цим пекельним вітром буття? Адже це також практика, але в іншому, невульгарному сенсі цього слова – це практика спасіння, ось що я хотів сказати. У нас якось абсолютно не можуть збагнути тієї обставини, що існують різні типи філософії, різні моделі філософування. Наприклад, є філософія знання. Це Аристотель, німецька філософія – Кант, Гегель, почасти Маркс. Але, окрім того, існує філософія спасіння: це релігійна філософія.

– Але ж Маркс також хотів урятувати людство?

– Я маю на увазі спасіння дещо в іншому сенсі, а саме, спасіння душі. Це інший вектор – це К’єркегор, Сковорода, Сократ, це Тертуліан із його ідеєю спасіння через абсурд. Сюди ж у певному сенсі можна віднести навіть Ніцше. Адже Ніцше насправді не був аморальною людиною, як часом вважають. Він лише випробує мораль на міцність її нібито запереченням. І це також завдання філософії – випробування життєвих позицій, навіть шляхом введення ситуації абсурду. І такий експеримент – це завжди робота над власною особистістю. Колись давно, ще за радянських часів я читав лекції для викладачів, на курсах підвищення кваліфікації. Для цих людей було дуже важко читати, тому що вони вважали, буцімто вже все знають, ніби вони Бога за бороду вхопили. І от трапилося так, що деякі студентки, котрі добре до мене ставилися, показали мені неофіційний рейтинг викладачів, складений студентами. Виявилось – і це було для мене дивиною – люди безумовно розумні, майстерні лектори, посідали в цьому рейтингу досить невисокі позиції. Згодом я зрозумів, у чому річ. Адже викладач – це не просто транслятор знань, це перш за все транслятор особистісного начала. Він – носій особистісного пафосу, а цей пафос зрештою і є філософія. Наприклад, на своїх лекціях я не помічав, щоб хтось відволікався, був неуважним. Тільки не подумайте, будь ласка, що я хизуюся. Я просто справді вмю “тримати” аудиторію, і це має вміти кожен викладач. Це, якщо хочете, ознака професіоналізму.

– Ви знаєте, я якось прочитав у британського філософа Зігмунта Баумана, котрого в нас, на жаль, мало знають, що питання про ідентичність особистості виникає тоді, коли поняття людської природи вже не спрацьовує, вичерпує свої евристичні можливості. Якщо я вас правильно розумію, філософія саме і має допомогти віднайти й реалізувати цю ідентичність.

– Саме так.

– У своїй книзі ви намагаєтесь узагальнити досвід різних галузей філософії – це і філософія науки, й етика, і релігієзнавство. Наскільки сьогодні, на Вашу думку, виправдана така спроба побудови системи цілісного знання? Адже значна кількість сучасних інтелектуалів не вірить у можливість такого синтезу?

– Звісно, я ризикую здатися дуже самовпевненим, але я принципово заперечую поділ філософії на різні галузі. Я вважаю, що філософ – це той, хто працює на всьому полі, з усім масивом сучасної цивілізації. Іще Кант дав класичне визначення філософії як “знання про знання”. Жодна інша наука не займається знанням про знання. Моє завдання – це творення світу із цього знання, тобто його систематизація у вигляді певного універсуму. І саме тому я не можу не працювати. Філософ – це творець, він творить цілісний світ знань. До речі, тут немає нічого дивного. Так само й художник творить свій світ. І художня значущість того чи того твору визначається тим, чи можете ви жити у цьому світі. Завдання, що стоять перед художником і перед філософом, у певному сенсі дуже схожі.

– Але тут стосовно філософії постає питання, подібне до того, яке у знаменитому творі Достоевського ставить Великий Інквізітор Христу: мовляв, а навіщо Ти відкрив людям повну, складну істину? Ти хіба не знаєш, що їм важко і страшно, що вони не можуть бути повною мірою відповідальними за самих себе, за свої вчинки. Адже філософія, справді, робить людину відповідальною за увесь світ, чи не так? І чи лишається така, по суті максималістська, настанова філософії непорушною в наш час?

– Я вважаю, що так, більше того, я в цьому абсолютно переконаний. Розумієте, для мене філософія – це доля, це шлях спасіння, хоча і не в тому сенсі, як розуміє спасіння релігія. Я справді спасаю, рятую себе за допомогою філософії, наповнюю своє буття смыслом. Адже буття неможливо сприймати таким, як воно є. Якби ми знали, як воно все є насправді, то на тому буття людини

завершилось би, це був би його останній момент. А допоки ми живемо, ми домислюємо реальність, інакше світ був би для нас просто божевільним. От я й намагаюся цю божевільну реальність осмислити, а відтак, зробити придатною для життя. І це таки дієвий засіб. Уявіть, у мене ніколи не буває поганого настрою. І саме цим досвідом я намагаюся поділитися зі своїм читачем. Це, звісно, не означає, що він має беззаперечно все це застосовувати, все ж філософія не дає готових рецептів, але в певних нестандартних, критичних обставинах це справді може стати в пригоді. Отож я справді займаюся світо-творенням, інакше філософія була би просто непотрібною. Тоді їй довелося би суперничати із фізикою, математикою, вирішувати якісь практичні, конкретні питання. Але філософія існує не для цього, а для того, щоб ми могли піднятися над буденністю й відчути смак неба. Хоч би раз за життя.

– Тоді виходить, що філософія суттєвим чином протиставляє себе тому, що ми називаємо сучасною цивілізацією. Адже цивілізація не вимагає від людини над-зусилля. Вона каже людині: працюй собі, розважайся, отримуй задоволення від життя...

– А ви згадайте, як казав пророк Ісайя, що сіра іржа буденності – це дуже важлива річ, це рятівна річ. Вона вберігає нас від полум'я буття, від якого можна отримати духовний опік. Адже буття у своїй сутності небезпечно. А повсякденність – це також засіб вижити, вберегтися. Але часом ця тканина буденності розривається...

– ...і тоді починається філософія...

– Отож! І як правило, саме у тих регіонах світу, де відбуваються всілякі пертурбації та катастрофи, як-от у Греції, в Індії... А от в Єгипті тисячоліттями правили фараони – і ніякої тобі філософії. Розумієте, філософія для мене – це справді не доказ, хоча доказів вона не виключає, і навіть не мотивація, це свідчення. Як каже Христос: “Я свідчу”. Філософ свідчить про дещо своєю діяльністю, а також і своїми доказами. Брехня може виникати лише в тому разі, коли ви самі кажете: “Зараз я граю у неістинні ситуації. Давайте припустимо цю не-істину і побачимо, що з того вийде”. Але я маю чітко усвідомлювати, що то є все ж не-істина. Тому що фундаментальна, божественна здатність людини – це здатність відрізнити істину від не-істини. Хоча, як ми цього досягаємо і чи досягаємо взагалі – неможливо сказати напевне. Ми маємо справу лише з ігровими ситуаціями. А сказати, що ми достеменно відокремили істину від

не-істини, або, як казав Рабле, “мух від молока” ми аж ніяк не можемо. Взагалі-то людина часто-густо використовує сірі логіки, де змішана істина та брехня. Пам’ятаєте, колись Андрій Білий казав: “Як прекрасно бути солдатом, от тут свої, а там чужі. Яка краса, яка ясність!” У житті не буває так, щоб тут свої, а там чужі. Істину від брехні відокремити настільки складно, що це, можливо, і є основна мета цивілізації. Проте, можливо, вона взагалі недосяжна. Таке розділення ми можемо провести лише в локальних масштабах і за досить умовних обставин.

– Філософію, котра існує на пострадянському просторі, часто звинувачують у тому, що вона є поплічницею ідеології. А от, наприклад, Поль Рікер, у своїй роботі “Ідеологія та утопія” стверджує, що свідомість людини не може існувати без ідеології. Так само, як не може існувати й без утопії.

– Без утопії точно не може існувати... А без ідеології... Дивлячись, що він розуміє під ідеологією. Ідеологія – це класова свідомість. Класова свідомість – це річ вельми специфічна. Про це знали ще французькі енциклопедисти. А от що стосується утопії, то без неї людська свідомість і справді не може існувати. Якби людина знала, як воно все насправді є, то це, мабуть, був би останній день її життя. Тому утопія – це річ абсолютно необхідна. Ми знаємо, що того місця, на яке вказує стрілка компаса, – не існує. Це уявне місце. Магнітний полюс – це умовність, тим більше, що він зміщується й щоразу перебуває в трішки іншому місці. Але без цієї уявної точки людські подорожі та мандри були б неможливі.

Розумієте, ми знаходимо для себе уявні цілі, утопічні цілі, але заради них ми ладні здійснити великі подвиги, ми докладаємо значних зусиль і рухаємось уперед. Проте бувають дуже шкідливі утопії. От, скажімо, утопічний соціалізм – він страшний не тим – ідея начебто прекрасна: побудувати рай на Землі. Але що може змусити людину працювати без винагороди, без усього, без ринку!? Так от, і Кампанелла, і Томас Моор – усі вони припускали наявність рабства. І комунізм також припускав рабство, тому що змусити людину працювати задарма можна було лише силоміць, за допомогою насильства. Одну третину робочої сили становили раби, а за часів Сталіна – зеки. Страйки були заборонені. Ленін запровадив розстріл за саботаж, якщо робітники не виходять на роботу. Отже, ефективним виявляється лише насильство. Ось така утопія, даруйте, вона, звісно, антилюдська. Хоча, з іншого боку, існує ідея про так звані “чернетки

історії”, тож можна сказати, що радянський соціалізм був чернеткою здійснення певної благородної ідеї.

– Щось надто чорна чернетка виявилася...

– Ну, так сталося... Тому й значна частина інтелігенції спокусилася. Спокуса була надто великою. Буцімто ми – експериментальне поле людства, ми йдемо до благородної мети: споживання за потребами, рівність людей, свобода і таке інше. Але все вийшло абсолютно навпаки. Розумієте, ця ідеологія протистояла міщанству, я це знаю по собі, он десь там міщани зі своїми конкретними проблемами, а тут тобі пропонують проблеми світові. І це була, справді, велика спокуса й дуже шкідлива утопія.

– Авжеж, обиватель підіймається на рівень, так би мовити, надлюдини.

– Саме так. Але бувають утопії, без яких просто неможливо обійтись. От, наприклад, усі ці міфи про Ікара, або пошуки шляху до Індії, внаслідок яких була відкрита Америка. Тобто, виявляється, що утопія – то є річ часом навіть доволі корисна. А як допомогли євангельські утопії облаштуванню нашого життя. Вони рятівні, вони допомагають...

– Тоді можна поставити децю провокаційне питання, ніби здвоєне. З одного боку, чи не вважаєте ви, що той проект, до якого ми тепер долучаємось, тобто побудова демократії, – також утопія?

– Так, саме утопія, й до того ж вельми драматична. Ми переживаємо жахливий історичний момент. Почнемо з того, що наявна повна незахищеність людини; до вас можуть підійти на вулиці і просто вбити. І нічого, ніхто цьому не завадить. З людиною сьогодні можна зробити все, що завгодно, і вирішення цієї проблеми поки що немає. Отже, ми живемо за умов страшної незахисності.

– Ну, а чи може філософія, так би мовити, заявити, що вона справді допомагає суспільству, що вона здатна відокремити святе від грішного, тобто вказати, які саме утопії є необхідними, а які, навпаки, – згубними?

– Вона має намагатися це робити. Як правило, тут справа не у теоретичному, так би мовити, зацікавленні, не просто у процесі пошуку істини, а в мірі зацікавленості суспільства та держави в тому,

що ви робите. Якщо хтось у цьому зацікавлений, то вас будуть слухати, і тоді щось можна зробити. Щось, але не все. Річ у тім, що зацікавленості може й не бути. Тоді ви ризикуєте опинитись у ситуації дивака, який марно намагається щось довести людям. Адже неможливо когось чогось навчити, можна лише навчитись самотужки, розумієте. Тобто, лише якщо ви самі цього захочете, я можу вас чогось навчити. Так само і з філософією. Вона може чогось навчити суспільство, якщо останнє насправді цього захоче. Хоча лише до певної міри, але все ж може.

– На сьогодні одна з популярних ідей – це ідея комунікативності, діалогу. Вважається, що коли, наприклад, існує якась проблема, то її достатньо гарненько обговорити, врахувати всі точки зору, виокремити всі аспекти, і тоді проблему буде вирішено, завдяки зусиллям якогось колективного розуму. Але насправді виходить так, що коли всі разом щось обговорюють, коли всі мають можливість висловитись, то ніякої нової думки не виникає. Це можна спостерігати на прикладі сучасних телевізійних ток-шоу. Як ви гадаєте, комунікативність та діалогічність у сучасному розумінні цього слова – чи вона справді має певні межі?

– Тут річ ось у чому: із діалогом взагалі, як і з самим людством, відбулися суттєві перетворення. У Греції, як відомо, було сім мудреців. Сократа, як відомо, вважали наймудрішим, але він не входив до числа цих сімох. А чому? Тому що він перший дійшов висновку, що слід не самому проголошувати мудрі думки, а видобувати їх з інших людей. І він створив для цього спеціальну техніку такого видобування – маевтику, тобто діалог. Діалог – це не полеміка й не суперечка, яка має не меті довести мою правоту і неправоту мого опонента, це спосіб показати, що ми обидва належимо до одного світу істини, яка є для нас однаковою цінністю. Ось у чому полягає завдання діалогу. А це означає, що діалог можливий лише за умови існування спільної метамови. Відтак, ніякого діалогу культур не може бути, адже на цьому рівні метамови не існує. Але може існувати діалог у межах однієї культури, скажімо, вірменської, де існують як східні, так і західні тенденції. За таких умов діалог, справді, можливий.

– У нас в Україні це не завжди виходить...

– Це правда. Тут плутають толерантну бесіду з діалогом. А діалог насправді вимагає особливої техніки й особливої метамови. Й особливою способом постановки питань. Це перший момент. По-

друге, часто плутають діалог та полілог, називаючи діалогом таку ситуацію, в якій беруть участь кілька агентів та суб'єктів. До того ж слід зрозуміти, що комунікативний акт, обговорення будь-якого питання можуть бути ефективними тільки за умов існування певних комунікативних груп. Про те, що таке ці комунікативні групи, дещо цікаве можна знайти у Карлоса Кастанеди. Це справило на мене певне враження, попри всю суперечливість того, що він проповідує. Він пише, що існують групи прориву у вічність. Але що це таке? Це групи, де має бути пророк, апостоли, тобто ті, хто правильно виконує волю пророка, там обов'язково має бути зрадник, як-от Юда, що активізує перебіг подій, там також має бути жінка, носій сексуальної енергії. Отож, не всякі діалоги, не всякі ток-шоу і взагалі не всяка комунікація ведуть до вирішення проблем, потрібно створювати особливі групи саме такого типу, як описує Кастанеда. Втім, можливі й інші варіанти, але над ними ще варто поміркувати.

– Але тоді постає наступне питання: якщо створюється певна ситуація діалогу, хай навіть у межах певної групи, то завжди має існувати пророк, який виробляє і пропонує певну поняттєву мережу, метамову, як ви кажете?

– Ви дуже доречно згадали про символічну структуру.

– Це лише вислів із вашої останньої книжки.

– Ага, справді! Дякую...

– То виходить, що існують певні привілейовані точки діалогу, в яких породжуються нові можливості, нові символи сучасної культури? Вони продукують нову, ефективнішу символіку.

– Саме так, але не зовсім. Мені здається, що символи – це знаки вічності. Вони не виникають, до них приходять, вони відкриваються. Тобто, я цілком згоден, наприклад, із позицією Сковороди, котрий вважав, що символи – це не так мова, як спосіб, так би мовити, висловлення. Символи – це певний окремий світ, такий же, як і наш, реальний, не менш онтологічний, аніж стіл, стілець чи пивний кухоль. Але це особливий світ.

– Інший?

– Так, інший. Навіть небо над нами – це символічний світ. Небо рясніє сузір'ями. Воно розписане античною міфологією. Сучасні художники знайшли реалістичніші конфігурації зірок. Але людство їх

не сприйняло. Ми воліємо жити під античним небом. І ми живемо під цим небом, тому що всі сузір'я – це знаки античної міфології. Це і є той символічний світ. Утім, можна навести й інші приклади. От, наприклад, вигляд Києво-Печерської Лаври, якщо дивитися на неї із лівого берега Дніпра. Внизу – вода, символ життя, джерел життя. Гора – медіатор, посередник між землею і небом. Печера у ній – то символ жіночої утроби, печера – то могила, що вагітна життям. Але печера вміщує у собі дух, вона – інтер'єр духу. Хвилясті лінії стін Лаври – то магічна оселя, округа буття, та сама, котру свого часу Хома Брут накреслив крейдою, щоб диявольські сили не змогли його зачепити. Храми – це символи світового дерева, що з'єднує небо і землю. Золото куполів – то символ вічності. І, нарешті, над усім цим – небо. Як бачимо, дуже символічна картина. Отже, існує цілком особливий, символічний світ, і такі митці як, наприклад, Чюрльоніс, чи той самий Сковорода, німецькі містики, або Шенберг, котрий створив нову, додекафонну музику як засіб зробити реальним цей особливий, символічний світ. Для нього його додекафонія була засобом певного прориву. Так само й у Кантора – його потужності множин – це є ступені прориву в символічний світ. Це особливий світ, куди людство завжди прагне потрапити, але двері, чи навіть шпарина, завжди виявляються надто малими.

– А ви не боїтеся, що ті символи, котрі до нас тепер повертаються, можуть виявитися фальшивими? Візьмім, скажімо, новобудови на Майдані Незалежності.

– Ну, розумієте, це зроблено просто бездарно, настільки бездарно, що перекреслює ті істинні символи, котрі справді існують. Отже, назва, насправді, не має стосунку до хрещення, адже вона існує від V століття. Річ у тім, що ця вулиця в районі утворює дві “кишені” – праворуч і ліворуч, тобто в плані являє собою хрест. Сама природа міста така, що в його центрі лежить хрест. Можливо, це символ хресного шляху України? То обладнайте цей хрест. А наші горе-архітектори його взяли і знищили. Ви розумієте, адже це унікальна архітектурна можливість розкрити цей хрест у плані цього світового міста – Києва. Адже Київ – це, і справді, один із центрів світової культури. Отож, я прибічник відродження цих вічних символів, що існують тут. І я вважаю, що пам'ятник відродження – це не оця баба, котра тримає ... казна-що. Та на цих пагорбах можна побудувати таке!.. Втім, я кажу умовно, бо я все ж не художник, але я, натомість, спорудив би велетенського голуба з прозорого матеріалу, крізь якого

просвічувало б сонце. Це мав би бути символ Духа. Уявіть собі, який би був тоді вигляд із Дніпра. Втім, можна запропонувати й багато інших рішень. Але мені б хотілося бачити щось на зразок цього. Так що я, у принципі, за повернення до прадавніх, архаїчних символів.

– Ви багато писали про Софію. У Вашій останній книзі цій темі присвячено цілий розділ. І справді, люди, котрі приїждять до Києва з різних міст, зазвичай бувають вражені. Вони кажуть, що Софія та Лавра духовно та естетично “тримають” місто в могутньому символічному полі. Можливо, саме ця символіка, котру навіть комунізм не зміг, не наважився зруйнувати, знову проросте, візьме гору, бо, погодьтеся, це дуже сильна символіка.

– Цілком із вами згоден. Саме вона втримує усе це міщанське середовище, усе це варварство, котре ми бачимо навколо себе. Усе ж є всередині, десь у глибинах цього міста щось незвичайне, у ньому є якась аура, і я її яскраво відчуваю. Я не зміг би жити в іншому місті. Коли я буваю деінде, я не бачу снів. А тут – бачу, розумієте. Перші поселення людей у цих місцях з’явилися ще двадцять тисяч літ тому. Отож, тут справді є на що спертися....

– Якщо не заперечуєте, давайте поговоримо про теперішній стан філософії. У своїй книзі ви також ведемо мову про це. Колись, у класичну добу, знання мислилося як масив, до якого може ввійти людина. Власне кажучи, європейська університетська система якраз була уособленням цієї цілісної системи знань. Тепер знання стало практичнішим, а відтак, і начебто розпорошенішим. То як, на вашу думку, можливий новий синтез і нова цілісність знання?

– Знаєте, це дуже багатопланове питання. Адже від початку інтерес до нового знання постає за доби Просвітництва. Річ у тім, що за античності, та й раніше – в біблійні часи, знання ототожнювалося із магією. Відповідно до концепції гріхопадіння, тобто міфу про дерево добра та зла, знання є чимось магічним, а відтак, богопротивним. Але починаючи від доби Просвітництва, знання стає богоугодною справою. Головним надбанням Просвітництва (не пам’ятаю, чи говорив я про це, втім, це загальновідомий факт) стає те, що виникає парадигматичний текст, який втілює ідеал знання, тобто підручник, це по-перше. По-друге знання набуває такої форми, за якої воно може бути сприйняте будь-якою людиною. Адже до XVIII ст., тобто за доби середньовіччя, знання мало особистісний, приватний характер, воно передавалося лише від учителя до учня. А підручників

не існувало в принципі. Кожен викладач розповідав свою версію, скажімо, “Основ” Евкліда, розумієте. За принципом “роби, як я”, навчання здійснювалось “із вуст у вуста”. А починаючи від XVIII ст., знання набуває логічної форми, завдяки якій воно може бути вміщене у будь-яку, навіть абсолютно дурну голову. Теперішнє знання поділяється на дві частини – і це дуже добре показала комп’ютерна доба – знання, тобто наука як творчість, та наука як матеріал для публікації. Наразі вся проблема спілкування людини з комп’ютером зводиться до того, що комп’ютер мислить за правилами логіки, чітко, тоді як людина мислити абсолютно відповідно до правил логіки просто нездатна. Вона мислить образами – ірраціональними, музичними. Як говорив Ейнштейн, дотримуючись логіки, нічого путячого зробити чи відкрити неможливо. Але існує наука, знання на стадії творчості, котра функціонує за невідомими нам законами й використовує різноманітні асоціації. Що більше поле асоціацій має вчений, то продуктивніше він працює. Але часто він робить відкриття й сам його відкидає, керуючись правилами логіки. От і виходить: “наука для публікацій”. Але за рахунок цього функціонує система наукової комунікації. Таким чином, знання на стадії творчості ніколи не може бути, по-перше, загальним, адже воно завжди суто особистісне, репрезентоване через особистість. Ми саме так і кажемо – “борівська фізика”, “ейнштейнівська фізика”, “менделєєвська хімія” тощо. Це знання нерозривно пов’язане з особистістю, і творчістю конкретної людини; масштаб особистості залежить від багатства її культурних та наукових асоціацій. Але знання у вигляді публікації піддається інтегруванню у цілісну систему та логічній обробці, і тут потужність комп’ютера стає у пригоді. За всю свою історію людство напрацювало 10^{29} біт інформації. Це не перевищує можливостей одного сучасного потужного комп’ютера. Тобто всі знання, що їх напрацювала людина, можна вкласти у комп’ютер. Але це лише знання на стадії публікації, тобто опрацьоване логічно.

– Тобто, грубо кажучи, тексти...

– Так, тексти. Наприклад, усю античну літературну спадщину можна вмістити у невеличку шафу. А при переробленні (на сьогодні відомі закони реформування, тобто стискання тексту) необхідно віднайти ті структури, що цей текст породжують, за умови, що все інше завжди можна добудувати. Тобто в комп’ютерних системах можна представити систематику знання в цілому. Але це ще не буде знання як таке, адже існує ще знання на стадії творчості, тобто в

індивідуалізованій формі. І це знання – воно немов смолоскип – воно здатне запалювати інших.

– Якщо дозволите, то я скажу, звідки народилася ця тема. У вашій книзі ви кажете, що хоча знання трансформуються, виникають нові парадигми, все одно як цивілізаційний феномен воно лишається певною цілісністю, завдяки чому це знання й може слугувати основою світогляду.

– Саме так, воно справді може бути цілісністю. І ця цілісність забезпечується, по-перше, логікою, тобто логічними зв'язками, по-друге, категоріальними системами, а по-третє, — архетипами. Існують такі вузли, котрі зв'язують усе це до купи. Але це логічно опрацьоване знання, тоді як живе знання – це щось інше.

– Є такий дивний феномен, про який я у вас хотів спитати. От, скажімо, існує наука, визнана суспільством, а є паранаука, ніби її альтер его. На відміну від науки, котра має суто теоретичний характер і далеко не завжди знаходить практичне застосування, паранаука, ба й навіть сучасна містика, завжди орієнтовані на практику, вони інформують про те, про що хоче почути людина, про її реальні проблеми. Чи завжди існує цей зв'язок, чи це лише теперішня ситуація?

– Досить несподіване питання. Інтуїтивно можна припустити, що паранаука існувала завжди. Історія знає навіть випадки об'єднання науки із паранаукою – от, наприклад, алхімія. У ній існувала реальна складова, з якої потім виникла хімія, але існувала й складова магічна, пов'язана з релігійними віруваннями. Бачите, трапляються й такі поєднання. Тут річ ось у чому – пригадайте, як непогано сказав Ніцше: “Мистецтво нам потрібне задля того, аби не загинути від істини”. І він це дуже правильно вловив: істина може бути безжалісною до людини. І тому ви абсолютно правильно сказали, що за допомогою мистецтва, а в гіршому випадку – за допомогою паранауки – ми намагаємось олюднити, так би мовити, пом'якшити ту істину, з якою стикаємось. Насправді, річ у тім, що коли паранаука зрікається істини і принципово відмовляється на неї претендувати, вона перетворюється на засіб адаптації отриманих наукою результатів. Проте, коли вона справді претендує на нову, самостійну істину, то стає чимось вельми небезпечним... Розумієте, в чім тут річ? Адже паранаука ґрунтується не на науковому, а на повсякденно-досвідному знанні. А в такому типі знання логіка будується на авторитеті, проп hoc ergo propter hoc, себто

після того – означає, внаслідок того. Таке знання діє за рахунок інтуїтивних очевидностей. Це дещо інший тип знання, це знання повсякденне, воно ближче до людей. Утім, у ньому, безумовно, є елементи точно схопленої істини. Окрім того, паранаука не знає самокритики і принципово не здатна до неї. Адже справжня наука, справжнє знання мають бути самокритичними. Видатний учений Фейнман, сучасний фізик-теоретик, котрий, на жаль, уже помер, колись сказав: “Учений має зробити все, аби спростувати самого себе. Лише тоді – він справжній учений”. А представник паранауки ніколи не стане сам себе спростовувати.

– Тоді, виходячи зі сказаного вами, можна поставити таке питання: в усіх культурах на певному етапі виникає певне раціональне знання, котре часом набуває форми знання наукового. Наприклад, своєрідна наука існувала ще у стародавньому Єгипті чи в Китаї. Втім, кожна нова епоха знаходить нову форму синтезу знання...

– Слушно.

– То як ви вважаєте, на основі якого нового принципу можливий синтез знання у XXI столітті, нове поєднання раціонального та ірраціонального? Якщо не помиляюся, ваша лекція у Києво-Могилянській академії, що була видана окремою брошурою, присвячена саме цьому.

– Тут, бачте, у чім річ... Існує такий принцип перевтілення мислення, так званої метаної. Адже з богословської точки зору, та й за античними канонами – бо це античний принцип – мислення у процесі свого послідовного розвитку має вступити у зв’язок із Абсолютом. Це і є метаноїя, тобто відчуття або ж усвідомлення спілкування з Абсолютом. Проте людина спілкуватись із Абсолютом не може в принципі. Вона не може орієнтуватися по зорях, що падають. Вона вважає, що зорі нерухомі, а відтак, людина може спрямовувати по них курс свого корабля. Але ж наука знає, що зорі не є нерухомими. Проте у своїй практиці ми змушені припускати існування чогось абсолютного, інакше ми б не мали можливості діяти. Отже, у зоні зіткнення з абсолютним відбувається метаноїя – переродження розуму, котре припускає введення духовних почуттів. Пізнання завершується не практикою, як у нас часто вважають, а духовними відчуттями, пафосом тощо. Пізнання, як пише Шпенглер, має діяти на нас, немов інтер’єр собору, немов вірші янголів у пролозі “Фауста”: для цього потрібні рідкісні й щасливі хвилини. У своїй

останній книзі я показую, що коли людина не переходить саме цієї точки, котру я називаю точкою евфіноксу, вона не здатна зробити всіх належних висновків із того, що з нею трапилось, а відтак впадає у кризу. І ми пам'ятаємо такі випадки з літератури, яскравий приклад – життєва криза Гоголя. Згодом він відверто писав у листах про те, що з ним трапилося, цитуючи Пушкіна:

Твоим огнем душа палима,
Отвергла прах людских сует,
И внемлет арфе серафима
В священном трепете поэт...

Тобто людина діходить певного священного жаху, на зразок тих, про які пише Набоков у “Защите Лужина”. Там герой сягає сліпучого блиску, духовного опіку, котрі можуть спричинити таїни буття. Візьмемо, наприклад, духовну трагедію Маркса, про яку у нас, на жаль, ніхто не пише й навіть не знає. Адже Маркс так і не спромігся завершити свій “Капітал”, тому що не стало сил на це, хоча він жив іще десять років. Але річ не в тім, просто він збагнув, що його ідея homo esopoticus є безпідставною, а відтак, уся його концепція летить шкереберть. І він просто облишив цю справу. Або, наприклад, Тома Аквінський. Одного разу на месі йому привиділося таке, що після того він усі свої праці називав соломою й відмовився від науки. Подібні ж дива траплялися із такими видатними людьми як Декарт і Паскаль.

– Але це зазвичай трапляється з поодинокими, конкретними людьми, а от що стосується суспільства...

– Так, це стосується лише окремих людей. Але, якщо відповідати на це питання в загальному вигляді, тобто вести мову про синтез містичного та раціонального знання, то ми знову повернемося до ідеї метаної. Зараз я спробую пояснити, в чому тут річ. Відомо, що починаючи приблизно з 50-х років, коли були створені перші радіотелескопи, технічно розвинені країни поділили небо на сектори і почали його “обмацувати”, тобто, простіше кажучи, прослуховувати. Адже якщо десь у всесвіті існує інша цивілізація, то вона має випромінювати бодай якісь сигнали, які ми зможемо розпізнати як штучні. І от понад півсторіччя ми чекаємо – і жодного натяку на іншу цивілізацію. Це майже диво. Отже, доводиться припустити, що або існує справді лише одна цивілізація, або те, що розум – це негативна сила, яка врешті-решт руйнує природу та довкілля. Якщо розум розвивається безконтрольно, він може знищити не лише Землю, а й Сонце, сонячну систему й усю галактику. Але в

його природі, радше за все, закладені певні обмеження, що стримують його розвиток, адже в певному сенсі він справді є руйнівною силою. Отож, виявити цивілізацію ми можемо лише на дуже високій стадії її розвитку. На цій стадії вона або має загинути, або її розум перетворюється, набуваючи іншої форми.

– *І тоді йому електромагнітні коливання вже ні до чого?..*

– Авжеж! Він набуває інших форм, наприклад, ноосферних. І тоді вступає в силу принцип метаної, або якийсь інший метафізичний принцип спілкування з Абсолютом. Принаймні, я так вважаю...

– *Ну, а наука як суспільний, цивілізаційний феномен, у тому вигляді, як вона існує нині, зокрема й філософія...*

– Ні, загалом філософія – це не наука, хоча й містить у собі наукову компоненту.

– *Але ж філософська спільнота побудована за принципом наукового співтовариства.*

– Так.

– *То чи здатен колективний розум учених виробити певну етичну позицію, котра відкриє нову перспективу для розвитку цивілізації? Адже більшість досліджень указують на велику вірогідність цивілізаційних катастроф.*

– Цілком справедливо.

– *То чи можна їх уникнути і чи варто це робити?*

– Розумієте, ми справді підійшли до червоної межі у своєму спілкуванні із природою. Річ у тім, що на сьогодні з надр Землі викидається приблизно 100 млрд тонн речовини, з яких використовується реально 5–6 відсотків, а все решта – мертва матерія. Підраховано: якщо ця цифра збільшиться втричі, то життя на Землі припиниться. Усі сили самоорганізації, які досі сприяли людині, вже нічого не зможуть вдіяти. Людина наробила надто багато помилок, але до сьогодні ці помилки покривалися саме цими силами самоорганізації. Втім, природа може “закрити” тутешній експеримент і створити розум на іншій планеті. Наразі ми перебуваємо у стані невизначеності з огляду на кілька причин: природа наклала заборону, внаслідок чого ми не можемо знати нашого майбутнього. І це один з універсальних принципів. Свого часу Ісус Христос на

питання про Страшний Суд відповів, що Бог заборонив говорити про це людям. Тобто існує якась заборона на такого виду знання. Радше за все, ми рухаємося до катастрофи, тому що, скажімо, не знаємо, до чого можуть призвести порушення генофонду людства, котрі даються взнаки через кілька поколінь, і котрі ми на сьогодні вже здійснили, це реальний факт. Ми не знаємо, як вплинуть на людину електромагнітні коливання, що постійно посилюються. Ми не можемо передбачити наслідків енергетичної кризи тощо. Все це є невизначеності. Безумовно, існує абсолютно реальна небезпека загибелі людства, і якби ми спиралися лише на математичні моделі майбутнього, то довелося б визнати, що людство з невідворотністю рухається до загибелі. Проте інтуїтивно ми знаємо, що існує закон спасіння людства, він реально діє в історії, хоча його, радше за все, неможливо сформулювати. Вже багато разів бувало так: здається, що все, кінець, наприклад, востаннє це було за часів холодної війни. Адаже тоді була справді страшна ситуація: на всі великі міста були націлені ракети – американці на нас, а ми на них. Звичайний тарган, що заліз у комп'ютер, міг спричинити загибель людства. Людина стала заручником сліпого випадку. Але якимось дивним чином, просто чудом, вдалося цю ситуацію подолати, більше того, вдалося майже без єдиного пострілу зліквідувати імперію зла, що називалася Радянським Союзом, котра збурювала увесь світ. Це був немов Чингісхан із ядерною бомбою.

Отже, з раціональної точки зору, людство мало б загинути, вже виходячи із філософської тези про те, що все, що має початок, має і свій кінець. Але з точки зору іншого, майже містичного закону, котрий, утім, ми спостерігаємо в історії, цього може й не трапитись. Це закон спасіння людства у найкритичніших ситуаціях. Можливо, саме завдяки цьому закону ми можемо на щось сподіватися.

– У вашій книзі є розділ, спеціально присвячений проектуванню як новій, інтегральній галузі знання. Але виходить, що це проектування може стосуватися тільки локальних утворень – країна, регіон, певна галузь знання, водночас глобальне проектування неможливе у принципі?

– Це варто проаналізувати. Річ у тім, що в Європейській історії існували два “проекти” – християнський та комуністичний (у певному сенсі вони дуже схожі). І в тому, і в тому присутній “богообраний” народ, у якого є вороги, тобто паралелей багато. Отож такі спроби, справді, були.

– Але тоді можна сказати, що те, що ми сьогодні називаємо демократією, – це такий самий проект, котрий не може існувати вічно, а має колись завершитись?

– Можна сказати й так. Річ у тім, що ще засновник сучасної ліберальної демократії Руссо казав, що демократія розрахована не на людей, а на богів. Адже люди не можуть діяти, повністю зрікаючися своїх власних, егоїстичних інтересів, не можуть вони діяти лише заради суспільної користі тощо. Спільноти на таких засадах існувати просто не можуть, усередині них починається боротьба. Закони демократії мають, з одного боку, імперативний характер, а з іншого, призводять до руйнівних наслідків. Наприклад, найвищий ступінь розвитку демократії – ліберальна демократія західних країн, котру описав Фукуяма у своїй праці “Кінець історії”. Він стверджує, що історія виконала свою місію – здійснення ліберальних свобод. Але до чого це призвело? До нечуваного експонентного зростання злочинів проти особи. Звісно, злочини траплялися завжди, але вони коїлися чи то заради наживи, чи то помсти, або якоїсь міжкланової боротьби, а тепер без жодних причин людина бере гвинтівку з оптичним прицілом, дереться на хмарочос і розстрілює перехожих. Саме це і називають злочином проти особи, і їхня кількість зростає в геометричній прогресії. А пояснення цьому лише одне – це ті ж таки принципи демократії. Демократія змалечку переконуює кожну людину, що вона може стати президентом, що в усіх є рівні права та можливості, але ж насправді люди не є рівними, і президентом може стати не кожен. А відтак людина, що не стала президентом, вважає, що суспільство її обдурило, і починає мститися суспільству. Тобто демократія здатна призводити до абсолютно протилежного результату, до помсти, до анархії, до атомізації суспільства, до розпаду його на окремі особистості. Отже, тут маємо ось яке протиріччя: з одного боку, централізація, яка породжує бюрократичний стиль мислення, адже кожній людині, що, наприклад, пише звіт про свою роботу, властиво трошки все прикрашати; з іншої – її начальник також прикрашає, тобто кількість брехні в ієрархізованій системі невпинно зростає. А на саму гору потрапляє взагалі сама лише брехня.

– Ха-ха, в чистому вигляді?!

– Саме так. І суспільство починає навіть відчувати потребу в цій брехні. ви що думаєте, Хрущов був такий ідіот і не розумів, що неможливо за рік втричі збільшити кількість худоби, як це нібито сталося в Рязанській області? Він тому Ларіонову дав героя, але потім

з'ясувалося, що той просто скуповував худобу в інших областях. Так той Ларіонов потім наклав на себе руки. Отакі справи, розумієте, от що трапляється, коли суспільство хоче, щоб його обдурювали. Але ліберальна демократія не меншою мірою породжує хаос та стихійну атомізацію.

– І все ж ми дотримуємося тієї точки зору, що знання, у тому духовному сенсі, про який ви сказали, за своєю сутністю також ієрархічне. Тоді чи може демократія поглинути цю ієрархічність знання і чи здатна наука, наприклад філософія, протистояти цій брехні?

– Звісна річ. Має ж існувати якась альтернатива. Філософія завжди має бути опозиційною, якщо хочете – дисидентською. Звідси й той образ, про який казав Сократ – образ гедзя. Філософія – це гедзь. Вона має жалити всіх і все. Але наразі у нас ми спостерігаємо дещо інше, щоб не сказати, протилежне. Тут можливий один вихід, але він поки що не апробований. Із розвитком комп'ютерної техніки можлива інтеграція на поліцентричній основі. Така система вже не потребує такої жорсткої ієрархізації, адже можна знайти режими, за яких кожний центр функціонуватиме до певної міри автономно, але не порушуючи цілісності. Втім, такі системи лише починають з'являтися.

– Щось подібне до системи спілкування через Інтернет?

– Приблизно так.

– Але у віртуальному товаристві виникають віртуальні індивіди, віртуальні життя. До того ж часто вони виявляються найкомпетентнішими. Ну, тоді, якщо дозволите, майже останнє запитання: якщо пов'язати тему структури знання з темою Києва, якої ми торкалися попередньо. Я маю на увазі тему Софії, про що ви говорите у своїй книзі. Адже це також модель, системо-творчий символ культури. Але як він може реалізуватися сьогодні?

– Сьогодні проблематика софійності, або премудрості, розробляється переважно у межах богослов'я. Виходить ось що: західна цивілізація ототожнює Софію з Логосом, тобто зводить до логічного начала, а східно-християнська, слов'янська думка тлумачить Софію як художницю світу, що була присутня при його творенні. Але тепер софійне начало виявляє себе у вигляді ноосферного принципу. А що таке цей ноосферний принцип? Пустіть у ліс череду корів, і вони витопчуть ліс. І стадо людей – так само. Тобто виходить: усе, що

робить людина стосовно природи, впливає на неї негативно. А чому? Тому що людина впливає на природу за принципом механічної форми руху. Але якби вона почала ставитися до природи, беручи до уваги закони синергетики, адже людське серце – це і є синергетичний орган! Його коливання вивірені за синергетичними законами. Тоді людина змогла б поводитись як учасник, як частина цілісної ноосферної системи, котрою вона, зрештою, і є. Річ у тім, що для природи не існує минулого та майбутнього. Таке розрізнення може здійснити лише людина як система спостереження. Тобто людина стає учасником ноосферного процесу, і тоді починають вибудовуватись, і на сьогодні вже існують шляхи об'єднання планети, досягнення єдності інстинкту, розуму та життя. Дослідження систем, що самоорганізуються (я про це не говорив у книзі, але це також важливий момент), показало, що в усіх таких системах, незалежно від того, чи це електромеханічна система, чи система природних сил, чи людських суспільних дій, існують сили, що повертають її до рівноваги. Існує структурна складова, котра не залежить від того, що це за система; ця складова називається автопоес. Це – спільний елемент природи, техніки та нашої свідомості. Саме пізнання на рівні цих структур я і називаю ноосферним пізнанням. Завдяки синергетичним механізмам людина може стати співучасником спільного процесу автопоесу. Поки що це ще не здійснено, але це шлях, коли людина не перетворює природу, пристосовуючи її до своїх потреб, а діє за законами свого серця, тобто синергетично. Тоді ми не будемо стикатися із протиріччями, адже існуватиме єдина система, адже якщо ми лишатимемося відстороненими, то не зможемо ані жити, ані пізнавати. Ми маємо стати справжніми учасниками цього процесу. Саме цю ідею висунув Альберт Швейцер – ідею ставлення до буття як до блага. І це найвищий принцип гуманізму, котрий сам мало не зазнав краху, внаслідок того, що, як сказав Йоан Павло II, намагався замінити собою віру в Бога, створити релігію людини, що вважає себе богом. Але ставлення до буття як до блага, справді, може допомогти розкрити софійні основи суцього.

– Щиро дякую.

Інтерв'ю записав Володимир ВЕРЛОКА

Мирослав ПОПОВИЧ

СЛОВО ПРО СЕРГІЯ КРИМСЬКОГО

Ми проводимо наукову конференцію, присвячену ювілею видатного українського філософа Сергія Борисовича Кримського, і, як кожна подібна конференція, дане наукове зібрання обговорюватиме насамперед не біографічну, а теоретичну проблематику, пов'язану з творчістю ювіляра. Однак, мені хотілося б розпочати саме з біографічних і особистісних мотивів, – і не тільки тому, що я цю конференцію відкриваю вступним словом, а ще й тому, що знаю Сергія Кримського з першого курсу філософського факультету Київського університету, себто ось уже скоро шістьдесят років.

В книжечці про Сергія Борисовича, виданій Інститутом філософії до ювілею, вміщено прекрасний нарис його творчої біографії, написаний П.Ф.Йолоном. Хочу зробити до нього деякі радше неформальні коментарі. Молодші покоління вже не зможуть уявити собі, що таке київська школа перших повоєнних років. Без перебільшення скажу, що Сергій Кримський відвідував уроки тоді, коли йому було зручно, вчив те, що йому хотілося, і повністю ігнорував нелюбі йому предмети. Принаймі Сергій не належав до старанних відмінників, і навчання його було повністю творчим. Зате він відзначався незвичайною ерудицією саме в потрібних філософу питаннях. По-перше, він був активним учасником гуртка любителів астрономії при обсерваторії університету і поступав з рекомендаційним листом самого професора Всехсвятського. По-друге, він читав Гегеля ще до вступу в університет, що робило його в наших очах мало не чорнокнижником. По-третє, він був освічений в музиці, себто мав добрий смак, любив і знав класичну фортепіанну і симфонічну музичну літературу. Тоді у вихідні дні можна було щовечора в Першотравневому саду відвідувати симфонічні концерти, диригентами виступали кращі майстри, зокрема улюблений усіма Натан Рахлін. Традиція освітніх концертів, як я дізнався пізніше, майже з тими ж програмами продовжувалася з часів Російського музичного товариства, з 70-х років XIX століття.

Коротше кажучи, ще Кримський-студент був яскравим носієм класичної гуманітарної культури, до якої належать і мистецтво, і філософськи осмислена картина світу. До всіх спроб зруйнувати чи хоча б принизити цю прекрасну культуру він ставився і ставиться з благородною агресивністю. Нічого й казати, що таке ставлення викликало недоброзичливе нерозуміння і подекуди ворожість у малоосвічених партійних достойників, що було джерелом численних конфліктів, про які не хочеться зараз і згадувати.

Варто зазначити, що пізніші, дозрілі праці Сергія Борисовича несуть на собі відбиток тих ранніх зацікавленостей. В університетський період він пішов по шляху, який тоді всі ми вважали магістральною лінією реалізації програми філософського розвитку, наміченої ще Марксом і підтриманої Леніним у конспектах “Філософські зошити”: теорія категорій мислення має бути результатом філософського опрацювання історії мислення. Узагальненню даних про історію мислення служила книжка С.Кримського “Генезис форм і законів мислення”, написана ним тоді, коли він був лаборантом Інституту філософії, а точніше – лаборантом тодішнього директора Інституту Д.Х. Острянина. З огляду на дивовижне тоді сполучення високої філософії з емпіричним дослідженням праця мала також і запеклих противників, але слід віддати належне доброзичливості філософської громадськості – Сергій Борисович успішно захистив її як кандидатську дисертацію. Однак, продовження дослідницької програми Кримського пішло зовсім в іншому напрямку. Саме поняття форми, або, краще, структури мислення вимагало узагальнення і уточнення. Одним із перших нових підходів, реалізованих Сергієм Борисовичем, був аналіз інтерпретації як структури. Згадати про це варто не тільки для відновлення історичної істини, а й для того, щоб підкреслити зв’язок гносеологічних, культурознавчих та історико-філософських студій. Адже проблема інтерпретації виникає по-своєму і в математичній фізиці, і в музичному виконавстві, і все це пов’язане з пошуками семантики для формальних виразів у найбільш абстрактній постановці питання.

Як охарактеризувати царину філософії, що їй присвячено творчі зусилля Сергія Кримського? Можна сказати, що це – філософія науки. Але з таким же правом можна твердити, що це – філософія культури. Я не прагнув би до якихось остаточних дефініцій і обмежився б уточненням: у Кримського – не просто філософія науки, а філософія науки як культури. Сергій Борисович пропонує нам цілісну

концепцію людини як носія та осередку культури, куди органічно входить і антропологічна позиція.

Минаючи надзвичайно важливі та цікаві деталі творчих пошуків Сергія Борисовича і характеристики його здобутків, зазначу загальний характер його монографій “Философия как путь человечности и надежды» (К., 2000) та «Запити філософських смислів» (К., 2003), відмічених минулого року Національною премією України імені Тараса Шевченка. Обидві монографії С.Б. Кримського, як і ряд його публікацій, що вийшли у співавторстві або окремими статтями, по суті присвячені розв’язанню дилеми “стадіальний розвиток – різноманітність цивілізаційних форм” у теорії культури, і на цій основі – визначення цивілізаційних особливостей України. Ця проблема грандіозна і водночас цілком конкретна, і увага до неї в цілому світі пояснюється не тільки загальними зацікавленостями гуманітаріїв, а й практичними потребами української культури сьогодення, особливо тими, що пов’язані з процесами глобалізації.

Розвиток людства – це розвиток культури в найширшому розумінні слова. С.Б. Кримський зазначає, що, з одного боку, культура є поняттям нормативним, оскільки далеко не всяке досягнення рук і розуму людських належить до культури (Освенцім не є культурним досягненням). З іншого боку, як наполягає автор, культура має історичну природу, і це виключає будь-яку передзаданість культурного прогресу і означає, що самі норми є продуктом історичного розвитку. Як вийти з цієї дилеми? Пропонована С.Б. Кримським філософія особистості (своєрідний “персоналізм”) і має слугувати обґрунтуванню такого підходу до культури і цивілізації, при якому за критерій і норму береться особа в її історичному розвитку. Звідси – пошуки інваріантів культурних цінностей і їх метачасового стану. Сторінки тексту, присвячені проблематиці філософії особи і культурним архетипам, становлять самостійний інтерес і читаються з великим задоволенням.

Так можна було б охарактеризувати загальний задум автора. За рівнем виконання робота належить, на мою думку, до кращих зразків соціально-гуманітарної літератури сучасної України – і не тільки України.

Думаю, що розв’язання поставлених С.Б. Кримським проблем стимулюватиме роботу цілих поколінь. Оскільки, підозрюю, ці проблеми не мають такого розв’язання, яке в метаматематиці називається алгоритмічним. Кажучи більш вільно, точне розв’язання

подібних проблем можливе для кожного окремого класу випадків, але не в цілому. Тому на рівні філософії подібні проблеми виступали завжди як антиномії. Але в цьому і полягає їх вічна привабливість і ефективність.

Віктор МАЛАХОВ

ФІЛОСОФІЯ «ПРОТИ СВІТЛА», АБО ЩО ТАКЕ ПОСТОНТОЛОГІЯ?

Для багатьох людей, представників уже багатьох поколінь, Сергій Борисович Кримський втілює живий дух київської філософської традиції. Тому, гадаю, вшановуючи нашого ювіляра, доречним буде звернутися до жанру невимушених філософських розмов.

Одним із найістотніших аспектів внеску Сергія Борисовича до справи нашого філософського розвитку уявляється мені поєднання уваги до множинності культурних світів із незмінно обстоюваною ним спрямованістю на абсолютні цінності, абсолютні виміри людського буття. С. К'еркегор свого часу неодноразово говорив про те, що або кожен людський індивід здатен здобувати своє безпосереднє відношення до Абсолюту – або “все втрачено”¹. Гідне щирої вдячності те, як багато зробив Сергій Борисович для того, щоб за усієї сукупності наших нещодавніх і нинішніх обставин все справді не було втрачено нами.

Коли я вперше прочитав у Сергія Борисовича про філософію як “літургію смислу”², мені, відверто кажучи, це твердження не уявлялося вдалим: аж надто урочистим є це слово, в позацерковному контексті воно налаштовує на думку про якісь ритуали, шати, якесь духовне представництво, що зовсім не до лица філософії. Зараз, однак, мені більш промовляє первинний сенс “літургії” як служіння, невідплатної та непозбутньої повинності. Філософія, зокрема, теж може бути розглянута як таке духовне служіння, служіння смислобудівництва, як охарактеризував її С.Б.Кримський. Вона не є просто діалогом, просто дискурсом, хай би навіть то була, за Платоном, розмова з богами; ще менше є підстав зводити її до процесу самодостатньої монологічної рефлексії, такого собі нескінченного самовтамування інтелектуальної сверблячки.

Як різновид духовного служіння – справді, як своерідна літургія – філософія передбачає неухильну внутрішню дисципліну, суворість обов'язку, незалежного від будь-яких зовнішніх обставин, наших

стосунків з нашими співрозмовниками, їхніх налаштувань і прагнень, а тим менше – від наших власних бажань. Реальна змістовність такого служіння може бути більшою або меншою, або й зовсім наближатися до нуля, однак етос його має залишатися тим же самим – він і поєднує філософуючих.

Зважаючи на щойно згаданий імператив неухильності філософування, маю щиро зізнатися, що загальновідоме і загально-визнане в сучасному світі розмежування Модерну і Постмодерну досі сприймається мною як певне запозичення, хоча в багатьох відношеннях і продуктивне, – я б за нього звітуватися не міг. Те, що я справді бачу і в чому мав можливість переконатися на основі досвіду власних міркувань, – це поступове і послідовне уповзання післягегелівської європейської філософської думки в хаос буттєвості, що принципово виключає класичні рефлексивні підходи до її осмислення. І мене непокоїть ситуація, за якою вищою звитягою думки визнається її онтологічне самообґрунтування чи самовитлумачення, а позірно неминуча ангажованість буттям заступає місце духовної відповідальності.

Окреслити достатньо радикальну альтернативу зазначеній тенденції, на мою думку, неможливо, залишаючись на позиціях філософського трансценденталізму, який мало не в будь-якій генуїній своїй версії просто оминає проблему буття як такого. Ні, буттєвість має бути перевершена шляхом буттєвого ж зсуву, який, проте, будучи здійсненим, виводить нас за межі буття як такого – у галузь постонтології.

З огляду на сказане, мені видається надзвичайно суголосною філософія Е.Левінаса – мислителя, який послідовно переводить основоположний філософський дискурс із річища онтології у річище етики, потрактованої ним, своєю чергою, як зверненість до *Іншого*, що розриває “порядок буття”. (До речі, озираючись на початок даного виступу, варто, напевно, додати, що у Левінаса ми знаходимо, окрім усього, і вказівки на “літургійне значення” філософії³ – і теж в контексті відношення до *Іншого*).

Втім, далеко не всі засновки Левінаса мені видаються прийнятними. І якщо загальну спрямованість левінасівської думки, на мій погляд, можна представити як постонтологічну, то, вірогідно, це все ж лише одне з можливих напрямків постонтологічного філософування, поруч з яким здатні існувати й інші.

Гідним уваги індикатором можливих розподілів позицій у зазначеній галузі уявляється зауваження Ж. Деррида, висловлене

ним в есе, присвяченому філософії Левінаса: "...Важко будувати філософський дискурс проти світла"⁴. Це "проти світла", взагалі кажучи, може позначати дві мало не протилежні речі: і "усувати, долати світло", і "дивитися прямо на світло". Зрозуміло, однак, що в розмові про Левінаса актуальним виявляється перше з наведених значень. Парадоксальним чином мислитель сходиться з незмінно критикованим ним Гайдеггером в тому, що передбачає світло. Тим прикметніше, що саме "вбачається" і що "вчувається" (або "спадає на думку") згідно з кожним із цих мислителів. За Гайдеггером, як відомо, людина має прислухатися до "заклику буття", що лежить в основі її совісті та має визначати її екзистенціальну позицію. У Левінаса теж ідеться про заклик, але не буття, а поза-буттєвого *Іншого*, заклик, що виводить нас у вимір "інакше, ніж бути", вимір власне етичний. З іншого боку, вбачання і розкриття, що апелює до зорових вражень, згідно з Гайдеггером, відсилають власне до античної, а не онтологічної царини: "прагнення бачити", "турбота бачити" складають "фундамент європейської філософії"⁵, але ж саме через це остання, на думку "чарівника з Мескірха", і впадає у гріх "метафізики", тобто забуває про справжнє буття. Навпаки, для Левінаса вбачання, ясність і світло цілковито відносяться до сфери буттєвості як такої, втілюють і забезпечують притаманний буттю рух "повернення до Того ж самого", "тиск на себе самого"⁶, *conatus essendi*, що набуває для людської суб'єктивності характеру егоїстичного самоутвердження: за своєю сутністю онтологія визначається як "егалогія теперішнього". До цієї егалогії, таким чином, і належить світло. Відтак "Абсолют іде геть з освітлених місць"⁷, – стверджує філософ.

Зазначу, що позиція Гайдеггера в даному відношенні видається ближчою до європейської ментальної традиції, здавна схильної ототожнювати безпосередньо буттєвість саме з непросвітленістю, темрявою ("нічний бік душі"), світло ж виносити за межі згаданої буттєвості. Тим часом, левінасівська інтерпретація світла в термінах буттєвої "тотальності" має вигляд парадокса, глибоко вкоріненого в контексті ключових уявлень юдаїзму про *Ейн-соф* ("Безкінечне", джерело Безкінечного світла), *швират га-келім* (розбиття судів), *кліпот* (оболонки, що приховують Безкінечне світло у нижчих світах, зокрема, в людському світі діяння). Не залучаючи, звичайно ці уявлення в процес свого власне філософського обґрунтування, концепція Левінаса, проте, може бути в них "вписаною" (або "вписати" їх можна у власний смисловий обрій). Це прямо

засвідчують гранично важливі для Левінаса саме у філософському відношенні ідеї за-буттєвості справжнього Іншого, його неоприятності в *Ти*, котре безпосередньо протистоїть нам (“очима другого на мене дивиться “третій”⁸), поняття “Вінності”, “Сліду” (пор. поняття *режиму* – залишку – у Іцхака Лурії) та ін. Вже можливість такого «вписування» вказує на приховане *друге світло* (насправді, перше), світло не лише поза онтологією, а й етикою, неприступне для будь-якого філософського опису і водночас таке, що надає подібним описам їх виразність і кінцевий смисл, дозволяє їх “читати”. Однак філософія, яка, послуговуючись певним світлом, концептуально проходить повз нього, принаймні залишає місце для іншої. Її формулювання, однак, передбачало б і перегляд теологічного контексту, що створює для неї презумпцію осмисленості, а також самого характеру її стосунків із даним контекстом.

У будь-якому разі, залишається питання про те, яку людську правду у власне філософському (а не теологічному) дискурсі приховує концептуально продемонстрована Левінасом важкість відношення до Світла (яке принципово не може бути “висвітленим”, тобто обуттєвленим, виходячи з левінасівського припущення, що світло усе ж таки є онтологічним). Мисленнєвий досвід Левінаса спонукає розрізнявати одне – та інше світло, одну – та іншу ясність: ясність цілеспрямованого планування і ясність смиренного служіння, світло оволодіння і світло любові. Постонтологічною альтернативою до філософського шляху, обраного великим уродженцем Каунаса, могла б бути позиція, заснована на переконанні, що Найвище не просто залишає сліди, не просто звертається до людини або йде їй назустріч, а цілісно віддає, дарує Себе їй. Світло стає явним для філософського бачення, якщо у своїй основі це – світло любові.

І ще одне. Провадити дискурс “проти світла”, навіть і в другому зі згаданих вище значень, не означає бути провозвісником світла. Парадигматична роль філософії, напевно, усе ж таки інша: привчати людину дивитися *на* світло, *у вічі* світла, виборювати позицію вільного передстояння Абсолюту. Світло любові теж може бути нестерпним. Є миті, коли, за словами друга Е. Левінаса М. Бланшо, денне світло видається жорстоким, коли ми “не в змозі ані дивитися, ані не дивитися”⁹, – і тоді філософське служіння вимагає: дивитися. Щиро бажаю нашому шановному ювіляру подальших успіхів у його служінні.

ПРИМІТКИ

¹ Кьеркегор С. Страх и трепет. – М.: Республика, 1993. – С. 207. Пор.: Там само. – С. 55, 60, 67, 87, 101, 109.

² Див.: Кримський С.Б. Запити філософських смислів. – К.: Вид. ПАРАПАМ, 2003. – С. 8–21.

³ Див.: Левинас Э. Тотальность и Бесконечное// Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – М.; СПб.: Университетская книга, 2000. – С. 277.

⁴ Деррида Ж. Насилие и метафизика. Эссе о мысли Эмманюэля Левинаса// Там само. – С. 373.

⁵ Див.: Хайдеггер М. Бытие и время – М.: Ad Marginem, 1997. – С. 170–171.

⁶ Левинас Э. Між нами: Дослідження думки-про-іншого. – К.: Дух і літера; Задруга, 1999. – С. 2.

⁷ Левинас Э. Ракурсы// Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. – С. 331.

⁸ Левинас Э. Тотальность и бесконечное// Там само. – С. 215.

⁹ Бланшо М. Безумие дня// Бланшо М. Рассказ? Полное собрание малой прозы. – СПб.: Академический проект, 2003. – С. 125.

Вілен ГОРСЬКИЙ

“ПІД СИГНАТУРОЮ СОФІЇ”

Масштабність внеску С.Б. Кримського до сукупного здобутку українських філософів вимірюється не лише глибиною й оригінальністю ідей, ним обґрунтованих, а й безпосередньою дотичністю їх до широкого кола галузей, що утворюють багатоманітну структуру сучасного філософського знання. Я – історик філософії. І для мене особливої ваги набирає та частина творчості С.Б. Кримського, якою він безпосередньо долучається до моїх зусиль і моїх колег, спрямованих до вирішення актуальних проблем історико-філософської науки взагалі, історико-філософського українознавства зокрема. Це – досить значний пласт у різнобарв'ї тем, досліджуваних С.Б. Кримським.

Починаючи із найраніших публікацій, присвячених М. Гулаку, досліджень філософії мови О. Потєбні, цілої низки доповідей, статей і монографії (у співавторстві з М. Поповичем та І. Драчем), яким належить помітне місце в сучасному сквородинознавстві тощо, – все це в сукупності своїй виразно вимальовує портрет С.Б. Кримського, як значного представника історії вітчизняної філософської думки. До цієї сфери безпосередньо дотичні й праці присвячені філософському осмисленню давньоруської культури. Власне стосунки Кримського як знавця культури Київської Русі із представниками історико-філософської науки складались неоднозначно.

Для С.Б. Кримського тема духовності Київської Русі з перших кроків його свідомого життя й понині має виразне сенсобуттєве значення.

Нещодавно, під час однієї із зустрічей, мені довелось почути від Кримського зізнання, що ще в роки навчання в школі він, тікаючи з уроків, рятувався від занудної шкільної муштри в залах Київських музеїв, а чи не найулюбленішим місцем, де провадив свій час юний Сергій Кримський, був собор Св. Софії. Так він намагався вгамувати нестримну спрагу до оволодіння мовою давньоруської культури, якою була написана Книга його рідного міста, що від давніх–давен шанується як центр духовності східнослов'янського світу. З тієї пори

і понині кожен, кому доводилось разом із С.Б. Кримським пройти вулицями Києва, відвідати його численні храми назавжди закарбував у своєму серці образ Кримського як глибокого знавця рідного міста, його культури. Таких було немало. Бодай до їх числа належали й ми представники “історико-філософського цеху” Інституту філософії, що становили неодмінну частину захоплених яскравою оповіддю знавця підчас численних екскурсій, що залюбки провадив для всіх бажаючих С.Б. Кримський.

І все ж, тривалий час Кримський – знавець давньоруської культури існував десь осторонь тих, хто вважався представником історико-філософської науки. Згідно з пануючим до 60–80-х років минулого століття, а подекуди й понині збереженому уявленню функція історика філософії зводилась до опису і перекладу на сучасну філософську мову тих систем і теорій визначних професіоналів – філософів минулого, яких варто долучити до діалогу з приводу розв’язання актуальних проблем, що їх вирішує сучасне філософське знання. Щодо східнослов’янської філософії відлік персонажів минулого, гідних для такого діалогу починався іменами Г. Сковороди, М. Ломоносова, Ф. Скорини. Попередні віки, оскільки тоді східнослов’янська культура не знала професійних філософів, які б репрезентували своє бачення сенсубуттєвих проблем у вигляді певних завершених філософських систем, втрачали будь-який інтерес для історика філософії як доба “невігластва” (Г. Шпет).

Історикам філософії ще належало усвідомити, що поряд з тією важливою місією, яку вони виконують, не менш відповідальними є завдання, що потребують свого вирішення з огляду осмислення історії культури. Адже для будь-якого типу культури певної нації, певної епохи філософія утворює той духовний стрижень, що об’єднує в певну цілісність багатоманіття витворів культури, і починати вивчення історії філософії певної культури слід не з аналізу цілісних систем і філософських теорій, а, як підкреслював С. Аверинцев, “з гори течії”, там де ледь помітним струмком зароджується філософська ідея, якій належить ще пройти довгий шлях аж поки вона визріє у вигляді певної теоретично обґрунтованої філософської доктрини.

С. Аверинцев якимось влучно зазначив, що гуманітаристика теж має свою “вищу математику”, що оперує “нескінченно малими” величинами.

Для нашої вітчизняної історії філософії шар таких “нескінченно малих” утворюють сформульовані давньоруськими любомудрами

ідеї, що в сукупності своїй складають філософські значимі компоненти культури Київської Русі. Пізнання цих “нескінченно малих” величин – вкрай важливе, оскільки вони закладали ґрунт подальшої традиції вітчизняного філософування. Саме з тієї пори, як у середовищі наших істориків філософії щойно викладені міркування одержали своє визнання, змінився наш погляд на С.Б. Кримського як знавця давньоруської культури. Ми перестали сприймати його лише очима зацікавлених екскурсантів. Натомість, його бачення світу Давньої Русі набрало для нас значення “вищої математики” історико-філософської науки, що потребує свого глибокого професійного осмислення. Якщо із цієї точки зору здійснити спробу резюмувати значення його доробку, то передусім воно полягає в обґрунтуванні “софійної природи” способу мислення давньоруських любомудрів.

Відзначаючи особливість розуміння ідеї “софійності”, С.Б. Кримський у статті “Софійні символи буття” пише: “Софія позначає єдність Творця, творіння і тварі (створеного). Тому речі, при всій своїй утилітарності, споживальності, здатності утворення матеріальної сфери, розглядались водночас як ознаменування духовного задуму буття, як сигнал вищих сенсів. Приєднання до цих сенсів виявляється “радісним дійством”, бо характеризує не тільки як предмети вжитку, потреби та складові життєвого процесу, а як знаки спілкування, як буття в його алегоричній виразності”. (“Наукові записки НаУКМА”, 2002р., т. 20. с.7)

Саме ця ідея, зроджена в античності, суттєво трансформована і розвинена у християнстві обумовлювала особливості філософського бачення давньоруських любомудрів.

Притаманна їм антропологічно – екзистенційна редукція знання, що надає виключного значення проблемі людини та її історії, специфічна “етизація” знання, що вела до заломлення погляду на будь-яке явище світу крізь призму глобального конфлікту добра і зла, становить характерну особливість “софійного” стилю мислення, який, починаючи від доби Давньої Русі й понині визначає специфіку розвитку філософії східнослов’янських народів.

Одну зі своїх численних публікацій присвячених Києву С.Б. Кримський назвав “Під сигнатурою Софії”. Гадаю, що цей символічний образ не лише адекватно передає духовне спрямування культури, центром якої був Київ. Воно визначає ідейний стрижень, який об’єднує багатоманіття творчого здобутку ювіляра.

Юрій ІЩЕНКО

КОНЦЕПТ “МЕТАІСТОРІЇ” СЕРГІЯ КРИМСЬКОГО ТА ДИСКУРС ФІЛОСОФІЇ ІСТОРІЇ ПОЛЯ РІКЕРА

“Є два способи здійняти куряву на майданах і на історичній арені – це шлях насильства і шлях добра”, – писав у свій час Арнольд Тойнбі. Видатний англійський історик вважав, що історія, не дивлячись на радикальну присутність у ній зла насилля, обирає другий шлях. Віддаючи належне влучності цієї метафори, я б радше все ж сказав, що шлях добра обирає не сама історія, а занурена в історичний вир подій людина, котра прагне, не дивлячись на те, що “історія нічому не навчає” (Гегель) і часто-густо замість того, щоб щось “сказати”, “промовчує” (Бернард Шоу), раціонально її осягнути. Такою людиною, безумовно, є Поль Рікер, який, наприклад, ставить питання: за яких умов несхильна до насильства людина може бути чимось іншим, аніж йогою, чи людиною абсолютно чистою, що живе на околицях історії? Таким мислителем, безперечно, є й Сергій Кримський, котрий, розглядаючи колізії між духовністю та проявами різноманітних форм людської влади, відтак – насилля та примусу, що наскрізно пронизують історичне буття людини, виводить своєрідний історичний імператив: демонізм людської активності – стихія руйнування задля самого нищення та природи, і людського буття – у “часовороті” історії неодмінно “анігілюється” такими абсолютними цінностями як Істина, Добро, Краса і спорідненими з ними іншими сенсовими інваріантами діяльності людини.

Звісно, у всіх згаданих вище мислителів, за їхніми меткими висновками та висловами стоять концептуально обґрунтовані міркування. У своєму слові на цьому почесному зібранні, я, звичайно, не зможу торкнутись навіть деяких із найбільш значущих аспектів розуміння ними історії. Проте мені хотілось, хоча б дотично, провести деякі паралелі між історичною думкою П.Рікера та С.Б. Кримського. Декому може здатись досить несподіваним таке зіставлення поглядів двох мислителів. Утім, для цього є не лише означені вище спільні для обох філософів антинасильницькі, власне гуманістичні пістави “читання” історії, а й, попри різницю у

методологічних підходах, презумпція розумності і пошук сенсу історичного буття людини. Не беручись тут за компаративістичний аналіз, що саме по собі є, безперечно, необхідним у сучасних філософських та історико-філософських дослідженнях, і особливо важливим для пошуку моделей ідентичності української філософської думки (до речі, таку спробу порівняння проблематики філософів Київської школи і проблематики мислителів Заходу ХХ ст. здійснив Віталій Табачковський у своїй розвідці “ У пошуках невтраченого часу”), зазначу, що, мовлячи словами нашого ювіляра, “між двома справжніми культурними подіями, в хоч би якому хронологічному інтервалі вони були взяті, завжди можна поставити (методом історичної реконструкції) третю подію”, яку в даному випадку символізує дана наукова конференція, присвячена філософському шляху і творчості Сергія Кримського.

Ці слова філософа взяті з його статті “Строй культури: хронотопи и символи”, яка з’явилася у першому ж числі тільки-но створеного (у 1993 році) журналу “Collegium”. Коли я познаймив Сергія Борисовича з головним редактором часопису Сергієм (і те ж Борисовичем) Бурого, то між ними відразу виникли теплі і глибоко людські стосунки, що не малою мірою посприяло як філософській політиці журналу, так і утвердженню філософських засад конференції “Мова і культура”, яка регулярно проводиться ось уже майже п’ятнадцять років підряд, і душею котрої відтоді став саме Сергій Кримський. О тій же порі у своїй статті на прикладі творчості І.С.Баха філософ показав, що “зв’язок часів”, включаючи циклічний час і “часовороти”, котрі виявляє культурно-історичний прогрес, робить можливим мандрування у часі та зустріч різних епох. Феномен Баха, на думку С.Б. Кримського, розкриває ту сучасність майбутнього та історичність теперішнього, що опосередковують справді великі здобутки людського духу, через котрі історія заломлюється не лише як те, що минуло, але й як те, що продовжує поліфонію часу у всьому багатоманітті її голосів. Такий “зв’язок часу” і є, писав філософ, “формою засвоєння абсолютного в культурі, індикатором її нетлінних цінностей”. Важливою тут є обгрунтована мислителем теза, що виникаючий у культурно-історичному процесі “часоворот”, характеризується не як “коло у хронологічній послідовності історичних подій”, а – в ширшому просторово-часовому континуумі культури – “коло метачасу”.

У такий спосіб, а саме зверненням, *в одному вимірі*, до “історії істориків”, які описують події минулого в їхній хронологічній послідовності, *в іншому вимірі*, до історії культури, що націлює на

аналіз “культурних артефактів”, власне історичних творів і текстів, *ще в іншому*, до “історії філософів”, котрі прагнуть розкрити екзистенційний і персональний плин історії, Сергій Кримський обґрунтовує свій концепт “метаісторії”. Так він пише про те, що в історії з боку її культурного здійснення одні події можуть накладатись на інші, заміщувати їх, виступати масками та символами одне одного. При цьому утворюваний символічний світ “потенційних структур” та “актуальних значень”, визначається в зорієнтованому на вічність екзистенційному часі, й характеризує, власне, метаісторичний аспект історії. З цього випливає два висновки. По-перше, дослідження метаісторії передбачає вивчення не того, що минає, а того, що зберігається, бо вона реалізується через синхронічні виміри епох, їхній збіг, через інваріанти культури, актуалізацію минулого, через “часовороти”. По-друге, метаісторія – не тільки вияв інваріантних структур соціуму, економічних систем та культури, а й форма освоєння їх внутрішнього призначення – людяності. Остання обставина, підкреслює філософ, дуже важлива в тому відношенні, що метаісторичний підхід дозволяє розкрити *персоналістський* аспект історії, не впадаючи в суб’єктивізм: те, що в русі історичного процесу має вигляд становлення особистості чи персоналістичної тенденції, з погляду метаісторії постає як смисл історії. Йдеться про такі узагальнені структури історії, які входять у розвиток особистості та визначають її. Отже, те, що в історичному процесі виявляється як персоналістична тенденція, в метаісторії постає як згортання історії в долю особистості. (див.: Кримський С.Б. Запити філософських смислів.– К., 2003. – С. 221). При цьому розкриття цієї долі особистості, як показує Сергій Кримський у своєму аналізі феномена Баха, можливе лише в “історії філософів”, що передбачає певне (філософське) бачення історії, відповідну методологічну рефлексію та мову, котра завше є мовою певного історичного часу та культури і спирається на іманентні їй архетипи та символи.

А тепер поглянемо на деякі моменти розгорнення дискурсу філософії історії П. Рікера, як він репрезентований в його праці “Історія та істина”. Насамперед щодо філософського осягнення історичного часу мислитель пише: *“лише в дискурсі й виключно в дискурсі філософ може представити свою епоху”*. І продовжує: *“Творча діяльність філософа є діяльністю словесною й тільки словесною, і це настільки слушно, що вона репрезентує найекстремальніший і, можливо, найочевидніший аспект, який може бути між ефективною історією, яку творять люди і дискурсом, який*

вони конституують" (див. : Рікер П. Історія та істина. К., 2001. с. 78). Це твердження П. Рікера, на мій погляд, корелюється з тезою С.Б. Кримського про те, що істина не характеризується предикатами неперервної зміни думок, а спирається на весь спектр значень історичної діяльності людини, що символічно фіксується в мові тієї чи тієї культури сенсовими інваріантами (абсолютами) на кшталт Добра, Істини, Краси.

Дискурс філософії історії П. Рікера має своїм тлом рішуче заперечення філософії історії в її класичному розумінні як воно склалося в історії філософії. На його думку, сократичні, трансцендентальні, рефлексивні філософи, замість того, щоб реально творити *історію* філософії, більше переймалися *філософією* історії, бо часто-густо залишали поза увагою "незвідні інтенції" великих філософів, накидаючи у такий спосіб історії тенденцію завершуватись ними. Втім, дискурс філософії історії постає як філософський дискурс, занурений в реальні історичні події, або, за висловом П. Рікера, в ефективну історію, і виступає як *історичний акт і подія*. Він рефлексивно формується з історичного дискурсу самих істориків, або, як пише мислитель, з "історії істориків": філософ має власну манеру завершувати в собі працю історика, в якій об'єднує своє власне осмислення з "переосмисленням" подій в історії істориків, тобто із своєрідною історичною "репризою". Необхідність філософського дискурсу немов би впливає із самого характеру історичного дослідження і намагання в ньому досягти об'єктивності.

"Історія істориків" зрештою описує (тут П. Рікер приєднується до Еріка Вейля) види людської поведінки. Філософ же своїм актом переосмислення підносить ці "види людської поведінки" до рангу "категорій" і дошукується зв'язного порядку категорій у зв'язному дискурсі, внаслідок чого історія перестас бути історією історика і перетворюється на історію філософа. В останній неодмінно актуалізується питання сенсу історичних подій, що передбачає, а отже, й веде до віднайдення і з'ясування умов істинного акту осмислення історії, відтак з'являється дискурс філософії історії, в якому *об'єктом* історії є не що інше, як людський *суб'єкт*.

Цим міркуванням французького філософа відповідає контекст метаісторичної рефлексії С.Б. Кримського про історію як "біографію духу", або ж "звершення суду над людством і шлях до спасіння", чи-то "відтворення людини у формах її утилітарної діяльності". За всієї варіативності пропонованого істориками літератури, релігії, культури "читання історії", важливою тут є заувага філософа, що "історія"

відрізняється від “буденності” високими смислами і цілями, котрі, втім, ставить перед собою людина у своєму реальному історичному бутті. І, як видно з подальших міркувань філософа, цю обставину розкриває саме філософська рефлексія, витворюючи уявлення про “метачас” та “метаісторію”.

Наче продовженням цієї думки С.Б. Кримського виступають наступні роздуми П. Рікера. Він пише: “Історично філософія сприяла виробленню погляду на людину як на свідомість і суб’єктивність. Філософський дискурс як історичний і подієвий акт має для історика цінність нагадування, що його зусилля виправдані, коли *спрямовані на людину та її цінності*. І це нагадування іноді звучить для історика як “сигнал пробудження”, коли історик відчуває спокусу відмовитися від цієї фундаментальної інтенції й поступитися перед чарами *оманливої об’єктивності*, в якій історія складається лише зі структур, сил, інституцій, і в ній не знаходиться місця для людей і цінностей”. Філософський дискурс (акт) історії у своїй інтенції на людину виводить на світло, як пише П. Рікер, “розкол між істинною і фальшивою об’єктивністю”, “між об’єктивністю та об’єктивізмом, який випускає з уваги людину” (там само, с. 49).

Це завершення історії істориків у філософському акті (дискурсі), на думку французького мислителя, знаходило в історії своє продовження у двох напрямках – “логіки філософії”, через дослідження смислу, що зберігає зв’язність упродовж історії, і “діалогу”, щоразу окремого і виключного, з індивідуалізованими філософами та філософіями. У першому випадку історія зрештою розглядалась як “пришестя смислу”, в другому – як “тотальна комунікація свідомостей”, в якій вирішальну роль відіграє мотивація на універсальне та істине порозуміння. Перше має своїм підґрунтям припущення щодо існування єдиної людської свідомості, смисл якої розкривається через безперервну серію історичних моментів, друге – ґрунтується на припущенні багаторазової появи, перервної низки виникнень, кожне з котрих має власний сенс. І те і те прочитання історії хибує. Позаяк, в першому випадку, передбачає віру в певну логіку чи-то *телеологію*: історія як плин подій має відбуватись так, щоб у цьому плині *відбулася людина*, щоб *пришестя* людини було опосередковане. У другому випадку, зводячи комунікацію до діалогу, історію тлумачать як рух, що зав’язується на особах та їхніх вчинках, діях, творах, внаслідок чого економічний, соціальний та політичний фактори розглядаються як впливи на історичних “екзистантів” та їхні діяння. Перехід від історії до логіки означає смерть історії. З другого

боку, якщо йти у протилежному напрямку, історія руйнується не менше, коли ми, так би мовити, “практикуємо історії”, оповідаючи її і як історики, і просто як люди, розчиняючись у безлічі її “фрагментів”.

У такий спосіб, за П. Рікером, відкривається можливість подвійного філософського прочитання історії. І ця можливість є “достатньо повчальною для професійного історика”, тому що “виводить на світло парадокс”, неявно присутній в кожній історії, хоча він прояснюється лише у філософському прочитанні. Цей латентний парадокс полягає в тому, що ми говоримо історія в *однині*, тоді як історія це завше історія людей, тобто маємо на увазі історію у *множині* й визначаємо як науку про людей минулого, бо сподіваємось, що особи виникають як принципово множинні вогнища людства. Зрештою, таке прочитання історії вказує на розуміння історії, з одного боку, як події, з іншого – як структури та оголює *антиномію історичного часу*, котра розкривається лише на рівні філософського осмислення. При цьому антиномія історичного часу не є антиномією смислу та нонсенсу, в тому розумінні, що сенс перебуває з одного боку, а нонсенс – з другого, а с антиномією самого смислу історії, вважає П. Рікер.

С.Б. Кримський теоретично, подібно до того як це робив П. Рікер, не експлікував антиномію історичного часу. Однак його концепт “метаісторії” показує, що суперечність будь-якої історичності, а саме те, що історія вагається між структурою (мовою Кримського “інваріантністю”) та подією (“варіативністю”) – звідки і можливість її подвійного прочитання – наскрізно пронизує філософську рефлексію мислителя щодо історичного процесу. У цьому зв’язку можна вказати й на те, що для Сергія Кримського, як і для П. Рікера, історія, будучи предметом осмислення, парадоксально постає в мисленні *водночас в однині і множині*. Історія як історія людей – це *хронологія* зміни поколінь. Водночас, будучи такою, вона є і співіснуванням поколінь, тобто *хронотопом* “смиислового наповнення” та ціннісного конституювання людиною себе у теперішньому часі (а за Кримським на свідому реалізацію дозвілля та сенсу життя сучасній людині із 600 тис. годин відведеного їй життя припадає лише третина – 200 тис.) У такий спосіб для кожного покоління актуалізується проблема *аксіологічного засвоєння* теперішнього через історичну рецепцію минулого та очікуванню можливого майбутнього. Це прочитується філософом як “актуалізація інваріантного”, що в історії культури виявляється як інтенція на абсолютне, співпричетного до вищого

буття, а в історії соціуму – як надія на краще. Відтак для Сергія Кримського зберігається можливість як “плеядного”, так і “монадного” прочитання історії, що водночас окреслює перспективу як дескриптивного, власне історичного, так і нормативного, або, як він пише, “метаісторичного” її розгляду.

Отже, історія може бути прочитана як екстенсивний розвиток смислу і як іррадіація смислу з численних духовних вогнищ. Причому жодна людина, занурена в історію, неспроможна впорядкувати тотальний смисл цих випромінювальних смислів. Так, на думку, П. Рікера, кожна “оповідь” бере участь у двох аспектах смислу: як єдність композиції вона робить свій внесок у тотальний порядок, в якому об’єднуються події, а як драматизована нарація вона перебігає від одного історичного вузла до іншого і т. д. І це власне становить зміст антиномії історичного часу, що відкриває таємницю вагання між двома нахилами людей тлумачити історичні події. Тоді як питання історії як “пришестя” свідомості схиляє їх до певного оптимізму, прочитання історії як виникнення вогнищ духовності приводить радше до трагічного бачення неоднозначності людини.

Схоже, що до цього бачення, не дивлячись на всю дотепність своєї (мета)історичної думки, дедалі дужче схиляється й Сергій Кримський. Попри концепції діалогу культур, іронія його висловлювань щодо історичних подій, як і історії в цілому, свідчить не лише про прихований сум, а й про те, що зустріч з історією ніколи не є діалогом. Бо первісною умовою діалогу, і тут треба погодитись із П. Рікером, є те, що *інший відповідає*. Історія ж займає той сектор комунікації, в якому не передбачена обопільність. А позаяк історія не може переступити через цю межу, то вона належить до такої собі односторонньої прихильності і схожа на любов, що ніколи не знає взаємності. Зрештою, як висловлювався Діонісій Златоуст, “Гомер кожному – юнакові, мужу, старцю – дає стільки, скільки хто може взяти”.

Анатолій ЄРМОЛЕНКО

ЦІННІСНО-СМИСЛОВИЙ УНІВЕРСУМ ТА УНІВЕРСУМ ДИСКУРСУ

Вельмишановний Сергію Борисовичу, шановні колеги! Насамперед хотів би зауважити, що стало вже доброю традицією на честь ювіляра влаштовувати такі конференції, які дають можливість зосередити увагу на тих проблемах, які ним розроблялися і які потребують подальшого обговорення. Щоправда, коли йдеться про сьогоднішнього ювіляра, то важко знайти тему, якою він би не переймався. Це й проблеми логіки, це й проблеми культури, це й проблеми соціальної теорії. Але сьогодні я хотів би зупинитися лише на одній із них, а саме – на проблемі універсальності, універсалізації, проблемі, обговорення якої каталізовано концептом “Ціннісно-сміслового Універсуму як основи смислосмістового буття людини” Сергія Борисовича¹. І цю тему я хотів би розглянути на тлі тих нагальних проблем суспільства ризиків і загроз, на обговорення яких завжди відгукується Сергій Борисович і в наукових виданнях, і в *mas media*.

Насамперед це процеси глобалізації, які аналізуються дослідником в розділі “Цивілізаційний статус глобалізації” колективної монографії “Цивілізаційні моделі сучасності”². Зокрема йдеться про суперечливість цього явища: “глобалізація як формування універсальних, загально-людських структур актуалізує також історичну діяльність, пов’язану з партикулярними структурами чи архетипами локальних цивілізацій і національних культур”³. Причому ця суперечливість проступає досить драматично, і це пов’язано з тим, що “глобалізація таким чином показує ціннісну обмеженість, адже парадигмізує тільки частину ціннісного потенціалу цивілізаційного процесу”⁴.

Це слушна думка, адже, на мій погляд, однобокість цього процесу як раз і пов’язана з парадигмізацією одного типу дії, а саме стратегічної дії як соціальної форми цілераціональності. Основу цієї дії складає суб’єкт-об’єктне відношення до світу, коли інший (інша людина, культура) використовується задля панування, підкорення (“воля до влади”), а інколи навіть знищується, адже граничною формою стратегічної дії є війна. І в міжнародній площині, на жаль,

триває “війна всіх проти всіх”, тобто залишаються відносини, які Гобс називав природним станом. А оскільки за умов такої парадигмальної домінанти перемагає дужчий, то і таку глобалізацію називають американізацією, вестернізацією абощо.

Та попри те, що ця парадигма фактично спершу стверджується на Заході, це аж ніяк не означає, що вона має суто західну значущість. І країни Сходу розвивають стратегічну парадигму, зокрема й її граничні форми. Згадаймо також, що арабський світ середньовіччя був раціональнішим, ніж європейський. Взагалі, на мій погляд, культурно-топографічний підхід має свої межі, адже відмінності між культурами й цивілізаціями хоча й є емпіричний факт, проте він обумовлений не тільки топографічно-географічними чинниками, а насамперед історичними, пов’язаними з асинхронністю розвитку культур. Адже Захід знає й іншу волю – “волю до взаємності”, що соціологічною мовою позначається комунікативною дією, в основі якої суб’єкт-суб’єктне відношення. Тому глобалізації, що розвивається на основі стратегічної дії (“волі до влади”), слід протиставити універсалізацію, основу якої становить комунікативна дія (“воля до взаємності”).

Виникаючи з неолітичною революцією, остання торує собі шлях за доби Високих культур, обмежуючись, щоправда, “своїми” (етносом, державою і т.п.), що стосується “чужих”, то тут діє “проста взаємність”, яка ще тісно переплетена зі стратегічним принципом панування-підкорення, граничною формою якого є максима “око за око, зуб за зуб”. Своєї чіткої формули “воля до взаємності” набуває в золотому правилі моральності “І як бажаєте, щоб вам люди чинили, так само чиніть їм і ви”⁵. Модальність “як бажаєте” свідчить про те, що цей припис виходить за межі вузького горизонту причиново-наслідкової “простої взаємності”. Він узасаднюється принципом “універсалізації взаємності”, який має онтологічно-релігійні засновки. Це справжня морально-етична революція, яка, скористаймося термінологією Сергія Борисовича, і започатковує новий Ціннісно-смысловий Універсум. Проте цей універсум не є суто західним здобутком. Він у незбагненний спосіб виникає за доби, яку К. Ясперс назвав “вісьовим часом”. Скажімо, у Конфуція така морально-етична революція позначається негативною формулою: “не чини іншому того, чого не бажаєш, щоб чинили тобі”.

Наступна морально-етична революція здійснюється за ново-часової доби парадигмою суб’єктивності, що позначається категоричним імперативом І. Канта: “Чини так, щоб максима твоєї волі повсякчас могла заразом правити за принцип загального

законодавства”⁶. Така етика обґрунтовується не гетерономно, чимось зовнішнім – волею Божою, природою чи ще чимось. Це автономна етика, в її основі – людська свобода, що й утворює, на мій погляд, стрижень новоевропейського Ціннісно-смислового універсуму.

Однак саме реалізація такої свободи врешті-решт і призвела до сучасної кризи людства. Так! Не тільки те, що свобода реалізується в парадигмі “вільної від цінностей” цілераціональності (стратегічної раціональності), а й те, що “людина сама встановлює собі закон, сама встановлює обов’язок і пов’язує себе ним” (М. Гайдеггер). Щоправда, у Канта йдеться не про емпіричний, а про трансцендентальний суб’єкт. Проте, як показав Гегель, в реальності їх можна сплутати, що й не забарилося зреалізуватися спершу через яacobinців, а згодом – через більшовиків.

Однак сучасна цивілізація надто складна, аби монологічно, засобами усамітненої рефлексії, можна було б обґрунтувати моральні приписи, тим більше обрахувати наслідки їх дотримання. До того ж Кантова етика як деонтологічна цим надто й не переймалася. По-перше, наслідки розвитку науково-технічного прогресу не були ще такими загрозливими, як сьогодні. По-друге, Кант виходив із примату практичного розуму над теоретичним (технічним). І це цілком відповідало ранньому Новому часові, коли і наука, і техніка, і економіка ще підпорядковані ціннісно-нормативним постулатам. Кант прагнув тільки легітимувати їх розумом.

Щоправда, протагоніст модерної науки й техніки Ф. Бекон застерігав від такої небезпеки. Зокрема, у праці “Про мудрість старожитніх”, в розділі “Прометей, або Статус людини” писав: що найсуворіше Прометея було покарано за намагання згнєбити богиню мудрості Мінерву, і саме за це, а не за вогонь, наданий людям, орел терзав його печінку. Бекон наголошує на тому, що слід відокремлювати божественне від людського, що так потрібні людям майстерність та науку слід застосовувати в певних межах, а саме – в межах, заповіданих богами. Люди ж, надмірно пихаті у своїй майстерності та обізнаності, намагаючись підкорити божественну мудрість владі почуття й розуму, неодмінно розплачуватимуться терзанням духу та безупинним, що не знає перепочинку, неспокоєм⁷, чим вони зараз і займаються. Отже, в домодерному суспільстві традиційні норми та цінності й утворювали той Ціннісно-смисловий Універсум, який стримував Прометееві домагання.

Бурхливий розвиток науки й техніки тому й призвів до глобальної кризи, що людство, дедалі більше прискорюючи “вільну від

цінностей” динаміку розвитку цілераціональності (технічної, стратегічної, формальної, ринкової), дедалі більше втрачає смисл свого розвитку. Тому воно нині, як ніколи, потребує мудрості, “софійного буття” як моделі Цінносно-смиислового Універсуму, базові цінності якого позначаються тріадою Істина – Добро – Краса⁸.

Саме руйнація зв’язку між ними власне й призвела до сучасної кризи, яка насаперед має ціннісно-нормативний вимір. Відновлення цього зв’язку є також однією із провідних тем Сергія Борисовича. Це означає, що людство потребує чітких морально-етичних регулятивів своєї діяльності як ціннісно-смислових орієнтирів-запобіжників, які могли б бути раціонально обґрунтовані, тобто мали б аподиктичну загальнозначущість, а отже, були б істинними.

Тому останньої третини ХХ століття дедалі гучніше лунають голоси на користь етики: “Остаточно розкутий Прометей, якому наука надає незнані досі ще сили, а економіка – нечувані стимули, закликає до етики, щоб через добровільне підкорення їй приборкати свою могутність, аби ця могутність не обернулася для людини лихом”⁹.

Проте виникає запитання, якою має бути ця етика? Чи це має бути етика, що спирається на традиційні норми та цінності? Однак слід мати на увазі, що, по-перше, в процесі модернізації руйнуються усталені, укорінені у звичаях і традиціях окремих життєвих світів і життєвих форм, норми й цінності. По-друге, у людства немає готових, накопичених у попередньому досвіді, тобто акумульованих у звичаях і традиціях, алгоритмів вирішення нових проблем,

Можливо, це має бути цілковито нова етика, яка відповідала б сучасним вимогам, і треба всі зусилля зосередити на її конструюванні? Проте, висуваючи таку претензію, згадаймо Канта, який і не претендував на створення якоїсь нової моралі, однак підніс її на новий щабель розвитку. В передмові до “Критики практичного розуму” він пише: “Один рецензент, який хотів виповісти щось несхвальне про цей твір, зробив це влучніше, ніж сам міг гадати, сказавши, що в ньому подано не якийсь новий принцип моральності, а тільки нову формулу. Та хто ж би й зважився вводити якусь нову засаду всієї звичаєвості й немовби вперше її винаходити, неначе до нього світ не знав, що таке обов’язок, або мав до цього всуціль хибний погляд? Але той, хто знає, що означає для математика формула, яка цілком точно визначає те, що треба робити, щоб виконувати завдання, і не дає схибити, не вважатиме чимось незначним і непотрібним формулу, яка робить це стосовно всякого обов’язку взагалі”¹⁰.

Отож ми слідом за Кантом можемо тільки удосконалювати цю формулу на основі принципу універсалізації взаємності. А з огляду на герменевтично-лінгвістично-прагматично-семіотичний поворот, що позначається переходом від філософії свідомості до філософії комунікації відкриваються нові можливості до уточнення зазначеної формули. Відповідно до цього повороту категоричний імператив сучасним німецьким філософом Д. Бюлером формулюється так: “Чини так, щоб усі твої твердження, плани або вчинки були узгоджені на основі осмислених і відповідних ситуації аргументів (так, щоб жодний осмислений і відповідний ситуації аргумент не залишався б поза увагою, задля цього слід очікувати обґрунтований консенсус необмеженої аргументативної спільноти)”¹¹.

Як бачимо, нова формула обґрунтовується вже не онтологічно, до чого зверталася докантова метафізика, і не рефлексією усамітненого суб'єкта (філософія суб'єктивності), а практичним дискурсом шляхом рефлексії можливостей та умов аргументації щодо її домагання значущості. Дискурсивний принцип як мета-інституція може стати й засобом ціннісно-нормативної легітимації людської активності в усіх сферах. Це означає, що “лише ті норми, практики, проекти можуть бути визнані легітимними, які (за умови знання їх наслідків та побічних наслідків) могли б бути без примусу визнані усіма можливими учасниками дискурсу в процесі аргументації”¹².

Проте цей принцип пов'язаний із симетричними відносинами (рівність участі в дискурсі), не враховуючи асиметричні, скажімо, відносини з тими суб'єктами, що через якісь причини не можуть брати участі в дискурсі (наприклад, з дітьми, людьми з розумовими вадами, або представниками архаїчних культур), та позалюдською природою. Тому відповідно до універсально-дискурсивного принципу, а також з огляду на глобальні проблеми сучасності, я хотів би запропонувати таку редакцію категоричного імперативу: Чини лише згідно з максимою, виходячи з якої ти міг би передбачити, що наслідки та побічні наслідки, які згодом виникатимуть із її всезагального застосування, будуть “прийнятними” для усього суцього, що немов би (als ob) бере участь у дискурсі як рівноправний партнер.

Цей дискурсивний принцип водночас постає й моральним принципом. Адже комунікативно-дискурсивної конкретизації дістала й Кантова вимога не ставитися до людини лише як до засобу, а завжди як до мети, набуваючи до того ж універсального онтологічного змісту ставлення людини до усього суцього. Останнє постає не об'єктом

підкорення, утворюючи функціональне довкілля людини, а рівноправним (квазі-) суб'єктом, чи партнером, що утворює з людиною природний спільносвіт. Адже людина відповідальна не тільки за себе, не тільки за людей, не тільки за живий світ, а й за всі речі навкруги, до яких вона повинна подумки (рефлексивно) ставитися як до самої себе, тобто, виходячи із внутрішньої спорідненості світу, визнавати їхню власну смобутність (і подібності, і відмінності) та поважати гідність їхнього власного буття. Але для цього така рефлексивність має бути інституціалізована у громадському дискурсі як суспільній мета-інституції. Отже, основою сучасного Ціннісно-смыслового Універсуму має стати універсум дискурсу.

ПРИМІТКИ

¹ Див.: *Крымский С.Б., Павленко Ю.В.* Инварианты цивилизационного процесса // *Цивилизационные модели современности*. – К.: Наукова думка, 2002. – С.25–63.

² *Крымский С.Б.* Цивилизационный статус глобализации // *Цивилизационные модели современности*. – С. 605–611.

³ *Крымский С.Б.* Цивилизационный статус глобализации – С.606.

⁴ Там само.

⁵ Святе Євангеліє від Луки. Новий Заповіт. United Bible. Societic, 1980. – С. 70.

⁶ *Кант І.* Критика практичного розуму. Переклад І. Бурківського (Наук. редакц. А. Єрмоленка). – К.: Юніверс, 2004. – С. 35.

⁷ *Бекон Ф.* О мудрости древних // *Бекон Ф.* Сочинения. – М.: Мысль, 1978. С. 289.

⁸ Див.: *Крымский С.Б., Павленко Ю.В.* Инварианты цивилизационного процесса. – С. 28.

⁹ *Йонас Г.* Принцип відповідальності. У пошуках етики для технологічної цивілізації. (Перекл. з німецької А.Єрмоленка, В. Єрмоленка). – К.: Лібра, 2001. – С.7.

¹⁰ *Кант І.* Критика практичного розуму. – С. 13.

¹¹ *Böhler D.* Idee und Verbindlichkeit der Zukunftsverantwortung: Hans Jonas und die Dialogethik – Perspektiven gegen der Zeitgeist // *Zukunftsverantwortung in der Marktwirtschaft*. In Memoriam Hans Jonas. EWD, B.3. (D.Böhler, M.Stitzel u.a. (Hrsg.)). – Münster: Lit, 2000. – S. 52.

¹² *Böhler D.* In dubio contra projectum. Mensch und Natur im Spannungsfeld von Verstehen, Konstruieren, Verantworten // *Ethik für die Zukunft*. Im Diskurs mit Hans Jonas. – München, 1994. – S. 265.

Сергій КУРБАТОВ

«ВГОРУ ПО СХОДАХ, ЩО ВЕДУТЬ ВНИЗ»: ПАРАДОКСИ МЕТАІСТОРІЇ

“Історик – це пророк, що передбачає минуле”, – зауважив в одному зі своїх інтерв’ю аргентинський письменник Хорхе Луїс Борхес. Парадоксальність цього вислову «зачіпає» нас часом, оберненим назад. Пророцтво, що традиційно спрямоване у майбутнє, переводиться у минуле, вислизаючи в його таємничих глибинах. Але в цьому «вислизанні» якимось магічним чином зберігається, звучить високий сенс(зміст), що стверджує дане пророцтво у власній суті. Адже справжнє пророцтво не губиться в глибині минулого, а, навпаки, виводить на поверхню теперішнього споконвічні, можна сказати, архетипічні значення, складаючи з них надію на можливість майбутнього. Але, щоб повноцінно об’єднати минуле, теперішнє і майбутнє у просторі пророцтва, на історію потрібно подивитися з іншого боку, (кинути на неї погляд) окинути її мудрим поглядом «все видавшого» нового Гільгамеша, осмислити хитросплетіння минулого, вловивши у власних думках першопочаткові вібрації закономірної і, водночас, непередбачуваної Кліо. Потрібно відкрити у собі (при чому, на моє переконання, подібним речам практично неможливо навчитися) здатність «у одній миті бачити Вічність, і небо в чашечці квітки» (Вільям Блейк). Потрібно побачити світ філософськи, водночас очима старого і дитини, і це бачення неминуче включатиме притягальну мозаїку минулого, «що намагнічена вічністю», а отже, – надією на невечерні можливості теперішнього та майбутнього.

«Філософія як шлях людяності та надії» – назва цієї книги С.Б. Кримського формулює для мене у гранично стислому вигляді сутність його філософської позиції, універсальне авторське кредо. Онтологічний трикутник «шлях – людяність – надія» створює своєрідний контекст, в якому розгортається думка філософа. Цей контекст окреслює межу можливого знання, як цілющого та рятувального змісту, що не посягає на «угоду» з притягуючою та демонічною безоднею. Тут ми маємо справу фактично з пошуком реального змісту історії як того, що є «насправді» та, відповідно,

непідвладного фізичним та метафізичним катаклізмам. Філософська надія Кримського йде пліч-о-пліч, супроводжує людяність, буде символічний будинок для її зухвалого (сміливого) духу. Вона, безумовно, знаходить свої витoki у світлому та гармонічному Аполлоновому джерелі європейської культури. Це надія, яка намагається облаштувати людське буття відповідно до синкретичних ідеалів істини, добра та краси, подолати «порожнечу бездомності», яка лякала багатьох європейських мислителів. Можливо, тому свої роздуми про співвідношення історії та метаісторії С.Б. Кримський починає з тези Гегеля про те, що «домом» людини є не Космос, а Історія. «...історія постає феноменом такої ж багатомірності та невичерпності, як і людська присутність у світі. Вона має і поступальний, колоподібний рух, і прогресивні, і регресивні вектори, характеризується і становленням свободи, і епохами рабства. І розвитком, і катастрофами, і традиціями, і новаціями. Історія сповнена гуркотом, пролиттям крові, брязкотом заліза. Вона нагадує і сувої пророка (де багато сліз, відчаю, спраги допомоги вищих сил), і книгу мудрості. Історія є біографією духу, і звершенням суду над людством чи шляхом до спасіння, і відтворенням людини у формах її утилітарної діяльності. І все ж таки історія відрізняється від буденності високими смислами та цілями, що ставить людина» (С.Б. Кримський 4, 211–212).

В якомусь значенні історія – це спроба подолати час, схвати себе від його всеруйнуючого потоку за стінами фізичного дому та метафізичної культури. Людина, зупиняючись на місці, облаштовуючи його, замикає свій час у даному топосі, розчиняє його у вічності культури роду, племені, народу. Як пише С.Б. Кримський: «Кинувши зерно в зоране поле, людина культурно прив'язала себе до землі не тільки як природного, а й соціального явища. Виник феномен осілости, коли оселею стала не тільки хата, а й територія роду, племені, етносу. Природні процеси, що були втягнені в людське життя, дедалі більше стають соціоприродними, предметом домобудівництва, середовища як «рідної землі», що потім стане Батьківщиною, святим довір'ям Буття. Невипадково навіть у Старому Завіті, що з'являється значно пізніше, зберігається відношення до середовища не як до природи самої по собі, а як до ойкуменістичного феномена, землі. З актуалізацією домобудівництва середовища історія починає виступати як ойкуменістичний процес, що збагачує людську екзистенцію – цю основу історії» (4, 222).

«Tempus Omnia Revelat» – «час все виявляє» – говорили стародавні римляни. Якщо вірити цьому ствердженню та подумки послідувати за ним, то історію можна трактувати як вмістилище справжнього, витвір або споглядання простору для його перебування. Час же здійснює в історії функцію катарсису, очищуючи метаісторичні зерна від злободенних плевелів минулого. «Річка часу у своєму плині відносить усі справи людей, і топить у прірві забуття народи, царства та царів» (Г.Р. Державін 1, 193). Стріла блаженного Августина, таким чином, пронизує фантоми уявного, бодріянівські симулякри, що заповнили поле зору сучасності постмодерну своєю спокусливою ілюзорністю. Але і в цьому «горизонтальному світі» думка Кримського знаходить рятувальну вертикаль як відкриття культурних пріоритетів людської реальності. «...надання таким факторам історії, як виробництво, побут, спілкування та життя особи культурних пріоритетів, переводить «горизонталь» стріли часу у «вертикаль ціннісних звершень. У цьому розумінні в історії наростає прозоріння метаісторії, що зорієнтована вже на погляд вічного, інваріантного, того, що непідвладне плинності» (С.Б. Кримський 4, 216–217).

«Перед вічністю, як мить, ти промайнеш, і знову буде життя; ти смерть, помреш», – зауважив в одному зі своїх сонетів Джон Донн (2, 391). Цю «вічність життя» в модусі історичного і намагається вловити думка Кримського. Метаісторія в розумінні філософа стає своєрідною аурую, що споконвічно огортає людську історію, що дарує останній високі смисли та цілі. «Історія збагачується, немовби озираючись назад. Таке озирання й потребує метаісторичного погляду на сучасність» (С.Б. Кримський 4, 219), і далі: «Аналізуючи збіг епох, О. Шпенглер виділяє цілий синхронічний зріз всесвітньої історії, що є доповненням до її діахронічного здійснення. Цей синхронічний зріз і показує, як минулі століття нашаровуються на вічність, а історія розкриває свій метаісторичний аспект з його екзистенціальним часом. У цьому аспекті одержує своє пояснення і феномен раннього характеру майбутнього» (4, 219–220).

Ідея «вічного повернення», яка у свій час запалила і, можливо, спалила геній Ніцше, мислиться Кримським як гуманістичний ключ від будинку надії. Тому носієм метаісторичної аури, що огортає минуле, теперішнє і майбутнє, виступає конкретна, земна, жива людина, що відкрила своє справжнє покликання як поклик метаісторії: «Метаісторія – не тільки вияв інваріантних структур соціуму,

економічних систем та культури, а й форма освоєння їх внутрішнього призначення – людяності. Остання обставина дуже важлива в тому відношенні, що метаісторичний підхід дозволяє розкрити персоналістський аспект історії, не впадаючи в суб'єктивізм. Інакше кажучи, те, що в русі історичного процесу має вигляд становлення особистості чи персоналістичної тенденції, з погляду метаісторії виступає як смисл історії, тими найвищими цінностями, які зберігаються, не підлягають запереченню. Йдеться про такі узагальнені структури історії, які входять у розвиток особистості та визначають її. Отже, те, що в історичному процесі виявляється як персоналістична тенденція, в метаісторії виступає як входження історії в долю особистості» (С.Б. Кримський 4, 221).

Таким чином, метаісторія постає як доля конкретної людини, вершить її починання. Це не байдужа та безпристрасна мойра, а узагальнений досвід усього пережитого та прожитого іншими, ті цінності, що констатують високу героїку нашого минулого. Ми повинні пильно вдивитися в безодню забуття. «Дослідження метаісторії передбачає вивчення не того, що минає, а того, що зберігається, бо вона реалізується через синхронічні виміри епох, їх збіг, через інваріанти культури, актуалізацію минулого, через «часоотвори», які утворюються навколо наскрізних, стержньових цінностей людства (Бога, Правди, Добра, Краси, Долі, Закону, Індивідуальності) та стверджують людину в її прагненні безконечного», – підкреслює С.Б. Кримський (4, 221).

Минуле тут виступає парадоксальною єдністю зовнішнього та внутрішнього, світу культури та світу людського духу, того, що творить. Тому стародавній принцип: «Пізнай самого себе», який, як вищий дар богам накреслили на стінах храму Аполлона в Дельфах сім мудреців, стає методом бачення, що прибирає завісу історичного з тіла метаісторії та оголює її таємничий смисл. Але цей принцип нібито органічний віками культурного розвитку людства та скорботним знанням, що ці віки супроводжує. Після всіх кривавих катаклізмів, з якими людство зіткнулося у ХХ столітті, «після Освенціма», цей принцип немислимий поза категоричним імперативом Канта, бо, як зазначив М.К.Мамардашвілі, «Кант виявив позачасовий, тобто незалежний від зміни станів, від прогресу та від знань, позамислительний характер найбутійнішої основи людського існування або моральності, оскільки моральність є узагальненою або такою, що виділяє, характеристикою існування людського феномена як такого» (3, 133).

Метаісторія, за Кримським, має на увазі діяльнісне моральне самопізнання людини та людства, усвідомлення реальності зла, та, водночас, можливості подолання цієї реальності. «Сучасна історія похитнула уявлення про відносність зла. Загроза омніциду, загального термоядерного знищення людства розкрила можливість абсолютного зла та похідних від нього демонічних сил тоталітаризму та технобісся. Уже в умовах Другої світової війни почали виникати граничні та есхатологічні обставини, перед якими в особи повинна була з'явитись можливість багатоваріантності її моральної поведінки. Інакше кажучи, на передньому плані етичної духовності постала не формальна схематика морального імперативу, а вчинки, що працюють на зміцнення цього імперативу» (С.Б. Кримський 4, 233). І головним вчинком тут виступає прийняття реалій духовного виміру культури, непохитності моральних цінностей, освячених подихом вічності. «Духовність – це завжди шлях до самого себе, до своєї особистості, шлях, що, мабуть, є найдовшим у людському житті... Ось так і діється в цьому житті, що можна вмерти в тумані дрібниць і пустощів, а можна вийти за біологічні межі існування, коли трансформація тілесності стає маніфестацією духовності, що, мов віфлеємська зоря знаменує появу нових орієнтирів людських пошуків у часі і вічності (С.Б.Кримський 4, 238).

«Буває дещо, про що кажуть: «дивись, ось те нове»; але це було вже у віках, що були до нас», – навчав старозавітний Екклезіаст (1,10). Метаісторичний підхід Кримського, з моєї точки зору, закликає нас відкрити в минулому теперішнє (при чому «теперішнє» не стільки в темпоральному, скільки в онтологічному сенсі!), та повернутися до нього. В такому випадку, історія дає можливість неосяжної широти бачення та шанс знаходження індивідуальної свободи в її безкрайому обрії. Чим більше минулого включено, задіяно в нашу культурну актуальність, тим більше шансів з'являється у нас для того, щоб посправжньому побачити реальність, знайти сенс, врятуватися, тим більшим стає масштаб нашої свободи. Ми рухаємося у майбутнє, відкриваючи та творчо втягуючи у свою орбіту дедалі новіші пласти загальнолюдського минулого. У своєму есе «Слово та культура» Осип Мандельштам зауважив: «Поезія – плуг, який переорює час таким чином, що його глибинні шари, його чорнозем, виявляються на поверхні. Часто доводиться чути подібне, але це вчорашній день. А я кажу: вчорашній день ще не народився. Його ще не було посправжньому... Отже, жодного поета ще не було. Зате скільки рідкісних передчуттів: Пушкін, Овідій, Гомер» (5, 169–170). Кримський наводить

цю тезу Мандельштама як одну із можливих відповідей на проблему співвідношення традицій та новаторства в історії. Можливо, це і є поетичне прозріння реальності метаісторії, пророцтво реальності минулого як контурів нашого спільного майбутнього.

Она ещё не родилась,
Она – и музыка, и слово,
И потому всего живого
Ненарушаемая связь.

(Осип Мандельштам)

ЛІТЕРАТУРА

1. Державин Г.Р. Стихотворения. – Л., 1981.
2. Западноевропейский сонет XIII – XVII веков. – Л., 1988.
3. Квинтэссенция: Философский альманах. – М., 1992.
4. Кримський С.Б. Запити філософських смислів. – К., 2003.
5. Мандельштам О.Є. Сочинения: Т.2. – М., 1990.

Тетяна ЧАЙКА

ЕНЕРГІЯ ДУШІ

У фільмі Андрія Тарковського Сталкер спересердя говорить про подорожніх, що їх привів, приблизно таке: „Вони вважають, що у них пристрасті! Те, що вони називають пристрастями, насправді не енергія душі, а наслідок тертя душевної оболонки об зовнішній світ”. На противагу таким сумним відкриттям, котрих чимало трапляється в людському світі, з великою приємністю маємо констатувати незаперечний факт: той творчий запал, та чарівна небайдужість, якими щедро обдаровує нас Сергій Борисович Кримський, вочевидь втілюють справжню, першоджерельну енергію душі, енергію високої проби, натхненну вічними і абсолютними духовними цінностями. Присутність цих цінностей у нашій плінній реальності засвідчують не тільки твори, а, хотілося б сказати, сам цілісний образ тієї *vitaē philosophiē*, що її являє шановний ювіляр.

Впевнена, що рідкісне душевне обдарування Сергія Борисовича для багатьох людей, хто його знає, хто слухав його лекції, читав його книжки, так само як і для мене, постає джерелом вкрай потрібних духовних сил, джерелом впевненості в тому, що і в нашому сьогоденні, попри всі екстравагантні його аспекти, можна жити і мислити людиновимірно, по-людськи. Особливо хочу відзначити в цьому відношенні три прикметні риси душевної вдачі Сергія Борисовича, що здавна захоплюють мене.

По-перше, це непроминальна і абсолютно безкорислива жага пізнання, та щира і невгамовна здатність дивуватися, котра, якщо вірити древнім, саме й породила колись філософію, та й нині підтримує її існування. Багатом, надміру прагматичним і “політичним” нашим сучасникам така налаштованість видається чимось наївним, оманливим, недійовим. У тому, що це не так, переконує і сама постать професора Кримського, і соціальна впливовість його слова та прикладу, і той евристичний потенціал, що він його втілює у власній діяльності і прищеплює своїм близьким і далеким співрозмовникам.

По-друге, – глибока людська порядність, заснована на відчутті власного обов'язку. Сергій Борисович вміє бути загальним критиком, проте це лише зворотний бік його вимогливості до себе, притаманної йому внутрішньої обов'язковості. Тим, хто знає Сергія Борисовича, відомо, наскільки серйозно він ставиться до своїх обіцянок десь виступати, з кимось поговорити, прочитати лекцію, тощо. Учасники Києвознавчих читань 2004 р. надовго запам'ятали, як шановний професор, людина не молодих уже літ і не ахіллесівського, на жаль, здоров'я, провів для них обіцяну пішу екскурсію своїм улюбленим старим Києвом під рясним і холодним осіннім дощем. І провів її так, що його оточення – юрба змокрілих слухачів, дедалі більше зростала упродовж усіх двох годин захоплюючої розповіді... Таких прикладів можна було б навести чимало.

Нарешті, по-третє, як не відзначити апріорну, сказати б, доброзичливість Сергія Борисовича, що її можуть помітити і оцінити найрізноманітніші люди, котрі спілкувалися і спілкуються з ним. Згідно з відомою формулою, ми маємо ставитися до інших людей гранично добре, аж поки вони самі не переконають нас у необхідності іншого ставлення, – взірцем такого морального на лаштування, причому абсолютно природного, абсолютно невимушеного, на мою думку, і є Сергій Борисович Кримський.

І ще одна характерна риса нашого ювіляра постає як своєрідна результатуєча усього згаданого – нестримне прагнення розповісти людям те, що знаєш сам, спонукати їх захоплюватися тим, чим сам захоплюєшся, перейматися тим, що переймає тебе. Ця духовна щедрість – не просто вражаючі знання або й життєва мудрість – і робить Сергія Борисовича одним із найкращих співрозмовників у всій нашій сучасній гуманітаристиці.

Насмілюсь стверджувати: Сергій Борисович – безперечно, носій яскравої харизми, сприятливої для суспільної оцінки української філософської думки наших днів загалом. Слухаючи його, мимоволі звертаєш увагу не тільки, а інколи й не стільки на те, що він говорить, скільки на те, як він це робить, як виконує своє висловлювання. Це виконання може бути концертним – справді, Кримський, напевно, єдиний з вітчизняних філософів сьогодення, за яким практика життя, завжди несподівана і примхлива, закріпила жанр, так би мовити, концертного філософування. Досить згадати його блискучі виступи в щорічному журналі на сцені "Collegium". Дані актора; завсідники цієї своєрідної імпрези погодяться, що кожен такий виступ ставав справжньою окрасою програми.

Вмірковуватися в природу і суть артистизму Кримського – заняття захоплююче і повчальне. Йдучи цієї стежиною, я б виокремила, насамперед, дві найважливіші складові цього неподільного феномена: по-перше, все, що тільки Сергій Борисович робить, він робить красиво: по-друге, робить так, що це переконує в його бездоганно добрих і світлих вихідних намірах. Попри свій вік і статуру, а може, саме завдяки відважному їх обігриванню, він являє надихаючий приклад внутрішньої свободи, того легкого подиху, якого так прикро не вистачає в нашому нинішньому житті...

Є така хасидська історія.

Одного разу до мудрого цадика прийшов хтось із учнів і питає:

– Вчителю, чи правильно я розумію, що життя страшне, підступне і сповнене смертельної загрози?

Старий ребе відповів:

– Правильно.

– Тоді як жити? – питає учень.

– Бачиш, – говорить ребе, – наше життя і справді наче тоненька крига над чорною холодною водою. Якась людина прямує ним напролом, незважаючи на небезпеку – і гине, правалившись в розколину або потрапивши у пролизень. Інший, побачивши, як гине перший, лякається і пробує перебратися поповзом, він лізе навкарачки, потім на череві, аж поки не доповзе до п'ятої чи десятої ополонки, вибереться з неї й замерзне. Третій усе це бачить, знає про всі небезпеки, але дух не полишає його. І він іде по кризі, танцюючи.

У дні ювілею Сергія Борисовича ця мудра приповідка сама собою спадає на думку.

МІЖНАРОДНІ АВЕРИНЦЕВСЬКІ ЧИТАННЯ

Сергій АВЕРИНЦЕВ

НАДІЇ І ТРИВОГИ

Наші сучасники охоче говорять про сьогоднішню “духовну ситуацію”. Щось дуже часто ми почали вживати слово “духовний” – адже в російській мові це слово дуже суворе, і, якщо ми сприймаємо його смисл сповна, воно само собою схиляє і навіть змушує до суворості. Вже давно написано: “За кожне пусте слово, що його скажуть люди, вони відповідатимуть у День Судний...” А яка в нас сьогодні ситуація, де саме пролягає нині кордон між правдою та облудою, – це, я боюся, ми по-справжньому довідаємося тільки згодом, коли ситуація буде вже іншою й кордон вкотре змінить свою локалізацію.

Перше, з чого хочеться розпочати, – це про наші спроби випростатися й перейти до природного прямоходіння. Чи справді є надія, що іще трохи – і кожен сягне нарешті свого природженого зросту? Чи справді є надія, що ми цілковито розучимося вдавати, нібито ми дурніші, ніж насправді? Все це заняття досить-таки небезпечне – удавання швидко стає другою натурою. Я аж ніяк не іронізую: мені, як і моїм сучасникам, не до іронії. Ми стали заклопотаними та стривоженими, тому що в нас з’явилася надія. Тільки б випростатися на повен зріст, поки ще не пізно, – а в душі острах: може, вже пізно? Адже шкода сил, шкода кращих років життя, витрачених на набуття навички – невимушено пересуватися та жестикулювати, пригнувшись. Невже все було марно? А в зовсім уже лукаву хвилину шкода втраченої можливості мовчки припускати, що і ти сам, і твої приятелі необмежено високі на зріст: розігнувся – і вже тут скільки є, стільки є, а зверху цього не додаси, як сказано, ні на лікоть, і звинувачувати нікого... Отже, хоч який ти вільнолюбець, а випростатися на ділі не тільки безхмарна радість, а й випробування. І це ще якщо дадуть: а то почати випростуватися – і наштовхнутися

на перешкоду – куди болочіше й прикріше, ніж звично ходити, не розгинаючись. Ми, люди, щодо цього невинно невдячні – ніяк не хочемо радіти тому, що розігнулися трохи. Не визнає наш хребет ніякого “трохи”. А один раз випростаєшся – і знову вже не пригнутися, навіть якщо захочеш. (Правду кажуть, тільки на таку властивість людської натури – вся надія).

Це для нас серйозно – вельми серйозно. Тільки слід пам'ятати, що це не більш ніж відновлення природної норми, і відновлення досить запізніле. Причини для надії є, причини для переможного тону – навряд. І тривога тим часом не відпускає – чи не пізно вже?

Кажуть про ліквідацію “білих місць” у літературі та у вітчизняній історії. Ще сперечаються: чи то їх ліквідувати, чи то не всі одразу. Ну, якщо мати на увазі тих допитливих читачів, яким не пощастило належати до московської чи ленінградської інтелігенції і які не підтримують зі своїми столичними знайомими достатньо тісних взаємин, то щодо цих людей, обділених інформацією, людей, перед якими всі ми так ганебно винні, можна говорити і про білі плями. Те, що умовно вважалося невідомим, часто було для них справді невідомим. Але нам, столичним гуманітаріям, випадає говорити про ліквідацію не білих, а *брудних* плям. Плям на нашій професійній честі й на нашій людській гідності. Адже якщо літературознавець, який упродовж усього життя знав напам'ять Гумільова або Ходасевича, зірвав голос у дискусіях за чашкою чаю про “Доктора Живаго” або романи Набокова, або про щось там іще, не смів згадати всього цього у процесі свого аналізу щоразу, коли це диктувалося ходом думки, – ніяка це не біла пляма, а просто ганьба. Те ж стосується і підстановки відповідних, усім відомих імен до історика вітчизняної думки. І передусім це стосується, звичайно, історика нашого суспільного життя, привченого за версту обходити факти, які знав, над якими нишком думав, – ну, а якщо не думав, то ніякий він не історик.

Тоскні ігри пожиттево неповнолітніх дорослих “два пишемо, три в умі”, “чорне з білим не беріть, так і ні не говоріть”, – чи правда, що ми припинили гратися в них назавжди й безповоротно? Якщо їх буде нарешті забуто, не кожен вражатиме надзвичайним розумом і талантом; але поки вони не виведуться з ужитку цілковито, навіть талант не врятує, навіть справжній, від природи, ум відгонитиме придуркуватістю – оце вже гарантовано. Удавана дурість безнадійніша за натуральну: сплячого збудити можна, а того, хто удає сплячого, не добудишся. Важливо зрозуміти, що додумування до кінця, договорювання до кінця, вільне перепитування власної думки

з метою її уточнення – не всездозволеність, не приємна розбещеність, а навпаки, умова дисципліни думки. Умова не достатня, але абсолютно конечна. Потреба у вихованні такої дисципліни тим більша, що тут замішана аж ніяк не академічна суспільна проблема: як зупинити помітне для всіх зростання безвідповідального екстремізму, хаотичного розумового авантюризму різного типу?

Ще Шиллер радив боятися раба, який зірвався зі свого рабського ланцюга, але не мати страху перед вільною людиною:

*Vor dem sklaven, wenn er die Kette bricht,
Vor dem freien Menschen erzittert nicht.*

Мова у Шиллера, звичайно, старомодна, але сутність його поради цілком актуальна.

З небезпекою не впоратися, намагаючись по-старому стримувати і “не пушати”, виховуючи в нових поколіннях, хоча, на щастя, з меншим успіхом, несміливість і половинчастість. Від несміливості й половинчастості, власне, все походить. У тім то й річ, що для “тварі тремтячої”, поки вона не перестане тремтіти, її потаємним, але тим більш плеканим, невітленим, але таким, що тим більш домагається втілення, двійником завжди буде – згадаймо слівце з “Бісів” Достоевського – “флібустьєр”. Він є ніщо інше, як матеріалізоване уявлення несміливих про сміливість. Його рішучість, що не бажає рахуватися ні з чим, може дати собі волю тільки на порожньому місці, утвореному всією сумою наших відмов від особистого й відповідального рішення. Його нестримність – псевдокомпенсація скутості інших. Його роль – сміти за всіх, замість тих, хто не сміє, і тому вони не спитають з нього більше, ніж він сам здатен.

Подивимося на все це з іншого боку. Яку логічну структуру має відповідальна позиція? Припустимо, хтось каже: “Ось я – людина поміркована, в такому от напрямку я готовий йти тільки до пункту С, хіба що до пункту Д, а перед пунктом Е неодмінно зупинюся. Інший попереджає: “Ні, я людина значно крайніших поглядів, я йтиму в цьому напрямку до пункту М і зупинюся тільки перед пунктом N”. Припустимо, далі, що обоє кажуть правду, називаючи напрямок, в якому мають намір рухатися, і межу, яку самі для себе визначають; припустимо, що межа ця визначена в обох випадках не зовнішніми чинниками, а судженням їхнього розуму, яке, погодимося ми з ним чи ні, є таки виплодом розуму. Кожен із них може не мати рації, але вони поводяться відповідально. І от, прислухаючись до їхніх декларацій, ми бачимо, що декларації ці неможливі без свободи як

внутрішньої, так і зовнішньої. Інакше кажучи, не можна з повним правом твердити, що натяки й недомовлення можуть позначити “для посвячених” вибраний напрямок, але абсолютно непридатні для вираження нюансу, застереження, розумного самообмеження. Той, хто не має досвіду свободи, хто не вихований свободою, не стане замислюватися, де визначити для себе самого межу, бо звук, що межа задається іззовні, відтак лишається або прийняти її як фатум, або збунтуватися і продовжувати йти вперед, поки не зупинять. Якщо не зупинять, якщо зовнішні обмеження буде раптом знято, якщо розпаляться пристрасті, можна буде разом з іншими пливти й пливти за течією без будь-якої зупинки – до катастрофи. У цьому – суть будь-якого екстремізму...

Необхідність висловлюватися навздогад, не договороючи до кінця, створює середовище, придатне для виживання лише одноклітинних думок – без нюансів, без застережень, без уточнень. Вищі, складні організми в такому середовищі не виживають; тим більший простір для діяльності одноклітинних. Щоб когось атакувати, на когось спрямувати невисловлене й саме тому неспростовне звинувачення, мова натяків надзвичайно зручна; для одвертого, безстороннього, різкого, але націленого на позитивний розв'язок діалогу незгодних мова ця зовсім непридатна. Ось і виходить, що користування нею само собою плодить екстремістів. Замість структури думки, в яку закладено імператив рівноваги, – сліпий натиск, задалегіть готовий наштотхнутися на стіну, а водночас – і необмежено тривати в тому ж напрямку, якщо стіна раптом не витримає. І біда в тому, що без достатньої звички до свободи будь-яке введення нюансів і застережень задалегіть скомпрометовано – як відрізнити відповідалні шукання міри, балансу, суворого самокоригування від тривіальної роботи “внутрішнього цензора?”. Для того щоб відрізнити одне від другого в самому собі, вже треба бути внутрішньо вільним. Для того щоб високої обережності сумління було до кінця дотримано, необхідно, щоб у роботу розуму не втручалася та низька прагматична обережність, яку краще назвати боягузством. Для совісної обережності потрібно, по-перше, щоб людина не боялася самої себе, по-друге, не боялася боятися, по-третє, не боялася, що подумують, ніби вона боїться. Адже ж казав Махатма Ганді, що надійно відмовитися від насильства можуть тільки ті, що перед цим відмовилися від страху.

Внутрішня свобода, не тотожна зовнішній, але для звичайних людей, до яких належимо ми з вами, все ж не цілковито незалежна від

зовнішньої, – це єдина протипага “флібустьєрству”. Єдина гарантія, що ми не витимемо з вовками жодної з конкуруючих вовчих зграй. Хто продемонструє в думці, слові та дії такий шлях, подасть іншим приклад; ну, а ось чи багато хто зрозуміє його, наслідуює його приклад, скільки саме душ опам’ятається та усовіститься – про це йому думати не слід. “Нам не вгадати наперед, як слово наше відізветься...” – в добу масових комунікацій це ще більше відповідає дійсності, ніж у часи Тютчева. Та ми маємо дбати не так про те, чи розуміють інші – нас, як про те, чи розуміємо ми – інших. Ми маємо дбати про те, щоб приклад був поданий чисто, щоб він не був затьмарений ні індивідуальним, ні груповим самоутвердженням. Його суспільна дієвість кінець кінцем залежить від його неголосної чистоти.

Дуже важливий симптом наявності або відсутності відповідальності, правдивості, внутрішньої свободи – це якість мови. Дозволю собі повторити те, що казав в іншому місці з іншого приводу. “У мови – своя етика, у слів – своє сумління. Бувають висловлювання за смыслом своїм мовби правильні, шляхетні – нічого не заперечиш; але вони зроблені мовою, яка починає втрачати іманентну їй як мові відповідальність, і через те потерпає їх смисл. Мова – це інструмент не тільки вираження, а й самоперевірки. Було б страшно втратити цей інструмент”. Писати гарно, навіть надто гарно, яскраво, навіть надто яскраво – цього нині не вмє тільки лінивий. Це можна “зробити”. Чого не можна підробити, то це сумління слів.

Дуже поганий симптом – те, що діється з російською мовою, і причому саме на тлі певного піднесення літературної культури. Глухота до мови часто-густо сусідує з мовною вишуканістю. Російською мовою пишуть так, мовби це мертва мова, останній носій якої помер сто або тисячу років тому.

Каламутна й хаотична стихія “одноклітинних” умонастроїв, підготовлювана десятиріччями, нарешті дістала змогу розлитися. Та саме собою це море, що розлилося, – симптом, а не хвороба. Лікувати треба хворобу. Грунт, що втратив структурність, стає порохом і віддається на волю вітру. Вся річ у тім, щоб відновити структурність думки. Коли підходиш із цим критерієм до наших журнальних битв, антиподи дуже часто виявляють разючу подібність; вони говорять речі різні, можуть бути серйозні підстави погодитися з одним і не погоджуватися з другим, але тон, той самий тон, що робить музику, один і той самий. Правила гри, в яку вони з азартом грають, ідентичні. Вони такі непримиренні, такі різкі, але стороннє вухо з острахом вловлює, до чого вони всупереч власній волі злилися в єдиному

тоні, за законами однієї й тієї самої музики, що не допускає думки дорости до певного рівня структурності.

Шлях боротьби із цією недугою важкий і не дає гарантій. Скажемо кілька слів про передумови лікування.

По-перше, вже згадана зовнішня свобода. Повторюючи епітет “зовнішня” до ризику набриднути читачеві, я хотів би деміфологізувати поняття свободи, позбавивши саме слово “свобода” надто хвилюючого романтичного звучання. Ліберальна традиція гіпостазувала свободу, тобто наділила її властивостями певної сутності, навіть уособлювала її – як у віршах Барб’є й на картині Делакруа. Тобто романтичний лібералізм мовби припускає наявність у зовнішньої свободи як такої позитивного змісту. Саме по цій лінії – вимоги позитивного змісту й нарікання на його відсутність – пішла антиліберальна критика ідеалу свободи. Як у Розанова в “Опалому листі”:

“... Свобода є просто порожнеча, простір.

– Двір порожній, заїжджай хто хоче. Він не зайнятий, вільний.

– Це помешкання пустує, воно вільне.

– Ця жінка вільна. У неї немає чоловіка, і можеш залицятися”.

Розанову чомусь видавалося, що це доказ проти вимоги свободи; але його ж метафори переконують у протилежному. Зовнішня свобода не має позитивного змісту, але саме тому, що вона є необхідною умовою для будь-якого позитивного змісту. На фундаменті можна будувати і храм, і непристойний заклад, але без фундаменту, поза фундаментом не побудуєш взагалі нічого. Від посудини, в яку збираються влити рідину, не вимагається позитивного змісту; треба, щоб вона була порожня, чиста і не протікала. Так само від зовнішньої свободи вимагається, щоб її недосконалі умови задовольнялися суспільством чесно та послідовно. Вона ніколи не буває досконалою – і все ж її недосконалої присутності ні за що не сплутаєш з її відсутністю.

Саме тому індивід зобов’язаний вимогою розуму широ бажати зовнішньої свободи не тільки для себе, а й для всіх своїх сучасників і співвітчизників, зокрема й для опонентів, навіть якщо вони особисто йому неприємні. Судячи з нашого журнального життя, це дуже важко; але це конче потрібно. Своя власна правда робиться сумнівною, а найсильніші аргументи на її користь – знеціненими, якщо її противники не мають можливості заперечувати на повну силу. Свобода, як перемога у пісеньці Окуджави про війну, може бути

тільки одна на всіх – або зовсім ніяка. Відповідно до вжитку як історичного, так і сучасного, назвемо лібералами тих поборників зовнішньої свободи, які фактично ототожнюють із зовнішньою свободою внутрішню й готові підкорити прагматичні стратегії захисту зовнішньої свободи надто багато що. Пушкінсько-блоківську “таємну свободу” у всі часи (крім найгірших, коли було не до того) доводилося захищати також і проти лібералізму; корінна помилка лібералізму в теорії, зумовлена прагненням дати зовнішній свободі певний онтологічний статус сутності, час від часу призводить його до тонкого деспотизму на практиці. Та антилібералізм ще неспроможніший у своїх засадах. Його ахіллесова п’ята – та обставина, що й антиліберальна думка тією мірою, якою вона є думкою, потребує, щоб заявити про себе, зовнішньої свободи, відвойованої загалом, її опонентами – зокрема і для неї. Той самий Розанов абсолютно немислимий без цих умов: спробувати уявити собі його в жорсткіших умовах було б надто невеселою грою розуму. Те ж саме доводиться говорити і про інших антиліберальних геніїв, що процвітали напередодні потрясінь ХХ століття. Будь-яка незгода з онтологією лібералізму не звільняє від обов’язку загальної солідарності в захисті зовнішньої свободи при тому, що останньої потребують і нею користуються аж ніяк не самі лише ліберали. У давній ідеї шістдесятників, що мисляча людина, бойкотуючи їхню справу, чинить певну зраду, при всій неоковирності цієї ідеї, більше смислу, ніж може видатися на перший погляд. Чітке розуміння цього, дотримуване при будь-яких незгодах і спорах, – друга умова відновлення структурності думки. Це умова можливості брати всерйоз думку як думку, і притому не тільки чужу, заперечувану, а й передусім свою власну, відстоювану.

Є речі, про які якимось незручно говорити – але, мабуть, треба. Коли персонаж сучасної журнальної боротьби, претендуючи на те, що він обстоює або найбільш ревні засади народності, або якнайвільнолюбніший лібералізм західницького типу, або що-небудь достатньою мірою визначене, в пошуках статусу найбільшого сприяння для своїх статей і книг апелює до фразеології, яка особисто для нього, якщо вірити девізу, написаному на його прапорі, начебто не має сенсу, він завдає тяжких збитків не тій ментальності, з якою ворогує, а своїй власній. І найважливіше навіть не те, що він її дискредитує, а те, що він сплутує, спотворює внутрішній лад своїх думок. (Ну звісно, цьому саме життя вчило, але для чого ж урокам бути такими незабутніми?) Я підкреслюю, що тут не просто

“картинка звичаїв” – хоча й і це, і це: особливо коли доходить до взаємних скарг по начальству, як це заведено називати. Тут джерела інтелектуального зіпсуття, фатального розумового змішання, найгіршого з видів еклектики.

Дозволимо собі короткий відступ про еклектику – хоча коли-небудь до цієї теми треба буде повернутися. Недарма наші сучасники вигадали “постмодернізм”, головний принцип якого – еклектика, що навідріз відмовляється соромитися самої себе. Таку безсоромність можна засуджувати, і загалом великих досягнень у “постмодернізмі” не передбачається, але життєві підстави в нього, що не кажи, є. У розумовому й побутовому вжитку людей, що, як ми, не послухалися ні Корбюзьє, ні Маяковського, не переставали або щойно навчилися любити доіндустріальні цінності, однак продовжували – за винятком шанованих, але надто нечисленних на все людство аскетів від екології – жити сучасним життям, еклектика неминуча. Тільки чи погано це?

Не наважуся твердити. Навряд чи серед нас знайдеться багато людей, здатних від душі пошкодувати про непохитну послідовність пана Карла Шмідта з еренбургівського роману “Незвичайні пригоди Хуліо Хуреніта...”, про авангардистську утопію нелюдської чистоти стилю, яка відкидала тінь аж ніяк не на саму лише художню творчість. Що не кажи, саме наше життя еклектичне, і коли альтернатива життя – тільки смерть, краще, мабуть, вибрати еклектику. Смерть – спрощення, життя – складність: краще, звичайно, щоб складність зрослася у щось органічне, та оскільки вона не поспішає цього робити, доводиться приймати її, якою вона є. (Під час колективізації деякі журналісти висміювали саму думку про те, що колгоспне село може втратити чинну церкву; ними також по-своєму володіла ідея чистоти стилю. У пункті чистоти стилю з ними від душі погодився б найбільш крайній реліктовий монархіст. Але обидві сторони опинилися в розладі з дійсністю.). Отже, еклектика може бути недосконалою, але все ж відповіддю на об’єктивну багатоплановість живого життя, знаком деякого пом’якшення звичаїв, тобто перемоги над жорсткістю задубіння. Однак думка, навіть приймаючи еклектику, повинна підходити до неї чесно, як до одного зі своїх предметів, до теми для роздумів: справа життя – всьому давати місце, все якимось поєднувати у своєму широкому лоні, сплутуючи при цьому нитки, але справа думки – розплутувати нитки, розбирати їх в аналітичному зусиллі, давати звіт і відповідь.

І ось ми підійшли до третьої та головної умови відновлення структурної думки. Зовнішня свобода сама собою – тільки посудина,

тільки одна на всіх – або зовсім ніяка. Відповідно до вжитку як історичного, так і сучасного, назвемо лібералами тих поборників зовнішньої свободи, які фактично ототожнюють із зовнішньою свободою внутрішню й готові підкорити прагматичні стратегії захисту зовнішньої свободи надто багато що. Пушкінсько-блоківську “тасмну свободу” у всі часи (крім найгірших, коли було не до того) доводилося захищати також і проти лібералізму; корінна помилка лібералізму в теорії, зумовлена прагненням дати зовнішній свободі певний онтологічний статус сутності, час від часу призводить його до тонкого деспотизму на практиці. Та антилібералізм ще неспроможніший у своїх засадах. Його ахіллесова п’ята – та обставина, що й антиліберальна думка тією мірою, якою вона є думкою, потребує, щоб заявити про себе, зовнішньої свободи, відвойованої загалом, її опонентами – зокрема і для неї. Той самий Розанов абсолютно немислимий без цих умов: спробувати уявити собі його в жорсткіших умовах було б надто невеселою грою розуму. Те ж саме доводиться говорити і про інших антиліберальних геніїв, що процвітали напередодні потрясінь ХХ століття. Будь-яка незгода з онтологією лібералізму не звільняє від обов’язку загальної солідарності в захисті зовнішньої свободи при тому, що останньої потребують і нею користуються аж ніяк не самі лише ліберали. У давній ідеї шістдесятників, що мисляча людина, бойкотуючи їхню справу, чинить певну зраду, при всій неоковирності цієї ідеї, більше смислу, ніж може видатися на перший погляд. Чітке розуміння цього, дотримуване при будь-яких незгодах і спорах, – друга умова відновлення структурності думки. Це умова можливості брати всерйоз думку як думку, і притому не тільки чужу, заперечувану, а й передусім свою власну, відстоювану.

Є речі, про які якось незручно говорити – але, мабуть, треба. Коли персонаж сучасної журнальної боротьби, претендуючи на те, що він обстоює або найбільш ревні засади народності, або якнайвільнолюбніший лібералізм західницького типу, або що-небудь достатньою мірою визначене, в пошуках статусу найбільшого сприяння для своїх статей і книг апелює до фразеології, яка особисто для нього, якщо вірити девізу, написаному на його прапорі, начебто не має сенсу, він завдає тяжких збитків не тій ментальності, з якою ворогує, а своїй власній. І найважливіше навіть не те, що він її дискредитує, а те, що він сплутує, спотворює внутрішній лад своїх думок. (Ну звісно, цьому саме життя вчило, але для чого ж урокам бути такими незабутніми?) Я підкреслюю, що тут не просто

“картинка звичаїв” – хоча й і це, і це: особливо коли доходить до взаємних скарг по начальству, як це заведено називати. Тут джерела інтелектуального зіпсуття, фатального розумового змішання, найгіршого з видів еклектики.

Дозволимо собі короткий відступ про еклектику – хоча коли-небудь до цієї теми треба буде повернутися. Недарма наші сучасники вигадали “постмодернізм”, головний принцип якого – еклектика, що навідріз відмовляється соромитися самої себе. Таку безсоромність можна засуджувати, і загалом великих досягнень у “постмодернізму” не передбачається, але життєві підстави в нього, що не кажи, є. У розумовому й побутовому вжитку людей, що, як ми, не послухалися ні Корбюзьє, ні Маяковського, не переставали або шойно навчилися любити доіндустріальні цінності, однак продовжували – за винятком шанованих, але надто нечисленних на все людство аскетів від екології – жити сучасним життям, еклектика неминуха. Тільки чи погано це?

Не наважуся твердити. Навряд чи серед нас знайдеться багато людей, здатних від душі пошкодувати про непохитну послідовність пана Карла Шмідта з еренбургівського роману “Незвичайні пригоди Хуліо Хуреніта...”, про авангардистську утопію нелюдської чистоти стилю, яка відкидала тінь аж ніяк не на саму лише художню творчість. Що не кажи, саме наше життя еклектичне, і коли альтернатива життя – тільки смерть, краще, мабуть, вибрати еклектику. Смерть – спрощення, життя – складність: краще, звичайно, щоб складність зрослася у щось органічне, та оскільки вона не поспішає цього робити, доводиться приймати її, якою вона є. (Під час колективізації деякі журналісти висміювали саму думку про те, що колгоспне село може втратити чинну церкву; ними також по-своєму володіла ідея чистоти стилю. У пункті чистоти стилю з ними від душі погодився б найбільш крайній реліктовий монархіст. Але обидві сторони опинилися в розладі з дійсністю.). Отже, еклектика може бути недосконалою, але все ж відповіддю на об’єктивну багатоплановість живого життя, знаком деякого пом’якшення звичаїв, тобто перемоги над жорсткістю задубіння. Однак думка, навіть приймаючи еклектику, повинна підходити до неї чесно, як до одного зі своїх предметів, до теми для роздумів: справа життя – всьому давати місце, все якимось поєднувати у своєму широкому лоні, сплутуючи при цьому нитки, але справа думки – розплутувати нитки, розбирати їх в аналітичному зусиллі, давати звіт і відповідь.

І ось ми підійшли до третьої та головної умови відновлення структурної думки. Зовнішня свобода сама собою – тільки посудина,

яку треба наповнити. Етика солідарності у справі збереження зовнішньої свободи, тобто товариства людей, що мислять по-різному і саме тому однаково потребують свободи умів, – тільки запорука цілості цієї посудини. Її наповненням може бути лише відповідальність думки перед цілим, перед неурізаною складністю та життєвою серйозністю цілого – в дусі гегелівської максими: “істинне – це ціле”. Звичайно, солідарність інакодумців – про надзвичайну трудність досягнення яких буквально волає як історичний, так і сьогоdnішній досвід – може бути важливим підступом до чуття цілого, так би мовити, передостаннім шаблем при сходженні до нього; але тільки за умови, що товариство умів не буде підмінене змовою розумників, що вирішують усі питання у своєму колі. Солідарність, про яку йдеться, має виходити за межі будь-якого “кола”, не кажучи вже про теплу компанію, літературну “партію”, загалом, як казали раніше, котерії; все інше – її протилежність. І вся етика солідарності – ще не чуття цілого, не внутрішня відповідальність думки: перше відноситься до другого, як поверхня до глибини.

На жаль, розширення зовнішньої свободи для нас незвичне. Розплата за відсутність звички до циркулювання різних “віянь”, критеріїв, уявлень та оцінок – певна подоба розумового імунодефіциту. Чому капітулював свого часу Козлевич перед вигуком Остапа Бендера “Бога немає!?” – мабуть, тому, що він дістав релігійне виховання певного типу, що полягало у відгороджуванні вихованого від можливості зіткнутися з іншою точкою зору: інтонація апломбу в поєднанні з незвичними словами викликає шок, який замінює всі аргументи. Онуки Козлевича дістали атеїстичне виховання, тобто їх оберігали від можливості вислухати висловлювану всерйоз релігійну точку зору. Внаслідок цього їм досить сказати становчим тоном що-небудь про Шамбалу або Кришну, щоб шоковий ефект покінчив з їхнім атеїзмом так само, як він покінчив із релігійністю їхнього діда. Механізм, описаний Ільфом і Петровим, знову працює, тільки в протилежний бік. А лектори, які з десятиріччя в десятиріччя повторюють на одній і тій самій інтонації вигук великого комбінатора, іще дивуються, чому в нього виходить, а в них – ні, і не хочуть зрозуміти, що саме вони підготували легкий улов для першого-ліпшого окультиста.

Повернімося, однак, до нашої теми. Коли зовнішня свобода розширюється, цей факт відкриває три можливості (не рахуючи, звичайно, четвертої, – ностальгії по заборонах). Сама собою, без

будь-якого благого, але також і спеціально злого втручання, як трава, ніким не сіяна, сходить саме еkleктика в чистому вигляді – пасивна всеядність. Цей стан можна взяти за нуль. Від нього, як від нуля, можна іти вгору – і вниз.

Рух угору щойно описано: це відповідальність думки перед цілим. Безсумнівно, ми обпеклися на спробах думки навчально “оволодіти” цілим, “зняти” його, поставитися до життя як до сировини для своїх схем. Думка не повинна поводитися так, мовби життя з усіх боків нею оточене й охоплене; їй краще відшукувати себе саму всередині життя. Не зайве піти учнем до Аристотеля – першого філософа європейської традиції, який подивився у вічі духові утопізму, що наповнював умогляд його вчителя Платона, – і пішов своїм, неупітчим шляхом. Аристотель подав тисячоліттям приклад думки, не агресивної щодо життєвих даностей, яка водночас не тоне в них, не втрачає саму себе. Серед ознак нашого часу – та, яку я намагався виразити в іншому місці спрощеною формулою: всі слова вже сказано. Ми не повинні вдавати, що не знаємо заздалегідь, як можна заперечити все, що маємо сказати. Час забороняє пафос, що обертається спрощенням і глухотою до чужої думки. Час велить уточнювати, доводити до можливої чіткості з’ясування своєї думки та її ставлення до чужих позицій. Але це важко. Це важко будь-коли – а нині, мабуть, особливо важко.

Рух униз – це маніпулювання з прагматичною метою або заради розумового виверту тією самою нерозбірливістю, яка у феномені еkleктики ненавмисна й тому “невинна”. Таке маніпулювання пов’язане зі згаданою вище звичкою всує закликати на підмогу авторитети, за своєю суттю чужі складові думок і напряду емоцій того, хто закликає. Звичка ця, як усім ясно, вироблена конформізмом: але в наш час конформізм неминуче набуває дедалі екстравагантніших форм, які не тільки містять у собі внутрішню суперечність, а й змушують саму цю суперечність “працювати” для потрібної мети. Це вже не еkleктика – це щось зліше. Адже, що не кажи, благо чи напівблаго стихійної еkleктики – м’якість, хай двозначна, яка переходить на кожному кроці у розм’якшеність, але все ж поступлива. Як кажуть, “живи і жити давай іншим”. Але буває таке поєднання непоєданого, що цілковито має на меті – комусь не дати жити. Узурпація чужих слів, що отримали статус магічного “півнячого слова”, – саме вона не пов’язана ні з яким пом’якшенням звичаїв. Куди там – це бойова зброя в міжособних сутичках, “шум і лють” яких прямопропорційні бракові проясненого смислу. Сумнівно,

чи поганий мир кращий за добру сварку; та безсумнівно, що погана сварка, в якій різкість нападок поєднана із спотвореним змішанням думок, гірша і за те, і за друге. Така сварка не може стати спором, бо обговорювати можна тільки фіксовану позицію; а тут позиція – слизька. Необачно сідати грати з партнером, який бере собі суверенну владу – змінювати правила гри від одного ходу до іншого, причім без будь-яких застережень. Нелогічність у певному розумінні непереборна, коли перетворюється на лінію поведінки: коли є ланцюг логічних розмислів, в ньому можна спробувати відшукати слабку ланку, і тільки там, де такого ланцюга немає, про слабку ланку годі й думати.

Приклади зайві й набридливі, і правду кажучи, життя дає їх так багато, що кожен із них не може бути випадковим. Тут важливо побачити, як кажуть, прикмети нинішнього дня. Сама собою нелогічність – властивість загальнолюдська; нелогічність – породжувана конформістською настановою на вироблення “прохідного” тексту, була характерна для попереднього періоду. Що ж до нашого часу, то тут поєднання непоєднуваного звільнилося від колишньої незручності й почало практикуватися з агресивним артистизмом – нелогічність *con brio*. Засуджувати Пастернака за те, що йому невластиво було краплиною литися з масами, можна, було і вчора, і позавчора; але тільки сьогодні можна в тій самій статті, на тій самій інтонації дорікнути йому ще й за те, що він сумнівно намагався розпалити в собі ентузіазм із приводу Першого з’їзду радянських письменників. Тобто будь-який рух автора то в бік незгоди, то в бік згоди зі своїм суспільством виявиться не просто провинною, а тією самою провинною, й критик (скажімо Т. Глушкова, але хіба вона одна?) має задоволення відчувати себе одночасно більш лояльною і більш бунтарською.

Це задоволення – недозволене, і зовсім не тому, що поет – кумир, який стоїть вище за критику, а тому, і тільки тому, що позиція не може бути слизькою. Змішання думок, що також характеризує з якогось боку сьогоднішній момент, не дає змоги скласти звіт собі та іншим. Тому воно аж ніяк не виключає екстремізму, а, навпаки, особливо зручно з ним поєднується. Сутність бо екстремізму – у принциповій відмові давати звіт.

Особлива сфера для прояву всіх трьох можливостей – історична свідомість, ставлення до спадщини минулого. Але це вже тема для іншої розмови.

Переклала з російської Михайлина Коцюбинська

Сергій АВЕРИНЦЕВ

БІОГРАФІЯ ТА АГІОГРАФІЯ

Почнемо з необхідних лексичних констатацій. Сучасна термінологія відрізняє “житіє” християнського святого від язичеського або мирського “життепису”; жанр “житія” називається “агіографічним”, жанр “життепису” – “біографічним. “Житіє” – церковнослов’янський синонім слова “життя” (точніше, поряд зі словом “живот”, один із двох таких функціонально розмежованих синонімів, співвідношення якого з грецькою лексикою буде з’ясовано нижче); “життепис” – словотворча калька грецького слова *biographia* (“біографія”). Однак узусові античної давнини та християнського середньовіччя наш термінологічний вжиток не відповідає. Нам доводиться взяти до відома, що по-грецьки і латиною і те й те позначалося одним і тим самим словом: відповідно *bios* і *vita* – “життя”. Плутархові “Паралельні життеписи” – це, власне, “Паралельні життя”, *bioi paralleloi*. (Словечко “біографія”, що з’являється пізно і притому на правах вишуканої словесної новації, так і не стає ні в античній, ні у візантійській практиці нормальним позначенням того жанру, що ми його називаємо “біографічним”). Але й “Житія святих” – це, власне, “Життя святих”, *bioi ton hagion, vitae sanctorum*.

У латинському вжитку типовий заголовок *vitae sanctorum* благополучно доживає до часів книгодрукування; слово *vita* без хоч би там яких відмінностей фігурує в заголовках творів, із нашого погляду “агіографічних” (наприклад, “*Vita sanoti Severini* – “Життя святого Северина”) і секулярно-біографічних (наприклад, “*Vita Caroli Magni*” – “Життя Карла Великого”). У зрілому візантійському вжитку складається дещо особлива формула для позначення життя святого: *bios kai politeia tu NN*, у традиційному церковнослов’янському відтворенні “Житіє і проживання св. NN” (саме такий заголовок нормально дається житію в рукописній традиції. Слово *politeia*, що доповнює *bios* і погано піддається перекладові, очевидно, відсилає до тексту Послання ап. Павла до філіп’ян (3, 20), де йдеться про дане християнам право небесного громадянства (у Синодальному

перекладі “наше проживання на небесах”, у вдалішому перекладі еп. Касіяна Безобразова – “наше громадянство вже тепер на небесах”). У такому разі воно вказує на небесний вимір життя святого. Але слово *bios* зберігає свої права.

Нам слід розглянути семантику цього слова, що становить для нас інтерес тим більший, що латинське *vita* вкоренилося саме як переклад грецької назви винайденого греками жанру.

Українське слово “життя” позначає мінімум два докорінно відмінні поняття: по-перше “життя” як властивість живого на відміну від неживого, як енергія вітальності; по-друге, “життя” як спосіб прояву вищеназваної енергії у конкретній поведінці, як форма існування, що підлягає описові і змальовується через оповіді (“чернець суворого життя”). Та грецька мова має на позначення цих понять два різні слова. “Життя у першому значенні – *zoe*; “життя у другому значенні – *bios*. Візантійська лексикографічна компіляція, що сягає античних джерел і відома під назвою *Etymologikon Magnum*, тлумачить поняття *bios* як *eidos zoes*, тобто “спосіб життя”. Дуже характерне вживання слова *bios* у філософській сатирі Лукіана (II ст.) *Bion praxis* “Розпродаж способів життя”; розпродажу піддаються, скажімо, піфагорейський на інші рецепти поведінки, що пропонувалися філософськими школами (у класичному німецькому перекладі Віланда заголовок відтворено як “*Versteigerung der Lebensformen*”). Старослов’янська, згодом церковнослов’янська мова, орієнтуючись на системне відтворення грецької лексики, передає *zoe* як “живот”, а *bios* як “житіє”. Початок життя, сила життя – “живот” (“и живот бе свет человеком”). Образ і форма життя – “житіє” (“тихе й мирне житіє”). Дефініцію з *Etymologikon Magnum* неможливо відтворити по-російському, але можна по-слов’янському: “Житіє: образ живота”.

Антична біографія як особливий жанр із чітко відчутними контурами виникла в колі тих самих характерологічних інтересів, які породили, зокрема, славнозвісні “Характери” Теофраста. Хоч би якими різноманітними були підвиди грецько-римської біографічної літератури, що конституювалися під знаком філософії, риторики або “гіпомнематичного” колекціонування довідок, головна функція жанру лишилася в принципі все тією ж: це опис-пояснення – і кінець кінцем також підведення під певну загальну категорію – особистої форми існування, особистого способу життя (*eidos zoes*), включення цього способу життя у задалегідь наявну систему етико-характерологічних або інших координат. Такими координатами виявлялися,

наприклад, пропоновані риторикою та популярним моралізаторством каталоги чеснот і вад, але також аристотелівські поняття етосу й патосу, теофрастівська класифікація характерів і т. ін., й що ж до “гіпомнематики”, якій у нашому сьгоднішньому вжитку приблизно відповідає жанр енциклопедичної статті, то цілком очевидно, що вона вже ні в якому разі не може обходитись без генералізуючих схем.

Експлікація вищеназваної системи координат логічно ставала для античного біографічного жанру внутрішньою потребою. Для нього надзвичайно характерний виклад по пунктах, по параграфах, коли спочатку пропонується загальна теза в абстрактній формі – скажімо, твердження, що герой був “великодушний (*megalopsychos*) або “нестримний” (*hybristikos*), “поблажливий” (*philophron*) або “честолюбний” (*philotimos*), а потім ідуть епізоди, які для цієї тези є наочним посібником, і притому вельми часто не в хронологічному, а у смисловому порядку, не *per tempora*, а *per species*, як формулює цей принцип Светоній. Не менш характерна велика кількість оцінних епітетів і загалом оцінних суджень, так само як і психологічних мотивацій: щоб бути наочним посібником для з’ясування чеснот і вад героя, “діяння” останнього мали зазнати попереднього препарування з метою роз’яснення. Кожне “діяння” експліцитно або хоча б імпліцитно підводилося під загальну категорію, щоб обґрунтувати таке підведення для характеру героя в цілому.

Тільки однією з форм, в яких експлікувалася ця інтеграція всього індивідуального типологічною системою, хоча й формою особливо наочною, було “паралельне” групування героїв у Плутарха: кожна пара щораз об’єднує грека й римлянина, віднесених до одного класу. Наприклад, Лікурґа й Нуму зображено як представників класу “найдавніші законодавці”, Александра й Цезаря – класу “великі самодержці”. Епілог-порівняння, так званий *synhesis*, доводить розв’язання завдання генералізації до кінця. Вельми симптоматично, що сучасний смак, орієнтований на конкретне, індивідуальне, неповторне, знаходить ці плутархівські зіставлення наївними, педантичними, просто-таки нестерпними, – хоча ще Монтень захоплювався ними. Звичайно, вони “схематичні”, але кінцеве завдання античної біографії саме й полягало в систематизуванні ідеального.

Античний раціоналізм загалом мав яскраво виражений дедуктивний характер (не випадково розкритикований на порозі нового часу Френсисом Беконом), тобто передбачав пізнання

окремого із загального й на рівні episteme вважав, строго кажучи, саме загальне; він закономірно реалізовував себе в таких феноменах, як аристотелева логіка й евклідова геометрія, але також риторика, моральна казуїстика (практикувалася, наприклад, стоїками) і т. ін. Схематизація – це, так би мовити, грецький шлях до інтелектуального освоєння дійсності.

Щодо християнської “агіографії”, то вона не тільки цілковито утримала генералізуючу тенденцію античної біографії, а й різко посилила її (приблизно так, як християнська схоластика загострила дедуктивний характер античного раціоналізму). Оцінні епітети трапляються дедалі частіше і функціонують як своєрідні дорожні знаки, що вказують напрямом до Раю або Пекла; надзвичайно докладно інформують вони читача, які особи та вчинки мають бути названі “боголюбними” і “богоугодними”, а які, навпаки, “богопротивними” й богоненависними. Морально-психологічне мотивування кожного чину святого або антигоністів (переходячи на кожному кроці в духовно-містичне, воно, втім, лишається саме мотивуванням), для житійної літератури набагато важливіше, ніж сам чин: критерій, що має вартість в очах Господніх, – це не зовнішній вчинок, внутрішня прихильність серця, що виявилася в ньому і, по суті, до кінця відома тільки Господові, однак уявляється відомою також і авторові житія. Все дістає докладне, подекуди велемовне роз’яснення; конкретне знову й знову зазнає генералізації та співвіднесення з абстрактним. У переробленнях більш раннього житійного матеріалу, породжених культурою зрілого середньовіччя, ці риси систематично посилюються. Власне, саме в них здійснювала себе “повчальність”, тобто дидактична функція, заради якої пишеться житіє.

А тепер нам доведеться повернутися до джерел християнської культури й порушити питання про Євангелія: чи споріднені вони за своєю жанровою природою з античним біографічним жанром?

Це питання давно й часто обговорюється в науковій літературі про Новий Завіт. Найчастіше давалася негативна відповідь. Аргументація будувалася на “керигматичному” характері Євангелій (у системі ідей, що сягає, як і сам термін “керигматичний”, Рудольфа Бультмана, він протиставляється історичному в будь-яких проявах, зокрема й біографічному), на тому, що два з чотирьох канонічних Євангелій не дають ніяких відомостей про дитинство Ісуса, нарешті, на тому, що переважну частину Євангелій в їх загальному обсягові, становить матеріал не оповідний, а отже, не біографічний (речення Ісуса).

Ця аргументація менш переконлива, ніж сама теза, яка доводиться, бо вона будується на цілковито неісторичному уявленні про біографію “взагалі” та явно недостатньо орієнтується на історико-контрольну конкретність біографічного жанру, яким він справді був у контексті пізньоантичної культури.

По-перше, орієнтація Євангелій на так звану “керигму”, на проголошення Благої Вісті, тобто на явище ранньохристиянської проповіді з усіма її практичними вимогами, навряд чи щось доводить у цій дискусії. Адже само собою абсолютне протиставлення керигматичного історичному зрозуміле лише у філософській атмосфері екзистенціалізму, в якій формувалися погляди Бульмана, і не могло б бути роз’яснене жодному з попередніх поколінь християн, включно з тими поколіннями, серед яких і для яких виникли Євангелія. Перейдемо до язичеської літератури. Хоча б самі лише життєписи Піфагора від часів Аристотеля (IV ст. до н. е.) до часів Ямвліха (III ст. н. е.), так само як і біографії неоплатонічних учителів і чудотворців, як “Життя Плотіна”, написане Порфірієм, або “Життя Ісидора”, написане Дамаскіним, належать за своїм змістом до сфери містико-філософської проповіді. Про те, як легко жанрову модель язичеської біографії було засвоєно християнською житійною літературою, ми вже казали: вся “агіографія” є у плані літературознавчому цілковито гомогенна гілка на дереві античної біографії. Як повчальність, так і топіка чудотворення були вельми властиві останній (кінець кінцем, Філостратове “Життя Аполлонія Тіанського” є саме язичеська “керигма”).

По-друге, та обставина, що таку значну частину обсягу Євангелій, особливо першого та третього, віддано не наративним епізодам “хронографічно” викладеного життя Ісуса, а “логіям”, тобто Ісусовим повчанням, притчам та афізмам (у термінах античної риторичної теорії “апофтегмам” і “хріям”), тоді як власне біографічна канва виявляє так багато лакун, – також не є доказом. Уявлення, буцімто біографія має бути “хронікою одного життя”, що прагне до максимальної повноти, наскрізь сучасне й можливе тільки в сучасних умовах. Воно передбачає наявність біографічної документації, характерну для новітніх часів. Однак грецький *bios* виник і розвивався у зовсім інших обставинах, коли життя індивіда (особливо якщо він був народжений, скажімо, не в родині римського імператора) лишалося не досить широко документованим. Хоча б у того ж Плутарха життєписи законодавців Лікурга й Нуми складаються в основному з розмов про закони того й другого або про звичаї,

Ця відповідь звучить, звісно, не надто академічно. Однак вона виражає істину, що простежується до найконкретніших дрібниць композиції. Якщо зміст античної біографії викладався по пунктах, *per species*, то будь-яка спроба розкласти континуум євангельського викладу відповідно до цієї раціоналістичної парадигми виявляється врешті-решт неадекватною та нездійсненою. Щоправда, спроби ці робляться знову й знову, і притому як за наукового аналізу Євангелій, так і в практиці масових видань перекладів їх, де, як відомо, до кожного розділу звичайно дається заголовок. Однак саме невідповідності, що виникають при цьому, надзвичайно симптоматичні. Розглянемо як приклад перший розділ Євангелії від Матвія. Вірші 1,1 – 1,17 дістають заголовок “родовід Ісуса, а вірші 1,18 – 1,25 позначаються як “народження Ісуса”; це загальна практика, що не залежить ні від мов, ні від конфесій. Однак все не так просто. Слова, відтворювані як “родовід”, – в оригіналі *biblos geneleos*, зворот, що сам собою досить багатозначний і, безсумнівно, перегукується з Книгою Буття (гр. *Biblos Geneleos*, пор. єврейське словосполучення *sefer toledot* або просто слово *toledot*, які не вживаються у синагогальній традиції на позначення книги, однак багато разів зустрічаються в тексті). Знаменно, що ключове слово *genesis* (з одним – *n* –, тобто, скоріш “походження”, ніж “народження”) повертається у вірші 1,18, тобто точно на початку наступного розділу: *tu de Jesu Christu he genesis hutos en*, “що ж до Ісуса Христа, то його походження відбулося так” (наш переклад ґрунтується на смисловій акцентації, що створюється в оригіналі порядком слів і вживанням частки *de*). І справді, далі йдеться, власне, не про народження Ісуса, а буквально про його “походження”, тобто про Незаймане Зачаття (1,18 – 1,24); народження як таке дуже небагатослівно згадується лише у вірші 1,25 (“і він не торкався її, доки не народила Вона Сина, і він нарід Йому ім’я Ісус”). Це надприродне “походження” (*genesis*), звичайно, не відміняє сакрально-легалістичної генеалогії – навпаки, упорядникові дуже важливо, що Ісус через усиновлення Йосифом стає легітимним спадкоємцем Давидової династії, – але у словах виявляється дуже специфічне напруження між різними рівнями реальності; містичне “походження” багатозначно протиставляється династичному “походженню”, і цей нюанс проявляється через семіотично навантажене повторення слова *genesis*.

Для античної біографії, як добре відомо, рубрика “походження” (*genos*) і “народження” (*gennesis*, з двома – *n* – і довгим – *e* –) були саме як розрізнявані рубрики абсолютно адекватними й однознач-

ними. Та ідентичність Ісуса не вкладається в рамки рубрикації. “Тоді спитали вони Його: Хто ж Ти є?” (Ів. 8,25). Парафразовуючи давній вислів Геракліта, можна сказати: ідентичність ця, як її розуміє віра євангелістів, хоче й водночас не хоче імені “Сина Давидового”. Вона за визначенням не піддається класифікації – і саме тому настільки небіографічна, наскільки можливо. “Куди Я йду, туди ви не можете прийти” (Ів. 8,21); ці слова Ісуса сказано не тільки тодішнім фарисеям, а й усім благочестивим і не благочестивим авторам нового часу, які знову й знову писали і пишуть “Життя Ісуса”, тобто намагалися й намагаються створити той твір біографічного жанру, з характерологічними схемами й психологічними мотивуваннями, що його відмовилися створити укладачі Євангелій.

Переклала з російської Михайлина КОЦЮБИНСЬКА

І справді: на цьому березі я відтоді не бувала, і хоча зустрічі та гулянки ще тривали, та

На устах забытый стих
Недочитанный затих,
Дух далече улетаєт.

У цих десяти рядках цього церемонного листа ні про що мене покликала зовсім інше, бадьоре, розумне життя. Тут, на березі тліну, мені більше нічого було робити. Можливо, Аверинцев просто ненароком врятував мене, хто знає.

Якийсь час потому, недовгий – був початок літа – ми зустрілись. В єдиній тоді на всю Москву букіністичній книгарні для видань іноземними мовами на вулиці Качалова. Угорі, на недосяжній верхній полиці я помітила грубезний том із написом *Petrarka* на корінці.

Знайти книгу Петрарки на той час було не так собі просто. У мене досі зберігся відтоді *Canzoniere*, переписаний від руки. Є й такі ж рукописні *Four Quartets*. Є навіть Овідій. Чому від руки, а не на машинці? Бо переписували в читальній залі. Додому такі книги не потрапляли – навіть чужі. *Memento viator!*

Можна собі уявити, з якою жадобою, не зводячи з тому пристрасних очей, я почала приставляти драбинку до полиць. Але щось не виходило. Вона не ставилася. Нарешті, продавщиця сказала: “Сергію Сергійовичу, Ви не даєте дівчині приставити драбину!” Так з’ясувалося, що весь цей час я, дивлячись угору, намагалася обіперти драбину на Аверинцева, який стояв біля книжкової стіни занурений у книгу, взяту з нижньої, німецької, полиці. Зрозумівши нарешті, що відбувається, оцінивши міру конфузу, я ладна була забути про Петрарку і тікати світ за очі, наче мене тут не було. Але Сергій Сергійович, не відриваючись від своїх сторінок, покірний продавщиці, люб’язно відступив трохи вліво, і я, вже без колишньої жадоби, виключно для пристойності, піднялася по сходах. Що ж, мій том виявився збіркою досліджень про Петрарку, річчю зовсім непотрібною. Я вийшла на вулицю. Конфуз. Але можливість говорити із живим Аверинцевим була занадто спокусливою. Я повернулася до книгарні. Сергій Сергійович відкладав книгу – теж, як видно, не ту. Попереднього епізоду він просто не помітив. Я назвала себе.

“Так, адже я писав до Вас”.

Ми вийшли із книгарні. Сергій Сергійович зробив крок убік, оглянув мене, уважно, спокійно, наче якийсь витвір, і мовив:

“Усе правильно. Справді, я так і думав.”...

Поглянув ще раз.

“Так, і сукня (звичайно, через цей конфуз я не забуду цієї легкої сукні, що давно вже розчинилася у природі, – широкі чорно-білі смуги якимись зигзагами; я сказала б, що в цій тканині щось було якраз достоту неправильно: строкатість створювала мерехтливі неправильні перспективи, на зразок графічних трюків Ешера; але пошито її було добре), так, а ще намисто. Воно мало археологічний вигляд. Звідки беруть такі намиста?”

Це були чорні глиняні, важкі, дуже великі намистини, ліпна полив’яна кераміка – справді, наче із давніх розкопок.

“Його виготовив мій чоловік, він художник і кераміст”.

“А... – без зацікавлення. – А можна їх ближче роздивитися?”

Я зняла намисто, він довго його розглядав (на кожній намистині був відтиснений свій знак на зразок якогось перед-ієрогліфа, кобальтові, охряні, темно-темно кармінні) і знову ствердив:

“Правильно. Куди Ви йдете?”

“До метро”.

“Я теж. А ви знаєте, де тут метро?”

Ми пішли якимось дивним шляхом. О, як тяжко. Ні, краще вчасно втекти від божества: що йому сказати? Сергій Сергійович ішов, замислившись, як видно, про своє і раптово, і впевнено повертаючи – то праворуч, то ліворуч, зрізаючи кути. До якого метро ми йдемо? Не до Пресні, не до Охотного Ряду. Куди ж іще?

Я, шукаючи приводу для розмови і знаючи, що йому нещодавно передавали машинопис “Москви – Петушків” (слава цього творіння в той час розходилася як полум’я по сухій траві, і вже досягла еліти), спитала його враження.

“Я в цьому нічого не розумію”.

“В чому?”

Я могла припустити: в житті такого роду.

“У прозі. Я читаю здебільшого поезію. Але скажіть мені про нього. Як він живе...”

“Так, як там написано”.

“Правда? Навіщо ж таке подвоєння? Я завжди вважав: або жити, або писати. Пам’ятаєте, у Томаса Манна...”

Я не знала, що відповісти.

Багато років потому, в Парижі, повернувшись із Арля, де я провела місяць в Центрі перекладачів, я розповіла Сергієві Сергійовичу, як французи між собою (я підслухала) говорили про мене: “*Mais trop timide. Gentile, oui, mais trop timide*” – Сергій Сергійович мовив: “Це я *trop timide*”. І сказав, що сором’язливішою за природою людини,

запитань, які щодо Соловійова ставив О.Ф. Лосєв). Можна вишукувати більш-менш вдалі формулювання (наприклад, “герменевтика культури” або “філософування засобами філології та риторики”), але всі вони будуть недостатні внаслідок своєї однобокості. Можна говорити про незвичну мову Аверинцева, незвично живу, довірчу, орієнтовану на “свого” читача. Посадити стиль академічної статті з дружньою бесідою зможе не кожен, і не кожен ризикне. Але звідки ж тоді ця “складна простота” й труднощі у віднайденні правильних слів і правильного тону? Можливо, і слова про “вчителя”, “богослова”, “філософа”, про якусь альтернативу до чогось є не дуже точними? Та й вислови “свій читач”, “читач-співрозмовник” не здаються аж такими однозначними. Адже співрозмовник є ніби “рівним”, а не учнем, що дослухається до вчителя. Хіба ж можна вбачати звичайний риторичний прийом у манері вводити цілі культурні шари, мало або й зовсім незнайомі імена за допомогою зворотів “як відомо”, “відомо, що”, “як усі ми пам’ятаємо”, “корисно буде пригадати” тощо. Наприклад, твердження – “Я дозволю собі нагадати *всім добре відоме* місце з “Отвешання любозазорным” св. Йосифа Волоцького”, або питання – “*хто ж не знає*, що стародавня духовна наука велить зводити розум у серці?” – можуть спантеличити деяких читачів (адже якщо *мені* абсолютно *не відомо* і я не знаю, тоді *хто* знає?). Чи є він “своїм”, цей спантеличений читач? Можливо, він стане своїм, якщо захоче дізнатися – хто такий Йосиф Волоцький і що це за “стародавня духовна наука”? Але хто ж тоді “знає” та “пам’ятає”, хто ці “ми”? Допевне, це ті, котрі причетні до *традиції*. Цю традицію можна якось визначити. Наприклад, фраза: “нам, спадкоємцям старого російського життя й російської літератури, легше зрозуміти...” [5,271] – безпосередньо відсилає до певної мовної традиції, в текстах якої було висловлено цілком особливий досвід, die Welterfahrung, як сказав би Гадамер. А *хто ж не знає*, що філологія саме й вивчає “духовну культуру людини через мовний та стилістичний аналіз письмових текстів”, і “з такої перспективи вибирає до свого кругозору всю широту та глибину людського буття, насамперед буття духовного” [10,544]? “Свій читач” живе в цьому культурному просторі, і це перша умова для розуміння того, – до *кого* звертається Аверинцев як до *читача* та *співрозмовника*. Але вже тут не все просто. На світанку Перебудови, розмірковуючи про нагальну тоді проблему ліквідації “білих плям” в літературі та вітчизняній історії, про провини столичної інтелігенції перед “допитливими читачами”, Сергій Сергійович вживає той самий

займенник *ми*, але в інакшому контексті. “Нам, столичним гуманітаріям, годиться говорити про ліквідацію не білих, а *брудних* плям. Плям на нашій професійній честі та на нашій людській гідності. Бо якщо літературознавець, який усе життя знав на пам’ять Гумільова чи Ходасевича, який зірвав голос у дискусіях за чашкою чаю про “Доктора Живаго” чи романи Набокова, або про щось там іще, не насмілювався пригадати все це по ходу свого аналізу щоразу, коли це було необхідно для зв’язування думок, – це не є жодною білою плямою, це просто ганьба” [6, 1]. Вже хто-хто, а сам Аверинцев ще й як “насмілювався”, і не просто “пригадував”. Але тут *ми* – знак співпричетності до тієї спільноти, що покликана зберігати й продовжувати традицію попри все. Тобто, з одного боку, ми – це *кожен*, хто причетний до традиції, співрозмовник і читач (“уважний”, “вдумливий”, “допитливий”), всі, хто замешкує *простір російської словесності* (не етнічний, не політичний, а – культурний), з іншого ж боку, *ми* – це носії традиції, ті, котрі повинні “знати” та “пам’ятати”, і котрі за багато що відповідають. Але й цього не досить. Нам не слід легковажити традицією значно ширшою, традицією універсальною, без якої не було б і самої російської словесності, з усіма її питаннями та прозріннями. Визнаючи причетність своїх духовних надбань до “середземноморського ґрунту”, Сергій Сергійович віддає належне тій вітчизні, в культурних центрах якої (в Атенах та Єрусалимі, Римі та Александрії) виникала й розвивалася традиція загальноєвропейська, духовна батьківщина багатьох прийдешніх поколінь.

Спробуємо почати з очевидного. Аверинцев – *російський мислитель*, російський *релігійний мислитель*, *православний мислитель*. Аверинцев – спадкоємець (навіть “єдиний” спадкоємець серед “сучасників-співвітчизників” [12,383]) і продовжувач російської релігійно-філософської традиції (“...Аверинцев прийшов у здичавіле радянське суспільство з величезною спадщиною Срібного Віку... Він *відповів* Срібному Віку, останній добі вільного російського слова” [12,305]). Спадкоємність проглядає в самому доборі тем (віра та розум, християнство та світ, сутність слова й імені, софіологія тощо). Сама російська культура значною мірою – “словесність”. Аверинцев – *словесник* (але не “літератор”), служитель Логоса, філолог у значенні, яке визначив він сам. Але Аверинцев є і *найбільш європейським серед російських мислителів*. Його думка розвивається в річизні *європейської традиції*, є особливо чутливою до “європейських тем”. “Російські суперечки” та “європейські теми” сплітаються в нього в якусь неповторну єдність. Дехто скаже, що це цілком природно. Адже

ортодоксальних інтелектуалів. У бажанні зберегти вірність європейській культурі й лишитися при цьому традиційно православною, вона вразлива й беззахисна. Але, можливо, її сила – саме в беззахисності та вразливості? І чи існує нині та культура, спадкоємцем якої був Аверинцев? Чи не був він останнім її представником? Звісно, говорити так – неприпустиме спрощення. Хоча б тому, що вже в самому підході навіть до традиційних “російських” тем Аверинцев спирається, радше, на європейські взірці. “Техніки думки, дослідницьких навичок він навчається в європейських майстрів. Інакше й бути не може. Надто мало часу судилося російській культурі на межі ХІХ–ХХ століть для формування по-справжньому оригінальної, самостійної теолого-філософської традиції. Все одно кожен знов і знов починав усе практично сам на сам. Володимирові Соловйову неодмінно треба було переосмислити *всю* західну традицію, взятися за практично недосяжні завдання. У 1928 році О.Ф. Лосєв нарікає на те, що “попереду ще безліч окремих копітких досліджень, то філологічних, то філософських, то історичних, а я самотній і не маю учнів і навіть просто співробітників. Проте лише злагоджена праця енергійного гуртка фахівців, що усвідомлюють власну методологію та ставлення до справи, могла б зрушити нашу історію давньої філософії з мертвої точки” [1, 5–6]. Це сказано вже про вужчі завдання. Але все одно довелося працювати на самоті. Зрештою, і сам Сергій Сергійович зауважує: “Якщо хочете, це одвічна колізія російського життя, в якому *справу інституцій* має перебрати на себе індивід; замість теологічного факультету працює поміщик Хомяков, а замість філософського факультету – романіст Достоевський, отож із цілісним світоглядом склалося значно краще, ніж із професіоналізмом” [1, 239]. Відтоді змінилося небагато чого. Ані теологічних факультетів, ані необхідних у сучасній ситуації філософських факультетів усе ще немає. У найліпшому разі вони лише виникають (як виникали на межі ХІХ і ХХ століть). Замість них у другій половині ХХ століття працював філолог Сергій Сергійович Аверинцев, якому довелося майже сам на сам відновлювати перервані культурні зв’язки й водночас продовжувати традицію, щоб зберегти її життєву силу, її творчий потенціал. Робив він це з гідним захоплення професіоналізмом та дивовижною присвятою. І він же являв собою взірець науковця з європейською освітою, відкриваючи для вітчизняного читача доступ до сучасної західної науки. Хоч як це просто, створювати контекст нині панівних підходів і водночас,

всередині цього контексту, вивільняти простір для оригінальної думки, для власних, не запозичених питань і розв'язань! Як важко уникнути спокуси майстерної компіляції, спокуси, якій корилося й надалі кориться багато талановитих науковців. Перед майбутніми дослідниками аверинцевської спадщини постануть серйозні проблеми. Їм треба буде побачити в текстах Аверинцева його власні, оригінальні ідеї, роздивитися ті нові шляхи, якими рухатиметься наша традиція, враховуючи досвід аверинцевської думки. Але як підійти до цього досвіду? Чи можна відновити європейський контекст його думки? У широті своїх інтересів, у проникливості своїх спостережень, у глибині своєї ерудиції Аверинцев є недосяжним. В аналізі окремих питань і конкретних тем він є “невразливим”. Адже якщо підходити до його думки з позиції вузької спеціалізації, дослідник його *текстів* може обрати неправильний напрямок. Школи, учні, Averginev-Kreis (як жартував сам Сергій Сергійович), все це абсолютно не сполучається з його іменем. Наслідування *стилю* Аверинцева нічого доброго не дасть (окрім манерності й фальшивої глибокодумності). Чого ж тоді ми можемо навчитися в Аверинцева? Багатьох важливих речей. Ось деякі з них.

По-перше, вміння поєднувати твердість переконань, вірність принципам, серйозність в обстоюванні власної позиції з постійною відкритістю, гостротою думки, відстороненням від “оманливих ситуацій дихотомічного вибору”, з постійною практикою запитування. Такої рівноваги не можна навчитися з книжок, але тільки – через наслідування зразків. Аверинцев *навчає знаходити “середину”, міру*, але – свою власну, не запозичену. Колись про неї говорив Аристотель у VI книзі “Никомахової етики” як про практичне знання-вміння, *phronesis*. Бачення під приматом міри – ось чого навчає Аверинцев.

По-друге, читачеві слід вчитися слухати “іншого” та “інших”, вміти надавати право “іншому”. В цьому сутність європейської культури, в підґрунті якої – *philosophia* та *philologia*. Ця культура формувалася в тих особливих ситуаціях, для яких Платон знайшов особливий термін – *dia-logos*, пояснюючи його як “бесіду душі із самою собою”. Але тільки “джерело води живої” розкрило творчий потенціал платонівського діалогу, що був сам собою замкнений. “Жадання іншого”, “потреба в іншому” – хіба не в цьому патос аверинцевської думки?

Третій момент пов'язаний із першими двома. Його можна назвати ситуацією *розуміння*. Їй приділяли пильну увагу *риторика*

та *герменевтика*. Ризикнемо ствердити, що багато з текстів Аверинцева радше не є матеріалом для наукової роботи, підмогою для вчених праць у вигляді цитат, посилань, бібліографічних позицій. Ольга Седакова називає розуміння, а не тлумачення, специфікою аверинцевських текстів [13,379]. Розуміння, яке народжується на перетині шляхів (культурних шарів, ідей тощо). Вона ж говорить про метод Аверинцева як “метод бачення”, про виникнення нового бачення. Хоча “здається”, що текст, який читаєш, “склала сама традиція”. Спробуймо ж роздивитися в деяких текстах Аверинцева три вищезазначені моменти. Можливо, в недалекому майбутньому хтось зголоситься простежити *герменевтику* аверинцевських текстів на значно розлогішому матеріалі.

Звернімося спочатку до статті “*Патристика: неповторність досвіду й загальнозначимість взірця*”. Це якась “герменевтика фактичності”, зусилля зрозуміти *ситуацію патристики*. Тут ми не знайдемо маловідомих фактів, тут немає теолого-філософського аналізу (як майже в усіх текстах Сергія Сергійовича), немає тих дистинктивно-дескриптивних побудов, що притаманні текстам Лосева. Є *прояснення ситуації; кількома штрихами показано досвід і його творчий потенціал*. Загальне представлене не тільки *in concreto* (історична конкретика), а й *in individuo* (на окремих прикладах). Ідею *in individuo* – одиничне, визначене за допомогою ідеї – Кант називав *ідеалом* (KГV B596). Аверинцев говорить про *загальнозначимість взірця*, розглядаючи “неповторний досвід” в універсальному ідейному контексті, в контексті всієї християнської традиції – “ми повинні бодай краєм ока бачити – все...” [7,87]. Як і Гайдегер, котрий звертався до греків, щоби почути незвичайну новизну та творчу продуктивність перших питань західної думки, Аверинцев прагне в добі, що згодом стала “парадигмою та взірцем” роздивитися “гостроту неповторності” й тим самим *вивільнити її продуктивні сили* з-під нашарувань багатовікових інтерпретацій. Для цього слід звернути увагу на “неповторний історичний контекст” “богословської творчості святоотецької доби”. “...*Це унікальна ситуація*, коли вже мало не кожна обдарована й шанована людина, що належала до природної еліти в найкращому сенсі цього слова..., мала великі шанси опинитися, всупереч очікуванням, досить часто всупереч власній волі, всенародно обраним єпископом” [7,82]. “Мало не кожен володар дум цілої доби... мав сан єпископа” [7,83]. Патристику створили “і *особливий настрій* першого, найпершого виходу Церкви в суспільне культурне життя, і *характерна* для кінця

Римської імперії криза секулярних інституцій на тлі все ще наявного запасу цивілізаційних навичок, і, звісно, грандіозне завдання систематизувати віровчення..., і багато чого ще” [7,83]. Говорячи про проблеми “повернення до Отців”, Аверинцев на прикладах термінологічних (*philosophia, logos, mysterion, mystagogia, homoousios, prosopon-person*) і персональних (*Єронім, Григорій Богослов, Григорій Палама*), вказуючи на “характерні інтонації”, “характерну фразелогію”, підкреслюючи “суперечливість” і “контрастність” оцінок “язичницької філософської спадщини” з боку “християнських авторитетів”, намагається показати “реальну складність самого питання” [7,86]. Усе це завершується думкою про те, що християнин не може обирати поміж культурою та її відсутністю. Як приклад, він знову наводить Отців: “Святоотецький вибір зроблено, ми маємо визнати, на користь *найкращої культури*” [7,87]. Не буде перебільшенням сказати, що найголовніше опиняється *за межами статті*. Головне – це те, що відбувається *поза* текстом – робота думки самого читача. Єпископи – володарі дум і суспільні лідери (за небувалого демократизму стосунків “пастир-паства”, демократизму, що не виключав авторитарності), інституціалізація “знизу”, інтенсивність інтелектуального й духовного життя, його відкритість і сприйнятливість, – усе це свідчить про творчий потенціал християнства. А суперечливе ставлення до язичницької культури хіба ж не говорить про те, що і в самих Отців не було з цього приводу однозначних рішень і остаточних відповідей? І якщо серйозно сприймати заклик “повернення до Отців” (а сам Аверинцев сприймає його серйозно), то чи не буде це зверненням радше до творчого потенціалу, ніж до доктринальної монументальності? Хіба ж хибне тлумачення “духу Отців” не призводило й дотепер не призводить часто-густо до антикультурних наслідків? Коли можна на основі найвитонченішої філософії відмовлятися від усякої філософії та вивчати Отців за західними критичними виданнями, продовжуючи говорити про “західне ув’язнення”... Але це лише думки “мимохить”. Сама ж стаття передбачає не тільки широкий контекст християнської традиції, а й контекст палких дискусій двадцятого століття, контекст “російських суперечок”, пошуків культурної ідентичності. Адже не слід забувати, що специфіку російської думки багато хто вбачав і вбачає у продовженні думки святоотецької. Сама ж стаття не дає жодних прямих відповідей.

Якщо ми думаємо, що відповіді отримаємо в інших статтях, присвячених Отцям, то помиляємося. “*Наша філософія*” так само

не містить теолого-філософського аналізу, яких-небудь спеціальних “штудій”. Є *оптика, цілісний погляд, фокусування, зведення в одну точку численних променів*. Особливий погляд автора висловлено за допомогою складних речень, емних формул, образних характеристик, що складаються з 3–4 слів і ніби окреслюють “виразний лик” доби, її специфічні риси. Свої оцінки, своє власне ставлення, свій дуже особистий погляд Сергій Сергійович висловлює саме в таких формулах і характеристиках. Християнські єпископи поєднують “містичну змоглядність із такою енергією практичної життєвої дії, котра своєю інтенсивністю змушує пригадати давно минулі дні античного полісу” [9,252]; “*волю до облаштування життя*” цих “вчених єпископів” протиставлено “*книжним мріянням Плотіна*” [9,252], “тендітній витонченості” Прокла та Дамаскія, “атмосфері самозамкненого мікросоціуму навколо Прокла”. Звісно, Сергій Сергійович знає, що цьому самозамиканню не в останню чергу сприяли самі ці “діяльні” та “енергійні” люди, але тема статті визначає стилістику. Ба більше, книжність і витонченість настільки притаманні йому самому! Зіткнення двох світів відображено в термінології (прикладі термінів *dogma, airesis*): “саме подібність семантики, котру вживали для зображення шкільного та церковного життя, дозволяє відчутти контраст” [9,253]. Василій Великий “радше... розумний і впливовий натхненник “культурної політики” Церкви, ніж... оригінальний мислитель” [9,254], йому притаманна “інтелектуальна хватка” [9,255], для нього думка – “інструмент повчання та полеміки” [9,256]. Григорій Нисський “залишився найбільш платонічним серед християнських платоніків своєї доби” [9,256]. “У піднесеному, захопленому, квітчастому стилі Псевдо-Діонісія Ареопагіта, як і в тонкому задумі обраного ним псевдоніма, відчувається натура митця, естетика, що проявляється в його абстрактній думці... Сміливість словотворів, що загрожує штучністю, але дає нові можливості мовних нюансів, щільність і згущеність думки на просторі мінімальних уривків тексту, що в дивний спосіб поєднуються з численними багатослівними повторами й тавтологіями, все це нагадує стилістику Прокла; але Прокл... у своїй прозі педантичніший за Псевдо-Діонісія, йому бракує пориву, руху” [9,257]. Якщо подати цю характеристику іншими словами, то цілком може вийти, що Діонісію багато чого “бракує”. Тобто характеристику можна перебудувати й отримати інакші результати. Те саме стосується і решти персоналій... “Колись християнські платоніки так званого кападокійського гуртка, ще цілковито закорінені в живу

культуру свого часу, *дбали про вишукане словесне вбрання своїх творів*. Максим, навпаки, *цілком байдужий до слова*, він розмовляє *ніби сам із собою*, не докладаючи жодних зусиль для того, щоб зробити свою думку зрозумілішою. *Інтонація живої бесіди, зверненої до слухачів*, що така характерна для античної філософії та ще живе в патристиці, змінилася на *інтонацію відлюдника*, якого, *можливо, почує інший відлюдник*" [9,260]. Цьому не слід дивуватися, адже постать Максима "*самотньо височіє*" "на тлі часу, *що дедалі дичавіє*". "З його смертю *остаточно завершилася доба патристики*" [9,259]. Тут – і з приводу "адресованості мови", що враховує реакцію читачів, і – з приводу "повернення до Отців", виникає безліч думок... У фраз Йоана Дамаскіна "*декоративність обрядового жесту*" [9,261]; Йоан "єдністю розумовості та містики" хоч і нагадує Прокла, але "*незрівнянно простіший, доступніший, зрозуміліший за Прокла*". На чому ґрунтується ця простота й зрозумілість? "Цитати, зазвичай не позначені, йдуть слідом за цитатами, виписки – за виписками, *але якимось дивом їх утримує наскрізна єдність стилю мислення, тверда, навіть сувора, немов іконописний канон*" [9,262]. Йоан – "*старанний колекціонер відомостей*". Для нього античні натурфілософські теорії, з яких "просто" "життя йде геть", – "*предмет вченої цікавості*"; "зіставлення думок цікавить Дамаскіна лише як аматора, котрий на цьому знається" [9,263–264]. Все, що розташоване в Сергія Сергійовича "поміж" цитованих формул і характеристик (а прикладів тут можна навести ще більше), – це ресстрація фактів та ідей, що іноді межує з відстороненістю (як у його словникових статтях), фактів і характеристик, дібраних зі знанням справи та поданих у навдивовиж тонкий, лише йому притаманний спосіб. Але його думка все ж – у таких формулах і характеристиках, і зрештою – *лоза* самим текстом. Вона – немов тло, Hintergrund, що іноді просвічує, раптово проступає в образних характеристиках, у "*як сказано*", а не "*що сказано*". Невисловлене, те, що мається на увазі, – більше за висловлене. Коли читаєш Аверинцева, постає, радше, не враження від тексту "створеного самою традицією", а враження про певний спосіб *розуміння та переживання* традиції. Навіть там, де Сергій Сергійович розмірковує про "насолоду розуму, який формулює дефініції", про "організовані системи дефініцій", про дефініцію "як змістовну форму мислення" [4,8–17], в ньому говорить, радше, тонкий та уважний спостерігач, котрий через "мову писемних текстів" розпізнає "виразний лик" доби, ніж мислитель, що отримує насолоду від дефініцій. Він навчає *бачити*, і його бачення

завжди цікаве – говорить він про переклади Жуковського, про Кюнга чи Жильсона, про візантійську риторичку чи В'ячеслава Іванова. Але це – його погляд, вагомий, авторитетний, погляд, котрий багато чого навчає, але – дуже особистий. Не слід про це забувати. І, звісно, такого погляду нам дуже бракуватиме...

Що ж стосується розуміння, то в Аверинцева воно – завжди відкрите, готове до перестановки акцентів, до зміни нюансів (“а може, все було якраз навпаки”). У Кюнга його не влаштовує, що той “менш за все схожий на мислителя, котрий сперечається із самим собою, знову й знову перевіряє власні міркування” [9,414]. Говорячи про специфіку лосєвської думки, він зауважує, що, одержима “імперативом суворості, невблаганної єдності”, “вона загрожує позбавити історію настільки притаманного їй елемента рухомої та рухливої рівноваги, елемента живої суперечності із собою, а також і розрізненості її рівнів, взаємопов’язаних, аде не одним-єдиним жорстким зв’язком” [9,316]. Обидва висловлювання щось говорять нам про думки самого Сергія Сергійовича. Не бачити в нього цієї “живої суперечності із самим собою”, постійної “перевірки власних міркувань”, – означає закрити для себе доступ до розуміння того, що він хотів сказати. А розуміння це в нас ще попереду...

БІБЛІОГРАФІЯ

1. Аверинцев С.С. “Были очи острее точимой косы...” // Новый мир №1, 1991, с.236–242.
2. Аверинцев С.С. Византия и Русь. Статья вторая. // Новый мир №9, 1988, с.227–239.
3. Аверинцев С.С. Да оградит нас Бог от призраков. // Литературная газета, 25.09. 1991.
4. Аверинцев С.С. Литературные теории в составе средневекового типа культуры.// Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье. М.: Наука, 1986.
5. Аверинцев С.С. Многоценная жемчужина. К.: Дух і літера, 2003.
6. Аверинцев С.С. Надежды и тревоги. // Наше наследие, 1988.
7. Аверинцев С.С. Патристика: неповторимость опыта и общезначимость примера.// Синописис, № 4–5 2001, с.81–87.
8. Аверинцев С.С. Порядок космоса и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья (Общие замечания).
9. Аверинцев С.С. София-Логос.Словарь. К.: Дух і літера, 2000.
10. Аверинцев С.С. Филология.// Лингвистический энциклопедический словарь. М.: Советская энциклопедия, 1990.

11. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993.
12. Пути просвещения и свидетели правды. К.: Дух і літера, 2004.
13. *Ольга Седакова.* Міркування про метод. // Дух і літера, №11–12, 2003.
14. *Endre von Ivanka.* Plato christianus. Einsiedeln, 1964.

ОСОБИСТІТЬ

Іван ЮРКОВИЧ*

РИМСЬКИЙ ПОНТИФІК

Мандруючи вулицями Рима, можна на кожному кроці побачити пам'ятники, які в інших містах світу перебувають у музеях і захищені спеціальними засобами охорони. Те, що для Рима – частка повсякденного життя, в багатьох країнах – художня й мистецька спадщина найвищого гатунку.

А коли вдивляєшся в обличчя Вічного Міста, то розумієш, що Рим унікальний ще й завдяки зовсім особливим людям. Ці жінки й чоловіки – не лише мешканці цього світу, вони вже належать до всесвіту інших ідеалів. Власне кажучи, їх не надто приваблюють залишки славетної античної культури, вони щасливі через те, що перебувають у самому серці католицького християнства, що можуть наблизитися принаймні хоч на мить до Папи. Часто здається, що привабливість цього духовного виміру, цього духовного багатства та святості – перевершує зовнішній блиск, попри всю його неперевершеність і мистецьку унікальність.

Узагалі, після повернення з Рима найсильніший і найдорогоцінніший спогад пов'язаний із зустріччю з Понтифіком. Насамперед, для католиків, але не тільки. Те ж саме відчують також і інші: молоді й похилі, бідні й багаті, люди без певних суспільних обов'язків і керівники держав. Трохи спрощуючи, можна сказати, що Рим відвідують передусім для того, щоб зустріти Папу, щоб наблизитися до людини великого духу й отримати його Благословення, в якому – розрада та підтримка.

Якщо так було упродовж двох тисяч років Християнства, то ще глибшими й зримішими почуття людей до Папи стали під час тривалого Понтифікату покійного Папи Івана Павла II.

Це стосувалося, передусім, численних паломників із Центральної та Східної Європи, на яких чекала зустріч із вітаннями їхньою рідною

* Архієпископ Іван Юркович нині є Апостольським Нунцієм в Україні.

мовою, що створювало атмосферу особливої святковості й тепла. Певною мірою можна сказати, що Папа-слов'янин остаточно подолав старе уявлення про Католицьку Церкву як про Церкву Заходу. Безумовно, всі знали, що Церква – вселенська, проте цей стереотип залишався. З Іваном Павлом II Папство змінило цю парадигму, відновивши вимір вселенської автентичності та близькості до всіх народів і всіх культур.

Кожен Понтифікат – це віха в історії Церкви й людства. Певною мірою здається, що в момент зміни Понтифіка з новою силою людину обступають тривоги та духовні випробовування. Відчутніше лунають і голоси народів, які живуть в бідності та несправедливості. Власне, ці волення, завжди супроводжують життя Церкви, але певним чином вони чекають на нові відповіді саме в момент зміни Понтифіка.

Тому Дух, який веде Церкву, буде особливо близький до “Христової Нареченої” в цей момент переходу до нового Понтифікату. Ми молимося за те, щоб він був водночас і радикальним, і євангельським, таким як той, який щойно завершився. Маємо право на надію, бо знаємо, що цей Понтифікат матиме вже нового заступника перед Господом: Папу Івана Павла Другого.

Володимир ЗЕЛІНСЬКИЙ

ІСТОРІЯ ТА ОБЛИЧЧЯ. ЛИЦАР ВІРИ. ДО ПОРТРЕТА ІОАННА ПАВЛА ІІ

“Папа помирає і ніби все людство переживає свою агонію...”, – писав своїм батькам Джованні Батиста Монтіні, майбутній папа Павло VI (1963–1978), після смерті Бенедикта XV у 1922 році.

Протягом кількох днів увесь католицький світ, здавалося, переживав агонію Іоанна Павла II. З ним відходила епоха, яка ще дихала його присутністю. Для багатьох мільйонів вона вже стала частиною їхньої душі. У католицтві, на відміну від православ'я, особистість глави Церкви накладає помітний, можливо, надто помітний, відбиток на людей; на деякий час вона стає живою іконою їхньої віри. Щедра доброта Іоанна XXIII, інтелект, воля, сум, які можна було прочитати на обличчі Павла VI, навіть незмінна усмішка 33-добового понтифікату Іоанна Павла I – усе це входить у віру як частина церковного спадку.

Який же спадок залишив після себе Іоанн Павло II? Просте перерахування його праць має стати списком рекордів: 70000 сторінок підписаних ним документів (енциклік, апостольських конституцій, послань, незлічимої кількості промов)... Шість випущених авторських книг [1]; їх не писав жоден папа до нього, понад 17 мільйонів паломників, прийнятих ним у Ватикані. За час свого понтифікату близько 500 людей були канонізовані та понад 1300 – віднесено до чину блаженних, більше, ніж зробили всі попередні папи за п'ять століть. Він здійснив 250 поїздок по Італії та по світу, був редактором таких документів, як “Катехізис Католицької Церкви” та новий “Кодекс канонічного права”, встановив дипломатичні стосунки з багатьма країнами (Англія, Данія, Росія, Україна, Ізраїль), не припиняючи при цьому керувати Церквою, призначати єпископів та кардиналів, контролювати всі найважливіші процеси, що відбувалися всередині неї та ззовні.

Який же слід залишила ця неозора діяльність протягом майже 27 років, здійснена ним в тому віці, коли більшість його ровесників уже відходить від усяких справ? Яким чином була закарбована історія, в якій він став однією з головних дійових осіб?

Перш за все – лицарське служіння Церкві, а в центрі його – пошук справжньої людини та боротьба за неї. Кароль Войтила зійшов на папський престол сформованим філософом-персоналістом. Він був автором великої антропологічної праці “Особистість та дія”, яка проголосила наявність у духовному складі людини неподільного онтологічного ядра, що з’єднувало її з Богом. У першій же своїй енцикліці “Спаситель людини” Іоанн Павло ІІ каже про присутність Христа в кожній людській істоті. Він стає глашатаєм христоцентричного гуманізму, що ліг в основу всіх його документів, зустрічей, паломництв. На запитання, чому він невпинно їздить по всьому світу, папа відповідав, що готовий іти назустріч кожній людині, спасенній Христом, хоч би якою була її раса або релігія.

В основі усієї його діяльності – бачення таємниці Божої в глибині людини, від нього починається шлях до захисту його прав, перше з яких – право совісті як основи всіх громадянських свобод. Папа, що прожив п’ять років під німецькою окупацією, а потім понад тридцять – у комуністичній Польщі, не з переказів знав, що таке влада утопій з їх колективною одержимістю (щоправда, на його батьківщині все це мало зовсім інші масштаби, ніж у СРСР). Наполегливість, з якою він нагадував про зневаження людської гідності, здобула йому на Заході славу переможця комунізму, від чого він сам незмінно відмовлявся. Тоталітарні режими не зазнають краху від радіопередач зі скороченими папськими промовами. Але його гімн волі своїм глибинним “невидимим струменінням” (за словами Солженіцина) проникав через кордон імперії та пробуджував якусь надію.

Водночас папа виступає одним із самих жорстких критиків споживацької цивілізації. “Ви хочете волі? Але якої? – звертається він до польської молоді в 1991 році. – Волі позбавляти життя ненароджену дитину?” Його критика впливала із його бачення духовного оновлення Європи. Заради цієї мети він іде проти течії, стає противником “сучасного погляду на життя”. Його викриття в’ялості, користі, безсердечності благополучного світу звучало іноді сильніше за анафеми наших “грунтовників”, але при цьому ніколи не походило з міфу про минуле золоте століття повальної однастайності. Це очевидне протиріччя неодноразово викликало зауваження: якщо папа всюди наполягає на дотриманні прав людини,

чому він так уперто зневажає права жінок, які шукають священства? Чому, виступаючи проти бідності в країнах третього світу, він відмовляє католикам у праві на обмеження народжуваності (єдиний метод регулювання, що рекомендувався, – утримання від подружніх статевих стосунків в періоди, сприятливі для зачаття). Чому, бажаючи донести християнство до всіх, він бореться із сексуальною вседозволеністю протизаплідними засобами, розлученнями та вважає гріхом одностатеве кохання? Революціонер, порушник протоколів, Іоанн Павло II зберігає за собою стійку репутацію консерватора, зрозуміло, в поняттях західного світу. Він відчуває себе хранителем традиції, яка йому була довірена, за що православний єпископ Віденський Іларіон (Алфеев) назвав його навіть “православним” папою.

Захист людського життя вже від зачаття до останнього подиху – друга тема понтифікату Іоанна Павла II. Ембріон – особистість, яка створена Богом та людьми, і, мабуть, потребує захисту та рівних прав із тими, кому випало народитися.

Одна з найважливіших його ініціатив – проповідь, яку він назвав – нова євангелізація. Країною його місії стала вся планета Земля. Нова євангелізація була відповіддю на майже обвальну секуляризацію західного світу. Він хотів повернути Європу до її християнських витоків. “Франція, що ти зробила зі своїм хрещенням?” – звертається він до тієї, кого Рим називає “старшою дочкою Церкви”. Основою його проповіді була звістка про милосердя Боже, про те, що Христос чекає кожну людину. Щоб донести до людей звістку про Бога Живого, потрібно було говорити з ними не урочистою мовою документів, а передати її своїм голосом, своїм теплом, своїм людським даром бути з ними. Протягом кількох сот років римські первосвященники майже не залишали Ватикану, і хоч декілька подорожей здійснив вже Павло VI, але тільки Іоанн Павло II став паломником усієї земної кулі. Здається, не залишилось таких місць на землі, окрім Росії та Китаю, де б він не побував. “Мої поїздки – це взаємообмін вірою та любов’ю”, – говорив він. Він усвідомлював, що повинен донести ім’я Христове в такі куточки планети, де його ніколи до цього не чули.

Нову євангелізацію супроводжував міжрелігійний діалог, ним ініційований. І це також уперше в історії. Тричі Іоанн Павло II збирав усіх релігійних лідерів світу в Ассизі задля спільної молитви про світ – така ініціатива здавалася ризикованою навіть близькому оточенню. Він був першим папою, що увійшов зі словами вітання в мечеть і синагогу, що молився біля стіни плачу в Єрусалимі, що називав євреїв

старшими братами. Антисемітизм, що як короста й досі липне до людей, які вважають себе християнами, був для нього “гріхом проти Бога та людини”.

Він був першим папою публічного покаяння, нечуваного до цих пір у Католицькій Церкві. Якщо Бог дарує Церкві святість, то в чому ж можна каятись, окрім як, таємно, на сповіді, у особистих своїх гріхах? Іоанн Павло ІІ не схотів більше лишатися бранцем цієї логіки. Він просив пробачення за хрестові походи, за інквізицію, за гоніння євреїв, за злочини, що були скоєні синами Католицької Церкви. Багато хто дорікає йому, що в тому-то і в тому він ще недокаювся. Можливо. Це був тільки перший крок, який, може, стане початком нової традиції.

Зійшовши на престол Святого Петра, папа заявив, що до початку нового тисячоліття Церкви мають покінчити зі скандалом християнського поділу. Цього не сталося. В епоху Іоанна Павла ІІ поділ став, мабуть, ще глибшим, як із протестантами, що йдуть шляхом дедалі радикальніших реформ, так і з православними, що звинувачують Рим у прозелітизмі. Мрією про єдність залишились його енцикліки “Так буде все єдине”, в якій папа вперше пропонує обговорити межі влади Римського первосвященника (головний предмет сперечок між католиками та православними), “Апостоли слов’ян”, що присвячена Кирилу та Мефодію, “Зі Сходу світло”, в якій зі справжньою залюбленістю папа пише про східну літургію та духовне життя, які він відкрив для себе на Римській кафедрі.

Папа-містик, чие служіння Церкві перебувало під знаком *Totus Tuus* (цілком твій), зверненим до Богородиці, богослов культури (в минулому драматург та актор-аматор), що не раз звертався до людей мистецтва, соціальний мислитель, який присвятив декілька енциклік богослов’ю праці, поліглот, що перед кожним своїм паломництвом встигав познайомитись із мовою тієї країни, у яку вирушав (корейською, суахілі, йоруба..., не кажучи вже про майже всі європейські мови, якими він говорив вільно, плюс грецька та латина), поет, для якого поезія була інтимною співбесідою із Богом, апологет віри, але, перш за все, пастир, що без якихось особливих видимих зусиль викликав до себе любов сотень мільйонів людей та під кінець змусив навіть німеч свого тіла та саму смерть служити своїй місії – не занадто багато було відпущено сину скромного офіцера із провінціального польського містечка? Чи може, й справді служінню Римського єпископа надається якась особлива харизма?

“Радійте, як радію і я”, – були його останні слова, передані натовпу, який молився перед його вікнами на площі Святого Петра.

Однаково легко вмів він розмовляти з мільйонними натовпами та віч-на-віч. Нашу спробу портрета покійного папи хотілося б закінчити двома свідченнями: православного богослова Олів'є Клемана та автора цих рядків.

“Раптово відчинилися маленькі двері, і мене ввели до папи. Він був одягнений у стару білу сутану, досить поношену, з пошарпаними манжетами. Він прийняв мене дуже просто, з великою щиросердністю. Офіціозу в розмові не було і близько. Ми говорили з ним три чверті години, говорили, звичайно, і про смерть. Він сказав мені про свою любов до православ'я, особливо російського. “Якщо мені вдасться поїхати до Росії, то я поїду туди перш за все для того, щоб поклонитися мученикам на місцях їх “страстей”, – ці місця були йому точно відомі. Але наприкінці розмови він сказав: “Я знаю, що не поїду в Росію...” З тих пір я бачив його ще раз, але дуже короткий час, він постарів, згорбився, але так само його сушило палке бажання досягти зближення християнського Заходу і Сходу. І йому хотілося відвідати Східні Церкви, щоб принести слова примирення”.

І останнє. Перше, що вражало при зустрічі з ним, був його погляд. Він ніби вбирав у себе, казав кожному: “Ти мій бажаний гість, ми обидва з тобою – діти Божі”. Папа ніколи не сідав за стіл сам. До кожної його трапези запрошувалися якісь “непротокольні”, частіше неімениті співрозмовники. Він розпитував про все, і був, мабуть, найпоінформованішою людиною у світі. У його товаристві кожному було легко та просто. Будь-якій їжі передувала коротка молитва в особистій каплиці папи, там, де в нього на вітгарі останні роки стояла ікона Казанської Божої Матері. Найчастіше молився він саме перед нею. Будь-хто, хто був поряд із ним, не міг не відчутти справжності та поглибленості його молитовної сили. Вона передавалася вам майже фізично. Його зосередженість ставала свідченням якоїсь Присутності. Мимоволі народжувалось відчуття, що залишилось в мені від молитовного досвіду тих небагатьох православних старців, яких мені довелося знати. Невидимо таїнство єдності здійснювалось саме тут і тепер.

ПРИМІТКИ

[1] “Не бійтеся”, інтерв'ю французькому журналістові Андре Фроссару (1987), “Переступити поріг надії” (1994), “Дар і таємниця. До 50-и річчя мого рукоположення у священство” (1996, – “Римський триптих” (поетична збірка, 2003), “Встаньте, підемо звідси” (2004), “Пам'ять та ідентичність” (2005).

Переклала з російської Анастасія МАЗУРЕНКО

Ольга СЕДАКОВА

TOTUS TUUS*. ПАМ'ЯТІ ПАПИ ІОАННА ПАВЛА ІІ

Першими словами, з якими новообраний Папа Іоанн Павло ІІ звернувся до народу (в Римі у 1978 році), були “Не бійтеся!”. Цей заклик, з яким у Св. Письмі звертаються до людей ангели та пророки (перед тим, як сповістити відвідування Бога), залишився головною темою його понтифікату. Папа описував сучасну цивілізацію як цивілізацію страху: як в’язницю з багатьох страхів, із витісненої у підсвідомість паніки, яка визначає поведінку, стан, висловлювання сучасної людини. Випростатись, звільнитись, підбадьоритись, поновити свою споконвічну гідність, гідність улюбленого творіння Божого – у цьому він вбачав дію євангельської звістки, яку усіма силами сповіщав (і в останні роки – силами вже більш ніж людськими, перемагаючи власне фізичне страждання). “Показати світові Бога, ясного, як день”, – цитував він свого улюбленого польського поета. Показати його як безмірну Любов – в якій одній і є спасіння від заляканості та рабства. Як Істину, яка звільняє. Як безкінечно Нове, поряд з яким гучні новинки прогресу – старезне дрантя. У ньому самому відчувалася ця велика безстрашність: перед обличчям думок та суджень, перед обличчям багатьох узаконених, таких, що нібито не підлягають переосмисленню настанов, перед обличчям вимог “оновлення” традицій будь-якою ціною. Він не боявся того, що у світі вважають приниженням: просити пробачення, висловлювати подяку, служити іншим та пробачати. Він абсолютно не боявся бути “учнем Христовим”, так він одного разу визначив себе (у відповідь на запитання журналіста, яким чином він, людина, найменші подробиці життя якої оприлюднені, і далі залишає враження загадковості, Папа відповів: “Потрібно просто бачити в мені учня Христового” – О. С.). Цивілізація страху та безнадійності, яка набуває форми загального цинізму, – ось до якого світу він звертався, закликаючи сучасників насмілитися на надію.

* “Цілком твій” (лат.), девіз на гербі Іоанна Павла ІІ.

Його любили всі, кому судилося його побачити та почути (а це мільйони на всіх континентах), – та дуже мало хто його послухався. Яюсь в Ірландії (де мені довелося бути невдовзі після його візиту) мені розповіли, як натовпи народу на колінах та зі сльозами слухали його слова про необхідність примирення та прощення – та, тільки-но він поїхав, як знову почалися терористичні акції ІРА. Його пропозиції щодо вирішення різноманітного роду конфліктів (не тільки політичних та релігійних, але й давніх суперечок віри та розуму, Церкви та вільної творчості) залишилися у більшості своїй без відповіді. “Літо сприятливе”, “зміна лица землі”, які перший слов’янський Папа хотів сповістити, на нашій землі, як бачимо, не настало. Принаймні, для всіх видиме. Їхній вісник, їхній свідок, Іоанн Павло II з роками дедалі очевидніше ніс на собі ознаку мучеництва. Але “горе мені, якщо я не проповідую”, повторював він слова ап. Павла.

Остання історична книга Св. Письма – “Діяння апостолів” – книга відкрита, незакінчена. Іоанн Павло бачив своє життя як продовження цієї книги, в найпрямішому сенсі, який не може бути витлумачений інакше. Він відчував себе одним із них, дуже, дуже близько до самого Початку. Це відчуття його було молитвенним і таємничим. Нічим іншим не можна пояснити ту любов, яку він відчував до кожної людини, та й узагалі до будь-якої тварі: це була любов звідти.

Він був поетом, богословом, філософом. Він захищав натхнення та красу тоді, коли “вільні художники” поставили на них хрест, оголошуючи “смерть автора”, “смерть письма” та багато інших смертей. Він захищав розум тоді, коли сучасні мислителі майже одноставно зневірилися у можливостях розуму. Він говорив про культурну творчість як про найвище здійснення людини, тоді як самі “працівники культури” знайшли в культурі та мові лише “репресивну структуру”. “Будемо все-таки сподіватися, що краса врятує світ, як сказано у Достоєвського!” – сказав він на прощання в одну з наших зустрічей.

Він любив російську культуру й чудово знав її. В його енцикліках зустрічаються цитати російських поетів, романістів, мислителів (Хом’якова та В. Соловйова, о. Павла Флоренського, о. Сергія Булгакова, В’яч. Іванова). Його вабила православна традиція, з красою та багатством якої він радив знайомитися своїй пастві (низка енциклік присвячена цій темі та найвеличніша серед них – “Orientale Lumen”, “Світло зі Сходу”, піднесений і тонкий опис деяких найфундаментальніших властивостей східного християнства). Він брав уроки ісихастської “розумної молитви”. Він шанував візантійські ікони та

молився перед образом Казанської Божої Матері, ікони, що за його словами, врятувала його життя після замаху: її він передав Російській церкві у минулому році. Оскільки мені довелося бачити Папу, який молиться перед цим образом, я можу стверджувати, що він вирішив віддати найдорогоціннішу для нього святиню. Як вона була прийнята, не хочеться навіть згадувати у високі дні прощання. Як Росія відповіла на його любов та великодушність, гірко та соромно думати.

Я вже говорила, що в Іоанна Павла ІІ був дар вселяти надію та підбадьорення всім, хто з ним зустрічався. Я знаю це по собі, оскільки мені чотири рази випала честь брати участь у “Соловйовських зустрічах” – зустрічах у його покоях, бесідах за обідом з невеликою групою гостей із Москви (кожного разу серед них був Сергій Аверинцев) та французських дослідників В. Соловйова. З кожним він говорив про його справу, зі мною – про поезію.

Але найсильніше враження все-таки стосується іншої зустрічі. Наприкінці 1999 року здалека, на площі Св. Петра, я спостерігала “Тисячоліття калік” (зважаючи на закінчення другого тисячоліття кожна неділя його останнього року була присвячена якомусь роду людей: мені довелося побачити “Тисячоліття поліцейських усього світу” та “Тисячоліття калік”). Юрби покалічених людей, фізичних та психічних інвалідів, проходили перед ним, отримуючи його благословіння. Папа сидів у своєму кріслі – і сам був уже дуже скалічений своєю недугою. Каліки з усього світу проходили перед великим калікою. І після того, як вони отримували благословіння, вони ставали іншими, вони сяяли радістю. Особливо мене вразила переміна у виразі облич у групи розумово неповноцінних дітей, які, здавалося б, ні на що не реагують. У своєму слові до цього ювілею Іоанн Павло ІІ сказав, що в цьому образі, образі каліки, людство й підходить до порогу нового тисячоліття. При цьому в нього вистачило сили хоч би на короткий час повернути їм щастя. “Не бійтеся! Вас люблять”.

Ми дізнаємось із передач та повідомлень, що такою самою піднесеною та просвітлюючою подією стала його кончина для багатьох людей на землі, в різних країнах, християнських і нехристиянських. “Я ніколи не бачила в Парижі людей з такими обличчями!” – сказала мені по телефону моя французька знайома. Мені нескінченно гірко, що ми виявилися відрізнаними від цієї всесвітньої людської події: прощання з великою душею, що відвідала наш світ, та подяки їй – і Тому, кому ця душа сказала: “Цілком твоя”.

KULTURA

Іза ХРУСЛИНСЬКА

ПЕРЕВАГА ПРОСТЯГНУТОЇ РУКИ*

“Польсько-українські відносини за останнє п’ятдесятиліття багаті на похмурі, часто криваві сторінки... Треба нарешті покінчити з цією атмосферою, що отруює Східну Європу”, – писав Єжи Гедройц на сторінках паризької “Культури”. Ніхто не сприяв зведенню мостів дружби між обома народами так, як він.

Іза Хруслинська

Коли на зламі 40-х і 50-х років Єжи Гедройц проголошував, що “утворення незалежної України відповідає інтересам Польщі”, коли він заявляв, що в майбутньому Львів повинен належати Україні, коли він розпочав боротьбу з примарами минулого, які тяжіли над польсько-українськими відносинами – можна було гадати, що він обстоює нездійсненні утопії. З часом історія підтвердила точність його великого політичного передбачення.

В березні 1952 року Юзеф Лободовський писав на шпальтах паризької “Культури”: “Терени, на яких відбуваються нечисленні польсько-українські зустрічі, так найжачені колючим дротом, перекопані вовчими ямами, засмічені взаємними упередженнями й підозрами, просякнуті стічними водами застарілих поглядів (...), що треба ці терени бодай трохи очистити й дренажувати, інакше ми безнадійно загубимося в них... Який же вихід із цього кривавого кола ненависті? (...) Сперечатися до скону про те, хто перший розпочав, хто дужче завинив, хто пролив більше крові? Чи, може, зважитися віддати перевагу іншому – власне віддати її простягнутій руці?”

На дві підпори – віру, що колись постане незалежна Україна, і переконання у необхідності нормалізації взаємин із нею шляхом зведення польсько-українських мостів – спиралася українська

* Стаття надрукована в “Газеті виборчій” 24–25 квітня 2004 р.

концепція Єжи Гедройца й колективу “Культури”. Вся діяльність цього колективу упродовж понад півстоліття ґрунтувалася на цих двох принципах.

Час “Бунту молодих”

З роками Гедройц стверджував: “Я не маю ніякого особливого почуття до українців чи до України. Це справа здорового глузду”. Якщо в 1930 роках він вирішив вивчати у Варшавському університеті історію України, то зробив це – як говорить у своїй “Автобіографії в чотири руки” – радше через упертість. На його рішення вплинула й дружба з отцем-василіянином Тадеушем Ревуцьким, котрий мав тісні стосунки з митрополитом Андреем Шептицьким. Він був єдиним польським студентом на цьому курсі. Навчався під керівництвом професора Мирона Кордуби, завдяки якому згодом мав багато контактів з українцями.

У 1929 році він став редактором двотижневика “Бунт молодих” (у 1937 році перейменованого на “Політику”). На шпальтах цього часопису з’явилася нова концепція польсько-українських відносин. “Бунт молодих” опирався примусовій полонізації українського населення, виступав проти упокорення села й нищення Церкви. Більше того, Гедройц друкував також голоси українців – серед інших редактора газети “Діло” Івана Кедрина-Рудницького, віце-маршалка Сейму Василя Мудрого чи Дмитра Донцова (ідеолога українського націоналізму).

Гасло полонізації українців було відкинута не лише тому, що така політика могла призвести до громадянської війни. Публіцисти “Бунту молодих” належним чином цінували українську культуру і вважали, що українці можуть бути цінним союзником у боротьбі з Радянським Союзом, що чекала поляків. Гедройц сподівався, що в 1940 році у “Східній Малопольщі” вдасться запровадити автономію.

Разом зі своїми співробітниками він намагався зацікавити українською справою різні політичні сили в Польщі, вів також розмови з українцями. Цю діяльність перервав вибух Другої світової війни.

Непоступливі щодо прикордонних земель

“Під кінець Другої світової війни буквально вивалилося дно світу, складовою частиною якого були по черзі перша та друга республіки, – писав Юліуш Мірошевський.

За нових обставин, свідомий нових викликів, що постали перед Польщею й Східною Європою, Гедройц переформулював свою

передвоєнну концепцію. Він брав також, а може, насамперед, до уваги польсько-українські відносини, які в 1939–47 роках ще більше “найжачились колючим дротом”.

У квітні 1949 року, розчарований ставленням польської еміграції до української справи, він писав у листі до Єжи Стемповського: “Треба просто почати робити самому. І тут мені на думку спав план, до якого я хотів би Вас схилити. Йдеться про наше ставлення до українського питання. Мені здається, що слід скласти коротку й принципову заяву, яка б визначала це ставлення принципово, незалежно від сьогоденної тактики, і щоб її оприлюднили ті кілька осіб, котрі займалися цим питанням і мають моральне право голосу. (...) Поза сумнівом, така заява буде сприйнята дуже вороже обома сторонами. Однак ця заява, безперечно, стане колись вихідним пунктом до розв’язання чи врегулювання цих відносин, а якщо все піде нанівець, вона принаймні буде доказом того, що знайшлося кілька розсудливих осіб”.

Заяву не вдалося вчасно надрукувати. Лише у 1952 році на шпальтах “Культури” з’явиться лист ксьондза Юзефа З. Масєвського з Преторії, який наполягав на поверненні Вільнюса Литві, а Львова – Україні. Переломне значення мав уже згаданий лист Юзефа Лободовського “Проти примар минулого”.

Обидві публікації викликали дуже бурхливу реакцію читачів. Адже вони знову руйнували змову мовчання навколо питання, яке для повоєнної польської еміграції становило табу: непорушність східних кордонів Польщі до 17 вересня 1939 року. Слід пам’ятати, що в цей період “Культура” була адресована насамперед еміграції й фінансувалася нею. Мужньо пропонуючи перегляд польсько-українських відносин, погоджуючись на втрату Вільнюса та Львова, Гедройц майже всіх налаштував проти себе. До того ж, ні Уряд Польської Республіки в еміграції, ні представники еміграційних еліт, не визнавали рішення великих держав у Ялті й Потсдамі. Вони вірили, що скоро спалахне третя світова війна, яка визволить окуповану країну. Завданням еміграції було збереження того, що в окупованій Польщі переслідується, нищиться, советизується: вільної політичної думки, патріотизму, народної культури.

Поглиблення ізоляції від батьківщини супроводжувалось – передусім серед лондонської еміграції – формуванням певного способу мислення, відомого як “непоступливість”. На позиції непоступливості ґрунтувалися патріотизм, традиціоналізм, католицизм, утвердження національних цінностей. Перед-

вереснева Польща, так суворо поцінована після поразки 1939 року, зробилася об'єктом ідеалізації й точкою відліку в оцінках сучасності.

У цьому контексті питання східних земель набуло виняткового значення. Кордони сприймалися як східні рубежі Польської Республіки, оплот і бастион польськості; не бралось до уваги, що ці терени завжди були поліетнічними й мультикультурними. Це супроводжувалося специфічним – неприязним або й відверто ворожим – ставленням до національних меншин, а також ідеалізацією політики Другої Республіки щодо українців, білорусів і литовців. Нехтуючи їхніми національними й суспільними інтересами у міжвоєнний період, “непоступливі” не розуміли причин трагічних конфліктів, що виникали на прикордонних землях у 1939–45 роках. Поновлення кордонів, встановлених за ризьким договором, мало перекреслити несправедливий фінал Другої світової війни.

Сформовані таким чином територіальні уявлення, ототожнювані з ідеєю суверенітету Польщі, мусили вплинути на ставлення до інших народів, що заявляли претензії на ці землі. В листі до Лободовського Гедройц скаржився: “Андерс уже доволі нашкодив під час перебування у Штатах. Чи відомо Вам, що під час його перебування в Нью-Йорку мав відбутися український мітинг, який повинен був його вітати. Він не знайшов нічого кращого, як завести розмову про Львів, й українці, зрозуміло, розсердились. Часом справді руки опускаються”.

Варто пам'ятати, що серед вояків польської армії на заході, які згодом становили кістяк повоєнної еміграції, домінували вихідці зі східних земель Польської Республіки. Проте важка праця “Культури” давала плоди. У книзі “Громадське й культурне життя еміграції” Рафал Хабельський звертає увагу на те, що у 60-х роках “непоступливі” лондонці загалом змирилися з думкою про незалежність східних сусідів Польщі, хоча – в принципі аж до 1989 року – не могли розлучитися з мріями про “ризькі” кордони. З цієї точки зору позиція Гедройца й “Культури” лишалася винятковою.

Деколонізація думок

Гедройц усвідомлював, що польсько-українське питання є “вибуховою” темою не лише серед еміграції, а й у ПНР, де пропаганда різними способами поширювала антиукраїнські стереотипи. Цій меті служили популярні публікації, що з 60-х років виходили великими накладками – досить згадати “Заграви в Бешадах”, “Сліди рисячих

пазурів” або кишенькові книжечки із серії “Жовтий тигр”, а також брехливі фільми: “Сержант Калень”, “Вовчі луни”, “Підірваний міст”. На уроках історії у школах вчили, що акція “Вісла” стала наслідком волинської різанини й була спричинена необхідністю розправи з “бандами УПА”. Ці ж чорно-білі схеми можна зустріти в сотнях статей у тогочасній періодиці.

Навесні 1957 року Гедройц писав до Стемповського: “Всупереч десятирічним твердженням, нібито Польща нині є країною однонаціональною, виявилось, що після відлиги є чимало українців і що питання стоїть набагато гостріше, ніж за найгірших часів Наконечникова-Клюковського (йдеться, мабуть, про Броніслава Наконечникова-Клюковського, міністра сільського господарства з травня 1933 р. до червня 1934 р. Він відповідав за реалізацію сільськогосподарської реформи в період посилення вимог розкряпачення з боку українських селян у Галичині – ред.). (...) На жаль, ситуація має такий вигляд, що низи залишились тупими, і відлига цю тупість видобуває на поверхню, країною правлять напівінтелекти, які нічого не знають (насамперед історії), а “інтелектуальний світ” виявився лише емоційним та істеричним”.

Гедройц і його співпрацівники вважали, що майбутнє Польщі треба формувати вже сьогодні, не чекаючи падіння комунізму. “Ми не можемо дозволити собі чекати (...), якщо ми не можемо собі чогось дозволити, то це бездіяльності, половинчастих концепцій. Намагання перечекаати зливу під дірявою парасолею опортунізму”, – писав Юзеф Лободовський.

Таким чином “Культура” зініціювала процес “деколонізації” польських умів. Звернімося ще раз до статті Лободовського від березня 1952 року. Вихідним пунктом є твердження, що “нас розділяє море крові й століття запеклої боротьби” Звична думка поляків полягала в тому, що винні завжди були “ті інші” – це українці учиняли різанину поляків. Лободовський не шкодує для поляків прикрих слів. Він нагадує, що різанина була взаємною, й новітня історія – 1939–45 роки – не є винятком: “Отже, провина є обоюдною, і ми не зробимо жодного кроку в цій справі, якщо будемо заперечувати гірку правду”. Захисникам ризького договору він відповідає: “А для українців Рига мала таке ж значення, що й Ялта для нас. У цьому сенсі аналогія повна”. Він критикує політику Польщі щодо української меншини у міжвоєнний період.

Однак автор полемізує не лише з поляками. Він звертає увагу українців, що в їх мисленні можна знайти чимало дошкульних місць

і комплексів, а також – подібну до польської “непроникність” для аргументів іншої сторони. Наприкінці він запитує: “А хіба нас ніщо не об’єднує? Хіба немає в минулому і таких подій, таких явищ, в які міг би вкоренитися слабкий паросток майбутньої дружби, що з часом, за сприятливіших умов, розрісся б і перетворився на могутнє дерево?”

В зачарованому колі еміграції

Серед української еміграції стаття Лободовського та позиція “Культури” щодо Львова, зародили переконання, що на польській стороні є люди, з якими можна вести діалог. Іван Кедрин-Рудницький, який до війни часто гостював на шпальтах “Бунту молодих”, ділився своїми думками з Гедройцем: “Пишу до Вас під враженням від статті Лободовського. Чудова праця, слід було б зробити окреме видання. Я теж написав Вам на цю тему до Вашої “Культури”, але поки що не надіслав, зате написав до Свободи (Радіостанція “Свобода” – тотожна радіостанції “Вільна Європа” – вела програми для слухачів із СРСР – ред.). (...) Зачароване польсько-українське коло загрожує катастрофою обом сторонам. Звичайний глузд підказує, що необхідно знайти формулу порозуміння (...). Однак схильність до давніх національних фетишів не має меж, так само як і людська дурість”.

Українська еміграція у США, Канаді та Західній Європі протягом багатьох повоєнних років не була однорідною та впливовою політичною силою. Для цього було чимало причин: велике внутрішнє розмежування, домінування заробітчанської еміграції з притаманною їй слабкою національною свідомістю та значним ментальним і релігійним розшаруванням, відмінності досвіду вихідців із радянської України та емігрантів-галичан (інший рівень самоорганізації й уміння діяти в демократичних структурах).

В українській еміграції існувало кілька центрів, що претендували на урядування: петлорівці (генерал Симон Петлюра в 1919–21 роках воював на боці Пілсудського за незалежну Україну; після поразки створив уряд у вигнанні), середовище УГВР (Українська Головна Визвольна Рада, позапартійна коаліція визвольних сил, утворена в липні 1944 року), ОУН (Організація Українських Націоналістів, утворена в 1929 році), а також ряд дрібніших партій та угруповань, зокрема прибічники гетьманства (урядів отамана Павла Скоропадського з 1918 року), радикальні соціалісти тощо. У найдинамічнішому середовищі ОУН тривали суперечки вже не лише між фракціями Андрія Мельника та Степана Бандери, а й усередині останньої.

Ставлення впливової емігрантської еліти із Західної України (довоєнних земель Польської Республіки) до Польщі та поляків було таке ж непримиренне, як і польської еміграції до українців. Це добре ілюструє лист Богдана Осадчука до Гедройца від 1953 року: “В останні місяці польсько-українські відносини дуже охололи. Серед вашої еміграції поширилися безглузді настрої, нібито американці денонсують Ялту, отже, Польща простягнеться від Щецина до Коломиї. У нас бандерівці вигадали гучне вшанування 700-ліття коронації короля Данила й 35-ліття українського Львова (...) Гортаю “Dziennik Polski” в Лондоні й дедалі частіше волосся на голові стає дибки. Звичайна хроніка: “На польських землях, загарбаних Сов’єтами” (...). Боюсь, невдовзі ми можемо опинитися перед такими фактами, як видання українцями західними мовами розлогої монографії про польське правління на Галичині та Волині до 1939 року чи перед українським союзом західних земель – Холмщини, Засяння та Лемківщини (...). Фанатики цієї ідеї наполягають, що коли польська преса здійснює нинішній курс – маючи на увазі насамперед “Dziennik Polski”, – якщо діє польський Союз північно-східних земель, то чому ж українці не можуть вдаватися до таких само засобів”.

Окремою, але надзвичайно суттєвою проблемою для еміграції було ігнорування українського питання на міжнародній арені. Джордж Кеннан, у 50-х роках головний експерт Державного департаменту США з російських справ, твердив, що хоч Україна й заслуговує на незалежність, з точки зору економіки вона є складовою частиною Росії й такою ж мірою, як Пенсільванія є частиною США, і застерігав Вашингтон від втручання у “сепаратистські конфлікти”, які вибухнуть після падіння радянського режиму.

Вже в 1952 році Лободовський писав у “Культурі”: “Фактом є те, що дуже багато чого мусило б змінитися на білім світі, аби Вашингтон почав серйозно думати про незалежну Україну (...) Права Польщі на незалежність ніхто не бере під сумнів. Щонайбільше дискутується питання кордонів. А ті ж самі права України беруться під сумнів на кожному кроці”. На жаль, у цій міжнародній справі політична кон’юнктура не змінилася аж до утворення незалежної України в 1991 році.

Примари минулого

Упродовж багатьох років Гедройц наполегливо й дуже послідовно поновлював спроби діалогу, переконаний, що “треба

подолати жах націоналістичної точки зору, як польської, так і української”. З цією метою на шпальтах таких видань, як “Культура” й “Історичні зошити” він друкував тексти, присвячені історичним подіям, що доти були білими плямами й забороненими темами.

Багато місця він присвячував таким темам, як інтернування солдатів та офіцерів армії Петлюри після підписання ризького договору, ув’язнення українських діячів у Березі Каргузькій чи упокорення українських сіл у 30-і роки. Важливу роль відігравали тексти, присвячені східній політиці Юзефа Підсудського. У 35-у річницю київського походу (польські й українські війська зайняли це місто 7 травня 1919 р.) “Культура” надрукувала анкету на тему цілей та шансів угоди Пилсудський – Петлюра.

Не знаю, наскільки схильність Гедройца до програних справ – яку він сам визнавав – вплинула на його ставлення до отамана Петлюри. Проте воно було дуже живе, про що свідчить листування редактора зі Стемповським, численні статті, що друкували “Культура” й “Історичні зошити”, а також конкретні дії. У 1958 році французьке телебачення показало програму, присвячену убивству Петлюри (отаман був застрелений у Парижі в 1926 році за радянською намовою). Автори програми твердили, що на Петлюрі лежала відповідальність за єврейські погроми в Україні. Тоді в “Культурі” з’явилась стаття на захист отамана, а редакція поклала квіти на його могилу на цвинтарі Монпарнас.

Неоціненним є внесок “Культури” й “Зошитів” у висвітленні трагічних подій – 1939–47 років. Тим більший, що ці теми не порушувалися ні в країні, ні серед еміграції. Йдеться про такі речі, як роль українців у вересневій кампанії та Польської армії на заході, злочини УПА на Волині й упокорення українських сіл загонами польського підпілля, діяльність дивізії “СС-Галичина”, міфи про участь українців у придушенні Варшавського повстання, повоєнні спроби порозуміння між УПА й WiN¹, нарешті терор польського війська на територіях, де мешкали українці, й акція “Вісла”. Згадаю лише публікацію таємних документів 1943 року на тему польсько-українських відносин і дві важливі статті: “Польсько-українські бої 1943–1947 років” Тадеуша Ольшанського (видрукувана під псевдонімом Ян Лукашов) й “Операція “Вісла” Альдони Хойновської.

У 1986 році Гедройц друкує лист українського емігранта Єжи Біласа, що змальовував упокорення Завадки Мороховської у 1946 році загонами Польської народної армії. Тоді були замордовані

близько ста мешканців українського села – серед жертв були діти, жінки й старики. Чи не була це перша польська публікація на цю тему?

Гедройц не приховував також зацікавлення статтю митрополита Андрея Шептицького, зондував погляди Ватикану щодо можливості канонізації духовного вождя українців. Вже у 1948 році він писав до Стемповського: “Тепер я вбив собі в голову, що ми повинні розпочати клопотання перед Ватиканом про беатифікацію митрополита Шептицького. Гадаю, це було б справедливо по суті й дуже вчасно з тактичної точки зору; і добре було б, якби саме ми були ініціаторами й подбали про це”.

Дорога через мінне поле

1952 рік. Саме тоді Гедройц, не вагаючись, порушив надзвичайно делікатну тему, що й досі викликає багато емоцій: українці й придушення Варшавського повстання. З цього питання він надав слово українському історичу Борисові Левицькому. Левицький пункт за пунктом розбив міф про українські підрозділи, що воювали з повстанцями. Застерігаючи від підозр, нібито ми хотіли довести, буцімто в українсько-польських відносинах під час останньої війни “все було гаразд”, він однозначно стверджував: “Легенда про участь українців” у цьому повстанні є симптомом існуючої в певних польських колах полохливої ментальності й браку мужності предметно розглянути східні проблеми”.

У 1965 році Гедройц і “Культура” стають на захист генерала Павла Шандрука, відзначеного орденом “Віртуті мілітарі” за бої під час вересневої кампанії 1939 року. Це рішення викликало бурхливу атаку преси в СРСР і ПНР, а також прорадянських газет на Заході. (Після вересневої кампанії Шандрук перебував у таборі для військово-полонених. Наприкінці війни німці його звільнили; в лютому 1945 року він очолив Українську Народну Армію, що співпрацювала з Третім рейхом. Цей нечисленний підрозділ, сформований у Німеччині, практично не брав участі в бойових діях – ред.)

Офіційні представники еміграції не зреагували на кампанію проти Шандрука. На його захист виступив Гедройц. У листі до Стемповського він писав: “Шандрук живе в нестатках і дуже старий. Гадаю, стати на його захист – це не лише обов’язок поляків, це може мати великий резонанс серед українців і виправить лондонське безглуздя”.

На шпальтах “Культури” Гедройц вмістив власний коментар, що робив дуже рідко. Він писав: “Польсько-українські відносини за

останнє п'ятдесятиліття багаті на похмури, часто криваві сторінки. Особливо, якщо йдеться про останню війну. Це речі маловідомі, суперечливі й забарвлені емоціями. (...) Проте, якщо справді серйозно думати про нормалізацію польсько-українських відносин, яка сьогодні більше ніж будь-коли є історичною необхідністю для обох народів, то нині найкращий час, аби дослідити ті справи з абсолютною неупередженістю. Треба нарешті покінчити з цією атмосферою, що отруєє Східну Європу”.

Саме ця ідея була притаманна редакції “Культури”, яка тоді ж порушує іншу порослу численними міфами тему – дивізії “СС-Галичина”.

Вже у 1952 році Гедройц звертається до Левицького з проханням: “Шукаю компетентних авторів щодо “СС-Галичини”, а також Волині. Можливо, ви знаєте когось, хто міг би це опрацювати. (...) Тут мусив би хтось мужньо виступити, бо йдеться про відтворення цілої пронімецької концепції всього оточення померлого (Дмитра) Палія та його ще живих співробітників”. Проте знадобилося багато років, аби цей задум вдалося здійснити.

У 1965 році Гедройц друкує фрагменти спогадів Шандрука. Генерал представляє тодішні аргументи українців на користь рішення про створення “СС-Галичини”. Друкуючи його спогади, Гедройц наразився на гнів не лише польських громад. Навіть Левицький пригрозив розірвати стосунки через – на його думку – надто ліберальне трактування Гедройцем Шандрука.

На закиди Левицького редактор відповідав: “Я вважав за потрібне і, власне, демократичним представити справу об'єктивно, якщо йдеться про підставу нагородження, і дати можливість Шандруку викласти свою позицію. Так само, різко негативно ставлячись до Бригади Святокрижської, я кілька разів обговорював цю справу, даючи можливість Бригаді також викласти свою позицію. Факт існування Бригади Святого хреста досить ганебна сторінка в історії Польщі, але це факт. Замовчувати його або зводити рахунки, вдавшись до осуду, було б фальсифікацією історії. Власне, саме фальсифікація історії, всілякі намагання представити історію окремих народів в рожевих барвах призводять до виникнення ONR* чи бандерівщини.(...) Я маю глибоке переконання, що моя послідовність і справедлива, і чесна”.

Крім Шандрука, Гедройц друкував також статті інших українських авторів, яких поляки вважали суперечливими постатями – Дмитра Донцова, Володимира Кубійовича чи Миколи Лебеда (в роки війни

Кубійович представляв пронимецьку орієнтацію, Лебедь був діячем ОУН, належачи до фракції Бандери). В кожній ситуації він старався триматися неупереджено, подаючи точку зору та мотивацію обох сторін – польської та української.

Він уважно стежив за пресою, що видавала українська еміграція. З “Культурою” плідно співпрацювала редакція еміграційного часопису “Сучасність”, сам же Гедройц був членом редакційної ради щоквартальника “Віднова”.

Вже наприкінці 40-х років він розмірковував про створення в “Культурі” постійної рубрики “Українська хроніка”. Задум буде реалізований у 1952 році. Хроніка інформувала про життя української еміграції, з часом у ній з’являлося щораз більше інформації з радянської України.

Література перетинає кордони

У 1960 році Літературний інститут видав українською мовою “Розстріляне відродження” – антологію поезії, прози, есе та п’єс українських авторів 1917–33 років, упорядковану поетом-емігрантом Юрієм Лавриненком. Автор антології писав, що вона є “надзвичайно важливим символом нової ери, яка повинна нарешті настати в тисячолітній історії польсько-українського співіснування”.

Українська еміграційна преса, всупереч первісним побоюванням Гедройца, широко рекламувала антологію. Лавриненко в листі до редактора так коментував реакцію українців: “Читачі замислюються, як це можливо, що така монументальна й важлива праця видана поляками, а не українцями. Дивуються переважно затяті. Так їм і треба. А люди культурні у захваті від великодушності “Культури”, яка спромоглася на таку працю й кошти, і виявила таке розуміння сусідів”.

Сам Гедройц пишався тією публікацією – тим більше, що, за його словами, зробив її всупереч усім. Він використовував найрізноманітніші канали, аби антологія могла потрапити в Україну. Для нього було дуже важливо, аби публікації Літературного інституту доходили до інтелігентських кіл у Львові й Києві. “Чи я Вам писав, що починаю одержувати листи від українців зі Львова, які просять про “Культуру” (...) Ми не можемо цього кинути”, – писав він до Стемповського на початку 60-х років. Однак “залізна завіса” ізолювала радянську Україну від світу набагато щільніше, ніж Польщу. Більшість видань “Культури” потрапила за Буг лише після того, як Україна стала незалежною.

Єжи Гедройц помер 14 вересня 2000 року. Пішла з життя людина, котра, як ніхто інший, сприяла зведенню мостів польсько-українського

примирення. Його справу оцінили не лише поляки. В спеціалізованому номері видаваного в Польщі українського тижневика “Наше слово” шану йому віддали українські інтелектуали, люди різних поколінь і біографій – Євген Сверстюк, Ярослав Грицак, Микола Рябчук.

Зважаючи на те, що його вихідним пунктом була необхідність відходу від давніх взаємних претензій та антагонізмів, пошуку мудрих компромісів в ім’я спільного добросусідського майбутнього, він наражався на глухий чи голосний спротив консервативних уламків кожної діаспори. Можна лише уявити, скільки гіркоти й душевного болю коштувало це Гедройцу та його співпрацівникам. Проте він не припинив зусилля заради порозуміння і вони не виявилися марними. Виняткове значення для Єжи Гедройца мало польсько-українське порозуміння, яке він вважав “осовою стабільності й розвитку всієї Центрально-Східної Європи”, – писав історик і літературознавець Іван Дзюба.

Що робити з таким народом?

Редактор зумів бути критичним щодо українців. Але головне вістря його критики було спрямоване на нас, поляків. “Що робити з таким народом?” – нарікав він. Суворо оцінював нашу кількасотлітню присутність на Сході: “Те, що називається ягеллонською політикою, було, по суті, династичною політикою. Це не було політикою польського народу. І звідси завжди неприязне, нечувано легковажне ставлення до всіх меншин, до всіх сусідів. (...) Зрештою від часів Сенкевича і початків “народної ідеології” поляки – це П’ясти в шароварах Ягеллонів, скроєних не за їхньою міркою. Для володіння Польщею в ягеллонських вимірах їм бракувало різних матеріальних передумов, а надто здібностей та ідей”.

Він багато вимагав від нас. Стверджував, що поляки, які упродовж кількох століть панували над східними сусідами, несуть спільну відповідальність за їх спізнене національне визволення й різні історичні біди. А якщо ми несемо спільну відповідальність, то сьогодні ми повинні підтримувати ці народи. Професор Анджей Менцвел запропонував інтерпретацію концепції Гедройца, яка видається мені надзвичайно влучною: “На практиці ця концепція означає, що не слід зводити історичні рахунки, особливо коли йдеться про пам’ятники й цвинтарі. Для сучасної польської тотожності це мусить означати неодмінну остаточну відмову від польської традиційної зверхності щодо тих країв та їх населення, які так само

остаточно звільнилися від об'єктивного їх сприйняття як теренів польсько-російського суперництва. Можна сказати, що побудова вдалих, особливих відносин з нашими найближчими сусідами, а отже, і з українцями, нерозривно пов'язана з перебудовою польської тотожності”.

Він залишив нам у спадок своє бачення Польщі, позначив напрями перемін польського мислення. Нам часто здається, що ми добре відпрацьовуємо уроки, визначені Гедройцом. Ми забуваємо, що сам редактор ніколи не був до кінця задоволений, вказуючи на величезну кількість проблем, які ми так і не змогли розв'язати. Вже після смерті Єжи Гедройца перед нами з'явилися нові “примари минулого” – Личаківський цвинтар, 55-а річниця акції “Вісла”, 60-а річниця волинських подій. Чи був би редактор задоволений нами, поляками? З того, як ми підійшли до цих викликів і що робимо...

Іза Хруслинська – публіцистка, автор книги “Była raz “Kultura”. Rozmowy z Zofia Hertz” (UMCS, Люблін, 2003).

Авторка дякує Генріку Гедройцу за можливість ознайомитись із листуванням Єжи Гедройца з Юзефом Лободовським. А також видавництву “Czytelnik” за можливість ознайомитись із підготовленим до друку листуванням “Listy ukraińskie” Єжи Гедройца (перекл. Оля Гнатюк, упорядкування Богуміли Бердиховської).

ПРИМІТКИ

¹ WiN – “Wolność s Niepodległość” – “Свобода і незалежність” – підпільна опозиційна організація.

² ONR – Oboz Narodowo-Radykalny (Національно-радикальний табір) – польська екстремістська організація.

Іза ХРУСЛИНСЬКА

РОЗМОВИ ІЗ СОФІЄЮ ГЕРТЦ*

Передмова

Вражаючи Софія Гертц, головна, після Єжи Гедройца, особа паризької “Культури” вирішила розповісти дещо про своє життя, яке протягом десятиліть є часткою діяльності цієї незвичайної інституції, що вже стала історією. Її розповідь така ж, як вона сама: розважлива, докладна, стримана в почуттях – Софія дотримується фактів і лише інколи дозволяє собі приправити розповідь дещицею гумору. Ми, приміром, так нічого й не дізналися про те, що відчували вона та її чоловік Зигмунт, коли їх вивезли зі Львова в ліси Марійської республіки та зробили з них лісорубів, ані того як їй вдавалось упоратися з великою сокирою, яку насилу могла підняти. Ані про всі подальші ситуації, коли цілком природно було б упасти у відчай, чого однак не сталося завдяки її сильній волі – рисі, що, мабуть, найбільше мене в ній захоплює.

Видавнича діяльність Єжи Гедройца від 1947 року, коли він заснував у Римі “Культуру”, була б неможливою, якби не допомога людини, твердо переконаної, що повсякденна тяжка праця в ім'я накресленої мети має сенс. Хоч би якою була участь Юзефа Чапського та Зигмунта Гертца, “Культура” й Літературний інститут залишаться передусім справою двох людей – Редактора та Зосі Гертц.

Якою ж була накреслена мета? Повернімося на мить у 1947 рік. Східну частину зруйнованої та приниженої Європи зайняли війська Сталіна, тоді як на Заході з її нечистого сумління користалися комуністи, котрі проголосили себе партією Опору й заявили, що це їм належить перемога планетарного масштабу й на їхньому боці міць невідворотних вироку історії. Навіть у найближчому оточенні “Культури” Єжи Стемповський скептично оцінював шанси на те, що Європа залишиться не комуністичною. Водночас серед польської

* Уривки з книги “Була якось “Культура”. Розмови із Софією Гертц”. Видавництво Університету Марії Кюрі-Складовської, Товариство опіки над архівом Літературного інституту в Парижі, 2003.

еміграції та польської армії в Італії майже загальним було очікування вибуху третьої світової війни.

Воно свідчило про абсолютне незнання справжніх механізмів англійської та американської політики, хоча психологічно цю віру неважко було зрозуміти, коли йшлося про людей, приголомшених Ялтинською угодою.

Винятковість існування “Культури” слід вимірювати опором, який вона від самого початку мусила долати. Часопис і видавництво зародились у Римі, в армії – співробітники носили мундири. Однак, як свідчить Софія Гертц, генерал Андерс не вважав, що варто займатися видавництвами, якщо війна може вибухнути за тиждень. Гедройц дотримувався іншої думки, готуючись до праці в ім’я далекої мети. Переїзд з Італії до Парижа, а не до Лондона означав згоду на дедалі відчутнішу відмінність у поглядах чи навіть ментальності між “Культурою” та лондонським емігрантським середовищем, хоча безпосередня підстава для такого рішення була практична: “ближче до батьківщини”.

Однак часопис, розрахований будь-що-будь на політичну та літературну еліту, наразився в Парижі на затяту ворожість французьких літературних кіл, напіввідкрито контрольованих комуністами та часом відверто оплачуваних із фондів східної імперії, що сприймалось як частина традиції, існуючої ще з царських часів. Протягом двох десятиліть “Культура” була повністю ізольованою, і французів, котрі підтримували з нею контакти, можна було перелічити на пальцях однієї руки. Зізнаюсь, я був здивований мірою цього вимушеного відчуження. Коли 1951 року я почав готувати в Парижі американський Конгрес свободи Культури, я наразився на таку ж ворожість, а конгресовий часопис “*Preuves*” мав великі труднощі з добором співробітників. Здавалося б, планомірно поширювані чутки про “Культуру” як агентуру американців знайдуть підтвердження в її співробітництві з Конгресом. Гедройц не любив від когось залежати. До низки своїх добре редагованих часописів – французькою (“*Preuves*”), англійською (“*The Encounter*”), італійською (“*Tempo presente*”), німецькою (“*Der Monat*”), іспанською (“*Cuadernos*”) мовами – Конгрес був готовий додати польську “Культуру”, що було винятковим заохоченням й автоматично долало б усілякі фінансові труднощі. Однак це означало б втрату свободи дій, і після роздумів Гедройц відхилив пропозицію. Згодом і Конгрес, і його часописи припинили існування, а “Культура” збереглася. Її стосунки з іншою американською інституцією, радіостанцією “Вільна Європа”,

також – як запевняє Зося Гертц – не були близькими. Цей опір, ця сувора турбота про цілковиту незалежність власної політики дуже імпонували мені в “Культурі”.

“Культура” – це слід просто відзначити – належить до незрозумілих явищ. Така річ не має права на існування, як жирафа серед хижих звірів. Тож нічого дивного, що поліці, заповнені підшивками її річних випусків і виданими нею книгами, вимагали й вимагають логічного пояснення. Нещодавно я добре посміявся, читаючи заяву одного поважного пана з Лондона про великі гонорари, що їх нібито платила “Культура” своїм авторам (начеб “купуючи” їх), і про її могутній вплив на журі різних міжнародних премій, зокрема й на Шведську академію.

Сказати, що “Культура” незрозуміла, це те ж саме, що сказати, що незрозумілими є особистості Єжи Гедройца та Софії Гертц, котрі присвятили себе спільній ідеї. Оскільки настав занепад колоніальних імперій – британської та французької, такою ж мусила бути доля й радянської імперії: Гедройц не сумнівався в цьому і тому хотів налагодити добросусідські відносини з країнами, що знову отримують незалежність – із Литвою, Білоруссю та Україною. Щоб оцінити його дар передбачення, слід пам’ятати, як разюче це уявлення відрізнялося від поглядів більшості еміграції, що не погоджувалася на нові східні кордони. Разом із близьким йому співробітником Юліушем Мірошевським він був винятком завдяки своїй далекоглядності, яка виявилась у тому, що Літературний інститут видавав також книги українською мовою й багато уваги приділяв литовським справам.

Я не маю наміру підлаштовуватися під пророцтва, що збулися, хоча могли й не збутися або збутися дуже не скоро. В самому колективі “Культури” Зигмунт Гертц жартував, що російський ведмідь сидить за деревом із зарядженою двостволькою й чекає на нерозважливих мисливців. І мушу визнати, я був схильний радше поділяти його скептичний гумор, ніж повірити у швидку поразку потворної супердержави. Однак поруч із Гедройцом була людина, котра ніколи, жодним словом не дала відчутти, що вона сумнівається і що стільки зусиль і стільки щоденної праці можуть слугувати лише – ще раз – підтриманню емігрантських ілюзій. Якщо Зося Гертц мала хвилини сумнівів, то їй вдалося не виявити їх і, мабуть, так само як “на поселенні” в лісах Марійської республіки, вона ніколи не дозволяла собі скрикнути, що ніколи не вибереться звідси. Вона гідна подиву тому, що, не відхилиючись ні на крок від обраної дороги, йшла так, начеб її вела невідома нам сила, повністю ототожнюючи себе з “Культурою” як своїм творінням.

УРИВКИ З РОЗМОВ

1

– Ви пам'ятаєте обставини, за яких уперше з'явився проект заснування Літературного інституту?

– На жаль, я не пам'ятаю якогось конкретного моменту, коли такий задум з'явився. Ще наприкінці війни колишній міністр Юліуш Понятовський¹ порушив перед Єжи питання про видання книг. Він тоді носився з наміром видання книг, навіть видав кілька. Першу його книгу до друку підготувала я. Коли ж ми впали у неласку в Андерса, Понятовський запрошував, аби я перейшла до нього, до УМКІ². Але мене не відпустили з армії.

Ще задовго до закінчення війни Єжи стверджував, що нас усіх чекає еміграція і що комуністи не підуть із Польщі. Коли війна скінчилася, він був переконаний, що еміграція триватиме дуже довго, і радив нам налаштуватися на це. Тоді така певність була скоріш поодиноким, бо більшість польських політиків і військових були певні, що вибухне третя світова війна, і ми воюватимемо з Росією.

Оскільки Єжи налаштувався на тривалу еміграцію, він почав розмірковувати, що треба робити щось таке, що буде потрібно в тих умовах. Як літератор він, звичайно, пов'язував майбутнє із видавничою діяльністю. І такі розмови точились у нашому колі ще до закінчення війни.

– Які розмови Гедройца і з ким передували створенню Інституту?

– Як я вже згадувала, навесні 1945 року Єжи вирушив до Лондона. Перебування там він використав і для підготовки ґрунту для діяльності Інституту. Деякий час разом із ним був також Юзьо Чапський, котрий із Лондона виїхав працювати до Парижа.

Єжи провів там багато розмов, зокрема в Міністерстві віросповідань і громадської просвіти. Він шукав спільників. Але Андерс, який вірив у швидкий вибух третьої світової війни, не бачив сенсу у створенні видавництва. Єжи дуже допомогли контакти з Адамом Прагером. Наш задум суттєво підтримав начальник штабу Другого корпусу Казимир Вишневський, якого я вже згадувала. Після майже річного перебування в Лондоні, звідки він також виїздив у Париж, до Юзьо Чапського, Єжи повернувся до Рима.

– І після повернення Гедройца до Рима, на зламі 1945 та 1946 років виник Інститут літератури?

– Єжи повернувся з готовим проектом, однак минуло ще трохи часу. Потім удалося все залагодити. Ми досить швидко зареєстрували

в італійському уряді заснування Інституту як видавництва художньої літератури.

– Ви отримали фінансову допомогу від начальника штабу, генерала Казимира Вишневського...

– Так, він зацікавився нашими планами, і справді ми отримали від корпусу 100 золотих фунтів, що вже становило певний капітал. Також завдяки втручання генерала Громадський фонд надав нам позику на придбання друкарні. Цей фонд, що був у розпорядженні армії, складався з виплат на вдів, інвалідів, сиріт війни тощо. Єжи, ясна річ, мусив підписати зобов'язання про сплату позики з відсотками.

Друкарня OGI, придбана в італійців, була в чудовому стані, в ній працювало близько 40 осіб.

II

– Які цілі ви ставили перед собою, засновуючи Інститут?

– Передусім ми хотіли потрапити до еміграції, до польського читача, величезна кількість польських вояків перебувала тоді на Заході. Ми намагалися також налагодити контакти з вітчизною, але тоді це було дуже важко. Хоч Єжи вважав, що треба робити будь-які спроби. Звісно, мета була дуже амбітною, якщо не божевільною.

– Якого типу книги видавали ви в римській період?

– Спочатку важко було говорити про конкретну видавничу політику, оскільки нам ледве вдавалося підбирати книги для видання. Лише наприкінці того першого року з'явилися задуми видання певних книжкових серій, і ми зробили проекти обкладинок для кожної такої серії. І з кожної такої серії вийшла одна книга.

Загалом протягом того єдиного римського року ми видали 28 найменувань. Першою книгою були “Легіони” Генріка Сенкевича; ми видали також “Прометей” Станіслава Шпотанського, “Карпатську бригаду” Яна Белатовича, друкували Кадена-Бандровського, Болеслава Міцинського. Серед перших позицій були також “Книги польського народу і польського паломництва” Адама Міцкевича з передмовою Херлінга-Грудзінського, в якій ми вбачали, власне, програму Інституту.

– Ще в Римі з'явилося перше число “Культури”...

– Спочатку часопис повинен був виходити як квартальний додаток видавництва. Перше число, редаговане Єжи й Густавом, вийшло у червні 1947 року, ще у великому форматі, з обкладинкою, запроєктованою художником Станіславом Гливою.

– Серед авторів першого числа часопису були Бенедетто Кроче, Артур Кестлер, Анджей Борковський, Тимон Терлецький.

Юзеф Чапський. Їхні тексти згодом багаторазово з'являлися на шпальтах "Культури". Якою була тоді програма часопису?

– Наше кредо містилося у вступній статті. Воно, власне, згодом не змінювалося. Ми підкреслювали той факт, що культура в еміграції є продовженням культури на батьківщині і що ми не хочемо втрачати контакти з нею. Водночас польська культура нерозривно пов'язана із західноєвропейською культурою.

Від самого початку найсуттєвішим для нас було спрямування нашої діяльності на батьківщину. Зразком для Єжи був "Дзвін" Герцена, який колись відіграв таку велику роль серед російської еміграції.

Ш

– Якими були причини вашого рішення про переїзд у Париж?

– Причин було кілька. Насамперед конкуренція зробилася дуже сильною. Ми сподівалися заробити на виданні релігійних книг. Кардинал Сапега скаржився тоді, що немає молитовників, і цьому треба зарадити. Наскільки я пам'ятаю, Єжи з Тадзем Сьютотою, котрий чудово знав італійську, пішов навіть до кардинала Монтинегро, який згодом став папою Павлом VI, аби запитати чи не вдасться отримати на цю справу трохи грошей від Ватикану. Але він їх лише благословив, а гроші не дав.

Крім того, це був уже 1947 рік, більшість польських вояків роз'їхалася по світу й заново розпочинала життя. Скінчилось грошове забезпечення від армії, більшість із них опинилась у важких фінансових умовах. Отже, придбання книг була для них часто неможливою. Продаж книг припинився. Перед нами постало питання, що робити далі.

Був ще третій аспект усїєї справи. Рим був провінцією. Все, що стосувалося Польщі, відбувалося в Лондоні й Парижі. До Парижа тоді почали приїздити багато поляків з батьківщини, і Париж потроху робився польським центром. А нас цікавила батьківщина. Більше того, тоді в Парижі перебував Чапський, який міг на місці нам якось допомогти. Тож ми вигідно продали друкарню і спромоглися сплатити давній борг, навіть із відсотками. З рештою грошей подалися до Парижа: ми із Зигмунтом приїхали з Рима, а Єжи, трохи раніше від нас, із Лондона.

– Ви приїхали до Парижа саме 13 жовтня 1947 року, ця дата не стала для вас фатальною?

– Ми приїхали в день найбільшого в історії Франції загального страйку. Все зупинилося. Ми оселились у невеличкому готелі в

Латинському кварталі, на *rue de Deux Ponts*. Але ненадовго. Незабаром виявилось, що на ті гроші, які ми привезли, нам не вдасться придбати помешкання, яке водночас правило б нам за офіс, оскільки тоді не вистачило б коштів на нашу діяльність. Ціни на нерухомість зробилися надто високими. І тоді нам на допомогу прийшов Юзьо Чапський.

– Чим тоді займався Чапський?

– Юзьо, як я вже згадувала, перебував у Парижі з 1945 року. Посланий туди Андерсом як керівник польського представництва Другого корпусу й Міністерства інформації. Представництво Юзьо передусім мало налагоджувати контакти з французами. Саме тоді Юзьо познайомився серед інших із генералом Де Голлем, поновив довоєнне знайомство з Андре Мальро. Ці його контакти згодом стали у пригоді й допомогли “Культурі”.

Представництво Юзьо, між іншим, видавало призначений для французів інформаційний бюлетень, дуже корисний, бо про Польщу тоді мало хто знав. Але крім цієї діяльності, представництво отримало чимало продовольства з армійських запасів. У Парижі було багато поляків, і зрештою їм усе пороздавали. Під продовольчий склад харчів вони найняли дім під Парижем, у *Maisons-Laffitte*. Використовували тільки підвали, всі інші приміщення, дуже пошкоджені, були вільні. Сам Юзьо наймав квартиру десь у Парижі.

Юзьо, з огляду на наші проблеми, запропонував нам наймати дім у його представництва. Власне, той дім і зробився нашою першою резиденцією, ми мешкали там до 1954 року. Він був розташований на так званому Корнеї, тобто на авеню Корнеля.

– Невдовзі після приїзду ви видали перший паризький номер “Культури”. Як вам вдалося так швидко його підготувати?

– Приїхавши до Парижа, ми вирішили видавати поки що лише часопис, власне щомісячник. Ще в Римі, перед від’їздом, ми підготували 2/3 число “Культури” у зміненому малому форматі, в якому він виходить і досі. Готове число часопису ми дали людині, котра мала перевезти його й простежити за друком уже в Парижі.

На жаль, та людина не простежила за роботою, і часопис було надруковано без коректури. Ми ледь не плакали, побачивши, в якому стані він вийшов. Він з’явився на зламі 1947–48 років, а наступне, четверте число, вийшло в лютому 1948 року, і відтоді “Культура” виходить регулярно, як годинник, за винятком травня 1968 року, коли страйки унеможливили її видання.

– Той перший період існування “Культури” ви називаєте “героїчним періодом”. Чому?

– Ми насамперед мусили налагодити функціонування дому, де завжди юрмилися люди, й офісу, а нас тоді було троє: Єжи, Зигмунт і я. Грошей, як я вже згадувала, було небагато, ще півроку ми отримували кошти з армії, але у квітні 1948 року нас усіх демобілізували.

Ми боролися з багатьма труднощами. Щоправда ми видавали часопис, однак водночас мусили знаходити авторів і передплатників. Але ж тоді їх майже зовсім не було. Єжи використовував свої особисті контакти, довоєнні, і з часів війни – шукаючи людей, які писали б для нашого щомісячника. Нас іще ніхто не знав.

Наші тодішні нечисленні приятелі радили нам отямитися: “Скільки у вас грошей?” Ми відповідали: “На півтора року”. Вони на те: “Гаразд, гроші ви, може, й знайдете, але хто вас читатиме, і перш за все, де ви візьмете авторів?”

Єжи посилав сотні листів, шукаючи авторів, ми із Зигмунтом тисячі, часто написаних власноруч, у пошуках передплатників.

– *Де ви їх шукали?*

– Ми посилали листи всім нашим знайомим з армії, котрі роз’їхалися по світу, потім до їхніх знайомих, якщо діставали відповідь. Ми використовували кожну адресу поляків, яка потрапляла нам до рук.

– *Яким тоді був статус “Культури” у Франції?*

– Ми мали досить значні адміністративні труднощі, з якими заледве могли тоді впоратися. В ті роки у Франції чужоземець не міг купити ніякої нерухомості, не міг також бути власником ніякого офісу. Нас лише могла найняти якась французька фірма.

У Парижі вже існувала польська книгарня “Лібелла”³, якою керував Казимир Романович. “Лібелла” належала тоді Другому корпусу. Завдяки корпусу ми залагодили справу так, що “Культура” за документами зробилася частиною “Лібелли”. У Франції кожна книгарня автоматично мала право на видавничу діяльність, що дозволило нам видавати часописи й книги. Сам Романович як поляк теж мусив мати французького жиранта. Ним була пані Кристина Карасевіч, французенка, чоловік якої був поляком.

Проте для нас це було страшенно незручно. Існувала окрема бухгалтерія, окремий рахунок; за все, що нас стосувалося, ми платили самі. Єжи й Зигмунт були офіційно найняті “Лібеллою”.

В якийсь момент наша діяльність переросла адміністративні можливості “Лібелли”, у 1960 році ми почали видавати російські твори⁴. І тоді ми заходилися розмірковувати, що робити, аби це залагодити, тобто зареєструвати Літературний інститут, але без

жиранта. Ми пішли до адвоката, котрий під час розмови зазначив, що це було б простіше, якби хтось із нас мав французьку нагороду.

Виявилося, що Єжи має французький орден Почесного Легіону, що його одержав у тридцятих роках за участь у підготовці польсько-французької торговельної угоди. Ця відзнака дозволила нам зареєструвати Інститут на Єжи і відокремитися від “Лібелли”.

IV

– Перші роки були для вас не лише боротьбою за побут, а й періодом, коли ви здобули певне становище, спершу серед еміграції, а згодом поступово і в Польщі. Ви почали бентежити своїх читачів. Першою такою історією була, здається, справа з приводу тексту Янти-Полчинського “Повертаюся з Польщі”, надрукованого в 12 числі за 1948 рік?

– Ні, перший такий конфлікт викликав наш протест проти ухваленої в 1947 році постанови Спільки польських письменників на чужині про заборону друкування на батьківщині. Ми обстоювали невідривність від батьківщини й були за те, щоб польські письменники й інтелектуали, котрі опинилися в еміграції, не поривали контакти з Польщею і по можливості друкувалися там, за умови, що вони не погодяться на цензурування текстів.

Трохи згодом, теж у 1948 році, вибухнув другий скандал – той, про який ви згадували – значно більший, що погіршив наші стосунки з лондонським оточенням. Ми саме надрукували першу статтю Янти з циклу “Повертаюся із Польщі”. Після її появи нас звинуватили у зраді ідеалів незалежності, а Андерс заборонив продаж у Лондоні примірників “Культури” із цим текстом. Нашим лондонським дистрибутором було армійське бюро з поширення преси “Гриф”. Але ж Андерс міг зажадати конфіскації. Тоді ми погодились на єдиний в історії “Культури” компроміс. Ми припинили публікацію Янти в “Культурі”, але видрукували його окремою книгою.

– Той конфлікт з Андерсом став на перешкоді ваших із ним контактів?

– Ні, загалом ні. Так сталося, що невдовзі після цієї справи, в січні 1949 року я провела місяць у Лондоні. Я там була вперше. Мусила залагодити чимало справ Єжи. Тоді ж я завітала й до Андерса, котрий вельми сердечно мене прийняв. Ми довго розмовляли, я була разом із Юзьом Зеліцьким⁵, який почав розмову про справу Янти. Я намагалася пояснити Андерсові нашу точку зору, захищала “Культуру”, наполягаючи, що Андерс мав би знати, що Янта не був

ніяким комуністом, він написав чесну книгу, і не було підстав її не надрукувати. Андерс захищав свою позицію, однак зрештою визнав, що це добре, що ми її видали. Ми розсталися як добрі приятелі.

Потім ми часто їздили до Лондона і я, і Єжи. Дружні стосунки тривали до кінця. Таких відвертих конфліктів як із публікацією Янти, більше ніколи не було.

– Як склалися власні стосунки із лондонським емігрантським середовищем?

– Ми не підтримували жодних контактів лише з Гридзевським, котрий терпіти не міг “Культуру”, що не завадило нам приятелювати з багатьма авторами “Відомостей”. Досить офіційні контакти ми мали із “Замком”, тобто колами, близькими до лондонського уряду. Крім того, ми підтримували близькі стосунки із Вацлавом Збишевським, котрий, відвідуючи Париж, зупинявся у *Maisons – Laffitte*, із Ермінією Наглеровою, Броніславою Висолуховою, яку я перекладала ще в Другому корпусі, згодом, після його переїзду до Лондона, також із Казимиром Вержинським. Він також неодноразово з’являвся в “Культурі”. Ми приятелювали з Казимиром Саббатом і його дружиною Ханєю, котра часто проводила у нас відпустку.

Єжи підтримував дуже близькі стосунки з Адамом Драгером, знав Едварда Рачинського. Я познайомилася з ним набагато пізніше, наприкінці шістдесятих років.

– Ви зайняли тоді *нонконформістську* позицію щодо Вільно та Львова, чим налаштували проти себе більшість своїх читачів, котрі, переважно, належали до емігрантських кіл, які не могли й не хотіли погодитись із тим, що Польща втратила обидва ці міста.

– Дискусію про Львів і Вільнюс ми розпочали в 1953 році листом ксьондза Маєвського, в якому він написав, що слід визнати їх належність Україні й Литві. “Культура” закликала переосмислити та проаналізувати відносини поляків із українцями та литовцями і зробити висновки з уроків історії. Єжи завжди був прихильником урегулювання наших стосунків із сусідами і не мав сумнівів щодо цього. Ми тоді викликали бурю протестів. За один день ми втратили 40 передплатників, але потім вони повернулись до нас. Кожне число “Культури” чекали, читачі цікавились, що нового ми вигадасмо. І це робило нам рекламу, на яку ми не мали коштів.

– Дискусія про Вільнюс та Львів – це 1953 рік. Але раніше, в 1951 році, була “справа” Чеслава Мілоша, що мала свій “відгомін” і в Польщі. Розкажіть, будь ласка, про неї.

– Ще під час свого американського “старцювання” Юзьо Чапський на прохання Єжи зав’язав контакт із Чеславом Мілошем. Переказав йому натяк Єжи, що той охоче бачив би Чеслава на шпальтах “Культури”, якщо він залишиться на Заході. Але Мілош не дав тоді ніякої обіцянки.

Кілька місяців по тому, в грудні 1950 року, коли він, посланий до польської амбасаді, був уже в Парижі й зважився обрати свободу, зателефонував своїй знайомій Нелі Міцинській⁶, і та від його імені зв’язалась із нами, і запитала, чи ми його приймемо. Звісно, ми одразу погодились. Він приїхав до нас майже без особистих речей, бо все залишив у квартирі, що належала амбасаді.

Наступного дня після приїзду Чеслава Юзьо разом із Єжи поїхав до французького МЗС. Потім їх прийняв міністр внутрішніх справ, який порадив деякий час, якщо це можливо, переховувати Чеслава, аби той не виходив сам на вулицю, не підтримував ні з ким, окрім нас, контактів. В ті часи траплялися викрадення тих, хто просив притулку. МЗС зрештою зв’язалося з місцевим комісаріатом, і через деякий час нам надали “охорону”. Чеслав виходив переважно із Зигмунтом, він носив шапку, щоб неможливо було його упізнати, а з людьми, які приходили до нас, ми знайомили його лише в крайньому разі, та й то під чужим прізвищем “Квятковський”.

Оскільки Чеславу не можна було виходити, невдовзі після його появи до нас на Корнеля завітали двоє панів із міністерства. Вони розпитували Чеслава про якісь дрібниці, зокрема, кого він знав у посольстві Польщі, але він був там новачком і небагато міг розповісти. Вони приходили лише один раз і розмовляли у присутності Єжи.

– Мілош взяв тоді участь у прес-конференції?

– Так, це була прес-конференція, організована Конгресом свободи культури, з яким “Культура” підтримувала дружні зв’язки від самого його виникнення в 1950 році. Ми не були в змозі її скликати, не мали ані грошей, ані потрібних зв’язків, а вони мали. Ця конференція відбулась у травні 1951 року, після п’яти місяців перебування Чеслава у нас. Він виступив на ній, щоб пояснити, чому обрав свободу. Ця конференція зрештою мала велике значення. Дружина Чеслава лишилася в Сполучених Штатах зі старшим сином і вагітна другою дитиною. Після того як Чеслав попросив притулку, її вигнали з їхньої квартири, вона мешкала у знайомих і не могла приїхати до Франції. У Сполучених Штатах через втручання комуністів і доноси польських емігрантів Чеслава визнали подвійним агентом і відмовили йому у в’їзній візі.

Фінансова ситуація Мілоша у Франції була тоді досить важкою, він жив у нас майже півтора року. У 1952 році він переїхав до Парижа і за допомогою Жанни Херш почав працювати над французькою версією “Здобуття влади”, за яку потім одержав нагороду європейських видавців “*Prix Litteraire Europeen*”. Це допомогло йому трохи стати на ноги. Дружина з дітьми приїхала до нього лише в 1953 році.

Коли Чеслав жив у нас, він був у жахливій формі, дуже переживав за дружину і, певна річ, про своє майбутнє. Сперечався з нами про різні речі, виходив, грюкнувши дверима, і тоді Єжи залишав нас, бо ніколи не любив таких ситуацій. Лише Зигмунт не переймався тим і намагався відвернути Чеслава від лихих думок.

– У п'ятому числі за 1951 рік з'явилася знаменита стаття Мілоша “Ні”, що спричинила хвилю нападів на нього самого і на “Культуру”.

– Чеслав наполягав на публікації цієї статті й хотів, щоб вона з'явилася в “Культурі”. Тоді Єжи звернув його увагу, що стаття буде дуже непопулярною, і запитав, чи він певен, що хоче її надрукувати. У відповідь Мілош запитав, чи не збирається Гедройц його цензурувати. Єжи відповів, що надрукує її, але хотів попередити його про наслідки.

Стаття, ясна річ, була дуже непопулярною, емігрантська преса змагалася в лайливих закидах на адресу Чеслава. На його захист виступив Мірошевський, його підтримали ще близько двадцяти інших письменників-емігрантів та й усе.

Від Єжи віддалився тоді Врага⁷, котрий приятелював із ним ще з довоєнних часів. Врага твердив, що Мілош – агент комуністів, а коли Гедройц, котрий ніколи в це не вірив, зажадав доказів, Врага послався на свій ніс, твердячи, що ніс співробітника другого відділу не може помилятися. Єжи відказав на те, що йому цього не досить, і їхні взаємини на цьому припинились. Згодом Врага видрукував кілька дуже агресивних статей, спрямованих проти нас.

– За яких обставин “Культура” зав'язала контакти із Конгресом Свободи культури?

– Юзьо Чапський під час своєї подорожі до Сполучених Штатів познайомився з Джеймсом Бурнгамом, і вони стали щирими друзями. Бурнгам був одним із “батьків” Конгресу, разом із Ірвіном Брауном, представником американських профспілок, і Майклом Джоссельсоном. Конгрес тоді, власне, саме створювався, і завдяки протекції Бурнгама Юзьо зав'язав контакти з іншими його членами й співробітниками.

Обидва, Юзьо та Єжи, одержали запрошення до Берліна на з'їзд Конгресу, а потім на другий з'їзд – до Брюсселя. Ідеєю Єжи була ініціатива створення у Страсбургу Вільного університету для молоді з країн Східної Європи.

За ініціативою Конгресу в усій Європі з'явилися часописи: у Франції *“Preuves”*, в Англії *“The Encounter”*, в Італії *“Tempo presente”*, в Німеччині *“Der Monat”*, а також ще в кількох інших європейських країнах, і навіть в Австралії. Звичайно, засновники Конгресу свободи культури прагнули, щоб “Культура” теж до нього належала, однак Єжи ніколи на це не погоджувався, бо це призвело б до фінансової залежності, а однією з наших засад було збереження цілковитої незалежності. Проте ми брали участь у різних ініціативах Конгресу; ми видрукували в “Культурі” його установчий маніфест.

Потім, у 1952 році, завдяки зусиллям Юзьо Чапського співробітником Конгресу став Кот Єленський.

– *Офіційна пропаганда ПНР довго твердила, буцімто “Культура” фінансувалася Конгресом...*

– Про цю справу досить докладно писав Кот Єленський у своїй статті “Культура” – Польща у вигнанні”. Єдиною допомогою, яку ми отримали від Конгресу, було фінансування перекладу книги Раймонда Арона, а також книги Жанни Херш, яка так само була пов'язана з Конгресом. Ми на це погодилися, оскільки самі грошей не мали, а були дуже зацікавлені видати обидві книги.

Потім, коли ми звернулися із закликом про збір коштів на дім “Культури”, Конгрес вніс триста тисяч старих франків, і це було підтверджено в “Культурі”, де скрупульозно позначалися всі внески.

Звичайно, ми були в чудових стосунках із багатьма людьми, пов'язаними з Конгресом, нашим великим другом був Джеймс Бурнгам. Завдяки його ініціативі ми дістали велику одноразову дотацію з фонду Лілли Ендовмент. Це був американський фонд, від якого ми отримали кошти на видання серії “Архів революції”.

– *А якими в той час були ваші контакти з Польщею? Хто із краян в ті часи – наприкінці сорокових – початку п'ятдесятих років – бував у Maisons-Laffitte?*

– Вже у 1949 році у нас бувало чимало людей, щоправда вони приїздили не так часто, як після 1956 року, однак приїздили. Деякі тоді ще не наважувалися на контакти з нами, наприклад, Артур Меджирецький, якого ми з Єжи знали ще з армії, дебютував у “Білому Орлі”. Згодом це, звичайно, змінилося. У нас бував Казимир

Кожневський, ще у 1949 році його становище в Польщі було надто поважним, аби він боявся комуністів, бував Городинський, бував аташе з питань культури Польського посольства Мірослав Жулавський, але це вже ближче до 1956 року. В той час у Парижі гастролював ансамбль "Мазовше" з Мірою Зімінською, вона до нас не приїхала, але телефонувала нам, просячи надіслати їй примірники часопису й книг. Ми надіслали.

Одержували ми, хоча нерегулярно, польську пресу, вона потрапляла до нас переважно з людьми, котрі виїздили за межі Польщі, а не через передплату. Регулярно й без перешкод ми почали отримувати пресу й книги після 1956 року.

– *Це відтоді походять ваші ідеї надсилати до Польщі книги у фальшивих обкладинках...*

– У друкарні, де набирали "Культуру", якесь комуністичне жіноче товариство друкувало по-польськи часопис для жінок. І якось нам спало на думку, що ми могли б це використати і переслати наші твори під маркою цього товариства. В такий спосіб ми пересли перші книги в пакетах з їхньою етикеткою. У 1953 році ми вперше пересли книги з фальшивими обкладинками. Серед них була книга Орвелла "1984 рік", з пересилкою якої пов'язана кумедна згадка. Радянські книги тоді видавалися в обкладинках з огидного сірого обгорткового паперу. Ми купили такий самий папір, після чого видрукували обкладинку з назвою "За Родину". І в цих обкладинках пересли Орвелла до Польщі. Згодом було "Здобуття влади" Мілоша. На обкладинці цієї книги був зображений радянський солдат, а назву ми замінили на "Визволення" під авторством такого собі "Зигмунта Корнагі". І так це пішло на батьківщину. Найкумедніша історія пов'язана з книгою Джиласа "Новий клас визискувачів", що вийшла в нас у перекладі Чьолкоша. За дозволом на видання цієї книги ми звернулися до самого Джиласа. З цією метою Зигмунт спеціально поїхав до Югославії. Ми видали її, наскільки пам'ятаю, коли Джилас саме сидів у в'язниці. Книга вийшла в грудні 1957 року.

Зигмунт надумав зробити по-французьки печатку, нібито це премія для передплатників "Культури" і кожен передплатник дістане її в подарунок на Різдво разом із примірником часопису. Тією печаткою ми проштампували пакети, призначені для польських передплатників. А треба знати, що Робітничий видавничий кооператив "Преса" передплачував тоді 140 примірників "Культури". Ми зробили вдвічі більше пакетів, ніж звичайно. До кожного примірника часопису ми додали примірник книги Джиласа. Ми

відправили їх і чекали, що, можливо, нам їх повертатимуть. Жоден примірник не повернули, зате дістали рекламацію, мовляв, стільки-то премій не вистачає, і ми мусили дослати книги, бо передплатники скаржаться! (сміється)

V

Від початку п'ятдесятих років "Культура" мала вже постійне коло авторів, які зорієнтувалися в специфіці часопису. Це були передовсім Юліуш Мірошевський, Єжи Стемповський (псевдонім Павел Хостовець), Константин Єленський, Юзеф Чапський, Вітольд Гомбрович, Чеслав Мілош.

VI

– Часи, коли ви змінили дім, були й часами важливих політичних змін – смерть Сталіна, доповідь Хрущова.

– Пам'ятна історія була пов'язана зі смертю Сталіна. Отож згадуваний Александр Вайссберг-Цибульський мав дуже добрі контакти з посольством Австрії в Парижі. Якось він подзвонив до Єжи й мовив по-німецьки: "Старий помер". Єжи сприйняв цю звістку з недовірою, навіть заперечив, мовляв, адже немає жодного офіційного повідомлення щодо цього. Але Вайссберг наполягав, запевняючи, що повідомлення таємне.

Єжи одразу попросив Зигмунта дати телеграму до Бейрута Влодзімежу Бончковському, котрий дуже добре розумівся на радянських справах, аби той написав про політичні наслідки смерті Сталіна. Зигмунт негайно поїхав на пошту, передав французькою телеграму; працівниця, прочитавши телеграму, навіть покликала керівника, котрий намагався довідатись у Зигмунта, чи це правда. Але Зигмунт відмовився говорити на цю тему. Та коли невдовзі поширилась звістка про смерть Сталіна, працівники пошти почали ставитися до нього дуже шанобливо, як мало не до ясновидця! Стаття Бончковського "Нотатки про радянську політичну стратегію після смерті Сталіна" вийшла в 4 числі "Культури", через місяць після смерті Сталіна.

Ця історія унаочнює, яким редактором був Єжи. Його реакція завжди була блискавичною.

А щодо доповіді Хрущова, то Єжи був дуже незадоволений, що наші друзі з Польщі, для яких вона одразу була доступною, не переслали її нам. Вони абсолютно не зорієнтувалися, що мали в руках. Для нас було надзвичайно важливо, з багатьох причин, видати її якнайшвидше. На жаль, не вдалося.

– Потім був польський Жовтень. Відгомін у “Культурі” був величезний. Дуже характерним було і ваше ставлення до Гомулки.

– Так, звичайно, ми дали кредит Гомулці, що викликало хвилю критики, до якої ми тоді вже звикли. Однак, коли восени 1957 року закрили “*Po prostu*”, ми відмовили у підтримці. Частина діячів еміграції дала Гомулці кредит довіри, коли нам уже було зрозуміло, що він програє.

– В той час були спроби тиску з боку комуністів?

– Коли ми відмовили у підтримці Гомулці, до “Культури” приїхав Адам Шафф із Густавом Готтесманом, редактором “Культурного огляду”, і вони почали схиляти Єжи до співпраці: мовляв, не пишіть того й того, а ми тоді зробимо те й те тощо. Єжи на це відповів, що завжди писатиме те, що хоче. Тоді Шафф витягнув чорновий відбиток сторінок “Культурного огляду”, Готтесман мовив: “Якщо ви не погодитесь, то це вийде”. Така собі звичайна спроба шантажу! Але Єжи відповів: нехай виходить. Вони хотіли, щоб “Культура” зайняла нейтральну позицію щодо Народної Польщі, їх навіть не цікавила підтримка. Поїхали незадоволені.

– Повернімося до часів Жовтня. Трохи раніше, у липні 1955 року, в Польщі було надруковано лист, що закликав до повернення до Польщі, підписаний 48 особами з мистецького й наукового середовища, зокрема, Домбровською, Ясеніцею, професором Юліаном Крижановським. На той лист ви так само відреагували...

– Ми відповіли редакційною статтею, в якій запрошували всіх, хто підписав того листа, приїхати до нас, до “Культури”, щоб вільно порозмовляти. Такі запрошення ми також надіслали на адресу кожного передплатника і до редакції щотижневика “*Tygodnik Powszechny*”, де було надруковано те звернення, з проханням переказати його адресатам, але ми не дістали відповіді.

– Потім ви опублікували редакційну статтю, озаглавлену “Їдьмо... ніхто не кличе”, що стала відповіддю часопису на мовчання з боку Польщі. Статтю було надруковано в 2 числі за 1956 рік. Під статтею містилась така примітка: “Коли друкувався часопис, надійшла відповідь у вигляді передачі Збігнева Флорчака по радіо “Край”, в якій було запропоновано зустріч, але у Варшаві”. Варто нагадати, що така радіостанція і передача під такою назвою існували тоді кільканадцять місяців (від вересня 1955 до лютого 1957 років). Вони мали відверто пропагандистський характер і були призначені для поляків, котрі жили за кордоном. Певна річ, багато місця присвячувалося там “Культурі”.

– З Флорчаком пов'язана цікава історія. Взагалі ми завжди знали, хто криється під тим чи тим псевдонімом, але був один виняток: Пелікан. Якось Єжи одержав від нього листа, надісланого з якогось західного міста, в ньому він писав, що не може поки що назвати своє справжнє прізвище, але просить Єжи зберегти цього листа, і що ми, можливо, за манерою письма здогадаємось, хто він. Однак ми не відгадали, і лише у вісімдесяті роки з'ясувалося, що це був Флорчак. Ми познайомились із ним ще в 1948 році, коли він був юнаком-студентом. Він тоді радився з Єжи, чи повертатися на батьківщину, бо саме закінчував навчання в Бельгії. До повернення в Польщу Флорчак часто у нас друкувався.

– *Чимало людей із Польщі почало тоді листуватися з вами...*

– Передусім у 1957 році з'явилася друком розмова зі Стефаном Кисилевським із передмовою Єжи. Це інтерв'ю стало тоді великою сенсацією. Кисіль із властивим йому *l'esprit de contradiction*⁸ оцінював ситуацію на батьківщині, жовтневі події, “досягнення” й економічну ситуацію ПНР. Згодом у відділі листів ми за згодою авторів вмістили листи Зигмунта Мицельського та Кисіля. В шістдесяті роки кількість людей, які писали до нас із батьківщини, помітно зросла, й це стало для “Культури” нормальним явищем. У 1965–1966 роках ми навіть мали постійного кореспондента, Станіслава Мацькевича-Ката, котрий писав під псевдонімом Гастон де Серізе.

– *Яким чином ви започаткували співробітництво з Мацькевичем-Катом?*

– Повернувшись 1956 року до Польщі, він запропонував, що писатиме для нас.

– *Комуністи кілька разів видавали накази про заборону перевозити й пересилати “Культуру” до Польщі, перший було датовано чи не 1950 роком. Та заборона діяла протягом усього періоду існування ПНР за винятком кількох “післяжовтневих” місяців...*

– А попри це вже на початку 1957 року французька пошта кілька разів повертала нам бандеролі з “Культурою” разом із листом, у якому робилося посилення на той наказ, незважаючи на ухвалу Спільки письменників від грудня 1956 року. Ця ухвала практично не отримала відгуку. Ми зрештою писали про це, надрукували й лист французької пошти.

Сталося так, що конфіскувалися й такі бандеролі “Культури”, як альбом сучасних творів мистецтва, що ми його надіслали Владиславу Бенковському, директору Народної бібліотеки.

– Коментар до того листа ви багатозначно назвали “Обіцянки і ...дійсність”. А перший процес за контрабандне перевезення “Культури” відбувся вже в 1958 році, це був процес Ханни Ревської. Потім такі процеси систематично повторювалися.

– У середині шістдесятих років Мацькевича-Ката також засудили за співробітництво з нами. Перед початком слідства, Мацькевича-Ката прослуховували, взагалі-то він не заперечував співпраці з нами. Наприкінці 1965 року навіть почав писати до нас уже під власним прізвиськом. Слідство ще тривало, коли на початку 1966 року Мацькевич-Кат помер.

VII

– На початку шістдесятих років у Бібліотеці “Культури” з’явилися документи й матеріали, що стосувалися польського Жовтня – “6 років тому. За лаштунками польського Жовтня або Клуб кривого кола”. Невдовзі почали друкуватися й аналізи та прогнози політичної ситуації в країні у шістдесятих роках...

– У часописі знайшли відображення всі найважливіші події тих років: історія листа тридцяти чотирьох, лист Яцека Куреня й Кароля Моджелевського до партії, виданий згодом у серії “Документи бібліотеки “Культури” в 1966 році, зрештою, події березня 1968 року.

Звичайно, події березня 1968 року, як згодом і події в Чехословаччині, були в центрі нашої уваги. Ми знали чимало людей, засуджених тоді в березні, і серед них Адама Міхніка, Барбару Торуньчик, Якуба Карпінського. Міхнік уперше був у нас, здається, невдовзі після закінчення школи, він тоді був іще дуже “неоперений” і полюбляв сперечатися з нами про різні речі. Якуб і його брат Войтек Карпінський, сини приятеля Зигмунта, були нам дуже близькі.

Ми друкували багато статей про антисемітизм у Польщі. Зрештою ця проблема порушувалась у “Культурі” й раніше. Ми присвятили їй багато місця ще 1956 року, тоді ми серед іншого вмістили анкету на цю тему, а підсумки надрукували на шпальтах часопису.

Тема березневих подій та їхній відгомін були присутні в “Культурі” протягом тривалого часу.

– В одному лише н’ятому числі за 1968 рік були вміщені статті Чапського та Єленського, обидві під красномовними назвами: перша – “Бий жидів, рятує Росію” і друга – “Ганьба чи сором”; друкувалися й аналітичний матеріал Пелікана, хроніка березневих подій разом із документами – відозвами студентів, листом

Єпископату до партії, а також так званий “чорний список”, тобто список пропагандистських статей із тогочасної польської преси. Після березня чимало інтелектуалів і письменників виїхали з Польщі, більшість із них співпрацювала згодом із “Культурою”?

– Так, майже всі, тільки одні, як Унгер, мали з нами постійні зв’язки, інші друкувалися час від часу: Поміан, Колаковський, Мрожек, Вірпша та багато інших.

– Ви порушили важливу для часопису справу. Отже, наприкінці шістдесятих років відбувається зміна частини співпрацівників “Культури”: на той час померли Єжи Стемповський, Казимир Вержинський, Вітольд Гомбрович, Марек Хласко. Приєдналися ті, кого ви назвали, але з 1966 року до “Культури” назавжди повернувся також Густав Херлінг-Грудзінський, і це після двадцятирічної перерви. Що її спричинило?

– Густав співпрацював із нами ще в Римі, особливо під час видання першого числа “Культури”. Приблизно тоді, коли ми переїздили до Парижа, Густав одружився і не міг зважитися виїхати разом із нами у безвість. Тоді він прийняв рішення переселитися до Лондона, там фінансова ситуація була спочатку кращою.

В той період наша співпраця припинилася. Густав ще якийсь час жив у Лондоні, друкувався у “Відомостях”, опублікував “Інший світ”, пережив тяжкі особисті випробування. Потім він переїхав до Мюнхена, де працював для радіостанції “Вільна Європа”. В 1955 році він оселився в Неаполі, де одружився з Лідією Кроче. У другій половині шістдесятих років (з 1966 року) почав уже постійно співпрацювати з “Культурою”. Правду кажучи, я вже не пригадую, як до цього дійшло. Через кілька років Густав почав регулярно – щодва місяці – приїздити до нас і залишався на місяць, аж до 1991 року, коли в нього стався інфаркт, і він – на вимогу лікаря – мусив відмовитися від цих поїздок.

VIII

– Однією з найбільших заслуг “Культури” була з одного боку – пропаганда налагодження мирних відносин між Польщею та її сусідами, а також із національними меншинами, а з другого – інформування й наближення проблематики та культури цих народів. Були надруковані сотні статей на цю тему. В Бібліотеці “Культури” з’являлися переклади книг багатьох східноєвропейських письменників і дисидентів...

– Декому за це загрозувало ув'язнення. Під час процесу Андрія Синявського та Юлія Даніеля в Москві одним із мотивів звинувачення був факт публікації в “Культурі”.

Звичайно, справи, про які ви кажете, завжди були в центрі уваги Єжи. Ми навіть здійснили кілька видань “Культури” російською, чеською, німецькою мовами. Одним із постійних розділів у нас були хроніки, присвячені подіям, що відбувалися у цих країнах. Російську хроніку вже 25 років веде Міхал Хеллер, котрий пише під псевдонімом Адам Кручек; багаторічним співпрацівником “Культури” є український публіцист Богдан Осадчук, друкувався в нас і Томас Венцлова.

Коли 1974 року до Парижа приїхав Володимир Максимов і хотів заснувати “Континент”, першою особою, до якої він звернувся, аби порадитися – зрештою, йому це підказав Солженіцин – був Єжи.

Єжи, Юзьо Чапський і Густав Херлінг-Грудзінський були членами редколегії “Континенту”. Єжи був також членом редакційної ради українського щоквартальника “Віднова”. Таких прикладів чимало.

Спільною ініціативою “Культури” й “Континенту” була хоча б робота над підготовкою підписаної в 1975 році заяви російських дисидентів під назвою “Міра відповідальності”.

– Солженіцин знав “Культуру”, бо вона доходила до Росії через найрізноманітніші канали ще до того, як він емігрував на Захід. Бібліотека “Культури” видавала його книги. Чи редактор налагодив контакти із Солженіциним після того, як той залишив Росію?

1974 року Солженіцин перебував у Цюриху, і нам вдалося роздобути його адресу, здається, через його французького видавця. Єжи збирався звернутись до нього по згоду на польське видання “Архіпелагу ГУЛАГ”. Проте ми мусили попередити його, що не можемо багато заплатити за право на видання (західні видавництва платили тоді неймовірні суми за право надрукувати цю книгу). Однак Солженіцин одразу погодився, щоб ми видали книгу безкоштовно. Єжи з Юзьом Чапським спеціально поїхали до Цюриха, щоб мати можливість поспілкуватися з ним. “Архіпелаг ГУЛАГ” вийшов у нас повністю в 1976–1978 роках.

Після від'їзду Солженіцина до США Єжи постійно листувався з ним. Одним із таких моментів поживлення їхнього листування було підписання російськими дисидентами звернення про визнання права України на незалежність.

Секретаркою Солженіцина якийсь час була Ірина Альберті (редакторка “Русской мысли”), з якою Єжи був добре знайомий.

– Сімдесяті роки розпочалися грудневими подіями, а завершилися серпневим страйком й утворенням “Солідарності” в 1960 році. Це десятиліття повне гарячих для Польщі років із формуванням опозиції, подіями в Радомі, виникненням КЗР⁹, початком діяльності мережі незалежних видавництв. Орієнтація “Культури” на Польщу зазнає в цей час подальшої еволюції: діяльність заради Польщі поступається місцем співпраці з Польщею.

– Звичайно, ця переміна відповідала перебігу подій у Польщі. Оскільки в центрі нашої уваги завжди була батьківщина, з нашого боку було природним “піти” за тим, що відбувалося в Польщі. У шістдесяті роки “Культура” була єдиним форумом опозиційної думки, відкритим майже для всіх, адже ми часто друкували тексти, далекі від поглядів редакції. Така примітка супроводжувала, наприклад, багато статей Кисіля, 1965 року ми надрукували лист Куреня й Моджелевського, та й згодом продовжували цю традицію сумлінно публікувати всі документи КЗР, PPN¹⁰, ROPCiO¹¹ документи незалежного студентського руху тощо.

В сімдесяті – вісімдесяті роки “Культура” вже не була єдиним незалежним часописом, тоді в Польщі їх виникло спочатку десятки, потім сотні. Отже, змінилася наша роль, що й позначилося на часописі.

– В числі “Культури” за січень-лютий 1971 року ви надрукували з приміткою “в останню хвилину” редакційну статтю “Польський грудень”, в якій поряд із коментарем по гарячих слідах грудневих подій з’являється теза редактора про необхідність спільної боротьби з комунізмом польської інтелігенції та робітників. Без неї всі бунтівні акції залишаться акціями розпачу без політичної альтернативи та програми. Згодом він неодноразово звертався до цієї тези.

– Так, це була невідступна ідея Єжи. Пригадайте інтерв’ю, яке він дав Александрові Смоляру для “Анекса” в 1975 році, й надруковане лише через дванадцять років. Воно вміщене в 44 числі “Анекса” за 1986 рік. В ньому Єжи виразно говорить, що без співпраці робітників з інтелігенцією боротьба проти комунізму не може бути успішною. Зрештою, це дуже цікава розмова, в якій Єжи передбачив подальший перебіг подій у Польщі. Він звичайно дуже нервував, якщо йому про це говорили, але гадаю, це правда.

Пам’ятаю також, що принаймні двічі – в 1975 та 1980 роках – ніби “випереджаючи” в першому випадку події в Радомі й

виникнення КЗР, а в другому – серпневї події, ми надрукували дві дискусії. 1975 року це була дискусія на тему “Що робити?”, в якій серед інших взяли участь Колаковський, Вірпша, Марія Гіршович, а також автори з Польщі. Її метою було визначення шляхів, що вели до незалежності Польщі. А 1980 року це була розмова на три голоси – Новака, Вандича й Чехановського – під красномовною назвою “Бути чи не бути?”

– У першій половині сімдесятих років значно зросла також кількість публікацій у “Культурі” авторів з Польщі, котрі виступали здебільшого під псевдонімами або анонімно. Яким чином ви зав’язували з ними контакти?

– Багато з них надсилали до нас тексти без попереднього узгодження, вони просто писали для “Культури”, бо знали, що можуть бути надруковані. Однак у багатьох випадках Єжи сам шукав контакти з різними людьми, і у нас проїздом бувало чимало людей з Польщі. Дехто домовлявся з Єжи під час таких зустрічей у *Maisons – Laffitte*. Але й, окрім них, ми зав’язували контакти з іншими людьми, котрі не могли виїхати з країни, або й з тими, що залишили Польщу, як Лешек Колаковський, Кшиштоф Поміан. Цей постійний багаторічний контакт з Польщею давав користь.

Іноді, щоб познайомитися з якоюсь людиною, Єжи спеціально їздив на зустріч із нею, наприклад, до Амстердама, щоб познайомитися з Лешеком Колаковським, котрий назавжди залишив Польщу, або до Лондона, щоб зустрітися з Яном Юзефом Ліпським.

Ви пригадали, що багато людей друкувались у нас під псевдонімами. Цікаво, але нещодавно Варшавський Інститут літературних досліджень звернувся до нас із проханням розшифрувати всі псевдоніми. І в кількох випадках у нас виникли труднощі з визначенням автора, особливо коли йшлося про публікацію однієї статті.

Звичайно, з часом багато з них самі розшифрували свої псевдоніми, як Роман Зіманд – Леополіта, Войцех Скалмовський – Мацей Бронський.

– Траплялося й таке, що ви друкували авторів із Польщі з приміткою “матеріал публікується без погодження з автором”, у такий спосіб з’явилася, наприклад, 1974 року стаття Казимира Дзевановського “Наш народ, як лава” або 1972 року – Владислава Бруса “Примітки до директив VI з’їзду ПОРП...”

– Це була форма захисту автора від переслідувань з боку комуністів, бо згоду авторів ми звичайно мали. Було відомо, що загрожувало за публікацію в “Культурі” чи в “Бібліотеці “Культури”.

Наприклад, 1973 року Казимир Орлош видав у нас свою повість “Чудове кубло”, перед тим заборонену в Польщі цензурою. За публікацію у нас його вигнали з радіо, де він тоді працював, він наразився на різні переслідування, що їх через якийсь час відтворив у виданій також у нас в 1986 році “Історії “Чудового кубла”. Певна річ, цей випадок був непоодиноким.

– Ви згадали Лешека Колаковського. В сімдесяті роки його статті постійно друкувалися в “Культурі”, потім з’являлися щораз рідше...

– Колаковський почав друкуватись у нас в 1971 році. Як я вже згадувала, вони з Єжи познайомились у шістдесяті роки в Амстердамі. Згодом, уже після виїзду на Захід, він із дружиною Тамарою неодноразово приїздив до *Maisons – Laffitte*. В ті часи він досить часто писав нам. Він надрукував у нас один із найважливіших текстів “Тези про надію та безнадію”, який ми згодом видали брошурою – вона нелегально потрапила навіть до СРСР. А в 1976–1978 роках ми в Літературному інституті видали один за одним томи “Головних течій марксизму”.

Коли з’явився “Анекс”, Колаковський перейшов до Смоляра, хоча він і надалі писав для нас, але набагато рідше.

– Восени 1976 року виник Комітет захисту робітників, у листопадовому числі “Культури” того ж року у відділі “Документи з країни” був надрукований лист членів КЗР. Згодом у кожному числі “Культури” друкувалася ціла добірка документів, що їх видавав КЗР. Якими були ваші контакти з членами КЗР і чого вони чекали від “Культури”?

– Деяких членів КЗР ми знали особисто, найкраще, мабуть, Едварда Ліпінського – Єжи знав його ще до війни, Яна Юзефа Ліпського, Юзефа Рибіцького. З Анелою Штейнберг ми познайомилися під час одного з її приїздів до Парижа. Вона була родичкою тодішнього директора Польської бібліотеки в Парижі Хандельсман, і він запросив нас до себе, щоб познайомити з нею. Нашою близькою приятелькою була Галина Міколайська, якій вдалося приїхати до Парижа з неофіційними виступами, хоча вже тоді комуністи її дуже переслідували.

Ми добре знали Міхніка, котрий тоді, коли створювався КЗР, був тут, у Парижі. Згодом ми познайомилися також із Анкою Ковальською, Мірком Хоєцьким. Звичайно, мені важко пригадати подробиці наших зустрічей, це був час нечувано жвавих контактів на маршруті Варшава – Париж.

Мені здається, що і КЗР, й інші опозиційні угруповання, що виникли в сімдесяті роки, чекали від нас передусім висвітлення їхньої діяльності за межами країни, а також у французьких ЗМІ.

Ми були для них, мабуть, такою собі трибуною, тож вони через усі можливі канали надсилали до нас бюлетені, звернення, декларації тощо. Часто їх перевозили люди, не пов'язані з опозицією. Одні переслали їх з дороги, інші привозили безпосередньо до нас.

– Це були часи, коли “Культура” ініціювала збирання коштів для КЗР, для робітників та їхніх сімей після 1976 року, а згодом – дедалі частіше – для допомоги незалежним видавництвам і пресі...

– Та допомога чудово функціонувала. Так само як допомога при пересиланні в Польщу обладнання, хоча в найгарячіші 1980 – 1981 роки ми мали з тим багато мороки, коли люди надсилали кошти для “Солідарності” – у невеликих містах і містечках до таких збирачів пожертв було надзвичайно важко дійти. Через деякий час ми навіть звернулись із закликом не роздрібнюватися й надсилати кошти, наприклад, на адресу “Солідарності” у школах чи в університетах.

З грошовими переказами у Польщу найбільше допоміг нам Вацек Кисилевський. Він багато їздив по світу з концертами, мав банківський рахунок у Німеччині, на який ми й надсилали гроші. В листах до нього я робила докладні підрахунки, іноді навіть у приватних листах він робив звіт щодо фінансових справ. Деякі з них я зберігаю досі.

Згодом, у часи “Солідарності” ми часто користувалися сприянням Допомогового комітету “Солідарності” у Швеції.

Власне, всі наші контакти були вдалі, і – хіба що крім одного випадку – у нас ніколи ніщо не пропадало.

– У жовтні 1981 року ви підписали угоду з NOWA...¹²

– Формально підписання цієї угоди відбулось у Франкфурті під час міжнародного книжкового ярмарку. Ми виставили там книги, видані від початку сімдесятих років, книги NOWA згодом також були представлені на нашому стенді та в “Пульсі” у Ходаковського. Я кажу формально, бо умови тієї угоди були погоджені набагато раніше, ми підтримували близькі контакти з NOWA. З нашого боку угоду підписали Єжи та я, з боку NOWA – Гжегож Богута й Марек Боровік.

Звичайно, угода мала чисто символічне значення. Наша співпраця тривала здавна. NOWA мала бути нашим представником у Польщі. Але на практиці це не дуже добре вдалося. Зрештою не з їхньої вини, адже то були часи вельми швидкого розвитку незалежних видавництв. Вони з'являлись, як гриби після дощу. Тож нічого дивного, що передруки з “Культури” чи книг Літературного інституту видавав,

хто хотів, не питаючи дозволу. Тоді серед них вийшли “Інший світ” Херлінга-Грудзінського, книги Гомбровича, Мілоша – повністю або великими уривками.

А ми в рамках тієї угоди зобов’язалися створити видавничий фонд, і він добре функціонував.

– *Восени 1980 року Чеслав Мілош одержав Нобелівську премію в галузі літератури. Єжи Гедройц і ви були у Стокгольмі на церемонії вручення. Чим була ця нагорода для вас, для редактора?*

– Звістка про присудження Нобелівської премії Чеславу дійшла до нас із Франкфуртського книжкового ярмарку. Того разу ми на ярмарок не поїхали, були тільки наші книги. Звідти до нас зателефонували, щоб повідомити новину.

Не можу сказати, що це було для нас цілковитою несподіванкою. Ця справа розпочалася набагато раніше. До Єжи зверталися з проханням висловити свою думку, надати інформацію про Мілоша. З-поміж авторів, відкритих “Культурою”, Мілош був другим кандидатом на Нобелівську премію. До нього в 1969 році був Гомбрович і, якби не смерть, він напевне б одержав нагороду. Це, звичайно, дає нам привід для гордості.

До Стокгольма нас запросили як видавців книг Мілоша. Ми були там чотири дні. Зустріли чимало осіб із Польщі. Поміж інших Анджея Мілоша, брата Чеслава, з дружиною, Мірека Хосцького, Стефана Кисилевського. Чеслав, дуже зворушений, приїхав із сином Тоні.

Тоді відбувалося багато додаткових заходів і прийомів, але ми з Єжи не брали в них участі, окрім кількох лекцій, організованих Нобелівським комітетом, і урочистого вручення нагороди Чеславі. Єжи належав до тих людей, котрі не виказують свої емоції й воліють не говорити про них, однак для нього це було сильним потрясінням. Я шкодувала, що Зигмунт, мій чоловік, не дочекався цієї миті. Гадаю, він би пишався ще більше, ніж сам Чеслав; він, хто так уважно стежив за творчістю Чеслава, завжди турбувався про його успіхи...

Якось Чеслав розповів мені, як під час урочистого вручення йому в 1978 році літературної премії “*Neustadt International Prize*”, у своєму виступі він процитував фразу, яку Зигмунт неодноразово вживав у листах до Мілоша: “Чеславе, не кажи, бо ти скажеш дурницю. Краще напиши!” (В залі вибухнув сміх).

– *Оскільки ми заговорили про Нобелівську премію, згадаймо, що “Культура” зробила величезний внесок і в нагородження 1983 року Нобелівською премією миру Леха Валенси. І це незважаючи на досить суперечливе ставлення до Валенси.*

– Для Єжи ніколи не існувало жодних “священних корів”. Коли він оцінював щось або когось позитивно – часто всупереч думці інших – він відверто говорив і писав про це, так само чинив, коли його оцінка була негативною. Це додало йому чимало ворогів, але він не переймався тим. У Польщі така поведінка не була й досі не є поширеною.

Зверніть увагу, коли на початку вісімдесятих років ми критично писали про Валенсу, в Польщі це часто вважали гріхом, а потім почали писати про нього так, як ми це робили на кілька років раніше! Зрештою ця ситуація за час існування “Культури” неодноразово повторювалася.

Повернімося однак до Нобелівської премії Валенси. Незалежно від певних застережень щодо нього, Єжи в 1982 році (а разом із ним велика група осіб у Європі та Сполучених Штатах), вважав, що в контексті тогочасної ситуації присудження Нобелівської премії Валенсі мало б величезне символічне значення, як вияв визнання “Солідарності” й боротьби польської громадськості.

Він був одним із ініціаторів дій на користь присудження премії Валенсі – листів, звернень до міжнародних організацій. Про всі ці ініціативи ми одразу повідомляли в “Культурі”. Пригадую, лист на підтримку Валенси написав тоді Солженіцин, в Європейському парламенті виступив тодішній депутат, наш знайомий Ясь Гавронський. Обидва виступи ми надрукували в “Культурі”.

Однак, незважаючи на всі зусилля, Валенса одержав Нобелівську премію не 1982, а наступного року, внаслідок акції Юліуша Стройновського, котрий мобілізував кількості німецьких професорів та інтелектуалів.

– Спробуймо підсумувати діяльність “Культури”. Ми вже згадували, що 1953 року Літературний інститут відновив систематичну видавничу діяльність, розпочавши випуск Бібліотеки “Культури”, нині вона налічує 481 позицію (серед них 105 чисел “Історичних зошитів”). Який вигляд ваша видавнича діяльність мала на практиці, якими були наклади, скільки творів видавали ви щороку?

Все змінювалося. Книги, що їх ми видавали до 1953 року, мали невеличкі наклади, набагато менші, ніж наші книги в Римі.

Потім, у перші роки існування Бібліотеки “Культури” ми щороку видавали 4 – 6 книг, згодом поступово збільшили кількість назв, а наприкінці п’ятдесятих років видавали 8 – 10 книг за рік. Найбільшим успіхом у ті роки був “Доктор Живаго”, якого ми видали в 1958

році. Він витримав три видання загальним накладом 12 тисяч примірників.

Наприкінці шістдесятих років ми видавали 16 позицій за рік, але серед них були й багатотомні видання, наприклад “Спогади” Вітоса в трьох томах.

1980 рік був винятковим. У нас тоді виявилось 20 назв. Потім їх кількість зменшувалась. Сьогодні наша видавнича діяльність, якщо йдеться про книги, стала мінімальною. Але ж це вже інші часи.

– Якими були інші видавничі досягнення Літературного інституту?

– Книги Хласко, передусім “Цвинтарі”, Мілоша й Гомбровича – було багато перевидань. Спершу вони виходили невеликим накладом, а потім ми мусили постійно додруковувати. Особливо “Щоденники” Гомбровича.

– У “Бібліотеці “Культури” виходили різні серії. Згадаймо, які саме.

– Першою була серія “Документи”. Ми почали її видавати в 1956 році. Спершу це були брошури. Але згодом, уже з 1959 року, в тій серії з’являлися книги. На сьогодні вийшло 50 позицій.

В 1962 році були започатковані “Історичні зошити”. Спершу вони з’являлися раз на півроку, а від 1973 року – щоквартально. Коли бракувало грошей на їхнє видання, ми друкували звернення до читачів із проханням про абонементну оплату.

Наступною була серія “Архів революції” – вона налічувала 10 позицій і проіснувала до 1967 року. Згодом, у 1977 році з’явилася серія “Без цензури”, а наприкінці сімдесятих років – “мініатюрні” видання, що їх ми надсилали до Польщі.

Х

– Ваше знайомство й співпраця з Єжи Гедройцом триває понад п’ятдесят років. Завдяки чому це стало можливим? Редактор має репутацію важкої людини.

Авжеж, у Єжи важкий характер. Він дуже вимогливий. Але водночас знає, чого хоче. А це в такій роботі, як наша, – найважливіше.

Ми з ним, либонь, від самого початку нашої співпраці, ще в армії, чудово розуміли одне одного. Єжи міг цілковито довіряти мені. Він знав, що може розраховувати на мене. Не забувайте, що наша співпраця “гартувалася” за важких умов війни, а потім у римський період Літературного інституту.

Ті роки дозволили нам добре познайомитися. До Єжи треба було мати відповідний підхід, я ніколи з ним не сварилася, єдиним способом переконати його або залагодити конфлікт була дипломатія.

Поза тим Єжи людина замкнена, неговірка, він допускає спілкування лише віч-на-віч, хоча з часом тут дещо змінилося.

– Ви сказали, що Єжи Гедройц – природжений редактор. Поясніть?

– Передусім у нього є “нюх”, він чує, що є важливим і про що слід писати. Він завжди умів залучати справжні таланти. А щодо спрямування часопису, тут він ніколи не керувався особистими симпатіями. Якщо хтось написав добру чесну статтю, він друкував її, не цікавлячись, до яких кіл належить автор. Проте він не терпів і не терпить браку лояльності, непорядності.

Він ніколи не боявся ризику чи ворогів.

“Культура” – це, звичайно, часопис Єжи. Ніколи не було жодного редакційного колективу. Ви пам’ятаєте пародійне число нашого часопису від 1955 року?

– Йдеться про число з вашою відповіддю на запитання, з кого складається колектив редакції, де ви зазначили: “Ряд читачів просить нас повідомити особовий склад “Культури”. До колективу належать: редактор Єжи Гедройц; редактор Гедройц Єжи; Єжи Гедройц, редактор; Гедройц; Єжи та інші члени колективу “Культури”.

– Так, так, саме це я мала на увазі. Відповідь вигідавав, здається, Вацик Збишевський, але то було правдою. Це не означає, що з Єжи не можна було полемізувати, інколи після тривалої дискусії він відмовлявся від якогось задуму. Проте концепція, політика часопису, вибір людей, котрі писали для “Культури”, – належали йому.

– Хто з людей, пов’язаних із “Культурою”, був редакторові найближчим?

– Власне, це питання до Єжи, але гадаю, що найближчим для нього залишився Юліуш Мірошевський і Юзьо Чапський, кожен по-своєму.

Єжи також дуже приятелював із Роджером Рачинським. Якийсь час він навіть сподівався зв’язати його з Літературним інститутом, але смерть Рачинського перешкодила цьому.

ПРИМІТКИ

¹ Юліуш Понятовський (1886–1975), політик, економіст, агроном, тричі під час Другої республіки міністр сільського господарства; з 1939 року – в еміграції, в 1957 році повернувся до Польщі.

² UMKI-PRESS – видавнича опозиційна агенція.

³ Польська книгарня в Парижі, заснована Казимиром Романовичем у 1946 році, припинила діяльність у грудні 1993 року.

⁴ У 1960 році вийшло перше російськомовне видання “Культури”, в 1971 та 1981 роках – два наступні.

⁵ Юзеф Зеліцький – математик, перед війною відомий діяч харцерського руху, після поневірянь у Радянському Союзі був заступником Юзефа Чапського в армії; по війні працював разом із ним у Парижі. Згодом оселився в Лондоні і працював там шкільним учителем. Був другом “Культури”.

⁶ Анела Міцинська (1908–1993) – письменниця, перекладачка; під час війни перебувала у Франції, де жила до самої смерті.

⁷ Ришард Врага (псевд.), справжнє ім'я Єжи Незбржицький (1902–1968); до війни – офіцер контррозвідки польської армії на Сході, по війні жив у еміграції.

⁸ Дух сперечання (фр.).

⁹ КЗР – Комітет захисту робітників.

¹⁰ PPN – (Polskie porozumienie nepodleglosciowe) – пропагандистське антикомуністичне видання (1976–1981).

¹¹ ROPCiO – “Ruch obroncow praw czlowieka i obywatela” – (Рух захисників прав людини та громадянина).

¹² NOWA – видавництво.

VOCABULAIRE: СЛОВНИК ЄВРОПЕЙСЬКИХ ФІЛОСОФІЙ

Барбара КАССЕН

ПРЕЗЕНТАЦІЯ

Однією з найпекучіших проблем сьогоденної Європи є мовна проблема. Можна розглядати два шляхи її вирішення: вибрати одну домінуючу мову та спілкуватися нею – “увсесвітнену” англо-американську; або ж грати на підтриманні плюралізму, віддаючи щоразу данину сенсу та важливості відмінностей, що є єдиним способом реально полегшити спілкування між мовами та культурами. *Словник європейських філософій: лексикон неперекладних понять* базується саме на другій точці зору. Але він спрямований скоріш у майбутнє, ніж у минуле: він не пов’язаний з ретроспективною та уречевленою Європою – до речі, якою? – яка визначається накопиченням шарів спадку, які укріплюють місцеві особливості, а з Європою у розвитку, у дії, *energeia* скоріш за *ergon*, яка опрацьовує розбіжності, напруження, переходи, привласнення, нісенітниця для того, щоб краще вибудуватися.

Відправною точкою стали міркування стосовно труднощів перекладу філософських текстів. Ми хотіли осмислити філософію різними мовами, розглянути філософські теорії так, як вони промовляються, і подивитися, що такий підхід змінює у наших манерах філософствувати. Саме через це ми створили не N-ний Філософський словник або Філософську енциклопедію, які б розглядали у самих собі поняття, авторів, течії та системи, а *Словник європейських філософій*, побудований навколо слів, які вибиралися у порівнянні різних мов, принаймні, основних мов, якими написано європейську філософію – після Вавилонського стовпотворіння. З цієї точки зору ми взяли за модель “Словник індоєвропейських соціальних термінів” Еміля Бенвеніста, плюралістичний та компаративістичний твір: щоб знайти сенс одного слова в одній мові,

він показує його зв'язки, вивчає, в які мережі воно входить, та намагається дослідити, як функціонують ці мережі в одній мові, порівнюючи з мережами інших мов.

Ми не працювали ні з усіма словами, ані з усіма мовами, ані з усіма філософіями. За предмет дослідження ми обрали *симптоми розбіжностей*, “неперекладності” між певною кількістю сучасних європейських мов, повертаючись до давніх мов (грецької та латини), та користуючись як проміжною ланкою івритом та арабською щоразу, коли це було необхідно для зрозумілості цих розбіжностей. Те, що йдеться про *неперекладні поняття*, аж ніяк не означає, що ці терміни, вислови, синтаксичні та граматичні звороти ніколи не перекладалися або не можуть бути перекладені. Неперекладне – це, скоріше, те, що ми постійно, раз по разу (не) перекладаємо. Але це свідчить, що їхній переклад тією чи іншою мовою становить таку проблему, що інколи приводить до появи неологізму або нового значення вже існуючого слова: вірна ознака того, що у двох мовах як окремі слова, так і понятійні поля, не збігаються – чи кажучи *mind* ми розуміємо те ж саме, що кажучи *Geist* або *esprit*; *правда* – це *justice* або *vérité*, та що відбувається, коли ми передаємо *mimesis* словом *représentation* замість *imitation*? Кожна словникова стаття відштовхується, таким чином, від неперекладного та містить порівняння термінологічних полів, зіткнення яких створює історію та географію мов і культур. *Словник європейських філософій* є “лексиконом неперекладних понять” у тій мірі, в якій він висвітлює у своїй галузі головні симптоми відмінностей мов.

Відбір словникових статей є результатом подвійного дослідження, діахронічного та синхронічного. Діахронія – для роздумів про переходи та розгалуження: від грецької до латини, від латини античної до схоластичної, а потім гуманістичної, з моментами взаємодії з івритською та арабською традиціями; від давньої мови до живої; від однієї живої мови до іншої; від однієї традиції, системи та філософської ідіоми до інших; від одного поля знань та логіки до інших. Таким чином було віднайдено історію понять, виявляючи переломні моменти та механізми, які визначають ту чи іншу “епоху”. Синхронія, – щоб зафіксувати сучасний стан, окреслити національні філософські пейзажі; показати неодмінність наявності забутого або вигаданого: безеквівалентні, сторонні явища, дублети, лакуни, “фальшиві друзі перекладача”, які в кожній окремій мові кристалізують теми та деталізують операції. Тож, на основі сучасних творів, які водночас є причинами та результатами філософського стану

певної мови, ми питаємо себе, чому терміни, які ми вважасмо зазвичай беззаперечно еквівалентними, мають різні значення та різні сфери вжитку – які можливості філософської думки в рамках можливостей мови.

Із самого початку полем нашого дослідження був європейський простір. *Словник* має фактично політичну мету: зробити так, щоб європейські мови визнавалися, і не тільки з точки зору збереження культурної спадщини, як ми охороняємо зникаючі явища. З огляду на це, є дві позиції, від яких ми рішуче відмежовуємося. Перша – це тотальна англійська, вірніше “а-ля” англійська – ця офіційна англійська європейської співдружності та наукових конференцій, яка, звичайно, працює, але вже майже не є мовою (найгірше розуміють її справжні англійці). Англійська мова сьогодні грає роль “допоміжної між-народної мови”, як висловився Умберто Еко, вона зайняла своє місце у хронологічному ряду мов міжнародного спілкування (грецька, латина, французька): це водночас універсальна мова освіченої технократії та мова ринку, вона нам потрібна для всіх життєвих ситуацій. Але філософське положення англійської як єдиної мови заслуговує на те, щоб бути розглянутим трохи інакше. Тут англійська перебуває, скоріш, в ряду універсальної характеристики, вигаданої Лейбніцем. Ніколи англійська мова не може бути зведена до концептуального розрахунку, на зразок математичного: як і всі інші, вона є природною мовою, тобто мовою культури, чудовою та багатою своїми відтінками. Проте, за певної тенденції “аналітичної філософії” (правда, що ніяка термінологічна пересторога ніколи не буде тут достатньою, тому що етикет, через *linguistic turn*, має значення навіть для тих, хто вчить нас заново ставити питання до мови, від Вітгенштейна до Остіна, Куайна або Кейвела) філософія належить до універсальної логіки, однакової для всіх часів і всіх народів – Аристотель, мій колега з Оксфорда. Тож неважливо, яка саме мова, в даному разі англійська, “одягає” поняття. Ця перша універсалістська мотивація стикається з другою. Вся англо-саксонська традиція намагалася не використовувати жаргон, відмовитися від езотеричного мовлення, спустити повітряні кульки метафізики: англійська представляється в цьому випадку у своїй мовній своєрідності, у своєрідності *common sense* та спільного досвіду, включаючи мовний спільний досвід. Безтілесність раціонального та активність повсякденного мовлення поєднуються, щоб підкріпити перевагу англійської мови, яка

виражається, у найгіршому випадку, у тому, що цій континентальній філософії, яку хитрощами заманили в історичні та мовні обставини, відмовляється у статусі філософії.

Ні... ані... Друга позиція, від якої ми відмежуємося, це та, що веде від генія мов, з усіма їхніми кліше, до “онтологічного націоналізму” (за висловом Жана-П’єра Лефевра). Ми зустрічаємо її уявлену Гердером, в той момент, коли він займається перекладом, як імітацію та трансплантацію, які властиві саме німецькій мові: “в той час, як в Італії муза спілкується, співаючи, у Франції вона розповідає та примхливо мудрує, в Іспанії вона має лицарську уяву, в Англії вона мислить гостро та глибоко, що робить вона в Німеччині? Вона імітує. Тож імітація є її характером [...] Для досягнення цієї мети ми володіємо чудовим засобом, своєю мовою; вона може бути для нас тим, чим є рука для імітатора-художника” (J.G.Herder, *Lettres sur l'avancement de l'humanité*, in P.Caussat, D.Adamski, M.Crépon, *La Langue source de la nation*, Mardaga, 1996, trad. De P.Caussat, p.105) Вона представлена певною гайдеггерівською традицією, за якою існує “філософська” мова, тобто найпридатнішою для філософії є одна з мов, яка займає в історії західної континентальної філософії домінуючу позицію. Мартін Гайдеггер вважає, що західна філософська думка народжується не так у Греції, як у грецькій мові, і що тільки німецька мова піднімається до рівня грецької у ієрархії мов філософії, так само, як “наявність неперекладного стає критерієм дійсного” (Jean-Pierre Lefebvre, “Philosophie et philologie : les traductions des philosophes allemands” in *Encyclopaedia universalis*, Symposium, Les Enjeux, 1, 1990, p. 170). “Грецька мова є філософською, інакше кажучи [...] філософствувала сама по собі як мова і як обрис мови. Те саме можна сказати про кожну автентичну мову, звісно, у різній мірі. Ця міра визначається у глибині та могутності існування певного народу або раси, які розмовляють цією мовою та існують у ній. Глибинний та філософськи креативний характер грецької мови ми віднаходимо тільки у нашій німецькій мові” (M.Heidegger, *De l'essence de la liberté humaine*, Introduction à la philosophie [1930], trad. E.Martineau, Gallimard, 1987, p. 57s). Навіть якщо це, в певному сенсі, “правильно” (слова та мовні звороти грецької та німецької неодмінно зустрічаються у багатьох статтях словника), не ця правда нам потрібна. Наша робота дуже далека від такої сакралізації неперекладного, побудованої на ідеї абсолютної неспівмірності мов та пов’язаної з майже святістю окремих із них. Саме тому, на відміну

від історії телеологічної філософії, векторизованої за принципом зиску або втрати, ми не наділили жодну з мов, живих або мертвих, особливим статусом.

Ані логічний універсалізм, байдужий до мов, ані онтологічний націоналізм, що “есенціалізує” геній мови: на протиставлення цим двом позиціям, якою ж є наша? Якщо б я мала її охарактеризувати, я сказала б, як Дельоз: “детериторізація”. В нашій позиції географія протиставляється історії, семантична мережа – ізольованому поняттю. Ми відштовхнулися від принципу множинності (про це свідчить використання форми множини: словник філософій, лексикон неперекладних понять) та весь час його дотримувалися: ми вивчали питання неперекладності, не шукаючи чогось єдиного ні як початкового елементу (мова-джерело, вихідні слова, вірність онтологічній передачі), ані як кінцевого (мессіанічна мова, раціональна спільнота).

Перш за все, велика кількість та різноманітність мов – як підкреслює Вільгельм фон Гумбольдт, “мова проявляється в реальності тільки як різноманітність.” (*Über die Verschiedenheiten...*, in *Gesammelte Schriften*, éd. A. Leitzmann et al., Berlin, Behr, vol. VI, p. 240). Вавилонське стовпотворіння було щасливим випадком, якщо зрозуміти, що “різноманітність мов ніяким чином не зводиться до різноманітності назв однієї речі: вони є різноманітними перспективами цієї самої речі і коли ця річ не є предметом зовнішніх сенсів, часто ми маємо справу з такою ж кількістю речей, по-різному оздоблених для кожного (“Fragment de monographie sur les Basques” [1822]; dans P. Caussat, *La langue source de la nation*, Mardaga 1996, p. 433). Річ складається з перспектив, кожна мова має своє бачення світу, яке ловить інший світ у свої тенета, перетворює його, при цьому спільний світ є не так відправною точкою, як регулюючим принципом. Шлайєрмахер яскраво висвітлює напруження, яке існує між поняттям, у його претензії на універсальність, та його лінгвістичним виразом, коли він стверджує, що у філософії, більш ніж у будь-якій іншій галузі, “кожна мова містить [...] систему понять, які, саме через те, що вони стикаються, об’єднуються та взаємодоповнюються в одній мові, створюють одне ціле, різні частини якого не збігаються з жодною частиною системи інших мов, за винятком, і це ще питання, понять “Бог” і “бути”, першого іменника та першого дієслова. Тому що навіть абсолютно універсальне, хоча воно перебуває поза сферою особливостей, освітлюється та забарвлюється мовою. (*Des différentes méthodes du traduire*, tr. de A. Berman, Le Seuil, 1999, p. 84–85). Хочемо звернути вашу увагу на

“це ще питання”: навіть Бог та Буття освітлені та забарвлені мовою; універсальність понять повністю абсорбована лінгвістичною унікальністю.

Різноманітність існує не тільки між мовами, а й у кожній мові. Мова, як ми її розглядаємо, є не фактом природи, не предметом, а явищем в історії культури, яке постійно вигадує себе. Тож предмет словника складають мови через твори, ними написані, та переклади цих творів на різні мови, в різні часи. Мережі слів та значень, які ми хотіли осмислити, є мережами філософських ідіом, для яких відомі дата створення, автори та конкретні твори, де вони вживаються; ці мережі є одиничними та конкретними, пов'язаними з певною адресою (екзотеричними або езотеричними), з рівнем мови, зі стилем, з відношенням до традиції (моделі, референції, палімпсести, розриви, інновації). Кожний автор, а філософ є автором, в той самий час, коли він пише певною мовою, створює свою власну мову – як каже Шлайєрмахер про стосунки між автором і його мовою: “він є її органом, а вона – його” (“*L'herméneutique générale, 1809–1810*” in *Herméneutique*, trad. C. Berner, Cerf/PUL, 1987, p. 75). Тож про неперекладність можна говорити час від часу.

Різноманітність, врешті-решт, виявляється у багатозначності слова у певній мові. Як говорив Жак Лакан: “Мова, крім усього, є тільки повним зібранням двозначностей, які залишила її історія”. (*Scilicet*, 4, Le Seuil, 1973, p. 47). Словник змусив нас ще раз звернутися до феномена омонімії, граничним випадком та сучасною карикатурою якої є омофонія. З часів Аристотеля та його аналізу дієслова “бути” відомо, що не так уже й легко відрізнити омонімію та полісемію: сучасні французькі слова *sens* 1) значення слова, *meaning* англійською; 2) почуття, наприклад, дотикання, *sense* (англ.); 3) напрямок, наприклад, течії води, *direction* (англ.) – являють собою наслідок полісемії латинського слова *sensus*, яке є, у свою чергу, перекладом грецького *pous* (“чуття, дух, розум, намір, інтуїція...”), полісемія якого, з нашої точки зору, зовсім інша. Перехід від однієї мови до іншої змушує відчутти ці викривлення та семантичні потоки; він дозволяє дослідити двозначності, носієм яких є кожна мова, їхні значення, їхню історію, їхні перетини з іншими мовами.

У своїй “Передмові” до *Агамемнона* Есхіла, якого він вважав “неперекладним”, Гумбольдт висловлює ідею доречності проведення дослідження “синонімічності мов” та визнає, що кожна мова виражає поняття по-різному: “Слово в такій малій мірі є знаком поняття, що поняття не може навіть народитися без нього, ще менше – бути

зафіксованим; невизначена дія сили думки конденсується в слові, як легкі хмаринки з'являються на чистому небі". "Така синонімічність основних мов ще ніколи не досліджувалася", додає він, "хоча у багатьох письменників ми знаходимо відповідні фрагменти, але це дослідження стане, якщо до нього підійти з розумом, одним з найпривабливіших творів" (tr. D. Thouard, in *Sur le caractère national des langues et autres écrits sur la langage*, Seuil, 2000, p. 33-35). Наш Словник цілком може стати цим "одним з найпривабливіших творів". Сподіваюся, що він приверне увагу до іншої манери філософствувати, яка не розглядає понять без слів, тому що немає понять без слів.

Амбітною метою Словника було створити картографію європейських філософських відмінностей з використанням досвіду перекладачів, і тих перекладачів (істориків, коментаторів, критиків, інтерпретаторів), якими ми є як філософи. Він є робочим інструментом нового типу, незамінним для розширеної наукової спільноти, яка знаходиться на етапі створення, так саме, як і путівником філософською Європою для студентів, викладачів, дослідників та тих, хто цікавиться своєю власною мовою та мовами інших людей. Це також колективна 10-річна праця. Робота над словником об'єднала навколо групи з 20-ти науковців – Шарля Баладье, Етьєна Балібара, Марка Бюо де Лоне, Жана-Франсуа Куртіна, Марка Крепона, Сандри Ложіє, Алена де Лібера, Жаклін Ліхтенштейн, Філіпа Рено, Ірен Розье-Каташ - більш ніж 150 працівників найрізноманітніших галузей лінгвістичного та філософського знання. Ця насправді колективна робота (довга, складна, яка викликала почуття незадоволеності, яку треба було переробляти) зачарувала, врешті-решт, усіх нас, змусила кожного під іншим кутом подивитися на те, що він вважав давно відомим для себе у філософії, про філософію. Кожен віддав незміриму кількість свого часу, своєї енергії, своїх знань, своєї винахідливості цій справі і заслуговує на найглибшу вдячність.

Переклад із французької Валентини СТУКАЛОВОЇ

Барбара КАССЕН та Філіп РЕНО

ДВІ ПАРАДИГМИ : “FREEDOM” ТА “LIBERTY”

В англійській мові є два слова, *freedom* та *liberty*, які обидва протиставляються словам *serfdom* (поневолення) або *slavery* (рабство), проте їхні конотації значно різняться між собою. *Freedom* є більш загальним терміном, який визначає здатність певної істоти діяти згідно зі своєю волею, без примусу або, принаймні, без легітимного примусу; тож його вживають у загальній філософії, говорячи про “свободу волі”, про “вільну волю” та ін., та в політичній філософії, щоб визначити стан, у якому перебувають громадяни “вільної” спільноти. Значення слова *liberty* має більш юридичний та політичний відтінок : воно означає відсутність будь-яких обмежень свободи крім тих, які легітимно (*justly*) установлені правом або законом (*Law*), і таким чином має хвалебні конотації, які пояснюють вживання цього слова ліберальними або республіканськими мислителями, що дорожать політичною свободою, тобто змогою вільно жити під законами.

Таким чином англійська мова функціонує як свідок, який модулює дві парадигми, освітлені Бенвеністом (“Словник індоєвропейських соціальних термінів”, т.1, розд. 3), які застосовуються в індоєвропейських мовах, щоб створити ідею свободи. *Liberty*, як і французьке *liberté*, відсилає до латинських *liber* та *libertas*, так само як і до грецьких *eleutheros* [ἐλεύθερος], *eleutheria* [ἐλευθερία] : насправді латинський та грецький терміни збігаються з лінгвістичної точки зору та пов’язані з одним і тим самим коренем **leudh* (“рости, розвиватися”), від якого походять такі різноманітні на перший погляд терміни як *Liber* (лат.) – античний бог винограду, *liberi* (лат.) – “діти”, (правильно народжені, законні) та *Leute* (нім.) – “народ”. Звідки й наголос на етнічну основу та зростання.

Проте існує інша генеалогія свободи, яка висуває на перший план поняття, пов’язані з індивідом: англійське *free*, як і німецьке *frei*, походять від одного індоєвропейського прикметника *priyos*, який виражає особисту належність, зв’язок між собою та своїми. Цього разу визначальною є належність до закритої групи тих, які між собою

звуть одне одного “друзі” (*friend* (англ.), *Freund* (нім.)): свобода визначається більше не народженням, а емоційною та інституційною взаємодією із класом. Отож тут може бути використана ціла група слів, які так само вказують, що “собою” можна бути лише в “між-собою”: тут ми віднаходимо індоєвропейське **swe*, яке означає себе самого, зворотне, власне (*idios* [ἴδιος] (грецьк.)), так само як і союзника, родича (*efēs* [ἑτερός] (грецьк.)), компаньйона, колегу (*hetairos* [ἑταῖρος] (грецьк.), *sodalis* (лат.)).

Ця подвійна лінгвістична парадигма, яка відображає два способи виявити свободу та ідентифікувати особу, здатна пояснити деякі невідповідності в історії філософії, зокрема, безперечно, між термінами, що залежать від однієї й тієї ж парадигми.

Філіп РЕНО

ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

gr. **koinônia politikē** [κοινωνία πολιτική]*lat.* **societas civilis***all.* **bürgerliche Gesellschaft***angl.* **civil society, political society***fr.* **société civile**

Це поняття зовсім не постало нещодавно з робіт Гегеля чи Маркса, які запозичили його в економістів англо-шотландської школи; вираз “громадянське суспільство” (societas civilis, civil society, bürgerliche Gesellschaft) належить до давнього класичного словника політичної філософії. Із самого початку воно пов’язане з латинським, а відтак – французьким перекладом Аристотеля [κοινωνία πολιτική] (політична спільнота). Отож, насамперед, воно позначає форму життя людей, для якої превалюють політичні чи громадянські зв’язки. Також це поняття дотичне до сучасних теорій договору, згідно з якими “громадянське суспільство” протистоїть природному стану (Гобс), невід’ємне від політичного суспільства, political society (Лок) або для таких авторів, як Кант, громадянське суспільство – це інша назва для держави. Таким чином, відмінність або опозицію поміж “громадянським суспільством” і “державою”, що видається очевидною від часів Гегеля і Маркса, треба розуміти як наслідок складної та парадоксальної історії. Історія понять у цьому випадку є невіддільною від історії їхнього перекладу.

I. “KOINONIA POLITIKE” TA “SOCIETAS CIVILIS”

Щоб зрозуміти історію поняття громадянське суспільство, слід насамперед утриматися від процедури змішування аристотелівського словника політичної спільноти зі словником у термінах суспільства, що ототожнює, наприклад, властивість людини як “політичної тварини” зі звичайною вродженою соціальністю. Політична спільнота, зображена в Першій книзі “Політик”, не є

результатом симпатії чи виявом нездатності окремого індивіда бути самодостатнім, адже вона присутньо відрізняється від інших форм спільноти (подружжя, сім'ї, селища). Для домашньої спільноти характерним є нерівномірний розподіл повноважень, де голова сімейства наказує тим, хто природно визначений йому коритися, тоді як в умовах полісу [cité] чи “політичної спільноти” (*hē polis kai hē koinōnia hē politikē* [ἡ πόλις καὶ κοινωνία ἡ πολιτικῆ]) влада здійснюється серед вільних і рівноправних людей, які в тій чи тій формі беруть участь у публічних справах. Якщо поліс розуміти саме так, тоді він є природно первинним, оскільки уможливорює “благе життя” й дозволяє людині цілком розвинути свої природні задатки; проте він зустрічається лише за певних обставин, які не виникають, наприклад, в умовах деспотичних чи імперських режимів. Таким чином, ідеї Аристотеля стосовно політичної спільноти щільно пов'язані з політичним досвідом грецького поліса. Тому неважко зрозуміти, що переклад аристотелівських понять викликав деякі труднощі в римському, а відтак – християнському світі. Згідно з ужитком, яке зустрічаємо в середньовічних перекладачів Аристотеля, узгоджено перекладати *polis* [πόλις] як *civitas* та [πολιτικῆ κοινωνία] як *societas civilis*, підтримуючи синонімічний зв'язок між полісом, політичною спільнотою, яка, таким чином, перетворилася на громадянське суспільство, і республікою (*civitas sive societas civilis sive republica*), хоч латинська мова, вочевидь, має інші конотації, ніж грецька. *Societas* позначає юридичний зв'язок, який не обов'язково є політичним, і, зокрема, визначається за критеріями встановлення консенсусу та переслідування спільних цілей. Проте латинські автори, такі як Цицерон, звертаються до ідеї стоїків про суспільство людського роду (*societas generis humani*), що, певно, не може становити політичну спільноту в розумінні Аристотеля. Отож *civis*, *civilis* та *civitas* досягають універсалістського рівня, що пов'язаний зі здатністю Риму та римського права якнайширше розповсюджувати громадянськість у спосіб, який був невідомий грецьким полісам-державам (Moatti, *La Raison de Rome*, 257–297). Властиво французьке поняття сучасного громадянського суспільства, яке більше наголошує на юридичному зв'язку поміж індивідами, ніж на спільній належності до певного громадянського організму, носить ще й сьогодні ознаку цієї вирішальної зміни.

“Gemeinschaft” і “Gesellschaft”, спільнота й суспільство

Навіть якщо опозиція між *Gemeinschaft* і *Gesellschaft*, запроваджена в соціологічну теорію Фердинандом Тьонісом (1887), справді

не має еквівалента в попередній історії політичної філософії (Pasquino, 1996), її можна наблизити до деяких головних тем, що були запроваджені в Німеччині політичним романтизмом та Історичною школою права: там, де німецькі юристи вирізняють два способи законотворення (“природне” і спонтанне або, навпаки, “штучне” та осмислене), Тьоніс протиставляє два типи людської колективності. Спільнота (*Gemeinschaft*), для якої домінуючими є родинна економіка та сільське господарство, ґрунтується на об’єднавчій некритичній причетності до засадничих цінностей, тоді як суспільство (*Gesellschaft*), торговельне та індустріальне, спирається на індивідуалізацію інтересів, пошук компромісу та добровільне об’єднання. *Gemeinschaft* нагадує романтичні теми, модель *Gesellschaft* відтворює антропологію Гобса. Це не тільки типи, а й епохи культурного розвитку, які наслідують одна одну за логікою від несвідомого до розважливого: “Ера суспільства приходить на зміну ері спільноти. Одна характеризується соціальною волею у вигляді злагодн, звички, релігії; інша – соціальною волею у вигляді політичного договору та громадської думки” (Tönnies, *Communauté et société*, р. 80). А проте, Тьоніс не є ностальгуючим консерватором: радше він дошукується виходів із опозиції *Gemeinschaft* і *Gesellschaft*, що й пояснює його інтерес до новочасного соціалізму, котрий, виражаючи конфлікти суспільства, вказує на необхідність відтворення втраченої єдності.

Розділення між *Gemeinschaft* і *Gesellschaft* може бути наближене до інших схожих поняттєвих пар в соціологічній традиції, таких як органічні та критичні епохи в Огюста Конта, дві форми солідарності (механічна та органічна) в Дюркгайма або ж, ближче до нашого часу, голістські та індивідуалістські суспільства в Луї Дюмона. Макс Вебер відтворив їх у більш індивідуалістичних термінах, застосувавши різницю між *Vergemeinschaftung* та *Vergesellschaftung*, яка робить наголос на типі діяльності (афективному та традиційному або ж, навпаки, раціональному), який переважає в соціальних відношеннях (Raynaut, *Dictionnaire de philosophie politique*). Однак більшість сучасних представників методологічного індивідуалізму схильні до того, щоб відкинути концепції Тьоніса заради більшої уваги до конфліктного та обчислювального виміру в комунотарних стосунках (див., наприклад, Boudon et Bourricaud, art. “Communauté”, in *Dictionnaire critique de la sociologie*).

II. ГРАД БОЖИЙ І ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

На долю громадянського суспільства також вплинула інша інтелектуальна та моральна революція, що була збурена римським досвідом, поширенням християнства та особливо теорією двох градусів, яку розвинув Св. Августин у трактаті “Про град Божий”.

Для нього громадянське суспільство, звісно, є природною, невід’ємною від блага сотвореного світу дійсністю, однак зіпсуття природи людини після падіння перешкоджає досягненню її повної самодостатності, неодмінно зводить нанівець усі зусилля, спрямовані на досягнення щастя на землі, хоч вони становлять сенс земного града. В очікуванні страшного суду обидва гради співіснують у світі (обраних і відкинутих), але їхні стосунки не можуть бути владнані повним політичним відстороненням правовірних. Справді, з одного боку, християнин мусить підкорятися суспільній владі й виконувати свої громадянські обов’язки, але з іншого – він не може й не повинен забувати про те, що природне *societas* пов’язане з первородним гріхом і засновується на самолюбстві, що призводить до нехтування Богом; отож лишень небесний град може встановити поміж людьми справжню єдність. Навіть якщо видима Церква не суміщується з небесним градусом (вона приймає грішників і відкинутих), ці складні стосунки між двома порядками природи та благодаті артикульовані через амбівалентне ставлення Церкви до держави: Церква повинна визнавати правомірність громадянського суспільства, проте вона також повинна діяти в земному градусі, щоб допомагати людям досягти своїх природних і надприродних цілей. Після Августина середньовіччя шукатиме можливі шляхи розв’язання цієї теолого-політичної проблеми, які набуватимуть виразу від теократії понтифікату до вчення Лютера про дві “влади”, спонукаючи розвій різних (прихильних до вищості імператора або Папи) теорій (Quillet, *Les Clefs du pouvoir au Moyen Âge*). У розвитку сучасних ідей можна схематично вирізнити п’ять вирішень проблеми стосунків громадянського суспільства та граду Божого. Перше вирішення – це Католицька Церква, позиція котрої відчутно залишається стабільною й полягає в утвердженні правомірності громадянського суспільства як такого та водночас його принципової неповноти, що передбачає прийняття соціальної влади, але також і наполягання на мінімальній (і досить мінливій) політичній компетентності Церкви. Ось чому навіть сьогодні вираз “громадянське суспільство” у вустах католицьких теологів є синонімом політичного ладу. Ця позиція відрізняється як від позиції Лютера (який підкреслює глибоко репресивну роль

політичної влади, стверджуючи принцип внутрішньої свободи), так і від ідей католицької Контрреволюції (Бональд, Местр), які ратують за відміну будь-якої автономії громадянського суспільства на користь Церкви. Міленаристські устремління, як-от у Томаса Мюнцера (гаряче критиковані Лютером), можуть вважатися спробами встановити град Божий всупереч будь-яким інститутам громадянського суспільства, наприклад, шлюбу чи власності. Захоплення Мюнцером деяких марксистських філософів (від Ф. Енгельса до Е. Блоха) приєднає їх до цих ворожих і фанатичних щодо громадянського суспільства течій (Colas, *Le Glaive et le fléau*). Нарешті, філософи історії, які вийшли зі школи німецького ідеалізму, є продуктом спроб осмислення єдності громадянського суспільства (чи держави) і небесного града: так, наприклад, для Гегеля справжньою християнською державою є держава, що повною мірою забезпечує самостійність політичного порядку, що, правда, за умови її відмінності від громадянського суспільства.

III. ДЕРЖАВА ТА ГРОМАДЯНСЬКЕ СУСПІЛЬСТВО

Якщо винахід поняття *societas* римлянами дозволив ствердити певний правовий універсалізм, він міг відбутися лише шляхом наполягання на установчій здатності права, що на теренах Римської імперії (чия традиція в цьому питанні дуже відрізняється від традиції, яка превалюватиме в канонічному праві), запроваджувалося не без певної штучності (див., наприклад, важливість категорії *factio* в римському праві – I. Thomas, “*Fictio legis. L’empire de la fiction romaine et ses limites médiévales*”). Також він спричинив розрив у проголошених Аристотелем зв’язках між політичною спільнотою та політичною свободою згідно з логікою змін політичного ладу за часів християнства: універсалізм роду людського на повний голос проголошено християнським ученням, однак християнські монархії (де влада, звичайно, не здійснюється над вільними та рівними людьми) виступають як сповна довершені форми громадянського суспільства. Хай там як, усупереч відстані, що відділяє політичну спільноту Аристотеля від громадянського суспільства християн, обидва поняття однаково мають на меті позначити природну дійсність, яка (навіть якщо вона може підлягати внутрішній ієрархії) повністю зміщується із властивим для людських спільнот політичним ладом; утім, саме від цих двох понять залежатимуть подальші зміни поняття громадянського суспільства.

Договірні теорії сучасного природного права повністю підтримують синонімічний зв’язок між громадянським суспільством

і політичним становищем (або Республікою), й ця риса зберігатиметься і в континентальній традиції аж до “Метафізичних начал вчення про право” Канта включно. Проте домінуюча течія сучасної політичної філософії, втілена в ученні Гобса, є досить показово штучною [artificialiste], позаяк вона протистоїть аристотелівській ідеї природності політичного зв’язку, що позначиться й на статусі громадянського суспільства. Справді, задіяна тут логіка призводить, крім усього іншого, до вимоги зробити зі збереження суб’єктивної свободи предмет політичного об’єднання, а отже, утвердити неабияку цінність того, що сьогодні називаємо приватною сферою, довіряючи політичній владі турботу про захист і навіть визначення прав членів громадянського об’єднання. Ось чому, з одного боку, такі етатистські мислителі як Гобс чи Руссо є також індивідуалістами, а, з іншого боку, такий філософ як Кант проголошує неодмінну першість публічного права, вважаючи за раціональне та обов’язкове розділення між приватним і публічним правом. Таким чином, розуміємо, як саме стане за можливе (починаючи від розділення між приватним і гарантуючим його публічним правом) осмислити щось схоже на опозицію між громадянським суспільством і державою, навіть якщо, наприклад, Кант називає природне суспільство сферою приватних стосунків, щоб залишити для держави та публічного права термін “громадянське суспільство” (*societas civilis*) (Ferry, “L’émergence du couple État/société”).

Виникнення новітнього поняття громадянського суспільства, що суттєво відрізняється від держави, проходить через винахід нових схем, що народжуються в лоні англійської філософії, починаючи від самобутнього досвіду та юридичних категорій, досить відмінних від категорій континентального права та філософії. Найвідоміший аспект цього винаходу – це утворення політекономії, яка супроводжує розповсюдження ринкових стосунків; справді, сучасна економіка веде до того, що суспільство розглядають як продукт взаємодії невизначеної множини поведінкових політик, які спричиняють з’яву “нової концепції суспільства, яке протиставлене як ідеї політичної природи людини (Аристотель), так і ідеї соціальності, вибудованої на противагу природі (теорії договору)” (Colliot-Thélène, “État et société civile”). Втім, цей досвід набагато краще засвоюється в рамках англійської системи мислення, яка оперує (разом із *common Law*) юридичними категоріями, котрі дозволяють досить легко відрізнити право (*Law*) від закону, ухваленого законодавцем (*Statute Law*), і визнати необхідність сили примусу заради поваги до права,

однак не приписуючи йому першочергової ролі в законотворенні. Таким чином, *civil society* обіймає такі вже політичні інститути, як суди, оскільки їхній “інший” – це не так держава, як *Government*, який не є єдиним джерелом права.

Англо-шотландська рефлексія із приводу громадянського суспільства також представляє інший дуже важливий аспект, що буде розроблений Фергюсоном (*An Essay on the History of the Civil Society*, 1759), Мілларом та Юмом: громадянське суспільство має історію, що проходить через утвердження *цивільності* й веде до загального прогресу *цивілізації*. Ця історія показує яким чином в сучасній Європі зростання ринкових обмінів дозволило збагатити досвід людей, мінімізуючи необхідність примусу та військової сили в урядуванні суспільств. Вона є невід’ємною від великої новочасної дискусії щодо взаємних переваг (сучасної-нової) “торгівлі” та (античної-старої) громадянської чесноти, в якій, між іншим, Фергюсон, і навіть Сміт, займають більш нюансовані позиції, ніж дехто думає (Gautier, *L'invention de la société civile*; Pocock, *Virtu, commerce et histoire*). Нарешті, вона приймає ідеї Монтеск’є, для якого апологія англійського ладу щільно пов’язана з думкою про те, що антична громадянськість належить давньому минулому. До речі, саме звідси “англійська” проблематика громадянського суспільства матиме відгук в усій європейській філософії, навіть серед тих авторів, які схильні до традиційного ототожнення громадянського суспільства та держави (див., наприклад, працю Канта “Ідея всезагальної історії у всесвітньо-громадянському плані” [1784]).

Тепер краще видно те, в чому полягає надзвичайна сила здійсненої Гегелем реконструкції у “Філософії права”, адже в ній можна віднайти й античну та християнську спадщину, й звернення до сучасних концепцій природного права та до ідей англосаксонських мислителів чи Монтеск’є (включно з опозицією чеснота/торгівля). Ми вже бачили як гегелівська філософія могла бути потрактована як легітимація процесу секуляризації модерних суспільств, як істина християнської держави; так само можна твердити, що відмінність між громадянським суспільством і державою дозволяє подолати антиномію античної чесноти й сучасної торгівлі, перетворюючи громадянсько-політичне життя на гарант та істину “права на суб’єктивну свободу”, на якому ґрунтується сучасний світ. Власне, громадянське суспільство приходить на зміну сім’ї, даючи індивіду можливість полишити родинне коло; тож воно передбачає три моменти: систему потреб (яка відповідає світові політекономії),

захист свободи та власності за допомогою механізмів правового адміністрування і, насамкінець, поліцію та корпорацію (їх розглядають як органи економічної регуляції, а не тільки як підтримку політичного ладу), що є вкрай важливими для виправлення непередбачених наслідків ринкової економіки. Отже, громадянське суспільство звертається до вищої цілості, яку буде представлено у формі держави. Саме вона дозволяє людині вести універсальний спосіб життя. Таким чином, будучи точкою, в якій звершується найбільший розкол між частковим та індивідуальним, громадянське суспільство також дозволяє створити універсальну цілість індивіда, дає сучасності усе необхідне, аби творити її сенс. Між іншим, Гегель визначальним чином підкреслює, що громадянське суспільство є привілейованим простором для розвитку культури (*Bildung*), виказуючи свою прихильність до англійської проблематики цивілізації і, водночас, бажаючи від неї відсторонитися (*Bildung* вважається більш внутрішньою інстанцією, ніж цивілізація).

Після Гегеля значення поняття громадянського суспільства здається більш-менш усталеним, що зовсім не перешкоджає глибоким роздумам щодо цього предмета. Наприклад, звернімося до вкрай важливих думок Маркса, стосовно яких ми не можемо тут говорити докладно, тому лишень зупинимося на кількох коротких термінологічних ремарках. Перша стосується постійної гри між двома поняттями, які Маркс досить ясно розрізняє, але подеколи він не проти того, щоб їх змішати: громадянське суспільство (*bürgerliche Gesellschaft*) не зводиться до буржуазного суспільства, навіть якщо звільнення приватної власності дало державі можливість досягнути “особливого існування поруч із громадянським суспільством і поза ним”. Ця гра свідчить про неоднозначне ставлення Маркса до поняття громадянського суспільства: від первинного англійського концепту він зберігає лише економічний аспект (“умови матеріального існування”), позаяк робить із юридичних відношень елементи надбудови. З іншого боку, Маркс завжди був (від “Критики гегелівської філософії права” (1843) до “Громадянської війни у Франції” (1871) переконаним супротивником держави, для котрої він бажав повної ліквідації та переродження на громадянське суспільство. Історичний матеріалізм постає, таким чином, як радикалізація точки зору англійської політекономії, поверненої на допомогу радикальній критиці перерозподілу людської громади [cité]. Читачеві ви-

рішувати, чи йдеться тут про плідне перевертання німецького ідеалізму, чи радикальне заперечення юридично-політичних умов громадянського суспільства.

Переклав із французької Андрій РЄПА

БІБЛІОГРАФІЯ

COLAS Dominique, *Le Glaive et le fléau. Généalogie du fanatisme et de la société civile*, Grasset, 1992.

COLLIOT-THÉLÉN Catherine, "État et société civile", in P. RAYNAUT et S. RIALS (éd.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996.

FERRY Luc, "L'émergence du couple État/société", in A. RENAUT (éd.), *Histoire de la philosophie politique. IV. Les critiques de la modernité politique*, Calmann-Lévy, 1999, p. 40–51.

GAUTIER Claude, *L'invention de la société civile*, PUF, 1993.

MOATTI Claude, *La Raison de Rome. Naissance de l'esprit critique à la fin de la République*, Seuil, 1997.

PASQUINO Pasquale, "Communauté et société", in P. RAYNAUT et S. RIALS (éd.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996.

POCOCK Greville Agard, *Vertu, commerce et histoire* (1985), trad. fr. H. Aji, PUF, 1998.

QUILET Jeanine, *Les Clefs du pouvoir au Moyen Âge*, Flammarion, 1971;

– "Augustin. Saint Augustin et l'augustinisme médiéval", in P. RAYNAUT et S. RIALS (éd.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996.

RAYNAUT Philippe, *Max Weber et les dilemmes de la raison moderne*, 2^e éd., PUF, 1996.

THOMAS Ian, "Fictio legis. L'empire de la fiction romaine et ses limites médiévales", *Droits*, n°21, *La fiction*, PUF, 1995.

TÖNNIS Ferdinand, *Communauté et société* (1887), trad. fr. J. Leif, Retz-SEPL, 1977.

ДОПОМІЖНА ЛІТЕРАТУРА

BOUDON Raymond et BOURRICAUD François, *Dictionnaire critique de la sociologie*, PUF, 1983, rééd. "Quadrige", 2000, s.v. "Communauté".

RAYNAUT Philippe et RIALS Stéphane (éd.), *Dictionnaire de philosophie politique*, PUF, 1996.

ПРАВОВА ДЕРЖАВА

фр. **Etat de droit, état légal**

нім. **Rechtstaat**

англ. **Rule of Law**

Після тривалого періоду зневажання з боку філософів, які тут часто вбачали поняття суто юридичного, навіть ідеологічного, характеру, поняття правової держави користується нині значним престижем у сфері філософської думки, що пов'язано з розвитком внутрішньої демократичної політики держав та міжнародного права, які відбулися останнім часом. Наприкінці ХХ століття зникають авторитарні консервативні режими на Європейському Заході (Іспанія, Португалія, Греція), відбуваються підйом конституційних юрисдикцій у більшості демократичних країн, падіння комуністичних режимів Центральної та Східної Європи та, нарешті, поява, до речі, проблематична, міжнародного права, яке повинно обмежувати суверенність держав, за певних умов запроваджуючи санкції проти правителів, винних у явних порушеннях фундаментальних прав. Безперечно, є підстави побоюватись цих неоднорідних та об'єднаних поняттям правової держави процесів, в тій мірі, в якій вони провокують протистояння між тоталітарними, авторитарними або принаймні самоправними державами та вищою моделлю держави, визначеної її відповідністю праву, без глибокого усвідомлення того, чи ми звертаємося тим самим до простого існування ієрархії норм, санкціонованих належним чином, або, радикальніше, до підкорення держав метаюридичним нормам, як, наприклад, права людини. До речі, можна зазначити, що дійові особи цих трансформацій часто самі вдаються до поняття правової держави, щоб узаконити свої дії, чи то йдеться про керівників держав на шляху до демократії, про конституційні юрисдикції чи навіть про останніх комуністичних керівників, коли вони все ще намагалися дещо врятувати з тих режимів, за які несли відповідальність (Михайло Горбачов хотів зробити з Радянського Союзу "Соціалістичну правову державу"). Сучасна політична філософія супроводжувала цей рух значною мірою, виступаючи філософією права (Рено та Созо, *Філософія*

права), намагаючись показати, що неможливо звести правову державу (народжену у Західній Європі) до “поліцейської держави” (Крігель, *Держава та раби*), або ж дошукуючись синтезу між радикальною теорією демократії та ліберальною традицією правової держави (Хабермас, *Право та демократія*). А проте, навіть сьогодні поняття правової держави залишається проблематичним у багатьох відношеннях. Основними питаннями, що виникають із цього приводу є ті, що стосуються походження концепту правової держави (який походить від германської доктрини *Rechtstaat*, яка з’явилася у контексті, відмінному від французького), його операційної цінності (що є спірною, починаючи з посилок, запропонованих водночас Карлом Шміттом та Гансом Кельсеном), його перекладу на англійську мову (де переважає поняття *Rule of Law*, яке спирається як на інше розмежування права та закону так і на конституційні схеми, незіставні з “континентальними” моделями).

I. Німецька доктрина “*Rechtstaat*”

Французький вислів “правова держава” є перекладом німецького терміна *Rechtstaat*, який з’явився протягом XIX століття, щоб супроводжувати та осмислювати прогресивний процес *забезпечення та обмеження держави правом*, який нібито відбувався в німецькій державі. Як зазначає Жак Шевальє, “ця спільна мета однак охоплює відмінні бачення держави та права” (*Правова держава*, с. 11), які йдуть від простої функціональної потреби держави, що правовими засобами діє на суттєві потреби, які стосуються змісту права, проходячи через формалістичну ідею держави, що підкоряється праву. Це формулювання розвивали водночас ліберальні юристи, такі як Р. фон Моль, метою яких є обмеження сфери дії держави та кращий захист індивідуальних свобод та інші, менш амбіційні або більш консервативні, які хочуть просто раціоналізувати державний вплив, нормалізуючи відносини між державою та адміністрацією з підлеглими. Урешті-решт, перемогла формалістська концепція, тому що вона дозволяла, з одного боку, підпорядкувати адміністрацію праву, відкриваючи шляхи судового впливу на неї, тим часом представляючи факт підкорення держави праву як результат самообмеження (що виключає будь-яке останнє посилення на юридичні норми, вищі за ті, що установила держава). З одного боку, правова держава протиставляється поліцейській державі (*Polizeistaat*), в якій право є лише інструментом адміністрації, яка може нав’язувати зобов’язання підлеглим, не будучи зв’язаною вищими нормами. З

іншого боку, правова держава є результатом вільного (проте раціонального) самообмеження держави, справжнім суб'єктом права, домінування (*Herrschaft*) якого є суб'єктивним першопочатковим правом, до якого не могло існувати публічного права, проте кінцевою метою якого є – створити право та панувати завдяки йому (тут слід зазначити, що французький вислів “самообмеження” насправді передає значення кількох німецьких слів – *Selbstverpflichtung*, *Selbstbindung*, *Selbstbeschränkung* – у всіх них присутня ідея, що держава сама собі нав'язує обов'язки або межі; див. Карре де Мальберг *Внесок до загальної теорії держави*, с. 231).

Отож, *Rechtsstaat* виявляється поняттям нерозривно ліберальним та державницьким, яке, зрештою, дуже добре вписується до традицій німецької політичної філософії у тому вигляді, в якому вона розвивалася від Канта до Гегеля. Ліберальний аспект виявляється у вимозі захисту підлеглих у їхніх стосунках із державою, а також, радикальніше, у чіткому ствердженні принципів конституціоналізму: дотримання вищих норм вимагається не лише від адміністрації та виконавчої влади, але й від самої законодавчої влади, яка підкоряється Конституції згідно зі схемою, яка може бути перенесена від імперії до демократично-ліберальної держави (як у нинішньому німецькому Основному законі). Державницький аспект виявляється у відсутності будь-якої понадконституційної норми (на відміну від того, що начебто відбувається сьогодні), у досить високомовному ствердженні про першопочаткову могутність держави (яке, до речі, йде у парі з переважанням внутрішнього права над міжнародним – яке також створено шляхом самообмеження суверенних держав) та, конкретніше, в автономії адміністративного права (що походить із привілею держави самій встановлювати правила, якими вона керується у стосунках з приватними особами). Таким чином, теорія *Rechtsstaat* вписується до більш загальних рамок створення публічного права, зосередженого на державі, що є невіддільним від розвитку Імперії. Відзначимо з цього приводу, що, наполягаючи на першопочатковому характері прав держави по відношенню до нації, теоретики самообмеження спростовують тим самим тези романтиків та історичної школи права, пориваючи з будь-якою родовою концепцією держави та чітко відокремлюючи останню від її правителів (Шевальє, *Правова держава*, с.14–21). Однак було б несправедливим вбачати тут тільки німецьку доктрину, тому що теорія правової держави могла бути доречною також у інших націй континентальної Європи, і взагалі всюди, де поставала проблема синтезу між

затвердженням публічного права та ліберальним обмеженням влади держави. Саме це ілюструє прихід у Францію німецької доктрини, яку зрештою було прийнято завдяки творам Карре де Мальберга, незважаючи на недовіру, яку викликала теорія, що нібито узаконювала імперський режим та протиставлялася концепції держави-нації, успадкованої від Французької революції (Шевальє, с. 21–43).

Французькі дискусії щодо проблеми правової держави не носять суто теоретичного характеру, навпаки, вони тісно пов'язані з національним та міжнародним політичним контекстом початку ХХ століття. Найбільш критично налаштовані відносно німецької доктрини автори, як, наприклад, Леон Дюгюї або ж, меншою мірою, Моріс Оріу, перш за все переймаються тим, щоб відділити державу від права, щоб краще гарантувати підкорення першої другому. У Дюгюї це має вигляд подвійної критики суверенітету та юридичного індивідуалізму, що розцінюються як наслідки суб'єктивізму, якому бордоський юрист протиставляє ідею правового уставу як єдину реальну базу об'єктивного права, яке базується на соціальній солідарності та протистоїть водночас державі та індивідам: тож не існує самообмеження держави, тому що вона не є юридичною особою, а обмеження держави також не базується на суб'єктивних правах, які так люблять ліберали (Рено, "Леон Дюгюї та природне право"). У творах Оріу право має також чітку відмінність від держави, а проте доктрина самообмеження зберігає зміст, щоб мати змогу зрозуміти розвиток свобод: "З точки зору логіки, самообмеження держави є абсурдом. З історичної точки зору, це конституційна істина". Її ж французькі прибічники, найвизначнішим з яких є Раймон Карре де Мальберг, стверджують, що правова держава виступає водночас як сучасне вираження ідеалів, народжених Французькою революцією (що дозволяє спростувати німецьку перевагу в цьому питанні, виправдовуючи запозичення Францією німецької теорії) та як могутній інструмент для критики конституційного уставу Третьої республіки. Французький режим того часу, дійсно, гарантував з більшою точністю, ніж це було в Німеччині, законність дій виконавчої влади та адміністрації, тому що він "підпорядковував законам навіть ті адміністративні акти, які на пряму не цікавлять громадян в індивідуальному порядку". Але, з іншого боку, французька конституція "не піднялася до вдосконалення правової держави", тому що вона не забороняла законодавцю "відступити" окремими законами "від загальних правил, запроваджених існуючим законодавством", і особливо тому, що законодавець не підпорядковувався

Конституції за відсутністю контролю за конституційністю законів, що перешкоджає захисту індивідуальних прав від законодавця. Водночас, Карре де Мальберг по-своєму опрацьовує теорію самообмеження, перекладаючи її французькою мовою суверенності, та подас кінцеву версію, яку можна було б назвати ліберальною від юридичного позитивізму, повністю відмовляючись від німецької концепції стосунків між державою та нацією: з точки зору французького конституційного права, держава може бути лише юридичною персоніфікацією нації (Рено “Природне право та національна суверенність...”). Полеміка між цими напрямками в подальшій історії доктрини тривала дуже довго, тому що вона стосувалася фундаментальних питань, водночас теоретичних і практичних. Зауважимо зрештою, що між німецькою версією теорії *Rechtstaat* та її перетворенням, зробленим Карре де Мальбергом, безперервний зв'язок домінує над розривом: в обох випадках синтез між ліберальними інтересами та публічним правом проходить через юридичний позитивізм та через ліберальну теорію самообмеження держави, а теорія правової держави, яка дозволяє підсилити гарантії підлеглим та поширити дію юрисдикції, слугує “солідною опорою у доктринальній побудові адміністративного права на повному піднесенні” (Шевальє, с.32). І навпаки, основна теоретична критика щодо правової держави стосується, з одного боку, її ліберальної складової, а з іншого – теорії самообмеження; а ті труднощі, з якими стикається англійська мова у перекладі поняття правової держави, історично пов'язані зі слабкістю адміністративного права в Англії.

II. Критика правової держави

Походячи з проекту ліберальної раціоналізації держави, поняття правової держави було предметом різноманітної критики, переважно антиліберальної та антидемократичної, але й тієї, яка носила демократичний та антиавторитарний характер.

Що стосується антиліберального спрямування, найрадикальнішу та найкраще розроблену критику знаходимо, поза всяким сумнівом, у німецького юриста Карла Шмітта (1888 – 1985), значний творчий спадок якого не можна розглядати окремо від його боротьби з ліберальною демократією. Дотримання такої позиції протягом певного періоду привело його до підтримки III Рейху (після того, як він за часів Веймарської Республіки добивався заборони діяльності нацистської партії, що правда, в рамках авторитарного перетворення діючої конституції). У його великій праці *Теорія конституції* (1928)

обговорення принципів “буржуазної правової держави” спрямоване на виявлення приховано полемічного або упередженого характеру поняття правової держави, та на розкриття його нездатності передати те, що сучасна ліберальна держава зберігає у політичному плані. Якщо взяти словосполучення “правова держава” у його буквальному значенні, “правовою державою можна вважати будь-яку державу, яка неодмінно дотримується діючого об’єктивного права та існуючих суб’єктивних прав”. Це призвело б до застосування цього поняття до найбільш безсилим та іноді найбільш архаїчних політичних форм, таких, де б скрупульозно зберігалися надбані права, навіть якби це шкодило умовам політичного існування чи безпеки держави: “В цьому розумінні, пише Шмітт, колишній німецький Рейх, Римська імперія німецької нації, була прекрасною правовою державою в епоху свого розпаду; її характер правової держави був лише ознакою та інструментом її політичного розвалу”. Проте сучасний зміст поняття є насправді переважно полемічним: правова держава протиставляється могутній державі (*Machstaat*), так само як і поліцейській державі та державі-покровительці, а ще “будь-якому типу держави, яка не обмежується тільки дотриманням юридичного порядку”. Якщо, зрештою, спробувати надати точнішого змісту даному поняттю, дійдемо до принципів ліберального конституціоналізму, де дотримання фундаментальних (індивідуальних) прав поєднується з поділом могутності держави, а це веде до різноманітних організаційних критеріїв, таких як принцип рівності, чіткий розподіл державницьких компетенцій та незалежність суддів, що завершується загальною перевагою юрисдикційних форм (*allgemeine Justizförmigkeit*) в житті держави. Застереження Шмітта з приводу такої концепції держави перш за все стосуються її одностороннього характеру, що призводить до недооцінювання специфічно політичного аспекту юридичного порядку, який базується на суверенному рішенні, а не просто на “системі юридичних норм, спрямованій захищати індивіда від держави”. Отже, Шмітт робить висновок, що ліберальна держава є або дволикою, або нездатною усвідомити свою суть, не роздивившись, що правова держава сама по собі передбачає таке ось попереднє рішення на свою користь – ліберальний принцип, який усього лиш вимагає обмеження влади, ніяк, крім того, не висловлюючи свого ставлення щодо питання про форми управління. В інших творах Шмітт згадує також про інституційний аспект права, так само, на його думку, знехтуваний доктриною правової держави, яка є односторонньо прив’язаною до простої нормативістської ідеї права як системи абстрактних правил.

Якщо теорії Шмітта можуть розглядатися як повернення до авторитарних аспектів німецької концепції держави проти ліберальних тенденцій, які розробляються у правовій державі, то теорії Ганса Кельзена, який стверджує тотожність держави та права, можуть бути розцінені, навпаки, як зусилля, спрямовані на те, щоб звільнити нормативістичну ідею від того додемократичного, що зберігала ідея самообмеження держави.

Кельзен відомий як один із визначних представників юридичного позитивізму, а відтак – часто ставав об'єктом критики, ритуальної та марної, спрямованої на начебто нездатність позитивістів критикувати позитивне право, коли воно явно несправедливе, у тих випадках, коли позитивісти просто задовольняються тим, що відмічають неможливість знайти в самому праві обґрунтування необхідності покори, а також украй неюридичний характер (тому що моральний та/або політичний) фундаментальної норми, від якої походить позитивне право. Даючи визначення права як примусового порядку, Кельзен змушений був ввести туди дуже шокуючі факти. Проте це слід розглядати як вираження спроби десакралізації юридичного порядку, яка для демократа Кельзена також може бути попередньою умовою визначення реальних засад забезпечення свобод. Що ж стосується ідентичності держави та права, вона веде до рішучої критики теорії самообмеження (в даному випадку, скоріше – самозобов'язання, *Selbstverpflichtung*), яка показує, що ця теорія базується на циклічному міркуванні, тому що авторитет держави передбачає існування норми, яка його формує у юридичну особу, уповноважену встановлювати інші норми. У цьому розумінні кожна держава є правовою, і “неможливо уявити державу, яка не підкоряється праву”, тому що “держава існує лише у державницьких діях, тобто діях, які здійснені людьми і приписуються державі як юридична норма”; таким чином “термін “правова держава” являє собою плеоназм”. Однак Кельзен зазначає, що насправді словосполучення “правова держава” застосовується переважно як синонім словосполучення “демократична держава”, яка гарантує юридичну безпеку, причому він ніяким чином не заперечує її специфіку по відношенню до авторитарних держав. Як юрист-практик, Кельзен, який був також великим теоретиком демократії, виступав одним з ініціаторів контролю над конституційністю в континентальній Європі; дозволяючи підпорядкувати законодавчу владу фундаментальним нормам, цей контроль є одним з наймогутніших векторів розвитку того, що заведено називати

правовою державою. Антиімперське спрямування доктрини Кельзена, яким пронизана його критика поняття самозобов'язання, так само помітне в іншій фундаментальній тезі “чистої теорії права”, де йдеться про єдність міжнародного та внутрішнього права, яке явно протиставляється тезам юристів Імперії. Найкращі тлумачі Кельзена не помилилися стосовно змісту його доктрини: протягом свого найуїдливішого періоду Карл Шмітт викриває нормативізм як ліберальний та антиполітичний (Шмітт, *Три типи юридичної думки*, с. 70–80). А такий мислитель, як Раймон Арон, будучи повністю ліберальним, був також мислителем-реалістом у міжнародних відносинах, засвідчував свою прихильність до теорії самообмеження (навіть якщо вона не може створити “зобов'язувальну силу” права, ця теорія є “оформленням історично-соціальної реальності”) (*Мир та війна між націями*, с. 704–707)

III. “RULE OF LAW” та правова держава

Якщо німецьке поняття *Rechtsstaat* можна легко перекласти на більшість континентальних мов, то його переклад на англійську становить серйозну проблему, не лише лінгвістичного характеру. Найбільш розповсюдженою практикою є переклад слова *Rechtsstaat* або французького словосполучення *Etat de droit* (“правова держава”) словосполученням *Rule of Law*, проте їхні конотації є досить відмінними. З лінгвістичної точки зору постає проблема подвійності значення слова *Law*, яке водночас означає право і закон, тоді як суб'єктивні права скоріше позначаються словом *Rights*; це не є найважливішим, обов'язково слід зазначити, що юридично-політичний зміст поняття *Rule of Law* досить відрізняється від змісту поняття *Etat de droit*. Поняття *Rule of Law* посилається на субстанційні та процедурні критерії законності правителів та юридичних норм більше, ніж на формальний зв'язок системи державницьких норм: це поняття означає, з одного боку, що в організації *government* закон має бути поставлений над людьми (згідно з класичною ідеєю з часів грецької філософії), з іншого боку, що законодавство та судовий процес мають представляти певні процедурні якості (для прикладу: американське поняття *due process of Law*, яке зазвичай перекладають як “безпристрасна процедура”). Таким чином, там, де *Etat de droit* проповідує переважним чином спосіб (ієрархія норм), який вважають здатним досягти певного результату (свобода), *Rule of Law* набагато точніше визначає результат, проте не вказує на жоден спосіб, щоб досягти його. Крім того,

труднощі подвоюються англійським походженням поняття, настільки англійська конституція мало відповідає нормам сучасного конституціоналізму; тут класичним автором є визначний юрист А.В. Дайсі (1835–1822), який показав, що англійський режим базується на тонкій рівновазі між суверенітетом Парламенту (який виключає контроль над конституційністю законів) та *Rule of Law* (який вимагає, щоб керування походило від *Common Law* та щоб службовці, як і решта громадян, несли відповідальність перед звичайними судами, що несумісно з континентальною, зокрема французькою, ідеєю адміністративного права). Наслідком цієї доктрини є те, що, з одного боку, Об'єднане королівство не є правовою державою, через відсутність контролю над конституційністю законів, а з іншого боку, те, що Франція не живе під *Rule of Law* у зв'язку з існуванням адміністративного права, де проявляється особливий тип юрисдикції. Практичний зміст сьогодні важить менше, ніж на початку ХХ століття, що пов'язано з ліберальною еволюцією адміністративного права, а ще з важливістю американського конституціоналізму в культурі англомовних юристів та філософів. Однак, навіть сьогодні англійські та американські автори в *Rule of Law* вбачають іншу річ, ніж ту, яку розуміють юристи та філософи під *Etat de droit*. Саме через цю причину в їхньому середовищі вважається точнішим переклад *Rechtsstaat* словосполученням *constitutionnal government*, а не *Rule of Law*.

Шарль МАЛАМУД

МИР

Мир [мир, мір] рос. – світ, мир, селянська общинагр. **kosmos** [κόσμος]; **eigēnē** [είρήνη]лат. **mundus, pax**франц. **monde, paix**нім. **Welt, Friede**

Існування в російській мові двох омонімів – *мир*, “мир”, та *мир*, “світ”, – ставить, насамперед, етимологічну проблему: чи йдеться тут про два із самого початку різних слова, чи, навпаки, можна стверджувати, що один із двох семантизмів походить від іншого, або уявити дві деривації, що відгалужуються від спільного поняття? З іншого боку, чи була ця омонімія використана письменниками для показу або створення перетину між полем “мир” та полем “світ”? Нарешті, постає питання, в який стосунок до значень “мир” і “світ” можна поставити слово *мир*, яке є назвою громадської інституції – селянської общини.

I

Мир, “світ”, і *мир*, “мир”: плідотворна невизначеність

Російська мова успадкувала від старослов'янської два іменники чоловічого роду, один з яких означає “мир” (і є регулярним перекладом грецького *eigēnē* [είρήνη]), а другий означає “світ” (і є регулярним перекладом грецького *kosmos* [κόσμος]). У ХІХ столітті в друкованих текстах та на письмі їх розрізняло те, що в слові *мир*, “мир”, писалася звичайна кирилична літера *и*, а в слові *мир*, “світ”, писалася літера “і”, що звалася “і з крапкою” та вживалася, за правилом, перед голосними. Ця відмінність зникла після орфографічної реформи 1918, яка вилучила з алфавіту певну кількість літер, зокрема й “і з крапкою”. З того часу обидва слова *мир* пишуться однаково, так само як писалися вони однаково в давньоруських і російських текстах до ХVІІІ століття. У 1916 р.,

незадовго до згаданої реформи, Володимир Маяковський надрукував велику поему, спрямовану проти війни, яка роздирала тоді Європу. Поема звалася “*Война и мир*”, і слово *мир* писалося в цій назві через “і з крапкою”. Таке написання вказує на те, що цю назву треба розуміти як “Війна і світ” (Клод Фріу переклав її на французьку мову як “*La guerre et l’univers*”), хоча це словосполучення є відгуком на назву роману Л.М.Толстого “*Война и мир*” (зі звичайним *и*). І справді, в поемі Маяковського не протиставляються війна і мир, а йдеться про ті страждання, що завдає війна світові. У виданнях радянської епохи, що з’явилися після реформи, ці назви не розрізняються.

Як правило, контекст дозволяє без сумнівів визначити значення слова *мир*: ці два омоніми є насправді зовсім різними словами, і словники з повним правом присвячують тому та іншому слову окремі статті. Автономія, що властива кожному із цих двох слів, відзначає також їхні похідні: лише від слова *мир*, “мир”, походить дієслово *мирить*, “мирить”, *смирить*, “змирить, приборкати”, і якщо прикметник *мирової*, який найчастіше має значення “всесвітній”, може також означати “такий, що має стосунок до миру” (у словосполученні *мирової судья*, “суддя, що мирить”) і якщо правильно, що і старослов’янський прикметник *мирен* та давньоруський *мирны* можуть бути також перекладом грецького *του κοσμου* [тоῦ κόσμου], *kosmikos* [κοσμικός] та латинського *mundi*, так само як грецького *tēs eirēnēs* [τῆς εἰρήνης], та латинського *pacis*, то в сучасній російській мові прикметник *мирный* має лише одне значення: “мирний”.

Саме через те, що ці два іменники не можуть бути переплутані, з’являється можливість обґрунтувати їхню омофонію, видобуваючи з неї поетичні та риторичні ефекти, як, наприклад, у приказці: *в мире жить – миром жить*, тобто: (якщо хочеш) у світі жити, (треба) мирно жити (В.Даль. Пословицы русского народа. Т.1, ст. 510. М. “Русская книга”, 1994); або у вірші Єсеніна: *К миру всего мира* – “до миру всього світу”; а також у радянському лозунгу: *Миру мир*, “Світові мир”, що відтворює молитву Новгородського місяцеслова XII століття: *Мир всему миру подаждь*, “мир усьому світові подай” (Срезневский И.И. Материалы для словаря древнерусского языка. СПб. 1893. – М. 1958, репринт, 3 т., s. v. “Мир”); можна згадати також вірш 27 з 14-ї глави Євангелії від Іоанна в російському перекладі: *Мир* (εἰρήνη) *оставляю вам, мир* (εἰρήνη) *Мой даю вам; не так, как мир* (κόσμος) *даёт, Я даю вам.*

У лінгвістичному плані ситуація зі словом *мир* зовсім не така, з якою зустрічаємося при розгляді слова *воля*, яке означає або “воля, бажання”, або “воля, свобода” (як це можна бачити в назвах двох політичних груп 70-х років XIX століття: “*Земля и воля*” – тобто свобода та “*Воля народа*” – тобто бажання”). У випадку слова *воля* ми маємо справу не з двома омонімами, а з одним і тим самим словом, семантичне поле якого включає поняття, які, наприклад, у французькій мові виражені двома різними звукоформами: *liberté* та *volonté* (Втім, “свободу” (“*liberté*”), яку означає слово *воля* треба розуміти як вільне здійснення, безперешкодне виявлення волі (“*volonté*”): вона відрізняється від особистої автономії, яку означає слово *свобода*: *воля* є перекладом грецького *thelēma* [θέλημα], тоді як *свобода* є перекладом грецького *eleutheria* [ἐλευθερία] (Срезневский). Див. вставку 1.

II

Ідея “зв’язку”: *мир* та *соборность*

Однак у семантичному плані вимагає роздуму не диференціація семантизму *мир*, “світ”, а стосунок між словами *мир*, “мир”, та *мир*, світ. Якщо правильно, повторимо, що в історії російської (і вже старослов’янської) мови ми маємо справу з двома різними словами, то все ж не можна знехтувати питанням: чи ці два слова *мир* не зв’язані між собою спільною етимологією? Звичайно вважають, що у праслов’янській мові мало існувати слово “*mir*”, на місці якого пізніше постало два слова, з котрих перше зберегло первинне значення, тоді як друге набуло сенсу “світ”. Згідно з Антуаном Мейє (Antoine Meillet. *Le Slave commun*), моделлю такого переходу значення “мир” у значення “світ” є словосполучення з адміністративної латинської мови Римської імперії *pax Romana*, яке почало означати всю територію, охоплену римським світом; таким же чином старослов’янська мова перекладає грецьке *kosmos* словосполученням *весь мир*, “увесь мир”, уся область миру, тобто світ. Слово **mir* могло бути запозиченим у формі **mirg* з якоїсь мови іранської групи, можливо, зі скифської, і походить ця форма від давньоіранського **mithra*, репрезентованого авестійським *mithra*. Цьому останньому слову регулярно відповідає санскритське ведичне *mitra*. Отже, ми маємо справу з індо-іранським етимомом *mitra* (Фасмер М. *Этимологический словарь русского языка*, 4 т. М., “Прогресс”, 1986). У мові авестійській, так само як у ведичній, цей іменник середнього

роду *mitra* означає “дружба, союз”, а також, на подив, “друг”. Він є ім’ям великого божества ведичного пантеону. Митра – бог дружби, уособлення дружби. Авестійське *mitra* означає “угода”, а як власне ім’я – це бог, що володарює над усім, що належить до царини добра, ладу та світла. Мейє (*Études sur l’étymologie et le vocabulaire du vieux slave*), а слідом за ним Беневеніст і Дюмезіль, дотримуються думки, що першим значенням індо-іранського **mitra* є “згода, дружба як результат угоди”. З морфологічної точки зору **mitra* є знаряддям або агентом, за допомогою якого відбувається дія **mi*. Отже, треба запитати себе про сенс цього дієслівного кореня. Може йтися про індоєвропейський корінь **mi*, “змінювати, обмінювати”, репрезентований у санскритському **mi*, “погіршувати, спотворювати”, та в латинському *muto*, “змінювати”, *mutuus* “взаємний”: угода, що стає основою для дружби, позначеної словом **mitra*, є оформленням обміну послугами. Але припускається існування в праіндоєвропейській мові інших коренів **mi*, які дозволяють окреслити для слова **mitra*, а відтак і для слова **mir*, інші семантичні ряди: слово **mi*, “прив’язувати”, змусило і нас розуміти **mitra* як зв’язок – насамперед, зв’язок матеріальний, а потім – зобов’язання, що визначає угоду. Грецьке *mitra* [μίτρα], “пояс”, було б у такому разі запозиченням іранської форми, що зберегла це конкретне значення (*Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grècque*). Деякі беруть до уваги також корінь **mi*, від якого, начебто, походить санскритське *mayas*, “лагідність”, і старослов’янське *милъ*, “милий” (*Meillet, Études...*). Ця остання етимологія значно рішучіше робить з іранського **mitra* “дружбу”, ніж та, з якої випливає зобов’язання у формі зв’язку або обмін, встановлений угодою (*Gonda. Mitra and mitra, The idea of Friendship in Ancien India*), відкидає ідею, що **mitra* означає “угода”.

Ці спекуляції щодо остаточної етимології слова **mitra* мають деяку подібність до того більш або менш експліцитного, більш або менш витонченого аналізу, якому російські автори піддають слова *мир* “мир”, та *мир*, “світ”. Флоренський (“Столп и утверждение истины”) однозначно стверджує, що ці два значення є нерозривними в тому сенсі, що “ідея “мира”, світу, базується на понятті про згоду частин, гармонію, єдність. Світ є поєднане ціле, він є *миром* істот, речей та явищ, які він містить”. Ця ідея є аналогічною щодо тих доктрин, згідно з якими основою людського світу є *соборность*, “соборність”, і ця *соборность* є виявом любові як здійснення внутрішнього принципу, що є надприродним і переважає емпіричну природу: це принцип божественної істини. І навпаки: “принцип правди, який є основою

суспільства як спільноти (“общества”), принцип підкорення людських пристрастей та природних нахилів волі та силі Божій з необхідністю здійснюється як любов, цілковита внутрішня єдність людської істоти, єдність, без якої неможливі союз та координація, що емпірично визначають природу суспільства” (С.Л. Франк. Духовные основы общества).

Для Франка, як відомо, це справжнє суспільство, “цей духовний організм і те, що розуміється – в найглибшому та найзагальнішому сенсі – під ім’ям Церкви. Таким чином, ми підходимо до твердження, що в основі всякого суспільства, необхідно є Церква”. (Франк, *ibid*). Звідси випливає, що “світ має без залишку розчинитися в Церкві. [...] Увесь світ без залишку має стати світом у Бозі, але Бог не може без залишку розчинитися у світі” (Франк, *ibid*).

Суспільне життя складається з постійної боротьби між принципом солідарності та принципом індивідуальної свободи, між владою, що захищає інтереси всіх, та анархічними нахилами, між доцентровими та відцентровими силами [...]. Тільки якщо ці два принципи спираються на третій принцип [...] служіння Богові, служіння абсолютній істині, вони узгоджуються й міцно примирюються (Франк, *ibid*).

Соціальний світ стає суспільством, *мир* світського світу стає Церквою лише тоді, коли примирення вже відбулося. Повертаючись до питання про первинне значення слова *мир*, зазначимо: якщо загальна гармонія є формою і наслідком любові, яку несуть Богові складові частини цього загалу, такий соціальний зв’язок не можна тлумачити як систему обмінів, запроваджену за угодою.

Так само й теоретики вчення про *соборність* настійливо приймають на свій рахунок ту протилежність, яка, за Тьонісом, існує між поняттями *Gemeinschaft* і *Gesellschaft*. Очевидно, що саме в такому суспільстві, яке можна назвати *Gesellschaft*, частини взаємно пристосовуються за допомогою законів та сил, які тиснуть на них і є щодо них, так би мовити, зовнішніми. В суспільстві, яке можна назвати *Gesellschaft*, навпаки, єдність є внутрішньою, а солідарність органічною. Але фактично, говорить Франк, якщо йдеться про людське суспільство, навіть таке, що перебуває під зовнішнім упорядкуванням, яке є властивим суспільству типу *Gesellschaft*, у ньому виявляється присутньою внутрішня солідарність, що характеризує *Gemein*. Продовжуючи вчення Хомякова про природу Церкви, Франк стверджує, що *соборність* базується на зв’язку любові (Франк, *ibid*). Якщо ідеалом є такий стан речей, за якого людський світ розчиняється

в Церкві під дією примирення, то треба також визнати, що принцип любові, або органічної солідарності для всього суспільства є необхідним, навіть якщо він непомітний (Франк, *ibid*).

III

Мир – селянська община і слов'янофільська та соціалістична утопії

Тема, позначена словом *соборность*, крім роздумів про стосунок між складовою “мир” і складовою “світ” єдиного поняття *мир*, включає також розгляд третього значення цього слова: *мир* як ім'я специфічної інституції – селянської общини. Реалія, що відповідає цьому сенсові слова *мир*, між 1840 – 1930 рр. була предметом ідеологічних баталій, що напрямки стосувалися характеристики, а отже, й подальшої долі російського суспільства, а потім перейшли на природу соціального зв'язку та політичний устрій. Перш ніж коротко окреслити предмет цих дискусій, зазначимо, що в усіх словниках *мир*, селянська община, репрезентується як аспект значення *мир*, “світ”, що підтверджує дореформенна орфографія цього слова: кожна селянська община є сама в собі світ, ціле, згуртованість якого забезпечена дуже міцними звичаями солідарності. Це той *мир*, селянська община, яку мав на увазі Топоров у своїх нотатках щодо етимології цього слова: “Бог Митра – це той, хто збирає людей у єдину соціальну структуру, можна було б сказати: мир, вдаючись до слова з російської соціальної традиції” (Топоров. Из наблюдений над этимологией слов мифологического характера). Цей спосіб визначити бажану групу через Митру враховує, говорить Топоров, “матеріальний” (треба розуміти: етимологічний – Ш.М.) зв'язок між індоіранським словом *mitra та російським *мир*.

Який саме різновид колективу-спільноти являє собою селянський *мир*? Інтелігенти по-справжньому роздивилися важливість цієї форми селянської організації лише після публікації німецьким мандрівником Хакстхаузенем результатів його дослідження аграрного устрою в Росії (Haxthausen 1847 – 1852). В общині, яку під назвою *мир* описав Хакстхаузен, слов'янофіли воліли вбачати той *мир*, про який говорять юридичні тексти Київської Русі (“Русская правда”, XIII століття). В 1856 р. Чичерін показав, що то була помилка: в Київській Русі селяни одного територіального округу формували *мир*, тобто періодично збиралися, щоб призначити своїх представників, які відповідали за охорону порядку та зв'язки общини із зовнішнім світом, князем та феодалами (Еск. Le Moyen Âge russe). Хоча київський *мир* мав також

управляти землями, якими ніхто ще не заволодів, селянин міг за своїм бажанням розпоряджатися землею, якою користувався. Навпаки, той *мир*, що його спостерігав Хакстхаузен, є справжнім утримувачем (якщо не власником) та розподільником землі, яку обробляли селяни (Еск. Ibid). Згідно з Ключевським, характеристичні риси, що мав цей *мир*-община, такі як обов'язкове урівняння земельних ділянок, закріплених за кожною родиною, цілковита перевага общини над селянином, кругова порука общини у сплаті податку (Ключевский, Соч. Т. 2. Курс русской истории, с. 297sq.). Див. вставку 2.

Селянський мир був ідеологічною, якщо не філософською темою, надзвичайно довговічною та плодотворною в російській думці другої половини ХІХ століття. Захист і уславлення його є одним із головних мотивів слов'янофільського напрямку.

Так, І.Киреевський вважав, що мир є суспільством, згуртованість якого забезпечена, головним чином, моральним зв'язком. Росія минулого, самобутня Русь, ще не спотворена реформами, що наслідували Захід, була об'єднана цим моральним зв'язком "у єдиний широкий мир, народ, де віра, земля і звичай були спільним для всіх" (Процитовано у книзі Walicki. The Slavophil Controversy, с. 143). Мир є єдністю, що базується на інтимній згоді індивідів та на єднаючій силі релігії й спільних моральних переконань; навпаки, організація, яку нав'язує зовнішній закон, і соціальні зв'язки, що впливають із раціональних угод, супроводжуваних законними гарантіями, є, за К.С. Аксаковим, штучними й недобрими. Автономна сфера юрисдикції та політики існує: вона цілком перебуває в руках монарха та держави. Вона є зовнішньою щодо життя народу, який організується, згідно зі своєю внутрішньою правдою, у спільноті, що зветься *мир*; воля, яку треба захищати, не дає народові влади втручатися у справи політики; це право незалежності від політики (Walicki. History of Russian Thought from Elightenment to Marxism, с. 96). Мир, так само як Церква, аналогом якої він є в суспільстві, являє собою форму общинного життя, в якій сполучаються єдність і воля і законом якої є любов (Walicki. The Slavophil Controversy, с. 197, цитата з Хомякова).

Слов'янофіли не були самотніми у своєму захопленому ставленні до поняття *мир*. У таборі борців із самодержав'ям, які мріяли про демократичну Росію й значною мірою надихалися революційними вченнями та рухами Західної Європи, бачимо Олександра Герцена, який теж відкрив, починаючи з 1846 р., спочатку важливість, а потім позитивну цінність, які мав *мир*. Мир є не тільки тим, що продовжує

захищати докапіталістичний лад. Він є також зародком і моделлю соціальної організації Росії в цілому. На його існуванні базується надія Герцена та його учнів, “народників”, що соціалізм може настати в Росії без обов’язкового проходження капіталістичної стадії. Герцен, так само як і слов’янофіли, відчував жах перед тими стражданнями, яких завдає народам індустріальна революція й узагалі капіталізм, але він, на відміну від них, ставить собі за мету не збереження або відновлення давніх структур: мета його в тому, щоб “зберегти общину й зробити вільним індивіда”. Це сполучення визначає його ідеал “російського соціалізму” (Malia. Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism. – Walicki. A History of Russian Thought...). Воно походить із критики не лише капіталізму, але також ідеї, згідно з якою тільки капіталістичне суспільство може породити сили, що його зруйнують, може дати життя соціалізму, а з іншого боку – саме соціалізм прийде на зміну капіталізму. За Герценом, шлях історії не є визначеним наперед (Berlin. Russian Thinkers).

Серед тих, у кого *мир* викликав спротив, були, особливо з 1861р., всі прибічники перетворення Росії на модерну країну: функціонери, економісти, підприємці. З їхньої точки зору, *мир* є однією з головних причин економічного, соціального, культурного і, в певному сенсі, морального відставання російського селянства (Besançon, Ètre russe au XX-ème siècle). Але уявлення “народників” або, пізніше, “соціалістів-революціонерів” про *мир* (яке навіть у 20-ті рр. ще буде об’єктом критики економіста Чайнова, прибічника суспільства, що базується на сімейній селянській власності. – Кремнєв) постійно зазнає нападів із боку марксистів: вони відкидають утопію про соціалізм, носіями якого є селянські маси і який побудовано за зразком, що дає *мир*; з їхньої точки зору, в Росії, як і поза нею, місія керівництва революцією, що здійснить перехід до соціалізму, лежить на промисловому пролетаріаті, породженому капіталізмом. Однак треба згадати, що вже в 60-ті р. XIX століття, Маркс, а потім Енгельс, на питання російського народника Даніельсона, перекладача “Капіталу”, дали відповіді менш категоричні та віддаленіші від того, що стало згодом ортодоксальним марксистом. У передмові Маркса і Енгельса до російського видання “Маніфесту Комуністичної партії” 1882р. вони пишуть: “Якщо російська революція стає сигналом до робітничої революції на Сході, так що дві революції доповнюють одна одну, існуюча в Росії общинна власність може стати відправною точкою комуністичної революції” (процитовано Рубелем у статті “Маркс проти марксистів?”). Взагалі ж, за Марксом, цей замкнений позаісторичний

і специфічно російський “світ”, яким є російський селянський *мир*, може врятуватися сам і вберегти Росію від капіталізму тільки за умови, що він стане часткою власне “світової” революції.

Вставка 1

“Війна і мир”: подвійність значення слова “мир”
та полісемія слова “світ”

Якщо, зустрівшись зі словом *мир*, перекладач має лише вибрати між значенням “мир” і “світ”, то найчастіше його завдання нескладне. Однак існують і двозначні ситуації. Трапляється, що обставини та контекст дозволяють при слуховому сприйнятті вибирати тлумачення, яке відповідає його настрою, але не збігається з наміром оповідача. Досить чіткий приклад (досліджений Бочаровим у 1980 р.) знаходимо у Льва Толстого у “Війні і мирі” (III, 1, 18). Літо 1812 р. Армії Наполеона здійснюють вторгнення у Росію. Наташа під час богослужіння слухає ектенію (молитву, в якій диякон виголошує прошення, а хор відповідає: “*Господи помилуй!*”) літургії св. Іоанна Златоуста. Ось переклад цього уривка:

Диякон вийшов на амвон [...] і [...] голосно й урочисто почав читати слова молитви:

– “Миром Господу помолимося”.

“Миром, усі разом, не розрізняючи станів, без ворожнечі, а з’єднані братерською любов’ю – будемо молитися”, – думала Наташа.

– “О свышнем мире и спасении душ наших!” “Про світ ангелів і душ усіх безтілесних істот, що живуть над нами”, – молилася Наташа.

Ситуація тут є складнішою, ніж те, як подає її Успенський (на якого посилається Бочаров). Насамперед, треба зазначити, що у виданнях, які вийшли за життя Толстого і взагалі до орфографічної реформи, у цьому уривку слово *мир* пишеться як *мір*, “світ”. Отже, якщо перекладач передасть перше виголошення диякона як “помолимося у мирі”, то він, таким чином, почне “виправляти” Толстого, щоб узгодити його текст із грецьким текстом літургії. Але, виходячи з орфографії, *міром*, придієслівний орудний відмінок слова *мір*, слід розуміти як: “разом, утворюючи общину, *мір*”. Згідно з Успенським (на якого посилається Бочаров), диякон звертається до спільноти молільників так, начебто вона є зібранням людей з єдиною душею, світом. Наташа, зі свого боку, не перетворює “мир” на “світ”, як це можна зрозуміти з перекладу, що користується грецьким текстом літургії, а з поняття “світ” видобуває ідею любові, що

навертає нас до “миру”. Друге виголошення диякона: “*о свйшнем мире и спасении душ наших Господу помолимся*” буде відповідним грецькому оригіналові – всупереч орфографії, – якщо його перекласти, як молитву про мир, що сходить з неба (...). Але Наташа молиться за духів, які належать до небесного світу. Між дияконом і Наташею немає, власне кажучи, непорозуміння, і не можна сказати, що Наташа перекручує сенс молитви. Омофонія створює тут двозначність, яка узаконює два однозначних тлумачення, що, так би мовити, узгоджуються між собою. Така ситуація стає можливою лише завдяки тому, що, хоча ці два слова і є лексично різними, їхні семантичні поля перетинаються, або кожне з них надає іншому аурі конотацій. Як побачимо далі, мислителі, що зверталися до поняття *соборность*, наполягають на цьому: світ справді відповідає слову *мир* лише тоді, коли він є зібранням людей з однією душею, об’єднаних між собою відчуттям, що вони належать одне одному, що вони утворюють єдине згуртоване, гармонійне ціле, яке базується на згоді між частинами цього цілого і на внутрішньому мирі кожного з індивідів. Вплив, який утворена таким чином група здійснює щодо своїх членів, є настільки сильним, що для них не може бути іншого обр’ю, ніж вона: увесь світ стає лише проекцією групи. Бажання миру надихає до згоди, яка водночас є структурою світу і необхідною умовою його утворення.

Таким, принаймні, є ідеал світу. Але слово *мир* у значенні “світ” набуло в російській (і вже у старослов’янській) мові всіх відтінків, які має грецьке *κόσμος*, латинське *mundus*, французьке *monde*, німецьке *Welt*. “Світ” – це також те, що є “світським”, царина секулярного, профанного, того, що від цього світу, на противагу світові духовному, вищому. *Обмирщение* є фактом злиття зі світом, угоди з владарями “світу цього”: старовіри звинувачують Православну Церкву, яка погодилася з реформами, котрих вимагала держава, у тому, що вона “поступилася світові” (про позицію Церкви щодо “світського світу” див. С. Булгаков. Православие: очерки учения Православной Церкви).

Роман Толстого надає нам приклад парадоксального використання не лише омонімії слова *мир*, а й полісемії слова *мир*, “світ”. Звернімося до аналізів Бочарова. Ще до вторгнення військ Наполеона у Росію деякі з головних персонажів провадять у суспільстві, у світі (*в свете*) світське життя (*светская жизнь*), яке видається їм водночас тяжким та неприродним. П’єр Безухов погрузає та забруднюється у “світі” й докоряє собі, що став “світською людиною” (*светский*

человек). Так само й Миколай Ростов знаходить мир лише тоді, коли віддаляється від “світського життя”, тобто, в даному разі, від цивільного життя, і приєднується до свого полку, який видається йому подібним до монастиря, образом чистого світу. Причиною невдоволення, поганого самопочуття у “світському світі” є властиві йому розсіяння, безлад, роз’єднаність. Цей соціальний та секулярний (*мирской*) світ протиставляється світові всесвітньому, космічному (*мировому*), що герой може відчувати інтуїтивно в моменти цілковитої самотності, сприятливі для містичного сприйняття єдності всесвіту.

Світ-космос протиставляється світові профанного суспільства, як небо – землі, а гармонія цілого – фрагментарності та хаосу. Інакше кажучи, світ є космосом настільки, наскільки він є згодою. Знаменним для структури роману “Війна і мир” є той факт, що цей світ, повний згоди, базований на дружбі, а отже, на мирі між його складовими елементами, відкривається персонажам роману під час війни: щоб протистояти випробуванням війни, суспільство відкидає чвари, дріб’язковість та, здебільшого, егоїзм профанного світу, утворюючи на землі духовну спільноту, що є образом космічного світу, тобто індивіди починають відчувати, що вони безпосередньо належать до космічної єдності, а їхнє світське ество, їхні соціальні визначення відпадають. Ми бачимо, як у назві “*Война и мир*” слово *мир* не лише означає “мир”, а й має стосунок до “світу” та до контрасту між світом профанним і світом космічним, що ототожнюється зі світом духовним.

Вставка 2

Історія селянської общини “мир”

Хоч би якою була її давнина, хоч би якими були варіації та темні місця аграрних кодексів до та після відміни кріпацтва, що відбулася в 1861 р., община виникла як природна форма організації селянського життя. Серед селян Руської рівнини чимось на зразок приказки були слова: *земля мирская*, тобто: господар землі *мир* (Lewin M. La Formation du systčme soviétique; аналіз юридичних дебатів навколо селянської общини див. Lewin M. *ibid*).

Мир має за своє головне призначення періодичний перерозподіл земель між сім’ями, згідно з робочою силою, яку має у своєму розпорядженні кожна сім’я, або згідно з кількістю їдців. Скрупульозна турбота про зрівняльну справедливість змушувала *мир* враховувати, при наданні земельних ділянок, якість ґрунту, форму ділянки, відстань

від села. Треба було, крім того, пристосовуватися до всіх труднощів трипільної системи відносно до всіх земель общини разом. Таким чином, кожна сім'я одержувала ділянку, що складалася з дуже вузьких розкиданих смуг, часто дуже незручних для запряжених плугів, але за ціль ставився суворо, дріб'язково зрівняльний розподіл. Землі, надані кожній сім'ї, не утворювали цілісної ділянки, а склалися із шматків, що були оточені чужими шматками. Праця весь час була з необхідності колективною. Розподіл землі був результатом рішень, які приймалися, після бурхливих суперечок, але завжди одностайно, главами сімей на загальних зборах (*сход*). *Мир* як система ще більше зміцнів після реформи 1861р.; саме до нього перейшла справа викупу тих земель, що поміщики довго не передавали селянам, а потім управління цими землями. Але в очах багатьох економістів та політків *мир* був нездоланною перешкодою розвитку сільського господарства, а отже, й капіталістичній модернізації Росії. Реформи Столипіна після поразки революції 1905 р. мали на меті зруйнувати рамки общини й сприяти виникненню класу селян-власників, які заради збагачення були б готовими приймати рішення, тяжко працювати і змушувати до праці найманих працівників. Реформи значною мірою були вдалим: напередодні революції 1917 р. близько половини селянських сімей Європейської Росії покинули свій *мир*, селяни перейшли до індивідуального оброблення землі. Але потрясіння, які спричинила громадянська війна, та рух, що спричинила реформа 1918 р. ("земля селянам"), призвели до того, що *мир* відтворився і значна кількість селян, що пішли зі своїх общин, повернулися до них. Радянська влада упродовж понад десятиріччя допускала існування селянської общини, постійно роздмухуючи на селі класову боротьбу та заохочуючи діяльність комітетів незаможних селян. Тільки після загальної колективізації (розкуркулення, повсюдне утворення колгоспів та радгоспів) на початку 30-х р. *мир* зник (про його відживлення в перші роки радянської влади див. Pascal. *Civilisation paysanne russe*; Lewin. *La Paysannerie et le pouvoir soviétique*).

Андрій ВАСИЛЬЧЕНКО

СВОБОДА/ВОЛЯ

Обидва російських терміни *свобода* і *воля* перекладаються французькою як *liberté*, однак *воля* також має значення *volonté*. Крім того, *воля* може означати величезний безмежний простір, наприклад, степ; цей смисл посилює конотації свавільності в понятті *волі* як *liberté*. Опозицію *свобода* / *воля* можна зрозуміти через протиставлення *культура* / *природа* і *форма* / *матерія*: *воля* – це матерія особистості, в той час як *свобода* – її структура й форма. *Свобода*, на відміну від *liberum arbitrium* – структури вільної волі – завжди виходить за межі правил і норм. *Свобода*, в екзистенціалістському значенні цього терміна (зокрема, в Достоєвського), вкорінена у відносинах між особою та її близькими – об'єктами любові й ненависті. Російські мислителі, розглядаючи *свободу* як перемогу над необхідністю, завжди вважали її цінною самою по собі, тоді як *воля* – прояв людської спонтанності – радше слугувала популярним, а часто й популістським, ідеалом.

1. Семантичне поле термінів *воля* і *свобода*.

Воля походить від давньоруського дієслова *волити*, “бажати”, пов’язаного із санскритським *varayati* “обирає сам, запитує, шукає” (Преображенский, 1910-14, т.1, с.95). Цей термін означає психологічну властивість прагнення й бажання, “*volonté*”. Він також може означати “можливість розпоряджатися, владу”. Водночас, *воля* має значення “*liberté*”: “свобода прояву чогось, вільний стан, незалежність” (Словарь русского языка, I, с.209). Більше того, *воля* має смисл величезного необмеженого простору (там само), парадигмальним прикладом якого є степ; цей сенс є також неодмінним аспектом *волі* в сенсі “*liberté*”.

Конотації *волі* в значенні “*volonté*” грають помітну роль у термінологічному полі *втіхи* (*plaisir*). Так, терміни *удовлетворение* (*satisfaction*) та *удовольствие* (*plaisir*) є похідні від давньоруської лексеми *дов(о)ль-*; первісний сенс цих слів пов’язаний із утіленням волі до решти. В сучасній російській мові знаходимо *довлеть* (вистачати, бути достатнім), *довольный* (той, хто відчуває або

виражає вдовolenня) тощо; згадаймо також українській прислівник *доволі* (досить). Отже, *удовольствие* має значення “втіха від присмних відчуттів, емоцій, думок” (Словарь русского языка, т.4, с.469). На відміну від *удовлетворения*, *удовольствие* не має безпосереднього зв’язку із задоволенням бажань чи потреб суб’єкта. Водночас, етимологічний зв’язок, який поєднує *удовольствие* й *волю*, надає значенню цього терміна відтінок достатку або надміру (*abondance*) стосовно волі.

Російське слово *свобода* (*liberté*) походить від старослов’янського присвійного займенника *свой*, який означає приналежність особі й передається французькою, залежно від контексту, як “(mon, ton, son, notre, votre, leur) propre” – так само, як сан. *sva*, лат. *suus*, гр. *swus* (Benveniste, 1969, т.1, р.329-30). Окрім того, в сучасній російській, так само як у старослов’янській і давньоруських мовах, *свой* означає особу, що належить до певної родини, роду чи спільноти; в цьому сенсі, *свой* становить протилежність до слова *чужой* (*étranger*). Згідно з етимологічним словником Фасмера, протослов’янський іменник *свєбода* на початках мав сенс “стан належності до якоїсь родини, стан вільної людини” (Фасмер, 1971, т.3, с.582). Цей сенс належності як джерела ідентичності та повноправності зустрічаємо також у старослов’янських словах того ж кореню *особа* і *собство* (*la personne*), а також у сучасному слові *собственность* (*propriété*).

У давньоруській мові *свобода* має конотації незалежності: одним із значень цього слова стає “вільне поселення” (пор. сучасне *слободб*). Інше значення цього слова – “родичі, рідня”. Застосування терміна *свобода* у повсякденній російській мові не відрізняється від застосування слова “*liberté*” у сучасній французькій. Проте, як тільки ми звертаємось до філософських концептуалізацій свободи, відразу знаходимо особливі конотації.

2. Диглосична опозиція свобода / воля.

Утворення сучасного російського поняття *свобода* супроводжується певною семантичною напругою між синонімами *свобода* і *воля*. Згідно з Георгієм Федотовим, в часи Московської держави ідея *свободи* (високий термін опозиції) цінувалася лише серед просвічених прошарків суспільства. Дух *свободи* виявляв себе в намаганнях бояр обмежити владу царя. В очах простого люду, *свобода*, навпаки, мала суто негативну цінність, як синонім розбещеності й безкарності. Водночас, популярний ідеал *волі* (низький термін) означав можливість жити виключно у відповідності із своєю власною “волею” (*volonté*), незважаючи на нав’язані

соціальними зв'язками обмеження. “Воля панує або на відстані від суспільства, в безмежному просторі степу, або у владі над суспільством, у насильстві над людьми. ... Вона не є протилежністю тиранії, адже тиран також користується *волею*. Ідеал московської волі є розбійник, як Іван Грозний є ідеал царя. Оскільки *воля*, як і анархія, неможлива в культурному співтоваристві, російський ідеал *волі* знаходить свій вияв у культурі пустки, дикої природи, кочового й божественного життя, вина, розпусти, пристрасного самозабуття, – в розбої, бунті, тиранії” (Федотов, 1981, с.183). Ці соціолінгвістичні зауваження Федотова було написано на початку 40-х років XIX століття, в часи фашистських і комуністичних режимів, які надавали диглосичній опозиції *свобода / воля* політичної актуальності. За Федотовим, *свобода* уgruntовується в ліберальних і демократичних цінностях; як високий термін диглосичної опозиції, вона позбавлена конотацій сваволі й тиранії. “Особиста свобода неможлива без поваги до свободи іншого” (там само, с. 183).

Тут можна згадати фрагмент із “Двох трактатів про врядування”, в якому Лок стверджує, що первісним для людини є природний стан, або “стан досконалої свободи (*freedom*)” (Locke, 1960, с. 287). “Хоча це стан волі (*liberty*), – пише Лок, – проте це не стан свавілля (*licence*)” (там само, с. 288), адже *liberty* передбачає обов'язки як перед Богом, так і перед людьми. Обидва терміни *freedom* і *liberty* зазвичай перекладаються як *свобода*, так само як французькою обидва вони передаються через *liberté*. *Licence* у російському виданні Лока передається словом *своеволие* (Локк, 1988, с.263), “схильність чинити у відповідності з власною примхою чи власним свавільством” (Словарь русского языка, 4, с. 54). Термін *своеволие*, що має негативний відтінок, походить від виразу “своя воля”, тобто, “власна воля”; прикметник *своевольный* означає “свавільний; той, хто чинить на свій лад”. Отже, російський переклад локівського поняття *licence* має смисл, дуже близький до смислу *волі* за Федотовим. *Воля* – як низький термін диглосії – означає зловживання свободою.

3. Свобода як культура і як форма, воля як природа і як матерія.

Російською ми говоримо : *свобода слова* (*liberté de parole*), *свобода печати* (*liberté de presse*), *свобода совести* (*liberté de conscience*), *свобода личности* (*liberté de l'individu*). *Воля личности* має чітко окреслений сенс “*volonté de l'individu*”; водночас, вирази *воля слова*, *воля печати*, *воля совести* не існують : *воля* як *liberté* не допускає додатків у родовому відмінку. Справді, *воля* не може бути частковою чи особистою : це універсальна й неподільна реальність,

як степ, вона не має власника. Більше того, це реальність однорідна, що протистоїть усій вимогливості дії та відповідальності. Це – чиста безформність, невизначеність, у якій зникає окресленість природи речей, як у бахтиніанському карнавалі.

Безладові й універсальності *волі* протистоїть структурний і окремішний характер *свободи*. *Свобода* – це досягнення культури, вона “передбачає внутрішню дисципліну” (Померанц, 1994, с.139); саме “внутрішня форма особистості” (там само, с. 140) уможлиблює вільну дію. Таким чином, опозицію *свобода / воля* можна витлумачити за допомогою опозиції *культура / природа* і, зрештою, за допомогою традиційної опозиції *форма / матерія*. *Свобода* становить форму особистості (*личности*), так само як у класичній філософії душа – це форма людини.

З цього погляду, не можна завжди ототожнювати *волю* з руйнацією. Звісно, у Федотова *воля* як соціальний ідеал має сенс руйнування, тоді як *свобода* набуває позитивної цінності як “*liberté démocratique*”. Проте на рівні особи *воля* радше репрезентує спонтанні, діонісійські витоки людської особистості. Так, вираз *давать волю* означає давати вільний хід, “*donner libre cours*” (своїм емоціям, думкам тощо), в той час як *давать свободу*, “*donner la liberté*”, можна лише особі в цілому (наприклад, рабу). Англійський ідіоматичний еквівалент добре передає конотації спонтанності: *давать волю* перекладається як “*to give free play*”, дослівно “давати вільну гру”: наприклад, давати вільний вихід власним почуттям (*to give free play to one's feelings*), замість того, щоб стримувати їх (*to curb one's feelings*). *Воля* – це вільна гра людської особистості; звісно, вона може набувати руйнівного спрямування, проте вона також може набирати визначеної форми – завдяки культурі. “Баланс між *свободою* цивілізації й природною *волею* набуває різного змісту в кожній культурі та в кожному епоху” (Померанц, 1994, с.141).

4. Свобода і Другой (Інший).

Російські мислителі часто підкреслюють принципову відмінність між *свободою* та *свободою волі* (лат. *liberum arbitrium*) окремої особи. “Наша *свобода* не є *свободою волі*, тобто *свободою вибору*” (Федотов, 1981, с.251). Так само й Бердяєв відкидає розуміння *свободи* як “свободи вибору, як можливості повернути наліво чи направо” (Berdiaev, 1958, p.72). Він вважає, що *свобода вибору* діє лише в межах правної відповідальності, покари; вона має сенс “з юридичної точки зору, з точки зору кримінології, застосованої до людського життя”. Проте “*свобода* має цілком інший смисл” (там само, с. 72).

Свобода виявляє свою структуру в романах Достоєвського, герої яких завжди перебувають віч-на-віч із Іншим (*другой*, похідне від *друг*), який уособлює повноту світу. Герой має вибрати між любов'ю (*caritas*) повної відповідальності за себе й за весь світ, з одного боку, й тотальним диявольським руйнуванням, *вседозволенностью* (похідне від *воля*), з іншого боку. Таким чином, основу *свободи* становлять відносини між мною й іншими, моїми близькими, об'єктами любові й ненависті. Вільна дія, вчинок (*поступок*) зрештою базуються саме на цій структурі. Філософія вчинку Бахтіна містить екзистенціалістське уявлення про вільний вибір: “Моя одиничність як примусова не-схожість з усіма хто не є я завжди пропонує мені можливість учинку (*поступка*) одиничного й незамінного по відношенню до тих, хто не є я” (Бахтин, 1994, с. 42). Згідно з Бахтіним, той, хто не приймає відповідальності за себе й за своє місце в Бутті щодо Іншого, не може правдиво брати участь у Бутті й стає самозванцем. Свобода – структура особистості – виявляється здійсненою лише у відповідальному вчинку. Більше того, свобода є структура *між*-особистісна, вона виникає з дружби й любові: “я не вільний, поки не вільний ти” (Berlin, 1978, p.107).

5. Свобода та необхідність (необхідність).

Водночас, усе, що нав'язується особистості зовні – норми, правила, закони – стає відносним і умовним, адже це обмежує свободу. Парадоксальним чином, *свобода* як структура є аномічною: вона являє собою ніщо інше, як усунення необхідності. Так, згідно з Бакуніним, *свобода* – це незалежність від усіх законів, “політичних, кримінальних чи громадських”, що їх нав'язують індивіду інші “всупереч його особистим переконанням” (там само, р.109–110). Проте й з погляду інших політичних мислителів – не лише анархіста Бакуніна – *свобода* як перемога над необхідністю завжди становить цінність сама по собі, хоч би як вона була розтлумачена: як індивідуальна свобода (лібералізм), як комунітарна свобода (славофільство й народництво), чи як свобода трудівників (марксизм).

Свобода завжди має вищу цінність, ніж моральні правила. “Людина по-справжньому вільна створює свою власну мораль”, – написав Герцен уже в 1850 році (Герцен, т.6, 1955, с. 131). Розвиваючи ідею свободи як перемоги над необхідністю, релігійні мислителі (Соловйов, Вишеславцев, Лоський, Франк) висунули “етику любові”, що виходить із свободи людської дії й протистоїть формалізові кантіанської моралі. За цією етичною традицією йде також Бердяєв: “Свобода – це моя незалежність і внутрішня детермінація моєї

особистості, це моя творча сила, не вибір між злом і добром, розташованими переді мною, а моє власне творення зла і добра” (Berdiaev, 1958, p.72). Для Бердяєва, *свобода* як джерело творення є антиподом “застиглого й нерухомого морального ладу” (Berdiaev, 1935, p.11), і, врешті решт, буття (*бытия*) – заданої та об’єктивованої дійсності. Більш того, людина сприймає істину тільки якщо вона вільна: “Людина пізнає істину лише в свободі й через свободу. Істина, яку мені нав’язують, вимагаючи відмовитись від свободи, – це взагалі не істина, а чортова спокуса (*чертов соблазн*)” (Berdiaev, 1958, p.73). Ця екзистенціалістська доктрина, згідно з якою будь-яка об’єктивна істина є джерелом необхідності і, отже, поневолення, у Шестова набуває характеру трагедії: “Можна стверджувати з певністю, що, простягнувши руку до дерева пізнання, люди назавжди втратили свободу” (Chestov, 1967, p.135). Після падіння вони зберегли “лише свободу вибору між “добром” і “злом””, тоді як раніше “вони мали можливість не вибирати між добром і злом, а вирішувати, існуватиме чи не існуватиме зло” (там само, p.135). За Шестовим, справжня свобода є “свобода незнання” (там само, p.198).

Незважаючи на розмаїття сучасних філософських тлумачень *свободи*, це поняття зберігає свій аномічний та анархістський характер. Російський вираз *свобода воли*, за допомогою якого передається латинський термін *liberum arbitrium*, висловлює аномію ще потужніше, ніж його французький дослівний переклад “*la liberté de la volonté*”.

6. Воля в українській мові.

В інших слов’янських мовах *воля* так само має подвійне значення. Так, українське слово *воля* означає як “*volonté*”, так і “*liberté*”. В українській мові *свобода* і *воля* – синоніми. Водночас, *воля* не має конотацій величезного безмежного простору. В класичній поемі початку двадцятого століття “Одно слово” Леся Українка зображує вигнанця часів Російської імперії, який живе на засланні в далекому селищі, серед північного народу, в оточенні безкрайнього сибірського простору. Вивчаючи місцеву мову, герой намагається пояснити тубільцям слово *воля*, бо цього слова в їхній мові немає. Він страждає від марності своїх зусиль. Пригнічений постійним моральним стражданням, герой зрештою стає тяжко слабким – без жодної видимої хвороби. Перед смертю він говорить юному слухачеві, від імені якого ведеться розповідь: “Я від того вмираю, що у вас ніяк не зветься, хоч єсть його *без міри* в вашім краю, а те, від чого міг би я ожити, не зветься теж ніяк, немає слова, але й його

самого в вас нема. Якби було хоч слово, може б, я ще й жив би з вами..." (Українка, 1986, т.1, с.327). Якщо в російській мові *воля* є безмежна, українською це слово фактично не має жодних конотацій нескінченності. Навпаки, саме *неволя* (esclavage), антонім *волі*, існує *без міри*. Свобода особи є унікальна, вона невимовна поза межами власної культури цієї особи. Величезний безкрайний простір чужої країни знищує свободу. Почуття неможливості перекладу підсилюється ефектом умовчання: історію подано без жодного застосування слів *воля* і *свобода*. Герой Лесі Українки вмирає саме від неможливості перекладу: він відчуває себе непотрібним поза межами своєї мови, своєї культури, своєї свободи; відчуває розчиненим у безмежному просторі Імперії.

Таким чином, поєднання в понятті "*воля*" свободи з безмежним простором видається феноменом, властивим лише російській мові, так само як гранично аномічний характер *свободи* – це феномен російської філософії. На додачу до подвійного смислу *волі* як "*volonté*" і "*liberté*", інше утруднення перекладу термінологічної пари *свобода* / *воля* становить те, що в російській мові *воля* у значенні "*liberté*" часто функціонує як синонім *свободи*, проте в диглосичних контекстах ці терміни, навпаки, мають протилежний смисл. В таких випадках *воля*, що її можна перекласти як "*arbitraire*" (свавільність, схильність чинити на свій лад), є так само згубною для *свободи*, як і примус. Воістину, *свобода* – вразлива річ: вона боїться як необхідності, так і необмеженої *волі*.

БІБЛІОГРАФІЯ

Berdiaev Nicolas, *De la destination de l'homme. Essai d'éthique paradoxale*, Paris, éditions "Je sers", 1935 (оригінальне видання російською 1931);

Berdiaev Nicolas, *Essai d'autobiographie spirituelle*, Buchet/Chastel, Сорка, 1958 (оригінальне видання російською 1949).

Berlin Isaiah, *Russian Thinkers*, Penguin books, 1978, фр. переклад *Les penseurs russes*, traduit par Daria Olivier, Albin Michel, 1984.

Chestov Léon, *Athènes et Jérusalem. Un essai de philosophie religieuse* (оригінальне видання російською 1951), traduit par Boris de Schloezer, Flammarion, 1967.

Locke John, *Two Treatises of Government* (оригінальне видання 1689/90), Introduction and apparatus criticus by Peter Laslett, Cambridge University Press, 1960, рос. переклад "Два трактата о правлении",

Сочинения в трех томах, Москва, Мысль, т.3, 1988.

Бахтин М., *К философии поступка*, Москва, Наука, 1986.

Герцен А., *Собрание сочинений в тридцати томах*, Москва, Изд-во Академии наук, 1950-е гг.

Померанц Г., "Европейская свобода и русская воля", *Дружба народов*, 4, 1994.

Українка Леся, *Твори в двох томах*, Київ, Наукова думка, т.1, 1986.

Федотов Г., *Россия и свобода*, New York, Chalidze Publications, 1981.

ІНСТРУМЕНТАРІЙ

BENVENISTE Émile, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1969, t.1-2.

Преображенский А. Г., *Этимологический словарь русского языка*, Москва, типография Г. Лисснера и Д. Совко, т.1-2, 1910-14.

Словарь русского языка, Москва, Русский язык, т. 1-4 (1981-1984).

Фасмер М., *Этимологический словарь русского языка*, Москва, Прогресс, т.1-4, 1971.

Цыганенко Г., *Этимологический словарь русского языка*, Киев, Радянська школа, 1970.

Переклад із французької автора

Андрій РЕПА

БАРБАРА КАССЕН: ЕФЕКТИ МОВНОЇ ПОЛІТИКИ “ЄВРОПЕЙСЬКОГО СЛОВНИКА ФІЛОСОФІЙ”

Мовою Європи є переклад
Умберто Еко

Нещодавно у Франції вийшов грандіозний “Європейський словник філософій”. Це видання, вочевидь, стає неабиякою подією у філософській боротьбі за новий сенс Європи. Адже ставкою у цій події є проблематика мовних і політичних кордонів між державами, культурами, індивідами. Кордони, власне, суперечать принципам демократії, тому переклад (translation) стає не просто інструментом комунікації, а й етичним принципом активної дії та протидії. Як завше, саме інтернаціонал філософів усіх країн об’єднаної/роз’єднаної Європи згуртовується навколо ідеї культурної рівності та єднання неповторних множинностей.

На запрошення Французького культурного центру та видавництва “Дух і Літера” 20 квітня до Києва завітали добре знані в усьому світі філософи Барбара Кассен та Філіп Рено. Вони презентували “Словник” для української публіки й говорили про політичні й культурні засади сучасної мовної політики самої філософії. Принципове значення для авторів “Словника” набуло усвідомлення особливого (мікрокосмічного) існування кожного філософського терміна в макрокосмі усіх інших термінів. Звідси парадоксальна “неперекладність” понять з однієї мови на іншу, що таки “перекладаються” завдяки збереженню їхньої унікальної ідентичності шляхом розповіді про неї. І ми розуміємо, що ці розповіді так само безкінечно відкриті та суб’єктивні. Скажімо, як перекласти слово “правда” на іншу мову? Truth? Veritas? Justice? Як передати всю розщеплену ризоматичність слова як енергетичний ефект-феномен? (Адже, не таємниця, для “нашого” вуха слово “Правда” – це радше *газета*. Але ж не тільки...) Я наводжу лише один приклад, а у “Словнику” їх представлено безліч! На них позначилася й непересічна оригінальність авторів, відомих сучасних філософів, серед яких з-поміж

багатьох згадаймо лишень Етьєна Балібара, Алена де Лібера, Алена Бадью, українських філософів Костянтина Сігова, Тетяну Голіченко, Андрія Васильченка, Валентина Омелянчика... Але скільки є ще інших!

Керівником цього “проекту” виступила Барбара Кассен, знавець античності, яка досліджує філософію мови й те риторичне “виробництво”, яким мова творить світ і є ним. Неабиякий інтерес до софістичних “ефектів”, які утворюють суб’єктивність і плоть культури, спонукав Кассен до ангажованої позиції щодо політичної дієвості мовлення. У Києві під час зустрічі за участю Філіпа Рено, знавця правничих розбіжностей між американською та континентальною філософіями, ще раз наголошувалося на необхідності встановлення політичної сутності мовно-культурних практик. Адже, як зазначає Барбара Кассен, сьогодні ми опинилися поміж двома небезпечними тенденціями: і з одного боку, “глобалізується” примітивна форма мовної комунікації чогось на зразок *globish* (не має нічого спільного з *English* Шекспіра чи Оксфорда), який нівелює і спотворює будь-які культурні відмінності, а з іншого – зростає вплив “онтологічного націоналізму” певної мови, яка претендує на власну сакралізацію та ієрархічно вищий щодо інших мов статус. Барбара Кассен звернула увагу на те, що із цих домінуючих тенденцій мовної політики народжуються та розповсюджуються дві “вulgати”. Одна переконує нас в тому, ніби мова важить небагато, що це не що інше, як прозорий засіб для передачі ідей і понять (часто цю думку захищають деякі представники аналітичної філософії науки, які ратують за перехід до єдиної базової мови-інструменту). Інша твердить, що існують абсолютно “автентичні” мови (скажімо, як стверджував Гайдеггер, для філософії – це грецька та німецька), що ексклюзивно можуть передати сутність і велич (Духу? Нації? Раси?). Однак завдання “Європейського словника” полягає в утвердженні сили думки через силу мовлення (насамперед, тексти та ідіоми філософії, множини філософій). “Одна з найбільших радостей навчання – це спромога дати прочитати тексти у тому вигляді, в якому вони були написані, дати почути філософії тим голосом, яким вони промовляються, а таким-от чином, запропонувати засоби, за допомогою яких можна позбутися негайного, загального і банального, – засоби порівняння, мислення, говоріння. “Європейський словник філософій” має на меті стати педагогічним інструментом саме для такого зацікавлення. Я сподіваюсь, що він відіграє свою роль в манері творення

Європи”, – говорить Кассен. Отож вона висуває філософську “програму дій”.

1. Розглядати мову не просто як засіб для комунікації, а як таку, що цікава сама по собі.

2. Визнати, що ми зустрічаємо мову у формі множинності мов, і що ця плюральність є конститутивною для багатства світу.

3. Вивчати принаймні дві іноземні діючі мови, з одного боку, їхню класичну продукцію та, з іншого – відкрити для змін реальність.

4. Не зупинятися на цьому.

Останній пункт доведеться заповнити нам самим. Ми знаємо, що для українських реалій нагальною проблемою є співвідношення мови та держави. Чи зможе держава, її інстанції та інститути, забезпечити “зверху” вільний та розумний захист української та інших мов “національних меншин”? Дехто чекає і сподівається на це. Але треба діяти не зверху, а знизу. В контексті Європи, за даними останніх опитувань, один із двох європейців зізнається, що не володіє другою, іноземною мовою. Чи нам це загрожує? Мова – це національне багатство, що існує лише в живому вигляді, себто на практиці. Апарати державного контролю можуть лише стримувати, заохочувати чи консервувати цей бурхливий потік.

Відомо, що одним із найгірших (збіднюючих) сценаріїв є той, коли всі почнуть розмовляти на пласкому “суржику” (у світі – це сурогатна говірка LTI – *langue de transmission internationale*), й не випадково Кассен згадує вираз Віктора Клемперера про мову пропаганди Третього рейху “LTI” – *Lingua Tertii Imperii* – імперську, більше того, імперіалістичну мову. Сучасні дослідники, такі як Антоніо Негрі та Майкл Хардт у книзі “Імперія” також розставляють близькі для Барбари Кассен геополітичні акценти (до речі, вона входить до редакції франкомовного філософського часопису “*Multitudes*”, який очолює італієць Негрі). На погляд американця Хардта та європейця Негрі, світ розколовся на три одночасні тенденції: глобальне, універсальне та сингулярне. Імперській капіталістичній глобалізації, що охоплює сьогодні увесь світ, протистоять *multitudes* (у вустах авторів цей термін належить політичній філософії Спінози, тоді як Кассен радше говорить про нього у значенні Гумбольдта), “множинності” інтелектуальної універсальності, а також робітничих і творчих сингулярностей.

Добре відомо, що в Україні відповіддю на довготривале “імперське” домінування російської мови маємо два відрухи: один виливається в патріотично-націоналістичну “реакцію”, яка абсолютизує несправедливо пригнічену свого часу культуру, тим самим викликаючи

цілком природні й подеколи конфліктні “реакції” у відповідь. Цій реакції можна запропонувати перетворитися на життєствердну творчу “акцію” (що плідно розвивається й сама, без будь-яких бюрократичних гарантій): тобто протиставити “провінційному” ресантименту універсалістський проект *ренесансу*. Як у часи Відродження, культура живе, лишень відкриваючись назустріч іншим культурам. Великий “римлянин” Гете говорив так: “Хто не знає іноземних мов, нічого не знає про свою власну мову”. Щодо мовного питання в Європі, й, зокрема в Україні, додамо й відоме революційне гасло: “Будьмо реалістами – вимагаймо неможливого!” ...вивчаймо інші мови та культури! Інший світ можливий.

Сподіваємося, що переклад “Європейського словника філософій” українською мовою стане великим завоюванням саме в цьому напрямку.

Євгенія КОНОНЕНКО

ПАРАДОКСИ НЕПЕРЕКЛАДНОСТІ

У Києві відбулася презентація *Словника європейських філософій*, другим заголовком якого є *Лексикон неперекладних понять*. Кожен, хто бодай трохи вивчав якусь іноземну мову, знає, що при зіставленні мов завжди натрапиш на поняття, виражене засобами іноземної мови, якого не можна належним чином перекласти. Але багатовікова практика перекладу навчилася долати такі неузгодженості, знаходячи в рідній мові ті чи ті відповідники неперекладним поняттям. І тому на перший погляд предмет вищезгаданого словника видається другорядним, маргінальним, таким, на чому зосереджуватися можуть собі дозволити тільки заможні країни, для яких інші культурні проблеми успішно розв'язуються.

Але так воно лише на перший погляд. При подальшому ознайомленні із предметом “Словника”, чию сутність значно глибше передає архаїчне слово “Лексикон”, бачиш, що ця багаторічна праця ставить гострі питання культурної та філософської, а також мовної й політичної ситуації сучасної Європи. А також звертається й до вічних питань.

Отже, чим є мова? Невже винятково тільки засобом спілкування? Якщо прийняти саме таку концепцію мови, або якщо саме комунікативну функцію мови визнати головною, основоположною, то неодмінно прийдеш до неунікності єдиної глобальної мови, тієї мови, яку французькі інтелектуали презирливо і влучно іменують “глобіш”, *globish*. В історії людства неодноразово виникала стихійно або розроблялася свідомо й навіть певною мірою втілювалась ідея єдиної мови, щоб усі могли добре порозумітись. Латина середньовіччя, французька XIX століття, есперанто початку XX-го, англійська наших днів, той самий “глобіш”. Який, до речі, аж ніяк не є мовою Шекспіра із усім її неймовірним і незбагненим лексичним багатством. Ідея єдиної мови, яка, якщо не замінить, то виведе на маргінес рідні мови мільйонів, ніколи не втілиться повною мірою, оскільки це ідея спрощення світу, його катастрофічної примітивіза-

ції. І “Лексикон неперекладних понять” є потужним кроком до запобігання цим тенденціям, розкрити справжній культурний зміст ідеї об’єднаної Європи. Хоча, звичайно ж, по ресторанах чи крамницях Європи, де спілкування досить просте й одномірне неunikно звучатиме “глобіш”.

Хтось із європейських інтелектуалів висловив думку, яка перецитовувалася стільки розів, що саме її авторство загубилось: ХХІ століття буде століттям перекладачів, або його взагалі не буде. Не стимульоване впровадження єдиної й зручної мови, яку знають всі, а розвиток багатьох мов, хай навіть природних носіїв кожної не так і багато, стратегія, спрямована на опанування якомога більшого числа чужих мов та бурхливий розвиток перекладів – ось інтелектуальна настанова сучасної Європи, яку й висловив і нещодавно презентований Лексикон, в роботі над яким взяли участь філософи з багатьох країн Європи, зокрема й з України. Здійснювалась ця робота за редакцією відомої французької інтелектуалки Барбари Кассен.

Неперекладні поняття – це саме той перешийок, з допомогою якого материк лінгвістики єднається із материком філософії. Адже саме незбігання основоположних понять, висловлених засобами різних мов, є джерелом рефлексій, здатних призвести до нових філософських питань або до поглиблення старих, тобто вічних. Протягом усієї своєї історії філософія була закорінена в розбіжності різних понять у різних мовах, оскільки саме в цих розбіжностях народжувались ті абстракції, без яких філософське мислення неможливе. Отже, Барбара Кассен, яка зініціювала цю роботу, добилась підтримки цього проекту і згуртувала колектив науковців, здійснила справді науковий подвиг, звернувшись до глибин, *ad fontes*, до першооснов філософії. Та, певне, не тільки філософії, а й значно молодших наук – культурних досліджень, соціології, політології, багатьох суміжних дисциплін.

Презентуючи “Лексикон неперекладних понять”, Барбара Кассен характеризувала його не як працю в сенсі вже здійснену, завершену, а як працю, яка триває. Адже це перший етап саме такого розгляду понять світової філософської думки під кутом перекладу й неперекладності. Досить сказати, що англійське *Truth* перекладається і як Правда, і як Істина, а російсько-бердяєвському *Naгод* взагалі неможливо знайти відповідник в жодній з європейських мов. Але “неперекладність” ще не означає неможливість підібрати іноземну..., краще було б сказати іномовну версію неперекладного поняття.

“Неперекладність” згідно з “Лексиконом” передбачає на порядок більші зусилля при відтворенні таких версій, зусилля, які, можливо, призведуть до нових підходів не тільки у справі перекладу, а й у роботі мислення.

Над словником працювали 150 учених з різних країн Європи, зокрема й відомі українські науковці Андрій Васильченко, Тетяна Голіченко, Валентин Омелянчик. Координатором проекту від України є Костянтин Сігов, керівник Центру європейських гуманітарних досліджень Національного університету “Кисво-Могилянська академія”. Видавництво “Дух і літера” планує розпочати роботу над українською версією “Лексикону неперекладних понять”. Якщо у праці багато авторів, то цілком природно, має бути й багато перекладачів. До перекладу запрошуються всі – і досвідчені перекладачі, і студенти. Всі, хто відчуває снагу позмагатися із неперекладними поняттями світової культури.

ЕТОС

Антоній БЛУМ

ЗАПИТАННЯ І СУМНІВ*

Усі віруючі в наш час – і ті, які народилися у православ'ї або в будь-якій іншій вірі, і ті, які знайшли віру після певного періоду невірства, активного або пасивного безбожжя, – усі постають перед запитанням і до всіх звертаються із запитаннями, саме життя звертається до всіх із запитаннями. І тому перша тема, яку я хотів би висвітлити і над якою мені хотілось би подумати разом із вами, це тема про запитання: про правомірність запитання, про те, чого вимагає сумлінне запитання, і запитання про сумнів. А це нас повинно підвести до запитання про віру, про її сутність і про те, як можна жити у вірі.

У спокійні періоди історії запитання посідає відносно незначне місце. Більшість віруючих вірує самопливом, як їх навчали вдома, як навчали у школі. Те, як усі обставини їх навчають або підтримують їхню віру, є достатньою основою для віри. У наші часи цього недостатньо. Ті з нас, у кого є міцна, свідомо віра, постійно зустрічаються із запитаннями інших людей, і, як апостол Петро говорить, ми повинні спромогтися кожному дати відповідь. Дати відповідь із любов'ю, з благоговінням, дати відповідь задля спасіння, але таку відповідь, яка була б переконливою. А відповідь ніколи не буває переконливою, якщо всі її складові здобуті з цитат або зі Святого Письма, або з якогось іншого джерела, – святих отців, настанов духовних письменників. Переконлива та відповідь, яку людина може дати зсередини власного досвіду. Нехай цей досвід буде зародковий, нехай він буде недосконалий, але він повинен бути особистим. Відповідати на чуже запитання: "Так говорять інші", – не варто. І без нас люди знають, що інші "якось так" говорять.

Тому запитання, коли його немає в нас самих, до нас долинає, – долинає криком, благанням інших людей. З іншого боку, в усякого

* Лондон, осінь 1990 р. Бесіда.

віруючого час від часу або раптово, дуже різко, болісно або поступово виникають якісь запитання, і ці запитання можуть перетворитися на сумніви. Відмінність між запитанням і сумнівом полягає в тому, що запитання відкрите. Людина, яка чогось не знала, яка не замислювалася над чимось, ставить це запитання перед собою. Життя ставить це запитання, обставини його ставлять, або воно виростає із глибин душі.

Сумнів має іншу властивість. Сумнів полягає в тому, що дещо – воно перед тим видавалося нам достовірним, безсумнівним, простим, – раптом перестає бути простим, перестає бути безсумнівним, ставиться під знак питання. Але якщо у першому випадку, у випадку простого запитання, йдеться про невідоме й тому не ставить нас самих під знак питання, то коли народжується сумнів, він нас ставить під знак питання, і ставить під знак питання також і те, у що ми вірили. І нам треба навчитися давати собі раду і з запитанням, і з сумнівом.

Перше, на чому я хочу наполягти, це те, що кожного разу, коли в нас народжується яке-небудь запитання, пов'язане з нашим світоглядом, пов'язане з нашою вірою, з нашим уявленням про Бога, про людину, про себе, ми повинні радіти й дякувати за це Богові. Це означає, що ми піднялися на якийсь попередній щабель нашого розвитку, до цього запитання не існувало, тому що ми ще не доросли до нього, а тепер воно перед нами постало ясно, яскраво і дає нам можливість зрости до нового виміру внутрішнього нашого розвитку. Сумнів, як я вже сказав, має іншу властивість. Сумнів – це момент, коли ставиться під знак питання те, у що я вірив раніше, те, що мені видавалося безсумнівним, простим. І дуже часто віруючі лякаються сумніву. Чому? Тому що їм видається, ніби за сумнів у чомусь, що стосується Бога, світогляду, людини, життя, ставиться під знак питання саме життя, сама віра в людину, сама віра в Бога, порушується наша впевненість у тому, що ми стоїмо ніби на камені, що під нами не хитається земля. І ось тут ми повинні навчитися розважливо, зі сміливістю та сумирністю ставитися до запитань, які нам висуває наш внутрішній сумнів. Слово “су-мнів” означає, по-суті, що у нас раніше була одна думка, одне уявлення про речі, а тепер виникла інша, яка зіставляється з першою, і та проста відповідь, яка у нас була в душі, двоїться.

Я хочу перед вами провести дуже просту, нескладну паралель. Коли вчений, що займається фізикою, хімією або якоюсь іншою наукою, зібрав, скільки міг, розрізнених фактів (це може стосуватися

також історії та філософії), він намагається законно їх зібрати в одне ціле, тобто їх зібрати так, щоб вони не були розрізненими, а становили дещо цілісне. Якщо вчений сумлінний, то, зібравши факти, які йому відомі, у певну модель, у струнку взаємне співвідношення, передусім він поставить запитання: чи не зробив я якої-небудь логічної помилки? Чи справді моя побудова відповідає сукупності фактів?.. Друге запитання: чи не пожертвував я якими-небудь даними заради того, щоб цілісність усієї структури не була зруйнованою?.. Третя дія сумлінного вченого буде полягати в тому, щоб сказати: так, усі зібрані мною факти гармонійно включені в цю структуру, в цю модель. Тепер для того, щоб наука розвивалася, мені треба шукати такі факти, які ще не вписалися в ту картину, яку я створив. Тобто шукати такі факти, які ніби підірвуть створену мною модель, підірвуть структуру, яку я створив, тому що тільки тоді вона може розкритися, розширитися, і мій світогляд, моє уявлення про речі досягне більшої вартісності та більшої повноти... Якщо ж учений цього не робить, він зберігає певну модель, яка рано чи пізно застаріє.

Те ж саме мали б сказати і ми, якби були достатньо чесні, сміливі, вдумливі, про наші сумніви, щодо віри. І коли я говорю про віру, я говорю про усе, що стосується Бога, створеного Ним світу, людини, взаємних стосунків, внутрішнього і зовнішнього життя, всього. Тому що, здебільшого, коли людина народжується у вірі, тобто, коли вона просто народжується у християнській сім'ї, яка її навчає віри, доки вона не спроможеться на які-небудь запитання, вона залишається протягом тривалого часу, іноді впродовж усього життя, у стані розумового дитинства. Її уявлення про Бога, про життя, про людину, про творення ніколи не переростають тих уявлень, які були їй прищеплені або запропоновані в дитинстві. Але вона зростає в інших умовах, вона спілкується зі школою, з університетом, вона зустрічається просто з людьми – інакодумцями, в яких є запитання, не обумовлені їх дитячим вихованням, – і ось тоді починається внутрішній конфлікт. Дорослішаючи, юнак, який має тільки дитячі уявлення про Бога та про шляхи Божі, стикається із цими уявленнями, і вони для нього більше не достатні. І багато хто втрачає віру, не тому, що віра неспроможна, а тому що їхні уявлення про віру або про зміст віри є уявленнями дитини, тоді як їхній розум і загальний розвиток далеко перевершили цю стадію. Для тих, хто народився у вірі, для людей, які були віруючими ніби споконвічно, тут є дуже важливим аспект запитання. Дуже легко перейти усе життя, затуливши очі й вуха на запитання, які ставлять інші люди. Ці

запитання ставляться ними не тільки для себе, вони ставляться людьми для нас. І кожного разу, коли ми зустрічаємося з яким-небудь запитанням, ми повинні зупинитися й себе запитати: чи є у мене внутрішній досвід, ізсередины якого я зміг би відповісти на це запитання, або ж, навпаки, у мене немає жодного змісту, а тільки відповіді, які я отримав іззовні?..

Якщо ми зустрічаємося з вірою не в дитинстві, а в будь-якій інший момент, коли ми вже значною мірою визріли, то де ми її зустрічаємо? Ми знаємо з Послання апостола Павла, що віра від чуття, а чуття від слова Божого. Так, справді, за доби апостольської люди, що зневірилися в язичництві, чули живе слово, яке їм відкривало нові глибини й розкривало їхні душі до вічного життя. Це було Боже слово, що доходило до них через проповідь апостолів; це була не філософська проповідь, вона базувалася не на розумових хитро-сплетіннях, вона була проявом і розкриттям якоїсь внутрішньої духовної сили. Є місце в Євангелії, де те, що говорив Христос, видалося тим, хто слухав, неможливим, надто тяжким для усвідомлення, і багато хто ішов геть. Тоді Спаситель звернувся до Своїх учнів: Чи не бажаєте ви теж піти?.. І Петро від імені інших відповів: куди ж нам іти? У Тебе глаголи вічного життя... Що це означає? Христос жодного разу в Євангелії не говорив про вічне життя описово. Він говорив про вічне життя ізсередины людини, Він говорив про Бога, але Він не говорив про те, як буде після смерті або по закінченні світу. Що ж мав на увазі апостол Петро? Я думаю, він хотів сказати: Коли Ти говориш, Твої слова зачіпають у кожному з нас якісь глибини, і запалюється вічність у нас... Такою була, думаю, і проповідь апостолів. Вона була звернена до людей, які зголодніли, які зневірилися, і коли доходила до них проповідь про Христа, про те, Хто Він, що Він говорив, ця проповідь виголошувалася людьми, які самі були збурені цією проповіддю, перетворені, змінені. І ця зміна, перетворення апостолів перетворювало їх слова на силу і життя. Мені згадується, як мій духовний отець якийсь мені сказав: ніхто не може відмовитися від земного й зійти у вічне життя, якщо він не побачить в очах або на обличчі хоч єдиної людини сяйво вічного життя... Якщо ми не зустріли жодної людини, з якої випромінюється світло вічності, наша віра ще дуже слабка. Це може бути легковір'я, це може бути бажання триматися хоч за що-небудь, але це не та творча й перетворююча віра, яку ми бачимо в апостолів і в першому поколінні християн. Тому перше, що відбувається, це зустріч із живою вірою живої людини, з якої сяє світло вічності, з якої виходить слово, що

несе в собі силу народжувати в нас або, точніше, збуджувати, пробуджувати те вічне життя, яке закладене в нас Богом ще при нашому створенні. Ми можемо повірити людині й можемо повірити Христу тільки тоді, коли зможемо сказати: те, що ти говориш, звучить істинно та охоплює мене радістю й розкривається переді мною як краса... Ще Платон говорив, що краса – це переконлива сила істини. І ми можемо прийняти віру, яка нам передається іншою людиною, лише остільки, оскільки відгукуємося на неї внутрішньою відповіддю. Це може статися через читання Євангелії, це може статися через зустріч із людиною, яка нам є сьайвом вічного життя, але це повинно стати особистим досвідом. Поки віра не є хоча б якоюсь мірою особистим досвідом, вона є тільки одним із можливих світоглядів, але рятівної, вирішальної для життя сили вона ще не має.

Пригадайте, наприклад, розповідь про те, як Христос зцілив людину, сліпу від народження. Що сталося? Христос йому відкрив очі. І що побачила ця людина? Перше, що вона побачила, це очі Бога, що став людиною, очі Божого співчуття, Божої любові, Божої лагідності, обличчя Боголюдини. Це було перше й первісне для неї відкриття. Надалі їй довелося зустрітися з більшою складністю першохристиянської громади, але від цього вона ніколи не могла піти: вона бачила, вона знала на досвіді.

Ми усі в якийсь момент, буває, щось вловимо, переживемо. А потім це кудись зникає. Є інше місце в Євангелії від Матвія, де Христос після Свого Воскресіння говорить Своїм учням: Підіть до Галилеї, там ви Мене зустрінете... Здавалося б – навіщо їм іти до Галилеї зустрічати Христа, коли Він тут із ними? Яка ще зустріч може бути?.. Але якщо замислитися над цими словами, то ми можемо собі уявити, як мені було сказано одним священиком, що Галилея – це те місце, де вони уперше зустріли Христа. Якщо ми подивимося на карту, ми побачимо, що Капернаум, Кана Галилейська, Вифсаїда – усі ці місця розташовані в кількох кілометрах одне від одного. Апостоли, звичайно, один одного знали, можливо, дітьми, підлітками, юнаками. І крок за кроком вони пізнавали у Христі, в Ісусі з Назарета дещо, чого вони раніше ні в кого і ніколи не бачили. Поступово перед ними розкривалася особистість Христа, і розкриття це завершилося тим, що, врешті-решт, вони в Ньому упізнали свого Вчителя, свого Наставника і виявилися готовими за Ним іти, куди Він піде. Це був час першої зустрічі, незатуманеної ні гонінням, ані сумнівами, це була весна нового життя, весняні води. Потім настали трагічні роки для Юдеї,

але напередодні були роками розквіту. І Христос захотів зустріти Своїх учнів там, де сталася перша їхня зустріч, ще не затьмарена, не трагічна, де все було світлом і де поступово розкривалася для них особистість Христа. Там вони могли вловити знову все те, що пізнали раніше про Спасителя.

І в кожному з нас є така Галилея. Кожен із нас може, якщо замислитися глибоко, якщо неквапом повернутись у свос минуле, вловити ту мить, коли раптом він відчув свою весняну свіжість, свою споконвічну красу, коли міг відчутти, що Бог такий простий, такий близький, що все має сенс і все можливе. Потім це тьмяніє, потім ми це втрачаємо, але якщо ми могли б поставитися до свого власного минулого уважно, ми могли б усе це знову відчутти. Але водночас ми виявляємо, що в нас є з навколишніми, з кожною людиною дещо спільне, – але не все. Кожен із нас єдиний і неповторний, і тому ми не можемо все мати спільне, в кожного із нас свій унікальний, неповторний досвід. Про це говорить, наприклад, вислів із другого розділу книги Одкровення, що у свій час кожен із нас отримає ім'я, якого ніхто не знає, крім Бога, що його дає, і людини, що його отримує. Це означає той неповторний зв'язок, який є між Творцем і Його творінням, кожною окремою твар'ю в її неповторності, унікальності.

Але водночас ми живемо в суспільстві людей, з яких кожен знає Бога по-своєму; проте водночас Бог – єдиний, один і Той самий. І тому, якщо йтиметься про те, як ми пізнаємо Бога і як ми Його знаємо, можна висловити це так: “Я тобі можу повідати про Бога дещо, те, що я знаю, а ти мені скажи те, що ти знаєш, і спільно ми Його пізнаємо глибше, ширше, краще і благоговійніше”. І в цьому, можливо, сенс громадського життя християн. Кожен знає Бога, а разом, ділячись своїм досвідом не тільки в розмові, а й у спільній молитві, у спілкуванні сердець, душ, ми одне з одним ділимося і прилучаємося одне до одного.

Настає момент, коли ми справді виснажили, вичерпали все, що знаємо самі, і все, що нам може повідати наш ближній і навіть Церква. І тоді залишається єдине. В Євангелії нам мовиться, що Бога ніхто не бачив, знає Його тільки Єдинородний Син Божий, що перебуває в надрах Отчих. Врешті-решт, ми повинні йти до Христа, до Нього прямувати, в Нього вдивлятися, в Його слова вслуховуватися і мовчати в Його присутності так, щоб таємниче прилучитися до того, Хто Він і що Він нам зможе відкрити за межею всіляких слів про Бога і про нас самих.

Однак я сказав раніше, що в якийсь момент тьмяніс наше живе почуття, живий досвід. Де межа між досвідом і вірою? Віра визначається на початку 11-го розділу Послання до євреїв як упевненість у речах незримих, тобто внутрішня впевненість: те, чого ми не можемо ніякими нашими матеріальними почуттями пізнати, залишається правдою. У цьому сенсі слово “віра” стосується не тільки Божественних предметів, Бога Самого. Віра стосується також, як упевненість у незримому, краси, любові, всього того, що ми переживаємо в досвіді, про що ми можемо повторно говорити, але що ми не вибудовуємо логічно, а отримуємо як безпосереднє переживання, досвід і знання. Та є місце у святого Макарія Великого, де він намагається визначити межу між живим, безпосереднім досвідом і вірою, яка з нього випливає. І він наводить приклад: уявіть собі, що ви лежите у човні, який хитає море. Цієї миті у вас є живий досвід моря, яке вас несе, хвиль, які вас хитають, неба, яке широко розстилається над вашою головою, зірок, усього. Ви лежите й усе це досвідом знаєте. Але потім починається відплив, і раптом човен опиняється на піску. У вас більше немає живого безпосереднього досвіду того, що ви пережили, але ніхто у вас не може відібрати впевненості, тобто досвідного знання того, що з вами сталося. Ви знаєте, що таке море, ви знаєте, що таке коливання хвиль, ви знаєте, що таке високе бездонне небо та зірки, – все це ви знаєте. Це впевненість у тому, що перестало бути предметом вашого чуттєвого досвіду. І ось тут ви мусите пам’ятати, що віра не полягає в тому, щоб голосливо повірити сказаному нам, а в тому, щоб хоча б частково, хоч трохи переживши дещо, зберегти це в нашому досвіді як упевненість. І далі – зростати запитанням, сумнівом, якщо треба, і розширенням нашого досвіду, у віру, яка полягає в упевненості в пережитому, у вірності тому, куди це веде, чого це від нас вимагає, і є також і знанням того, що розкрилося нам через цей досвід.

На цьому я закінчу свою бесіду, і, якщо у вас є якісь запитання, ми можемо ними зайнятися деякий час.

ВІДПОВІДІ НА ЗАПИТАННЯ

– *Діти зростають у чужому середовищі. Як спілкуватися, як сприяти збереженню в них віри?*

– Я думаю, що одна з проблем, яка постає перед підлітком, в тому, що його навчають чомусь, коли він іще маленький, а потім, коли він на десять або на п’ятнадцять років старший, раптом

виявляється, що в нього і сумніви, і запитання, і нерозуміння. Він переріс усе те, чому його навчали в дитинстві, а в інтервалі ми нічого його не навчили, тому що нам на думку не спадало слідкувати за тим, які запитання в нього народжуються, і звертати увагу на ці запитання, ставитися до них серйозно, не просто “як же так, ти це піддаєш сумніву?..” Колись я привів до одного священика у Парижі студентку медичного факультету, що навчалася разом зі мною, розумну, жваву дівчину. Вона мені говорила, що ні у що не вірить, і я вирішив її привести до священика, тому що я тоді не наважувався взагалі говорити про віру ні з ким (я знахабнів із тих часів). Вона йому сказала: “Отче, я не вірю в існування Бога”. Він відповів: “Як же ти можеш не вірити в існування Бога, якщо Він тебе створив!” Вона заперечила: “Те, що ви мені говорите, – суцільне ідіотство!” Він подивився на неї й наказав: “Геть!” Це, звичайно, крайній приклад, але часто буває, що, коли дитина, дорослішаючи, нам ставить запитання, ми на нього не відповідаємо. І не відповідаємо, на жаль, дуже часто не тому, що ми не уважні до неї, а тому, що нам немає чого відповісти, ми самі ніколи про це не думали.

Якось я зібрав групу батьків і дітей, підлітків. Дорослі очікували, що я проведу бесіду, що вони будуть сидіти спокійно, я звертатиму увагу на дітей, а батьки будуть павами сидіти: вони ж усе знають. А я запропонував дітям: “Ось у вас є запитання – ставте їх своїм батькам, і подивимось, що вони відповідатимуть”. І батьки нічого не змогли відповісти. Після чого реакція батьків була: “Як ви могли так з нами вчинити! Ви нас осоромили перед нашими дітьми!”. А з боку дітей інша реакція: “Як було чудово! Тепер ми знаємо, що наші батьки такі самі, як ми!” Це ж трагічно. Якщо б батьки слідкували за запитаннями дитини і дослухалися, не вважали їх “дитячим лементом”, запитанням, яке дитина, звичайно, переросте колись, то не виявилось б раптово: “Ой, що я можу відповісти з мого досвіду?” А якщо раптом виявляєш, що тобі нема чого відповісти, то, можливо, хто-небудь інший може відповісти? Можливо, хтось інший думав, хоча б і не замислювався? І я впевнений, що тут у батьків величезна відповідальність. Вони й самі притлумили ці запитання (або життя їм не давало часу думати, це теж буває) і не слідкували за дітьми у той проміжний період, коли можливо було крок за кроком з дитиною йти. Ми часто так робимо: дитина навчається у школі, ми разом з нею навчаємося, щоб їй допомагати мимохідь. Але ми цього не робимо стосовно віри. До Закону Божого – так: ось тобі катехізіс, ось тобі Новий Завіт, Старий Завіт, усе, що хочеш; ми і самі, можливо,

навіть щось знаємо про це. Але не в знаннях річ, а в тому, які запитання у неї виникають, звідки вони беруться. Деякі запитання надходять іззовні: товариш висловив, або школа, або час такий, атмосфера загальна; а деякі запитання постають цілком самостійно: “Як це може бути? Я більше не можу в це вірити!” І часто треба було б сказати: Слава Богу, що ти більше не можеш вірити в такого Бога, в Якого ти вірив, коли тобі п’ять років було. Тому що такого Бога і тоді не було, і не треба було тобі такого Бога ніби “підсовувати” – для зручності батьків, певна річ.

Є підлітки, молоді нащадки наші, які, якщо і вірять в Бога, то не так, як нам хотілося б. До церкви не ходять, вірять у свого якогось зовсім незрозумілого Бога, хоча, можливо, навіть із Святого Письма вичитаного...

По-перше, це дуже мало схвального говорить про батьків, коли вони визнають, що діти їхні вірять у якогось незрозумілого їм Бога. Батькам, що знають своїх дітей, слід було б спробувати зрозуміти, у якого Бога вони вірять. Це передусім. Перш ніж давати відповіді, треба було б замислитися над запитанням. Часто – так, діти зростають і починають вірити або, точніше, висловлювати свою віру, змальовувати свою віру в таких категоріях, які нам чужі. Але нам-то треба їх розуміти, ми на те й дорослі... Точніше, будучи дорослими, ми повинні були б бути спроможними зрозуміти дитину, продумати її запитання, продумати, що за ним стоїть, і перед собою поставити запитання: ось мій син, моя дочка вірять у Бога такого. Яким чином під впливом мого виховання і сторонніми впливами міг вирости такий образ Божий? Що я можу на це заперечити?.. Сказати: “Це ересь, неправда, брехня”, – дуже легко, але це не відповідь. У мене своїх дітей немає, але я, слава Богу, сорок перший рік на цій парафії, і дітей-то дуже багато виявилось. І я думаю, що щоразу, коли тобі малюють картину: “Ось яким я уявляю Бога”, – не можна говорити: “Ой, ні! Він не такий!”, а треба поставити запитання: “Як ти до цього дійшов? Як цікаво! Поясни”. Але ми не ставимо питання так: “Ти мені поясни, тому що я не розумію”, ми одразу говоримо: “Я тобі поясню, що ти не маєш рації”. А коли людині говориш, що вона помиляється, вона одразу жорсткішає, певна річ. Хто погодиться бути неправим завжди, завжди – тому що він маленький, а ти великий?.. І я думаю, що одне із завдань нашого часу, коли все ставиться під знак питання, саме вдуматися, відчути, вдивитися в запитання, які виростають навколо нас, і спробувати зрозуміти: “Звідки вони беруться, як

могла вирости така потвора?” Або навпаки: “Можливо, він має рацію?”

– Для цього треба, щоб він – або вона – хотіли з нами про це говорити і викладати своє уявлення про Бога, спільно з нами з'ясовувати. Добра воля потрібна не тільки з боку батьків...

– Це правда; але це можливо, якщо з раннього дитинства налагодити діалог, а не монолог. А якщо дитина повинна бути тільки вухами, а батьки тільки голосом, то нічого не вийде. Але якщо з самого раннього дитинства батьки проявляли жваву зацікавленість: “Який ти мені цікавий! Кожна твоя думка мені цікава, весь твій досвід і всі порухи розуму й душі мені цікаві. Поясни мені, я не розумію”... Біда батьків у тому, що вони майже завжди себе ставлять у таку позицію: “Я ось розумію, а ти не розумієш”. А якщо батьки говорили б (що просто є правда): “Я не розумію, ти мені поясни”, – дуже багато чого можна бути б пояснити. Тому що діти з готовністю пояснюють, що вони думають, якщо не очікують, що їх тут-таки поставлять на місце і доведуть, що вони помиляються.

Знаєте, є (я не пам'ятаю, чи у книжці, яку отець Софроній написав про старця Силуяна, чи в одному листі, що Силуян колись написав) розповідь про те, як один місіонер, що жив на Сході, з жахом говорив, що нікого не може там повернути у свою віру. Силуян питає: “А що ти робиш?” – “Та ось, я приходжу в китайське капище і звертаюся до тих, що моляться: як ви можете молитися цим ідолам? Це ж дерево, це каміння, це метал. Скиньте усе це і повірте в Живого Бога, Якого я вам буду проповідувати”. Силуян знову запитав: “А що тоді відбувається? – “Вони мене б'ють і викидають геть із храму”. Силуян тоді порадив: “Знаєш що, ти досяг би більшого, якби ти постояв, послухав, як вони моляться, подивився на їхнє благоговіння, а потім запросив би кількох із них посидіти на сходинках храму і сказав би: ось я бачив, як ви молились, як ви поводитися в присутності Бога. Розкажіть мені про вашу віру... І щоразу, коли хтось із них промовить що-небудь, дуже близьке до істини, скажи йому: “Як це прекрасно! Але знаєте, одного не вистачає у вашому уявленні...” – і додай одну крихту християнського світогляду. Тоді вони збагатяться і розкриються”.

А коли людині кажуть: “Усе, що ти говориш, – нісенітниця” або: “Нічого мені від тебе пізнавати”, – певна річ, вона закривається. І я думаю, що часто з дітьми так буває. Я бачив дуже багатьох дітей, яких саме так осаджували: “Яку дурницю ти верзеш!” Дитина ніколи не верзе дурниць, дитина завжди дуже серйозна. Але батьки думають,

здебільшого, що якщо вона не говорить їхньою мовою, не поділяє їхніх поглядів, то це дурниця. Я не стверджую, що дитина завжди має рацію, – звичайно, ні. Я кажу про те, що часто її запитання, або недосконале уявлення, або те, як вона бачить речі, це двері кудись, а не замкнені двері.

– Але якщо це вже сталося? Живемо – бачимо дітей півтори години на день, живемо паралельним життям... Запитання не почути, тому що його ніхто не ставить... Навіть коли говориш: “Ну, розкажи мені, як ти живеш”, – відповідь може бути, з якою я зустрічалась: “Ми двадцять років з тобою усе ділили, чи можу я на решті жити своїм життям?”

– Я думаю, що можна, не ставлячи запитань, а просто так сидячи, розповісти що-небудь про себе, можна розкритися трохи. Якщо дитина, підліток на це відгукнеться критично або просто не захоче слухати, це неважливо. Ти з ним поділився, він тебе ніби не послухав; але він не міг не почути, і десь у пам’яті це затримується. Я глибоко упевнений, що в пам’яті затримується таке, про що ми не маємо навіть уявлення. Я вам наведу пару прикладів. Я в дитинстві жив у Персії і говорив перською. Виїхали ми, коли мені було майже сім років, потрапили на Захід, і за два роки я не пам’ятав і не міг сказати жодного слова перською. Мене віддали жити до ліцею, і коли я вночі марив уголос, сни бачив, я марив перською мовою, якою говорити не міг і якої не розумів. Отже, вона десь у мені була.

І інший приклад, для мене значніший: як те, чого навчаєшся в дитинстві, протягом життя відкладається в людині і не полишає її. Я пам’ятаю такого співака Федорова, баса. Він помирав, хворіючи на рак, я його навідував щодня, і щоразу сестра милосердя мені говорила: “Навіщо ви прийшли? Він непритомний”. Я йшов до нього в палату, ставав коло нього і – ну, слово “співати” мені не пасує, але якимось чином продукував звуки, які були спрямовані на те, щоб молебень заспівати. Кожного разу, коли я співав, в якийсь момент хворий починав приходити до тями, і до кінця молебню він ледь чутно брав участь у ньому. Потім настав день, коли я його відвідав, і з одного боку ліжка сиділа його дружина, з другого – дочка. Вони щойно приїхали з Японії, не бачили його протягом кількох місяців. Вони бачили його востаннє здоровим, а тепер він помирав, був непритомний. Я їм сказав: “Сідайте поряд, я спробую його повернути до тями”. Я став на коліна поряд із ним і почав, як умів, співати піснеспіви Страсної седмиці. І можна було бачити, як він

опритомнює. Якоїсь миті він розплющив очі, я йому сказав: “Поверніться ліворуч, тут ваші дружина і дочка. Попрощайтеся з ними, тому що ви помираєте”. Вони попрощалися, потім я його перехрестив і сказав: “Тепер ви можете померти з миром”, – і він пішов у небуття. Піснеспіви, які він співав протягом усього життя, так глибоко вкорінилися в ньому, що коли він їх чув, вони мали над ним таку владу, що опритомнювали.

Я впевнений, якщо б ми говорили з дітьми, просто розповідали б їм – слухають, не слухають – речі, які того варті, ділилися б із ними найпотаємнішим, дорогоцінним для нас досвідом, це десь глибоко залишилося б у них. Коли це повернеться – невідомо, але це неважливо. Часу нам не знати, але надати можливість усьому цьому відкlastися в душі людини ми можемо. Скажімо, у мене немає ілюзій, ніби, коли я проповідую, сказане мною, доходить до кожної людини і користь їй дає. Але я впевнений, що деякі речі, котрі ніби крізь решето пройшли, рано чи пізно раптом можуть прокинутися. Я міг би видати цілу книжку своїх проповідей під назвою “Собака бреше – вітер носить”, але річ у тім, що собака бреше – і це десь застряє.

І застряє дуже цікаво іноді. Я колись викладав у російській гімназії, і пам’ятаю, на моєму уроці одна дівчинка сиділа й ридала, причому не тільки від нудьги, а, вірогідно, була і якась інша причина. Коли ми виходили з класу, я зупинив цю дівчинку і щось їй сказав на зразок “ніколи не втрачай надії” і щось іще. Вона пішла. І вона мене розшукала через 25 років, щоб подякувати за те, що я їй тоді сказав. Отже, це десь-таки відклалося.

І так часто буває, що почуте десь колись раптом повертається потрібної хвилини як спомин, як картина, як здатність щось зробити, якийсь рух душі здійснити. Я думаю, що це дуже важливо: саме – ділитися, навіть коли тебе не слухають, а не те що: “Сідай та слухай!”

– Чи можуть книги допомогти? і які? я маю на увазі дітям...

Тут у мене велике утруднення в тому, що я не був віруючою дитиною. Для мене Бог не існував до 14–15-літнього віку, тому в мене немає жодного уявлення про те, що можна дати читати дитині, щоб їй відкрити царину віри. Я тільки знаю, що за останні роки шістдесят мені доводилося мати справу з дітьми найрізноманітнішого віку, і єдине, що можна зробити – це передавати їм своє переживання від прочитаного. Причому можна читати на одному рівні й передавати на іншому. Можна читати, скажімо, Святе Письмо, але не вичитувати його, як є, тому що воно ледь зрозуміле, а переповісти

рельєфно, жваво, як подію, а потім, коли ти розповів своїми словами так, щоб це дійшло, схвилювало дитину, можна запропонувати: “А тепер давай прочитаємо так, як Христос цю притчу розповідав”. І тоді дитина стає здатною цю притчу прочитати в Євангелії і в ній упізнати все, що вона пережила до того. Я це робив протягом якихось шести років, коли у нас була дитяча школа з російською мовою. Я з дітьми здійснював недільні читання, крім усього, читав уривки з Євангелії. Я спочатку їм розповідав своїми словами якомога жвавіше, опукліше, не перекручуючи нічого (тобто не додаючи, не применшуючи, але можна розповісти речі дуже по-різному). А потім у нас відбувалася дискусія про те, як вони це сприймають, що це для них означає. А завершуючи дискусію, я говорив: “А тепер прочитаємо,” – і цей уривок набував смислу у тій формі, в якій він написаний. Але якщо дитині давати читати, скажімо, Закон Божий для дітей або Катехізис митрополита Філарета, який – геніальний твір, але не для дітей, або навіть життя святих, які часто написані нудно або змальовують такі неможливі й непотрібні речі, звичайно, це їх зупиняє. Те, чого вони не можуть сприйняти, вони відкинуть, але вони відкинуть тоді все, вони і святого цього виведуть ніби за дужки, тому що те, що про нього сказано, просто нестерпно.

– А як бути з тими дітьми, з ким немає можливості бачитися? Припустимо, у мене в Росії є хрещеник...

– Я відповім спочатку банальністю: молитися про нього. Я називаю це банальністю, тому що це самоочевидно. Але з іншого боку, діяти залежно від обставин. Скажімо, тепер можна йому писати, вірогідно, легше, ніж десять років тому. Можна знайти кого-небудь там, хто б ним зацікавився і з ним поділився чим-небудь. Це вже інше питання.

Звісно, є книги, які можна запропонувати читати. Скажімо, для мене першочергову роль відіграло Євангеліє, а потім життя святих. Але мені пощастило, я читав життя святих, які не містили у розповідях тільки такі чудеса, в які ледь віряться. Є чудеса, в які і “не віряться” в якомусь смислі; але, знаєте, зі святими справа така, що часто розповідається про ту або ту подію, якої, можливо, і не було, але яка його характеризує, і в цій розповіді він увесь, як живий. Є, наприклад, розповідь про одного зі святих киево-печерських. Він якось увечері сидів у себе в келії і почув дивні звуки в умивальнику. Він підійшов і бачить: в умивальнику залишилася вода, і в ній хлюпається бісеня. Він узяв хрест і поклав на умивальник так, щоб бісеня опинилося під

хрестом. Бісеня пригнулося, тільки голова з води стирчить, і говорить: “Прибери, прибери цей страшний хрест, мені лячно від нього!” Святий відповідає: “Я прибери тільки за однієї умови: що ти мені зараз заспіваєш ту пісню, яку ти співав, коли був світлим ангелом”. – “Не можу, – говорить той, – забув!” – “Ну добре, – говорить святий, – я тоді тебе перехрещу”. – “Ні, ні не хрести мене, я спробую!” І ось бісеня почало пробувати. Голос у нього, звісно, був уже не ангельський, слів він вже точно не пам’ятав, але зі страху він почав пригадувати, спочатку затинався, потім поступово слова поверталися, потім голос почав дещо пом’якшуватися, і в якийсь момент він раптом на повні груди заспівав пісню, яку співав, будучи світлим ангелом, і вилетів із цього умивальника ангелом, що сяяв. Я не хочу сказати, що це історичний факт. Але я хочу сказати, що коли це дитині розповіси, це до її свідомості щось доводить, – хоча б те, що це бісеня, коли зробило спробу співати ангельську пісню, завдяки їй почало світлішати й оживати, і змінюватися.

І маса є таких оповідань. Я можу розповідати без кінця з життя святих, тому що я на них ніби виховувався. І ці оповідання не тим мене цікавлять, що ніби це історія. Наприклад, коли говорять: “Ви собі уявляєте: цей святий бачив крізь стіни своєї келії на відстань в одинадцять верст!” – мене це не хвилює. Якщо він міг взагалі бачити крізь стіни своєї келії, двадцять верст або сто верст – жодного значення не має. Є розповідь із життя французького письменника Вольтера. Якесь благочестива жінка хотіла повернути його у віру й говорила: “Як же ви можете не вірити у святого Дионісія Паризького? Його обезголовили в одному кінці Парижа, і він, узявши свою голову, пройшов крізь увесь Париж і зупинився на другому кінці”. І Вольтер їй відповів: “Знаєте, у таких випадках тільки перший крок важкий”.

Переклав із російської Юрій КОРЕНЯК

Калліст УЕР

МІЙ ВОРОГ І ПОМІЧНИК: ТІЛО У ГРЕЦЬКОМУ ХРИСТИЯНСТВІ

Що то за таїна в мені?

“Воно – мій помічник і мій ворог, мій дорадник і мій суперник, мій захисник і мій кат”, – так Йоан Лествичник (VII ст.), настоятель синайського монастиря підсумував, своє ставлення до свого власного тіла. Між ним і його власним тілом існує щось типу любові-ненависті: “Як я можу полишити його, якщо я прив’язаний до нього назавжди? Як я можу втекти від нього, коли воно зросло разом зі мною?.. Я обіймаю його. І відвертаюся від нього. То що то за таїна в мені?”

Тут Лествичник виявляє таке ставлення до свого тіла, що є глибоко амбівалентним. Він розглядає тіло як привід, що спричинює гріх і спокуту, як те, що стоїть на заваді й перешкоджає духовному життю. І все ж він не є дуалістом. Він знає, що тіло є творінням Божим, а відтак, по суті, воно є благом. Він розглядає свою фізичність як сутнісний і необхідний елемент своєї особистості, й іде далі за роз’єднання душі й тіла, що відбудеться в момент смерті, до майбутнього їх об’єднання та воскресіння в останній день: “воно піднімається разом зі мною”. “Навіть у теперішньому житті, – наполягає він, ми не маємо шукати лише спасіння нашої душі, ми мусимо допомогти нашому тілу досягти святості.”

Розгубленість Лествичника поділяли й багато інших віруючих на християнському сході. Але що їх так дивувало? Щоб спробувати пояснити це, ми маємо пам’ятати, що, як на християнському Сході, так і на Заході ніколи не існувало єдиного загальновизнаного вчення про людську особистість. Сім Вселенських Соборів, що відбувалися між 353 та 787 роками й які (після Біблії) становлять для Східного Християнства остаточний авторитет у питаннях віри, не виробили формального визначення стосовно людської природи чи людського тіла. Як показав Пітер Браун у своєму блискучому дослідженні “Тіло і суспільство” (*Body and Society*, Brown 1989) наша людська фізична природа насправді тлумачилася в ранньому християнстві досить по-

різному. Отже, однозначної відповіді не існує. В цій роботі ми через обмеженість обсягу розглядатимемо грецьку православну традицію, і меншою мірою – російське православ'я. Якщо ми візьмемо до уваги інші християнські традиції Сходу – сирійську, коптську, ефіопську, вірменську, індійську та інші – то картина стане навіть ще складнішою.

Два фактори, зокрема, допоможуть нам пояснити ту двозначність, з якою ми зустрічаємось у Йоана Лествичника та інших, подібних до нього авторів. Перш за все, слід взяти до уваги вчення про гріхопадіння. Коли автор говорить про людське тіло в негативному сенсі, який рівень існування він має на увазі – безгрішний чи грішний? Чи говорить він про тіло в його природному стані, тобто в тому стані, в якому воно було створене Богом? Чи він має на увазі тіло, як ми його знаємо з нашого теперішнього досвіду, в його *проти*-природному стані, упокороному наслідкам первісного гріха (звісно, залежно від того, як його розуміти). Кожне конкретне твердження стосовно тіла потрібно розглядати в контексті. Якщо, наприклад, Лествичник називає своє тіло “помічником” і “захисником” – то він, вірогідно, має на увазі тіло в його природному й істинному стані; коли ж він каже про нього як про “суперника” й “ката”, то, безперечно, має на увазі тіло у стані гріхопадіння – те, що апостол Павло називав “тілом смерті” (Рим. 7:24).

По-друге, ця амбівалентність почасти виникає через те, що грецьке християнство зазнало подвійного впливу: гебрейсько-біблійної традиції, яка розуміє людську особистість строго холістично, та елліністично-платоністичної традиції, яка, хоча й не була суто дуалістичною, – хіба що за нечисленними винятками – проводить чітке розрізнення між душою й тілом. Цей платоністський вплив породжує нездоланну напругу в багатьох грецьких християнських текстах, хоча, безперечно, не лише цим впливом пояснюється своєрідність ранньохристиянського вчення про тіло та сексуальність.

Спробуємо детальніше поглянути на цю двоїсту основу. У Старому Завіті людська особистість зображена не як поєднання двох окремих сутностей, душі і тіла, а як єдина, неподільна сутність. Гебрейська концепція особистості – тілесна та фізична: не я *маю* тіло, а я *є* тіло – я є “плоть-оживлена-душею”. Коли в пізніх книгах Старого Завіту з'являються згадки (часто не без сумнівів) на життя після смерті, воно тлумачиться не в термінах безсмертя душі, а як воскресіння тіла (Ісаїя 26:19; Даниїл 12:2). У межах гебрейського світогляду немає місця для грецьких уявлень про перед-існування

душі та її перевтілення з одного тіла в інше. Коли подібні ідеї з'являються в пізніх текстах, наприклад, Прем. 8:20 – це пояснюється безпосередніми грецькими впливами.

На противагу цьому холістському підходу Старого Завіту, платоністичне бачення особистості виражається в категоріях відокремлення. “Душа – це людина”, – стверджується у Платоновому тексті (Алківіад I, 130 C), а в душі, лише найвищій із трьох її частин, інтелігенції або інтелекту (*ligisticon, nous*) належить безсмертя. У теперішньому житті, щоправда, душа змушена послуговуватися тілом, з усіма його інстинктами та бажаннями, враховуючи й сексуальний потяг. Тіло з усіма його імпульсами не є зло, навіть попри те, що їх слід тримати під контролем (див. порівняння із візничим у Платоновому Федрі 253c–254b). Та хоча воно і не є злом, водночас ці тілесні імпульси є зовнішніми стосовно особистості як такої. Справжня особистість зображається як інтелект або розум, що тимчасово ув'язнений у матеріальному тілі та прагне вийти на свободу; тіло (*soma*) – то є могила (*sema*). Лише інтелект є вічним; його існування передує існуванню тіла й він існуватиме, коли тіла й не стане. Нашою прикінцевою метою та нашим сподіванням, як це бачить Платон, є існування, звільнене від будь-якої фізичності.

Вчення Платона було вдосконалене Аристотелем, котрий у певному сенсі є меншим сепаратистом. Стоїки, які також були унітаристами у своїх антропологічних поглядах, засвоїли точку зору, яка мало відрізняється від старозавітної. Втім, пізній платонізм, песимістично трактує проблему тіла. Плотін (205–269/70 по Р. Х.), якого вважають батьком і засновником неоплатонізму, “ніби соромився свого тіла”, як стверджує його учень і біограф Порфирій. Він нікому не дозволяв писати його портрет, оскільки вважав, що його фізичне втілення це щось, зовсім не варте уваги; він відмовлявся повідомити дату свого народження, вважаючи, що день втілення його душі це, радше, привід для скорботи, аніж для святкування (Порфирій. Життя Плотіна, 1–2). Еллінізований єврей Філон (пом. 45 р. по Р. Х.) тримався не менш похмурих поглядів, і не лише називав тіло “смердючою в'язницею” (Мандри Авраама, 9), а й проклинав його – навіть більше ніж це робили Платон і Плотін – як “природне зло” (Алегоричне тлумачення Закону, III. 71).

Унітаристська точка зору єврейського Письма продовжує превалювати і в Новому Завіті. Зокрема, духовна цінність людського тіла яскраво підкреслюється самою центральною подією, на якій заснована християнська віра: прийняття Богом плоті, або Бого-

втілення. “Слово стало плоттю” (Йо. 1:14), аби спасти людство. Бог не просто з’явився на землі, він прийняв на себе нашу людську природу в усій її цілісності, зокрема – людську душу, людське тіло. “Що були ми споконвіку, що ми чули, що бачили нашими очима, що оглядали і чого руки наші доторкалися, про Слово життя, – а життя об’явилося і ми бачили і свідчимо, і звістуємо вам життя вічне, що в Отця перебувало і нам явилось, що ми бачили і чули, звістуємо вам, щоб і ви мали спільність з нами” (1 Йо. 1:1–3): спасіння стало видимим, відчутним, тілесним. Ісус Христос, Спаситель, був фізично народжений жінкою (Гал. 4:4): хоча Його мати і була дівою (Мат. 1:18–25), це було не менш як реальне народження. Він жив на землі справжнім фізичним життям, відчуваючи голод, спрагу і втому (Мат. 21:18; Марк. 4:38; Йо. 4:6, 19:28). У своєму фізичному тілі він був переображений у славі на горі (Мат. 17:1–8), і у свосму фізичному тілі зазнав страждання і смерті на Хресті, і постав із мертвих на третій день по смерті. Євангельська оповідь наполягає на фізичному характерові Його воскресіння: “Гляньте ж на руки Мої та на ноги Мої, це ж Я сам. Доторкніться до Мене та збагніть, що дух тіла та костей не має, як бачите, що Я їх маю” (Лк. 24:39). Таким чином, тіло також відіграє центральну роль у християнській історії спасіння. *Caro salutis est cardo* – наголошує північноафриканець Тертулліан – “Тіло – це опора спасіння” (*Про воскресіння*, 8). За словами Орігена (185–254): “Уся людська особистість не могла б бути спасена, якби Господь не прийняв на себе всю людську особистість” (*діалог із Гераклідом*: Oulton and Chadwich 1954, 442).

Той самий цілісний підхід до людської особистості чітко простежується і в посланнях апостола Павла (Robinson 1952, 17–33, але слід взяти до уваги обмеження, введені у Гіндрі (Gundry 1976, 29–80, 135–56). Отже, принаймні у своїх антропологічних поглядах, Павло залишається, як він сам каже “єврей від євреїв” (Філ. 3:5). Він ніде не вдається до прямого протиставлення душі й тіла, хіба що, можливо, у фрагменті 1 Сол. 5:23, де він каже: “Сам же Бог миру хай освятить вас цілковито і нехай уся ваша істота – і дух, і душа, і тіло – буде зображена без плями на прихід Господа нашого Ісуса Христа”. Та навіть тут він не має на меті виокремлення трьох “частин” або “компонентів” особистості, які охороняє Бог. Коли Павло вдається до такого протиставлення, то це не є протиставлення тіла (*caro*) й душі (*psyche*), а плоті (*sarx*) та духу (*pneuma*). Ці дві пари термінів, безперечно, взаємопов’язані між собою. “Плоттю” Павло називає не тілесний чи фізичний аспект, а цілісну людськість – дух і тіло вкупі –

коли вона відокремлює себе від Бога й постає проти Нього. Так само і “дух” означає не душу, а людську особистість у її цілісності – також душу й тіло вкупі, – коли вона живе в покорі Богові та спілкуванні з Ним. Отже, терміни “плоть” і “дух” вказують не на окремі компоненти особистості, а на відносини, в які включена ця особистість у всій своїй цілісності. “Плоть” – це *вся* особистість у стані падіння, а “дух” – це також *вся* особистість у стані виправдання. На думку Павла, і розум може стати “плотським” або “тілесним” (Кол. 2:18), так само як і тіло може стати “духовним” (1 Кор. 15:24). Коли він перераховує “діла плоті” (Гал. 5:19–21), то включає туди такі речі як “розпуста”, “нечистота”, “розгнuzданість”, котрі безпосередньо з тілом не пов’язані.

Попри те, що точка зору Павла стосовно плоті лишається доволі невизначеною, роль тіла він оцінює позитивно й високо. “Тож благодаю вас, брати, на милість Божу, віддати тіла ваші як жертву живу, святу, приемну Богові: богослужбу для вас розумну” (Рим. 12:1), “Хіба не знаєте, що тіла ваші – храм Святого Духа, який живе у вас? Його ви маєте від Бога, тож уже не належите до самих себе.” (1 Кор. 6:19–20). І саме тому тіло та його сексуальні прояви мають настільки сумні наслідки – не тому що тіло та його сексуальність є нечистими, а тому що вони є потенційно святими. “Хіба не знаєте ви, що тіла ваші – члени Христові. Узявши, отже, члени Христові, зроблю їх членами блудниці? Хай не буде!” (1 Кор. 6:15). Таке живе розрізнення між *sarx* та *soma*, що його проводить Павло, на жаль, останнім часом майже повністю залишалось поза увагою християнських проповідників і моралістів, внаслідок чого вони вважали, що їхнє суворе ставлення до плоті має стосуватися тіла як такого. Сумні наслідки такої точки зору можуть лише розчаровувати.

Застосовуючи термін *soma* до людського тіла, Павло також використовує його для позначення хліба, який отримується під час євхаристії, а також для церковної спільноти, називаючи як перше, так і друге “тілом Христовим”. Так, про євхаристію він каже: “Чаша благословення, що ми благословляємо, хіба не є причастям Христової крові” (1 Кор. 10:16). Так само, зображаючи Церкву, й проводячи паралель із людським тілом, і описуючи її як єдність-урозмаїтті, що складається з багатьох частин або членів “Так само, як тіло є одне, хоч і багато має членів, і всі члени тіла, хоч їх є і багато, становить одне тіло, як і Христос” “Ви ж – Христове тіло і члени кожний зокрема” (1 Кор. 12:12, 27). Він вважає, що ці два значення виразу “тіло Христове” – євхаристичне та еклезієне – тісно

взаємопов'язані між собою “Тому що один хліб – нас багато становить одне тіло, бо всі ми беремо участь в одному хлібі” (1 Кор. 10:17). Саме через спільне причастя під час євхаристії містичному тілові Христовім ми й стаємо самі частиною Його тіла; під час євхаристії Церква набуває своєї єдності. У цьому й полягає Павлова концепція Церкви як сутнісно євхаристичної спільноти, яка істинно стає самою собою лише в акті святого спілкування, яка була розвинена сучасними православними богословами, як російськими так і грецькими. (Афанасьєв 1963, 58–82; Зізіулас 1985, 143–69).

Отже, тут Павло використовує три взаємопов'язані рівні значення терміна “тіло”. Він вказує як на фізичне тіло того, хто бере участь у богослужінні, на тіло таїнства, яке кожен отримує під час причастя, так і на суспільне чи то церковне тіло, частиною котрого стає кожен, хто приймає це причастя. Другий із цих трьох рівнів пов'язує перший і третій і слугує посередником між фізичним і колективним тілами. Євхаристичне спілкування спричинює те, що християни, як члени Церкви, належать не лише до зовнішньої організації, а й до живого організму, який по суті і є “втіленням”. Щоб окреслити цю “втілену” свідомість, сучасні православні автори часто використовують слово *соборність*, що означає “кафолічність”, “спільність”, “єднання” – тобто внутрішню єдність багатьох окремих індивідів, що не втрачають особистої свободи, але починають відчувати єдність у своїх думках і діях (Флоровський. 1934, 55–8).

Хоча таким чином Новий Завіт пристає на єврейську точку зору стосовно позитивних та духоносних можливостей людського тіла, на його сторінках ми можемо знайти нові аспекти цієї проблеми, які важко віднайти у Старому Завіті; зокрема це стосується цінності тіла в аспекті сексуальності й продовження роду. Хоча як в юдаїзмі, так і в греко-римському світі були наявні й аскетичні напрямки, Новий Завіт обстоює незайманість зовсім не так, як це робилося в юдаїзмі чи в елліністичних ученнях. За висловом Христа, “Бувають бо скопці, що з материного лона такими народились, бувають скопці, що їх люди оскопили, бувають і скопці, що самі себе оскопили заради Царства Небесного” (Мат. 19:12). Павло висловлюється в тому сенсі, що незайманість є досконалішою, аніж шлюб (1 Кор. 7:7,38), а за Апокаліпсисом на небі буде відведене спеціальне місце для тих, хто зберіг свою цноту “Це ті, що з жінками не осквернилися: дівочні ж вони” (Одкр. 14:4).

Водночас, новозавітні автори чітко наголошують, що шлюб не є гріхом “Подружжя хай у вас буде в пошані, і ложе хай буде без плями,

бо Бог буде судити блудників та перелюбців” (Євр. 13:4). Якщо незайманості віддається перевага, то лише через певні причини: вона дає більшу свободу для служіння Богові (1 Кор. 7:32–4) і розглядається в есхатологічних термінах як провіщення стану праведності прийдешнього віку (Лк. 20:35–6). Павло, зокрема, обстоював незайманість, через те що сподівався на пришествя Христа у найближчому майбутньому (1 Кор. 7:29), а не тому що відчував відразу до сексуальності як такої (Parels 1990, 17), втім, коли спливли роки, і ці есхатологічні сподівання трохи вщухли, деякі місця з Нового Завіту, що стосуються незайманості, почали тлумачитись дещо інакше.

“Навіть сім’я є святим”

То що зробили грецькі християни, – які успадкували як Біблію, так і грецьку філософію – зі своєю подвійною спадщиною? Суспільство, в якому вони жили, характеризувалося незмірно суворою ієрархічною структурою та різкою диференціацією суспільних функцій. У період від часів правління імператора Діоклетіана (284–305) до імператора Юстиніана спадкове кріпосне право ставало дедалі поширенішим, селяни дедалі міцніше ставали прив’язаними до землі, тоді як молоді городяни дедалі частіше намагалися успадкувати посади своїх батьків. Саме це Марі Дуглас називає “садибною системою”, або “сильною групою”. Якщо взяти до уваги її тезу про співвіднесеність між цими двома тілами, тобто суспільним і фізичним, це дозволить нам висловити припущення, що відповідна суворість мала існувати і стосовно тіла, особливо ж щодо сексуальної поведінки (Douglas 1973, 93–112). І ми насправді пересвідчуємось у цьому. Життя в Римській Імперії, починаючи від першого та другого століть було позначене зростанням суворості моральних стандартів, зростанням того, що визначається як *la deroute du corporel*, справжня “поразка тіла” (Brown 1989, 441). А відтак, було б помилкою пояснювати це панування ригоризму винятково впливом християнства, оскільки воно далось взнаки іще до того, як християнство стало домінантним фактором суспільного життя в цілому. Втім, християнство, з його культом незайманості й суворим засудженням позашлюбних сексуальних зв’язків, безперечно, посилює цю тенденцію тих часів.

Високий рівень християнської зневаги до тіла насправді проявився в історії Церкви порівняно рано, а саме – наприкінці другого століття. У ті часи групи енкратитів, особливо в Сирії, засуджували шлюб і

вимагали від християн, щоб вони повністю зреклися сексуального життя. Гностики пішли навіть далі, засвоївши точку зору Філона, що тіло є “зло від природи”; згідно із вченням послідовників Василіда, “Спасіння існує лише для душі, оскільки тіло є спаплюженим від природи” (Іринеї, *Проти сресей*, I, xxxiv, 5). Але такі радикальні погляди були вилучені із християнського вчення. Проти енкратитів було висунуте твердження – як це чітко сказано і в Новому Завіті – що шлюб, це стан, який освячений Богом; справді, грецький схід пішов далі за латинський захід, оскільки він завжди визнавав право одружених людей бути священиками, дозволяючи їм жити повним шлюбним життям. У своїй відповіді гностикам Іринеї Ліонський (пом. бл. 200), обстоював холістичну, єврейську точку зору. На його думку, вся людська особистість, тіло та душа, створена за образом Божим (пор. 1 М. 1:26). До того ж, не слід забувати про те, що люди воскреснуть тілесно в останній день. Вживаючи слово “плоть”, але не в тому сенсі, як його вживав ап. Павло, а для позначення людської фізичності, він пише: “Плоть слід розуміти як силу духу, в тому сенсі, що вона вже не є суто тілесною, але стає насправді духовною, через своє поєднання з духом... Так само як плоть зазнає тління, так само вона може зазнати й нетління (фрагмент 6 у *Patrologia orientalis*, 12:738).

Деякі складні моменти з історії раннього християнства можуть стати для нас зрозумілішими, якщо ми порівняємо ідеї Орігена з ідеями його безпосереднього попередника – Климента Александрійського (пом. бл. 215). Обидва вони були християнськими платоніками, та у своєму вченні про природу людини зазнали впливу ідей стоїцизму. Оріген дає визначення природи людини у типово платонічному дусі, називаючи її “душею, що послуговується тілом” (*Проти Цельса* VII, 38). Тіло – це не більш ніж інструмент, знаряддя душі, тоді як божественний образ відбивається лише в останній. Існування душі передує існуванню тіла, і вона лише входить у стан втілення після свого гріхопадіння; вона зазнає “ув’язнення в тілі, немов покарання” (*Про начала*, I, viii, I). Але це не означає, що Оріген розглядає тіло як зло; оскільки в контексті його богословської системи покарання має завжди сенс перетворення, відтворення, і Бог наділив нас тілом аби зцілити душу й відтворити її. Зло походить не від матерії як такої і не від тіла, а від неправильного використання непригніченої волі (*Проти Цельса*, IV, 65–6). Утім, схоже на правду, що для Орігена тіло, в певному сенсі, не є частиною особистості; адже від початку ми були створені Богом як інтелект, тобто без тіла.

Климент розглядає тіло у позитивнішому сенсі. Тіло – це “подружжя і помічник душі”, і лише “за допомогою тіла” ми можемо досягти того, для чого призначені (*Педагог*, I, 13 (102, 3)). Климент не вважає, що душа існує раніше від тіла (насправді, вчення Оригена було згодом засуджене п’ятим Вселенським Собором у Константинополі у 553 році). Більш того, відходячи від ідеї, що із образом Бога пов’язана лише душа, Климент пов’язує цей образ також і з тілом, і навіть із людською сексуальністю: “Людина є образом Божим завдяки тому факту, що люди, тобто ми, спів-робітничемо із Богом, в справі народження нових людей” (*Педагог* II, 10 (83, 21)). Створена за образом Божим, людина є Його співтворцем і сексуальність є одним із проявів нашої богоданої творчої спроможності. “Серед освячених, – стверджує Климент, – навіть сім’я святе” (*Столати*, II, 6; Oulton and Cadwich 1954, 62).

Пізніші грецькі Отці були значно стриманішими, аніж Климент, у своєму ставленні до сексуальності. Афанасій та Григорій Нисський, у четвертому столітті, й Максим Сповідник, у сьомому, навіть схилилися до тієї точки зору, що шлюбне єднання було запроваджене Богом лише внаслідок гріхопадіння. Якби Адам і Єва й далі жили в раю, то сексуальних стосунків між ними не існувало б. Але з цього іще не випливає, що людська сексуальність як така є гріхом; навпаки, це щось, визначене Богом. Утім, вона не є частиною першопочаткового плану Творця, а була Ним винайдена саме з огляду на гріхопадіння, яке Він передбачав у своїй прозорливості. Але такий дещо принижуючий погляд на сексуальність відкрито спростовується іншими християнськими авторами, такими як Іринея на Сході та Августин Гіппонійський (354–430) на Заході. Іринея вважає, що Адам і Єва були істотами, наділеними сексуальністю, іще до гріхопадіння. Він каже, що в Едемському саду справді не існувало сексуальних взаємин, оскільки Адам і Єва були ще дітьми, але якби вони не завинили перед Богом, то безперечно, досягли б віку статевої зрілості іще в раю й народили б нащадків (*Проти єресей*, III, xxii, 4; пор. Brown 1989, 400). Отже, для Іринея та Августина фізичні узи шлюбу та соціальний інститут сім’ї вкорінені у первинному, безгрішному стані людини.

Максим, попри те, що він вільно користується платоністською мовою з усіма відповідними наслідками щодо проблеми сексуальності, насправді спирається, скоріше, на холістську, аніж на сепаратистську модель людської особистості. Всі ми і кожен із нас є “другим космосом”, і відображаємо в собі будову всього всесвіту – є “лабораторію, яка умоглядним чином містить у собі всі речі”, – і наш обов’язок бути посередниками між розпорошеними речами

тварного світу. В нас самих ми маємо мислити усі речі у їх єдності, долаючи розбіжність між матерією та духом, між землею і небом (Thunberg 1965, 100–52; Neals 1987, 211–16). Але очевидно, що ми не зможемо здійснити цього, якщо не будемо сприймати своє тіло як невід'ємну частку нас самих, за допомогою якої ми встановлюємо стосунки із нашим матеріальним оточенням. Якщо ми зрікаємося нашого тіла, то тим самим зрікаємося нашої ролі посередників, яку нам доручив Бог (Ware 1987 197–201).

Отже, окрім гностиків ми не знаходимо у східному християнстві ідей, які б відкрито заперечували значення тіла. Але ставлення до нього часто було невизначеним, що спричинювало внутрішню напругу. Та попри свою сутнісну благість, яка завжди визнавалася, практично до тіла часто існувало негативне ставлення. Зокрема, принаймні починаючи вже з третього століття, була наявна тенденція до відновлення на християнському ґрунті старозавітних установ щодо ритуальної нечистоти жінок в період менструації (Лев. 15:19–24). Хоча в деяких ранньохристиянських текстах стверджується, що жінки мають право приймати причастя будь-коли, незалежно від їхнього тілесного стану, розповсюдженіша точка зору полягає в тім, що в критичні дні їх не слід причащати (Brown 1989, 433). У Православній Церкві ця заборона часто, хоча і не всюди, трапляється і в наші дні. В ранніх текстах те саме стосується і чоловіків, якщо попередньої ночі вони мали виверження сімені (Ward and Russel 1980, 135). Втім, показово, що ця заборона є значно менш суворою, аніж та, що стосується жінок. Теоретично, ці заборони мають походити не від ненависті до тіла як такого, а від перестороги перед силою й таїною сексуальності. Але на практиці їх часто тлумачать у тому сенсі, що, як стосовно чоловіків, так і стосовно жінок, все, що пов'язане із дітонародженням, несе у собі щось нечисте.

Подібне ж правило на християнському Сході забороняє подружжям вступати в інтимні стосунки в ніч перед причастям (Brown 1989, 256). Знов-таки, це зовсім не означає, що сексуальність є чимось гріховним. Такі заходи слід вважати лише частиною підготовки до прийняття євхаристії, так само як і утримання від їжі перед причастям. Таку заборону можна протиставити юдейській точці зору, згідно з якою ніч шабату є слушною нагодою для того, щоб подружні пари кохалися.

Підозріле ставлення до тіла і, конкретніше, до тіла жіночого було характерною рисою чернецтва від його виникнення у четвертому

столітті: “тіло жінки – це вогонь”, казали отці-пустельники. Але не слід сприймати все так однозначно. В іншому тексті, а саме у “*Apophthegmata*” висловлюється й поміркованіша точка зору. “Зустрівши монахиню на шляху, монах звернув у бік. Але абатиса зауважила йому: “Якщо ти станеш справжнім монахом ти навіть не помічатимеш, що я жінка” (Ward 1975, 6–7). Монахи й монахині завжди виявляли зневагу до свого тіла, як до чогось огидного і жалюгідного. На цій темі робили наголос Василь Кесарійський (пом. 379) та Йоан Златоуст (пом. 407). (Brown 1989, 289–90, 309–12). І тим несподіваніше буде – знайти в одному з найраніших грецьких чернечих текстів “Житті Св. Антонія”, який традиційно приписується Афанасію (пом. 373) напрочуд позитивне ставлення до тіла. Коли Антоній-відлюдник з’явився після двадцяти років, проведених у вежі, його друзі “із подивом побачили, що його тіло залишилося таким самим, як і було, не розповніло від нестачі руху, не схудло від посту та боротьби із демонами, він був саме таким, яким його знали до того, як він усіх полишив... Він був, до того ж, спокійний, як людина при повному розумі й абсолютно природному стані.” Хоча Антонію було понад сто років “його очі не були затуманені, дуже яскраві, а погляд був ясним; він не втратив жодного зі своїх зубів, вони лише глибше засіли як і його ясна, що зазвичай буває в людини дуже похилого віку. Його руки та ноги зберегли свою силу” (Житіє Св. Антонія, розділи 14 та 93; Poettersen 1989, 438–47). Тут немає й сліду дуалізму, фізична аскеза не зруйнувала антонієвого тіла, а навіть відновила його здоровий і природний стан. Правильне розуміння аскези полягає в тому, що вона є боротьбою не *проти*, а *за* тіло, або, кажучи словами російського богослова Сергія Булгакова (1871–1944) “Умертвіння плоті задля набуття тіла” (Bloom 1967, 41).

Як і в переважній більшості інших грецьких християнських текстів, у “Житті Св. Антонія” висловлюється страх перед оголеним тілом (Athanasius 1980 §60). Але існують деякі чернечі тексти, де ми не знаходимо навіть цього моменту. Наприклад, Симеон Новий Богослов (949–1022) схвально наводить точку зору свого вчителя Симеона Студита:

Він не боявся нічиїх членів,
Або побачити когось оголеним чи коли хтось побачить
оголеним його самого.
Оскільки він цілком осягнув Христа, й сам увесь став,
немов Христос.

І він завжди вважав всі свої члени і члени будь-кого іншого, Персонально і колективно, за члени Самого Христа.

Симеон Новий Богослов розвиває цю точку зору із вражаючою докладністю: моя рука – це Христос, каже він, моя нога – це Христос – навіть мій статевий член це Христос. Звертаючись до тих, кого знітить така відвертість, він каже: “Не звинувачуйте мене у богохульстві, але прийміть ці речі та служіть Христу, Котрий зробив вас тими, хто ви є” (*Гімни*, xv, 141–211). Таке відкрите визнання тіла разом з усіма його функціями все ж с скоріше винятком для грецького християнства; проте Симеон, власне, довів до логічного завершення вчення Іринія стосовно раю та Максимове бачення людської особистості як мікрокосму та посередника.

“Незмірна глибина”: серце як об’єднавчий центр

Одним зі способів, завдяки якому на християнському Сході наголошували єдність людської особистості, душі й тіла, було поняття “серця” (*kardia*). В Біблії воно означає значно більше ніж просто почуття чи емоції (які, загалом, локалізуються нижче, у животі, кишечнику чи внутрішніх органах). Серце, як у Старому так і в Новому Завітах вважається місцем, з якого виходять моральні вчинки, воно є вмістилищем розуму та мудрості. Воно являє собою духовний центр людини в цілому, місце, де перебуває наша цілісна особистість і яким, водночас, ми здатні сприймати божественну благодать: апостол Павло каже: “Як же сповнився час, Бог послав Свого Сина, що народився від жінки, народився під законом” (Гал. 4:6).

Хоча багатство семітського значення цього слова у багатьох грецьких християнських текстах дещо втрачається, у деяких місцях серце зберігає все своє біблійне значення (Guillaumont 1952, 2281). Показовий приклад можна знайти у “Гоміліях”, які приписуються Макарію, тексті кінця четвертого століття, що написаний грецькою, хоча і має сирійське походження. Тут серце розглядається як об’єднавчий центр людської особистості в цілому:

“...серце управляє тілесним організмом і панує над усім, коли благодать опановує пасовиська серця, вона починає керувати всіма членами та думками. Оскільки саме в серці міститься розум, вкупі з усіма думками, й душа з усіма її сподіваннями;

і в такий спосіб благодать проникає в усі члени тіла... В серці – незмірна глибина. Серце – місце Христове: сюди приходить Христос-володар, щоб узяти те, що Йому належить, разом з янголами й душами святих, Він живе тут, ступаючи в серці і засновуючи тут Своє царство” (Гомілії хv, 20, 32–3).

Відтак, для Макарія, серце – точка поєднання та взаємодії всіх сил, що існують в особистості. Це, у свою чергу, означає, що благодать пронизує наше тіло, і, водночас, серце є тим центром, де розміщується наш розум. Макарій не протиставляє серце та голову, а так само як американський індіанець, Очвіай Біано, у своїй розмові із К.Г. Юнгом, зважає на те, що ми мислимо у своєму серці (Jung 1967, 276). “У нашому серці незмірна глибина”, і ця істинна повнота прихована від нас самих: вона розгортається нижче, у підсвідомості, це та царина, де невисловлені думки та бажання ховаються в темряві; і, водночас, вона сягає у височінь, аж до самого Бога.

Застосовуючи поняття серця в його всеосяжному єврейському сенсі, Йоан Лествичник пише: “Я волаю всім своїм серцем, тобто тілом, душею і духом” (Сімасус 1982, 281). Коли пізніші візантійські автори говорили про “сердечну молитву”, про “розкриття серця”, про “входження в серце”, – вони вкладали в це поняття приблизно той самий зміст. “Сердечна молитва”, це не просто молитва “емоційна”, це молитва, в якій задіяна вся наша особистість, – не лише молитва, до якої людина докладає власних зусиль, а молитва, яку Дух Божий говорить у самій людині. “Увійти в серце”, чи “розкрити серце” – відтак означає, що людська особистість повністю об’єднується із Богом.

Серце, таким чином, є прихованим зерном людського Я, *temenos*, тобто внутрішнім храмом. Це таємне місце зустрічі душі й тіла, душі й духа, свідомого та безсвідомого, тварного і нетварного. І це, без сумніву, вдалий символ для вираження цілісної антропологічної концепції. В контексті духовної концепції серця тіло набуває свого істинного релігійного значення.

Фізичний аспект богослужіння

“Християнство – це літургійна релігія”, – зазначає Георгій Флоровський (1893–1979). “Служіння – то перша річ, вчення і дисципліна – то друге”. Отже, як грецьке християнство розуміє місце тіла в богослужінні. Що ми маємо робити з нашою фізичністю, коли молимося?

(1) Тіло бере участь у богослужінні перш за все через численні й різноманітні *символічні дії*. Східні християни моляться лицем на Схід; вони осіняють себе хресним знаменням (Православні роблять це значно частіше, ніж християни західного обряду); вони кладуть глибокі поклони й іноді простираються по землі.

(2) Тіло також залучається до процесу духовного життя через пости й утримання, які досьгодні відіграють значну роль у повсякденності східних християн. Середа і субота майже в усі тижні року є пісними днями; існує також семитижневий піст перед Великоднем, сорокаденний піст перед Різдвом і два коротші пости влітку. В принципі, “постувати” – означає утримуватись від їжі, від щоденних продуктів (яєць, молока, масла та сиру), а в багато із днів від риби, вина, олії; але на практиці ці приписи часом тлумачаться досить вільно, особливо серед православних християн, що живуть на Заході. Від подружніх пар вимагається, щоб вони утримувались від статевих стосунків у ніч, що передує пісному дню, а також упродовж довших постів, але ця норма знов-таки застосовується не надто суворо. Якщо ми постуємо, то це не тому, що в їжі (чи у шлюбних статевих стосунках) є щось гріховне. Піст потрібен для того, щоб ми відчули сакральний сенс їжі, яка має перетворитися на благодаріння Богу за те, що він дарує нам її, а також засіб спілкування з іншими людьми замість того, щоб бути просто засобом егоїстичного задоволення фізичних потреб. Подібним чином і утримання подружніх пар є не засобом приглушення, а очищенням сексуальності.

(3) Обидві головні християнські сакраменталії, або “таїнства”, (як їх називають грецькою мовою), а саме – *хрещення та свхаристія*, безперечно, певним чином залучають і тіло. Проходячи обряд хрещення, люди занурюються у воду, а приймаючи причастя, вони споживають хліб та вино. В обох випадках Православна Церква прагне зберегти суттєвий момент матеріальності символів причастя. Окрім тих випадків, коли це може бути небезпечно, хрещення провадиться способом занурення. Недостатньо лише полити трошки води на голову того, хто приймає хрещення, вона має покрити усе тіло – символічне занурення “шалена благочестива злива”, – кажучи словами Філіпа Ларкіна. Так само і для причастя у Православній Церкві використовується звичайний дріжжовий хліб, такий самий, як ми їмо щодня вдома.

“Ті, хто приймає причастя, із вірою стають святими душею і тілом”, – стверджує Климент Александрійський (*Педагог* ii. 2 (20, I)):

дотримання евхаристії – це фізичний акт, який переображує й освячує тіло. Якщо, зазвичай, у процесі споживання їжі вона перетворюються на того, хто її споживає – риба, хліб, молоко перетворюються на людську плоть і кров – то тут відбувається протилежне: ми стаємо тим, що ми їмо, і через це святе причастя наші тіла перетворюються на члени тіла Христового. Так, Симеон Новий Богослов пише у післяпричасному благодарінні Христу:

“Цей мій жертвник, що належить тлінню,
 Приєднався до Твого пречистого тіла
 І моя кров змішалася із твоєю...
 Я знаю, також причастився до Твоєї божественної суті
 І сам став Твоїм пречистим тілом,
 Членом, що сяє світлом, святістю, благодаттю і
 прозорістю...

В соромі і зневірі я все ж зміг збагнути,
 Де мені сісти й до чого торкнутися,
 Де полишить свої члени, які стали Твоїми членами.
 Якою роботою чи дією втішати
 Ці члени, жахливі й божественні ”(Гімни II, 11–29)

(4) Помазання тіла миром також широко використовується на православному Сході. Оливкова олія не просто є звичним компонентом *кухні* грецьких християн, але, до того ж, і невід’ємною частиною їхнього богослужіння. Хрещенню передують передхрещальне помазання звичайною оливковою олією, а після занурення здійснюється пост-хрещальне помазання спеціальною концентрованою олією (змішаною з ароматичними речовинами), що його називають *миро*; це “миропомазання”, відповідає конфірмації у християн Заходу. Помазання здійснюється у формі хреста на лоб, очі, ніздрі, губи, вуха, груди, руки та ноги; все тіло виявляється задіяним. Хворі помазуються олією під час служби, яка грецькою мовою називається *Euchelaion* чи “миро молитвеника”. Коли священник здійснює помазання, він використовує слова “задля зцілення душі та тіла”, що передбачає цілісне бачення людини: адже не існує чіткої межі між душевними й тілесними хворобами, отже, зцілювати їх потрібно разом. Тож *Euchelaion* слугують не лише задля фізичного зцілення (якщо на це є воля Бога), а також і для відпущення гріхів. Миропомазання є частиною суботньої вечірньої служби та різдвяних свят, особливо в російській традиції; паломників помазують миром із запалених лампад перед проголошенням святих.

(5) Іншим сакральним жестом, в якому задіяне тіло, є *висвячення*. Воно відбувається як при висвяченні за православним обрядом, так і під час сповіді. У давній практиці, на знак каяття, той, хто сповідувався, клав свою руку на шию священникові; сьогодні, символом прощення, яке дарує Христос, можна спостерігати зворотний жест: священник кладе свою епітрахіль, а потім свою руку на голову того, хто кається (Hausser 1990, ххv).

(6) Під час похорон труна залишається відкритою і всі, хто прийшов, востаннє цілують покійного. Цей ритуал згадується близько 500 року в Дионісія Ареопагіта (*Церковна ієрархія* vii, 2). Мертве тіло є об'єктом любові, а не зневаги. Кремація у Православній Церкві зазвичай заборонена через ті ж самі причини, через які вона заборонена і в юдаїзмі: через повагу до фізичного тіла та віру в прикінцеве загальне воскресіння.

Таким чином, усі п'ять чуттів відіграють свою роль у богослужінні: не лише зір та слух, а й смак (при евхаристії), дотик (через миропомазання та покладання рук, через цілування мертвого тіла, а також через цілування святих ікон у церкві та вдома), і навіть запах (через ароматичні речовини, що входять до складу мира та через куріння кадила в церкві та вдома).

(7) Існує "таїнство", в якому тіло задіяне найповніше і безпосередньо, – це *шлюб*. В інших випадках "предметом" таїнства є субстанція – наприклад, вода, хліб, вино чи олія, – яка благословляється чи освячується, а потім докладається чи споживається тілами тих, хто бере участь у богослужінні. У шлюбі, навпаки, "матерією", котра приймає Боже благословення, є саме тіло чоловіка й жінки, що беруть шлюб.

Ставлення грецьких Отців до шлюбу, як ми вже говорили, часто було не абсолютно позитивним. Його вважали чимось нижчим за незайманість, і часом ототожнювали з гріховністю людини. Хоча шлюб вважається станом, що встановлений Богом та освячений Церквою, його часто розглядали переважно у фізіологічних термінах. Шлюбні сексуальні стосунки виправдані лише тоді, коли вони спрямовані на народження дітей, але вони зазвичай не схвалюються, якщо чоловік та жінка просто висловлюють одне одному свою любов. Цей фізіологічний аспект, вірогідно, запозичений від стоїцизму, давався взнаки вже в середині другого століття: "Ми беремо шлюб виключно заради того, щоб вирощувати дітей, – говорив Юстин Мученик, – інакше б ми повністю відмовились від нього, зберігали б повну незайманість" (*Перша апологія*, 29). У грецькому християнстві нелегко знайти щось подібне до твердження з юдейського *Зогару*:

“Задоволення від злягання є релігійним, і дарує задоволення також Божественній Присутності (*shekhina*)” (Sholem, 1963, 35). Точка зору Григорія Палами абсолютно інша: “Задоволення, яке переживається при зачатті дітей в узах законного шлюбу, безперечно *не* слід вважати даром Божим, оскільки воно має плотське походження, це дар природи, а не благодаті, навіть попри те, що ця природа створена Богом (*Триади*, I, i, 22).

Тим більш дивує, що негативне ставлення до шлюбу та сексуальних стосунків не зустрічається ніде в чині укладення першого шлюбу (Evdokimov 1985, 130–48). Ніщо не вказує на те, що шлюб є чимось гіршим за стан незайманості. Ніде не сказано, що шлюб слід розглядати як засіб проти гріха, спосіб контролювати наші невгамовні інстинкти (втім, про це йдеться у спеціальному чині, що правиться, коли людина після розлучення вдруге бере шлюб). Для того, аби брати шлюб, існують лише дві причини й обидві вони позитивні: народження та виховання дітей і любов між чоловіком та дружиною. Сексуальність наразі розглядається не лише з фізіологічної точки зору, а в термінах міжособистісних стосунків. Молитви возносяться за “дарування чад”, “плоду черева”, але також і за “постійну любов в узах миру”, “узах, які неможливо розірвати”. Ніхто не намагається виділити одну із цих речей, як головну мету шлюбу, вони згадуються одночасно. З огляду на цілісне бачення людини, в службі йдеться про “згоду *душі й тіла*”.

Оцінюючи погляди християнського Сходу стосовно ролі тіла у шлюбі, ми маємо звернути увагу, зокрема, на текст шлюбної служби. Не одна людина, котра читає Григорія Нисського чи Максима Сповідника, знайдуться тисячі таких, що неодноразово чули молитви шлюбної служби. На формування “православної” свідомості ці молитви справили значно більший вплив, аніж будь-хто з конкретних, хоча б і найвидатніших авторів.

(8) Тіло бере участь не лише в літургійному служінні, а й у *приватній молитві*. Це, перш за все, видно на прикладі “фізичного методу” молитви, який застосовували візантійські ісихасти (люди, що прагнули досягти *ісихії*, тобто внутрішньої тиші). Починаючи від п’ятого століття на християнському Сході стало досить звичним використовувати коротку формулу, що відома як “Ісусова молитва”. Часто вона має такий вигляд: “Господи, Ісусе Христе, помилуй мене, грішного”, втім, існують численні варіанти. У коптських текстах, що відносяться до сьомого чи, можливо, восьмого століття, ця молитва пов’язується із ритмом дихання (Guilaumont 1974, 66–71). У грецькій традиції того ж періоду Лествичник та Гезигій Синайський, можливо,

натякали на подібні речі (Climacus 1982, 48–50), хоча перше чітке описання “фізичного методу” в грецьких авторів ми знаходимо лише наприкінці тринадцятого та в чотирнадцятому століттях, найпомітніші – у таких авторів як Никифір Ісихаст, Григорій Синайський та Григорій Палама (Meendorf 1964, 134–56, 1974, 55–63).

У розвиненій формі “фізичний метод” містить в собі три моменти:

(I) Рекомендується займати певну *тілесну позу*: ісихаст сидить на низькому стільці (на відміну від нормальної позиції для молитви на християнському Сході, де зазвичай моляться стоячи) схиливши голову, утримуючи підборіддя на грудях. Це відрізняється від пози “лотоса” в системі йоги, де спина має бути прямою. Як на біблійний зразок ісихасти посилалися на приклад Елії, котрий молився, “тримаючи своє лице межі колін” (1 Цар. 18:42).

(II) *Дихання* регулюється: його ритм уповільнюється і водночас координується із ритмом Ісусової Молитви. В сучасному Православ’ї зазвичай кажуть, що перші слова молитви “Господи, Ісусе Христе, Сине Божий” слід вимовляти на вдиху, а решту, – часто додаючи слово “грішного” – на видиху. В російському тексті XIX ст. “Шлях паломника” ці слова пов’язуються із ритмом биття серця (French 1954, 19–20), але в грецьких джерелах про це нічого не сказано, а в сучасному православ’ї вважається, що така практика може виявитися шкідливою, й загалом не схвалюється.

(III) Водночас із контролем дихання ісихасти практикували *внутрішнє спостереження*, пошук місця, де перебуває серце. Никифор уявляв своє дихання як таке, що входить у ніздрі, проходить через груди аж поки не досягне серця; водночас він прагнув, щоб його розум долучався до дихання, таким чином розум і серце об’єднуються. Безперечно, що він поширював свої внутрішні спостереження й на ті частини тіла, що містяться нижче від серця. Тут можна провести паралелі із техніками йогів та суфіїв. Безперечно, що термін “серце” вживається тут як у буквальному, так і в символічному сенсах й означає єдиний центр всієї людської особистості.

Отже, наразі ми маємо справу із молитовною традицією, що прагне в повній мірі осягнути цінність тіла. Отже, тіло не є лише перешкодою і джерелом негараздів, якщо його правильно тренувати, то воно може бути дієвим помічником. Обстоюючи свою Тілесну техніку, Григорій Палама обережно зауважує, що вона не становить самої суті внутрішньої молитви, це не більш ніж дієва допомога, призначена в першу чергу для “початківців”. Утім, водночас, він вважав, що ця техніка ґрунтується на відомій біблійній концепції

людини, як неподільної єдності. “Через нашу зовнішню поставу ми тренуємо себе, аби бути внутрішньо уважними (*Триади* I, ii, 10): зовнішнє впливає на внутрішнє, тіло є вмістилищем динамічних енергій, які можна творчо застосовувати в молитовній діяльності.

Та не лише в обстоюванні своєї фізичної методики, а й у всьому своєму богослов’ї, Григорій Палама дуже позитивно ставився до тіла (показовим прикладом може бути наведена вище цитата про шлюб). Наслідуючи Іриней, він вважав, що не лише розум і душа створені за образом Божим, але такою є вся людська особистість, зокрема й тіло. Він спирається на вислів Максима Сповідника “Тіло обожується разом із душею” (*Триади* I, iii, 37). “Плоть переображується”, – пише він (не вживаючи наразі термін *sarx* у Павловому значенні. “Воно підноситься разом із душею й разом із нею вступає в спілкування з Богом, стаючи Його власністю і місцем, де Він живе” (*Триади* I, ii, 9). Тіло безпосередньо залучається у споглядання Бога. Під час переображення Христа на горі Фавор апостоли бачили нетварне світло Боже своїми тілесними очима, а в час другого пришествя праведники так само споглядатимуть вічну слову Христа власними фізичними очима своїх воскреслих тіл. Навіть у теперішньому житті святі часом випромінюють те саме божественне світло, яке йшло від Христа на горі Фавор. “Якщо в прийдешньому віці, – каже Палама, – тіло разом із душею наслідує вічне благословіння – то воно має сприймати його, наскільки це можливо, і в цьому віці” (*The Tome of Holy Mountain*, 6).

Як зазначалося вище, в перші століття грецького християнства існувало дві позиції стосовно людського тіла: платоністичний підхід Оригена, який, хоча і не був дуалістом, принаймні відводив тілу другорядну роль; а також біблійна позиція Іриней, котрий тлумачив людину як неподільну єдність. Протягом дванадцяти століть, аж до часів Палами, зрештою взяла гору біблійна, а не платоністська позиція, правий виявився Іриней, а не Ориген. Серед цієї двоїстої спадщини, яку несло в собі грецьке християнство, біблійний елемент зрештою виявився впливовішим. Єрусалим узяв гору над Афінами. “Наше повернення до таїни, – як було сказано, – залежить від нашого визнання свого тіла, з його ритмами та мріями, з його шляхами пізнання” (Taylor 1972, 45). Із цим твердженням на християнському Сході погоджуються всі. “Я навічно прив’язаний до нього”, – каже св. Йоан Лествичник. Але це не є нещастя, навпаки, це наш шанс.

Сергій БОРТНИК

ВЛАДИКА КАЛЛІСТ УЕР: ВІД ЕКЛЕЗИОЛОГІЇ ДО АНТРОПОЛОГІЇ

Шлях владика Калліста, який народився в англіканському оточенні і через набуття власного досвіду поступово прийшов до православ'я, вочевидь вражає. Вражає і його натхнення при особистому спілкуванні, і проникненість духом отців. У своїй статті “Шлях владика Калліста Уера” єпископ Іларіон (Алфєєв) зазначає: “Основна тема богословських творів владика Калліста – православна Традиція в усьому її обсязі. Багатства цієї Традиції він розкриває перш за все на матеріалі творинь Святих Отців”. “Ми повинні прилучитися до духу святих отців та набутти “святоотцівського розуму” – закликає владика Калліст.¹

Гармонійне поєднання особистих переконань із наполегливою працею на реалізацію цих переконань дозволяє сказати, що тема, винесена в заголовок нашої статті – не тільки теза деяких статей Владика, а й у широкому розумінні цього слова теза його діяльності протягом всього життя.

У своїй роботі “За образом та подобою: тайна людської особистості”² він підкреслює, що проблематика двадцятого століття християнської доби – це пошук єдності і взаєморозуміння між різними течіями та конфесіями християнства. Нині, в новому столітті, перед нами більш актуальним стає питання розуміння людини, її внутрішніх глибин і висот, яких вона повинна прагнути.

Він пише: “Ключовим питанням стане не тільки питання “Що є Церква?”, а також, із ще більшою актуальністю, питання: “Що є людська особистість?” Точніше, що означає бути особистістю-у-відношенні відповідно до образу Божого як Пресвятої Трійці? Очевидно, існує нерозривний зв'язок між двома питаннями – “Що є Церква?” та “Що є людська особистість?”, оскільки тільки в Церкві людська особистість стає тотожною сама собі”³.

Пошук істинної Церкви

Ідея поступового перенесення інтересу від питань Церкви до питань особистості в Церкві є характерною рисою і біографії самого

владики Калліста. Спершу, у свої молоді роки він шукав істину, наявну на землі – Церкву як Тіло Христове. В його приході до православ'я характерним є саме пошук першоджерела.

Шляхом читання книг, прагнення набути досвід перебування в лоні церковного передання він прийшов до бажання прийняти православ'я. Але багато хто з православних йому по суті говорив: “Так, справді, Православ'я – єдина істинна Церква, але у вас нема ніякого приводу приєднуватись до неї. Вона для людей Сходу – греків, росіян тощо”⁴.

І справді, для середини двадцятого століття питання переходу в інші конфесії було незвичним і з позиції англікан – друзів Тімоті Уера (в майбутньому владыки Калліста). Вони говорили: “Ти все життя будеш диваком. Бог зробив так, що ти народився в західній культурі – тому не біжи від складностей і проблем свого історичного спадку”⁵.

Важливим було те, що двадцяте століття справді стало добою знайомства західного світу з православ'ям. Це пояснюється і революцією в Росії, після якої було кілька хвиль еміграції, у тому числі і православних священнослужителів, мислителів, богословів. Пояснюється це і ситуацією в Греції, де на початку 1920-х років також була величезна хвиля вимушеної еміграції, яка потім підтримувалась меншими хвилями. Хоча існування національних і релігійних меншин в західному суспільстві було і залишається досить самодостатнім та ізольованим, через зустріч з іншими формами християнства поступово визрівало усвідомлення вселенськості православ'я на противагу його етнічним особливостям.

Мабуть, найвизначнішим проявом такого вселенського покликання стала автокефалія Православної Церкви в Америці (ОСА). В ньому відіграли неабияку роль богослови російського походження – отець Георгій Флоровський, отець Олександр Шмеман та інші. Національна за своїм походженням церква перетворилась у справді Помісну Православну Церкву, в частину Вселенської Церкви в даній місцевості.

Подібні процеси відбувалися і на території Великобританії, де нашим сучасникам відразу спадає на думку діяльність блаженної пам'яті владыки Антонія Сурозького. Завдяки величчю його особистості Сурозька єпархія Московського патріархату стала багатонаціональною, багатомовною громадою.

Визначний вплив справило російське за походженням православ'я і на тодішнього Тімоті Уера. Він згадує: “Мое перше знайомство з православ'ям було в значній мірі знайомством з російським православ'ям. Я жадібно читав такі книги як “Скарбниця російської духовності” Георгія Федотова, “З руськими паломниками в

Єрусалим” Стефена Грехема. Зразу ж мене захопив образ преподобного Серафима Саровського... В богословському аспекті важливим етапом на моєму шляху став короткий нарис Олексія Хомякова “Церква одна”⁶...

Однак на його вибір впливали й інші фактори, які у своїй сукупності переважили: як філолог-класик він добре володів грецькою мовою; вплинула і розділеність Руської Церкви на Московський патріархат та Закордонну Церкву. Але головним було те, що Константинопольський престол найбільш відповідав його прагненню повернутися до першоджерел.

Розкриттю значущості Православної Церкви як Церкви повноти церковного передання владика Калліст присвятив свою книгу “Православна Церква”. Досить сказати, що з часу її першого виходу в 1963 році вона була перекладена на багато мов та неодноразово публікувалась. В ній владика Калліст розглядає як історію Церкви, так і її віру та богослужіння. Але найцікавішим для нас є бачення владика Калліста положення Православної Церкви в західному оточенні:

“Сьогодні на Заході багато хто – як серед католиків, так і серед протестантів – прагне звільнитись від “нашарувань XVI століття”, “пробитися за епоху Реформації та середньовіччя”. На Заході є також багато християн, яким не до вподоби крайній лібералізм, який ставить під сумнів усі основоположні біблійні вчення... Православ’я може запропонувати серединний шлях між фундаменталістським буквалізмом та напівагностицизмом крайніх лібералів. Ми, православні, повинні краще зрозуміти нашу власну традицію. Ми повинні бути вдячними нашим західним братам, що через дотикання з ними ми отримали здатність по-новому побачити православ’я”⁷.

Перехід до проблем антропології

Вірогідно, зменшення значення еклезиологічної проблематики може бути пояснене двома головними причинами. По-перше, це достатнє знайомство або хоча б можливість знайомства між представниками різних конфесій та релігій. З одного боку, технічно це пояснюється наявними засобами комунікації, а з іншого, – певною розвиненістю цієї проблематики (сам владика Калліст зазначає, що активно розробляти цю тематику почав ще Олексій Хомяков в середині XIX століття). Інший бік цієї проблеми – розшарування поглядів всередині однієї конфесії. Як приклад – нинішнє розділення між “консервативним” та “ліберальним” крилами всередині Руської

Православної Церкви, або ж відщеплення, які виникли в результаті несприйняття “модерністських” рішень II Ватиканського собору рядом консервативних католиків, особливо в 1970-х роках.

Друга важлива, з нашої точки зору, причина – тенденція дедалі більшої розщепленості особистості між догматичними поглядами та повсякденною поведінкою. Яскравим прикладом серед багатьох інших тут може слугувати сучасна Греція, де 98% населення називає себе православними, де донедавна Православна Церква мала статус державної, але при цьому її населення за рівнем активного несприйняття релігійних норм у сфері світогляду та моральної поведінки вражає пересічного спостерігача.

Владика Калліст, не заперечуючи значення еклезіології, по суті цими ж причинами пояснює звернення до проблем антропології. Він виділяє чотири причини актуальності звернення до особистості⁸:

1) Урбанізація та глобалізація. Нам важливо не загубити унікальну особистість між блочними будинками та транснаціональними корпораціями.

2) Домінування машин. Відчути себе особистістю в діалозі з іншою особистістю на тлі бурхливого розвитку комп’ютерних технологій стає дедалі важче.

3) Досягнення біотехнологій, які супроводжувались руйнацією інституту сім’ї та відкиданням традиційної моралі у статевих взаємозв’язках.

4) Екологічна криза, яка є, в першу чергу, кризою усвідомлення нашого покликання як пастирів Божого творіння.

Для підтвердження заглиблення інтересів самого владика Калліста у сферу антропології ми й хотіли б нижче навести деякі найбільш цікаві та символічні думки, розпорошені в його статтях та виступах. У джерелах, досліджених нами, вражає як спектр інтересів самого владика, так і розмаїття проблематики та робіт, які використовує владика – від святих отців до сучасних авторів.

Хто є людина?

У своїй роботі “Хто є людина” владика Калліст безпосередньо звертається до антропологічної проблематики. Прагнучи дійти до сутності людини, владика йде спочатку через заперечення: “Багато тварин можуть думати для пошуку необхідного рішення; багато тварин мають пам’ять, згадуючи минуле зі страхом або радістю; деякі тварини створюють моногамний союз і щиро переживають, втрачаючи свого партнера тощо”⁹.

Він виділяє п'ять характеристик людської сутності, кожна з яких виражає певну частину істини. Перш за все – це здатність сміятися та плакати; здатність до розумового мислення, до концентрації на самоусвідомленні. На останні три характеристики Владика звертає особливу увагу у своїх роботах. І ми також не можемо їх оминути.

Третя характеристика – комунікативна здібність, здатність до міжособистісного спілкування, до життя в упорядкованому та організованому суспільстві.

Четверта – здатність дивитися вгору. Саме тому богослов'я як здатність звернення до Бога своїм розумом, присвячення йому своїх здібностей та часу, безумовно, є важливим для християнина.

Остання риса, що вирізняє людину з-поміж тварного світу, – це здатність бути вдячним. А подяку ми можемо виразити в молитовному зверненні до Бога – від себе і від всього творіння. Але є й інший бік цього надзвичайно важливого аспекту: працею наших рук ми перетворюємо те, що потім приносимо в дар. Як образи Бога-Творця, ми здатні вносити в цей дар свою творчу складову.

Ці тези в більш розгорнутому вигляді або в розмаїтті їх аспектів можна зустріти в різних роботах владика Калліста. Тому ми спробували, дещо розширивши їх, класифікувати таким чином:

- міжособистісне спілкування;
- мирянин як представник “царського священства”;
- місце жінки в Церкві;
- богослов'я як здатність дивитися вгору;
- молитва як здатність бути вдячним;
- світ як завдання: переображення людини та світу.

Міжособистісне спілкування:

“Я потребую тебе, щоб бути собою”

У своїй роботі “Людська особистість як ікона Трійці” владика Калліст зазначає: “Що означає “соціальне” розуміння Трійці? Прагнучи зрозуміти Бога як взаємну любов, давайте спробуємо зробити те саме з людиною. Буття Бога є буттям-у-відношенні, тому людська особистість, створена за образом Бога, також усвідомлюється у відношенні. Він цитує Джона Макмарая: “Самість існує тільки в динамічному відношенні з Іншим... Самість твориться своїм відношенням до Іншого... Вона має своє буття у свосму відношенні”¹⁰.

Погоджується із цим і св. Василій Великий: “Хто не знає, що людина є істотою прирученою та соціальною, а не дикою та поодинокую? Бо ніщо так не характеризує нашу природу як спілкування між собою, потреба одне в одному, любов до собі подібних”.

Розмірковуючи над євангельським читанням (Лк. 8:26–33) про гадаринського біснுவатого, владика Калліст зазначає, що ця людина була ізольована, гнана демоном у пустелю, відрізана від можливості дружби та любові. Зцілюючи біснуватого, Христос відновлює його для суспільного буття, кажучи повертатися додому. “Якщо ми в Царстві Христа, тоді ми разом з іншими; кожний з нас є людиною-у-відношенні. Якщо ми в царстві сатани, тоді ми самотні та відмовляємось від стосунків з іншими”, – продовжує владика. Цей уривок звертає нашу увагу на суттєвий елемент нашої людської особистості: втрата відносин означає втрату особистості”¹¹.

Фактор комунікації є фундаментальним для нашого спасіння. Владика пише: “Ніхто не є окремим островом. “Ми бо один одному члени” (Еф. 4:25), і отже, вчинок будь-якого члена суспільства неминуче впливає на всіх інших членів. Навіть якщо ми безпосередньо не винні у гріхах інших людей, ми завжди так чи інакше причетні до них... Старець Зосима у “Братах Карамазових” Федора Достоєвського каже: “Є лише один шлях до спасіння, а саме – зробитися відповідальним за гріхи всіх людей. Як тільки ви з усією щирістю візьмете на себе відповідальність за все і за всіх, то одразу побачите, що це насправді так, і що фактично вас треба звинувачувати за всіх і за все”¹².

У статті “Бог як таємниця” владика Калліст вбачає в глибині міжособистісних стосунків “вказівник” до пізнання Бога. Він пише: “У кожного з нас, – можливо, раз чи два за все життя, – траплялися несподівані моменти відкриття, коли ми бачили найбільші таїни іншої людини і переживали її внутрішній стан як свій власний. І ця зустріч зі справжньою сутністю іншої людини є контактом із незвичайним і вічним, із чимось сильнішим за смерть. Щиро сказати іншій людині: “Я люблю тебе”, – означає сказати: “Ти ніколи не помреш”¹³.

Мирянин як представник “царського священства”

Питання особистості в Церкві безперечно веде до питання включення у життя Церкви кожної людини – як священнослужителя, так і мирянина. Чи є окремий пересічний член церковної громади тільки об’єктом впливу? Чи ж бо він повинен відігравати особливу роль у житті Церкви? Однозначна позиція владика: звичайно так, кожний мирянин повинен виконувати своє служіння, і тільки в повноті цих служінь ми стаємо Церквою.

Розмірковуючи над місцем мирянина в Церкві, владика Калліст зазначає: “Через таїнства хрещення та миропомазання всі миряни стають охоронцями Святого Передання... Роль мирянина не тільки

пасивна. Ми не розділяємо Церкву на Церкву, що навчає, і Церкву, що слухає. Єпископ має особливу харизму від Бога, але віра оберігається всім Тілом Церкви¹⁴.

У своїх роздумах над поняттям священства, владика Калліст виділяє три його форми¹⁵:

- священство, яке належить тільки одному – Ісусу Христу, єдиному першосвященнику Нового Заповіту, “єдиному посереднику між Богом і людьми” (1 Тим. 2:5);

- священство, яке належить всім хрещеним у християнській вірі – людям як образу та подобі Божій, оновленим через хрещення та миропомазання, як священнослужителям, так і мирянам – “царському священству, святому народу” (1 Пет. 2:9).

- Священство, яке належить лише деяким – сан, який отримується через молитву та покладання рук.

Надзвичайно важливо, – зауважує владика, – зберігати необхідний баланс та різницю між другою та третьою формами священства, між царським священством святості та священством як духовним саном.

Місце жінки в Церкві

Логічним продовженням роздумів над місцем мирян у Церкві є дискусія про місце в Церкві жінок. І, вірогідно, часто саме замислюючись над місцем жінки, ми приходимо до проблематики лайків як народу Божого, покликаного зберігати Священне Передання Церкви.

Представляючи православне бачення місця жінки в Церкві в контексті вимог агресивного фемінізму висвячувати жінок у сан священника, владика Калліст приводить різнобічні аргументи.

Він наголошує, що ми маємо спільну людську природу. “Нема окремої духовності для жінок та окремої духовності для чоловіків”. Хоча в Православній Церкві кожна особа є унікальною та реалізує себе особливим чином, хоча ми маємо єдину віру в Бога, все ж можна вирізнити певні відмінності в цілому між чоловіками та жінками..., вони по-різному розуміють віру, не протилежним чином, але все ж по-різному¹⁶.

Більшість сучасної пропаганди за висвячення жінок вбачає в священстві єдину можливу форму служіння в Церкві, по суті відкидаючи інші форми церковного служіння. Але в церковних громадах раніше було розмаїття служінь. І нині жінки несуть послух читця, півчого, свічника тощо. Не було і не повинно бути клерикалізму, концентрації відповідальності виключно в руках одного

“професіонала”. Владика Калліст наголошує: “Постійне свідчення Вселенської Церкви, як Східної, так і Західної, з апостольських часів: жінкам довіряли розмаїття служінь, але вони не звершували освячення Євхаристії”¹⁷.

Владика знаходить яскраві аргументи на користь традиції висвячення тільки чоловіків. Це і свідчення Передання: до дев’ятого століття в Церкві як Тілі Христовому у священники та єпископи висвячували тільки чоловіків. Також можна згадати, що в Новому Заповіті можна знайти жінок-пророчиць (Лк. 2:36; Дії 21:9), але жінок нема серед апостолів, єпископів та пресвітерів.

З іншого боку, ряд жінок визнається Церквою “ісапостолами”, рівними апостолам, серед яких найбільш відома Ніна, просвітительниця Грузії. Також пригадується преподобний Ісайя, який близько 1200 року склав “Материкон”, зібрання висловлювань духовних матерів, певну паралель “Патерика” як зібрання висловлювань духовних отців.

Священство не повинно сприйматись у професійних термінах як “робота”, яку має “право” виконати і жінка; а також у термінах влади та домінування, як певний “привілей”, який несправедливо забрали у жінок. Предстоятель церковної громади є символом та іконою – в ньому відображається те, що Христос був саме чоловіком, а також батьківська роль Бога-Отця.

Підкреслити гідне місце жінки в християнстві можна тим, що “найбільшими” в Царстві небесному будуть не священнослужителі, а святі. Людина, яка найкращим чином виразила царське та універсальне священство, яка стала “вище херувимів та серафимів”, була не чоловіком, а саме жінкою – Пресвята Діва Марія. Свої аргументи владика завершує тим, що “в Христовій Церкві жінка покликана бути хоча й пасивною, але не підпорядкованою, рішучою та творчою, якою ми бачимо Діву Марію в акті Благовіщення”¹⁸.

Богослов'я як здатність дивитися вгору

Для усвідомлення місця окремої людини в Церкві важливо зрозуміти значення богослов'я в її житті. Про це владика Калліст розмірковує зокрема в роботі “Богословська освіта в Письмі та у святих отців”¹⁹.

Коли це поняття використовується грецькими отцями, воно має помітно інше значення, ніж сьогодні. Наприклад, Євагрій Понтійський зауважує: “Якщо ти богослов, тоді будеш молитись істинно; і якщо ти молишся істинно, тоді ти богослов”. Святий Діадох (V ст.)

стверджує, що “богослов’я дає душі найвеличніші дари..., з’єднуючи людину з Богом в неподільному спілкуванні”.

Для отців богослов’я означало бачення Бога у Святій Трійці, бачення, в яке задіяний не тільки розум, а й уся людська особистість, в яку задіяні інтуїтивне духовне розуміння (*нус*) та серце (*kardia*) в біблійному та святоотецькому, а не в сучасному розумінні цього слова. Інакше кажучи, богослов’я (*theologia*) є не що інше як спогляданням (*theoria*). Воно передбачає живе спілкування з живим Богом та неподільно пов’язане з молитвою.

При такому високому покликанні богослов’я є спокуса вважати себе недостойним богословствувати. На такий випадок владика Калліст наводить три ступені богослов’я, які пропонує св. Григорій Палама: по-перше, це святі, тобто ті, хто має повний особистий досвід Богопізнання. На друге місце він ставить тих, хто хоча й не має такої повноти, але довіряє святим. І, наприкінці, є ті, що не мають ні досвіду, ні довіри до святих. Не претендуючи на власну святість, кожний з нас у своєму богопізнанні все ж здатний смиренно йти шляхом довіри до святих²⁰.

Молитва як здатність бути вдячним

Значення молитви для кожного християнина є незаперечним. У різних своїх роботах владика Калліст розмірковує про сутність молитви. Зокрема, він наводить слова преподобного Силуана. “Кожна людина, яка істинно молиться, долучає до свого життя всяку людину, незалежно од віддаленості місця або історичної епохи, коли вона жила”, – вважав він²¹.

За переконанням преподобного Силуана, істинне покликання кожної людини є всеосяжна любов і молитва. В них святий виділяє три основних аспекти. По-перше, Бог закликає до спасіння всіх людей. По-друге, всі люди становлять собою цілісність – “всього Адама”. І з цим пов’язується ідея, що “мій ближній – це я”. По-третє, преподобний Силуан переконаний, що, відповідно до Божого задуму, не тільки людство, а й увесь світ повинні стати переображеними – “Любов Божа всім хоче спастись”²².

Молитовне значення єднання з Богом та іншими людьми має й читання Святого Письма. Якщо згадати ставлення до Біблії в епоху Реформації, то можна подумати, що Святе Письмо є тим, що відокремлює людину, протиставляє її Церкві. Але тут для владика Калліста істинна антропологія неподільно пов’язується з еклезіологією. Він пише: “Читання Біблії повинно носити особистісний

характер, але при цьому ми не повинні відчувати себе ізольованими один від одного одиницями, християнами-одинаками. Ми читасмо як члени сім'ї, сім'ї Вселенської Православної Церкви. Читаючи Святе Письмо, ми говоримо не “я”, а “ми”. Ми читасмо, перебуваючи у спілкуванні з усіма іншими членами Тіла Христового в усіх частинах світу та в усі часи. Мірилом розуміння змісту Святого Письма є розум Церкви. Біблія – книга Святої Церкви²³.

З іншого боку, владика Калліст підкреслює: “Читання Біблії допомагає єднатися з Богом: “Треба питати не просто: “Що це означає?”, а: “Що це означає для мене?”. Святе Письмо є особистою розмовою між Спасителем і мною: Господь Ісус Христос говорить, а я відповідаю”²⁴.

Православ'я з-поміж інших християнських конфесій є найбільш літургійним. І тому не дивно, що саме літургійну молитву ми можемо назвати вершиною богословського наповнення молитви. Владика Калліст пише: “Саме в подяці ми стаємо собою. Наше людське покликання, коротше кажучи, – бути священиками творіння. Ця функція, притаманна виключно людині, в точності відображається якраз перед епikleзою, або зверненні до Святого Духа в Божественній літургії, коли предстоятель підносить дари хліба та вина і каже: “Твоє від Твого приносимо Тобі, в усьому і за все”. В принесенні Дарів ми самі стаємо їх частиною. Як священики космосу, ми є частиною природи, а не стоїмо поза її межами”²⁵.

Світ як завдання: переображення людини і світу

Принцип спілкування для владика Калліста охоплює собою і початок, і кінець історії людства. Розмірковуючи над наслідками гріхопадіння, він пише: “Замість того, щоб бути посередником та об'єднуючим центром, людина створила поділ: поділ у собі, поділ між собою та іншими людьми, поділ між собою і світом природи... “Первородний гріх” людини, її відвернення від зосередження на Богові до зосередження на собі насамперед означали, що вона більш не сприймала світ та інших людей у євхаристичний спосіб, як таїнство єдності з Богом... Світ перестав бути прозорим – тим вікном, через яке людина дивилась на Бога, – і потьмянів; він перестав бути життєдайним і піддався розпаду та смертності”²⁶.

Не виконавши своє завдання через гріхопадіння, ми все ж не повинні відмовлятися від нього. Владика Калліст пише: “Створені за образом Божим, ми здатні розділити божественне життя, “стати учасниками божественного ества” (2 Пет. 1:4). Милістю Божою ми

покликані вийти за межі простору в безмежжя, за рамки часу в безкінечність. Наше завдання – бути посередником між тварним світом та нетварним. Як ікона Бога, ми здатні об’днати небо і землю”²⁷.

Про життя як завдання переображення, владика Калліст говорить і в інших роботах. Він цитує Марка Подвижника: “Кожна хрещена в православ’ї людина утаємничено отримує повноту благодаті. Але вона пересвідчується в цій благодаті тільки в тій мірі, в якій активно виконує заповіді Господні”. Таким чином, програму нашого духовного розвитку можна викласти у максимі: “Стати тим, чим ми є”²⁸.

Саме аскетика стає для владика Калліста способом переображення себе і навколишнього світу. Він пише: “Аскетика означає не просто егоїстичний пошук індивідуального спасіння, а служіння по відношенню до всієї людської громади; не просто відкидання чи руйнацію низьких прагнень, а, що значно глибше, їх очищення та освітлення та переображення в щось більш високе... Інтерпретоване в цьому позитивному ключі, як переображення, а не пригнічення, аскетика є універсальною у своїй неосяжності – не завданням для незначної групи посвячених, а закликком для всіх. Це не руйнація нашої особистості, а відкриття нашої власної істинної природи”²⁹.

Ідею переображення світу можна бачити в молитві Церкви – літургії. Розмірковуючи над цим, владика Калліст пише: “На Євхаристії ми приносимо Богові плоди землі не в їх початковому стані... Ми приносимо до вітваря не зерно, а хліб, не виноград, а вино... Світ – це не тільки дар, а й завдання. За словами румунського богослова Димитрія Станілоє, “Людина ставить печатку свого розуміння та своєї розумової роботи на творінні, таким чином гуманізуючи його і повертаючи його таким Богові. Людина актуалізує потенції світу”. За словами Толкієна, сформовані за образом Бога-Творця, ми є “співтворцями”, призначеними не тільки зберігати, а й змінювати, переображувати”³⁰.

В цьому об’єктивно невеликому за обсягом дослідженні ми спробували окинути оком те розмаїття проблематики, яке висвітлював у своїх роботах владика Калліст (Уер). Тезу про поглиблення значення антропології в ХХІ столітті християнської доби, про що говорить владика і у своїх статтях, і у своїх виступах, він сам і прагне актуалізувати, висвітлюючи проблематику людини – не тільки як члена Церкви, але і як образу Божого.

ДЖЕРЕЛА

1. Іларіон Алфеев. Шлях владики Калліста Уера // Дух і літера, № 9–10. К., 2002.
2. Каллист (Уэр). Богословское образование в Писании и у св.отцов.
3. Каллист (Уэр). Как читать Библию.
4. Каллист (Уэр). Мое путешествие в Православную Церковь.
5. Каллист (Уэр). Православная Церковь. М., 2001.
6. Каллист (Уэр). Спасение по учению преподобного Силуана Афонского // Церковь и время. 1999. № 2(9). С. 231–258.
7. Каллист Уэр. По образу и подобию: тайна человеческой личности // Пути просвещения и свидетели правды. Дух і літера. 2004, сс. 128–145.
8. Калліст (Уер). Бог як таємниця // Дух і літера №11–12. Київ, 2003.
9. Калліст (Уер). Православний шлях. Київ. Дух і літера. 2003.
10. Kallistos (Ware). The place of theology in the life of laity.
11. Kallistos Ware. Personal Experience of the Holy Spirit according to the Greek Fathers.
12. Kallistos Ware. Man, Woman, And The Priesthood Of Christ.
13. Kallistos Ware. The Human Person as an Icon of the Trinity.
14. Kallistos Ware. The way of the ascetics: negative or affirmative?
15. *Kallistos Ware*. Who is Man?
16. Mary Ann Bulko. On Icons and Transfiguration: Presentations by Bishop Kallistos Ware. Spring/Summer, 2002.
17. Teva Regule. An Interview with Bishop Kallistos Ware. June 11, 1997 in Washington, D.C.

ПРИМІТКИ

- ¹ Див. Іларіон Алфеев. Шлях владики Калліста Уера // Дух і літера. Київ, 2002. С. 321.
- ² Див. По образу и подобию: тайна человеческой личности // Пути просвещения и свидетели правды. Дух і літера. 2004, сс. 128–145.
- ³ Там само. С. 133.
- ⁴ Каллист (Уэр). Мое путешествие в Православную Церковь.
- ⁵ Там само.
- ⁶ Там само.
- ⁷ Епископ Диоклийский Каллист (Уэр). Православная Церковь. М., 2001. С. 337–338.
- ⁸ Див. По образу и подобию: тайна человеческой личности, сс.133–134.

- ⁹ *Bishop Kallistos Ware. Who is Man?*
- ¹⁰ Kallistos Ware. *The Human Person as an Icon of the Trinity.*
- ¹¹ Цит. по Mary Ann Bulko. *On Icons and Transfiguration: Presentations by Bishop Kallistos Ware.* Spring/Summer, 2002.
- ¹² Єпископ Калліст (Уер). *Православний шлях.* Київ. Дух і літера. 2003. С. 65.
- ¹³ Калліст (Уер), єпископ. Бог як таємниця // *Дух і літера* №11–12. Київ, 2003. С. 330.
- ¹⁴ Bishop Kallistos (Ware). *The place of theology in the life of laity.*
- ¹⁵ Kallistos Ware. *Man, Woman, And The Priesthood Of Christ.*
- ¹⁶ Teva Regule. *An Interview with Bishop Kallistos Ware.* June 11, 1997 in Washington, D.C.
- ¹⁷ Kallistos Ware. *Man, Woman, And The Priesthood Of Christ.*
- ¹⁸ Там само.
- ¹⁹ Див. Єпископ Диоклийский Каллист (Уэр). *Богословское образование в Писании и у св.отцов.* Перевод с английского Сергея Апенко.
- ²⁰ Там само.
- ²¹ Єпископ Каллист (Уэр). *Спасение по учению преподобного Силуана Афонского // Церковь и время.* 1999. № 2(9). С. 231–258.
- ²² Там само.
- ²³ Каллист (Уэр), єпископ Диоклийский. *Как читать Библию.*
- ²⁴ Там само.
- ²⁵ *Bishop Kallistos Ware. Who is Man?*
- ²⁶ Єпископ Калліст (Уер). *Православний шлях.* Київ. Дух і літера. 2003. С. 61–62.
- ²⁷ *Bishop Kallistos Ware. Who is Man?*
- ²⁸ Kallistos Ware, Bishop of Diokleia. *Personal Experience of the Holy Spirit according to the Greek Fathers.*
- ²⁹ Kallistos Ware. *The way of the ascetics: negative or affirmative?*
- ³⁰ *Bishop Kallistos Ware. Who is Man?*

Борис БОБРИНСЬКИЙ

ЛЮБОВ ДО ВОРОГІВ У ЄВАНГЕЛІЯХ

Нелегко говорити про любов до ворогів. Для цього треба мати досвід її переживання, а хто з нас може сказати, що він здійснює в житті цю заповідь Господню: “Любіть ворогів своїх..., творіть добро тим, хто ненавидить вас, і моліться за тих, хто вас переслідує” (Мт. 5:44).

Вихід за межі Мойсеєвого закону

Уся Проповідь на горі у п'ятому й наступних розділах Євангелії від Матвія протиставляє заповідь Мойсеєвого закону та заповідь нову Ісуса, “нового Мойсея”. Перш ніж говорити про євангельську проповідь, мені хотілось би викликати в пам'яті образ оцих “двох Мойсеїв”. У Євангеліях і Новому Завіті міститься протиставлення стародавнього та нового законів – не конфлікт між ними, а вихід другого за межі першого. Мойсей схиляється перед Господом на Таворі, поступаючись Йому місцем. Як Йоану Хрестителеві, Мойсею слід применшуватися, щоб Ісус міг зростати. Євангеліст Йоан нагадує: “Закон бо через Мойсея був даний, а благодать та правда з'явилися через Ісуса Христа” (Йо. 1:17).

Заповідь увіходить у справу спасіння, яка в цілому є тривалим і болючим вихованням. У Проповіді на горі Ісус неодноразово повторює: “Ви чули, що було стародавнім наказане..., а Я вам кажу...” Мойсея не названо у цьому розділі. Повторюється лишень: “Ви чули, що було... наказане...” Безособовий зворот охоплює одразу і П'ятикнижжя, і Тору, й усний закон, що був чинним у євреїв аж до Христової доби. Фактично, слів, про які говорить Господь: “Ви чули, що сказано: “Люби свого ближнього і ненавидь свого ворога”, – П'ятикнижжя буквально не містить. У жодному тексті немає достеменно такої фрази: “Ненавидь ворога твого”. Це не означає, що питання про зненависть не виникає то тут, то там у книгах Старого Завіту. Так, Псалмоспівець вигукує: “Отож, ненавиджу Твоїх ненависників, Господи, і Твоїх заколотників бриджусь: повною ненавистю я ненавиджу їх, – вони стали мені

ворогами!” (Пс. 139:21 – 22). Чи останній вірш псалма 137: “Блажен, хто ухопить та порозбиває об скелю і твої немовлята...”

Заповідь “нового Мойсея” про любов до ворогів невідокремлювана від євангельського вчення в цілому. Кількома віршами вище Господь говорить: “Тому, коли принесеш ти до жертівника свого дара, та тут ізгадаєш, що брат твій щось має на тебе, – залиши отут дара свого перед жертівником, і піди, примирись перше з братом своїм, – і тоді повертайся і принось свого дара. Зо своїм супротивником швидко мирися...” (Мт. 5:23 – 25). Текст пропонує два різні слова на позначення однієї особи: “брат” і “супротивник”. Вельми показова відсутність, насправді, межі між братерством і ворожнечею. Як оком змигнути, можна перейти від одного до іншого й навпаки. Це вихід за межі закону помсти, “око за око, і зуб за зуб”. Не називаючи тут Мойсея, Ісус назве його далі, зокрема в розділі дев’ятнадцятому від Матвія, говорячи про нерозривність шлюбу: “То за ваше жорстокосердя дозволив Мойсей відпускати дружин ваших, спочатку ж так не було” (Мт. 19:8). При цьому: “Ви чули, що сказано... А Я вам кажу...” – можна, виявляється, зберегти обличчя та вчення Мойсеевого закону. Бог, через жорстокосердність людську, так би мовити, змушений, виховуючи людину, давати їй жорсткіші правила й законодавство. Вони, однак, набагато випереджають звичай сусідніх народів. Згадаймо про той же закон відплати, про людські жертвопринесення.

Отецьке прощення

Інший основний пункт знаходимо в молитві Господній: “І прости нам борги наші, як і ми прощаємо винуватцям нашим”. Саме звертаючись до Отця, ми можемо віднайти прощення – і навчитися вибачати. Саме на хресті Ісус прохає Отця простити катам. Не сам Він прощає, а Отець. Як говорить Євангеліє від Матвія: “Отож, будьте досконалі, як досконалий Отець ваш небесний!” (Мт. 5:48), а Євангеліє від Луки: “Будьте ж милосердні, як і Отець ваш милосердний” (Лк. 6:36). Можна сказати, що найвище джерело прощення – це Отець, бо ми всі Його діти. Усі ми покликані стати Його дітьми, а це братерство може ствердитися лише через прощення.

Зародок зла у серцях

У світлі нового закону мають бути переглянуті звичайні поняття “брат” і “ближній”, “супротивник” і “ворог”. Між ними немає межі,

одне переходить в інше. Закон гріха розповсюджується по всій землі, наче гангрена. Споконвіку він проникає в самісіньку середину серця людського, розбиваючи його цілісність, внутрішню єдність. Людина розлучена, роз'єднана із самою собою, з Богом, із братами. Вона стає ворогом собі самій, Богові, братам. Історії Каїна й Авеля, Йосипа та його братів оприявнюють сутність усіх наших братерських, природних взаємин. Іще до того як Каїн убив Авеля, прабатьків гріх укорінив у людських стосунках неприязність – зародок загальної ворожнечі. Природні дружба й любов, батьківські, братні, подружні почуття приховують часом під машкарою привітності вперту зненависть і задрість. Згадайте слова Господні про “гроби побілені, які гарними зверху здаються” (Мт. 23:27). Ці слова стосуються не самих лише тодішніх фарисеїв.

Битва з ворогом

За таїною зла і зненависті проглядає тїнь Супостата, Сатани, – що єврейською й означає “супостат, супротивник”. Саме він і уособлює зненависть, він ворог за визначенням, ворог людям і Богові. Він вливає зло у серця. “Прийшов ворог..., і куколю між пшеницю насіяв” (Мт. 13:25). Ісус протистоїть його могутності та б'ється з ним упродовж усього Свого земного шляху – від Віфлеєма й спокус у пустелі до Голготи. Він карає цю могутність на смерть через Свою хресну смерть: “Я бачив того сатану, що з неба спадав, немов блискавка” (Лк. 10:18); “Тепер суд цьому світові. Князь світу цього буде вигнаний звідси тепер” (Йо. 12:31). Апостол Павло, підходячи вже до богословських роздумів, каже: “Він бо наш мир, що вчинив із двох одне й зруйнував серединну перегороду, ворожнечу, Своїм тілом, – Він Своєю наукою знищив Закона заповідей, щоб з обох збудувати Собою одного нового чоловіка, мир чинивши, і хрестом примирити із Богом обох в однім тілі, ворожнечу на ньому забивши” (Еф. 2:14–16). “Христос умер за нас, коли ми були ще грішниками” (Рим. 5:8). Це докорінний переворот у взаєминах. Ісус не чекає, аби ми прийшли до нього. Оскільки ми ще грішники, “під гнівом Божим”, вороги Богові, що знемагаємо під тягарем, Ісус приходить до нас. Його посилає Отець. “Так бо Бог полюбив світ, що дав Сина Свого Однородженого” (Йо. 3:16).

Це уособлення зла та зненависті в сатані та ангелах його дозволяє нам зрозуміти та наблизити до себе й деякі, здавалось би, безжально жорстокі тексти Старого Завіту, прочитуючи їх духовно. Маю на увазі, зокрема, вже цитований останній вірш псалма “На рїках Вавилонських” (Пс. 137:9). Ці слова бентежать нас. І виникає бажання

прибрати їх із недільних читань перед Великим постом. Отці вчать нас читати їх духовно, вбачаючи у вавилонських немовлятах символ гріха, ненависті, сатани. Це ті зародки зла та гріха, які хочуть прижитися в нас, а ми розбиваємо їх об камінь. І цей камінь – Христос. Таким чином, прочитане духовно, слово це усвідомлюється у світлі справи Христової.

Дар Святого Духа

Євангельське вчення Ісуса про прощення образ і любов до ворогів отримує доконечне й повне підтвердження в молитві Розіп'ятого за Його катів: “Отче, відпусти їм, – бо не знають, що чинять вони!” (Лк. 23:34). Єдине тільки прощення образ розриває пекельне кільце зненависті й помсти. Закон відплати скасовано. Але для світу новий закон залишається “глупотою”, оскільки говорить мовою Христа (1 Кор. 1:18). Христос – наш мир, Він той самий “миротворець” із Заповідей Блаженства, тому що Він один насправді мирний. Саме в Нього, в Його світ маємо ми увійти. Тоді ми зробимося дітьми Божими й успадкуємо землю. “Він є мир наш”, “Він убив ворожнечу”, “Мир мій даю вам”. Не можна не ототожнити цих дарів, що їх дав нам Ісус, перш ніж іти на Страсті, з обітницею про Духа Святого: “Утішитель же, Дух Святий, що Його Отець пошле в Ім'я Моє, Той навчить вас усього, і пригадає вам усе, що Я вам говорив” (Йо. 14:26). “Прийміть Духа Святого” (Йо. 20:22). Останнє Ісус промовляє вже по воскресінні. Він дає нам Свій світ – Він дає нам Святого Духа. Силою Святого Духа Він перебуває в нас: “І живу вже не я, а Христос проживає в мені” (Гал. 2:20); “Хто вірує в Мене, той учинить діла, які чиню Я, і ще більші від них він учинить” (Йо. 14:12).

Мірою того, як ми входимо в таїну Христа, що вмер за нас, коли ми ще були грішниками й перебували під гнівом Божим, серце наше перетворюється. У самій своїй глибині серце, яке було пристановищем духів пільми та зненависті, стає обителлю Духа Святого. Живу вже не я, не це ненависне “я”, а живе у мені Христос. Це він живе, любить, вибачає. Це він молиться й надає заступництво. Христове клопотання з хреста – поєднане з небесним клопотанням Того, Кого і Послання до євреїв, і все православне Передання називає Первосвященником. Христос на небесах за те й молиться, щоб ми могли увійти в Його молитву, щоб ми спромоглися прощати. Це Він впливає в наші серця зітхання Духа, дар мовлення, анти-Вавилон.

Згідно з апостолом Павлом, “любов Божа виллилася в наші серця Святим Духом, даним нам” (Рим. 5:5). Дух учить нас усьому, а

особливо – молитися за ворогів. Дух молиться у наших серцях, і треба напружити внутрішній слух, аби відчутти Його подих, дати Йому охопити себе і створити за образом Розіп'ятого. Отже, ми можемо повторити слова св. Старця Силуяна – слова, що природно впливають з Євангелії та всього Нового Завіту: “Дух Святий вчить любити ворогів так, що буде жаліти їх душа, мов рідних дітей. Хто не любить ворогів, у тому немає благодаті Божої”.

Переклав із французької Дмитро КАРАТЄЄВ

Олександр ДОБРОЄР

ІДЕЯ "ГАРНОЇ ЛЮДИНИ" В СИСТЕМІ ЕСТЕТИЧНОЇ АНТРОПОЛОГІЇ МИКОЛИ ГОГОЛЯ

Вже стало загальним твердження про те, що розвиток російської філософської та богословської думки значно відрізняється від подібного процесу на Заході. У Росії ці наукові дисципліни виокремилися досить пізно, а межі між ними та іншими формами суспільної думки ніколи не були такими прецизійними, як у колі західної цивілізації¹. Власне, тому важкі питання, які мали бути об'єктом суто філософських чи богословських досліджень, у Росії порушувалися провідними представниками російської культури, передусім письменниками.

Однією з найяскравіших постатей російської культури був Микола Гоголь. Гоголь, мабуть, одна з найбільш таємничих особистостей російської культури XIX століття. Насамперед він знаний як письменник. Але Гоголь належить не лише до історії літератури, а й до історії російських релігійних та суспільно-релігійних пошуків. У його творчості тема сенсу життя і страждання, спасіння людини і світу переважає теми творчості й культури. Російські письменники не обмежувалися лише тематичними рамками літератури, а й виходили за її межі: шукали засобів перевтілення дійсності. Російська література XIX століття мала дидактичний характер: письменники хотіли бути вчителями життя й закликали до його перетворення.

Вразливість щодо проблем суспільного життя, турбота про його переустрій та віднайдення людиною людського обличчя виявлялась уже в ранньому періоді творчості Гоголя, та лише в сорокових роках мотиви ці посилились і набрали виразної форми. У центрі уваги Гоголя з'явилася людина. Від того, чи буде вона вірна Богові й собі, залежить її щастя й щастя світу, в якому вона живе. Із такими поглядами пов'язане поступове посилення морально-суспільної тематики у творах письменника.

У цьому дослідженні ми хотіли би пильніше придивитися до категорії краси у творчості Миколи Гоголя і показати, що вона має не лише – і не стільки – естетичне, скільки релігійне значення. Розуміння цього видається дуже важливою умовою правильного та повного прочитання всієї літературної спадщини письменника.

1. Нове завдання мистецтва

Микола Гоголь дебютував у літературі як автор веселих оповідань із життя українського села, сповнених мотивами байкарства, живим народним українським гумором та карнавальними radoщами. Однак фінал його літературного життя був позначений великим невдоволенням власною долею, а також дуже критичним ставленням до всього, що він зробив. Це дало багатьом дослідникам підставу говорити про кризу його творчості під впливом релігійних ідей, які – начебто – доправили його до смерті. Якщо завдамо собі труд уважної лектури його творів та вилучимо з них найбільш приховані осяяння інтуїції, то зауважимо, що з-під зовнішньої теми постійно пробиваються інші теми, які показують художню проникливість та силу даного твору².

Дослідники життя і творчості Гоголя вже давно відзначили, що такими темами – можна сказати, головними у творчості Гоголя – були зло та боротьба зі злом, гріх та смерть. Тому ще на початку тридцятих років минулого століття Борис де Шльозер писав, що вся творчість письменника перебуває під знаком смерті – *sub specie mortis*³. Видатний російський релігійний філософ Микола Бердяєв у книжці “Русская идея”, презентуючи розвиток російської релігійної думки у ХІХ столітті, охарактеризував Гоголя таким чином: “Він переживав своє християнство пристрасно і трагічно [...] Сповідував релігію страху [...] Шукав передусім спасіння”⁴.

Ці теми пронизують усю творчість Гоголя. Але якщо у ранніх творах письменника вони виказують органічний зв’язок з українською народною творчістю, то в пізніших творах виразнішим є еклезіальний характер, пов’язаний з аскетичною традицією Отців Церкви.

Зміна у творчості автора *Мертвих душ*, яку ми виразно бачимо після 1840 року, не є переходом на інший шлях, а інтенсивною боротьбою за красу людини, але ніби “з іншого боку”. Якщо краса розходиться з добром, то не є правдивою красою, а порожньою формою, спокусою. Гоголь постійно зайнятий проблемою: як зберегти естетичний елемент у людині? Як урятувати в людині те, що

є людським? Як повернути її добру, від якого відірвалася сучасність у своїх естетичних пошуках? Звідси виникає нав'язування ним мистецтву теургічного завдання: "Не можна повторювати Пушкіна, – говорив він. – Зараз перед мистецтвом стоїть інше завдання – інспірувати людськість до боротьби за Царство Боже". Це означає поєднання творчості з тією послугою світові, яка притаманна Церкві. Справжню красу можна віднайти лише там, де є справжнє добро. Тому всю свою увагу письменник дедалі більше зосереджує на моральних питаннях. Це призводить до переосмислення власної творчості, своєї позиції як людини та письменника, нової інтерпретації ролі мистецтва та культури⁵.

2. Краса як онтологічна категорія

Щоб зрозуміти логіку творчості Гоголя – особливо наприкінці 30–40-х років XIX століття – треба з'ясувати таке питання. У християнському розумінні (а власне, в руслі християнської думки розвивається думка автора на межі 30–40 років) краса є онтологічною категорією, нерозривно пов'язаною із сенсом буття. Вона закорінена в Бозі. Звідси висновок, що існує лише одна правдива Краса – Сам Бог. Будь-яка земна краса є тільки образом, більшою чи меншою мірою відображаючи пра-Образ. Для християн є зрозумілим, що абстрактна категорія "краси" втрачає свій сенс поза такими поняттями як добро, правда, спасіння. Все, що не з Богом, що не поєднане Його Духом – усе це потворне, це темне пекло (*ад кромешный*)⁶. Тому так важливо відрізнити справжню внутрішню красу від краси фальшивої, зовнішньої. Справжня краса – не змінюється, не минає. Вона є духовною категорією. Вона належить до іншого світу, хоча може проявлятися і в цьому світі. Зовнішня краса скороминуща – вона лише приваблива краса, "*прелєсть*"⁷.

Знаний вислів Достоевського "краса врятує світ" є не лише метафорою, а й прецизійною і глибокою інтуїцією християнства, вихованого на тисячолітній православній традиції пошуку цієї краси. Традиція східного християнства обирає красу як один із доказів існування Бога. Згідно з відомою легендою останнім аргументом для київського князя Володимира під час вибору віри було свідчення послів про небесну красу собору Айя-Софія та відправленої там літургії⁸. Для християнської свідомості краса не є метою самою по собі. Вона є лише образом, знаком, причиною, однією з доріг, що провадить до Бога.

3. Зло як заперечення краси

Хаос започатковує гріх. Проблема гріха – як і проблема смерті – пов'язана з тематикою зла взагалі. Проблема зла стосується всієї людської долі. Підводить до питання про його сенс, про можливість його подолання, а також остаточної перемоги добра. Протягом тисячоліть у всіх культурах мотив боротьби добра зі злом, Бога з дияволом був головним мотивом народних оповідань. Гоголь сприймає цей зовнішній бік фольклору, але в нього “вона містить у своїй глибині складніші речі”⁹.

Аналізуючи світ зла у творах Гоголя, видатний дослідник його творчості професор Тарсуського університету Юрій Лотман запропонував розрізнявати дві іпостасі зла: світу хаосу і світу космосу¹⁰. Сфера людських стосунків стає світом зла тому, що до неї впроваджено хаос: людина оцінюється на підставі свого майна та суспільної позиції. В такому світі вже немає місця для любові, доброти, автентичності. Світ хаосу ворожий людині з огляду на тісняву й закостенілість. Однак є ще інший світ зла – світ космічний, ворожий людині своєю безмежністю й неосяжністю¹¹. До аналізу світу хаосу ми ще повернемося. А зараз придивімося ближче до світу космічного зла і його впливу на долю людини. Світ космічного зла не був створений людиною, але в людині проявляється. Хто його автор? Гоголь упевнений, що диявол.

Уже в першому циклі оповідань *Вечори на хуторі поблизу Диканьки* з'являється мотив боротьби самотнього героя з дияволом. Таким героєм є Данило Бурульбаш із *Пропалої грамоти*, коваль Вакула з *Ночі перед Різдом*, дідусь дяка Хоми Григоровича. Усі вони висміюють чорта, оскільки так заведено в їхньому суспільстві. У цих творах сильний народний мотив боротьби з чортом. *Майська ніч* та *Ніч перед Різдом* показують велич і переможний характер добра: чистота молодої панночки та “божественне мистецтво” іконописця здатні ублагати долю і протистояти магічним чарам, хоча в *Ночі напередодні Івана Купала* і *Страшній помсті* потішні диявольські витівки раптом обертаються своїм жахаючим боком. В оповіданні *Вій* із циклу *Миргород* ця боротьба набирає драматичнішого вигляду і також призводить до загибелі героя. Тут уже не йдеться про угоду з дияволом, як, наприклад, у *Ночі напередодні Івана Купала*, ні про беззаперечний вирок Божої справедливості, як у *Страшній помсті*. Гроно темних сил вривається у світ героя. Його трагедія полягає в тому, що він живе на межі двох світів, “світлого” й

"темного", і що та "двосвітовість" відбивається на його внутрішній роздвоєності.

В оповіданнях наступних циклів – *Портрет (Арабески)* та *Невський проспект (Петербурзькі оповідання)* – з'являється начебто "обличчя" цього зла. Це вже не якась невизраза хмара темних сил, але справжній диявол, і радше навіть антихрист¹². Він набуває вигляду, який дуже важко розпізнати, завдяки чому є ще небезпечнішим. Гоголь запроваджує поетичну міфологію до банальної (*пошлой*¹³) повсякденності, а повсякденність міфологізує та підносить до рівня епосу, лаїцизує та знижує ідею антихриста, князя світу, до малого чортика в образі свині (*Сорочинський ярмарок*), до "зграбного дурисвіта з хвостом та бородою козла" (*Ніч перед Різдом!*) "на німецьких ногах" (*Загублений лист*) тощо. Ця міфологізація та лаїцизування ідеї антихриста є одним із найбільш оригінальних і глибоких проявів інтуїції Гоголя. Побачити диявола без маски, не в гromі та блискавках, не з опаленими крилами, а в особі банального та смішного пана – того, що пізніше прийде до Івана Карамазова, "вічного удавача, паразита, мавпу Господа"¹⁴. Павло Євдокимов так коментує це "відкриття" Гоголя: "Гоголь насправді бачив, що він (диявол) є жахливим у своїй мізерності і що його зовнішній вигляд страхотливо – як у кожного – зраджує його справжнє обличчя. Добре відомо, що містерійний підступ диявола – це переконувати нас у тому, що він не існує. Гоголь підкреслює стан загального засліплення. Найкращим засобом піднесення сатани на п'єдестал – це не знати про нього. Ім'я ж йому Леґіон, що означає, що він є всюди. Оскільки він нічого так не бажає, як пройти невпізнаним, він потребує мовчазної співучасті людини, щоб відкрити себе"¹⁵.

Таким чином диявол профанує все, що є святим, спрощує все, що є глибоким. У десакралізованому світі єдиним засобом протистояння демонічній профанації є спроба виставити її в карикатурному вигляді. Необхідно висміяти чорта. Маючи це на увазі, не треба дивуватися тому, що головне завдання своєї творчості Гоголь бачив у висміюванні диявола. Це був виклик, кинутий антихристу, свого роду великий духовний подвиг¹⁶. І помилкою було би бачити у нашому авторі доброго жартівника або злого сатирика, що висміює соціальні недоліки. "Гоголь мав сильне відчуття зла, і чуття це не було пов'язане винятково із суспільним злом, з російським політичним режимом, воно було глибшим"¹⁷. З одного боку, воно було пов'язане зі світом космічного зла, зі світом Злого. З іншого боку, воно було пов'язане зі світом хаосу, світом безладу в

суспільному житті, причиною якого була відсутність порядку в самій людині, її спотворення мертвотністю душі, яка дуже лякала письменника і до якої він мав особливу вразливість.

4. Мертвотність душі та суспільний безлад

Православна думка зображує світ як градацію уявлень, які, як дзеркала, відображають одне одне, а наприкінці – самого Бога як прообраз. У цій ієрархії людина посідає особливе місце. Вона перебуває на межі двох світів: вищого від людини – Божого світу, і нижчого – світу природи. Від того, в який бік буде направлене “дзеркало”, вгору чи вниз, залежить, ким стане людина. Усе, що існує у світі, включно з людиною, існує завдяки тому, що несе в собі образ Бога. Якщо людина відвертається від Бога, то вона приречена на гріх; вона втрачає Божий образ. Російське слово “безобразный”, синонім слова “негарний”, “огидний”, не означає нічого іншого, як “безобразный”, що означає: що не має в собі образу Бога, не-істотний, не-існуючий, мертвий. Такими огидними є негативні герої Гоголя: серед них немає жодної привабливої особи. Усі вони нагадують якихось потвор. Складається враження, що Гоголь сміється собі з людей та життя, якого в дійсності не існує. Але він і не намагався відтворити його реальним. Уважно вдивляючись у життя людей, він намагався дійти аж до підстав буття. Його погляд, як рентген, просвітлює людину, вказуючи на метафізичне коріння буття. Ці герої Гоголя огидні (безобразные), тобто не носять у собі Божого образу (безобразные), грішні. Православна думка трактує гріх як стан, а не як поодинокі акти людини. Конкретна дія є проявом і відображенням внутрішнього стану людини. І, власне, на аналізі цього стану людської душі і діях грішної людини письменник зосереджує свою увагу. Схему “спокуса-гріх-покарання” Гоголь використовував уже в *Ночі напередодні Івана Купала* і *Страшній помсті*. У пізніших оповіданнях ця схема ускладнюється¹⁸. Дедалі голоснішою стає концентрація не на тих силах зла, які перебувають поза і понад людиною, але на тому злі, яке живе і розвивається в його душі. Цікавим із цієї точки зору є *Портрет* – майстерний аналіз процесу перетворення художника Чарткова на безсилового ремісника, який втратив свою творчу силу; а також *Невський Проспект*, де вже лунають дуже слушні і вдалі спостереження над усім процесом спокуси. Важливу роль у цьому відіграє категорія духовної спокуси (*духовная прелесть*), яка є дуже важливою в пізній період творчості Гоголя.

Із часом у його творах дедалі виразніше вимальовується тема нудьги, що опановує людину і світ. Нудьга, апатія, пригніченість і смуток, які мовою аскетів носять назву *acedii*, паралізують діяльність людини, позбавляють її радості, позбавляють розум здатності розрізняти добро, протистоять любові до добра та надії на його реалізацію, а також довірі до спасенної сили прощення та любові Бога.

Духовна сплячка людини є, на думку Гоголя, головною причиною того, що сила зла закрадається в наше життя. Втрачаючи Божий образ у собі, людина ніяковіє, губиться, втрачає саму себе, стає схожою на манекен, маріонетку, нитки якої шарпає сам диявол¹⁹. Стирання Божого образу, переміна уявлення-ікони на бездушний відбиток – це процес, який описує Гоголь. Проте Гоголь не наголошував на остаточному і безповоротному знищенні Божого образу в людині. Вся його творчість сповнена бажання віднайти в людині цей образ, очистити Божий прообраз.

Стан мертвотності душі проявляється також у сфері відносин між людьми і в просторі, в якому вони живуть і який опановують. Так, наприклад, "увесь простір Миргорода поділено внутрішніми межами на дрібні й ізольовані території (...) Взагалі весь сенс оповідання зводиться до того, що умовні кордони стають проваллям між двома світами"²⁰. "Миргород, опанований егоїзмом, перестав бути простором – розсипався на окремі частки і став хаосом"²¹. Таким чином мертвотність життя породжує його безсенсовість та абсурд.

Суспільна критика була лише однією з рис генія Гоголя. Ще Микола Бердяєв, а пізніше Юрій Лотман застерігав від такого вузького розуміння творчості Гоголя, вбачаючи в цьому аспекті його творчості її головний мотив. Це лише одна властивість його таланту, не завжди найважливіша. А часом вона може навіть заважати дослідникові розпізнати справжні наміри автора. Суспільний напрямок сатири XVII століття, з якою споріднена творчість Гоголя, зумовлений ще й тим, що темний (кромішній) світ став активним. Перейшов до наступу на світ реальний і маніфестував хаос його системи, відсутність у ньому сенсу, справедливості та організації²². Світ абсолютної темряви став світом реальним. Тому сміх відтепер скерований на похмурий світ мороку, який став реальним.

Коротко і влучно охарактеризував цей залишений Богом (богооставлений) світ Гоголя Василь Розанов: "Незабываемые фигуры Гоголя разъединили людей, заставляя их не стремиться друг к другу, но бежать друг от друга, не ютиться каждому около всех, но от всех и всякому удаляются"²³.

5. Дорога до віднайдення "гарної людини"

Гоголівська ідея переміни суспільства була пов'язана з ідеєю пертворення людини і всього її життя. Влучно зауважив Микола Бердяєв, що "суспільна тема була в нас лише уконкретненням теми про людину"²⁴.

Людина ніколи не перестає бути іконою Бога, незважаючи на те, що у щоденному житті буває досить важко це зауважити. Озираючись довкола і критично дивлячись на саму себе, людина не може відразу знайти в собі Божий образ. Незважаючи на це, він є в кожній людині. Він може бути затьмарений, прихований і навіть зіпсований, але він є в нас гарантією нашого існування. Процес духовного розвитку полягає у відкритті в собі цього образу, відображенні його, очищенні й відновленні. Цей процес Отці Церкви називали обоженням, або участю людини в житті Бога (theosis). Обоження – духовне переображення людини – має христоцентричний характер, оскільки полягає в "уподібненні до Христа". Отець Сергій Булгаков називав його "духовним художеством"²⁵.

У сорокових роках погляди автора *Вечорів* та *Миргорода* суттєво змінилися. Особливого значення для нього почала набирати ідея Церкви. Якщо в тридцяті роки його християнство було аконфесійне, то пізніше воно набуло конфесійного характеру; особливу роль починає відігравати Православна Церква. У *Вибраних місцях із переписки з друзями* Гоголь писав: "Кажуть, що Церква наша є мертва, але це брехня, оскільки Церква наша є життя"; "то ми є небіжчиками, а не наша Церква – через нас і вона була названа небіжчиком"²⁶. У Православній Церкві Гоголь почав бачити Церкву майбутнього, яка до цього часу приховувалась, як цнотлива дівчина, але потім була покликана до нового історичного буття, до чого Католицька Церква вже не дуже надавалася. Гоголь підкреслив особливі переваги Російської Православної Церкви, яка "усе погодить та розплутає"²⁷.

Гоголь бачив у православ'ї силу, яка у змозі змінити життя людей і суспільства. Суспільний безлад, що наявний у житті, є наслідком гріха, який опанував людей. Роль Церкви полягає у встановленні миру в душах людей і відносинах між ними ("Церква наша усіх примирить"). Запроваджуючи лад і злагоду в людині, вона запровадить її також у суспільне життя.

Висновки

Гоголь як художник усвідомлював свою велику відповідальність перед суспільством і перед Богом за даний йому талант. Якщо в ранній своїй творчості він зображував людину, яка втратила в собі

образ Божий, то від кінця тридцятих років дев'ятнадцятого століття, а особливо в сорокових роках, він працював над висвітленням Божого образу в людині. Коли йому це не вдавалося, він спалював свої твори. Така була, між іншим, історія другого тому Мертвих душ.

У своїй творчості Гоголь хотів представити "гарну людину". Мрія про "гарну людину" наявна в усіх творах Миколи Гоголя періоду його зрілої творчості. "Гарна людина" для нього – це не та людина, яка знищила в собі все людське, але та, що розвинула усе багатство своєї натури. Врешті, це така людина, яка віднайшла в собі Божий образ. Із часом ця тема дедалі виразніше звучить у творчості письменника.

ПРИМІТКИ

¹ Див. W. Hryniewicz, *Między ortodoksją a doksologiją*. B: *Chrześcijańskie dziedzictwo bizantyńsko-słowiańskie*. Red.: A. Kubiś, ks. M. Rusecki, Lublin, 1994, с. 68-107, особливо сторінки 83-87.

² В. Зеньковский. Н.В. Гоголь. Париж, б. р. в., с. 13.

³ В. de Schloezer, *Gogol*, Paris 1932, с. 215.

⁴ Н. Бердяев. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Париж, 1971, с.83.

⁵ Див. A. Dobrojer, *Mistagogiczny charakter kultury w pismach Mikolaja W. Gogola*, "Roczniki Teologiczne", t. XLIII (1996), z. 7, s. 77-86.

⁶ "Русское слово 'кромешный' и означает все то, что остается кроме, то есть вовне, в данном случае вне Бога". И.К. Языкова.

Богословие иконы. Москва, 1995, с. 14.

⁷ Російське слово "прелесть" походить від коріння "лесть", має той самий зміст, що й слово "фальш".

⁸ Див. W. Hryniewicz. *Chrystus zmartwychwstał. Motywy paschalne w pismach metropolity Ilariona (XI w.)*. Warszawa 1995, с.77-88.

⁹ Р. Evdokimov, *Gogol et Dostoievsky. Le Descente aux Enfers*, Paris 1961 s. 32.

¹⁰ Ю. Лотман. *В школе поэтического слова. Пушкин. Лермонтов. Гоголь*. Москва, 1988, с. 279.

¹¹ Див. там само, с. 436-443.

¹² "Temat Gogola (...) nie Bog, nawet nie diabeł, lecz antychryst i liczne jego przejawy" (Evdokimov, j.w., s.34).

¹³ *Poszylost'* (trywialność, wulgarność, banalność, płytkość, poziomość, niesmak), przymiotnik *-poszłyj* to jedno z kluczowych słów

dla zrozumienia światopoglądu Gogola, jego ideowo-religijnych konstrukcji i koncepcji artystycznej.

¹⁴ Evdokimov, j.w., s. 33.

¹⁵ Там само, s. 33–34.

¹⁶ Це наближає Гоголя до народної сміхової культури, особливо західної. Оскільки відомим є той факт, що православна духовність – особливо в православ'ї російському – була дуже критично налаштована щодо сміху, потрактовуючи його як “нестриманість”, як щось дуже “небезпечне”. Див. S. Awerincew, *Bachtin, śmiech i kultura chrześcijańska*. “Znak” 46:1994, nr 472 (9), s. 91, зноска 10.

¹⁷ Bierdiajew, j.w., s. 83–84.

¹⁸ Z okresem *Arabesek* i *Opowieści Petersburskich*, a w pewnych partiach nawet i *Mirgorodu*, następuje ostateczne pożegnanie się z fantastyką ludową “i przeniesienie problemu w sferę współczesnej, absolutnie realnej rzeczywistości. Siły demoniczne podlegają dezinkarnacji; rogi, kopyta i pyski z ryjem znikają (...) Odtąd Gogol będzie opisywać nie wesoły zamęt, sprowokowany ‘plemieniem biesowskim’, lecz niewidzialne dla oka ‘wytwory złego ducha, zaburzające świat’” (K. Moczulskij, *Duchowny put’ Gogolja*, Paryż 1934, s. 31–32).

¹⁹ Właśnie na tej podstawie Wasilij Rozanow twierdził, że Gogol był “genialnym malarzem form zewnętrznych, ich przedstawiania; tylko do tego był zdolny. Nadał im jakąś magię, zaczarował tak (...), że nikt nie zauważył, iż za tymi formami w istocie nic się nie ukrywa, że nie ma żadnej duszy, nie ma nikogo, kto by te zewnętrzne formy nosił” – W. Rozanow, *O Gogole (prilożenie dwóch etjudow)*, w: *Mysli o literaturie*, Moskwa 1989, s. 50. Ten proces zatracania Bożego obrazu przez człowieka można też wyrazić za pomocą następującej triady pojęciowej: wyobrażenie (*lik*) – przykrywka (*liczina*) – wygląd (*lico*), którą ojciec Paweł Florenski przedstawił w dziele *Ikonostas*: Zob. P. Florenski, *Ikonostas*, w: *tenie, Ikonostas i inne szkice*, wybrał i przeł. Z. Podglórzec, Warszawa 1984, s. 111–115.

²⁰ J. Łotman, *Problema chudożestwiennogo prostranstwa w prozie Gogolja*, w: *tenże, Izbrannyje stat’i w triech tomach*, t. I, Tallin 1992, s. 431.

²¹ Там само, s. 433.

²² D. Lichaczow, *Smech w Drievniej Rusi*, w: *tenże Izbrannyje raboty w 3-ch tomach*, Leningrad 1987, t. II, s. 343.

²³ J.w., s. 164.

²⁴ J.w., s. 100.

²⁵ “Pracę nad człowiekiem wewnętrznym w ascetyce prawosławnej nazywa się czasami <<duchowym artyzmem>>, to znaczy, że dorównuje

się sztuce" (S. Bulgakov, *Pravoslavie. Oczerki uczenia Prawoslawnoy Cerkwi*, izd. 3, Paryż 1989, s. 326–327).

²⁶ *Soczinienija N. W. Gogolja*, red. N. S. Tichonrawow, izd. 15, Sankt-Pietierburg 1900, t. VII, s. 36. Tu jasno widać polemikę Gogoła z pierwszym *Listem filozoficznym* Czaadajewa, ewolucja poglądów którego nie mogła być mu znana, ponieważ po publikacji pierwszego *Listu* Piotr Czaadajew osobistym rozporządzeniem cara Mikołaja I został ogłoszony wariatem. Zabroniono mu dalszych publikacji i uczestnictwa w życiu publicznym.

²⁷ *Soczinienija N. W. Gogolja*, t. VII, s. 37.

Анрі де ЛЮБАК

ВИМІРИ ТАЇНИ

Зупинимось на трьох словах – лише трьох, – присвячених Церкві в апостольському символі віри: *sanctam Ecclesiam catholicam*. Перший епітет – “свята”, ми розглянемо дещо пізніше, хоча саме він є найдавнішим. “Кафолічна Церква” – первісно це словосполучення означало не що інше, як “Вселенську Спільноту”, тобто досконалу спільність, що височіє над часом і над простором, спільність усіх тих, хто увірував у Ісуса Христа як Спасителя свого і через Нього пов’язав себе з Богом. “*Una fidelium universalis Ecclesia*” (“Єдина вселенська Церква вірних”), як було сформульовано у 1215 р. на четвертому Лютеранському соборі. “*Ecclesia catholica, id est universalis*” (“Церква кафолічна, тобто вселенська”) – пояснив св. Тома. А укладач “Мучеництва Полікарпа” (II ст.) назвав Господа Нашого Ісуса Христа “Пастирем по всій землі Церкви вселенської”.

Слідуючи св. Томі Аквінському та багатьом іншим авторам, під словом “Церква” слід розуміти величезний організм, котрий містить у собі окрім людства також і ангельські воїнства та охоплює увесь всесвіт. Але навіть якщо тлумачити її не так широко, “Церква Божа” (1 Кор. 15,9) у принципі не знає ніяких меж “ані у часі, ані у просторі”. Вона відкрита всім, збирає людей звідусіль, “приймає в обійми все людство”. Вже у перший день свого існування, коли вона уся цілком містилася у стінах єрусалимської трапезної, вона, через чудо мов, поширилася серед усіх народів світу. Вона знала вже тоді, що всі краї та всі народи дані їй у володіння. Ледь тільки зустрівшись із поняттям ойкумени, Церква зробила його своїм поняттям. Ніщо не може обмежити її поширення, ніякі кордони, ані географічні, ані соціальні. Не зупинять його і межі видимого світу, адже згідно із давно усталеною термінологією Церква поділяється на три тісно сполучені між собою частини: Церкву *войовничу* – тут на землі, Церкву *сподівання* або *страждання* у Чистилищі та Церкву *переможну* на небесах, де торжество її залишається неповним; а повним стане воно з торжеством Церкви, усієї в цілому, в день славного пришествя Господа її.

Кожному віруючому необхідно мати чітке уявлення про ці три виміри Церкви. Якщо це відчуття буде справді живим, воно глибоко проникне в душу людини, і тоді вона повною мірою зможе реалізувати для себе звання, яке вона також носить – звання католика.

Істинно віруюча людина ніколи не буває самотньою у своїй вірі. І якщо іноді залежність від інших людей стає обтяжливою для неї, то все ж таки, наскільки важливішою є сила, якої людина набуває у цій солідарності. Через хрещення вона ввійшла у велику католицьку родину. Вона живе тим самим сподіванням, що й усі інші її члени. Вона почула той самий поклик, стала частиною одного з ними тіла (Еф. 4, 4–6), приєдналася до “війська, що вийшло на шлях, що веде до спасіння, до Христа”.

Віруючий вступив у ту “вселенську спільність” усіх племен і колін, людностей та язиків (Одр. 7, 9), котра є водночас і світле передання, і безпосередня реальність, що живе та розвивається в цьому світі, і “спільне покликання, здійсненню якого сприяє безмежно складна за структурою організація”, і універсальний зв'язок. Це безцінний скарб! Самі люди не тільки не здатні створити, а й навіть задумати щось подібне. Іноді говорять про буддистську або, наприклад, про даоську церкву – та аналогія ця дуже віддалена. Багатство Церкви дивовижне й різноманітне. Якби ми забажали всебічно оглянути його, то зрозуміли б, що це неможливо, бо воно нескінченне. Поглянемо хоча б на той двотисячолітній потік, що тече від самої Голготи із простромлених ребер Христа, що був загартований полум'ям П'ятидесятниці, і вирує з тих пір, наче вода та вогонь. Кожного з нас він захоплює своєю течією, відкриваючи у нас нові життєдайні джерела, запалюючи нове полум'я. Церква – інститут, що існує силою, отриманою від його Засновника. І навіть більше ніж інститут, – вона є Життя, що передається. На усіх синів Божих, яких вона об'єднує, вона покладає печать Єдності.

Відчуття цієї таїни життя та єдності, що постає перед нами у вірі, іноді дається кожному з нас. Тоді ми бачимо тих, хто належить до Церкви, це таємнича та глибока спорідненість душ.

Наскільки різними бувають люди! Епохи, природні умови, культура, середовище, усе їх розділяє. У них різні проблеми, різні турботи, смаки, стилі поведінки. Ця відмінність нездоланна. І якби різні типи свідомості просто протистояли одне одному, – це був би вже певний контакт, та здебільшого вони ніяк не перетинаються, залишаючись чужими. Завдання історика – показати відмінності. Та ледь тільки він візьметься до роботи, як час, попри притаманну йому

неперервність, постає перед ним сліпучою силою розділення. Хоча покоління тісно пов'язані між собою, вони від цього не стають ближче одне до одного.

Через якусь нещасну фатальність, люди, незважаючи на спільну природу, здатні, навіть у найвищих проявах людського генія, не розуміти інших, відвертатися від них. На тлі цього природного зв'язку між людьми, ще виразнішим постає це відчуження, яке так явно суперечить волі самого єства. Констатуючи подібні обставини, історик, якщо він до того ж є людиною, яка прагне побачити єдність людства, поринає у прірву зневіри... Це саме так – якщо залишити поза увагою Церкву. Та як тільки ми звертаємо свій погляд до Церкви, відбувається диво: зовсім чужі люди, які здавалися безмежно далекими одне від одного, раптом стають зовсім близькими. І ось вони брати, згуртовані спільним пориванням, вони відповідають на один і той самий поклик, об'єднані спільною любов'ю, ніби у їх жилах тече одна кров. Чада однієї Церкви, у ній вони наслідують єдиного Христа.

Вони зросли в одній вірі, вони “напоєні одним Духом”, і тому однаково сприймають певні обставини й за цим сприйняттям упізнають своїх.

Які, скажімо, далекі від нас, навіть попри окремі елементи культури, що збереглися до нашого часу, усі ці александрійці III або африканці V-го століть! Ми відчуваємося розгубленими перед прірвою, що нас розділяє! І якби не наші методологічні навички й наша наукова цікавість, яким би чужим нам здавався їхній спосіб мислення, якими штучними та нецікавими їхні проблеми! Те, що колись полонило їхній розум, тепер залишає нас байдужими; і ця байдужість, якщо замислитися, не випадково гнітить нас – це відчуття, що за минулі століття померло те, що ми вже не зможемо воскресити...

Примушуючи себе читати їхні праці, читати не з чистої цікавості, а з професійного інтересу, виконуючи свій професійний обов'язок, ми лише перегортаємо купи мертвих абстрактних знаків, розшифровуємо, аналізуємо, реконструюємо, та не можемо їх посправжньому зрозуміти. Та невже це справді – лише мертвий прах? Та ж ні, на наступній сторінці помічаю Ім'я, що наче блискавка, прорізує темряву. Усі незліченні дрібниці вибудовуються навколо нього, набуваючи чіткої ієрархії. Усе пройняте його ясністю, усе оживає. І тепер ми вже читаємо і переживаємо текст не як істориків – у ньому ми відкриваємо почуття та їх найменші відтінки, що, хоч як

це дивно, відповідають нашим власним почуттям. У своїй любові до Христа і Ориген, і Августин справді с нашими сучасниками. Вони наші отці, наші брати. І хоч як би далеко в минуле, хоч би в який бік ми кинули оком, всюди зустрічаємо одне й те саме, всюди спільність “спрямування думки” породжує єдність. Якщо погодитися з тим, що народ – це “сукупність розумних істот, об’єднаних між собою спільною любов’ю до одного предмета”, то християни всіх часів і країн, усіх рас і культур являють собою єдиний, згуртований любов’ю до Христа, народ. Всюди й завжди ми зустрічаємо свідків Христових, котрі, не бачивши, возлюбили Його (1 Пет. 1, 8) і котрим отець Гранмузон, керуючись справедливим відчуттям кафоличної спільності, приділив місце наприкінці своєї монументальної праці, яку також присвятив Христу. Усюди і в усі часи в них був один і той самий погляд, звернений до Того, Хто, явив собою Бога у плоті, відвернув їх від ідолів. Всюди і в усі часи їхні голоси об’єднані спільною інтонацією. Серед них і Бернард Клеровський, і Франциск Ассизький, і Ігнатій Лойола... Крізь усе безмежне різноманіття обертонів незмінно лунає одна спільна “нова пісня”, сприйнята усіма ними від спільної Матері, котра співала її при їх “другому народженні”. *Quantae animae hodie renovatae dilexerunt Te, Domine Jesu!* (“Скільки душ нині оновлених возлюбили Тебе, Господи Ісусе!”). Для їхніх очей ім’я Христа – світло не вечірнє, для слуху – звучання самого життя. Усі вони стверджували: якщо людина не приймає любові Христової, то для неї це не просто каліцтво, а сама смерть. У цій любові вони знаходили “цвіт благодаті та юності”. Усі вони знали, що явивши їм Христа “братом, учителем, товаришем, спокутою та офірою”, Бог наперед відповів на усі їхні питання, усе їм дав у Христі, усе розкрив. Тому всі члени великої “родини Христової” впізнають одне одного. Родина ця об’єднує найрізноманітніших людей: неосвічена людина стоїть поруч із філософом, черниця у монастирі нічим не відрізняється від того, хто несе на собі “турботу про всі Церкви”, голос китайського мученика нашого століття зливається з голосом мученика, що жив у Сирії в II столітті. Це безмежне багатоголосся живиться Переданням Церкви, його “дієва сила” керує ним. І водночас його аж ніяк не можна зводити до простого наслідування, свідомої узгодженості. У глибині кожної індивідуальної свідомості лунає голос єдиного Духа, що говорить з єдиною Нареченою, і звідси єдність віри, надії, любові. Це зовнішній прояв глибокої внутрішньої єдності, горіння єдиного полум’я!

* * *

Історія Церкви не вичерпується двадцятьма століттями, що минули з моменту її заснування. Тому о. Сертіланж мав усі підстави назвати одну з частин своєї книги про Католицьку Церкву “Церква до Церкви”. У цьому він слідував давній традиції, за якою невизнання існування Церкви в епоху, що передувала Втіленню, вважалося багатьма богословами неприпустимою помилкою. Уявлення про дві стадії існування Церкви й побудови спасіння (“*esoponie salutaire*”) – за старого та за нового законів – склалося дуже давно. Починаючи з першого покоління християн, учні Христа, хоча й були сповнені “християнської новизни”, добре пам’ятали давню ідею про обраність і знали, що вість про спасіння народилася не “тут і тепер”, як незабаром стверджуватимуть єретики.

Саме слово “Церква”, котрим у Євангелії, у Діяннях Апостолів і посланнях апостола Павла назване зібрання послідовників Христа, підтверджує їхню правоту – адже це слово вживається у грецькому перекладі Біблії, позначаючи перш за все синів Ізраїля, що згуртувалися навколо Мойсея у давні часи Виходу (Діян. 7, 38). “Церква Божа” – це словосполучення спочатку позначало християнську общину Єрусалима, а потім поширилося на інші общини і, нарешті, на вселенську Церкву це якраз і є той “*Qehal Iahweh*”, те зібрання в пустелі, згадки про яке так часто зустрічаємо в Євангелії від Йоана.

Ісус, називаючи свою Церкву арамейським словом “*Qehilla*” безперечно хотів підкреслити цю спадкоємність (Діян. 5, 11; 9, 31; 1 Кор. 15, 9; Гал. 1, 13; 1 Сол. 2, 14; Втор. 9, 10; 18, 16). Стаючи членом Церкви, кожен водночас вступає й у стародавню священну спільність, підноситься до “гідності ізраїльської”, *israelitica dignitas*. Зібрані звідусіль, покликані з-поміж невірних народів, християни, “народ Нового Завіту”, приймають естафету давнього Ізраїлю в його ролі народу Божого (1 Пет. 2, 10). Їх можна було б порівняти з паростком дички, прищепленим до стовбура культурної оливи. І з тих пір він став одним цілим з тією частиною давнього Ізраїлю, котра прийняла Месію (Рим. 9, 16–24). Християни – це “народ нового завіту”, “народ, що наслідує обіт”, про прихід котрого сповіщали пророки (Єр. 31, 31–34; Єз. 11, 17–20; 34, 26–28). Народ цей – “істинне сім’я ізраїльське, сім’я Юди, Якова, Ісака та Авраама”, цвіт того “останку”, про який говорили ті самі пророки, – останку “найменшого з усіх народів”, який Ягве обіцяв зібрати після розсіяння (Єр. 23, 3; Втор. 7, 7), і який знову об’єднався у Христі (Гал. 3, 16 та 26–29).

Церква як місце, де відбувається зібрання синів цього народу, — це вічний “Ізраїль Божий” (Гал. 6, 16; 3, 29. Рим. 9, 6. Діян. 13, 17).

Та щоб віра наша зверталася до Церкви в усій повноті її вимірів, необхідно заглибитися у ще віддаленіше минуле. Уже “давні патріархи належали до того ж церковного тіла, до якого належимо ми самі”. Обминаючи завіт, даний Мойсеєм на горі Синай, і навіть обітовання, даровані “батьку нашому Аврааму” (Рим. 4, 12–18), слід проникнути поглядом до самого початку світу. І хоч би як далеко проникав наш погляд, всюди ми бачимо її, бо ж Церква є “таїнством спасіння людського”, її не можна вважати ані наслідком “нового Божественного задуму”, ані результатом “пізнього Його милосердя”. До Закону Мойсейового вона існувала в умовах “природного закону”. Церква існує ab exordio saeculi (“від початку часів”). Народ Божий існував в усі часи, завжди був Виноградник Отця, який Він невтомно плекає. Вже у союзі Адама та Єви був даний прообраз союзу Христа з Його Церквою, таїна якого, згідно з апостолом, велика є (Еф. 5, 32) і має розкритися в усій повноті лише з настанням “повноти часів”. Але сама ця ідея “першообразу”, переображення (“prefiguration”), як і уявлення про початок Церкви в особі Адама залишає відчуття певної незавершеності. Адже, хоча Ісус Христос прийняв земне втілення через певний проміжок історичного часу, Він, водночас, залишається “первородним усякого створіння” (Кол. 1, 15), як навчає апостол Павло. А те, що є істинним стосовно Його, є так само істинним і стосовно Церкви, Його Дружини. Вона, так само як і Його прихід, була приготована усією історією єврейського народу, маючи свій прообраз у земному раю, вона, подібно до Нього, має ще давніше начало, шукати яке слід у Богові до створення Ним світу: у Ньому “вона розквітала з Христом за Волею Отця, Сина і Святого Духа”. Церква співпричетна до таємничої Премудрості, що разом із Творцем передувала усьому творінню. Ерму у видінні Церква постала в образі літньої жінки, і Пастир, що супроводжував його, пояснив це тим, що “вона була створена першою, раніше за все інше”. І, отже, виявляється, що увесь світ “був створений для неї”. Саме “заради святої Церкви Бог вивів з небуття живих істот і повелів їм плодитися та розмножуватися”.

Наводячи таке пояснення, Ерм слідує великому закону спадкоємного перетворення, бо він переносить на Церкву те, що думав про себе Ізраїль. Ориген пише про те саме, спираючись одночасно на тексти апостола Павла та автора псалмів: “Не вірте, що Наречена

або Церква існує тільки з часу приходу Спасителя у плоті; вона існує від початку роду людського і навіть від створення світу; і навіть, – підтвердженням цьому є слова апостола Павла, – існувала ще до створення світу. Бо апостол каже: “Він вибрав нас у Христі до створення світу, щоб ми були святі і непорочні перед Ним у любові, бажаючи усиновити нас Собі через Ісуса Христа”. А у Псалтирі сказано: “Згадай сонм Твій, котрий ти зібрав здавна”. Тож основи Церкви були закладені від самого початку. Тому апостол Павло каже, що “Церква заснована не тільки на апостолах, але й на пророках, у тому числі й сам Адам”.

Та це ще не все. Зазирнувши у глибини минулого, ми тепер маємо кинути погляд уперед, у майбутнє, до кінця часів, – а *tempore justi Avel usque ad ultimum electum, ab initio mundi usque ad finem* (“Від часів праведного Авеля до останнього обраного, від початку світу і до його кінця”). Ці формулювання, що так часто повторюються у Переданні, можуть, звичайно, – якщо керуватися прагненням звести зміст істинної Церкви до ряду досконалих та обраних – бути неправильно сприйняті, та нехай можливість хибного тлумачення не затьмарить для нас закарбованої в них істини. Ми маємо подолати покладену в цих формулюваннях останню межу, так само як, заглиблюючись у минуле, ми подолали межу створення світу. *Novissima prima* (“Останнє – перше”). Те, що було першим у Задумі Божому, стане також останньою реальністю. Як блискуче сказав Климент Александрійський, “подібно до того, як воля Божа є діяння і зветься створенням світу, так думка Його є спасіння людей і зветься Церквою”. Ми кажемо про Христа: “царству Його не буде кінця”; те ж саме ми маємо сказати і про Церкву. “Весільний бенкет Агнця” триватиме вічно. Як ми вже казали: бути врятованим – не що інше, як навечно бути прийнятим у лоно тієї самої Церкви, заради якої людина і була створена, у якій вона зайняла підготовлене їй місце, де її люблять. Бо Христос возлюбив Свою Церкву. Він приніс Себе в жертву за неї (Еф. 5, 25), Він здобув її Своєю Кров’ю (Діян. 20, 28). Прилучаючись до цього таїнства любові, у єдності, що в ньому твориться, ми самі отримуємо любов і спасіння.

Звичайно, якщо розглядати Церкву лише у її видимому земному вияві, що встановлений Богом задля нашого спасіння, можна цілком упевнено стверджувати, що вона є кінцевою. У такому розумінні Церква справді існуватиме, лише допоки живі віра, якою вона тримається, й “таїнства віри”. Вона мине, як мине “образ світу цього” (1 Кор. 7, 31). Вона є кінцевою, як і сам Христос волів бути кінцевим

у Своєму земному втіленні, обмеженому в часі та просторі, і, більше того, хоче вічно залишатися кінцевим, будучи для нас “Шляхом”. До Церкви можна застосувати слова, які зазвичай вживаються щодо Ісуса Христа і які, здавалося б, суперечать тому, що було висловлене вище: *propter nos homines et propter nostrum salutem* (“людина заради нас і заради нашого спасіння”). Або, скористасмося висловом Пія XI: “Не люди створені для Церкви, а Церква для людей”. Згідно із цим його підходом Церква постає певним засобом, а будь-які засоби, як відомо – тимчасові. Та водночас саме цим і наголошується, що у християнстві особистість ніколи не була повністю підпорядкована жодному колективному організму, ніколи не приносилася у жертву колективним інтересам, на чому наполягають численні гуманістичні соціальні теорії. Християнство не поглинає особистість, а навпаки – прославляє її.

І все ж таки, насправді ми нас не Церква, ми нас “образ її”, той образ, у якому вона нині постає перед нами. Бо кінець Церкви мав би означати кінець для особистостей, що її становлять; та останні знаходять у ній не кінець, а повний свій розквіт. Тобто, зазначений погляд на Церкву є вочевидь неповним, і не варто на ньому надто довго затримуватися.

Щоб подолати його, не відкидаючи повністю, необхідно мати чітке уявлення про три епохи, що відповідають трьом “станам Церкви”, які послідовно змінюють один одного. Перехід від першого до другого відбувся у той день, коли Ізраїль у плоті, поступився місцем Ізраїлю в духові. Ця перша трансформація являє собою прообраз славного переображення, що має відбутися наприкінці часів, коли Церква земна набуде свого остаточного стану і прийме образ Царства небесного.

Тоді вона стане тим, *чим вона є*, оскільки зерно Царства небесного Церква носить у собі одвіку. У ній полягає його сутність. Такою, яка вона є нині, Церква вже несе у собі обітовання вічності. Вона є початком її. Вона свідчить про реальну та дієву присутність Царства небесного серед нас. Вона ще “мандрує по землі” та вже “утверджена на небесах”. Теперішній стан Церкви, взятій в усій її цілісності, передають слова Йоана Богослова, які відносяться до кожного з нас і своєю парадоксальністю чудово передають парадоксальність становища християнина або те, що ще часом називають “есхатологічною напруженістю”: “Чим будемо”, і хто з нас вже здійснився у божественному погляді, “ще не виявилось” (1 Йон. 3, 2). Вже нині, і Послання до євреїв запроука цьому, ми не тільки перебуваємо на

шляху, не лише шукаємо та очікуємо, а й “приступили до гори Сіону і до міста Бога живого, до небесного Єрусалима і до безлічі ангелів” (Евр. 12, 22). Отже, інакше кажучи, священний Єрусалим вже спустився з небес і перебуває серед нас, як “мати наша” у земному світі.

Із плином часу усе ще має змінитися та з’ясуватися, бо “сутність віку” поки не відступила, а ми – ті ж самі жалюгідні мандрівники, та нічого суттєвого більше додано не буде. Усе, що у Церкві пов’язане з таїнствами, у тому вигляді, у якому воно існує в умовах часового буття, має зникнути перед лицем кінцевої реальності, котру воно справді знаменує. Та не слід розуміти це так, ніби одне просто затьмарить собою інше – цього не буде. Зникнення стане свідченням “істинності” того, що зникло. У цьому буде його слава та його звершення.

* * *

Можливо, варто ненадовго зупинитися та спробувати точніше з’ясувати сутність майбутнього переображення. *Mutatis mutandis* до нього безперечно можна віднести слова апостола: *Proeterit figura mundi hujus* (“минає образ світу цього”). У іншому місці той же апостол Павло говорить: “всі перемінимось” (1 Кор. 15, 51).

Епоха наша успішно здолала той спиритуалізм, який був ближче до духу платонічного дуалізму, аніж до духу Євангелії. У наш час ми досягли кращого розуміння догмата воскресіння мертвих – у ньому вже не намагаються бачити лише просте розкриття ідеї природного безсмертя, що не додає до неї ніякого суттєво нового змісту. Це ми можемо тільки вітати, – не забуваючи, однак, дотримуватися почуття міри й не слідуючи беззастережно антиплатонічній течії, котра не завжди зберігає відповідність із текстами Письма.

Та наш час не зміг встояти перед іншою спокусою.

Згадаймо висловлену нещодавно критику, спрямовану проти “несамовитого прагнення” деякого з нинішніх християн “здійснити всі людські сподівання, зокрема й освячені Євангелієм, у межах *flammania moenia mundi* (“палаючих стін світу”). “Усе ще вважаючи себе синами воскресіння в тому сенсі, що воно, нібито, вдруге зробить їх “синами землі”, та аж ніяк не неба”. У своїй свідомості вони ніби досягли своєї рівноваги між християнською надією та прагненням, висловленим поетом у наступних рядках:

Та я народжений лиш жінкою земною,
І прага спопеляє, тисне мені груди,

Щоб повернути пристрасті мої, – хай буде
Ізнову – пекло й рай ...

У такому підході, до носіїв якого не слід ставитися надто легковажно, не завжди легко відрізнити суттєве спотворення духу віри від юнацьких фантазій; вони в наш час породжують змішання понять, яке вже не раз траплялося раніше, але не несуть великої небезпеки. Цікаво, що таке уявлення об'єднує також і тих, хто прикрашає трансцендентними барвами свою мрію про майбутнє загальне щастя на землі, і тих, хто прагне наділити потойбічне блаженство рисами земного щастя. І ті й ті втратили почуття трансцендентності остаточного кінця, блага якого, уготовані Господом для люблячих Його, полягають у тому, чого “око не бачило й вухо не чуло” і що “на думку людині не спадало” (1 Кор. 2, 9). І ті й ті прагнуть осягнути розумом сутність того “оновлення”, котре має принести “День Господній” (2 Пет. 3, 7–13). У позиції одних дається визнаки неприйняття, чи то страх перед великим Вогнем Судилища, що має здійснити необхідне очищення; зачаровані образом Майбутнього, побудові якого вони віддали усі свої життєві сили, такі люди вже не можуть переступити межу між людськими сподіваннями та християнською надією, зводячи всю велич християнської есхатології до утопії. Інші нездатні відмовитися від своїх приземлених уявлень, не втрачаючи при цьому ґрунт під ногами, або взагалі сумніваються в необхідності відмовитися від них, так, ніби для віри у воскресіння неодмінно потрібна віра у вічну природу фізичних функцій людського організму та його тваринних радостей. Адже саме в подоланні рабської залежності від них, перемозі над слабкістю та гріховністю смертної плоті, полягає “слава тілесного воскресіння”! Вони, певно, так і вважають, вбачаючи у здійсненні тваринних функцій першорядну умову блаженства після воскресіння у плоті. Часом здається, що вони схильні буквально сприймати образ трапези в домі Отця Небесного (Лк. 14, 15; 22, 30. Мт. 25, 10; 26, 29. Одкр. 3, 20), забуваючи, що бенкети – один із перших виявів того ж таки “земного”, від якого ми прагнемо звільнитися, постійно звертаючись по допомогу до Господа. Адже всі яства земні відійдуть у забуття за Столом Царства. Вони переконують себе, що з усього чуттєвого світу лише почуття смаку якось співвіднесені з досконалим знанням, котре буде дароване обраним. Вони не приймають ясного та обґрунтованого уявлення, щодо якого Тома Аквінський сформулював поширеніше вчення, і перетлумачують його, виходячи із супротивного, на користь минущої фізичної природи. Вони не

бажають слухати св. Августина, що звертається до людини зі словами про те, що її бажання пити та їсти є бажання хворобливі, що вони перешкоджають душі досягти справжньої Радості; не прислухаються вони і до його застережень проти надто зухвалої цікавості до стану людини після воскресіння.

Не вдаючись до докладного аналізу цих двох протилежних, але значною мірою пов'язаних між собою умонастроїв, ми принаймні повинні відмітити той безперечний факт, що під впливом певної спокуси, котра ніколи не була повністю подолана, а навпаки, з плином часу лише набирала силу, часом ховаючись, – як це скажімо було в епоху св. Іустина – під маскою “єдиної ортодоксії” (“*orthodoxie intégrale*”), – під впливом цієї спокуси сьогодні ми бачимо, що християнська надія не тільки втрачає свою силу та гостроту, що вже траплялося в попередні епохи, перед нами щось більше ніж відродження в нових формах старих міленаристських мрій.

Буває, що подібні ілюзії у свідомості того чи іншого християнина переносяться й на Церкву. І тоді “ті, що вважають найважливішою її зриму організацію” й “те, що у ній слугує лише засобом благодаті”, можуть стверджувати, наприклад, повну самоцінність богослужбового дійства. Вони знати не хочуть, що в час свого торжества Церква “скине свої історичні, смертні шати”, усе, що нині слугує інструментом зростання й дозволяє зберігати відповідність умовам земного існування її членів”. Вважаючи, що цим вони зміцнять авторитет тих, хто серед нас є представником Христа та спадкоємцем апостолів, вони повсюдно прагнуть об’явити надбанням вічності (у якій саме формі – вони самі не можуть точно пояснити) не тільки те у цих останніх, що справді може вважатися таким – не лише священну печать, якою вони відмічені, – а й ті владні функції, які вона несуть у нашому світі.

Як ми бачимо, доводиться констатувати надзвичайну поширеність матеріально-плотського підходу до реалій віри. Доводиться бачити численні плоди, принесені ілюзіями, котрі безумовно шкодять чистоті віри. Насправді ж, як наполягав святий Бонавентура, стосовно небесного Єрусалима недоречні будь-які аналогії із земним устроєм: *dicendum, quod non est simile* (“слід казати, що між ними немає подібності”). Як навчав Тома Аквінський, порядок таїнств та їх “властивості” цілковито належать “богослужінню Церкви нинішньої”, та якщо ці таїнства розглядати у світлі майбутньої слави, вже не як дії, що відповідають сучасному стану Церкви, – вони втрачають свій “священний характер”, бо належать до “зовнішнього

виразу культу, котрий не перейде у нову Батьківщину, де ніщо вже не буде представлене у своєму земному вигляді, а лише у вільній від земних шат істині”. Висловлюючись таким чином, св. Тома аж ніяк не зменшує роль таїнств, та їх могутню дієвість – він лише уточнює уявлення про природу та сферу застосування таїнств. Сказати, що таїнства співвідносні з умовами нашого часового буття, буття “мандрівників” (“viatores”), аж ніяк не означає спробу підірвати основи законної влади. Та й як можна собі помислити здійснення будь-яких владних функцій, коли “Бог буде усім в усьому” (1 Кор. 15, 28)? Бог поклав на плечі ієрархії владу над “тілом Церкви войовничої”, та не більше того; ймовірніше, що зазіхає на ієрархічний принцип саме той, хто, перебуваючи в часі, вважає себе здатним певним чином звільнитися від умов часового буття, а не той, хто нагадує про обмеженість цього буття самим часом. “Храмове богослужіння, котре робить Церкву видимою, с найважливішим проявом її *до воскресіння*”.

Обіцяючи тим, хто усе залишив і пішов слідом за Ним, що в майбутньому Царстві вони “сидітимуть на дванадцяти престолах” і разом з Ним “судитимуть дванадцять колін Ізраїлевих”, Христос не мав на увазі утвердження у вічності земної ієрархії, хоча і звертався в цей момент до тих, хто був покликаний заснувати її. Екзегети та богослови достатньо сперечалися з приводу того, чи стосуються Його слова виключно Дванадцяти Апостолів, чи їх слід розуміти у ширшому сенсі, як такі, що встановлюють загалом привілеї святих (Мт. 19, 27–30). У зв’язку із цими словами також виникало питання про те, чи мається тут на увазі виключно небесне буття, чи не висловив у них Христос ще й прозріння про той новий порядок у земних справах, що мав установитися із заснуванням Церкви. Однак, хоч би якого тлумачення ми дотримувалися, цілком очевидно, що в них немає обіцянки певного небесного аналога земної ієрархії. Скоріш обітовання, дане Апостолам, слід розглядати як окремий приклад того, що в цьому ж епізоді було віднесене до кожного, хто був би готовий залишити все заради любові до Нього. Передання одностайне у саме такому розумінні слів Спасителя; так само розуміє їх і Церква. Слідуючи апостолу Павлу, що звертався до коринтян: “Хіба не знаєте, що святі будуть судити світ? Хіба не знаєте, що ангелів будемо судити?” (1 Кор. 6, 2–3), вона поширює прерогативу дванадцяти на усіх праведних і співає у своїй літургії вірші Книги Премудрості Соломона, що також звернуті до усіх праведних: “правитимуть народами й володітимуть племенами, а Господь

царюватиме над ними повік” (Мудр. 3, 8). Усі ті, хто пішов слідом за Христом, у Одкровенні Йоана Богослова названі “переможними”; “Свідок істиний” усім їм обіцяв місце на престолі Своему (Одр. 3, 21).

Підсумовуючи, скажемо, що аж ніяк не можна беззастережно погодитися з твердженням Кажетана, що уся суспільна побудова Церкви, уся її теперішня структура “обернеться на прах” (sera “brule”, “обернеться прахом”). Ми скоріше схиляємося до думки о. Л’єже, що “побудова Церкви, яка втілила у собі нескінченну реальність, буде прийнята у майбутню славу в усій її історичній своєрідності, але у новій, суто духовній формі”. Можна також погодитися з думкою преподобного отця Гумберта Буессе: “Непохитною за своєю сутністю є печать, якою позначена душа священника, але й священницьке служіння його мине, як мине й Церква земна... У світлі вишнього града будь-які відмінності стають недоречними”. Доки не буде дане “божественне витлумачення” видимого світу, “свята Церква, – каже великий Ньюман, – у своїх таїнствах та ієрархічному устрої існуватиме після усього, до самого кінця світу, як символ речей небесних, якими сповнена вічність”.

“Що таке всеспалення (holocauste, всесожжение)? – Це Полум’я божественне, що перетворює усе на попіл... Про нього сповіщає Церква, що є тілом Христовим, єдністю із Христом, промовляючи: “Через всеспалення ввійду я у дім Твій”. Нехай перетворюся я на попіл у полум’ї Твоєму! Нехай не залишиться мені нічого від мого власного єства! Нехай стане все у мені від Тебе! – Це здійсниться у воскресінні мертвих. Тоді збудеться сказане у Св. Письмі: “Смерть поглинута Перемогою”... Перемога ця і є Полум’я божественне. Усе, що належить життю смертному, буде знищене, щоб відбутися у житті вічному... Ось яким буде всеспалення”.

“Із звершенням часів (l’achevement) закінчиться і звершення таїнств”. Цю аксіому слід прийняти в усій повноті смислу, який вкладає у неї Передання. У новому Єрусалимі людські міркування, цілком необхідні в нашому нинішньому становищі, стануть непотрібними. У ньому всі безпосередньо чутимуть Глас Божий і будуть “покірні” йому (Іс. 54, 13. Єр. 31, 34). Усі особисто побачать Обличчя Господа (Одр. 22, 4). “Досконале і славне” знання Господа сповнить вибраних, “як води наповнюють море”. У кожному з них струменітиме Джерело Життя. “Увесь Град буде Храмом”, і не буде

іншого храму, окрім Самого Господа, й іншого світла в ньому, окрім Агнця (Одрк. 21, 22–23). Вівтар цього храму буде престолом не всеспалення, а фіміаму (Одрк. 8, 3–5), і сама Церква стане єдиним хлібом подяки в Ісусі Христі. У День Господній, коли у повній досконалості буде втілено “*catholica societas*” (вселенська спільнота), усе, так само як у самому Богові, стане єдиним, повернеться до себе (*intériorisé*), вічним, бо “Бог буде в усьому” (1 Кор. 15, 28).

Отже, будемо обережними, щоб нашим убогим розумінням не обмежити здатність Господа преобразити Дружину Свою. Покладемося цілковито на святу сміливість віри. Якщо певні речі виявляться недосяжним для нашої уяви, це аж ніяк не означає, що в них не можна вірити. Треба смиренно подолати бажання все побачити, бо воно теж порочне; адже сказано: “те, чого око не бачило, й вухо не чуло, що на думку людині не спадало, те наготував Бог, тим, що Його люблять” (1 Кор. 2, 9)... “Серйозне ставлення до йорданської теофанії” у Палестині чи до П’ятидесятниці жодним чином не повинне перешкоджати такому ж серйозному ставленню до майбутньої Парусії. Заспіваймо вдруге, вітаючи сподіване друге пришествя, пришествя остаточне:

...*Et antiquum documentum
Novo cedat ritui!*

І давнє передання
Відступить перед новим чином!

“Свята Церква має два життя: одне – у часі, інше – у вічності”. Обидва її життя нероздільні між собою.

Не можна розглядати *Ecclesia deorsum* (Церкву земну) так, ніби вона є чимось стороннім стосовно *Ecclesia sursum* (Церкви вишньої).

У різноманітності станів, коли одне приходиться на зміну іншому, треба вміти побачити неперервність існування єдиної Церкви, – єдиної так само, як єдиний Христос у Своєму земному житті, Своїй смерті та Своєму славному воскресінні. До того як стати Дружиною, в епоху, що передувала втіленню, Церква була тільки Нареченою; але й до кінця світу вона існуватиме частково й у цій якості. Містичні шлюби, що відбулися у Назареті та на Голготі, часто називають доповненням до останньої Парусії. *Nuptiae sunt Agni, cum Ecclesia Domino in thalamo regni caelestis sociabitur* (“На весіллі Агнця Церква у чертогах Царствія небесного з Господом з’єднається”. Але ж Церква вже отримала весільні дари, рівних яким не отримувала жодна наречена: Наречений дарував їй Свою Кров. Відрізняючи шлях від

його завершення, – а не розрізняти їх було б небезпечною помилкою – ми одначе повинні усвідомлювати вкорінену неперервність шляху і бачити іманентну присутність завершення на всіх його етапах. Уже в Ковчезові Мойсея треба вміти бачити Храм Соломона. Безперечно, як і весь всесвіт, Церква мине, але, водночас, вона й лишиться (*demeure*, пребудет); більше того, саме те зі світобудови, що Церква містить у собі, й залишиться для Життя.

Безумовно, можна погодитися зі святим Йоаном Златоустом, що розглядав цю ж проблему у світлі нашого переходу від земної Церкви до Церкви праведних, з града, який ми утворюємо тут, на землі, у той, що на небесах. Такий спосіб висловлювання не просто ясний і природний: він допомагає краще осягнути сутність розглянутих вище радикальних змін. Аж ніяк не шкідливо, а навпаки, навіть корисно й необхідно наблизитися до однієї й тієї самої істини із двох протилежних боків. Чи не порівнював сам апостол Павло наше тіло з оселею, яку ми отримуємо від Бога на небесах, коли наша земна оселя розпадеться? (2 Кор. 5, 1) Чи ж не сказано в інших духовних текстах про “небо нове” і “землю нову”? (Одкр. 21, 5; 2 Пет. 3, 13) Подібні висловлювання не бентежать нашу думку – вони лише вносять у неї необхідні корективи. “Ані субстанція, ані сутність творіння не повинні зникнути безслідно”, говорить святий Іриней, і далі уточнює: “зникне лише його тимчасова форма”. *Есе нова facio omnia* (“От, нове творю все”): йдеться не про абсолютну новизну майбутнього, а про повне оновлення, яке однак не порушить глибинної спадкоємності (Одкр. 21, 1. 2 Пет. 3, 13); про таке оновлення, що коли настане воно, то ніщо вже не старітиме. Йдеться про “переродження” (Мт. 19, 28), про “відновлення усього” (Діян. 3, 21). Отже, те що правильне стосовно нашого тлінного тіла, що правильне стосовно усього створеного Богом, так само правильне й стосовно Церкви, – що є новим творінням і Тілом Христовим. Насправді існує тільки одна єдина Церква, *una eademque Ecclesia* – дозвольте вже зараз висловити це положення, обґрунтування якого ви знайдете в наступному розділі. Церква, якій так важко живеться у нашому нетривкому світі, Церква “мандрівна” і войовнича, яка постійно з усіх боків зазнає принижень, – це та ж Церква, що споглядає Бога й купається у променях Його слави. У таємничих глибинах своїх вона вже є “Град Божий”; завдяки вірі, яка завжди спрямована у майбутнє, Церква вже “увійшла в чертоги Царські” (Пісн. 1, 3). “Вона живе для вічності: такою є її надія у наш час. Той Єрусалим, що ми бачимо на землі, буде взятий на небо; подібно до того, як Ілля вознісся на вогняній колісниці, Церква

вознесеться туди, але Дружина славна, вона вознесеться вище від Іллі!” Більше того, Церква, цей священний Єрусалим, уже сьогодні “у таїнстві” й “у сподіванні” є Єрусалимом небесним. Наша Мати земна – Ecclesia mater super terram, – уже нині для нас і Мати небесна – Mater caelestis; врата, що вона відкриває для нас – “врата небесні”. Мідь, ще не раз має перетворитися на золото, а залізо – на срібло, але й наприкінці цього останнього перетворення залишиться той самий Град Господній, Сіоном Святим Ізраїлевим (Іс. 60, 14 та 17). Haec caelestis, et illa caelestis. Haec Hierusalem, et illa Hierusalem (“Цей небесний, і той небесний. Цей Єрусалим, і той Єрусалим”). Навіть те минуше, що є в нашій Церкві, ми повинні возлюбити як єдину можливість [спайння], незамінне “знаряддя Провидіння” і, водночас, як “запоруку сподівання, тимчасовий образ та обітовання майбутньої Єдності”.

Переклала з французької Світлана ЖЕЛДАК

ІСТОРИЧНІ ДОСЛІДЖЕННЯ

Райнгарт КОЗЕЛЛЕК

ПЕРЕПЛЕТІННЯ ТА ЗСУВИ ТРЬОХ ЧАСОВИХ ВИМІРІВ*

*Скорочення часу та прискорення.
Студія з питань секуляризації*

“Et minuentur anni sicut menses et menses sicut septimana et septimana sicut dies et dies sicut horae”. (“І роки зробляться короткими наче місяці, і місяці стануть тижнями, і тижні днями, і дні годинами”). Ці рядки написані у IV столітті, у них втілено пророцтво Сивілли Тибуртинської. Тут ми маємо справу з апокаліпсичним текстом. Скорочення часу покладе початок повстанню страшних народів, які зруйнують Римську імперію. Воно є творінням антихриста, що обрушить на Землю останнє велике лихо, але водночас і діянням Христа, що знову зійде до людей: адже “Господь укоротить ті дні задля обраних”, аби їхні страждання до перемоги Спасителя над антихристом не тривали надто довго. Втім феномен скорочення часу, хоч би хто за ним стояв: Христос чи антихрист, є ознакою кінця світу.

Порівняймо із цими рядками вислів німецького інженера-електрика та підприємця Вернера фон Сіменса. У 1886 році Сіменс дійшов висновку, що в основі низки винаходів лежить один закон: “Цей закон, який досить чітко простежується, є законом постійного прискорення нашого нинішнього культурного розвитку. Періоди часу, які раніше потребували століть, а на початку нашої доби – лише десятиліть, сьогодні розгортаються протягом років і часто входять у дійсність уже цілком сформованими. З одного боку, тут ми маємо справу із природним чергуванням однієї з форм прояву нашого культурного поступального розвитку [...], з іншого ж боку – із впливом науково-технічного прогресу, що постійно омолоджується”.

* Із книги “Часові шари”

Формально обидва визначення часу надивовиж схожі між собою. В обох випадках автори – попри всі контекстуальні чи семантичні відмінності – апелюють до “ущільнених” періодів часу або й прямо називають їх. Текст Сивілли Тибуртинської відсилає нас до феномена скорочення часу перед кінцем світу. Текст інженера-електрика відсилає читача до феномена прискорення на тлі прогресу. Отже, при детальному й точному розгляді тут ідеться про позиції, відмінності між якими досить чітко простежуються. В одному випадку прискорення стосується самого часу, і внаслідок нього ущільнюються часові періоди, запозичені у природи – роки, місяці та дні. Тобто ідеться про перетворення природного часу з волі Господньої, рівномірний ритм якого скорочується перед грядущим Страшним Судом.

В іншому випадку, – хоча б через причини, продиктовані природничими науками – навіть не допускається думка про можливість зміни природного часу самого по собі. Він – як твердить Ньютон – завжди залишається однаковим у своєму глинні. Але в рамках хронології, обгрунтованої природними факторами, дедалі швидшими темпами відбувається прогресуючий розвиток науки й культури та їхнє поширення. І хоча природний час залишається при цьому завжди однаковим сам по собі, але змістовне заповнення людиною цього часу здійснюється дедалі швидше. Отже, попри семантичну подібність маємо справу із двома різними, ба навіть взаємно суперечливими, висновками. В тексті Сивілли відбувається скорочення самого часу, в тексті інженера пришвидшується поява інновацій та вдосконалень у межах однакових періодів часу.

Отже, визначення феноменів скорочення часу та прискорення здійснюються однаковим чином, однак за цими дефініціями стоять різні уявлення або ж різний комплексний зміст.

Таким чином ми сягнули стрижневої частини нашого питання: чи є зв’язок між одним та іншим? Чи можна вважати мовну подібність формулювань і визначень часу свідченням зв’язку? І чи немає в нас підстави говорити навіть про секуляризацію християнських апокаліпсичних очікувань кінця світу, які власне й покликали до життя постулат прискорення? Чи можна вести мову про транспозицію християнського спадку в сучасність? Або, інакше кажучи: чи існує взагалі зв’язок між скороченням часу, прискоренням і секуляризацією?

Щоб відповісти на це питання я вдамся до трьох кроків:

По-перше, я спробую дати термінологічне визначення поняттю секуляризації.

По-друге, я спробую простежити розвиток категорії скорочення або ущільнення часу від Нового Завіту й до нової доби.

По-третє, з метою контрастного зіставлення буде зроблена спроба відділити сучасне поняття прискорення від поняття секуляризації та ущільнення чи скорочення часу.

1. Секуляризація в контексті реальної історії та метафоричного осмислення

Секуляризація в наш час стала всеосяжним і дифузним модним словом, щодо вжитку якого майже неможливо дійти єдності думок. Воно з однаковим успіхом поставлене на службу як християнській чи антихристиянській критиці культури, так і моделям тлумачень в історії філософії. Залежно від місця свого вживання воно міниться різними своїми гранями.

При зверненні до історії поняття з'ясовується, що: (1) Секуляризація має певний твердий інституційний стрижень, щодо значення якого не існує жодних сумнівів. Це слово, що вперше з'явилося лише наприкінці XVI століття у французькій мові, спочатку означало перехід священнослужителя ордену у світський статус. Штатний священнослужитель перетворювався таким чином на "saecularis", тобто на світського священнослужителя. Цей вислів досьогодні зберіг свій чітко зафіксований смисл саме в цьому канонічно-правовому сенсі.

(2) Перше розширення цього правового інституту відбулося за часів укладення Вестфальської мирної угоди 1648 року. Французький посланець – у формі цього старого слова – привніс у затяжний процес мирних переговорів у Мюнстері та Оснабрюку нове поняття секуляризації. Воно мало позначати політичний акт, що існував давно, з часів Церкви періоду раннього середньовіччя, однак без найменування. У розумінні французького посла секуляризація означала перехід церковного майна у світське володіння. У конкретній ситуації Тридцятирічної війни цьому поняттю звісно ж була притаманна певна антипротестантська спрямованість. Воно було покликане протидіяти тому, що самі протестантські регіональні правителі називали "реформацією", тобто продовженню конфіскації католицького церковного майна. У цілому з укладенням Вестфальської мирної угоди на теренах німецького рейху склалася патова ситуація з письмовою фіксацією частки церковних і світських володінь. Однак цим справа не повинна була обмежитися. Протягом

періоду Просвітництва, кульмінацією якого стала Французька революція, справа дійшла до ще однієї хвили подальших актів секуляризації в сенсі відчуження церковних володінь, установ та іншого майна. У цьому процесі переважно брали участь самі католицькі правителі земель. Німецькі єпископи залишили за собою право на зміни у формі церковних володінь, які б не лише послуговували б благо релігії, а й “більше відповідали б загальному благо та реальним потребам і краще узгоджувалися б зі своїм головним призначенням”.

Йозеф Другий поставив численні церковні багатства на службу іншим цілям, а під час Французької революції все церковне майно, зрештою, було конфісковане й через нову грошову одиницю, підкріплену експропріацією церковного майна, передане в руки заможних громадян із чималим капіталом. Підсумком цієї хвили секуляризації можна вважати скасування всіх форм церковного панування в Німеччині, яке поховало старий державний устрій рейху.

Отже, секуляризація базувалася на церковно-правовому стрижні, значення якого залишається в силі й досі. На додаток до цього секуляризація означає ще й політично обґрунтований акт, що обмежує або відчужує претензії на світське панування та частку Церкви у володінні власністю з метою спрямування прибутку на досягнення інших цілей. Ними могли бути педагогічні, меркантильні чи економічні, навіть світсько-релігійні – як скажімо у протестантів – потреби, вони могли бути продиктовані міркуваннями політично доцільної поведінки, але внаслідок цього процесу Церква неминуче витісняється зі сфери світського панування, на яке заявляє свої монопольні претензії сучасна держава.

В обох випадках свого використання – і в канонічному, і в політико-правовому сенсі – поняття секуляризації черпало свій конкретний зміст із дихотомії церковне/світське. Історичне підґрунтя стає зрозумілим лише завдяки вченню Августина про два царства, що – як показав Джильсон – у формі численних трансформацій та перевтілень пронизує структуру історії західних країн. По мірі просування політико-правової секуляризації здійснювалися спроби обмежити частку церковного панування духовною сферою.

Питання про те, що ставало світським, про які права на панування щоразу йшлося та які володіння розподілялися, піддається емпіричній верифікації та достовірній історичній перевірці. Оцінки можуть коливатися залежно від точки зору, але самі висновки залишаються однозначними.

(3) Зовсім інша ситуація склалася навколо поняття секуляризації з огляду на метафоричне розширення його значення, що спостерігалось з часів Французької революції. Канонічно-правове та політико-юридичне поняття відтоді перетворюється на філософсько-історичну категорію тлумачення, що – як і поняття “емансипація” або “прогрес” – претендує на інтерпретацію всієї світової історії новітнього періоду.

Існує багато варіантів тлумачень, що приписуються поняттю секуляризації. Крайньою точкою, з одного боку, є позиція Маркса, котрий назвав завданням історії “дати людині істину в цьому світі після зникнення потойбічної істини”. Інша крайня точка зору представлена Овербеком і теологами-негативістами: для Овербека навіть теологія сама по собі була лише фрагментом секуляризації християнства. Секуляризація розпочалася з моменту заснування Церкви, ще тоді Церква вплуталася у світські справи, що породило важко передбачувані наслідки. Теологи-негативісти вважали, що саме в такій світській заангажованості Церкви і полягає смисл християнського вчення про спасіння. Попри враження цілковито безглузлого плину історії християнське послання, взяте колись на озброєння сущими людьми, все ж залишало надію на порятунок.

Між двома крайніми точками зору: марксистською та екзистенціалістською позицією теологів-негативістів, можна вписати ліберальну позицію. На якомусь певному рівні абстракції існує спільний знаменник між поглядами Канта, Гегеля, Дітлі та Трьольтча. Всі вони вбачають неодмінну місію нового періоду не у перенесенні християнських очікувань спасіння у потойбічний світ, а в моральному та етичному втіленні християнської релігії на цьому світі. Від есхатології, яка вчила тому, що світовій історії колись настане кінець, проляг шлях до поступального розвитку, покликаною реалізувати церковні постулати аж до прийдешнього звільнення від будь-якого панування в реальному світі людини.

Усі коротко окреслені тут варіанти історіософських підходів із часів Французької революції можна пов'язати з певними політичними силами. Вони можуть співвідноситися з певними політичними партійними угрупованнями у спектрі, що охоплює всі течії – від консерватизму до комунізму, – а тому допускають можливість свого прочитання з точки зору критики ідеології. Втім усі ці вчення про секуляризацію позначені однією спільною ознакою: вони відмовляються від суворого розмежування потойбіччя та сьогобіччя, вічності і світу, духовного і світського. Натомість усі схеми філософсько-

історичних тлумачень керуються спільною заповіддю, згідно з якою всі завдання та виклики, що існують в історичному часі, можуть знайти розв'язання лише шляхом звернення до самого історичного часу. "Час" тут не є антиподом "вічності": час вбирає в себе вічність. Усі дуалістичні опозиційні пари християнського походження зникають під впливом гіпотетично універсальної передумови, згідно з якою часовий плин світової історії не лише породжує проблеми, а й створює можливості для їхнього розв'язання. Інакше кажучи: в центр уваги висувається опозиція між минулим і майбутнім, вона приходить на зміну опозиції між потойбічним і сьогобічним.

Цей процес можна й справді описати як секуляризацію, однак коректнішим позначенням був би термін: "надання часового виміру" (*Verzeitlichung*). Тим самим зроблено перший крок до відповіді на поставлене нами запитання про співвідношення між прискоренням і секуляризацією. Бо якщо й існує споконвічний історичний досвід, пов'язаний із часом, що відрізняється від часових ритмів, зумовлених фізичною природою, то ним безперечно є досвід прискореного розвитку, внаслідок якого історичний час сприймається і кваліфікується як час, створений людиною. Лише завдяки усвідомленню прискорення або ж супутних йому уповільнень з'являється можливість виокремлення у природно зумовленому й заданому наперед досвіді, пов'язаному з часом, його специфічного різновиду: досвіду, пов'язаного з історичним часом.

Зафіксуємо перший проміжковий підсумок. До 1800 року секуляризація окрім свого церковно-правового значення була політично-правовим процесом, унаслідок якого стався зсув центра ваги від Церкви в бік світської держави. З 1800 року секуляризація набуває філософсько-історичних вимірів. На зміну вченню про два царства як кінцевого засобу легітимації політичних дій і соціальної поведінки приходить історія та історичний час, які відтепер беруться на озброєння як остання інстанція в обґрунтуванні політичних планів і соціальної організації суспільства. Відтак переходимо до другої частини наших міркувань.

2. Трансформація феномена апокаліптичного скорочення часу

Чи існує зв'язок між прискоренням у новий період історії та християнським спадком, без якого неможливо зрозуміти наш час? Або, якщо висловитися ще конкретніше: чи можливе пояснення безсумнівного сучасного досвіду прискорення без ментальної опори

на його християнське походження? Або ж, висловлюючись ще вужче: чи є прискорення нової доби продуктом секуляризації, немислимим без своїх понять-антиподів – неба та вічності.

Із суто формальної точки зору можна дати дві відповіді на ці питання. По-перше, секуляризація може означати заперечення християнського родоvodu, відторгнення вчення про два царства, принципову відмову від нього.

По-друге, секуляризація може означати, що сподівання та постановка питань у християнстві, точніше, змістовне наповнення християнської віри, залишаються імпліцитною передумовою можливості осмислення та емпіричного сприйняття секуляризації взагалі.

Ця аналітична альтернатива, яка під емпіричним кутом зору звісно ж допускає існування чималої кількості проміжних форм, буде визначати хід наших подальших думок. Тому дозволю собі нагадати про згадану нами у вступній частині необхідність розрізнення категорії ущільнення чи скорочення часу, втіленої у пророцтвах Сивілли Тибуртинської, та категорії прискорення, озвученого вустами нашого найважливішого свідка – інженера-електрика.

(1) Уявлення про здатність часу скорочуватися самому по собі має своїми витокami апокаліпсичні тексти в юдейсько-християнській традиції. Йдеться про поняття релігійного досвіду, смисловим наповненням якого є очікування приходу Месії. У християнських очікуваннях Господь милостиво скорочує час, бо прагне таким чином скоротити страждання своїх людей (Мр. 13, 20; МТ. 24, 22). Отже, йдеться про пришвидшення кінця світу, прихід якого не підлягає сумніву. Масштаб цього скорочення сягає проголошеного на майбутнє скасування часу взагалі. Перш ніж Страшний Суд покладе край існуючому світу та його часовим річищам, у вихорі лиха і страждань у шаленому темпі прискориться наперед визначений природою рух сонця та зірок. “І затьмариться Сонце, і поблякне воно навіки, і забарвиться Місяць кров’ю, і втратить здатність замінити собою втрачене світло, і попадають усі зірки з неба; не стане регулярної зміни пір року, змішаються зима й літо. Тоді коротшими стануть рік, і місяць, і день [*tunc et annus et mensis et dies breviabitur*]; і настане час старечого одряхління й виснаження світу, який провіщав Гермес Трізмегістус. Настане час пришестя Господнього з метою зміни цього світу [*saeculum*].”

Отже, скорочення (ущільнення) часу є провісником спасіння цього світу. В суб’єктивному відношенні за такими уявленнями

стояли сподівання віруючих на пришествя Христа, що вилилися в питання: коли ж нарешті? В основі таких очікувань лежала надія, тверде бажання віруючих побачити й пережити скорочення часу, щоб якомога скоріше долучитися до загального спасіння. Якщо ж вдатися до теологічного формулювання, то таке бажання передбачало існування Бога, котрий, будучи повелителем і творцем часу, був спроможний скоротити цей час. Він був достатньо всесильним для того, щоб прискорити час руху зірок своїми орбітами та здійснити запланований заздалегідь кінець світу раніше передбаченого.

Однак скорочення часу перед кінцем світу зовсім не мало тривкого основоположного значення в арсеналі християнських мотивів тлумачення подій. Навпаки, як тільки-но апокаліптичні тлумачення пов'язувалися з конкретними політичними чи історичними подіями, вони швидко потрапляли в розряд сресі. Так чи так, а скорочення часу, напророчене колись, залишалося потенціальним теологічним засобом інтерпретації, до якого, залежно від ситуації, можна було щоразу звертатися. А оскільки пророцтва та віщування, даровані Богом, відсилають за межі людських знань, вони є частиною істини поза часом, яка не може втратити свою чинність через будь-яку хронологічну подію. Звісно ж при цьому все ж залишається постійна проблема, яка не може бути розв'язана жодною догмою й полягає в тому, що проголошені періоди скорочення або ущільнення часу перед кінцем світу відсилають до одноразових з історичної точки зору подій, які, так би мовити, у структурному відношенні повинні мати стійку властивість до повторів. Таким чином було запрограмовано конфлікт з інституціоналізованою Церквою.

Картини Апокаліпсису стають дедалі частішими та самостійнішими в епоху Пізнього середньовіччя й вислизують з-під контролю Католицької Церкви. Сам Лютер може послугувати яскравим прикладом. Усупереч своїм теологічним працям у розмовах за столом він щоразу порушує тему апокаліпсичних очікувань, причому робить це, коли звертається із проханням про відстрочку кінця світу й коли бачить Судний День на порозі чи благає його приходу. Так, одного разу, він критично висловлюється щодо уявлень Меланхтона про те, що до кінця світу залишилося ще 400 років таким чином: "Sed Deus abbreviabit dies propter electos; dan die Welt eilet davon, quia per hoc decennium vere novum saeculum fuit." Десятиріччя між засіданням рейхстагу у Вормсі 1521 року, коли Лютер змушений був переховуватися від анафем та гонінь, і скликанням рейхстагу у Шпейєрі в 1529 році, коли протестантський

рух оформився в самостійну силу, й тривала облога Відня турками, стало для Лютера настільки насиченими подіями, що новий *sacculum* для нього, схоже, був майже справою вирішеною. З огляду на ущільнення часових ритмів кінець світу, як йому здавалося, ось-ось мав грянути.

Лютер, що з неабиякими пересторогами ставився до Апокаліпсису Іоанна, теж став жертвою навіювання, яке випромінювали окремі фрагменти Нового Завіту, де йшлося про скорочення або ущільнення часу. Саме конкретні клубки політичних подій провокували звернення до тих місць у Біблії, котрі з огляду на очікуваний кінець світу спонукали до думки про те, що людину від грядущого Страшного Суду відділяють дедалі коротші часові відрізки. Чим більше Лютер відмовляється від апеляції до апокаліптичних образів – в реальному чи метафоричному їхньому сенсі – і посилається на емпірично реальні конфлікти та поєднання обставин, тим частіше він мимоволі вдається до пасажів, що стосуються феномена скорочення часу, як аргументів на користь прискорення в історії. Однак і тут, у принципі, йдеться про визначення часу, що має поза-історичний, над-історичний характер і придатне для ситуативного використання тлумачення історії. Незмінним критерієм апокаліптичних віщувань залишається можливість їхнього постійного повтору. Пророцтва чи апокаліпсичні очікування, що так і не втілилися в дійсність, можуть постійно повторюватися, ймовірність напрогнозованого та очікуваного навіть зростає щоразу, коли доводиться прощатися з хибними сподіваннями. Саме помилки щодо точного моменту в часі є дедалі надійнішим доказом справдження пророцтва у майбутньому. Отже, формула скорочення, скасування *ordo temporum*, з теологічної та метаісторичної точок зору залишається чимось заданим наперед і постійно готовим до використання. Більше того: емпіричні дані на підтвердження того факту, що часові проміжки скорочуються, могли бути щоразу взаємозамінними. Переконаливість аргументації при цьому зберігалась доти, доки тривалість світу в часі вимірювалася життям людини. Чим ближче людина до смерті, тим коротшим стає строк у часі, відпущений їй. В епоху середньовіччя біологічна метафорика дедалі частіше проектувалася на теологічну тезу про скорочення часу. Неодмінним висхідним положенням цього інтерпретаційного механізму віком понад 1000 років залишався час, створений та обмежений Богом, кінець якого визначав лише Він. Скорочення часу в будь-яку мить могло бути застосоване до історії, залишаючись при

цьому поза-історичним, над-історичним і заданим наперед параметром, непідвладним людині. Ситуація змінилася з настанням раннього періоду нової доби.

(2) З початком XVI століття дедалі частішають документальні підтвердження появи новацій у світі протягом дедалі коротших проміжків часу. Формально скорочення часових дистанцій залишається аргументом на користь прийдешнього спасіння, однак звернення до Апокаліпсису рідшають. Він втрачає свій політичний резонанс попри те, що з метою тлумачення історичних подій під кутом зору Страшного Суду, і далі культивується в середовищі християнських сект, зокрема мілленаристів, пієтистів і теологів-федералістів. Однак у XVI столітті на передній план виходить дещо абсолютне нове. Відкриття й винаходи природничих наук, що набирають оберти, сформували чіткий емпіричний стрижень, який дедалі частіше почав використовуватися як точка опори. Ще всередині XVI століття Рамус, наприклад, дійшов висновку, що протягом останніх ста років зроблено більше відкриттів, ніж протягом попередніх чотирнадцяти століть. Бекон висловив надію на прискорення появи винаходів завдяки їхньому раціоналізуючому впливу: *“itaque longe plura et meliora, atque per minora intervalla, a ratione et industria et directione et intentione hominum speranda sunt”*. Але підтвердження слушності такої думки стають ще частішими у XVII столітті. Так, зокрема Лейбніц, вважав, що в мистецтві винаходів протягом дедалі коротшого часу досягається дедалі більший прогрес. Отже, сподівання переростає у надбання досвіду.

Чим же відрізняються ці формально такі схожі образи, що вживаються з метою аргументації? Які відмінності існують між скороченням часу в есхатологічному контексті Страшного Суду і його прискоренням у контексті прогресу?

З одного боку, володарем ситуацій перестає бути Бог, ним стає людина, що зумовлює поступальний рух. Тут ми маємо справу із замаскованою зміною суб'єкта.

З іншого боку, час припиняє позбавляти себе своєї запрограмованої природою регулярності, а відтак, скорочуватися сам по собі; натомість природний час, що завжди залишається однаковим, стає знаряддям людини, яка послуговується ним із метою хронологічного виміру спричиненого нею ж прогресу. Очікуване або ж реальне прискорення поступального розвитку обчислюється часом, який залишається незмінним – на противагу скороченню часу, над котрим володарює Бог.

Отже, відбувається фундаментальна зміна в аргументаційному арсеналі. Скорочення часу, яке досі – як зовнішній чинник – мало спричинити раннє завершення історії, перетворюється на прискорення, що реєструється самою історією, і стає підвладним людині. Новою при цьому є думка не про швидке наближення кінця, а про дедалі швидшу появу нинішніх прогресивних досягнень на тлі повільного поступу минулих століть.

Обидві позиції мають одну спільну рису. В обох випадках в основу аргументації покладено телеологію, визначення *Telosy*, або мети, досягнення якої має відбуватися зі зростаючою швидкістю. Метою прискореного розвитку було опанування силами природи, а також – в дедалі більшій мірі – і вдосконалення самоорганізації суспільства, побудованого на політичних засадах. Відтоді спасіння почали шукати не у кінці історії, а в розгортанні самої історії.

Такими були цілі Просвітництва. Отже, тут ідеться про щось більше й інше, аніж власне секуляризацію. Попри сам факт входження надії на спасіння – у формі міленаристських сподівань – і в нове поняття прискорення, емпіричний стрижень, яким визначалися нові очікування, віднині неможливо було вивести лише з Апокаліпсиса, так само як неможливо було дати йому визначення, послуговуючись лише поняттям Страшного Суду. Натомість, за словами Шиллера, суд над світом починає вершити сама світова історія.

І все ж можна наважитися на твердження, що й новітнє поняття прискорення, яке зазнавало верифікації завдяки прискореній появі винаходів і відкриттів, все ж містить печатку давніх християнських очікувань. Вагома теза Шиллера про світову історію як суд над світом, цитована безліч разів, – безпосередньо засвідчує появу часового виміру, привнесеного в процес історії *judicium maximum*. Навіть при новому тлумаченні майбутнього, обмеженого свого часу есхатологічними чи апокаліптичними чинниками, як відкритого майбутнього, сподівання в новій упаковці природничих наук завжди містили якийсь залишок християнських очікувань. Дедалі частіше лунають голоси, котрі закликають до висновку, протилежного притлумленому застереженню старозавітної мудрості, згідно з яким один день перед Господом як тисяча літ, і тисяча літ як один день (Пс. 90, 4 та 2Петр. 3,8), і трактують його як метафору поступального розвитку, згідно з якою розвиток, для якого колись потрібно було тисячі років, відтепер може реалізуватися протягом одного року. Тому небезпідставно тут в

автентичному сенсі можна говорити про секуляризацію християнських цільових настанов.

Продемонструємо це низкою прикладів.

Лессінг став першим, хто – не без елементів певної психологізації – вказав на те, що у Просвітництві продовжують жити традиції мрійників та міленаристів. Просвічений мрійник, за його словами, “часто досить слушно вдивляється в майбутнє”, але “він бажає прискорення його приходу, яке було б досягнуте саме завдяки його зусиллям”. Тут чітко простежується зворотна пов’язаність постулату про прискорення з автономним діячем, тобто з людиною. Не менш чітко простежується і трансформація очікувань близького Апокаліпсиса в надію на прискорений прихід майбутнього. “Те, для чого природі потрібні тисячоліття, має визріти протягом миті, якою є його [мрійника] життя. Бо що йому з того, коли щось, визнане ним за краще, не настане ще за часів його життя?” Від подібних ентузіастів прогресу Лессінг тримається на тій же дистанції, що існувала між ним та отцями церкви, котрі відкидали будь-які прогнози стосовно майбутнього як ересь. І все ж у зображення Лессінгом свідомого поборника прискорення прогресу вкрадається одна прихована, але безперечна зміна: щоправда у нього не йдеться про Господню заповідь, однак релігійним підґрунтям осяяний увесь текст. Так, невдовзі після критичної ремарки Лессінга один із німецьких письменників написав у 1788 році такі слова: “Нам потрібно поспішати, аби по можливості прискорити революцію людського духу. [...] До дії, бо день настав”. Пафос формули прискорення, осяяний світлом Просвітництва, поширився повсюди задовго до індустріальної революції. Причому незмінно йшлося про визначення цілей відкритої заново історії, яких необхідно було досягнути шляхом кінцевої, або ж, зрештою, і безкінечної прогресії. Продовжимо виклик свідків.

Кант не без іронії говорив про теологів та їхні безупинні твердження: світ дедалі швидше падає вниз, стаючи гіршим. Але те, що маємо нині (а ми знаємо що це – скорочення часу), на думку Канта, є старим як історія взагалі. Втім при обґрунтуванні впорядкованого правоустрою та союзу народів світу як тривалої земної мети політичних дій Кант охоче послуговується хіліастичними образами. Незалежно, або навіть усупереч всьому передуючому історичному досвіду, Кант шляхом рефлексії у формі категоричного імперативу спробував дати поштовх прискоренню історичного розвитку: як тільки-но мораль активно увійде в практику, твердить

він, зростає швидкість наближення до тієї довготривалої мети, досягнення якої вона вимагає: “Здається, завдяки власним розумним починанням, ми могли б швидше наблизити цей такий бажаний для наших нащадків момент”. Це стосувалося як правоустрою у внутрішній державній сфері, так і союзу народів на наддержавному рівні як прообразу майбутньої мирної організації світу: “Бо час, протягом якого досягається однаковий прогрес, будемо сподіватися, стає дедалі коротшим”. Отже, давня мета майбутнього спасіння, зорієнтована на потобічний світ, у формі світської надії привноситься в історію, набуває часового виміру, а прискорення – як засіб зворотного морального зв’язку – слугує керівництвом до дії для кожної окремо взятої людини. Можливість участі у Страшному Суді над переслідувачами, яка колись була привілеєм обраних – “*Spiritualis autem iudicat omnia: et ipse a nemine iudicatur*” – набуває чіткої форми моральної самолегітимації володарюючого практичного розуму.

Цій позиції – щоправда дещо в більш активістському дусі – відповідає позиція, озвучена Робесп’єром на святі з нагоди ухвалення Конституції в 1793 році. За його словами, призначення людини полягає в тому, щоб у процесі революції втілити в життя щастя і свободу: “*les progrès de la raison humaine ont préparé cette grande révolution, et c’est é vous qu’est spécialement impose le devoir de l’accélérer*”. Або ж, якщо згадати коментар тих же подій, що пролунав по правий бік Рейну з вуст Віланда: люди, що задумали Французьку революцію, планували не більше й не менше “аби крок за кроком, народ за народом, і по можливості в найкоротший строк демократизувати всю земну кулю”.

Задумаємося на якусь мить і поставимо перед собою питання, що ж змінилося в період між XVI та XVIII століттями. Визначення кінця світу, що наставатиме по мірі скорочення та ущільнення проміжків часу, як остаточної мети, що складається із апокаліпсичних очікувань, надій та страхів, завдяки Просвітництву стає поняттям, що стосується суто внутрішнього світу людини й пов’язане з її очікуваннями. Звісно ж, навіть у період Просвітництва майбутнє не уникло забарвлення квазі-релігійної обітниці. Воно мало принести щастя і свободу від усіх видів панування, і обидві мети належало досягти шляхом прискорення та завдяки діям самої людини. Однак усі визначення прискорення обґрунтовувалися виключно внутрішнім світом людини. Отже, тут маємо справу з тим типом секуляризації, яка згідно з нашими критеріями аналізу

відділилася від християнства, однак поза будь-якими сумнівом зберегла в собі християнський спадок настільки, наскільки секуляризація цільових визначень взагалі допускала дефініцію грядущого Єрусалима як історично іманентної мети.

(3) І у XIX столітті, в якому відбувалося дедалі інтенсивніше емпіричне насичення постулату прискорення завдяки технічним досягненням, визначення цілей зберегли свою релігійну забарвленість, а відповідно і свій секуляризований християнський характер. Так, у 1838 році в одній зі статей розмовного лексикону “Брокгауза” до слова “залізниця” цій паровій колісниці приписується месіанська функція. Мирна організація світу, в якій об’єднається людство, свідоме свого призначення, на перших порах – цілком у дусі Канта – визначається на основі постулату про моральну необхідність. Та згодом автор зазначає: “Щоправда історія споконвіку звиряла свій біг із цією воістину Божественною метою, але на колесах потяга, які стрімко котяться вперед, вона сягне цієї мети на декілька століть раніше”. Ще у 1871 році в Німеччині вийшла книга про сакральне значення Атлантично-Тихоокеанської залізниці у США для грядущого Царства Господнього. Прискорення розвитку транспорту та об’єднання в глобальну транспортну мережу послугували для теологів запорукою прискореного приходу Царства Божого на землі, що відтепер вважався доведеним.

При порівнянні свідчень XIX століття, число яким легіон, з документами ранніших епох з’ясовується, що в питанні про тягар доказів відбулося зміщення центра ваги. Релігійно забарвлені месіанські очікування як досвід першочергового значення поступаються місцем технічним досягненням, які через дедалі коротші проміжки часу роблять дедалі монолітнішою мережу комунікацій між людьми та підвищують продуктивність спілкування. Відтоді споконвічні християнські месіанські очікування нашаровуються на технічний прогрес, стають феноменом другорядної ваги.

У кращому разі суто формально можна стверджувати, що месіанські очікування світського характеру формально можна узгодити зі старими апокаліптичними часовими ритмами, – але не більше того. Бо новою інстанцією досвіду залишався технічний інструмент, який, як незабаром з’ясувалося, виявився неспроможним впоратися з непомірними месіанськими сподіваннями, що поклалися на нього. У пізніших виданнях “Брокгауза” про залізницю вміщено лише інформацію технічного характеру. Тому, хто прагнув і надалі орієнтуватися на світські месіанські визначення, довелося

пошукати інших знарядь прискорення. Фрідріх Ніцше описав у формі парафрази поворот від хіліастичного тягаря доказів, що черпаються із християнського спадку, в бік майбутнього світової історії: “Преса, машина, залізниця, телеграф – ось ті висхідні передумови, тисячолітні наслідки від запровадження яких ще ніхто не наважився з’ясувати”. Тягар давніх міленаристських сподівань, що втілювалися в апокаліпсичні очікування повторного пришестя Христа, відтепер беруть на себе суто технічні винаходи, з якими в життя на нашій планеті приходять перетворення на невідому, але тисячолітню перспективу.

Зафіксуємо підсумок зробленого нами другого кроку. Феномен скорочення часу, заданий наперед позаісторичними чинниками, на початку нової доби перетворюється на внутрішню історичну аксіому прискорення. При цьому роль суб’єкта переходить від Бога до людини, яка власне й покликана своїми зусиллями наблизити це прискорення шляхом перетворень у природі та суспільстві. Продуктом секуляризації в сенсі запозичення християнського спадку, по-перше, можна вважати лише визначення мети, котра пов’язана із прогресуючими сподіваннями, а саме, з приходом у майбутньому царства щастя і свободи від панування. По-друге, продукт секуляризації скрізь слід бачити і в усвідомленні того, що історія сама по собі повинна мати якусь мету.

Ось у цьому обмеженому значенні й можна говорити про секуляризацію християнських постулатів. Але навіть поглянувши у ранній період нової епохи, ми змогли пересвідчитися в неможливості пояснення чіткого стрижня сучасного досвіду прискорення, а саме – технічного та індустріального переформатування суспільства, теологічними висхідними положеннями. Відтак переходимо до завершальної частини.

3. Прискорення як постхристиянська категорія часу

Досі йшлося про християнські месіанські очікування разом із супутним їм явищем скорочення часових строків як пускового механізму визначень феномена історичного прискорення. При цьому можна було бачити, як унаслідок секуляризації теологічне визначення мети повільно перетворювалося на симптоматичне визначення з неодмінним зворотним зв’язком із історичним досвідом. Теза про досвід, пов’язаний із прискоренням, із XVIII століття набуває самостійного звучання. Вона стала самоцінною,

незалежною від будь-яких християнських деривацій. Спробую узагальнити це положення з трьох точок зору.

По-перше, з часів Французької революції теза про прискорення набуває історико-теоретичного виміру, який піддається верифікації шляхом аналізу емпіричних висловлювань без необхідності звертання до божественного плану розвитку в часі. Тоді як німецька Реформація та англійська революція, щоправда в меншій мірі, все ще були зорієнтовані на апокаліпсичні очікування, після Французької революції з її досвідом швидких змін устрою, ситуація стає радикально іншою. В цей період багато дослідників неодноразово діходять до одного й того ж висновку: у процесі Французької революції, що здолала шлях від монархії, через конституційну монархію до республіканського устрою з його деспотично-терористичними проявами і у зворотному напрямку, до елітарного буржуазного устрою й аж до диктатури Наполеона протягом якихось десяти років, у блискавичному темпі були пройдені всі можливі форми організації людського суспільства. Порівняно з античною циклічною моделлю Полібія тут, за словами Віланда, Ольснера, Гьорреса, Ребманна чи Корнманна – причому це далеко не повний перелік – ми маємо справу із прискоренням змін, яке у принципі не породило нічого нового. “Історія нашого часу є повтором в якнайкоротший період часу діянь і подій, що були наявні протягом декількох тисячоліть.” На думку автора, історія у своєму змістовному сенсі може лише повторюватися, але новаторське зерно досвіду цієї Французької революції полягає в тому, що все розгортається швидше, ніж досі. Тим чином аксіома прискорення була позбавлена свого апокаліпсичного спадку, вилучена із середовища очікувань, пов’язаних із прогресом чи поступом, щоб усталитися у формі постулату історичного досвіду, який асоціюється з “новим часом”. Як зазначив колись Нібур у своєму ретроспективному аналізі Французької революції, вся європейська історія, починаючи із останньої третини XVIII століття, пришвидшила свій біг. Це суб’єктивне сприйняття було навіяне не лише політичними подіями, а й згасанням доіндустріальної епохи.

Ще за часів ручного ремесла, тобто на етапі, що передував індустріальній добі, теж доволі часто зустрічаємо позаполітичні суспільні прояви досвіду прискорення, що є передвісниками прийдешньої індустріальної революції. Завдяки покращанню стану вулиць, вдалося майже подвоїти швидкість руху кінських екіпажів, а завдяки каналам у галузі судноплавства суттєво зросли обсяги

перевезень однакових за габаритами вантажів протягом однакових проміжків часу. З огляду на розвиток у XVIII столітті системи зв'язку, преси і, нарешті, оптичного телеграфу поліпшилася система передачі інформації, а будівництво вітрильників було вдосконалене настільки, що найшвидші вітрильні судна в XIX столітті розвивали більшу швидкість, ніж перші пароплави. Отже, окрім політичного досвіду прискорення у XVIII столітті ми стаємо ще й свідками зростання темпів розвитку буржуазного суспільства в реальному секторі економіки.

По-друге, після запровадження машинної техніки та капіталістичної організації її використання у промисловості постулат прискорення знаходить своє підтвердження у повсякденному досвіді кожної людини. Назву лише декілька прикладів, щоб не занадто обтяжувати читача цифрами. Завдяки поділу праці, з'явилася можливість не лише розширити виробництво, а і його продуктивність. Будь-який виграш часу у виробництві благотворно впливав на обсяги кінцевої продукції. Ці процеси покликали до життя зростання потреб усіх прошарків і станів, а із задоволенням старих потреб з'являлися нові, які теж вимагали свого задоволення.

Відразу ж після прокладання залізниці, а на наступному етапі – після винаходу автомобіля та літакобудування – з'ясовується, що в межах однакових одиниць часу й одних і тих же часових проміжків можуть переміщуватися дедалі більше людей і дедалі більше вантажів. Ще у 1849 році на це явище звертають увагу автори Енциклопедії: залізниці “розсувають просторові межі завдяки наближенню в часі. [...] Адже будь-який простір стає для нас відстанню лише з огляду на час, необхідний для його подолання; якщо нам вдається прискорити цей процес, то це призводить до зменшення впливу самого простору на наше життя і сполучення між нами”. Із суто технічної точки зору справедливості цієї тези збереглася й донині.

Це ще в більшій мірі стосується передачі інформації. Після запровадження на початку XIX століття швидкісної машини з плоским друком і винаходу телеграфії, літографії, а зрештою, і фотографії – з'явилася можливість трансформувати події в інформацію протягом дедалі коротших відтинків часу і дедалі швидше доводити цю інформацію до адресата. З винаходом телефону, радіо й телебачення стала можливою передача повідомлень про дії або події в синхронному режимі. Таким чином, відбуваються глобальні зміни у структурі ухвалення політичних і соціальних рішень, як і в політичному та соціальному рівнях організації на планеті. Завдяки

інформації, вчинки й дії та їхнє осмислення майже зливаються воедино в часі. Завдяки прискоренню, відбулося наближення в часі між діями та їх осмисленням: людина відтепер не може обходитися без вторгнення на територію майбутнього і планування з огляду на той наростаючий масив як власного так і чужого досвіду, що стає для неї доступним.

Зрештою цьому висновку про прискорення, що спонукає до повороту назустріч відкритому майбутньому, відповідає і факт збільшення чисельності населення на планеті. Зростання світового народонаселення з півмільярда людей у XVIII столітті до майже шести мільярдів у 2000 році може бути витлумачене лише в контексті постулату про прискорення: тут маємо справу з експонентною часовою кривою, при якій чисельність людей протягом дедалі коротших проміжків часу подвоюється. Вибуховий ріст ефективності завдяки досягненням науки, техніки та промисловості є водночас передумовою того, що попри зростання чисельності в геометричній прогресії населення світу все ще й досі має змогу жити в більш-менш прийнятних умовах. Наша земна куля через прискорення сама перетворилася на закритий космічний корабель.

Якщо знову повернутися до нашого питання про секуляризацію, то цілком можна стверджувати, що наведена щойно низка чинників прискорення хоча й вивільняє іманентні світові процеси, але водночас і прибирає можливість їхнього пояснення християнськими очікуваннями спасіння. Отже, час перейти до третього пункту.

Нині, схоже, певні процеси прискорення в нашому суспільстві з його високим рівнем диференціації сягнули межі своєї інтенсивності. Поза будь-яким сумнівом зростання чисельності населення Землі колись наразиться на абсолютну межу, хоч би коли й хоч би де це трапилось. Крім того, існують ще й природні мінімальні умови, через які неможливо переступити і які неможливо розтягнути у просторі або в часі, щоб, наприклад, і далі нарощувати швидкість сполучення. Авто- і авіатранспорт дедалі більше блокують взаємний розвиток. Хоча інформаційно-обчислювальна техніка завдяки комп'ютерам і надалі здатна прискореними темпами зводити воедино масиви інформації й таким чином швидше доносити до адресата дані про минуле та майбутнє, але в плані продуктивної оцінки інформації людина, схоже, й надалі залишатиметься залежною від закладеної самою природою здатності до її сприйняття. Чинний і досі емпіричний постулат про те, що досягнутий нами рівень добробуту можна втримати лише за умови подальшого зростання продуктив-

ності в сенсі Римського Клубу, схоже, сягнув своєї межі, яку неможливо більше подолати підвищенням темпів прискорення.

Отже, постає питання, чи є підстави говорити про можливість безперешкодного продовження літопису досвіду прискорення і в майбутньому. Насамперед не слід виключати можливість того, що існуючі споконвіку апокаліпсичні картини загибелі світу в емпіричному сенсі можуть поблякнути на тлі здатності людини до самознищення. Тоді як зловісне скорочення часу все ще залишалося якимось шлюзом або шляхом до вічного спасіння, із прискоренням плину історичного часу дедалі чіткіше окреслюється можливість знищення самою людиною переданих їй у спадок і збагачених культурою та виробництвом передумов її існування.

А тому виникає питання про можливість виведення історично іманентних довгострокових прогнозів із попереднього досвіду прискорення. Я – слідом за Луманном – вважаю таку можливість порівняно малою. Бо навіть попри факт усталення феномена прискорення та його певної стабілізації в людському досвіді з нього в жодному разі неможливо зробити висновок про те, що може увійти в наше життя завдяки прискоренню в майбутньому.

Бо з перетворенням прискорення як специфічної категорії історичного часу на один із стереотипів досвіду вся історія при ретроспективному її спогляданні постає перед нами у вигляді часового ланцюга наростаючої акселерації. Це демонструють три експонентні криві часу, котрі, накладаючись одна на одну в ретроспективному аспекті, висвітлюють всю історію людства.

З одного боку, відбувається процес глибшої біологічної диференціації людських істот протягом дедалі коротших відтінків часу. У порівнянні з 5 мільярдами років існування твердої земної кори та 1 мільярдом років органічного життя на ній – близько 10 мільйонів років мавпоподібної людини є лише коротким часовим відрізком. А два мільйони років, що ймовірно відділяють нас від винаходу створених своїми руками знарядь праці на цьому тлі сприймаються як ще коротший період часу.

Тим більше порівняно короткою миттю в часі на тлі двох мільйонів років науково доведеної історії людства має вигляд створення самобутнього та доволі розгалуженого мистецтва 30 тисяч років тому. При спогляданні з точки зору історії культури часові відтінки продовжують скорочуватися: на тлі передуючої історії запровадження землеробства та скотарства близько 12 тисяч років тому і, нарешті, виникнення високорозвинених культур близько 6 тисяч років

тому свідчать про дедалі коротшу часову дистанцію, протягом якої зі зростаючим прискоренням з'являється щось нове. Навіть якщо погодитися з тим, що ці культурні новації стали тривкими передумовами нашого власного життя, на тлі загальної тривалості історії культури всього людства в часі неодмінно доведеться визнати неодмінне скорочення часових відтинків, протягом яких можна науково довести перехід до дедалі складнішого механізму ефективної організації.

Зрештою, якщо звузити часовий простір споглядання до близько 6000 років існування наших високорозвинених культур, простежується іще одна експонентна крива часу. Бо лише десь 200 років тому ми стали свідками прискорення, відомого нам під назвою постхристиянського, зумовленого промислово-технічними чинниками й пов'язаного із суто історичним часом. Відтоді світ нашого життя під впливом науки та промисловості набув нових форм, а питання про подальше прискорення стало взагалі питанням нашого майбутнього.

Однак постулат про прискорення чи скорочення плину часу, пропущений крізь призму часових термінів нашого досвіду, *per definitionem* не допускає можливості виведення із нього подальших розрахунків на майбутнє. Саме взаємне накладання і взаємне підсилення експонентних кривих часу стає на заваді безперешкодним і прямолінійним розрахункам, спроектованим у майбутнє.

Тому й не виключено, що в майбутньому нам доведеться більше зосереджувати зусилля людства на стабілізаційних чинниках і закладених природою параметрах нашого земного існування. В такому разі може з'ясуватися, що прискорення, пережите нами досі, було лише індикатором перехідного етапу, після якого з'явиться можливість по-новому співвіднести між собою пропорції між тривалістю в часі та виходом за її межі, або між змінами та зломом. Якщо говорити мовою політики, то йдеться про те, щоб довідатися: хто кого підганяє чи сповільнює, або що, де і чому прискорює або уповільнює свій біг.

Жан-Поль ВІЛЛЕМ

ЄВРОПА ТА РЕЛІГІЇ*

У плані розбудови Європи релігії виявляють нині велику активність. Особливо це стосується таких гілок християнства, як католицизм й протестантизм, що дуже швидко зацікавилися цим процесом і вже мають чималий досвід участі в ньому. Будучи глибоко вкоріненими в політичні рамки держав та різних національних і регіональних культур, релігії водночас є й завжди були феноменами транснаціональної природи. До речі, саме через свій транснаціональний характер вони часто вступали в конкуренцію з державами. Ці останні завжди з недовірою ставилися до релігій, і це не тільки тому, що любов до Бога може загрожувати почуттю відданості державі, а й тому, що держави з легкістю починали підозрювати релігії у служінні інтересам тієї чи іншої іноземної сили. Коли людина, належна до певної релігії, подорожує, вона почувається наче вдома, беручи участь у богослужінні за рідним обрядом у чужій країні, якщо навіть не дуже добре розуміє мову. Той факт, що такі люди з легкістю зав'язують контакти з одновірцями в інших країнах, підсилює почуття, що релігія є чимось на зразок "портативної вітчизни" (Генріх Гейне), яка дозволяє ототожнювати себе з чимось, що перебуває понад політичними та культурними кордонами. Такий досвід мають усі, хто брав участь у великих міжнародних релігійних зібраннях. Отже, розширення стосункового простору індивідів за межі національних систем є процесом, який може мобілізувати релігії, навіть якщо ті глибоко пов'язані з національним ґрунтом і тривалий час жили націоналізм. Принаймні, на європейському рівні спостерігається значна мобілізація християнських Церков, при тому що Європа була землею розламів усередині християнства. Сприяючи екуменічній діяльності та міжрелігійним діалогам, Європа водночас створює або поновлює міжконфесійну напругу. Для нашої теми особливо цікавим може бути аналіз випадків, коли в Європейському Союзі, що перебував у процесі створення, були наявні дискусії про

* Фрагмент із книги *Europe et religions (Європа та релігії)*, український переклад якої готується до друку у видавництві "Дух і літера".

те, яким чином згадувати чи не згадувати взагалі про релігії в текстах європейських документів (Амстердамської угоди, хартії основних прав, проекту Європейської Конституції), особливо яскраво виявилися при цьому суперечності між французькою та німецькою позиціями.

Європа між екуменізмом і конфесіоналізаціями

Для того щоб підтримувати та зав'язувати стосунки між громадами різних країн Європи, релігійні діячі не чекали створення Європейського Союзу. Крім зв'язків, що з'явилися завдяки паломництвам (як-от паломництво до Сен-Жак-де-Компостель, традиція якого починається з XI століття), можна згадати про дуже давнє побратимство між містами Падерборн, що в Німеччині, та Ле Манс – у Франції: патроном Падерборна є не хто інший, як св. Ліберій, який був єпископом у місті Ле Манс і моці якого були у 836 р. перенесені в Падерборн. Зв'язки між спархіями цих двох міст підтримувалися протягом століть, існують вони й донині, хоча й переривалися кілька разів через франко-німецькі війни. У 1999 р. католицька французька делегація на чолі з єпископом міста Ле Манс узяла участь у відзначенні 1200-річчя єпархії міста Падерборн, заснованої в 799 р., коли відбулася зустріч між папою Левом III та Карлом Великим. Нині численні такі побратимства активізують надкордонні зв'язки між католицькими чи протестантськими парафіями Франції та інших країн Європи. Найчастіше такі зв'язки здійснюються у рамках спільних заходів збратаних міських комун. Можна згадати також про зв'язки між країнами та регіонами протестантської Європи, що встановилися, починаючи з XVI століття; про той притулок, що знайшли за кордоном гугеноти після скасування Нантського едикту в 1685р. Але якщо різні християнські віросповідання сприяли, протягом усієї історії, динаміці європеїзації, то водночас вони підсилювали й націоналізм у різних країнах. Релігійна географія є так само географією політичною, і ніколи не слід забувати, що Європа – це земля, де християнство зазнало розламів і де точилися міжконфесійні війни. Відтак християнській екуменізм є важливим фактором розбудови Європи. Європеїзація – це також примирення різних християнських віросповідань та інтеграція різної релігійної пам'яті: католицької, протестантської, православної, юдейської, мусульманської.

Насправді, можна одночасно дотримуватися думки, що релігія є сприятливим фактором для європейської інтеграції, та думки, що

вона є для неї фактором несприятливим. Якщо безсумнівним є те, що зусилля, докладені політиками для зміцнення європейської єдності та її конкретизації в таких інституціях як Брюссельська комісія та Стразбурський парламент, спонукають релігії теж взяти участь у цій справі, то не менш безсумнівним є й те, що саме європейська розбудова поновлює міжрелігійну та міжконфесійну напругу. Розбудова Європи породжує екуменічну тенденцію в тому сенсі, що вона посилює певне міжконфесійне співробітництво різних християнських Церков, породжуючи також і процеси нової конфесіоналізації.

Європа як екуменічний вектор

Звичайно, не треба надто високо оцінювати вагомість релігійного фактора для тих перетворень, що відбуваються нині в Європі. Але коли йдеться про посилення єдності за допомогою Ради Європи або Європейського Союзу, можна з подивом констатувати, наскільки високо поціновується з релігійної точки зору це посилення єдності Церквами та релігійними діячами. В цьому процесі християни схильні вбачати позитивну еволюцію глобального характеру, яка переступає націоналістичні та ідеологічні розмежування минулого заради співробітництва між народами. Вбачають вони в ньому також певний заклик: якщо уніфікація прогресує в економічному, культурному, політичному та соціальному секторі, то що відбувається в плані релігій, зокрема, християнських віросповідань? Таким чином, Європа надає активності екуменічному рухові у християнському середовищі.

Це проявляється у спільних асамблеях, які регулярно влаштовують Рада єпископських конференцій Європи (ССЄФ), створена 1971р., та Конвенція Європейських Церков, позначувана німецькою аббревіатурою КЕК. Перша організація репрезентує римо-католицькі єпископства Європи, а друга – інші християнські Церкви (англіканську, православні, протестантські) всіх країн Європи. КЕК була заснована в січні 1959 р. в Нейсбурзі (Данія) під час зустрічі, в якій брав участь 61 делегат від 52 Церков Західної та Східної Європи. Темою зустрічі було "Європейське християнство в сьогоденному секуляризованому світі"¹. КЕК періодично проводить пленарні асамблеї. 4-та конференція відбулася 1964р. на теплоході в нейтральних водах біля узбережжя Данії, тому що делегати східноєвропейських Церков не отримали віз для подорожі на Захід. Не можна було краще позначити ту роль мосту між роз'єднаними

залізною завісою Церквами, яку відіграла КЕК. Організація брала активну участь у роботі *Конференції з безпеки та співробітництва в Європі*, результатом якої стало прийняття Гельсінських угод 31 липня 1975 р. Численні пропозиції, розроблені КЕК, були включені в документи, прийняті конференцією з безпеки та співробітництва². Завжди маючи центральним предметом своїх турбот стосунки між Сходом і Заходом та розрядку в Європі, КЕК постійно піклувалася також про стосунки між Північчю й Півднем, засуджуючи небезпечну ідею Європи як фортеці багатих країн, що забувають про необхідну солідарність із менш розвинутими країнами.

Із 1964 р. в роботі асамблей КЕК беруть участь католицькі спостерігачі. Католицькою аналогією КЕК є Рада єпископальних конференцій Європи (ССЕР). Ці дві інстанції, що в 1972 р. сформували змішаний постійний комітет, регулярно організовували єкуменічні зустрічі. Перша з них відбулася у Бантільї, Франція, в 1978 р. Це було перше зібрання представників усіх християнських Церков, що існують у Європі. В 1991 р. у Сен-Жак-де-Компостель (Іспанія) відбулася спільна зустріч КЕК та ССЕР. Єкуменічні зустрічі в Балі (1989 р., тема "Примирення – дар Божий, джерело нового життя") та в Граці (1997 р., тема "Мир, справедливість та захист творіння") відбулися також на спільне запрошення КЕК та ССЕР. У Північній Ірландії КЕК та ССЕР фінансували проекти, націлені на католицько-протестантське замирення. Європейські зібрання, зокрема, молодіжні, які регулярно проводяться в Тезе (Бургундія, Франція) або в тому чи іншому місті Європи (в 1989 р. 33000 молодих людей зібралися в Парижі, в 1991 р. – 80000 знову в Парижі), виявляють певну європеїзацію релігійної свідомості. На рівні Європейського Союзу Церкви діють через СОМЕСЕ (Комісію єпископств при Європейській спільноті), створену в 1980 р., та ЕЕССС (Єкуменічну Європейську комісію у справах Церкви та суспільства), що в 1997 р. стала Комісією КЕК у справах Церкви та суспільства. Той факт, що премія ім. Роберта Шумана, якою щодва роки відзначаються видатні особистості, відомі своєю діяльністю на користь європейської єдності, присуджувалася релігійним діячам (у 1988 р. кардиналові Пупару, в 1992 р. – братові Роже з Тезе), вказує на визнання внеску Церков та релігійних рухів у справу будівництва європейської єдності. Єпископи та пастори відзначають, що на тлі процесу економічної та соціально-політичної уніфікації, що відбувається, християнські Церкви мають розрізнений вигляд та приносять, таким чином, антисвідчення. Праця зарадн

єдності християнства являє собою, таким чином, на думку єпископів та пасторів, внесок християнських Церков у справу європейської розбудови.

Гарним прикладом того, як високо поцінують християни європейську розбудову, стала єкуменічна європейська зустріч у Страсбурзі 17–22 квітня 2001р., зібравши 200 кардиналів, архієпископів, митрополитів, предстоятелів Церков тощо, а також близько ста молодих представників різних країн та віросповідань. Головною подією цієї зустрічі став документ під назвою *Chartia Oecumenica* підписаний Єремією Калігіоргісом, митрополитом Константинопольського патріархату, головою КЕК (що об'єднує 127 протестантських, включно з англіканською, та православних Церков), та кардиналом Милославом Влком, архієпископом Празьким, головою ССЄФ (що налічує 34 єпископальних конференцій). У цій хартії, що “аж ніяк не має повчального, догматичного або канонічного характеру”, представники Церков зобов'язуються “уникати гідної жалю конкуренції”, діяти таким чином, “щоб кожна людина могла обрати свій стосунок до релігії та Церкви у свободі совісті” та “не зустріла перешкод для свого навернення згідно зі своїм власним рішенням”. Вони заявляють, що “будуть протистояти будь-якій формі націоналізму, що призводить до гноблення національних меншин”, та всіляким “спробам зловживання релігією та Церквою з націоналістичною метою”. Ці відповідальні церковні особи, нарешті, задекларували своє бажання “боротися проти всіх форм антисемітизму та антиюдаїзму в Церкві й суспільстві”, зав'язати засновані на повазі відносини з мусульманським населенням та робити все для того, щоб уникнути нового розламу між “інтегрованою Західною Європою” та “дезінтегрованим Сходом”.

Окрім цих офіційних зустрічей, у прикордонних містах створено сприятливі умови для обміну між населенням у галузі релігії, так само як в інших галузях. Так, 12 червня 2001 р, у понеділок П'ятдесятниці, в Страсбурзі відбулося велике транскордонне зібрання. Тема “З Христом через кордони. (Mit Christus, grenzen überschreiten)” зібрала в офісі Страсбурзького собору представників католицьких та протестантських Церков не лише Франції та Німеччини, а й Швейцарії та Люксембургу. Вірш із 2-го розділу Діянь апостолів, де йдеться про подію П'ятдесятниці, був зачитаний з цього приводу вісьмома мовами. Посилюється також співробітництво транскордонне. Наприклад, у 1999 р. Протестантською Церквою Німеччини (Рейнська Церква) був доправлений у розпорядження Лютеранської Церкви департаменту

Ельзас-Мозель пастор для здійснення “транскордонного душ-пастирства” (Grenzenüberschreitende Seelsorge). В секторі Форбах це служіння покладено на німецьких представників.

Об’єднання Європи є так само приводом для секторального, географічного екуменізму або для екуменізму конфесійного порядку. Враховуючи географічні відмінності, слід визнати, що в релігійному плані також відчувається розшарування між Північною та Південною Європою: так, з одного боку, можна відзначити зближення між лютеранськими та англіканською Церквами в Північній Європі, а з другого боку, зустрічі між протестантськими Церквами латинських країн (Конференція протестантських Церков латинських країн Європи). З конфесійної точки зору можна говорити про двосторонній екуменізм – католицько-протестантський, протестантсько-православний – або внутрішньоправославний та внутрішньопротестантський екуменізм (лютерансько-реформатський, “євангелістичний”). Кожний конфесійний світ малює свою карту Європи та розміщується в діапазоні цього простору. В цьому переліку можна назвати Європейський синод католицьких єпископів, що відбувся в Римі в грудні 1991 р. в Будапешті, Євангелічну Європу, об’єднану навколо телевізійних проповідей Біллі Грехема³, католицьку Європу подорожей папи та різних паломництв. Кожне християнське віросповідання створює для себе власну Європу, пропускаючи європейську історію крізь фільтр своєї традиції та виділяючи в ній емблематичні для себе фігури. Якщо релігійна історія Європи на рівні історії як науки постає дедалі більше деконфесіоналізованою, то в релігійній свідомості людей це відбувається менш відчутно. Завдяки спільній міжнародній роботі над редагуванням творів з європейської історії, завдяки зіставленню підручників з історії, якими користуються в кожній країні, (як це робиться, наприклад, на французько-німецькому рівні), можна набагато краще зрозуміти релігійні виміри європейської історії, обмеживши та поставивши під контроль національні та конфесійні перекося. Розбудова Європи, оскільки вона зобов’язує до європеїзації пам’яті, зокрема числі й релігійної, зіставляється з диференційованою релігійною пам’яттю країн та конфесійних світів, які її становлять.

Саме співробітництво Церков у справі осмислення європейських проблем посилює міжконфесійні зв’язки. Зокрема, це співробітництво здійснюється через палату вивчення перспектив розвитку, спеціальну службу Європейської комісії, створену в 1989 р. та підпорядковану голові цієї комісії. Головний радник цієї Палати

регулярно інформує Церкви про різні аспекти діяльності ЕЕССС (*Ecumenical European Commission for Church and Society*) та COMECE (Комісію єпископатів у європейській спільноті). Вони утворили, разом з європейськими депутатами, робочу групу з безробіття та бідності, зобов'язану вивчати можливості Церков у вирішенні цих питань. Можна також відзначити такі ініціативи як організація раз на тримісяч католиками, протестантами та англіканами серед депутатів парламентської асамблеї Ради Європи сніданків-обговорень (наприклад, 27 січня 1994 р., тема “Церкви, національності та меншини”, брав участь Йозеф Братінка, голова угорської парламентської делегації).

Європеїзація надає екуменізму тим більшої сміливості, що європейці стали менш чутливими до віросповідних розбіжностей. П'єр Брешон, аналізуючи результати європейських опитувань про цінності, які показала молодь (18–29 років), говорить, що “ретельний аналіз даних підтверджує гіпотезу про поступове стирання віросповідних тождностей. Протестанти й католики дедалі менше розрізняють одні одних; саме спільна християнська етика дедалі дужче протиставляє і протестантів, і католиків безрелігійним людям”⁴. Таким чином, він підтверджує те, що вже відзначав Ян Керхофс, який, виходячи з систематичного порівняння моральних позицій католиків та протестантів, зробив висновок, що орієнтації християн Західної Європи виявляються значно одноріднішими, ніж це можна було уявити, пам'ятаючи про тривалу історію католицько-протестантського протистояння: “Більшість християн еволюціонує в одному й тому самому напрямі: зростає індивідуалізм, зростає секуляризація, більше стає толерантності, і, щодо певних тем, менше заборон”⁵.

Сучасна релігійна свідомість, що емансипувалася від інституційних рамок та конфесійних розмежувань, водночас відкрилася плюралізму (див. розд. I). Нині відбувається зміна ставлення до істини, і ця зміна йде в напрямку менш беззаперечного визнання традиції, в напрямку відкритості до того, що приходить з інших боків, насамперед, із самого досвіду індивідів та їхніх прагнень. Така еволюція яскраво виявляє себе в позиції щодо змішаних шлюбів. Згідно з даними опитувань на тему *Актуальність релігій* від 29–30 листопада 2000р., 82% французів (76% регулярно практикуючих католиків) не матимуть нічого проти, якщо їхній син або дочка сповістять їм про свій намір вступити у шлюб з особою іншого віросповідання. Якщо це віросповідання християнське, то до такого союзу схвально ставляться навіть 94% опитуваних (якщо йдеться про

іслам – 66%). Міжхристиянський шлюб не є більше проблемою, і давно минув той час, коли католицько-протестантський шлюб вважався справжньою зрадою з одного й іншого боку.

ПРИМІТКИ

¹ Див. *Die europäische Christenheit in der heutigen säkularisierten Welt*, Nyborg 1959, Vorträge und Berichte, Zürich/Frankfurt am Main, gothelf Verlag, 1960.

² Див. *Paix en Europe: le rôle des Églises*, rapport du colloque de 1973 sur "La consolidation de la paix en Europe: la contribution spécifique des Églises", Genève, Conférence des Églises, européennes, cahier № 6, 1974; *La Conférence sur la sécurité et la coopération en Europe et les Églises*. Matériel d'étude pour usage dans les Églises et les paroisses. Rapport d'un colloque à Buckow, RDA, 27–31 oct. 1975, Genève, conférence des Églises européennes, cahier № 7, 1976.

³ Про цього славетного американського проповідника нині існує солідне та оригінальне дослідження Себастьяна Фата: Sébastien Fath, *Billy Graham, pape protestant?*, Paris, Albin Michel, 2002.

⁴ Pierre Brechon à *Cultures jeunes et religions en Europe* (dir. Roland J. Campiche), Paris, Edition du Cerf, 1997, p. 78.

⁵ Jan Kerkhofs, "Catholics and Protestants in Europe: Different Ethical Views?", *Ethical Perspectives* 1, 1994, n 03, p. 127.

Переклав із французької Дмитро КАРАТЄСВ

СВІДКИ ЕПОХ

Джонатан САТТОН

ЖИТТЄВИЙ ШЛЯХ ВОЛОДИМИРА СОЛОВЙОВА*

Я не можу надати такого багатства біографічних свідоцтв та вражень відносно Володимира Соловйова, яке пропонують Костянтин Мочульський та Сергій Соловйов, племінник філософа¹, отже, співчуваю тим, кому недоступні ці російськомовні біографії. Адже моя робота задумана не як біографічний нарис. Щодо інших оглядів, то часто цитована книга монсенйора Мішеля д'Ербінї не є надійним джерелом ані з точки зору фактичних даних, ані з точки зору акцентів, які ставить автор². Деякі доречні спостереження стосовно особистого характеру Соловйова містить присвячений його думці розділ у книзі М. О. Лосського *Історія російської філософії* (1952)³. Критичніший погляд представлений Георгієм Чулковим та Олексієм Ремізовим, а також Томасом Г. Мазариком у його відомій книзі *Дух Росії* (1919)⁴. Мазарик доходить до того, що називає Соловйова “декадентом, який бореться за відродження”⁵. Книга Поля Аллена *Володимир Соловйов: російський містик* (1978) надає значної уваги біографії філософа, але не йде далі некритичного низькопоклонництва⁶. Однак текст Аллена збагачено незліченними цікавими подробицями, які важко знайти в іншому місці: стосовно батьків Соловйова, постатей, що могли на нього вплинути, місць, де він навчався або просто перебував, та стосовно самого філософа в різні періоди його життя.

Існує дві вагомні підстави, аби послуговуватися біографією Соловйова як гідом до його релігійної філософії. По-перше, його постійне звертання до *цілісності* людини – вимога, щоб людина використовувала всі свої здібності у служінні істині, приводить до думки, що будь-які важливі висновки про досягнення Соловйова в

* 2-й розділ книги: Jonathan Sutton, *The Religious Philosophy of Vladimir Solovyov. Towards a Reassessment* (The Macmillan Press, London, 1988). Книга готується до друку у видавництві “Дух і літера”.

інтелектуальній та духовній сферах мають бути підкріплені звертаннями до інших аспектів його життя. По-друге, Соловйов так завзято наголошував на *впровадженні* християнського вчення в актуальне життя індивіда та його стосунків з іншими, що сам вважав би за правильне, аби його діяльність оцінювали, зіставляючи його особисте життя із декларованими ним релігійними уявленнями.

Отже, Володимир Соловйов народився 16 січня 1853 р. Він був другим сином видатного історика професора Сергія Михайловича Соловйова (1820–79). Володимир зростав у Москві, де його батько викладав і згодом виконував обов'язки ректора університету. Дід Соловйова, Михайло Васильович та інші його родичі з боку батька належали до духівництва, і професор Соловйов, хоч сам не наслідував цю сімейну традицію, лишався практикуючим членом Російської Православної Церкви, твердим у своїх християнських переконаннях. На захист чистоти імені свого батька Володимир Соловйов писав про нього у своїй статті від 1896 р.⁷ як про “непохитно переконаного у позитивних істинах християнства”, коментуючи, що водночас Сергій Соловйов ніколи не намагався нав'язувати свою віру іншим. Діти Соловйова виховувалися у додержанні обрядів і таїнств Православної Церкви, і тут, як і стосовно кола читання, юного Соловйова наставляв батько⁸. Мати філософа, Поліксена Володимирівна (уроджена Романова, пом. 1909 р.), була поглинена турботами про свого чоловіка та їхню велику родину. Вона народила дванадцятьоро дітей, з яких три померли немовлятами, а один – у віці семи років. Біографам впадає в око така характерна риса її темпераменту й віри: Поліксена Володимирівна була схильна до сприйняття ірраціональних, містичних сторін життя; згідно з одним повідомленням, вона постає жінкою з “якоюсь постійною стурбованістю... й таємничими передчуттями”⁹. Її розглядають як одне з можливих джерел пророчих здібностей самого філософа та асоціюють із цими рисами її вдачі його прагнення збагнути приховані сили природи та духу. За материнською лінією Соловйов доводиться родичем іншому, ранішому релігійному філософові, українцю Григорію Савичу Сковороді (1722–94)¹⁰.

В автобіографічній поемі Соловйова *Три зустрічі*¹¹ згадується епізод з дитинства філософа, коли його віра в Бога була безсумнівною, а релігійні переживання – винятково інтенсивними. У 1862 році, у свої 9 років, під час богослужіння Володимир відчув перше з трьох видінь, які він пережив впродовж свого життя. З огляду на особливе значення цих трьох видінь, що стали темою цієї знаменитої поеми, в

усьому житті та філософії Соловйова, вони потребують подальшого розгляду. Біограф мислителя Костянтин Мочульський надає детальний і зворушливий звіт про цей ранній та інтенсивний період життя Соловйова, а потім простежує, яким чином тверді релігійні переконання хлопчика змінилися таким само безроздільним зануренням у нігілістичні та матеріалістичні вчення, постанням яких на перший план були відмічені 1860-ті роки в Росії. Утилітаристська етика, піднесена радикальними публіцистами Чернишевським, Добролюбовим та Писаревим, безпосередня переоцінка цінностей, викоханих поколінням 1840-х, сягнули самісіньких шкільних класів і захопили Соловйова та велике число його сучасників. Філософ Лев Михайлович Лопатін (1855–1920), що був трохи молодшим другом дитинства Соловйова, помітив, яке захоплення викликало у приятелів занурення Володимира в нігілізм. Коли журнал *Питання філософії та психології* присвятив цілий номер статтям, що вшановували пам'ять Соловйова та його здобутки, Лев Лопатін також написав статтю про друга свого життя. Він надав великої ваги тяжінню мислителя до матеріалізму та позитивізму:

“Соловйов відчув матеріалізм та позитивізм так глибоко, був ними так пристрасно захоплений, вклав у них стільки душі, що якби не відбулося те зрушення, про яке я казав вище [тобто повернення до релігійних переконань і цінностей], він неодмінно виявився б одним із найбільш блискучих та проникливих апостолів нового філософського руху”¹².

Письменник та публіцист Василь Васильович Розанов (1856–1919) також згадував Соловйова як у чомусь спорідненого з “шістдесятниками” й писав про нього в цих категоріях¹³.

Соловйов успішно навчався у школі, й 1869 року його зарахували до Московського університету. Список філософів, із чиїми роботами він ознайомився протягом шкільного життя, переконує, що він був надзвичайно розвиненим і працездатним учнем. Виявляється, що майбутній філософ у вельми швидкій послідовності опанував і оцінив провідні напрями західноєвропейської філософської традиції та укріпився в намірі продовжити цю традицію самому¹⁴. Зрештою, відчувши потребу, що ставала дедалі настійливішою, у філософії “з позитивним смислом” (на відміну від простої критики інших систем), Соловйов сприйняв спінозівський пантеїзм, і вже з цієї позиції для нього виявилось можливим відновити свою релігійну віру та знову переконатися у цінності християнської думки.

Після навчання в університеті (спочатку на природничому, а згодом на історико-філологічному факультетах) Соловйов вдався до вкрай незвичайного кроку: влітку 1873 р. перейшов до Московської Духовної Академії в Сергієвому Посаді, аби мати змогу відвідувати лекції з богослов'я протягом наступного академічного року. Якщо враховувати взаємну недовіру, з якою духівництво та російська інтелігенція сприймали в цей час одне одного, курс навчання, обраний молодим випускником, має вигляд парадоксальний. Професор Соловйов був розгублений вибором сина¹⁵, і не дарма, адже нові керівники Володимира Соловйова та викладачі Духовної Академії самі не знали, як тлумачити його наміри¹⁶. Мочульський писав, що це рішення серйозно вивчати богослов'я мало вигляд прямого виклику суспільству¹⁷, бо із середини й до кінця XIX ст. інтелектуально "респектабельними" вважались емпіризм, позитивізм та природничі науки, а з богослов'ям були пов'язані негативні асоціації, й воно не викликало загальної зацікавленості освічених кіл. Хоча переїзд Соловйова у Сергіїв Посад мав вигляд добровільної ізоляції та розриву зв'язків із життям Москви та її університету, все ж його зусилля були спрямовані на те, щоб зробити внесок саме в царину філософії. Він скористався можливістю багато читати в цій галузі (водночас дотримуючись курсу читання патристичної теології) та готувався до майбутньої роботи. Глибоку впевненість Соловйова в тому, що його студії зрештою дадуть свої плоди, відображає приватна кореспонденція, особливо листи до його коханої кузини Катерини Романової¹⁸. Це почуття впевненості відмічає і друг та біограф Соловйова Василь Львович Величко¹⁹; водночас у І.І. Янжула, який контактував із Соловйовим упродовж нетривалого спільного перебування в Лондоні 1875 року (коли мислителів було 22 роки), склалося враження, що він неординарно високо ставить власні здібності²⁰.

Молодий філософ написав магістерську дисертацію з назвою "*Криза західної філософії*"²¹, і завдяки надзвичайно потужному захистові цієї дисертації в листопаді 1874, у віці двадцять один рік, він здобув гучне наукове визнання. Йому було запропоновано викладати в Московському університеті, і з січня до березня 1875 р. він читає курс лекцій з історії філософії. На початку літа того ж року він попросився у відпустку для досліджень в Англії у Британському музеї. Дозвіл був отриманий, і на початку червня 1875 Соловйов полишив Росію. Він наймав кімнати на Great Russel Street, 39, просто навпроти Британського музею, і працював справді дуже інтенсивно з червня до жовтня, читаючи кабалістичну та іншу містичну літературу.

Складається враження, що Соловйов приділяв мінімум уваги тому, що оточувало його в Англії, і навіть навряд чи їздив кудись із Лондона, а також намагався дистанціюватися від інших росіян, що мешкали в місті. І все ж, перебуваючи там, він скористався можливістю дослідити спиритизм, бо знав про стабільну репутацію англійських спиритів і медіумів. Участь у сеансах розчарувала Соловйова, і він переконався, що спирити, з якими він зустрічався, були шарлатанами²².

Друге з трьох його містичних видінь спіткало Соловйова в читальні Британського музею, коли молодик помолився Софії, жіночому уособленню Божественної Премудрості, просячи її відкритися йому, як це сталося в його дитинстві. Цього разу Соловйов побачив лише обличчя Софії та почув наказ їхати до Єгипту в надії сподобитися там повнішого видіння. Соловйов негайно підготувався до від'їзду та дуже скоро вирушив у дорогу, повідомивши батьків лише відносно місця, куди він їде, але не кажучи ясно про мету своєї подорожі. Він таки отримав ще одне видіння в пустелі Сахара, і хоча про його перебування в Єгипті (з листопада 1875 до березня 1876) відомо відносно небагато, дуже схоже на те, що його захоплення релігійними питаннями та знання в цій галузі поглибилися протягом цих місяців, що послідували за його інтенсивними лондонськими студіями. Неможливо з'ясувати напевне, чи зустрів Соловйов у Єгипті містиків, духовних учителів або охоронців таємниць кабалістичних учень, але це могло бути однією з цілей його подорожі в Єгипет. Ймовірно, Соловйов виїхав у Єгипет через причини, пов'язані з його другим містичним видінням, яке сталося у Лондоні, а згодом, приваблений принадами місцевості, вирішив продовжити своє перебування тут просто як відпочинок. Він написав листа другу, князю Д.Н. Цертелеву, запрошуючи того приєднатися до нього, – можливо, ця нагода видалася Соловйову доречною, аби відпочити від праці. Мочульський зазначає, що кілька тижнів, проведених філософом у товаристві князя Цертелева, освіжили й розрадили його. Трете й останнє видіння Соловйова, яке принесло йому відчуття глибокого проникнення у смисл всесвітньої гармонії, мало велике значення для релігійної філософії мислителя. Більше уваги йому приділено у розділі IV. Перетинаючи Європу, Соловйов повернувся в Росію, аби відновити викладання та продовжити роботу над книгами. Між 1877 та 1881 роками він прочитав дванадцять знаменитих лекцій під назвою *Чтения о Богочеловечестве*. Релігійна та філософська позиція, яку він виявив під час читання цих лекцій, його загальновідомий опір позитивістам²³, проти яких була спрямована його магістерська

дисертація, його молодість і слава потужного оратора змусили багатьох відвідати його лекції, зокрема серед них були такі видатні постаті, як Достоевський і Толстой.

Саме в цей час, у 1877–81 рр., Соловйова з Достоевським пов'язувала дружба. Сергій Соловйов (племінник та біограф мислителя) і Лев Шестов²⁴ доводять, що насправді між двома діячами не було такої великої спорідненості, про яку кажуть іноді. Проте, навіть якщо прийняти думку цих двох критиків, все одно між цими посталями безумовно мали бути широкі й важливі сфери порозуміння та згоди: це й визнання та прийняття християнських ідеалів, і притаманний обом письменникам якнайсильніший наголос на відповідальності та свободі людини (див. Додаток I: "Федір Достоевський та Володимир Соловйов").

1878 року, коли Достоевський оплакував смерть свого малого сина Альоші, його дружина звернулася до Соловйова із проханням скласти Федору Михайловичу компанію у прочанській ході до монастиря Оптина пустинь. Достоевський мав на меті звернутися по розраду та утішення до святого старця Амвросія²⁵. Його листи до дружини оповідають про різні ускладнення, що виникали на шляху до Оптиної пустині, але в них зовсім не йдеться про його супутника Соловйова. І попри згадку Соловйова, як письменник розповідав про свою роботу над романом *Брати Карамазови*, в нас немає жодних свідчень стосовно тих годин, які двоє мислителів могли провести у бесіді. Деякі коментатори вважають, що Соловйов міг бути одним із прототипів Альоші Карамазова, найбільш одухо-твореного з усіх братів; інші ж наполягають на тому, що із Соловйова написаний образ найбільш інтелектуального з братів, Івана Карамазова²⁶. Позаяк Достоевський, створюючи своїх літературних героїв, черпав із дуже багатьох джерел, досягаючи врешті-решт ефекту "скомпонованого характеру", важко погодитися з твердженням, що в комусь із двох братів читач може бачити портрет Соловйова. Лиш одне відчутне свідоцтво підтримує здогад щодо спорідненості Соловйова з Іваном Карамазовим: стаття останнього про стосунки держави з Церквою (обговорювана у II книзі роману) пронизана ідеями, які легко можна приписати Соловйову. В романі виявлено двоїстий характер цих ідей, позитивний та негативний: предмет Іванової статті, здавалось би, передбачає стурбованість духовними проблемами, але старець Зосима закидає Івану, що той не вірить у написане ним. З цього можна вивести, що Достоевський ставив під сумнів цінність концепції Соловйова відносно стосунків Церкви з державою, але все ж казати про серйозні розходження між

двома авторами немає підстав. Дружина Достоевського, Анна Григорівна, зазначає, що її чоловік мав до Соловйова велику повагу й навіть батьківські почуття²⁷. Питання про те, чи ґрунтувалися їхня духовна близькість та дружба на глибокому порозумінні, або тривала попри незгоду, потребує детальнішого дослідження, аніж це можливо зробити тут.

Наприкінці 1870-х Соловйов працював одночасно над двома зі своїх раних важливих книжок. Це *Філософські начала цілісного знання* та *Критика відсторонених начал*²⁸; одну з цих робіт він повинен був представити у Петербурзький університет як докторську дисертацію. Йому порадили представити *Критику відсторонених начал*, що він і зробив 1880 року. Дисертацію прийняли у квітні того ж року і згодом опублікували.

Соловйов переїхав з Москви до Петербурга і там читав лекції з філософії для *Вищих жіночих курсів* у 1880 та 1881 рр²⁹. Проте, його лекторство опинилось під знаком питання за таких обставин. Наприкінці публічної лекції, виголошеної невдовзі після вбивства царя Олександра II, Соловйов висловив думку, що новому цареві, Олександрю III, як православному монархові, слід, дотримуючись християнських настанов, проявити милосердя до вбивць свого батька. Мотиви філософа були неправильно сприйняті, і його виступ наразився на негативну реакцію офіційних кіл. Молодий мислитель написав цареві листа з вибаченнями та роз'ясненням можливих непорозумінь. Хоча Соловйова не змушували відмовитись від лекцій, він подав у відставку і його заяву було прийнято. Це сталося в листопаді 1881 р.

Після цього епізоду своєї кар'єри філософ заробляв на прожиття виключно написанням книг. Початок 1880-х знаменує новий напрям у мисленні та діяльності Соловйова. Потреба возз'єднати Схід і Захід, дві великі, але ворогуючі культури, набувала для нього дедалі більшої ваги. Ця ідея примирення відбилася на його роботі: дедалі більше зусиль та часу він віддавав статтям, призначеним для "товстих журналів", на сторінках яких інтелігенція обговорювала нагальні політичні, соціальні та релігійні питання. Шукав він і практичних засобів для примирення розділених християнських культур. Соловйов був одним із перших прихильників возз'єднання Православної та Римсько-Католицької Церков, і його екуменізм викликав обурення у значного числа російських православних читачів.

Рефлексії Соловйова відносно причин розриву між східним та західним християнством природним чином мали призвести до переосмислення полеміки між слов'янофілами та західниками. Хоча

найвизначніших з учасників цих диспутів, які розгорталися у 1840-х та 1850-х роках – Івана Киреевського, Олексія Хомякова, Олександра Герцена, – вже не було серед живих, конфлікт тривав між їхніми послідовниками. Соловйов був немало збентежений проявами грубого націоналізму з боку нового покоління слов'янофілів і піддавав це явище суворій критиці³⁰. Свої численні та обсяжні праці, присвячені слов'янофільсько-західницьким диспутам, з яких першу серію було написано у 1883–88, а другу – у 1888–91 рр., філософ об'єднав під загальною назвою “*Національне питання в Росії*”³¹.

Соловйов, який, подібно до Івана Киреевського та Олексія Хомякова, сприймав росіян як народ, сильний своєю вірою, відчував, що має повне право критикувати слов'янофілів 1880-х, оскільки вони схилилися, здавалося, радше перед фізичною силою своєї держави, аніж перед її християнськими цінностями. Наразі Соловйов відчув на собі певний *обов'язок* викривати проповідуваний ними націоналізм та підкреслювати розбіжності між такими людьми, як М. Данилевський, автор *России и Европы*, та значно освіченішим і толерантнішим Олексієм Хомяковим. Написане Соловйовим у процесі цієї полеміки не завжди бувало витлумачене в якнайкращому світлі: його позірний відхід від слов'янофільського табору в бік табору західників спровокував ворожі відгуки представників обох позицій³². Окрім усього іншого, читачі, можливо, просто не були підготовлені до його полемічних атак, сила й подекуди гострота яких видавалися несумісними з делікатністю поведження філософа.

На 1886 р. Соловйов настільки загорівся ідеєю возз'єднання Церков, що почав зі зростаючою симпатією читати й студіювати католицьких істориків і теологів. Він зав'язав контакт із єзуїтськими священиками, які переконали його в тому, що його думки стосовно возз'єднання Церков (та з інших питань) будуть радо сприйняті в Європі³³. Йому також випала нагода познайомитись із хорватським архієпископом Штоссмайєром та погостювати кілька тижнів у його резиденції влітку 1886 р. Вони дійшли згоди з багатьох питань і розпочали пошуки практичних можливостей прискорення возз'єднання. Надія Соловйова на успіх його проекту виявилася передчасною, проте благодійність хорватських знайомих стала йому в пригоді, коли він не мав змоги опублікувати в Росії *Історію та майбуття теократії*³⁴. З їхньою допомогою та користуючись власними коштами, Соловйов здійснив видання I частини книги у Загребі 1887 року. Ця праця збентежила багатьох російських читачів і була неприйнятною для цензорів навіть у неповному вигляді³⁵.

1888 року мислитель поїхав до Парижа, де в травні виголосив французькою лекцію під назвою “Російська ідея”³⁶. Наступного року Соловйов написав французькою цілу книгу, і західні європейці отримали можливість познайомитися з його ідеями. У цій книзі, *La Росія та Вселенська Церква*³⁷, містяться деякі принципи ідеї, які мали бути включені в *Історію та майбуття теократії*, а також тут можна знайти пряме визнання особливого статусу папи поміж єпископів Церкви. Для більшості православних такі ствердження прозвучали як зрада православної традиції та ознака особистого навернення Соловйова у римсько-католицьку віру³⁸. На практиці позиція Соловйова ставала дедалі самотнішою: він не наполягав на тому, що окремі члени Православної Церкви мають сповідувати католицизм або “навертатися до Риму”³⁹. Адже, попри розкол між Церквами, що набув повної сили 1054 року, Соловйов був переконаний, що істотних причин для тривання окремішності між Римсько-Католицькою та Російською Православною Церквами немає. За умови виявлення кожною зі сторін достатньої ініціативи та взаємної поваги, на думку Соловйова, ідеал християнської єдності та однастайності може бути досягнутий. Цей погляд не був як слід поцінований ані в Росії, ані в Європі того часу. Деякі з католиків, у яких гостював та з якими листувався Соловйов у Європі, сподівалися, що він прийме католицьку віру, і були розчаровані як його неприйняттям їх пропозицій, так і його містичними і явно еретичними інтерпретаціями тріадології у книзі *Росія та Вселенська Церква*. Соловйов, зі свого боку, не перебував у цілковитій згоді зі своїм католицьким оточенням, і його кореспонденція засвідчує, що саме в цей період, наприкінці 1880-х, проведений ним тривалий час у Європі змусив його відчувати й своє російське коріння, і тугу за ним⁴⁰.

Декада з 1890 до 1900 рр. ознаменувалася другою значною зміною пріоритетів у діяльності Соловйова, але для цього періоду характерна така ж безроздільна заглибленість у роботу над книгами, яку мислитель проявив і в попередньому десятилітті. Він цілковито залежав від написання книг, від гонорарів за них та від заробітку за свою журналістську працю. Ще більшої невизначеності його положення набувало через обмеження, накладені на нього церковними й світськими цензорами⁴¹. Багато років йому було заборонено публікувати статті з богословської тематики, а після 1881 р. він не читав публічних лекцій упродовж десяти років. В останні роки своєї діяльності він не обіймав жодної університетської посади. Тепер його життя точилося переважно поміж Москвою та

Петербургом, в якому він зупинявся у *Hotel d'Angleterre*; деякі з літніх місяців він проводив у маєтках друзів, де можна було працювати у мирній самоті, або у Фінляндії, на березі озера Сайма. Його книги та скромні пожитки були розкидані по домівках різних друзів, у яких він жив. Сучасники Соловйова, як-от А. Ф. Коні, вважали, що такий спосіб життя пасує до його характеру, відповідаючи певній стороні його духовності. Відповідно до цього погляду, Соловйов постає "подорожанином", вічним прочанином, який не має на цій землі ні коріння, ні дому, людиною, всі погляди та душевні відрухи якої цілковито спрямовані на світ духовний⁴² (див. у Додатку I подальші міркування щодо цього "пілігримського" образу та поширеної ідеї про позірне зречення Соловйовим "миру").

Стосовно романтичних захоплень, дві жінки відіграли особливо важливу роль у житті філософа. Першою з них була його юна кузина Катерина Романова, адресат деяких з найзначніших ранніх листів Соловйова⁴³. Він сподівався і мав намір одружитися із нею, але три речі стали на заваді цьому: незадоволення його батьків ідеєю такого шлюбу, увага, яку виявляв до Катерини у його відсутності старший брат Володимира, Всеволод (що почасти було пов'язане із сором'язливістю Володимира)⁴⁴, та, зрештою, усвідомлення молодим мислителем того, що праця його життя, присвяченого філософії, була несумісною з одруженням та осідлим сімейним життям⁴⁵. Іншою жінкою, яка заповонила уяву Соловйова, була Софія Хітрово. Вони належали до одного кола друзів, що утворилося навколо удови графа Олексія Костянтиновича Толстого. Тривала і врешті-решт безрезультатна прив'язаність до Софії Хітрово упродовж, здається, цілих десяти років, та більш швидкоплинні захоплення жінками, які надихнули деякі з його поезій⁴⁶, надали матеріал рефлексіям Соловйова стосовно природи кохання.

У цей період, з 1890 до 1900 рр., побачили світ його роботи *Смисл любові*⁴⁷, *Виправдання Добра*, *Життєва драма Платона* та *Три бесіди*⁴⁸, – окрім перших розділів праці з теоретичної філософії, статей з естетики, літературних оглядів (включно з дискусійною оцінкою життя та значення Пушкіна), перекладів окремих діалогів Платона (у співпраці з молодшим братом Михайлом) та власної лірики.

В це останнє десятиліття свого життя Соловйов продовжує займатися теоретичною філософією, так само як і при початку кар'єри, у 1873–1880 роках. Утім, ця відданість теоретичним аспектам філософії не виключала зв'язків із політикою та культурою. Упродовж цих років він наполегливо писав про свій страх перед тим, що

християнській культурі Росії загрожує близьке загарбання та, можливо, знищення китайським народом (див. розділ IX).

Повернення Соловйова до теоретичної філософії можна розглядати як у позитивному світлі, так і в негативному. Він був очевидно розчарований тим, що вищі чини Російської Православної та Римсько-Католицької Церков не знайшли спільного ґрунту для возз'єднання. Ватикан схвалив його теократичні побудови, але знайшов їх непрактичними. У Росії концепція християнського управління державою, підтримувана царем Олександром III та Победоносцевим, помітно відрізнялася від аналогічної концепції, запропонованої Соловйовим. Офіційні дозвіл та прийняття ідей Соловйова щодо стосунків Церкви з державою були, м'яко кажучи, дуже маловірогідні.

Не лише розчарування спонукало Соловйова повернутися до теоретичної праці, відсуваючи практичні справи на другий план. У певному сенсі робота, проведена ним поміж 1890 та 1900 роками виявилася *новим ствердженням* християнської системи цінностей. У перші роки цієї декади це повернення відобразилося в написанні книги про "смысл любви". Після цього він прийшов до широко-масштабної переоцінки та переформулювання своєї моральної філософії і дав праці, на сторінках якої було здійснено цей поворот, значущу назву: "*Виправдання Добра*". Деякі дослідники бачать у цій книзі його найбільший внесок у філософію, тоді як інші особливо шанують останню з його робіт, *Три бесіди*. Обидві роботи написані з метою ствердження Добра та виявлення, що згода на Добро на практиці передбачає більш ніж просто пасивний спротив злу. Прямо не називаючи свого опонента, Соловйов удався до розгорнутої критики толстовської концепції "*непротивления злу*"⁴⁹.

1898 року Соловйов знову подорожує у Європі та знову відвідує Єгипет – перебування там цього разу було коротким⁵⁰. Під час цієї подорожі йому довелося зітнутись із вкрай тривожним досвідом близької присутності зла. Публічні виступи останніх двох років його життя, з 1898 до 1900, торкалися загрози конфлікту між Росією та Китаєм, про який він писав протягом попередніх восьми років і про який висловлювався тепер із песимістичними, апокаліптичними інтонаціями (див. розділ IX). Його попереднє переконання, що християнського соціального ідеалу можна досягнути в рамках історії людства, поступилося місцем думці, що більшість віруючих християн будуть трагічно введені в оману антихристом, який обіцятиме їм єдність між усіма людьми та намалює привабливу, але фальшиву

схему організації людського суспільства. Згідно з уявленням Соловйова про майбутнє⁵¹, висловленим у *Кроткі повісті про антихриста*", лише дуже мала купка християн осягне оманливу природу утопії, яку обіцятиме антихрист, та відкине його пропозиції. Цікаві ідеї випливають із порівняння цієї історії зі сказанням Достоєвського про "Великого Інквізитора"; втім, коли Соловйов читав свою апокаліптичну казку обраним слухачам, її зустріли недоброзичливо. Відтепер мислителя подекуди сторонилися як надто ексцентричного або й зовсім божевільного, і навіть деякі з його друзів вважали, що його схвильованість Апокаліпсисом та Жовтою Загрозою була симптомом нездорового, регресивного розвитку його думки.

У характері Соловйова поєдналося багато складових, безтурботність чергувалася у нього із великою зосередженістю. Його любов до абсурдного та гумор можна успішно порівнювати із подібними рисами Льюїса Керролла, згадуючи безкінечну гру слів та гумористичні віршики, що виходили з-під його пера. Його благородство було майже святим, він віддавав свої сили захистові пригноблених меншин, зокрема, євреїв. Проте, його особиста самотність вражає. Сергій Соловйов, якому пощастило спостерігати мислителя безпосередньо в колі сім'ї, не на публіці, писав, що в останні роки життя його дядько вдавався до гумору та жартів, аби затамувати власні біль та тривогу⁵². Навіть більше, здається, він став шукати підтримки у вині⁵³. Роки праці серйозно підірвали здоров'я Соловйова, та все ж він досі висував великі проекти, чим зовсім виснажив себе. Врешті-решт, подоланий хворобою на сорок восьмому році свого життя, Соловйов на смертному одрі промовив такі слова: "Важка праця Господня".

Переклад з англійської Дарії МОРОЗОВОЇ

ПРИМІТКИ

¹ Константин Мочульский. *Владимир Соловьёв: жизнь и учение*. (Paris, YMCA Press, 1936); Сергей Соловьёв. *Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьёва*. (Brussels, Foyer Orientale Chretien, 1977). Авторський рукопис останньої роботи, написаний 1923 року, зберігається в Центральному державному архіві літератури та мистецтва (ЦГАЛИ) у Москві й не публікувався до 1977 р. (ЦГАЛИ, Оп. I, фонд 475, од. збер. 17, 18).

² Msgr Michel d'Herbigny, Vladimir Soloviev: *Un Newman russe* (Paris, 1918); Англomовне видання: Vladimir Soloviev: *A Russian Newman*.

³ N.O. Lossky, *History of Russian Philosophy* (London 1952), ch. 8: *Vladimir Soloviev*. У книзі також є корисні розділи, присвячені значним богословам та філософам, на яких вплинув Соловйов, наприклад Сергію Булгакову.

⁴ Георгій Чулков. *Поэзия Владимира Соловьёва*. // *Вопросы жизни*, 1905, № 4–5, с. 101–117. Див. розділ під назвою “*О софианстве*” в його книзі “*О мистическом анархизме*” (1906), сучасне видання якого опубліковано: Pridaux Press, Lethworth, Herfordshire. В цьому виданні Соловйову присвячені сс. 21–44; Алексей Ремизов, *Философская натура. Владимир Соловьёв – жених* (1938), цитовано у D. Sinay. *Bibliographie de Remizov*, (Paris, Institut d'Etudes Slaves); Thomas G. Masaryk, *Die geistigen Strömungen in Russland*, 2 vols (Jena 1913; англійські видання 1919 та 1955). Див. *The Spirit of Russia*, видання 1955, vol. II, ch. 17.

⁵ *The Spirit of Russia*, vol. II, p. 277.

⁶ Paul M. Allen, *Vladimir Soloviev: Russian Mystic* (Blauvelt, New York: Rudolf Steiner Publications, 1978).

⁷ Владимир Соловьёв, *Сергей Михайлович Соловьёв: несколько данных для его характеристики*. Див. Зібрання творів Володимира Соловйова (видання Brussels, *Foyer Oriental Chretien*, 1966), том VII, сс. 354–73. (надалі це зібрання творів Соловйова називатимемо просто “Твори” з указанням сторінок.) Цю статтю про батька Володимира Соловйова було опубліковано вперше в журналі *Вестник Европы*, сс. 689–708.

⁸ Сергей Соловьёв (младший), *Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьёва*, с. 51. Див. Також зауваження Мочульського про свівідношення батька із сином (2 вид., 1951), сс.12–14.

⁹ Сергей Соловьёв, с. 38, див. також с. 33.

¹⁰ Зібрання творів Григорія Сковороди, видане у Харкові у 1894 р Д.Є. Багалієм. Див. також: С. Лаврецкий, *Украинский философ Григорий Саввич Сковорода*, 1894; та В. Эрн, *Григорий Саввич Сковорода: его жизнь и учение*, 1912.

¹¹ Твори, т. XII, сс. 80–6.

¹² Див. журнал *Вопросы философии и психологии* (1901) №1, с. 90. Весь цей номер присвячений пам'яті Володимира Соловйова.

¹³ Василий Розанов, *На панихиде по Вл. С. Соловьёве*, в його книзі “*Около церковных стен*”, т. I, сс. 240–1.

¹⁴ Див. автобіографічні спостереження Володимира Соловйова, цитовані Сергієм Соловйовим у книзі “*Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьёва*”, с. 58.

¹⁵ С. М. Лук'янов, *О Вл.С.Соловьёве в его молодые годы* (Петроград, 1916) т. I, с. 313.

¹⁶ *Письма Владимира Соловьёва* (надалі “Листи”), т. III, с. 105 (лист до К. К. Селевіної, уродженої Романової). Кореспонденцію Соловйова видав Е. Л. Радлов (видавець Зібрання творів) у чотирьох томах, що побачили світ у 1908–1923 рр. Нове видання всієї відомої кореспонденції мислителя вміщує всю її в одному томі, опублікованому *Foyer Oriental Chretien* (Brussels, 1970).

¹⁷ Мочульський, с. 42.

¹⁸ Цит. твір, с. 91. Листи Соловйова до його кузини Каті Романової (після одруження К. К. Селевіної) можна знайти у Листах, т. III, сс. 56–106.

¹⁹ Василий Л. Величко, *Владимир Соловьёв: жизнь и творения* (СПб, 1902), с. 181.

²⁰ Мочульський, с. 65; див. також Лук'янов, т. III, с. 138.

²¹ Твори, т. I, сс. 27–151. Вперше опубліковано частинами в журналі *Православное обозрение*, 1874, №1, 3, 5, 9, 10.

²² Лукьянов, т. III, сс. 360–1. Мочульський стверджує, що Соловйов досить швидко втратив ілюзії відносно спиритизму, див. сс. 64–5. Див. також у Сергія Соловйова, сс. 121–22.

²³ “Против позитивистов” – субтитул дисертації Соловйова “Кризис западной философии”.

²⁴ Див. Сергей Соловьев, сс. 297–8; Лев Шестов, “Умозрение и апокалипсис” (1927) у його збірці *Умозрение и откровение* (Paris, YMCA Press, 1964), с. 29. Радлов також пропонує власні спостереження щодо розбіжностей між Соловйовим і Достоевським у статті “Соловьев и Достоевский” зі збірки *Ф. М. Достоевский – статьи и материалы*, редактованій А. С. Долініним (1922), сс. 155–72.

²⁵ *Письма Ф. М. Достоевского* (М., 1959), т. IV, сс. 27, 29, 33. Тут Достоевський згадує відвідання Оптиної із Соловйовим, але не уточнює, що відбувалося протягом двох днів, проведених там. (Два із цих листів адресовані його дружині Анні Григоровні, червень 1878, а один – Л. В. Григорьеву, липень 1878.) Дружина Достоевського згадує цей візит у своїх *Мемуарах* (*Воспоминания*, Серія літературних мемуаров, 1971), сс. 322–3; див. також И. М. Концевич, *Оптина пустынь и ее время* (опубліковано монастирем Св. Трійці, Jordanville, NY, 1970), сс. 597–9; John Dunlop, *Staretz Amvrosy* (London, Oxford: Mowbrays, 1975), pp. 58–60. Остання робота є короткою біографією ченця й духовного вчителя, чийх розради та утішення їздив шукати Достоевський і який слугує одним із прототипів старця Зосими у романі *Братья Карамазовы*.

²⁶ Сергей Соловьев, сс. 41, 199–200.

²⁷ А.Г. Достоевская, *Воспоминания* сс. 254–5. Цей пасаж стосується 1873 р., коли Володимир Соловйов вперше зустрівся із Достоевським.

²⁸ Твори, т. I, сс. 250–406 та т. II, сс. 3–397.

²⁹ Лукьянов, т. II, сс. 136–40, Сергей Соловьев, сс. 192–3.

³⁰ Зокрема, Соловйов критикував аргументи, висунуті М. Данилевським у книзі “*Россия и Европа*” (1871). Див. В. Соловйов, Твори, т. V, сс. 132, 133, 137–138 *passim*. Критика теорії Данилевського щодо раси та культури з’являється у праці Соловйова “*Национальный вопрос в России*”, стосовно якої див. примітку 31.

³¹ В. Соловьев, *Национальный вопрос в России*, зібрання статей 1883–91 років: див. Твори, т. V, сс. 3–401. Погляд Соловйова на національне питання та, насамперед, його критику радикального націоналізму можна знайти на сс. 3, 13, 24–5, 43, 47, 53, 56, 71–2, 103, 158–9.

³² А. Ф. Кони, *Памяти Владимира Соловьева* (некролог, виголошений у січні 1901р., опублікований у 1903 р.), с. 3.

³³ Листи, т. III, с. 138 (лист до отця П. Пірлінга).

³⁴ Твори, т. IV, сс. 243–633.

³⁵ Серед тих росіян, які все ж сприйняли означену працю як цінну та цікаву, був письменник Микола Лесков (1831–95); див. *Л. Н. Толстой, Переписка с русскими писателями*, М., 1962; М. Лесков, лист до Толстого від 20 січня 1891 р., с. 531.

³⁶ Vladimir Solovyov, *L’Idée Russe* (написано французькою Соловйовим) (Paris: Librairie Academique Didier-Perrin, 1888). Російський переклад Г.А. Рачинського див. у Зібранні творів Володимира Соловйова, т. XI, сс. 89–118.

³⁷ *La Russie et l’Eglise Universelle*, 1889. Я користувався третім виданням (1922), опублікованим у Парижі Delamain Boutelleau et Cie. Російський переклад

Г. А. Рачинського див. у Зібранні творів Володимира Соловйова, т. XI, сс. 139–348.

³⁸ 28 листопада 1892 р. Соловйов писав Розанову, що йому чужі всі форми “обмеженості” (включно з латинською), бо він сповідує “широку” “релігію Святого Духа” (Листи, т. III, сс. 43–4).

³⁹ Листи, т. III, с. 172 (лист до редакції газети *Новое время*, листопад 1886)

⁴⁰ Там само, с. 189 (лист до архімандрита Антонія Вадковського від 29 листопада 1886).

⁴¹ Там само, с. 138 (лист до о. Пірлінга від 31 січня 1887); див. також Сергей Соловьев, с.217.

⁴² А.Ф. Конн, с.5.

⁴³ Хоча на листах до неї зазначено: К. К. Селевіна, насправді її ім'я та по батькові були Катерина Володимирівна. Див. Сергей Соловьев, сс. 75–77.

⁴⁴ Алексей Ремизов, *Философская натура. Владимир Соловьев – жених* (1938), див. виноску 4, вище.

⁴⁵ Листи, т. III, с. 81.

⁴⁶ Див. передмову Сергія Соловйова до п'ятого видання поезій Володимира Соловйова, 1904.

⁴⁷ Твори, т. III, сс. 3–60.

⁴⁸ Твори, т. VIII, сс. 3–516, т. IX, сс. 194–241 та т. X, сс. 83–221, відповідно.

⁴⁹ Зинаида Минц, *Из истории полемики вокруг Льва Толстого: Л.Толстой и Вл. Соловьев*, у збірнику “Труды по русской и славянской филологии”, Тартуский университет, 1966. Подальший розгляд полеміки між Толстим та Соловйовим див. у моєму розділі 6. Див. також Мочульский, сс. 248–250, і особливо с. 256, де він висловлює гадку, що у Толстому Соловйов упізнав колишнього себе, що Толстой сприйняв ті ідеї, які раніше вабили Соловйова.

⁵⁰ Мочульский, с. 245; Сергей Соловьев, сс. 364–366, особливо, с. 365.

⁵¹ Тепер став доступним англійський переклад цієї праці, виконаний W.J. Barnes та Н. Н. Haynes, опублікований видавництвом Floris Books, Edinburgh, 1982.

⁵² Сергей Соловьев, с. 398.

⁵³ Там само, с. 389.

Ольга СЕДАКОВА

ПРОМОВА НА ВРУЧЕННІ ПРЕМІЇ ІМ. ВОЛОДИМИРА СОЛОВЙОВА

Я хочу висловити мою глибоку вдячність, радість і здивування у зв'язку з нагородою, що її мені сьогодні вручають. Здивування – передусім. Є речі, які лишаються неймовірними й після того, як вони відбулися. Сьогоднішня подія та всі її складові: місце дії, ім'я, вибране для цієї премії, висока інстанція, яка її вручає, сама я в ролі лауреата – все це належить для мене до таких неймовірних речей. Чогось подібного не можна уявити не тільки в минулому столітті, а ще й десять років тому.

Я думаю, всіх, хто зібрався тут, об'єднає повага до Володимира Соловйова. Його ім'я – одне з тих імен, що становлять славу Росії.

Як відомо, в російській культурній історії діють дві надзвичайно сильні й полярні інтенції, дві пристрасті: замкнутися й зберігати власну самотність – і вирватися на простори всезагального, Володимир Соловйов, як мало хто в російській культурі, хотів другого. Причому його вибір був обґрунтований не політичними, економічними, культурними чинниками (як це часто буває в російських “західників”, що мають на меті модернізацію “відсталого” Росії), а моральними й релігійними. У єдності з усім людством він вбачав здійснення християнського покликання Росії.

Намагаючися сказати про нього – і, в цьому світлі, про те, що я думаю про становище поезії в сучасному світі, про мистецтво та християнство, – я почну з одного здогаду, висловленого нашим філософом В.В. Бібіхіним. “Соловйов розумів, що є нескінченно ображена жіночна істота, за яку треба стояти”. “Стояти – це означає стати на її бік раз і назавжди, залишати осторонь усе інше... А “є” – означає “е”, і це головне дієслово у висловлюванні. За всіма історичними, умоглядними й проєктивними побудовами Володимира Соловйова стоїть, по суті, один простий людський жест: поривання *стояти* за світобудову, за буття як за прекрасну й нескінченно ображану жінку.

Можливо, “сучасна людина” скаже, що це надмірне спрощення, сентименталістська, психологічна редуція культурної праці Соловйова. Та кінець кінцем, за кожним артистичним та інтелектуальним творінням людини стоїть певний простий, особистий жест; перше, спонукальне впізнавання (“е!”) – саме воно й робить плоди всієї її праці привабливими для нас або відразливими.

Якщо поглянути на речі таким чином, то за багатьма – іншими “професіональними”, вигадливими художніми й теоретичними утворами нашого століття – ми побачимо такий первісний жест: ображеного підлітка, який погрожує своїм тиранам – дорослим і всьому *їхньому* світові (світові, насправді, не вельми привабливому) – або кидає їм виклик і показує язика. Його образа може викликати співчуття й жаль, але жити в суспільстві, що складається із самих лише травмованих підлітків, – кошмарна перспектива!

Спрощення? Редуція? Мені видається, що одна з надзвичайних можливостей, закладених у нашій сучасності, і полягає в тому, що вона нарешті знову – після тривалої заборони на “наївність”, після (словами Івана Павла Другого) *школи недовіри*, яку ми всі тією чи тією мірою відбули та склали належні іспити — дає змогу митцеві й мислителю говорити про ці перші й прості речі. Не знаю, чому це ще зовсім недавно видавалося неможливим – і чому тепер, хоча й на свій страх і ризик та переборюючи власне збентеження, але ми відкрито можемо це робити, можемо говорити про просте й перше. Не знаючи причин, однак я відчуваю, що це так. І що моє відчуття стосується не мого окремого випадку, а якоїсь загальної можливості. Більше того, я сподіваюся, що хтось реалізує цю можливість успішніше, ніж це виходить у мене.

Ми володіємо – так мені видається – якоюсь зовсім іще свіжою свободою *нової простоти*. Ми можемо насмілитися розмовляти мовою, яка не розлучає нас із реальністю, переводячи нашу увагу на себе й на свою нескінченну саморефлексію (як спеціалістська предметна мова шкільної філософії та естетики, як мова новітнього мистецтва, самознищувальна й водночас нарцисична), – а мовою непримітною та доречною. Мовою, яка скромно щезає перед реальністю, тільки вказавши на неї, тільки легко її торкнувшись: ось це дім, ось це дерево, ось це світобудова.

Прагнення до “нечуваної простоти”, до *кінцевої простоти* на порозі мови й “вираження” загалом уже давно (можливо завжди) у крові в поезії — варто згадати Рільке або Пастернака. Але тепер ми мовби не тільки отримали якийсь непояснений історичний дозвіл

говорити так, і найрадикальнішим чином, але, мабуть, нічого іншого нам уже й не лишається, оскільки все інше стомливо застаріло.

Мовчання – одна з найпопулярніших тем поетів і мислителів останніх років – мовчання як таке не врятує від цієї застарілості й ентропічного шуму, тому що й повчання може бути набридливим, зужитим і дурним. Адже неясно, *хто* мовчить – і про що мовчить його мовчання.

Те, що серед новітніх творів ми не часто зустрічаємо реалізацію цієї можливості нової простоти й непримітної мови, – як і те, що багато хто звик думати, мовби “з останньою одвертістю” можна говорити тільки відчайдушні й жорстокі речі, не спростовує мого враження. Все це свідчить лише про те, що можливість іще незвична і майже не реалізована.

Отже, перший порух Володимира Соловйова – захоплююча солідарність із жіночною, пасивною (рос. страдательной) сутністю творіння, з його мудрістю. Мудрість відкрита й мало не вичерпується цією своєю відкритістю, роззброєністю, готовністю не відповідати насильством на насильство. В цьому розумінні мудрість безумна. Але це безумство і є єдино можливий для неї практичний, розважливий спосіб дії. У противному разі її тонкість, про яку говорить біблійний гімн премудрості, згрубне, її надсвітлова швидкість згасне, її всепроникна хвиля вдариться об речі й смисли як об непереборні перепони і розіб’ється вщент. І – як робить висновок Соловйов – якщо її безумна терплячість являє собою видовище, нестерпне для очей, то хтось та повинен за неї заступитися? І це буду я.

У такій перспективі первісного внутрішнього вчинку може бути побачена й соловйовська думка про єдність: точніше, той імператив людської духовної єдності, який постав перед ним. Розриви й розколи людського суспільства – і особливо гостро духовного суспільства та зовсім скандально християнського суспільства – одна з найгіркіших образ і наруг, що їх завдають живій тканині мудрості.

У такій перспективі може бути побачена і його альтернатива ніцшеанському виходові за межі “людського, надто людського”: його імператив боголюдської волі в людині. Для того, хто бачить себе не у вимірах приватного існування, а у відносинах з “усім життям”, – для такої людини самої лише людської волі не досить. Утім, а що таке – навіть не “надто людська”, а просто “людська” воля? На це запитання є одна давня відповідь, яку я пам’ятаю із шкільних літ. У старому виданні слов’янського Псалтиря, який був у моєї бабусі, як короткий катехізис на початку були вміщені “Запитання й відповіді про

богослов'я Анастасія Антиохійського та Кирила Олександрійського” – дві сторіночки, на яких серед іншого визначено, що таке божественна та людська воля. Простота цих визначень разюча, космічна:

Запитання. Що є воля божественна?

Відповідь. Воля божественна в тому, щоб очистити прокаженого; коли Христос хоче показати волю і чин божественності, каже прокаженому: хочу, щоб ти очистився.

Запитання. Що є воля людська?

Відповідь. Воля людська в тому, щоб просити напитися, будучи на хресті.

Мені здається, я небагато нового довідалася з тих пір про людську волю: ось вона як на долоні – просити, щоб дали напитися. В цьому ряді ніщпеанське пресходження людини мало б, мабуть, такий вигляд: не просити напитися, а вільно, у трагічному радінні вмирати від спраги.

Світами править жалість –

сказано у пізніх віршах Пастернака. Це схоже на російську версію дантівського фіналу.

L'amor che muove'l sol e le altre stelle.

Жалість народною мовою, *милість* церковною – рішуче, вільне милосердя – от чим доповнена “тільки людська” воля (по суті, воля жебрака) в антропології Соловйова. Це аж ніяк не жалість до убогого, муки якого випадкові й непоясненні: це солідарність із прекрасним, нескінченно мученим саме тому, що воно прекрасне, і, хоч як дивно, тому, що воно всесильне. Адже світ його неможливо порушити ніякою провокацією відсічі або ненависті з його боку. Дивлячись на красу, ми розуміємо, що по-справжньому, до кінця мирне – це неминуче жертвоне. Така інтуїція мистецтва, з якою, мені здається, зустрічається у своєму досвіді кожен митець. Чи треба говорити, яка вона близька самому осердю інтуїції християнства, його корінню?

Образ коріння (“християнське коріння Європи”) передбачає думку про християнську традицію не як про якусь готову доктрину, духовну школу, тобто як про щось вторинне, нашароване поверх “природної” реальності – місцевого “природного” язичества або якогось доісторичного туману. Коріння йде, так би мовити, в землю душі (про християнське коріння можна було б сказати, що воно йде

в небо, але в євангельських притчах мовиться все-таки про землю, добру чи негодящу). Говорячи про коріння, ми думаємо про глибину, про стихію, недоступну для погляду й доторку, що не піддається розрахунку й заміру, про темноту й вітчизну: про рідну темноту.

Саме із цією стихією й воліє мати справу мистецтво, що, як відомо, уникає як вогню будь-яких наперед заданих форм знання, будь-яких остаточно сформульованих доктрин. Що йому було із цим робити? Підмальовувати вензелі й завитки до вже написаних літер? Воно зрадило б тоді власну природу, власний унікальний дар – *розуміти, не розуміючи*. З непроясненого, глибокого й неповного – і тому бентежного – виводити смисл як втілену форму: виводити не поняття, а образ, смисл, який не відмінє рідної темноти й глибини (як квітка не відмінє свого коріння), – але робить їх *відчутними на дотик* доступними для огляду, спільними.

Темнота прозорого огранованого каменю. Поетичне значення, яке саме – значущість, і це майже все, що можна про нього сказати. Адже інше, предметне, знання пропонує нам саме таке значення, яке звільнило б нас від тривоги значущості: *нічого особливого*, це просто такий ось “мікроб”, це просто “Едіповий комплекс” і т. ін. Перед тим як упоратися з пізнаним предметом технічно, такий погляд на речі вже впорався з ними, так би мовити, екзистенційно. Але поезія, поки вона поезія, – хранителька збентеження, і образ, поки він образ, звичайно, не єдиний, але можливо, найрідніший, найбільш стрижневий простір для життя віри.

Найнезаперечніші образи поезії – і музики, безсумнівно, і пластики – містять у собі щасливу тривогу глибини: тривогу того, що вона є. Вони (і, зокрема, народжені у дохристиянську епоху, як рядки Сапфо, скажімо, або самофракійська Ніка) зустрічають нас не з якоюсь непорушною “вічністю”: вони нагадують розповідь про той дивний найщасливіший час на самому початку перемоги над смертю, про ті весняні тижні після Великодня, коли присутність Воскреслого – присутність Раю – присутність нашого дитинства – як сонячні спалахи мечуться по землі, з’являючись то тут, то там, завжди зненацька, в різних образах, які щоразу спочатку *не* пізнаються, але “чи не горіло серце наше в нас?”

Однак чи можливий іще образ, поетичний образ у “сучасному світі”, який називає себе вагомим і вже звичним словом “постхристиянський”? Багато хто скаже: навряд чи, і що далі, то менш це ймовірно. Менш імовірна поезія. “Смерть автора”, “смерть стилю” тощо.

Якщо образ насправді, як я говорила, істотно пов'язаний із глибиною, то саме у глибині наша цивілізація засумнівалася задовго до того, як почала називатися “постхристиянською”, “постмодерністською”, “постісторичною”. Глибина світу і глибина людини були уявлені як якийсь страшний льох, як брудний і задушливий склеп, напакований жахами й привидами, як простір винятково низького, зловісного, агресивного (адже саме такі психологічна, соціологічна та інші гуманітарні інтуїції “сучасної” свідомості). Що ж до новітньої сучасності, то вона намагається взагалі відмінити реальність глибини – і декларативно, роблячи нескінченні деміфологізації та деконструкції всього, що видавалося бентежним і значущим, – і безпосередньо практично. Площинність панує над нашим зором (глянцева площина рекламних плакатів), над нашим слухом (ритміка й динаміка популярної музики), над пам'яттю (принципи “інформації”, які поєднують речі й події у свідомості плоско, як у колажі). Дивно за своєю настирливістю й інтенсивністю заповнення геть усього простору сприйняття! – так, щоб і щілини не лишилося, в яку могла б зазирнути глибина. Є реальна небезпека, що й саме прагнення до єдності й спільноти буде поглинене цією стихією заявленої площинності, що людство знаходить єдність, платячи за це глибиною та вертикальністю.

Поезія насправді, якщо й не неможлива, то надзвичайно складна в цьому відібраному від уваги просторі. А в неї немає іншого виходу, як збереження зв'язку із глибиною, з тією самою “нескінченно ображеною жіночною істотою” Володимира Соловйова, з тим, що етичнішою мовою можна назвати надією. Поезія, як це знали з часів Орфея, пом'якшує звичаї та характери, тобто повертає їм їхню питому глибину, розпушує землю, щоб вона могла прийняти насіння. “Сучасна людина” обороняється від зустрічі з нею усіма силами (часто й силами новітнього мистецтва, яке напуває й напуває її, словами “Федра”, солоною водою), – але саме її, поезії, її “напувальних слів” вона й хоче. Спрага чистого слова проста й нескасовна, як потреба у воді. А в цьому, як нам колись сказали, і є воля людини.

Становище поезії в сучасному світі важке. Що ж тоді говорити про мистецтво, яке можна було б назвати християнським? Чи можливе воно взагалі? І що йому лишається сказати – після того, що вже сказало велике християнське мистецтво минулого?

Архітектура, іконопис, славнеграфія, літургічна музика великих епох – чи не видаються вони нам уже дописаною сторінкою,

недосяжним зразком, подібним до класичних старожитностей? Митцєві “убогих часів” (рос. “скудных времен”) ніби й не лишається іншої позиції щодо великого минулого, ніж “благочестива археологія”. Та мистецтво й археологія – різні речі.

Мабуть, надто велика зухвалість з мого боку сказати те, що я збираюся сказати, і все ж. Мені здається, в наш час відкрито певні шляхи, майже невідомі християнському мистецтву середньовіччя й бароко (але по-своєму близькі ранньому катакомбному мистецтву). Такий досвід Пастернака, з його образами сестри життя (“сестры жизни”) світобудови – Магдалини, що, без сумніву, продовжують інтуїцію Соловйова.

Смерть, Суд, Інший світ – ці три “останні речі” були нервом класичного християнського мистецтва. Його пафосом було зречення. Його символи переборювали минуше.

Але в Пастернакові нове християнське мистецтво заговорило про інше: про творення, про зцілення, про життя. І хто сказав би, що ця тріада “останніх речей” менш безпосередньо належить до християнських, ніж перша?

За нову тему християнського мистецтва – тему безконечної цінності й шляхетності *живого як живого*, за його новий пафос (не зречення, а участі), за його новий незалежний символізм заплачено страшним досвідом нашого століття, баналізацією смерті.

У радянські роки, в роки національної ганьби й національного лиха, ми мали змогу бачити цю людську потребу в поезії – крайню, найнасущнішу спрагу високого слова – в найчіткішому вигляді (адже мистецтво, по суті, переслідувалося не менш тотально й жорстоко, ніж Церква). І ми можемо сказати, що в ці роки поезія – в заборонених рукописних і машинописних списках, які розходилися “від Білих вод до Чорних”, від західних кордонів до Сахаліну – виконала своє служіння свободі й глибині, *сміливості й мужності*. Як, згадуючи недавнє минуле, сказав С.С. Аверинцев, “коли Росії не лишалося ніде навколо нас, вона була в рядках наших поетів”. У віршах Ахматової, Мандельштама, Цветаєвої, Пастернака, Бродського... Для мене особисто передусім – у Пушкіні.

Тепер у Росії інший час. Те, що в нас відбулося, належить саме до тих речей, що лишаються неймовірними й після того, як вони відбулися. Минуле зовсім ще не осмислене, внутрішнього рішення про майбутнє, здається, не прийнято. І що тепер скаже нам поезія? Може, щось на зразок того, що – як йому властиво, між іншим, просто й непомітно – сказав у своєму “Наслідуванні древніх” Пушкін:

Хай сподоблять нас чистою душею
Правду пильнувати: адже воно й легше.

У цьому неперевершеному “адже воно й легше” наш відомий філолог побачив вершину пушкінського гуманізму. В ключі наших роздумів ми можемо вбачати в цих словах свідчення, поетичне і християнське водночас, про глибину людини: її апологію. Адже кінець кінцем завдання духовного опору тим силам, що їх називають “інтегризмом”, “тоталітаризмом” *etc*, це, як зрозумів Дітріх Бонхеффер, “не перейняти їхнього презирства до людей”.

Ольга СЕДАКОВА

МУЖНІСТЬ І ПІСЛЯ НЕЇ

Нотатки перекладача¹

Хоча “Мужність бути” не видавалася російською, але тридцять із лишком років, що минають із часу тилліхівських лекцій про мужність, пролетіли над усім світом – і над нашою країною. Це відчуває читач і перекладач “Мужності бути”. Він відчуває, отже, що ніякі відмінності між індивідуалістичним і колективістським суспільствами (у термінології книги), ніяке насильницьке відтинання від загального ходу історії не становлять остаточної перепони для “духу часу”. Ми відчуваємо, що момент цивілізації, описаний Тилліхом, уже не той, що його застали ми².

“Мужність бути”

Українською можна не помітити цитатності назви книги Тилліха, очевидної англійською мовою: *Courage To Be*. Це парадоксальна відповідь на одне із найславновісніших у світі запитань, гамлетівське “*To be or not to be?*” – “Бути чи не бути?” Відповідь на це запитання становить і вся теологія – як відповідь Тилліха: твердить “Систематична теологія”, це запитання нашого граничного інтересу, найбільш релігійне запитання; якщо цього запитання немає у глибині будь-якої проблеми, тобто якщо вона граничним чином не торкається нас, тоді, каже Тилліх, ця проблема не має теологічного статусу, хоч би в яких спеціальних богословських термінах вона формулювалася (приклад, “природа ангела”). І навпаки: тією мірою, якою мистецтво, наука, політика і т. ін. співвідносяться із цим граничним запитанням, вони становлять предмет теології.

Відповідь Тилліха прямо протилежна тій, яку передчуває Принц Датський: вона ніяк не співвідноситься з окремою та примирливою відповіддю, що її дав собі автор “Гамлета” в 66-му сонеті. “Не бути” заважає Гамлетові, як він це називає, “*cowardness*” – боягузливість, ницість, щось протилежне “мужності”, “*courage*”. Якби не страх перед снами, які побачиш у смертельному сні, мужньо було б

відмовитися від життя, оскільки згода з ним є співучасть у “кривдній мерзенності злочину” (слова Ін. Анненського) – принаймні, на місці сина Гамлета – Старшого. Несправність і непоправність “життя” майже тими ж словами описано в сонеті та монологі Гамлета, це є засновком запитання “бути чи не бути?”. По-своєму, але так само героїчно постає “не бути” в запитанні іншого героя, Івана Карамазова. Знайшовши обґрунтування для “бути” у “боягузливості” та “слабкодухості”, Гамлет кінець кінцем вибирає – або мандрує, як сновиди, до “не бути”. Що ж до Івана, то в його випадку “бути” змусила б не стільки боягузливість, як щось на зразок байдужості або жорстокості. Відповідь самого Шекспіра доволі дивна. Дванадцять рядків сонету дають космічне обґрунтування для вибору “не бути”, і заперечує його зовсім слабкий і принагідний доказ: щоб не кидати друга (один рядок). Слабкий і принагідний – я кажу це так, як мені уявлялося в дитинстві та ще в юності. Нічого собі заперечення! На одній шальці Зневажена невинність, Лиходійство, що Благоденствує і т. ін. – і якийсь там друг на іншій шальці. Смилова й композиційна неспівмірність зіставлених речей може вразити не тільки школяра. Відразу зізнаюся, що дивне й “обивательське” заперечення Шекспіра тепер видається мені справедливим, а відповіді Гамлета, Івана Карамазова й Тилліха – ні. Та про це, сподіваюся, далі.

Тож яким чином Тилліх перевертає гамлетівську шкалу мужності та боягузства, чесноти й пороку? Він переосмислює саме “бути”, *to be*, яке в Гамлета куди простіше, воно має на увазі не тільки фізичне існування. Цінніше або ідеальне буття в Гамлета протилежне цьому конкретному “бути”. *Бути* у вищому розумінні й означає для Гамлета “не бути”. Така ситуація протиставлення двох “буттів”, як відомо, становить вище випробування для “воїнської мужності”, стоїчної або аристократичної, як її називає Тилліх. *Бути*, тут означає – віддати власне буття, за своє ж буття етичне або духовне. Так, можливо, саме про що мужність, не суперечачи, а вторячи Гамлетові, й пише Тилліх свою книгу? Це запитання я тим часом залишаю без відповіді. [...]

Історія мужності, її віхи й герої

Історію європейської культури, від Сократа до німецького нацизму та практичного соціалізму, Тилліх описує як історію *мужності*, що протистоїть *тривозі* людського існування. Культура майже отожднюється з мужністю. Власне, культура, як впливає з нарису

Тилліха, є вироблення різноманітних механізмів, інститутів протистояння загрозі Небуття – або створення захищених від нього зон. І тут *культура* не так уже відрізняється від *неврозу*, якій, у проникливому аналізі Тилліха, будує собі оборонні фортеці від фундаментальної Тривоги, заступаючи її конкретними невротичними страхами. Хіба що невротичні фортеці менш реалістичні. Але такими ж нереалістичними видаються й культурні фортеці – обряди, державні настанови, етикет – для погляду з боку, для представника іншої культури, для вольтерового дикуна і для Льва Толстого. Але крім побудови захисних зон і фортець, культура протистоїть небуттю також іншим шляхом, власне шляхом мужності, тобто перебирання загрози й тривоги небуття на себе. Ця робота культури й створює систему етичних цінностей.

Історія, за Тилліхом, має такий вигляд: загальна, онтологічна загроза Небуття, Ніщо, обертається до людини то одним, то другим своїм боком – і породжує “епохи тривоги”, нереальності епохи історії, в яких народжується нова мужність, що відповідає цим обличчям або іпостасям Тривоги: мужність взяти на себе загрозу долі й смерті (кінець античності); загрозу провини й осуду (кінець середньовіччя); загрозу сумніву й безглуздя (кінець нового часу). Ця класифікація та періодизація викликає запитання. Наприклад, система Тилліха мовби не передбачає інших типів тривог Небуття, крім трьох названих. Якщо всі вони вже розгорнулися в історії та сприйняті мужністю – яке продовження можливе в цій філософській історії? Повернення, карусель цих трьох образів Небуття? Але в тилліхівській інтуїції незворотного лінійного руху історії таке видається неможливим. Кінець історичної творчості? Стрибок у якийсь новий стан, де динаміка тривоги й мужності вже несуттєва? Також малоправдоподібний для Тилліха хіліазм... Тут немає відповіді, тому що самого запитання про віднось “теології” й “хронології” мужності не поставлено. І ще одна недомовленість: яким чином прийняття нової тривоги у нову мужність відбивається на наступній епосі? Що, наприклад, трапляється з культурою після того, як Лютер *прийняв* тривогу провини й осуду у свою мужність бути? До цього питання я ще сподіваюся повернутися, а тим часом – про історію мужності.

Загалом, опис історії *sub specie virtutis*, з погляду мужності, і цікавіший, і, мабуть, повніший, ніж класифікація на інших засадах, на зразок “зміни формацій”: самі економічні відносини постають тут як одне із виражень того або того типу мужності. Взяті як остання реальність, матеріалістичні засади культурної історії в термінах

Тилліха можна було б назвати “ключами до небуття”, принаймні до “небуття третього типу”, повної відсутності смислу. Чи можлива така річ, як “мужність колодника”, ми вже запитували у зв’язку із практикою реального соціалізму. Чи можлива така мужність, яка настійно та тріумфально утверджує повну смертність і безглуздість питання провини? Якщо можлива, то це мужність марксистської теорії. Тилліх вбачає у революційній мужності продовження стоїчності – і твердить, що і в новий (“наш”) час, як і у пізній античності, стоїцизм лишається єдиною альтернативою християнства. Можливо, так воно і є... Можливо, мужність космічної резиньїції триває в “мужності” запеклого терпіння (випадок підданого соціалістичної держави), а мужність вчинку “незважаючи ні на що” – в “мужності” нестримного насильства над реальністю (випадок конструкторів таких держав)... Якщо насправді обидва ці види “мужності” аристократичного походження, то має, мабуть, рацію Венічка Єрофєєв, що тужить за загальною легкодухістю, за клаптиком землі, на якій би не було місця подвигам... Адже раптом легкодухість, гамлетівська cowardness і є єдина альтернатива будь-якій *мужності*? Я обіцяю не забути про це запитання.

Над усією тилліхівською історією мужності височіють два особисті взірці: мужність Сократа перед лицем долі та смерті – й мужність Лютера перед лицем провини й осуду. Згадуються мученики християнства. Лицарі середньовіччя. Спіноза. Ніцше. Дивне безлюддя у списку тих, хто “знайшов відповідь на екзистенційне запитання”. Де, наприклад, Франциск Ассизький і будь-який інший харизматичний святий? Де Мойсей? Авраам? У тому, що історія Тилліха виключає багатьох і багато чого, є своя справедливість. У житті названих постатей є щось, що не дозволяє назвати те, що її одухотворює, *мужністю*. Навряд чи можна сказати, що вони “знайшли відповіді” – адже сама тема *запитання* у зв’язку з ними видається не вельми доречною. Тилліх, мабуть, справедливо розпочинає свою історію мужності із Сократа. Старозавітна історія та її герої для цього непотрібні.

Дозволю собі відступ особистого характеру. До того часу, коли я вперше читала Старий Завіт, певна етична система в мене вже була готова. Звідки вона взялася? З Вальтера Скотта, з Гюго, з Шиллера, з Діккенса – з усього того, що читають підлітки, які люблять читати. І як же – після Айвенго або кюре зі “Знедолених” – мене здивували вчинки й помисли героїв Біблії! Неприємно здивували. Вони хитрували, прикидалися, випрошували, не дотримували слова,

зводили наклепи на ворогів. Вони шукали вигоди! А що більше суперечить етиці краси, чеснота, яка сама для себе нагорода, вчинку, який тільки тоді і є етичним, коли є самоцінним? Але ці люди не знали безкорисливої етики. Вони укладали якісь угоди, обмінювали свою добру поведінку на обіцянку майбутніх благ для себе й нащадків. Нічого шляхетного, ніякої *честі* – й ніякої самостійності. Та що там старозавітні герої! Я не могла зрозуміти притчі про блудного сина. Як усі пам'ятають, але, можливо, не всі цим обурювалися, блудний син вирішує повернутися, не керуючись якимись високими мотивами, а просто тому, що вмирає з голоду і не соромиться подумати, що в його батька слуги їдять краще. Після цієї думки він вирішує: піду й попрошу пробачення. Він спочатку чувається себе голодним, а потім винуватим. Яке ж це каєття, думала я. Та й взагалі, шляхетна людина, розтративши свою частку, не шукатиме чогось іще, а *музньо* прийме своє становище, бо знає, що вона саме цього заслужила. Блудний син слабкодухий і жадібний до життя, думала я. Для чого ж це поставлено як приклад? Я й тепер гадаю, що він слабкодухий та жадібний до життя, але не питаю, для чого це поставлено як приклад.

Тепер я знаю, як можна назвати етичний ідеал європейського роману: християнізований стоїцизм. Герої Біблії робили те, після чого ідеальний герой такої етики мав би зневажати себе. Вони ж, мабуть, і до того, як зробити це, не встигли себе заповажати. Вони мовби не знали цього закону, улюбленого закону пізнього Пушкіна: “Шануй самого себе”. Вони б не зрозуміли, для чого потрібне “самостояння людини, запорука величі її”. Вони б не зрозуміли, чому честь дорожча за життя. А про те, що ж натомість вони зрозуміли, не так легко розповісти...

Світ етики, що видавалася мені єдиною можливою, був, власне, світом “Нікомахової етики”, звісно, спрощеної, але зате поетично піднесеної. Дорогоцінну “золоту середину”, звичайно, було з неї виїнято – зате скільки додано альтруїзму, жертвності, безкорисливості... Й іншого гуманістичного етикларусу.

Отже, описуючи історію мужності (а точніше, розгортаючи в часі свій концептуальний матеріал ідеї мужності), Тилліх пропустив часи іншого напруження, не “кризові”, а “початкові” або “фінальні”, що переживають себе з огляду на якийсь початок або кінець. Такі часи, де не мужність відповідає на запитання “бути чи не бути”, де, можливо, й запитання цього не виникає. Найнезручнішими для тилліхівської історії, безсумнівно, виявляються епохи “гри” або “дитячої віри”...

Стоїчна чеснота ... і Аристотель між іншим

За думкою Тилліха, християнську етику (зокрема й гуманістичний неостоїцизм) від дохристиянської відрізняє головним чином “космічний оптимізм”: за вченням про Творення світу, буття як буття – благо. Тим часом ідея заляканої, нерухокої матерії породжує античний песимізм. Не кажучи вже про досить поширені в християнській цивілізації песимістичні погляди щодо “світу сього” (“справжнього життя ніч”), що доходять аж до відрази (“Про презирство до світу”), варто згадати, Аристотеля, щоб не надто вірити такому розмежуванню. Його космічний оптимізм ясний, як день. Краса, доброякісність – божественність – світобудови і людської душі (за винятком деяких невдалих виродків, що правила не міняють) в його етиці не залишають за злом ніякої реальності. Шляхетність Аристотелевої шляхетної людини – не плід “космічного зречення”, навпаки – уподібнення космосові; його чеснота не “незважаючи на”, а “згідно з”. Світ Аристотеля, безсумнівно, прекрасніший, ніж світ гуманізму, адже він не потребує ніякого вдосконалення, упорядкування, впливу з боку людини. Такий космос легше зіпсувати, ніж удосконалити, а вже думка про владу над ним безумна чи блюзнірська. Культ творчості походить не від великого космічного оптимізму – скоріш навпаки. Культ творчості, який, як показує Тилліх, перетворюється на культ продуктивності (американська модель “мужності бути”), і переважно технічної продуктивності – тієї самої, що тепер загрожує космосові, принаймні, його населеній людськими частині. Цієї загрози Тилліх уже не застав... Що ж до божественного космосу Аристотеля, то він не закликає ні до якої творчості: єдино правильне до нього ставлення – увага, тобто замилене споглядання, осягнення смислу й уподібнення цьому смислові. І звичайно, мужність тут не може відповідати на головне питання життя: на нього відповідає “дружба” (як можна перекласти це поняття, уникаючи деяких звичних відтінків слова “любов”).

Теологія як відповідь І мужність як відповідь

Як уже зазначалося, основний принцип Тилліха – теологія, що відповідає, теологія як відповідь. Це означає, що кожне її положення має бути подане як відповідь ситуації, що містить у собі запитання. Відповідь має бути виражена в термінах самої ситуації – інакше це не відповідь. Наприклад, якщо тому, хто скаже, що його мучить страх

смерті і страх фатальної долі, скажуть, що йому треба заспокоїтися й полікуватися, – це не відповідь: вона відміняє ситуацію, в якій задано запитання. Адекватною вважається відповідь, реальна *всередині* ситуації. У цьому випадку, мабуть, така: так, смерті не уникнеш, долі не змінити, це страшно, і треба це мужньо прийняти – і *бути*, незважаючи на смерть і долю. Тилліх ніде не пояснює, що означає “прийняти у свою мужність”. Мабуть, це означає те, що ми запропонували вище. Та спробуємо застосувати це прийняття до інших типів тривоги. Тривога провини й осуду? – Так, я грішний, мене буде засуджено, але, незважаючи на це, треба *бути*. Тривога порожнечі й відсутності смислу? – Так, смислу немає, мій внутрішній світ порожній, і в усьому всесвіті немає смислу, але, незважаючи на це, слід *бути*.

Чи не дивною є така мужність? Особливо в останньому випадку? Такою дивною видавалася мені й мужня відповідь про “істину та Христа” (“якщо істина не з Христом, я лишуся з Христом, а не з істиною”). Відповідь, можливо, й прекрасна – але що це за запитання? І хто ставить такі запитання? Їх задає Небуття. З Небуттям, напевно, інакше розмовляти неможливо (мовляв, говори, що хочеш, а мені що до того?) – та чи правда, що все життя зводиться до розмови з Небуттям, що все воно *in spite of*, усупереч.

У постулаті про обов’язкову відповідь будь-якої ситуації, пов’язаної із запитанням (а це основний тилліхівський засновок), мене дивує невідрефлектована деталь: чому не піддається запитанню *сама ситуація, що ставить запитання?* Чому це ставлення запитання виявляється останньою, що не підлягає критиці, реальністю? Можливо, не на всі запитання слід відповідати? Можливо, запитання саме собою є наслідок якогось стану, якихось властивостей того, хто запитує, є відображення цих властивостей? І це стосується не тільки людини, а й “епохи”.

Скажімо, питання про порожнечу й безглуздя. Я знаю, що таке “я”, коли бачу абсолютну відсутність смислу. Навіть не сподіваючись, що мені коли-небудь доведеться побачити щось інше, я не маю сумнівів, що це абсолютне безглуздя є “я”. Що цьому “я” ніхто не дасть відповіді, тому що відповіддю – справжньою відповіддю – було б створення іншого “я”, тобто повне скасування цієї ситуації, що дошукується смислу. Але в такому разі “я у відчаї” – не цілковито “я”: є ще щось, яке збоку бачить і оцінює це “я”. І, отже, ця ситуація не доходить до глибини екзистенційного відчаю. Але ні, мені видається, що нічого іншого немає. І мені видається, що я все-таки

знаю, що таке це “я”. Знаю, навіть якщо зовсім забуваю. Мені видається, що й людина, яка робить крок назустріч цьому очевидному неспростовному небуттю, самовбивця, не перестас знати, що таке “він” у цей момент. У теологічних термінах, як каже Тилліх, це, мабуть, означає, що я не допускаю можливості повної богопокинутості. А це суперечить багатьом відомим усім історіям із житій про випробування богопокинутістю. Але, зауважу я, так випробовується велика святість. Звичайних людей (а тема Тилліха – людина епохи, така, як ми), так не випробовують. І в цьому випадку покинутість означає щось інше: те, що сказано в молитві “Покинувши Тебе, не покинь мене”.

Але до чого це? Яка, кінець кінцем, різниця, бачити у крайньому відчаї справжню богопокинутість або *переживання* богопокинутості, тільки власне покидання Бога, що переживається як покинутість Ним? Різниця в тому, що в другому випадку йдеться не про *мужність* – а всього лише про *прохання*.

*“Колективізм”,
“індивідуалізм” і ще децю*

Звідки ж у “мене” в тій ситуації, яку Тилліх називає “ситуацією відчаю”, пам’ять або здогад про щось реальніше, ніж це “я”? Звідки я знаю, що ця “ситуація” просто не стосується реального буття, де таких “я” немає та бути не може? Яким чином, перебуваючи у межах буття й здорового глузду і краєм ока всього цього не торкаючись, я проте бачу (або перед-бачаю, або після-бачу), що воно нікуди не шезло? Точніше: яким органом сприймання “я” це бачу, якщо не власними очима? Очима іншого досвіду, очима чужого життя в “мені”, яке безсумнівно реальніше, ніж це моє. Це не “мною” зароблений скарб, але він “мій”: його залишили свідки; їхній досвід і переживається як безвідносний; відносними, тобто такими, які ним вимірюються, назавжди стають власні “ситуації”, “стани” й “запитання”.

У думці Тилліха такі відносини із власним “я”, будуть, мабуть, зрозумілі як не до кінця вижитий колективістський конформізм, як самопочуття, що не досягло останньої глибини індивідуалізації. Ніякого вибору, крім дилеми колективізму, “мужності бути частиною” (середньовічну мужність Тилліх називає “напівколективізмом”, не пояснюючи, втім, що означає це “напів-”), та індивідуалізму, “мужності бути собою”, у тилліхівській системі “мужності бути” мовби немає. Та якщо описане вище не можна назвати “бути собою”, то чи можна застосувати до нього назву “бути

частиною”. Частиною чого? Чи не виходить навпаки? – щось більше й краще, ніж я, входить у це “я” як його частина. Нічого менш схожого на променисту мужність колективізму, описану Маяковським:

Це щастя,
що я
тої сили частинка,
що спільні
навіть сльози з очей, –

нічого менш схожого, ніж описаний досвід, немає.

Та, мабуть, це можна віднести до іншої рубрики Тилліха – “містична партиципація”? Однак, як описує цей стан Тилліх, містична партиципація незмінно передбачає самозабуття, “захоплення” (рос. “восхищение”) у давньому розумінні: втягнута в нього людина не пам’ятає себе, не усвідомлює свого стану; вона переживає – за Тилліхом – або “ніч душі”, або сходження в ієрархіях іншого світу, цілковито захоплена цим переживанням. Інакше це не містична партиципація. Як же назвати ситуацію, в якій “я” оцінює власну реальність як недостатньо реальну з погляду чогось іншого, не покидаючи при цьому себе (як можна, перебуваючи в домі, що стоїть біля пагорба, не виходити, не сходити на нього, навіть не дивитись у вікно, але знати, що пагорб тут) – і при тому, що це зовсім не вихід у “містичний” простір? Тилліха немає на світі, і нікому відповісти, як називається і де перебуває такий досвід переживання безвиході, в якому немає ніякої мужності, бо немає абсолютної самотності.

Я розумію, що порушую основний засновок екзистенціалістської думки – про те, що людині не дано покинути власного місця; з жодного іншого місця її погляд не матиме достовірності. Але я не сказала б, що це *інше* місце, про яке тут ідеться, не “власне”. Уявлення про чистий, ні з чим не змішаний індивідуалізм мені видається лабораторним дослідом над особистістю. Варто прийняти постулат про таку абсолютну індивідуальність, як усе на світі виявиться нав’язаним іззовні, регресивним, насильницьким (починаючи з факту народження, який не належить індивідуальності). Старання, покладені новою європейською думкою на звільнення від регресивних структур (а їх дедалі більше: це вже не тільки суспільство, це культура, мова, це стать), незліченні, а регресивні структури множаться й множаться. Але що залишиться після остаточного “вивільнення”, після того, як відняти все це від “я”. Не хотілося б бачити цю остачу.

Можливо, філософський експеримент якимось чином впровадився в життя і став безпосереднім досвідом “новітньої людини”? Можливо, вона вміє переживати те абсолютне, без домішок “я”, “я-тут-і-тепер”, якого мені зустрічати не доводилося? Але давні запитання – запитання Гамлета, запитання 66-го сонета, запитання Івана Карамазова, запитання теодицеї – ставляться не через екзистенційну ситуацію: ні тривога смерті й долі, ні тривога провини й осуду, ні тривога порожнечі й безглуздя – жодна із трьох тилліхівських тривог тут не чинна. Те, що діє тут і що в системі “Мужності бути” не знайшло собі ні назви, ні історичного місця, пов’язане з *іншими*. “Чи потрібно, чи можна бути мені, якщо коїться те й те?” Можливо, це називається: тривога співучасті у злі? Чи вважати таке запитання гіпертрофією особистої відповідальності за речі, які лежать за межами особистої компетентності, випробуванням сумління або спокуюю гордості, – але відсутність такого запитання лишається для мене однією із головних загадок “відповіді Тилліха”. І відповідь на це гранично глобальне запитання, запитання про несправедність світу, може бути – як вловив Шекспір у згаданому сонеті – тільки гранично особистою: в такому світі можна бути для когось. Такого *когось* немає в Гамлета, немає в Івана Карамазова: і в ситуації відсутності “для” ці персонажі роблять єдино правильний вибір. Тому що в цьому випадку “бути всупереч”, “прийняти у свою мужність” страждання або зневаження іншого як норму світобудови означало б зовсім не мужність, а підлість, cowardness, як каже Гамлет. Такого роду “мужність” описує “Людина з підпілля”: “Хай весь світ валиться, а я свій чай з цукром питиму”.

“Прийняття в мужність” і його наслідки

Отже, що настає після “прийняття” кожної із “тривог” у мужність? Очевидно, її (тривоги) внутрішнє переборення, її відміна.

Після прийняття “долі й смерті” (в античності, за Тилліхом, і вдруге у Відродженні) доля і смерть перестають діяти як культуротворче начало, як те, що породжує творче “всупереч”. Після прийняття “ провини й осуду” в Лютера таким принципом, що вимагає творчої відповіді, перестає бути гріх. Після прийняття “тривоги порожнечі й безглуздя” (остання описана Тилліхом епоха тривоги) культура перестає шукати відповіді про якийсь сенс: його немає, але слід мужньо *бути*. Відтинання цих реальностей,

неможливе до кінця в окремому досвіді, здається, насправді відбувається в загальній культурній історії. Принаймні, пост-модерністська епоха, якої Тилліх уже не застав, показує, як культура може існувати, переживши шок всезагального безглуздя і вже не ставлячи питання про життєво необхідний смисл і непорожнечу. І чи не виявляється цей шлях мужнього утвердження буття всупереч усім тривогам – шляхом до повного вивітрювання буття, до побутування або вітального існування, що стає самоціллю? Єдиною проблемою, і при тому гострою, лишається *кількість* цього існування та його своєрідна *якість*. Захоплення в усьому світі оздоровчими методами, невроз “корисного”, що його, здається, історія не знала (дієти, вправи, поп-релігії на кшталт Christian Science або таких же східних поп-версій, що обіцяють передусім здоров’я; чаклуни й екстрасенси, що оздоровлюють одночасно мільйони страждених, і т. ін.), – на все це неймовірно безумство із приводу власного фізичного збереження також слід поглянути, як каже Тилліх, у теологічній перспективі. Як називається ця тривога? Мені видається, вона називається “тривогою самовіддачі”. Мені видається, що ця тривога проявляється і в тиранічних вимогах плюралізму як особливої настанови: одверта відданість чому завгодно трактується як фундаменталізм. І, хоча раціонально острах перед фундаменталізмом виправдовується як опір тим жахам, що їх принесли людству фанатики, у глибині його є неусвідомлена особиста тривога “втратити себе”, віддатися чомусь поза собою. Еліот у “Квартетах” описав цей есканізм як “сумно-звісну мудрість старості”: страх володіти і страх віддатися.

Що ж до перспективи *мужності*, яка “відкриє нам, що таке буття” (“мужність відкриє нам, що таке буття, і буття відкриє нам, що таке мужність”), то ці оздоровчі конвульсії показують, як переможний шлях “мужності бути всупереч усьому” призводить до ціннісного небуття. Від Сократа, що чекає “смерті-зцілення” і велить по кончині принести півня Асклепію, – до людини, яка, щоб врятуватися від “шкідливого для здоров’я”, готова якщо не на все, то багато на що. Химерний шлях, що не кажи. Та чи шлях це? – а чи просто збивання зі шляху Сократа й Катона, Лютера й Кафки?

Є певна переконливість в тому, як Тилліх викладає історію мужності, є послідовність у чергуванні тривог, є наочність наслідків їх “прийняття в себе”. Все-таки це шлях. Так і має, очевидно, пролягати шлях “всупереч”, де саме буття, якщо розглядати його впритул, виявляється “не-самогубством”.

*“Всупереч” і “для”:
мужність і прохання*

Головні слова, яких я не знаходжу в Тилліха, вже з’явилися: “прохання”, “інший”, “для”. (Богословські слова “любов”, “покора”, “соборність”, справді, не слід згадувати: Тилліх має рацію, такі терміни сьогодні закритіші, ніж зайшли, прості слова, якими, з огляду на їхню несакралізованість, не можна так собі просто, не маючи досвіду, розставити всі точки над і, як це роблять ті, що експлуатують богословську мову.) Усі ці слова – *для, інший, прохання*, – якщо вслухатися в них, досить важко поєднати з образом аристократичної мужності, чиєю емблемою в Тилліха стала дюрерівська гравюра “Лицар, диявол і смерть”. То чи не віддати насправді перевагу над цією мужністю слабкодухості, плебейській прив’язаності до “своїх”, простій природній користі блудного сина (адже вмирати не хочеться)? Втім, для чого віддавати перевагу? Мужність привела туди, звідки легкодухість і не йшла: до одвертого страху за власне “життя”. Тільки тепла старої доброї легкодухості в цьому страхові не лишилося: вона вивітрилася на шляху мужнього переборення.

Торкаючись систем, де мужність вписано в кістяк світобудови, Тилліх не звертає особливої уваги на її (мужності) ієрархічне місце. А воно там зазвичай другорядне: воно відповідає станові воїнів, а не мудреців у Платона; кшатрійів, а не брахманів у індусів. Різниця ступенів Мужності й Мудрості не видається Тилліхові істотною: вищий ступінь він описує як особливий рід мужності. Так виокремлюються “мужність довіри”, “мужність мудрості”, “мужність містика”. І в цьому, мабуть, виявляється увесь смисловий зсув філософії “буття як мужності”: вище відкривається ключем нижчого³.

Якщо ж починати не з другого ступеня, а з першого, що видається природним, і верхнім ключем відкривати все, що лежить нижче, щезає непояснена дивина, непоборна замкненість цієї “мужності”. Щезає “всупереч” як вищий і фундаментальний принцип, згідно з яким *перше слово* надається тому, “всупереч” чому все відбувається: адже мужність у “теономній глибині буття” означає, що саме це буття – не більш ніж відповідь на виклик небуття, що воно, буття, – від супротивного – обумовлене та вторинне. Що ж до досконалого буття, то його, якщо й можна уявити з якимось приємником, то не із “всупереч”, а із “заради”: за даруванням, а не протистоянням. І тільки після (в онтологічному розумінні “після”) цього “заради”, тільки з пам’яттю про нього (навіть і особливо в разі його відсутності) стає

можливим “всупереч”, стає можливою мужність, яка не перетворюється на власну протилежність, оскільки не перейде своїх меж, перетворює все поза собою у “всупереч”.

**“Всупереч” і “завдяки”:
мужність і вдячність**

Якщо “мужність” все-таки не є ключем до буття, то слабкодушність допоможе ще менше. Не “слабкодушність” відкриє нам, що таке буття, і прохання, саме собою, не відкриє. Ніхто не може відняти мужності від християнської етики: військовими образами наповнені слова сирійських пустельників, і навчання про те, що “Царство силою бореться”, всім відоме...

З погляду класичної етики, етики краси, свободи й самостояння людини, чесноти, яка самі собі нагорода і, чим вона безкорисливіша, тим прекрасніша – з цього погляду християнська етика з її “корисливістю” й “прохактвом” не дуже красива. Вона, мабуть, не для великих людей, а для маленьких, які не чекають від себе такої величі душі, *magnitudo animi*, як стоїки, що височіють над світом, нічого від нього не бажають і нічого не бояться. Але, як ми знаємо, ці бідні душі показали речі значно запаморочливіші, непоясненні для мужності та для етики загалом: щире щастя у непередаваних, “поза межних” муках (згадаймо: за Аристотелем, “на дибі не можна бути щасливим”). Та спокій виконаного обов’язку або збереженої честі, не чеснота “всупереч” або “заради” чогось – їхня радість була вдячністю. За що вони були такі вдячні, можуть розповісти тільки вони.

Березень 1990 – березень 1991

ПРИМІТКИ

¹ Російський переклад П. Тилліха “Мужність бути” (Paul Tillich. *Courage To Be*) опубліковано в журналі “Символ” (Париж, 1992. – №28. – С. 7 – 119)

² Найочевидніший приклад цього – аналіз тоталітарного суспільства в Тилліха, який нині видається нам радше описом світу комуністичної пропаганди, ніж комуністичної реальності. Річ, мабуть, не в тому, що Тилліх не досить глибоко вивчив тоталітаризм, щоб не зрозуміти його фундаментального лицемірства, театральності всіх цих каяттів перед колективом, що вражали західну людину, та й усієї “колективістської” поведінки в цілому (яка – легко або з певними ускладненнями – надівається, як маска, будь-яким колективістом і так само – легко або важко – знімається після виконання ролі). Не думаю, що Тилліх не розумів фантомності цього “колективу”, який усі свої цінності приймає під дулом рушничі зовсім іншої, ніж колектив, сили. Що “бути частиною” в цьому випадку реально означає: не бути ніким, крім того, що вимагатиметься в наступний момент. Строго кажучи, це зовсім не колективістська мужність – якщо не вважати колективом групу етапників або,

скажімо, сукупність пасажирів літака, захопленого терористами. Якщо можлива така річ, як “мужність колодника” або “мужність того, хто чекає своєї черги” (у класичних аристотелівських уявленнях про *мужність* такому немає місця: мужність, як і чеснота взагалі, – виключно вільне рішення). Але якщо така мужність є, то ми знаємо, як вона діє. Та повернімося до початку: річ, мабуть, не в тому, що Тилліх не проникнув за пропагандистський покрив тоталітаризму, а в тому, що в той час ці тканини не так легко розходилися; причому не тільки для зовнішнього погляду, а й для самих носіїв колективістської “мужності бути”. Нову епоху тоталітаризму, ту, що випала нам, а Тилліху залишилась невідомою, – коли тканини пропаганди та реальності розійшлися до повного відчуження, а найцікавіше відбувалося *між* ними, – цю епоху також можна уявити як “мужність бути”. Наприклад, так: влада виявилася прекрасним інструментом для перетворення “тривоги” на “страх”, кузнею заступницьких невротичних страхів, тобто можливостей уникнути зустрічей із граничною реальністю. КДБ і все навколо нього стало об’єктом, що заслонив, заступив собою Смерть, Провину, Безглуздя. Особливо – Безглуздя, крайній і всезагальний об’єкт Тривоги Нового часу, якщо вірити Тилліхові. КДБ (не знаю, яких розмірів мають досягти і яким кольором мають бути написані ці три літери, щоб передати те міфічне значення, якого вони набули у свідомості звичайного, не до ідіотизму лояльного громадянина) надав гострої та особливої осмисленості чому завгодно: читанню Горація чи праці на присадибній ділянці. Все це ставало свого роду героїчним опором. За Тилліхом, ця епоха може бути описана не як “мужність бути”, а як дуже добре захищений невроз. Якщо фортеця цього неврозу розвалювалася (із зникненням об’єкта страху), людина опинялася в лещатах тривоги, тривоги безглуздя (як, за розповідями емігрантів, відбувалося з ними у вільному від КДБ і соцреалізму світі, як це відбувалося з нами під час відлиг). Ця тривога загального браку смислу, остання, третя епохальна тривога у тилліхівській історії; Захід, здається, вже пережив її – або прийняв у певну нову “мужність бути”. Втім, описувати новий етап тоталітаризму у термінах Тилліха при відсутності господаря цих термінів – річ не надто вдячна. Тому я й залишаю цей опис у примітці. Але не тільки це: вже самі вихідні засновки опису, його терміни, загальне ставлення до історії – все це належить уже іншій ситуації. “Запитальна ситуація” – це те, що в системі Тилліха приблизно відповідає старовинному “духові часу”. Будь-яке загальне положення, згідно з його принципом “теології як відповіді” (“теології, що відповідає”), має не падати з неба, а формулюватися в її термінах. Тому особливо важливо, що ми читаємо відповіді на запитання, що їх ставить інша ситуація, які мовби вже не стоять перед людьми постмодерністської, постструктуралістської, постіндустріальної епохи. Чи дає ця нова ситуація які-небудь граничні, провокуючі нові відповіді “теології, що дає відповідь”? Чи її справа – велика кількість конкретних “проблем” (екологія та ін.), на які точніше, ніж занурення в “теономну глибину буття” відповідає конкретна дія? Навряд чи можна уявити, як почув би запитання нової ситуації Тилліх, яку “тривогу” знайшов би він з неспокойним, але у глибині зовсім нетривожним часом (про нетривожність його свідчить пізніше мистецтво, в якому ми не знайдемо нічого схожого на екзистенціалістський бунт, всерйоз прийнятій хтонічний неоморфізм, катастрофічний абсурд і т. ін.) І якщо було б безумною зухвалістю уявити, які запитання ставить нова ситуація загалом, усе ж можна уявити собі, про що вона може запитати Тилліха. Цій меті й присвячені мої нотатки перекладача: до відповідей на інші запитання.

³ Ключем мужності Тилліх передбачає відкрити уявлення “віри”, що стало невиразним і машинальним, а з ним – і “надії”, і “любви”. Космічний закон, виражений в останньому рядку дантівської “Комедії”: *L'Amore che muove il sole e l'altre stelle* (Любов, що урухомлює сонце й інші зірки), – власне, ритмічно впорядкована формула Аристотеля і Томи – за Тилліхом, звучав би так: “Мужність, що урухомлює...” Крім очевидних смислових відмінностей, слід зазначити, що Дантівська Любов персональна: останній рядок кантати – розгадка її першого рядка: *La gloria di colui che tutto muove* (“Слава того, хто урухомлює все”). Чи можна уявити Мужність – персональною? Крім того, любові протистоїть не страх (як мужності), а ненависть (або заздрість).

Тарас ІВАСІУТИН

ФРАНСУА МОРІАК
ЯК ЧИННИК ТВОРЧОЇ ЛАБОРАТОРІЇ
ЄВРОПЕЙСЬКОГО ПОРІВНЯЛЬНОГО
ЛІТЕРАТУРОЗНАВСТВА

Автор статті подає історію створення Європейської Асоціації імені Франсуа Моріака, діяльність якої спирається на три основні засади: Ф. Моріак, духовність, Європа, стисло характеризує тематику деяких наукових конференцій, організованих у рамках Асоціації. Більшість із них пройшла під знаком порівняльних досліджень та продемонструвала різноманітні шляхи, що обирає сучасна європейська, зокрема французька, компаративістика.

Нещодавно виповнилося 15 років з дня заснування Європейської Асоціації імені Франсуа Моріака. За цей час вона встигла завоювати високий авторитет у Європі серед творчої інтелігенції, всіх, хто небайдужий до красного письменства.

А розпочиналося все так: 1985 року під час святкування 100-ліття від дня народження видатного французького письменника – лауреата Нобелівської премії Франсуа Моріака в садибі Малагар біля Бордо шанувальники його творчості із Франції, Англії, Ірландії, Німеччини, Італії вирішили об'єднатися в Асоціацію. Постає запитання: чому власне Ф. Моріак та його творчість стали головним підмурком майбутньої діяльності Асоціації? Відповідаючи на нього, можемо сформулювати три причини.

По-перше, в сучасному технократичному світі, де щораз більше панують гроші і насильство, що є ніби передвісником “кінця людини” (про це багато писав Ф. Моріак у своєму “Блокноті”), твори французького письменника подають особливу надію. У зв'язку з цим члени Асоціації поставили собі за мету дослідити таємницю цього сподівання у його різноманітних виявах, що пронизує як творчість Ф. Моріака, так і інших споріднених з ним письменників, і зробити її, таким чином, доступнішою якомога більшому загалу читачів.

По-друге, у світі взаємозалежності і зворотності ми також як читачі і дослідники Ф. Моріака, посилаємо якусь певну надію і для самого автора, особливо, спираючись на поняття “зміна”, “передача естафети”, що є основоположним в його заповітному творі “Блокнот”.

По-третє, у світі, в якому Європа відіграє щораз більшу роль, Ф. Моріак є “європейцем” у найкращому, гуманістичному сенсі, тобто він є прихильником зближення народів через культуру, визнаючи при цьому важливість збереження неповторності національних культур, а також принципу свободи думки. Моріак не переставав захоплюватися таїною глибинних взаємозв’язків, створених і закріплених у європейських літературах, маючи на увазі при цьому або “підступного Альбіона”, погляди на якого трансформувалися Моріаком після прочитання творів Діккенса, або ж російських письменників, які відтворили краще аніж будь-який французький письменник своє глибоке єство.

Франція для Ф. Моріака є країною духовного “випроміювання”, яка повинна віднайти свою роль в Європі і у світі. У цьому зв’язку особливої уваги він надає країнам Східної Європи, що перебували під ярмом марксистського матеріалізму. Саме цим країнам адресував він промовисті сторінки, наприкінці свого життя. Власне Асоціація, яка зветься європейською, і поставила собі за мету широко відчинити двері на Схід, що уможливило справжній обмін духовними цінностями.

1988 року відбувся перший науковий колоквиум у м. Понт-а-Мусон (Лотарінгія, Франція) присвячений творчості відомого місцевого письменника Роже Бішельберже, у зв’язку з його 50-літтям від дня народження. Зовсім не випадково даний колоквиум сконцентрував увагу довкола творчості Р. Бішельберже, адже він дуже яскраво символізує архітектуру Асоціації, що спирається на три основні засади: Ф. Моріак, духовність, Європа. Крім того, його твори базуються на великих літургійних зразках, а його зацікавлення Ф. Моріаком сягає 1973 року, коли він написав твір “Зустріч із Моріаком”, відзначений премією Національної Академії м. Метц, та 1988 – дати виходу у світ його книги “Бунт у романах Франсуа Моріака”.

Відтоді відбулось дуже багато плідних, цікавих зустрічей в рамках Асоціації. 1989 р. Страсбург – місцезнаходження Ради Європи та європейських парламентів, – зібрав представників Асоціації на наукову конференцію “Міста Європи – натхненники творчості

сучасних письменників”, які ще раз підкреслили, що дух європейського міста значно відрізняється від його звичного економічного чи політичного аспекту і що воно може перетворитися для людини на місце повної загибелі або ж, навпаки, в щасливе місто, де вона знаходить собі подібних людей і буде його майбутнє.

Глибоко переконані, що побудова об'єднаної Європи спиратиметься не лише на економічні реалії, члени Асоціації зустрілися 1990 р. у престижному англійському Оксфорді, для обговорення різних напрямків духовності, притаманних сучасній європейській літературі.

1992 року в італійському місті Мачерата відбувся черговий колоквиум на тему: “В пошуках Грааля”. Дослідження вчених ще більше поглиблюються; вони, поряд із численними запитаннями, поволі доходять оптимістичного висновку: так, література є ніби містком до справедливого, щасливого життя; так, сучасний письменник повинен стати маяком, який освітлює цей новий європейський простір, що будується.

Намагаючись дати відповідь на вічне питання: “Чи вчинки людини мають якийсь сенс?”, вчені Асоціації зустрічаються 1994 р. на ірландській землі, недалеко від Дубліна, на конференції, яка торкається теми дуалізму, що пронизує наш добрий старий європейський гуманізм “Укорінення та подолання”. З одного боку, укорінення у якийсь ґрунт, у певні цінності минулого, а з іншого – пошуки подолання консервативних, заздалегідь встановлених обмежень (кордонів) спрямовані у майбутнє, що є запорукою кращого взаєморозуміння між людьми.

1996 року нова зустріч, цього разу у Франції, в Діжоні, столиці Бургундії – місті з багатим історичним минулим і багатообіцяючим європейським майбутнім. Роком раніше ми зустрілися у Кракові в рамках пізнавальної подорожі по землях Польщі. Програма краківської зустрічі включала також наукову конференцію, на якій я виголосив доповідь на тему: “Роль Кракова в українсько-польських літературних і культурних взаєминах”. Це була також нагода відвідати місце, пов'язані з перебуванням тут видатних українців: І. Франка, Б. Лепкого, В. Стефаника, покласти квіти на могили Б. Лепкого і С. Смаль-Стоцького. Повертаючись до колоквиуму в Діжоні хочу нагадати, що увага доповідачів із майже десяти країн Західної і Східної Європи була сконцентрована довкола теми: “Щастя у європейській літературі”. Моя доповідь під назвою: “Тема щастя у творчості Лесі Українки та Ліни Костенко” викликала зацікавлення аудиторії, адже

не є жодним секретом, що навіть спеціалісти-літературознавці (а до Асоціації входять вчені багатьох престижних університетів Франції, Англії, Бельгії, Італії, Ірландії) не обізнані із українською літературою, а про пересічних громадян годі і говорити. Наступного року (липень 1997 року) у садибі письменника Ф. Моріака Малагарі відбулися урочистості з нагоди десятиріччя офіційного створення Європейської Асоціації ім. Ф. Моріака [2], під час яких ми відвідали будинок, де народився письменник, місця, описані письменником у його романах “Тереза Дескейру”, “Таємниця Фронтенаків”, “Дорога в нікуди”, “Дороги до моря”. Ф. Моріак любив нагадувати про свій нерозривний зв’язок з південно-західною околицею Франції, країною сосен і моря, – з департаментом Жіронд, Бордо, з соціальним середовищем, в якому народився.

Наукова конференція в місті Намюр (Бельгія, липень 1998 року) була присвячена культурним, зокрема літературним взаємозв’язкам у європейській літературі, досліджувались також питання взаємодії між Сходом і Заходом (зокрема, загадковість європейського “я”; втрата Заходом віри та мудрість Сходу; некомунікабельність культур, тощо) [4].

Особливо цікавим, на наш погляд, був, власне, Намюрський колоквиум, присвячений багатству літературних та культурних взаємовпливів на зламі двох тисячоліть. На ньому прозвучали запитання: “Чи ці взаємозв’язки є благодійними і необхідними?”; “Чи вони відіграють визначальну роль у художніх творах?”; “Чи не свідчать вони про появу нового європейського культурного простору?” Учені із понад десяти країн Сходу і Заходу Європи намагались дати відповіді на ці запитання, які можуть бути зведені до наступного: кожна окремо взята література живе завдяки своїм власним читачам – це передусім стосується гіркого досвіду літератур, що відносяться до меншості. Бельгійський колоквиум засвідчив також те, що сучасна європейська література на всіх напрямках продовжує жити людську свідомість, розум. Вона надихається різними історичними подіями, творчим взаємозбагаченням різних письменників, а також загальноєвропейською культурою. Старовинні джерела завжди займають гідне місце, найвіддаленіші регіони завжди стають ближчими, а погляд звернений до інших просторів і часів відкриває нове світло. Якщо б необхідно було запам’ятати хоча б один аспект цього великого міжкультурного діалогу, то його можна було б визначити як підкреслення виміру людини, яка стає справді людиною, коли вона зводить свій погляд до пограниччя із абсолютотом.

Ця конференція ще раз підкреслила моріаківську основу Асоціації: Ф. Моріак залишається головним чинником, дороговказом, який допомагає ученим, спираючись на зв'язки французького письменника з іншими діячами літератури, з іншими культурами, йти далі і заглиблюватись у свій особистий досвід, пізнавати, таким чином, інший життєвий вимір. Такий підхід особливо актуальний зараз, коли учені-компаративісти підкреслюють планетарний характер людського літературного феномена; художня література надає вченим-компаративістам у їхнє розпорядження величезну галузь, абсолютно відкриту для порівняльних досліджень, що відштовхуються від аналізу розбіжностей та аналогій. “У ХХІ столітті паралельно із звичними глибокими дослідженнями можна вже відтепер передбачити, що порівняльне літературознавство буде неодмінно цікавитися загальним літературознавством, яке стане його остаточною метою” [3, с. 32].

Особливо слід згадати у цьому контексті колоквиум, який відбувся у Страсбурзі 25–27 листопада 1999 року і який був повністю присвячений проблемам сучасного порівняльного літературознавства. Він пройшов під знаком 100-річчя компаративістики та накреслив перспективи на майбутнє хоча, як зазначив П. Валері, “майбутнє це те ж саме, що і все решта; воно вже є не тим, що було” (“L’avenir est comme le reste: il n’est plus ce qu’il йtait”) [5, с. 1062]. Колоквиум мав на меті передусім окреслити теоретичний стан, в якому перебуває компаративістика у цей чітко визначений символічний момент історії, показати різноманітність підходів до досліджуваної тематики, що є найкращою запорукою не лише поширення, а й живучості сучасних порівняльних досліджень. Він також продемонстрував різноманітні шляхи, напрямки, які обирає сучасна компаративістика (психоаналіз, герменевтика, імагологія, семіотика, філософія, поетика, наратологія, міфокритика, історія ідей).

На зламі двох століть (липень 2000) ми зібралися на гостинній словенській землі у місті Люблянї, щоб обміняти думками під час наукової конференції на тему “Маска і карнавал у європейській літературі”. Доповідь автора цієї статті мала назву “Автентичність і маска у п’єсі В. Винниченка “Пророк” у контексті європейського театру ХХ століття”.

Наступні дві конференції відбулися в Англії (м.Ексетер, 2001р.), [була присвячена аналізу творчості сучасної французької письменниці Сільві Жермен] та в Парижі (липень 2003). На останній, зокрема, йшлося про дитинство, як натхненника творчості європейських письменників ХХ століття (від 1940 року до наших днів).

Відбулась вона у Люксембурзькому палаці, де засідає французький Сенат. Крім наукового аспекту, вона була дуже насиченою щодо ознайомлення із пам'ятними місцями довкола Парижа, пов'язаними із перебуванням там визначних письменників, політичних діячів, художників. Зокрема учасники конференції відвідали місто Вемар, садибу дружини Франсуа Моріака, де письменник провів останні роки життя. На місцевому кладовищі було покладено квіти на могилу Франсуа Моріака і його близьких. Наступними пунктами подорожі були: м. Мортфонтен, де у свій час жили поет Жерар де Нерваль та художник К. Коро; м. Ерменонвіль, у якому тривалий час жив і творив Ж.-Ж.Руссо; Санліс – місто, яке знало майже всіх королів Франції, зокрема, і нашу “землячку” Анну Київську, яка 19 травня 1051 року взяла шлюб із королем Генріхом I. Як освічена, вродлива жінка, вона зробила дуже багато добра для нової Батьківщини. Зокрема, фактично вона була королевою Франції аж до повноліття її сина Філіпа. Анна займалася доброчинністю, зокрема, будівництвом церков; заснувала монастир та церкву Святого Венсана в Санлісі, приємне враження справило те, що напис на погрудді було замінено з “Anne de Russie” на “Anne de Kiev” – це сталося за наполягання посольства України у Франції.

Науковці із понад десяти країн Європи взяли участь у науковій конференції “Література і мистецтво”, яка відбулася 29 березня – 3 квітня 2005 р. у столиці Італії Римі. Увага учених була сконцентрована довкола питань взаємодії літератури з живописом, музикою, кінематографом, хореографією. Усі доповіді ніби підсвідомо еднав відомий вислів Ф.Достоевського “Краса врятує світ”. Вони були присвячені як загальним проблемам (“Мистецтво і краса”, “Італійське мистецтво у творах сучасних французьких письменників”, “Мистецтво у сучасній латвійській літературі”), так і окремим сучасним європейським авторам: А.де Сент-Екзюпері, П. Кльоделю, Ф. Моріаку, Ж. Сюллівану, П. Мішону, М. Кундері, А. Макіну, Т. Манну. Конференція пройшла на високому науковому рівні, адже у ній взяли участь учені із престижних вузів Франції, Великобританії, Ірландії, Італії. Присутність на ній українців була досить активною і викликала зацікавлення не лише з наукової точки зору. Наші колеги жваво і щиро запитували нас щодо сучасного стану України після усім відомої “Помаранчевої революції”. Ми відчули себе справжніми європейцями. Символічно, що дана конференція відбувалася саме у Римі – “вічному місті”, в якому зосереджені найкращі зразки високого мистецтва, що прославили його та Італію на увесь світ. Нам

пощастило, крім наукового аспекту, відкрити для себе не лише Рим, а й Мілан, Віджевано і навіть частково Венецію і Неаполь.

Основною метою участі представників України в Асоціації є ознайомлення її членів, а через різні друковані органи (вісник “Інтервуа”, матеріали конференцій, а їх вийшло вже дев’ять) і ширшого загалу із здобутками української літератури, культури, історії. Крім того, участь у різноманітних заходах, організованих Асоціацією, збагачує і розширює наші знання, наші наукові пошуки, дозволяє глибше пізнати творчість та особистість як Ф. Моріака, так і інших письменників як Сходу, так і Заходу. Власне, участь у роботі Асоціації представників усієї Європи, зокрема України, відповідає основній меті Асоціації, яку професор з Ірландії П.Гормалі охарактеризував як “поширення духовності в межах усієї Європи – як на Сході, так і на Заході”.

Значно зблизила науковців також участь у різних пізнавальних подорожах по Франції, Бельгії, Польщі, Румунії, Україні. Таким чином, Асоціація намагається віднайти спільне європейське коріння в галузі культури, зокрема, літератури, що зробити нелегко, оскільки різні народи по-різному трактують початки європейської цивілізації. Однак безперечним є те, що ми не повинні замикатися у власному середовищі, – позитивним фактом є наші наукові дослідження, спрямовані на пошук вкладу різних культур у пізнання того європейського виміру людини, який називається гуманізмом. Зустрічі та обміни думками є, отже, засобом подолання певної геокультурної ізоляції та зближення представників різних європейських країн, що становить власне неповторність Асоціації, бо, як зауважив Т.С. Еліот: “Для здоров’я європейської культури слід дотримуватися двох умов: культура кожної країни має бути унікальною, й різні культури повинні усвідомлювати свої стосунки з іншими таким чином, щоб бути відкритими для взаємовпливів. І це гадаю, можливо, тому що існує спільний елемент у європейській культурі, взаємопов’язана історія мислення, почування й поведження, взаємообмін мистецькими творами та ідеями” [1, с.145].

ЛІТЕРАТУРА

1. Еліот Томас Стернз. Єдність європейської культури // Всесвіт, 2003, №1–2, С. 143–150.
2. L’Association Européenne François Mauriac. Dix ans d’Histoire 1987 – 1997. Sarrebourg: Laser Informatique, 1997. – 103 p.

3. Marc-Mathieu Münch. Et demain? Une définition planétaire de l'art littéraire est possible! // Fin d'un millénaire. Rayonnement de la littérature comparée // Actes du Colloque organisé du 25 au 27 novembre 1999 par le Centre de Recherche en littérature comparée de l'Université Marc-Bloch. Strasbourg: Presses Universitaires, 2000.– Д. 27–32.

4. La rencontre des cultures dans la littérature européenne contemporaine. Sarrebourg: Laser Informatique, 2000. – 259 p.

5. Paul Valéry. Notre destin et les Lettres. // Regards sur le monde actuel. – P.: Gallimard “Bibliothèque de la Pléiade”, 1962, t. II.

БІБЛІОГРАФІЯ

Євгенія ДЕЙЧ

ЖИВА ПЛОТЬ ДОБИ

Річ майже неймовірна – 60 томів! – але це вже реальність, яку можна потримати в руках. Перші п'ять – ось вони, ще не висохла фарба, читаєш як захоплюючий роман – герої, людські долі, події, про які не заведено було писати й навіть говорити, думки, які здаються написаними щойно, уже в нашу розкуту добу. А тим часом все це вже історія, – документована, конкретна, зафіксована такою, якою вона була...

Десятки років знаючи Леся Танюка як вірного друга нашої родини, не перестаю захоплюватись його талановитою вдачею. Знала, – він щодня веде записи, деякі щоденникові новелки переповідалися у нашому домі; та лише зараз є можливість ознайомитися з цими унікальними текстами. Щодня описано не лише особисте життя автора, а й доля всіх, хто потрапив в орбіту цього дня, доля близьких і рідних, знайомих; а часом і незнайомих – які чимось вразили Танюкову уяву, залишили слід в його пам'яті. Дивовижно мудре ставлення до життя, до того, що діється навколо, до комічного й трагічного в нашій добі, до якої у Леся Танюка більше запитань, ніж відповідей. Сторінки, що розповідають про доброту й ширість, написані майстерно й читаються із хвилюванням; але й тих, хто поставився до нього недоброзичливо, підставив йому ніжку чи зрадив, Лесь Танюк намагається зрозуміти. Бо головний сенс його щоденників – спроба збагнути життя, пізнати механізм людських взаємин, продертися крізь хащі людських самолюбств і гризот до істини, до правди й сутності. Лесь Танюк ніби передає потиск рук видатних своїх сучасників – нам, що живуть сьогодні. Спостереження його точні, виразні й цінні.

Але надам слово людині, яка останніми роками спілкується з Лесем Танюком частіше, ніж я, – Миколі Жулинському, який співпрацює з автором “Щоденників” у Комітеті Верховної Ради України з питань

культури й духовності. Заздалегідь перепрошую за довгу наступну цитату, але в ній – квінтесенція розуміння Танюка не лише як політика, а і як режисера, поета, дослідника театру – одного з найвідоміших шістдесятників, Президента славетного Клубу Творчої Молоді в Києві.

“Лесь Танюк, – пише в передмові до I тому академік М.Жулинський, – з когорти тих шістдесятників, котрі повсякчасно зависали над прірвою тоталітаризму на тендітній ниточці мистецького балансування між двома її берегами – творчою свободою і конформізмом. Це стан в “межипросторі”, про який так філософськи глибинно висловився Василь Стус, аналізуючи елегії Р.М. Рільке: “Автор дивиться очима людства – на те, як заходить зима існування і кожен вигибає поокремо. Це ситуація межі – ситуація самоусвідомлення межипростору: себе в межипросторі. Тут є амбівалентність людської психології, людини, яку свідомість винесла за край землі – інерцією вислаблого інстинкту. Територія існування стала неокрая, а від того й саме існування – неокреслене. Це веде до роздвоєння й самоочужіння”.

Тоталітарна влада демонструвала доволі витончені стратегії, намагаючись конструювати такі привабливі пастки, в які мимовільно входила б творча особистість, сприймаючи цей межипростір за не обмежений для експериментів культурний полігон.

Гадаю, такою візією-ілюзією межипростору як культурної реальності була хрущовська відлига, яка начебто делімітувала духовну, інтелектуальну і якоюсь мірою громадську діяльність, а насправді провокувала наївні творчі душі на самовідкриття, на своєрідне оголення затаєної мрії і жадань.

На цьому короткому за часовими вимірами культурному межипросторі й намагався юний Лесь Танюк творчо розкритися. Стимульований він був передусім лекціями і бесідами Мар’яна Крушельницького, в якого він пройшов курс режисури, тією духовною атмосферою, творчим озоном яку заряджала поезія Ліни Костенко, Василя Симоненка, Миколи Вінграновського, Івана Драча, Ігоря Калинця, літературна критика Івана Світличного, Івана Дзюби, Євгена Сверстюка, мистецькі твори Алли Горської, Опанаса Заливахи, Стефанії Шабатури... Створюється в 1959 р. в Києві національно-культурний осередок – Клуб Творчої Молоді, президентом якого обирають Леся Танюка. Дух національного відродження, оновлення естетичних форм, творчий експеримент та пізнання власної історії, культури, спротив офіційній системі історії, культури, спротив офіційній системі пошанування видатних діячів літератури і

мистецтва, самоосвіта та пізнання європейської та світової культури, особливо модерних філософсько-естетичних явищ і процесів – це передусім визначало зміст і характер київського Клубу Творчої Молоді, згодом львівського, дніпропетровського, одеського...

Лесь Танюк вважав, слідом за Миколою Бердяєвим, що завдання творчої особистості – творити культуру, а завданням культури є оберігання особистості, звільнення її від загроз знеособлення та набуття нею відповідальності за роздержавлення культури, що задихається в “обіймах” ідеологічних приписів, кліше, стереотипів тоталітарного режиму. Ясна річ, уголос про це не говорилося, але це завдання, ця мета “прочитується” у творчості шістдесятників, а поезія, режисерська практика, перекладацька діяльність Лєся Танюка є її органічною складовою. Варто лише перечитати з висоти ідейно-естетичних критеріїв вже далеких шістдесятих, вірші із збірок “Червона калина” (1960–1961), “Сповідь” (1962–1963), “Я вчора був Гамлетом” (1963–1968), “Поезії й репліки різних років”, як заграє з тих шістдесятих яскрава мозаїка образно-смыслових інтонацій та насичених парадоксальними метафорами поетичних конструкцій. Жаль, що ця полемічна пристрась та експресивна афористичність Танюка-поета цілком, без цензурних вилучень і редакторських правок, не вибуяла на емоційно-експресивному діалозі з читачем-сучасником. Врешті-решт, на повний діалог сподіватися Лєсь Танюк й не міг, бо хто, наприклад, міг би дати дозвіл на друкування, скажімо, “Анкети вступуючого кандидатом у члени суспільства правди і мудрості” з її іронізмами, нюансами та народними дисонансами, з її дев’ятою графою “Чи перебував на окупованій території?” і відповіддю на неї:

Перебував. Перебуваю

І про це не забуваю.

Бурхливе емоційне викіпання обурень, тривог, надій, розчарувань, захоплень і захокувань, декларативних запевнень і мітингових закликів вихлюпується за поетичні рядки – так бунтувало покоління шістдесятників від імені якого Лєсь Танюк заявляє:

Ми жертвою впали

уніфікації.

Сучасник –

безнаціональна амеба.

Як в анекдоті:

“Якої ви нації?”

– А якої, скажіть, вам треба?

А у вірші “Я вчора був Гамлетом” порушить чи не найболючішу для свого покоління моральну і духовну проблему.

Що ми за нація? Є ми – чи міт,
Що так і не втіливсь за триста літ?
Звідки ця люта хвороба краю?
Звідки ця хата, що завжди скраю?

“Вихід “Вибраного” Л.Танюка, – відзначив у своїй рецензії на видання Л.Череватенко, – став непроминальним явищем. Автор – постать в Україні знакова, – ерудит, соціолог, поет і режисер, історик театру й перекладач з 5-и мов, дослідник мистецтва, політичний діяч і дисидент у минулому, легендарний президент Клубу Творчої Молоді в Києві, з якого “пішли і єсть” – Чорновіл, Дзюба, Стус, Алла Горська, Василь Симоненко, Ірина Жиленко; не перераховуватиму всіх титулів Танюка та його звань, наукових регалій і творів, – про все це є в передмові до видання, яку написав М.Жулинський. Я не аналізуватиму його творчого доробку в театрі й літературі, бо не про це йдеться. Моя ж мова – про Танюкові “Щоденники”, публікація яких почалася у “Вибраному” і, хочу сподіватися, продовжиться далі.

А повинна продовжитись, бо унікальні щоденники Леся Танюка, що він їх почав вести з 1956 року – раритет в нашій культурі! Бо навіть лише до періоду початку української незалежності їх у нього понад півтори сотні дбайливо переплетених “самвидавів” – із включенням оригінальних документів, коментарів на теми дня, з портретами сучасників, листами від видатних діячів культури й живими голосами шістдесятників, з хронікою майже всіх найважливіших для України подій – свідчення учасника і сучасника.

Різниця між мемуарами й щоденниками принципова: спогади пишуть заднім числом, під кутом зору уже виправленої, відібраної сучасності, пером “помудрілого” автора; щоденники ж – жива плоть доби, реальна фактура, саме тогочасний, а не виправлений кут зору. З такого погляду “Щоденники” Леся Танюка – річ неоціненна не лише для нас, сьогоднішніх, а й для майбутніх істориків.

Студентом театрального інституту Лесь Танюк записував лекції свого вчителя Мар’яна Крушельницького. І якби він видав окремою книгою лише ці документальні записи, Україна одержала б тексти, які буквально перевернули б наше уявлення про театр 20-х років в Україні – і ширше – про українську культуру взагалі! Лише Йосип Гірняк, Мар’ян Крушельницький, Микола Куліш; навіть для мене, начитаного у цій царині багато що стало одкровенням”.

“Щоденники” Леся Танюка – жива історія становлення молодії

людини другої половини ХХ ст. на потужному тлі історичних подій, зустрічей, в лабіринті імен та явищ. По суті, маємо історію шістдесятництва, подану очима сучасника й учасника.

Але я думаю і про інше – це становлення не лише автора записів. Це становлення всього нашого суспільства. Сьогодні, в добу таких яскравих містифікацій і переписування історії заднім числом, як ніколи підвищується інтерес до мемуарної літератури, до епістолярної скарбниці, і найдужче – до щоденників, з яких того, що написано пером, не вирубиш сокирою. У щоденниках Леся Танюка – особливий аромат часу, той розріз історії, який був від нас схований, бо ніс у собі трагізм заперечення “совковості” й суто радянського примітивізму. У щоденниках Танюка збереглися листи Олександра Дейча, Миколи Бажана, Йосипа Гірняка, Ірини Стешенко, Івана Драча, Івана Світличного; в щоденниках Танюка є Вячеслав Чорновіл, Андрій Сахаров, Василь Стус, Алла Горська – є Москва літературна, від Льва Копелева до Льва Озерова, і є Москва театральна – від Завадського й Віри Марецької до Олега Єфремова та Анатолія Ефроса, від Валентини Сперантової – до Георгія Буркова...

Йдеться саме про становлення громадянського суспільства, про важке й наполегливе витискування з себе рабства, про потребу нового життя й нової Історії. І я абсолютно переконана, “Щоденники” Леся Танюка будуть просто необхідні майбутнім історикам – як одне з найживіших свідчень доби з усім її самофальшуванням і самоафішуванням. Мені приємно було дізнатися, що харківське видавництво “Фоліо” також скористалося з такої нагоди й надрукувало дайджест щоденникових записів Леся Танюка – у двох томах (“Лінія життя”. З щоденників. 1964–1970; 1971–1980). Цього року автор сподівається на вихід 6 тому “Щоденників” (“Альтер-прес”), це буде вже 1962-й рік. Одне слово, “продовження далі” – стежмо за прилавками!

Пригадую, одна з рецензій на його знамениту московську виставу завершувалася фразою: “Лесь Танюк. Запомните это имя!” І мені приємно усвідомлювати, що біля начала Леся Танюка – разом з його учителем Мар’яном Крушельницьким та українськими діячами літератури – стояв Олександр Дейч, якому в роботах Леся Танюка присвячено багато вдячної уваги.

“Летописцы, отложите ваши перья!” – закликав один із наших найкращих поетів.

Лесь Танюк пера не відклав ані на мить. За жодних обставин.

Тарас ІВАСІУТИН

СВІТ ФІЛОСОФСЬКИХ ІДЕЙ ПАУЛЯ ЦЕЛАНА

Paul Celan. La Bibliothèque philosophique//
Catalogue raisonné des annotations établi par
Alexandra Richter, Patric Alac et Bertrand Badiou.
P: Editions Rue d'Ulm, 2004. – 840 p.

Перечитуючи поезії П.Целана, завжди ловиш себе на думці, що їх “абсолютна метафоричність”, їх науковий та філософський характер спонукатимуть дослідників уважно вивчити бібліотеку поета з надією віднайти у ній джерела його творів а також ключі від їх тлумачення і декодування. І ось минулого року у видавництві “Рю д’Юльм” з’явилась друком об’ємна “Філософська бібліотека”, яка є фактично тлумачним каталогом зроблених власноручно П.Целаном нотаток. Вони були зібрані і упорядковані Александрою Ріхтер, Патріком Аляк і Бертраном Бадіу при сприянні Національного центру книги та дослідницького Інституту ім. П.Целана.

Уся бібліотека поета складається із більш ніж 3000 книг написаних авторами майже всіх країн світу та присвячених найрізноманітнішим галузям: поезії, літературній історичній критиці, філософії, містиці, релігієзнавству, природознавству, психології... Вона дійсно віддзеркалює “світ ідей”, про який П.Целан згадував стосовно О.Мандельштама.

Філософська ж бібліотека поета, яка нараховує 456 твори, складає окремий відділ поділений на 4 частини: релігія і філософія, сучасна філософія, грецька релігія і філософія, класична філософія. Рецензований каталог класифікує всі коментарі зроблені Целаном у процесі читання у кожній книзі: підкреслення, помітки на полях, питальні та окличні знаки, косі лінії, обрамлення слів та виразів, хрестики, кола, спіралі та інші умовні знаки, а також нотатки на полях у формі слів, фраз, неопублікованих досі записів та навіть віршів. Крім того, автори каталогу використали матеріали із 22 неопублікованих робочих зошитів поета, а також великої кількості журналів з філософської проблематики. 10 000 анотацій включених до книги подають усю наявну інформацію щодо філософських висновків

Целана відтворених на основі матеріалів, що знаходяться у бібліотеці. Як зазначається у передмові, вибір авторів є дещо еклектичним, серед яких відсутні, наприклад, такі класики, як Аристотель чи Кант, так само як і російські і далекосхідні релігійно-філософські мислителі. Не виключено, що філософські коментарі робилися П.Целаном і в інших публічних бібліотеках, зокрема, в Бібліотеці Сент-Женев'єв, Сорбонни, в Національній Бібліотеці, а особливо, із листопада 1959 року у Бібліотеці Вищої Нормальної Школи.

Згідно традиційної класифікації історії філософії даний каталог складається із шести розділів. Спочатку вони відтворюють в алфавітному порядку важливі, з точки зору П.Целана, прізвища авторів, а відтак, у такому ж порядку, – назви творів. Додатки містять різноманітні документи, що доповнюють чотири розділи книги (А, В, D та F). Перша частина нотаток (неідентифікованих або ідентифікованих пізніше) стосується не лише філософії, але й античної грецької літератури. Далі містяться неповні переклади (або ж перекладацькі зауваження) “Думок” Б.Паскаля, здійснені П.Целаном під час його викладацької роботи у Вищій Нормальній Школі. Третя частина додатків присвячена коментарям, що стосуються праці М.Гайдегера “Про гуманізм”, до речі, втраченої бібліотекою. І, нарешті, примітки зроблені П.Целаном у російському виданні книг Леона Шестова завершують цей розділ рецензованої праці, в кінці якої відтворені декілька анотованих сторінок, а також невідома до сьогодні добірка уривків переписана самим П.Целаном. Ці документи проливають світло на його спосіб читання та коментування на полях.

“Філософська бібліотека” П.Целана, що є, за О.Мандельштамом, ніби “фізіологією читання”, стоїть в одному ряду із опублікованими досі подібними дослідженнями бібліотек Ніцше, Монтеск'є, Флобера, Стендаля, Вінкельмана, Валері, які, власне, свідчать про інтелектуальні пошуки та уподобання цих письменників та мислителів. Целанова бібліотека є, передусім, унікальним документом для аналізу стосунків поета із філософією, який вписується у контекст класичної німецької філософії, а також епохи Романтизму, а згодом і у творах М.Гайдегера, де поезія займала головне місце, тобто згідно тверджень А.Бадіу протягом 1870-1960 р.р. у філософії поетична парадигма зайняла місце наукової попередніх століть. Дане твердження стосується, в першу чергу, саме П.Целана, творчість якого по-особливому сприймалася як німецькими, так і французькими філософами, зокрема, М.Гайдегером, О.Погелером, Г.В.Адорно,

Л.Альтюссером, Ж.Іпполітом, Ж.Дерріда. У ширшому плані спадщина поета і, зокрема, її філософський аспект, стали об'єктом значного наукового зацікавлення, про що свідчать багаточисленні дослідження зв'язків Целана з М.Гайдегером, В.Бен'яміном, Є.Юсерлем, Франкфуртською школою, а також з Демокритом, Ф.Ніцше, Є.Левінасом і Ж.Дерріда.

П.Целан зблизька цікавився давно відомою суперечкою між поезією і філософією, пов'язаною, із питанням влади взагалі. Інтерес Целана до різних філософських поетик лежить не лише в естетичній, а й у моральній і політичній площинах. Саме таке розуміння взаємодії між філософією і поезією відчувається у всій його творчості. Целан не шукав у філософії ні концептуальної підтримки, ані зовнішнього утвердження. Він це робив лише для того, щоб поставити під сумнів уявний кордон між філософією та поезією, яку він писав. Рецензована праця навіть щодо об'єму (840 сторінок) переконливо доводить, що вся творчість поета тісно переплелась із його філософськими пошуками.

Таким чином, публікація "Філософської бібліотеки" П.Целана допомагає краще пізнати одного із найбільших поетів сучасності та продовжити вимогливий діалог з людиною, дух якої ще донині витає у місті його молодості Чернівцях.

Віталій ДАРЕНСЬКИЙ

ФЕНОМЕНОЛОГІЯ ХРИСТИЯНСЬКОГО ЕТОСУ (ПРО КНИГУ В.А. МАЛАХОВА “УЯЗВИМОСТЬ ЛЮБВИ”)

Книга, якій присвячено наступні розмисли, є неординарним і знаковим явищем у сучасній філософській літературі, і не тільки українській. Її неординарність – у тому, що філософія тут постає як позитивний виклик багатьом стереотипам сучасного мислення, оскільки ґрунтується на досвіді відтворення і рефлексії християнського етосу, зокрема і відповідного *етосумислення*. Її знаковість і навіть парадигмальність – у формуванні автором “постонтологічного” підходу, в рамках якого органічно розкривається цілісний спектр традиційної філософської проблематики. Увесь цей спектр об’єднано етичною домінантою – і не тільки в тому сенсі, що етична рефлексія тут постає “ентелехійною” метою філософії як такої (автор поділяє з Е.Левінасом розуміння етики як *philosophiae primaе*), але тут є *етично помисленою* сама можливість і покликаність філософування як граничного і сумлінного запитування. Цей етос філософування набуває у автора розгорнутого та раціонально диференційованого розгортання, охоплюючи коло питань, які зазвичай вважаються взагалі не пов’язаними з етичним модусом рефлексії – від першопитань про “начала” усього суцього і його принципової пізнаваності обмеженим людським розумом, до теорії нації і концепції постмодерну. В цьому відношенні робота В.А.Малахова має розглядатися в контексті парадигмального повороту “подолання розриву між етикою і онтологією” (К.Б.Сігов), який є однією із сутнісних ознак сучасної християнської філософії.

Книга “Уязвимость любви” окреслює особливий шлях багатоаспектної філософської рефлексії християнського етосу – шлях, який є і глибоко оригінальним на тлі сучасного секуляризованого філософування, і водночас, глибоко традиційним, актуалізуючи фундаментальні категорії *любові* і *віри* у первісній повноті їх надбуттєвого і етичного смислу, а також первісне значення категорії етосу як цілісності моральнісного спів-буття людей. Парадигмальність цього підходу, за словами самого автора, полягає у новому

осмисленні “філософської актуальності парадигми любові” (с. 5). Нагадаємо, що актуалізація євангельських категорій віри, надії і любові для осмислення фундаментальних феноменів людського буття була обґрунтована одним із засновників Київської світоглядно-антропологічної школи В.І.Шинкаруком (що у той час являло собою справжній інтелектуальний вчинок). Отже, із появою книги В.А.Малахова одна з найважливіших інтенцій цієї школи фактично вперше набуває яскравої концептуальної реалізації.

Фундаментальна природа справжнього філософування як *моральнісного*, а не інтелектуального тільки *зусилля* досліджується автором у статті “Етос філософії”, яка написана спеціально для цієї книги і є певним підсумком його окремих розмислів на цю тему. В першу чергу, В.А.Малахов справедливо зазначає, що “тема моральнісних основ сучасного філософського пошуку уявляється настільки ж насущною, наскільки і недостатньо проясненою у концептуальному плані” (с. 59). Справді, вихідна моральнісна інтенція, яка спонукає людину до філософського мислення як такого (а тим більше в тому разі, якщо воно стає професійним і претендує на широке визнання власних тверджень), фундаментальним чином визначає той первісний образ світобудови і сенсу людського буття, який буде розгортатися у форму “вчення” за допомогою спеціальних концептуальних засобів філософії. Етос філософування становлять його “вихідні очевидності”, які “мають власний потенціал смислового розвитку” (с. 86), визначаючи наперед конкретні шляхи думки. А отже, у формі філософських концепцій ми завжди зустрічаємо втілення екзистенційних проєктів, які так чи інакше містять у собі і волю до власного “втілення у життя”, передбачають також і зусилля до подолання опору опонентів. Тому, зазначає автор, “ми стикаємося з необхідністю експлікації уявлення про етос як конституюючий момент певної філософської позиції” (с. 86), а відтак, вихідний етос, що лежить в основі кожного філософського вчення чи окремої концепції в першу чергу потребує своєї рідної “етичної експертизи”. Вона має спиратися, по-перше, на певну систему загальнолюдських цінностей, а по-друге, на сутнісну типологію основних етосів філософування, які становили б свою рідну “систему координат” для оцінки будь-якого явища в історії людської думки. В.А.Малахов формулює два граничні типи етосу філософії, які окреслюють дві метаісторичні фундаментальні інтенції філософування.

Перший тип визначається автором як етос, що домінує у “секулярній філософії минулого століття” і який “можна було б

визначити як *етос порушення норми і аномального самоствердження*" (с. 66). Цей тип філософського етосу є своєрідною моральнісною інтелектуальною квінтесенцією "великої і фатальної спадщини ХХ ст." (с. 64) – "добі грандіозних людських аномалій і зловісної "рішучості" (с. 67). Виникнення цього типу етосу, за авторською логікою, є цілком закономірним результатом кризи новоєвропейського типу людини, що конституювався в рамках парадигми діяльнісного самоствердження. Оскільки в рамках традиційних норм соціокультурної самореалізації людини ця парадигма швидко зіткнулася із власними сутнісними межами, то наче "за інерцією" почала ламати взагалі усілякі норми й межі. Звідси – катастрофи ХХ століття. Відповідно, цей катастрофічний досвід, по-перше, висвітлює "антропологічний смисл норми як повторюваної суттєвості людського буття..., нехтувати якою не можна" (с. 68); по-друге, він актуалізує "усвідомлення вразливості, онтологічної негарантованості, проблематичності нормальної реалізації людського існування" (с. 69). Автор визначає власне філософське покликання саме як прояснення та обґрунтування етосу норми, зазначаючи, що "сьогодні є більш доречною не здатність філософа до шокуючої інтелектуальної провокації..., а наполеглива духовна робота, спрямована на те, щоб допомогти людям зібрати себе до купи, знову набути надійного усвідомлення первісних очевидностей і цінностей свого буття" (с. 101).

Перш ніж пропонувати власну модель філософського етосу норми, В.А.Малахов пропонує короткий аналіз двох шляхів філософської думки, які також претендували на подолання аномальності і катастрофізму людського буття. Перший – це філософія М.Гайдеггера, у якій розгорнуто проект нормативності людського буття, заснований на культивуванні первісного світовідношення, центрованого навколо філософемі "землі", – тобто, на "надконцентрації... смислового потенціалу, що передбачає "нутряний", органічно засвідчуваний контакт із буттям" (с. 75). Утім, цей проект не тільки історично, а й логічно, сутнісно виявився глибоко пов'язаним із радикальними аномаліями ХХ ст. – саме тому, що культ "крові і ґрунту", радикального вкорінення особистості в позаособистісну стихію у різних її проявах радикальним чином руйнує сам принцип універсальності будь-яких норм, відкриваючи шлях до будь-яких жажливих експериментів над тими, хто виявився якось "неправильно" вкоріненним.

Інший шлях – постмодерна ідея тотальної "плюральності" очевидним чином також заперечує універсальність норм і, по суті, є

прямим спадкоємцем аномалій ХХ ст., хоча й у більш м'якому, "симулякрівому" варіанті. Крім того, як слушно зазначає автор, у "постмодерній" свідомості "толерантність, що декларується..., не набагато переступає межі... сутнісної байдужості до іншого: "недовіра", "підозра" – одні з найбільш уживаних виразів постмодерністського словника, які дивним чином нагадують інші часи, інші звичаї" (с. 77). У есе "Чому я не постмодерніст", яким відкривається книга В.А.Малахова, аналізується особливе антропологічне підґрунтя феномена "постмодерну", яке виявляється не менш деструктивним у духовному плані, ніж були "експерименти" ХХ ст. у плані "фізичному". А саме, "повстання проти "центризмів" і принципу ієрархії спонукає постмодерністське мислення до заперечення привілейованого статусу традиційних цінностей, до нівелювання життєвих смислів – і, врешті-решт, до того, що під сумнів ставиться ціннісний зміст людської суб'єктивності як такої..., чим більше релятивізується значимість світу, в якому людина ґрунтує власну суб'єктивність, тим більш суттєвими виявляються суто стихійні чинники, яким досі "пощастило" перебувати взагалі поза сферою розумного осмислення" (с. 14). Отже, тотальна "плюральність" виявляється лише новою формою тієї ж аномальності, поєднаною, до того ж, із радикальною байдужістю як особливим екзистенційним феноменом, що ідеологічно мімікрує під толерантність.

Здається, автор свідомо не вдається до історичного ракурсу типології філософського етосу, одразу починаючи із ситуації ХХ століття і не звертаючись до розгляду попередніх типів. Річ у тім, що такий підхід, по-перше, дозволяє одразу радикально проблематизувати сам феномен етосу філософії, а по-друге, концептуалізувати інваріантні позитивні ознаки цього етосу не ретроспективно, а саме *проективно* – не як історичний, а як *універсальний* феномен. Отже, власний проект позитивного етосу філософії В.А.Малахов визначає як "етос постонтологічного філософування" (с. 83).

Концепція "постонтології" набула спеціального обґрунтування ще в роботі "Постонтологія, або як можлива нині філософія духу?". Сама постановка питання у її назві є, безсумнівно, ризикованою: по-перше, респектабельне ім'я "онтології" виявляється тут неадекватним щодо граничних запитів тієї сучасної думки, яка всерйоз розуміє "кінець метафізики" – і не стільки у відомих гайдеггерівських рефлексіях з цього приводу, скільки у загальнолюдських катастрофах ХХ століття, що стали граничним втіленням метафізичного способу

мислення (зокрема, і утопізму як його неодмінного елемента). По-друге, гранично проблематизується сама “філософія духу” – саме у той час, коли без апеляцій до “духовності” не обходиться жодна із сучасних філософських “позицій”, навіть і тих, для яких поняття “духу” залишається “ідеалістичним забобоном”. А втім, саме в такому контексті і потрібно загострити питання у кантівській формі: “Як можливо?..” Таке питання щодо статусу “філософії духу”, напевно, є глибоко вистражданим для мислителів, які виростили із радянської доби – і воно завжди матиме для них, насамперед, особистісно-екзистенційний, а лише потім академічний сенс. І відповідь на це питання у В.А.Малахова є радикальною: він принципово виходить із екзистенційної вичерпаності попередніх респектабельних традицій “філософії духу” як із факту, із можливими запереченнями якого не вважає за потрібне сперечатися. Адже навіть сама “благородність” класичних філософських текстів, у яких йшлося про сферу духу, примушує нас взяти на себе відповідальність мислити самостійно “на іншому краю прірви” щодо “великого досвіду ХХ століття” і не створювати собі своєрідне інтелектуальне “алібі” у зручному та спокійному затінку спадщини “більш цілісних, менш уразливих епох” (с. 51) – інакше цю прірву нам ніколи не здолати, ми завжди залишатимемося її духовними заручниками. Катастрофи ХХ століття, зрозуміло, ніякою мірою не заперечують значення тих концептуалізацій “філософії духу”, які нам дарує класична традиція, однак досвід цих катастроф є унікальним спонуканням до інших способів рефлексії духу – спонуканням, яке ми не маємо права не помічати. Ці катастрофи, насамперед, можуть вилікувати нас від традиційної “метафізичної” хвороби, яку В.А.Малахов називає “онтологізмом”. “Вважаю, – пише він, – що одним з найважливіших підсумків минулого століття є дискредитація не стільки духовності, скільки онтологізму, впевненості у самодостатності й автономному ціннісному... потенціалі буття як такого... Що стосується духу, то руйнується, на мій погляд, саме його онтологія, саме переконливість спроб описати його як компонент історії буття (навіть якщо при цьому останнє “виводиться” з духу, який однак продовжує мислитися в категоріях *буттєпородження*, тобто в рамках якоїсь “більш глибокої”, “більш справжньої” онтології)” (с. 52).

Зазначимо, що таке принципове розведення категорій “духу” і “буття” є нічим іншим, як радикальним поверненням до біблійного світосприйняття. Сам автор безпосередньо “відштовхується” від “проекту Модерну” – проекту людського буття як *conatus essendi*,

як тотально-діяльнісного самоствердження у підпорядкованому примхливій людській волі світі, – утім, названа категоріальна операція за своєю суттю є набагато глибшою. Християнська філософія традиційно стикалася із найбільшими труднощами в рамках онтогносеологічної проблематики, оскільки вихідний концептуальний апарат європейської філософської традиції, що був успадкований від античного язичництва, імпліцитно містить у собі зовсім інші презумпції щодо природи абсолютної Істини, ніж ті, що дані в біблійному Одкровенні. Принципом античного осягнення Буття як такого було, як відомо, розуміння його як Космосу – живого, одушевленого, розумного, іманентного самому собі Тіла, за межами якого нічого немає. Для християнського розуму реальність постає зовсім інакше. Абсолютна Істина тут – не повнота Космосу, а Особистість Боголюдини. А Космос – це в першу чергу тварна і смертна плоть. Відповідно, вища форма пізнання – перетворення людського розуму, що виражається у здатності до богопізнання. Отже, *реконструюючи* “постонтологічний” етос філософування, В.А.Малахов концептуалізує рефлексивний аспект набагато фундаментальнішого явища – *етосу біблійної людини*, яка передстоїть своєму Творцю і Спасителю як сдиному Джерелу духу у власному бутті. При цьому останнє мислиться *діалогічно* – “у перспективі його можливої фінальної *почутості*, у перспективі подолання... смертної глухоти і німоти людської всюдиприсутності чистих смислороджуючих інтенцій” (с. 53–54). А відтак, конкретне предметно-рефлексивне розгортання цього принципу, яке становить концептуальну структуру всієї книги, може бути визначеним як *феноменологія християнського етосу*. Це, напевно, перший досвід християнської *етичної феноменології* в історії української філософії.

У названій статті В.А.Малахов окреслює ряд ключових категорій “постонтологічного” філософування: *досвід, страждання, етика, діалог, віра*. Категорію *любові*, відповідно, слід розуміти як центральну метакатегорію “постонтологічного” світовідношення (а вже потім – і філософування), взагалі. Названі категорії фіксують особливу постонтологічну “диспозицію” людини в Бутті – це зверненість до Іншого і покликаність ним. Філософема “Іншого” відсилає до факту надбуттєвої зверненості, яка не може бути описаною в традиційних онтологічних категоріях. Зокрема, “досвід” тут – це не термін метафізики, що означає емпіричну явленість буття нашій свідомості; це – з одного боку, зануреність у буття, яка може бути суцільно негативною і деструктивною для людини; з іншого –

це можливий стан граничної відкритості Іншому. Відповідно, так само і страждання може бути суцільно марним, лише прив'язуючи нас до негативного досвіду буття, а може бути і покликанистю до духовного народження, тільки якщо воно *долається любов'ю*. Відповідно, категорія *етики* набуває, – скоріше, повертає собі – свій первісний смисл як екзистенційна “орієнтація” людини, що долає будь-яку важкість буття: це “смиренна готовність прийти на допомогу будь-якому Іншому” (с. 55). Адже “виокремленість Іншого з буття апелює до нашої здатності до самопожертви: саме у відмові від власного утвердження в бутті, а отже, у розриві із порядком буття... початок справжньої етичної інтенції” (с. 56).

Отже, фундаментальною характеристикою справжності людського буття стає його *діалогічність* – у даному контексті значення цього поняття радикально відрізняється від тривіальних уявлень про діалог лише як певний режим мовної практики. Як пише В.А.Малахов, “у “випереджаючій буття” моральнісній зверненості до Іншого діалогічність набуває характеру екзистенційного відповідання *rag excellence*, відповідно, сама екзистенція постає як респонденція, як екзистування-у-відповіді” (с. 56). Загалом продовжуючи загальноєвропейську традицію “філософії діалогу”, концепція В.А.Малахова не тільки успадковує у Е.Левінаса радикальність її етичної інтерпретації, а й, з іншого боку, плідно поєднує її із традицією “кінця метафізики”, зокрема, метафізичного мислення про людину. У термінах самого автора цей другий смисловий аспект визначається як перехід від онтологічної “вкоріненості” до духовної *покликаності* [“окликнутості”]. А відтак, фундаментального антропологічного смислу набуває категорія *віри* як *здатності на відповідь* цій покликаності. У есе “Віра у світлі совісті” автор констатує глибоку проблематизованість віри внаслідок деструктивного досвіду людського самоствердження останніх століть, утім, слушно зазначаючи, що саме ця проблематизованість висвітлює деякі надто важливі аспекти віри, які мало осмислювалися тоді, коли релігійна віра здавалася безпроблемною даністю. Зокрема, по-новому осмислюється слово Апостола: “віра від слухання” (Рим. 10, 17), – отже, від *здатності почути покликаність*, яка, у свою чергу, вже безпосередньо залежить від здатності до справжнього діалогу-спілкування з іншим Ти, і від особистої культури людського слова. “Принципово важливо, – пише автор, – що спрямованість до... духовного абсолюту розкривається в модальності спілкування: абсолютне реальне для нас не як перспектива необмеженого

самотвердження, а як всюдиприсутність – понад усі буттєві бар'єри – якогось рятівного *Ти*, що в будь-яких ситуаціях життя утримує в нас нашу людську сутність”; а тому “життя для нас набуває достовірності як діалог” (с. 215). А з іншого боку, “культура слова в найширшому її розумінні постає, таким чином, свого роду найближчим життєвим середовищем нової релігійності” (с. 214). Зрозуміло, що слово “нова” в даному випадку має суто історичний сенс – як нове зусилля відтворення релігійного досвіду сучасною людиною, а не як більш звичний для нашого часу, на жаль, сенс “нетрадиційного культу” і т.п.

Окреслений концептуальний контекст дозволяє авторові сформулювати принцип того етосу філософії, який, позитивно долаючи власні аномальні “альтернативи”, водночас виявляється і насущним проектом, і глибинною ретроспективою найглибшого духовного досвіду людства. Отже, цей принцип формулюється автором діалектично: з одного боку, “розрив з буттєвістю феноменологічно неодмінно виступає і як повернення до безпосередності передстояння смислоутворюючим початком життя у їхній зверненості до нас” (с. 92). Ця зверненість є розкриттям Абсолюту як “позабуттєвого Іншого” (с. 92); і саме таке розкриття себе до Абсолюту “надає існуванню людини смислову повноту, ліквідує стан упослідженості, вводить у наш життєвий світ настільки необхідну для його структурування ціннісну вертикаль. Поза матрицею відношення до Абсолюту як безумовного начала, яке не може бути релятивізованим, по суті є неможливими ані стійка нормативна свідомість, ані повноцінний діалог, ані любов; світло Абсолюту озорає шлях людського пізнання і творчості” (с. 90). З іншого боку, названі *буттєві* втілення первісної зверненості до Абсолюту, у свою чергу, передбачають розгортання особливого типу *іншої* онтології, сутність якої В.А.Малахов визначає таким чином: “невідворотне повернення до буття потребує вже зовсім іншої – та інакше осмисленої – онтології, ніж новоєвропейська “єгологія сучасного”: своєрідної “онтології зверху”, ключовим визначником якої виступає не “вкоріненість”, а скоріше, “покликаність” [“окликнутість”]. Людина, яка пройшла шлях самовизначення в душі, знову і по-новому відкриває для себе буття – вже не як стихію, що рухає нею зсередини, а як вільний дар, явлення Благодаті; не як джерело жадання, а як світ вільної причетності і любові” (с. 96).

Отже, гранично напружене екзистенційне співвіднесення зверненості до позабуттєвого Абсолюту і буттєвого втілення вищих

цінностей, що відтворюються цією зверненістю; первісної покликаності та буттєвої вкоріненості земного життя, – становлять внутрішній простір самовизначення людини. Граничний зміст такого самовизначення в горизонті вищої зверненості і покликаності – це і є “феномен любові”, який “висвітлює принципову можливість адекватного, вільного, нічого не спотворюючого і не пригнічуючого *втілення* того, що прориває оболонки іманентної онтології нашого сучасного” (с. 99). В любові, як пише автор, ми завжди “отримуємо щось незводиме ані до нашої власної егології, ані до позабуттєвої духовності, ані до стихії всепоглинаючого злиття усього з усім, – певну *довершеність інобуття*, довершеність, доступну тільки для люблячого погляду, а проте, *зриму*, здатну обійняти, обдарувати собою увесь світ з єдиної полум’яної точки... любов знову і знову дарує нам своє звичайне диво, диво зримої явленості Абсолюту у перетвореному інобутті” (с. 98). Любов, “що доводить до завершення певний людський *етос*, у власне філософському плані формує особливий регіон смислу” (с. 99), – зокрема, зазначимо, стає ключовою антропологічною категорією, яка фіксує вищий режим людського буття у його покликаності і зверненості до позабуттєвого Ти; режим, який набуває своєї “ентелехійної”, історично довершеної форми в етосі Християнства.

Концептуалізація окресленого етосу філософії становить проблемно-тематичне “осереддя” книги, по відношенню до якого інша її проблематика може розглядатися як рефлексії “найгостріших” для сучасної думки тем, що потребують переосмислення на основі етосу абсолютної покликаності й любові. Серед цієї проблематики можна виділити кілька “вузлових” моментів, що визначають смислову архітектуру книги.

1) *Концепт* незбагненого зв’язку надбуттєвого Абсолюту і смертної повноти тварного буття – “цимцум”. Парадигма “пост-онтології”, що деконструє традиційні концепти європейської метафізики, за допомогою яких остання намагалася осмислювати граничні начала усього суцього, очевидним чином, повертає мислення у простір біблійного Одкровення. А відтак, етос “постонтології” спонукає до актуалізації принципово інших способів концептуалізації тієї граничної проблеми зв’язку Творця і тварі, ніж це робила метафізика, спираючись на стереотипи й поняття язичницької Античності, яка взагалі не знала цієї проблеми як такої. Окрім традиційного шляху осмислення спадщини свв. Отців Церкви, є і інший шлях – звернення до інтерпретації первісних старозавітних

термінів, у яких уперше була осмислена названа проблема. Зокрема, В.А.Малахов пропонує власну інтерпретацію терміна “цимцум” в контексті зіставлення з аналогічною тематикою в інших традиціях. Концепт “цимцум” виявляється глибоко конгеніальним етосу “постонтологічного” філософування, оскільки “найочевиднішою смисловою визначеністю поняття *цимцум* є те, що воно відсилає до ідеї *порожнечі* як необхідної передумови будь-якого створіння і усілякого життя кінечних істот” (с. 312). Таке розуміння тварного буття як *порожнечі*, яку актом вільної любові залишає їй Творець для її вільного самостворення, радикально виводить мислення за межі традиційної “метафізики присутності”, але водночас виявляється глибоко плідним для розуміння онтології людської свободи і, зокрема, саме її європейських перипетій – адже, “відповідно до первісного смислу даного терміна це, насамперед, *порожнеча* богозалишеності, місце, залишене Богом для існування “чогось іншого, ніж Бог”” (с. 313). А відтак, *цимцум* може трактуватися як першоакт надонтологічного відкриття Іншого у всій його суверенності, що може розумітися як *парадигма Любові, закладена у першоакті творіння світу і людини*. Звідси автор формулює аспект “екзистенційної специфіки самого акту *цимцум* – ракурс, у якому першодіяння Божества предстас вже не просто як умова... осягнення можливості будь-яких наявних феноменів людського світу, а й як моральнісний прообраз, що визначає внутрішній характер, тон і спрямованість світовідношення самої людини в руслі даної традиції” (с. 314). Ми навмисно доволі детально зупинилися на авторській інтерпретації концепту *цимцум* з метою показати той факт, що розуміння етики як *philosophiae primaе* зовсім не означає ухилення від традиційних “першопитань” про начала усього суцього, а навпаки, спонукає до радикального переосмислення самого способу і концептуальних засобів їхнього вирішення.

2) *Три етики*. Концептуалізовані автором вихідні параметри християнського етосу (зокрема його рефлексивно-філософського аспекту) дозволяють вичленувати його три стадіально-історичні “складові”, що відповідають трьом типологічно різним типам етичної свідомості: це антична за походженням “етика благого життя”; старозавітна “етика покликання” і новозавітна “етика жертвовності”. Перша з них визначає базовий рівень “влаштованості” людини у земному бутті, без якої вона не могла б існувати; друга має принципово надбуттєві імперативи – тут “моральнісна свідомість... структурується сутнісною спрямованістю поза себе – до бо-

жественого Ти, а отже, і до будь-якого Іншого” (с. 124). На цьому ґрунті відбувається сутнісне переосмислення і наповнення новим змістом традиційних моральнісних категорій, а саме, “категорії обов’язку, незалежного, в цьому смислі... можуть бути “прочитаними” як своєрідні трансценденталії первісної події діалогу, що у “чистому” вигляді зберігають його за собою” (с. 124). Нарешті, власне християнський тип етики автором визначається як такий, що стає граничним втіленням двох попередніх, коли вони стають трансцендентальними і водночас практичними “моментами” життя у Христі – це етика “смиріння, терпіння, невтомного співчуття, що забуває про себе, милосердя, любові. Етика, яка обходиться без загальних правил і прецедентів і виникає за тихим велінням серця” (с. 127).

3) *Христологія*. Ця гранична для філософії тема в роботі В.А.Малахова органічно впливає із попередніх етичних рефлексій. Вдаючись до розмислів над словами Христа “Тягар мій легкий” (Мф. 11.30), автор знаходить у них малоосмислений і малозрозумілий для сучасної свідомості ракурс етосу християнського життя. Визначаючи в християнській традиції співіснування “етосу важкості” і “етосу легкості”, які взаємно доповнюють один одного, автор справедливо зосереджує увагу на останньому, оскільки саме він у наш час залишається для більшості людей тією вузькою стежкою, яка може повернути їх до Христа. Адже саме в “етосі легкості” Христос “дав людині блаженну можливість відходити з миром, у щасливому сподіванні, що найважливіше, єдино можливе і співмірне із силами її душі – її вибір, її подвиг – може бути, вона все ж таки зробила; далі вже Господь, Який врятував світ із самої його основи, допоможе. І не страшно, що ти чогось не встиг, не доробив: в *уже спасенному*, уже Божому світі енергії добра розповсюджуються далеко” (с. 323). Тільки через таке самовідчуття сучасна людина може увійти у світ християнського етосу і тільки вже потім досягнути його вже певною мірою як світ подвигу і жертви – в “етосі важкості”, утім останній має вільно розвинути в душі віруючої людини, не пошкоджуючи тієї первісної легкості, яка й приводить її до Христа.

Розгорнуту феноменологію “етосу легкості” автор пропонує у своєму аналізі феномена особистості Г.С.Сковороди і специфіки сквородинівської христології – у статті “Христологічні мотиви у творчості Г.С.Сковороди”. На наш погляд, саме цей аспект сквородинівської спадщини є найспецифічнішим для неї явищем, яке досі залишалося практично поза увагою дослідників.

4) *Онтологія розуму*. Названа проблематика сформульована автором у есе про Б.Паскаля, утім є наскрізною для цілої низки його текстів. Парадигма “повернення до онтології” в рамках “постонтологічного підходу”, звичайно, в першу чергу, стосується сутнісних параметрів людської свідомості та пізнання. Б.Паскаль, для якого здатність *мислити як християнин* стала пафосом і подвигом життя, у цьому відношенні являє собою найплідніший предмет аналізу. Розглядаючи Б.Паскаля як засновника “традиції нової раціональності” (с. 250), для якої “адекватна реалізація внутрішніх потенцій самого розуму нерозривно пов’язана із усвідомленням і дотриманням ним своїх сутнісних меж” (с. 247), В.А.Малахов окреслює певну онтологічну структуру розуму, відкритого до поклику надбуттєвого Ти. Ця структура, за авторським визначенням, складається із “сполучення розумної моральної стійкості – і відчуття слабкості, вразливості, некоріненості людини, самотності у безмежному всесвіті, позбавленої підтримки будь-яких субстанційних сил: людини, яка, на відміну від середньовічних християн, ще тільки має відшукати свій шлях до Бога... У принциповому плані це знаменне сполучення передає свій етос новітнім пошукам раціональності релігійної (біля витоків якої стояв Паскаль), з одного боку, раціональності власне етичної – з іншого. Перша... сходить до постулювання внутрішньої осмисленості позалюдського (точніше, позасуб’єктного) буття через дари Божественної благодаті. Друга, що надає етиці статусу своєрідної *philosophiae primaе*, покладає всі свої надії на саму людину і культуру її стосунків (діалогу, комунікації, спілкування) з такими само, як і вона, кінчними людськими істотами” (с. 249). А отже, власний філософський проект автора може розглядатися як послідовна реалізація цієї паскалівської парадигми “релігійної раціональності”. Додамо лише, що, на нашу думку, поза авторською увагою залишився один надзвичайно важливий аспект “онтології розуму”, що яскраво розкрився у паскалівському досвіді. Це те, що можна було би сформулювати максимою: “Справжній розум – плід страждання; хто на що страждав, такий у нього й розум”.

Особливий ракурс онтології християнського розуму розкрито в есе, що є оригінально поєднаним екзистенційним “портретом” Канта і Гоголя – цей невід’ємний ракурс полягає у здатності йти до позамежових смислів і форм їх втілення, які виявляються водночас і гранично змістовними, і такими, що містять у собі самозаперечення. Це водночас і розум гранично дерзновенний, який здатний творити виключно в “горизонті абсолютного”, спираючись на “неймовірну,

майже біблійну за своєю потужністю *стійкість духу*" (с. 288), і розум *смиренний* – такий, що сам виявляє власні межі.

5) *Філософія діалогу і таїна мовчання*. У традиції "філософії діалогу" робота В.А.Малахова займає своє специфічне місце, оскільки концептуалізує осмислення комунікативної природи людського буття в горизонті особливого "регіону смислу", який визначається парадигматикою любові як вищого стану сутнісної самореалізації людини. "Любов – це "онтологія згори": у ній важливо, до чого людина доростає... Любов встановлює первісне відношення до свого предмета поза, або без будь-якого органічного єднання з ним: у ній завжди є Обличчя Іншого, є Я і Ти, є творчий простір "поміж", про який так переконливо писав М.Бубер, є "позиція позаперебування", про яку розмислював М.Бахтін" (с. 41). Отже, через вищу категорію любові автором інтерпретується вся традиційна проблематика "філософії діалогу", її класичні концепти, а відтак, ця інтерпретація може розглядатися як суттєвий змістовний крок у розвитку цієї плідної традиції. До книги увійшли статті, безпосередньо присвячені аналізу концепцій попередників; власну ж роботу В.А.Малахов пов'язує із поглибленням інтенцій "другого покоління" філософів діалогу – Е.Левінаса і Г.Батіщева. Найпринциповішими для автора серед них є дві: по-перше, це "поєднання діалогічності із "ціннісною вертикаллю"" (с. 346); по-друге, "як Е. Левінас, так і Г.Батіщев відходять... від первісної абсолютизації діалогічного відношення, яка спостерігається взагалі і в цілому, у Бубера і Бахтіна" (с. 345). Остання з названих інтенцій набуває у В.А.Малахова спеціальної концептуалізації у його аналізі категорії *мовчання*, що є показовим, зважаючи на специфіку східнохристиянського духовного досвіду. Фактично, категорію мовчання слід додати до групи ключових категорій етосу філософії, про який ішлося вище. Мовчання розуміється автором у першу чергу як "певний *всеосяжний символ людського буття*" (с. 191). А відтак, "є правомірним питання про межі самого принципу діалогу і про оточеність діалогічного світу мовчанням – не як хаосом чи беззмістовною порожнечою, а як особливою смислотворною структурою" (с. 194). У своєму екзистенційному плані мовчання характеризує певну домінанту християнського етосу, яку автор визначає як "внутрішню тишу, *мовчання* як ненаполягання на власному об'єктивуючому голосі, власній відповіді Творцеві; це риса, характерне психологічне забарвлення якої передають, зокрема, російські слова "кротость", "безответность", які так важко перекладати на інші мови. Без цього

екзистенціального мовчання особливо важко уявити собі східно-християнську духовність” (с. 324). Вища форма діалогу – це, за формулою автора, “спілкування людини з Богом, кероване словами “нехай буде воля Твоя”, сходить до тієї ж тиші – до чутливого, охороняючого мовчання, перед яким людина вже не має відповіді. Це духовна граничність діалогічного спілкування” (с. 126).

Нарешті, до кола ключових категорій авторського бачення “філософії діалогу” слід віднести і досить специфічне та незвичне поняття *вразливості*, яке увійшло до назви книги і створює специфічну “ауру” її сприйняття. Це – сутнісна, найглибша вразливість людського буття як такого, що стає тим сильнішою, чим більш цінного і дорогого в самій людині вона стосується, сягаючи граничності по відношенню до вищого у ній – любові.

6) *Призначення мистецтва*. Присвятивши значну частину своєї творчої біографії дослідженням у сфері естетики, В.А.Малахов і в цій книзі відтворив кілька своїх ключових ідей, які вже раніше встигли вплинути на розвиток київської естетичної школи. Зокрема, це ідея мистецтва як рефлексії культури, як “культури культури” (с. 134), що спирається на глибинне осмислення феномена “відтворення в художньому образі повноти людського досвіду” (с. 131). До цього автором додано формулювання своєрідного імперативу буття митця в сучасному світі усіляких “пост-”: митець не має права ставати іграшкою хаосу, абсурду і самої гри, його призначення нині справді героїчне – “чітко усвідомлюючи всю неймовірність гармонії в нашому сьогоdnішньому світі”, він “повинен смиренно і терпляче трудитися заради неї, підкоряючись великому наративу Втілення” (с. 80).

7) *Персонологія думки*. Вже згадана спрямованість автора “Уязвимости любви” до знаходження таких специфічних ракурсів бачення спадщини мислителів минулого, які виявляються надзвичайно важливими для її розуміння і які відкриваються лише в контексті досвіду сучасної “посткатастрофічної” і “постонтологічної” людини, становить суттєвий елемент у загальній архітектоніці книги. Принцип конкретного і неповторного *усоблення* філософського і ширше – моральнісного і мислительного досвіду взагалі – становить суттєву особливість постметафізичного бачення людської думки. В окремих есе своєї книги В.А.Малахов дає зразок такого бачення у своїх роздумах щодо особистостей чотирьох мислителів нашої сучасності – А.С. Канарського, Г.С. Батіщева, С.Б. Кримського і В.С. Горського, а також видатного гуманітарія світового масштабу С.С. Аверинцева, який нещодавно покинув цей світ, залишивши йому

зразок гідного і рідкісного масштабу людського розуму, що зміг здійснитися в умовах тоталітарного суспільства. Кожна з названих персоналій втілює в собі одну з принципових чеснот “пост-катастрофічного” мислення: А.С. Канарський – “елегантність і внутрішній артистизм” (с. 398) думки, що не дозволяє їй в будь-яких умовах втратити іманентну свободу і філософічність, і цим “запалювати” думку в інших; Г.С. Батищев – “лицар спрямованості”, особливої екзистенційної легкості, яка робила його “людиною внутрішнього духовного Шляху” (с. 358); С.Б. Кримський – здатність реалізовувати у найспецифічніших сферах філософської рефлексії єдину і універсальну “інтенцію на абсолютність” (с. 386); у В.С. Горського – екзистенційну доброту як основу здатності чутливого смисловідтворення.

Особливе місце серед цієї групи текстів займає есе “Приношення Аверинцева”, яким символічно завершується книга. У самій його назві авторові вдалося влучно передати той головний, але водночас і сокровений смисл, який об’єднує труди і життя видатного православного вченого і мислителя у єдине екзистенційне ціле. Це саме *приношення* – тобто, такий дар, який віддається людям і водночас є відповіддю на вищу покликаність у цей світ. Серед інтелектуальних портретів цієї людини, кількість яких постійно зростає, В.А. Малахову вдалося зробити чи не найфілософічніший і водночас сповнений глибокої історичної інтуїції. Тут особистість Аверинцева показана як справжнє історичне явище, значення якого, мабуть, посправжньому відчують лише люди близьких до нього поколінь: “чим із самого початку ставали для нас творчість і особистість Сергія Аверинцева: дар і енігма, і передвістя” (с.527). Аналітичні екскурси цього есе сконцентровані навколо окреслення особливого екзистенційного типу людини – “дарувальника культури”, що у своїй основі означає в першу чергу здатність “дарувати саме дарування” (с. 538), адже культура у своєму сутнісному осерді і є здатністю до вільного дару, дару дарування.

8) *Спокуса “крові і ґрунту”*. “Великий досвід ХХ століття” був, у першу чергу, досвідом великих і страшних спокус обезбоженого людського духу, які призвели до катастрофічних наслідків. Утім, засудивши ці наслідки, ми водночас зовсім не обов’язково позбуваємося причин, які у перетвореній і більш респектабельній формі можуть продовжувати панувати у нашій свідомості. До цього типу явищ слід віднести ідолопоклонство перед ідеєю нації і схильність до продукування “національної міфології”. Вдаючись до аналізу

цього феномена, автор свідомо ризикує зіткнутися із непорозумінням з боку великої частини сучасних українських гуманітаріїв, для яких відтворення національної міфології фактично стало основним видом діяльності. Не вдаючись до зайвої полеміки, автор робить теоретичну експертизу феномена національного міфу і стилю життя як певного типу етосу. Отже, у екзистенційному аспекті міф – це “точка зору найповнішого внутрішньо-буттєвого іманентизму; по суті... вона реалізує те, що М.Бахтін у одній зі своїх робіт назвав “одержимістю” буттям, протиставляючи цю позицію моральнісній орієнтації людини у світі” (с. 20). Утім, національна міфологія ще радикалізує таку “одержимість” тим, що сприймає “сам міф як основу для самоідентифікації певного різновиду національної культури” (с. 22), тобто, фактично стає подвійною міфологізацією, “міфом про міф”. Це завжди “певна “онтологія знизу”, яка зводить людське буття до того, з чого людина росте, – до її родового коріння, її ґрунту і крові” (с. 40). Національна індивідуальність – справді, потужний чинник культуротворчості, однак, стаючи предметом міфологічного мислення, вона спотворюється і позбавляє людину здатності до справжньої моральнісної орієнтації у світі.

9) *Місто і Дім*. Названі феномени людського буття залишаються мало осмисленими в рамках філософії у їхній глибинній екзистенційній значущості, а отже, есе В.А.Малахова “Філософія у місті (Міська онтологія і філософська свідомість)” та “Гавань у повороті часів. Онтологія Дому у “Білій гвардії” Михайла Булгакова” вже самі по собі є знаковим явищем для сучасної думки. “У прихильності до рідного Міста багато очевидних переваг перед, скажімо, відданістю ідеї Нації” (с. 433), – зазначає автор. Неодмінна “вкоріненість” людини у “найближчому” бутті, за всієї амбівалентності самої “вкоріненості”, набуває специфічного культурного значення у любові до Міста, яка ніколи не може бути нав’язаною людині, але завжди є виразом індивідуального душевного досвіду. Окрім цієї загальної ідеї, автор розгортає характеристику специфічного етосу “міської” філософії, стверджуючи, що “місто в певному, зовсім не метафоричному смислі постає як своєрідний органон, універсальне знаряддя філософської думки. Причому кожне місто – по-своєму” (с. 437). Зокрема, особливий “внутрішній образ” Києва “спонукає до філософського осягнення надякісної єдності життя” (с. 438), оскільки це місто для освіченої людини завжди постає як тисячолітнє нашарування різноманітних за змістом епох і одночасне співіснування різних культурно-ментальних “світів”. Додамо, що у жодному місті України,

справді, немає ані такої щільної конгломерації “різноякісностей”, ані таких традицій “універсалістичної” думки. Особлива екзистенція Міста визначається автором як екзистенція вільної спільності та спілкування (на відміну, наприклад, від доособистісної родової стихії “нації”), – саме вона і визначає специфічний спосіб філософування у Місті: “міська філософія починається із блукань по місту, з накопичення запасу місць, шляхів і знайомств як засобів зосередження і рефлексії” (с. 438). Це суттєво відрізняється від філософського етосу “укорінення”, ландшафтом якого завжди є лоно природи, сільський пейзаж або славнозвісна гайдегтерівська “лижна хатинка” у горах.

Дім – універсальний символ “укорінення”. Утім, в авторському баченні, що спирається на художній досвід булгаковського роману, Дім постає, скоріше, як тимчасовий “корабель” у хвилях ненадійного світу, аніж як теплий “мікрокосм”, центр усталеного життя. Адже чи “є ще місце затишку, самому бажанню світлого домашнього вогнища серед зростаючого безвихіддя? А якщо нема – де ми всі тоді?” (с. 430).

10) *Шлях душі*. В архітектоніці книги автор, як нам здається, пішов ще на один ризик, включивши до неї художні і щоденникові тексти, які є документом глибоко особистісних розмислів над шляхом власної душі. Ці тексти самі по собі глибоко філософічні, і неважко помітити, що більшість авторських думок, які згодом набули респектабельно-академічної форми репрезентації, спочатку визрівали саме тут. Стихія експресії задумливого світопереживання – ця первинна “магма” філософської свідомості, – не може не захоплювати. Утім, окрім цього, як нам здається, у включенні цих текстів до теоретичної в цілому книги міститься ще й важливий моральнісний крок граничної відвертості перед читачем – філософ наче каже нам: “Ось мій досвід, вирішуйте самі, наскільки адекватні висновки я з нього зробив”. Цей прецедент і навіть виклик напевно вплине на майбутні фундаментальні філософські книги, що виходитимуть в Україні. Отже, читання “Київських медитацій”, “Заміток і сновидінь” та “Записок юного філософа” – не тільки естетична насолода, а й добра філософська вправа.

Як і будь-яка інша велика і різноманітна за змістом робота, книга В.А.Малахова містить певну кількість тверджень, які мають потенційно дискусійний характер. Наприклад, нам здається надто сумнівною можливість говорити про “шовінізм” Ф.М.Достоевського (с.300–301), якщо, звичайно, штучно не розширювати значення цього

терміна. “Мислення народами”, яке за справедливим авторським висловом, було притаманне великому письменнику, на наш погляд, має, насамперед, духовний смисл і специфічно біблійне, а не секулярно-“шовіністичне” походження. До того ж, цей останній деструктивний тип самим Ф.М.Достоевським був глибоко відображений саме як *спокуса* в образі Шатова. Однак, ця наша теза сама потребує окремого обґрунтування і тому наводиться тут лише у модусі особистої думки.

На жаль, цей короткий огляд не дозволяє дати цілісний образ книги, яка потребує тривалого вдумливого прочитування. За всіх можливих суто ситуативних зауважень (кількість яких опосередковано вказуватиме лише на значущість та оригінальність авторської думки), залишається беззаперечним інноваційне значення роботи В.А.Малахова для сучасної християнської філософії – як європейської, так і тієї, чия свобода перевищує географічні забобони, і, напевно, останньої в першу чергу. На нашу думку, книгу “Уязвимость любви” є всі підстави вважати новим етапом східноєвропейської традиції “філософії діалогу”, свого часу представлені іменами М. Бахтіна, А. Ухтомського, Г. Батіщева, С. Аверинцева та ін. Ця робота містить потужну та оригінальну концептуальну базу, що поєднує в собі здобутки “етичного повороту” Е.Левінаса, досвід позитивної деконструкції метафізики, осмислення антропологічних катастроф ХХ століття та глибинні інтенції національної релігійно-філософської традиції. А відтак, можна із впевненістю сподіватися, що книга В.А.Малахова стане плідним предметом осмислення і творчого діалогу для вітчизняних філософів і культурологів.

Поліна ПОБЕРЕЗКІНА

СЛАВІСТИКА НА СТОРІНКАХ АЛЬМАНАХУ “ЄГУПЕЦЬ”

Господь Бог живий, а Єгупець – це місто...

Шолом-Алейхем

Десять років тому, у 1995-у, вийшов у світ перший том альманаху “Єгупець” (на титульній сторінці – назва українською, російською та їдиш). Місце видання – Київ. Жанр – художньо-публіцистичний альманах Інституту юдаїки. Мови – українська та російська. Видано 14 номерів, готується 15-й.

У рекордно короткому зверненні редколегії до читачів пропонувалося співробітництво в публікації матеріалів із сімейних архівів, а в анотації формулювалася мета нового видання – “друкувати твори, що відображують різноманітні аспекти єврейського життя – вчора, сьогодні, завтра”. Як здається, “Єгупець” з’явився на перетині кількох культурних тенденцій початку 1990-х. З одного боку, відродження національної традиції, що звільнилася від кайданів радянського державного антисемітизму, спричинило появу цілої низки єврейських періодичних видань [2]. За словами редколегії, альманах “виник як відгук на відчутну потребу у друкованому органі, навколо якого згуртувалися б творчі сили, що тяжіли до Інституту юдаїки” (передмова до 10-го ювілейного видання). З іншого боку, перетворення Києва на столицю незалежної держави потребувало переосмислення його культурного статусу, і поки на сторінках журналу “Нове коло” розгорталася дискусія “Київ: провінція чи метрополія – проблема гуманітарного середовища” [3], нові видання “відпрацьовували” міфологічні та історичні іпостасі стародавнього Міста. Журнал “Самватас”, використовуючи візантійську назву Києва, маніфестував “переважний інтерес до Візантії, її історії та культури і, до власне російсько-візантійських та українсько-візантійських зв’язків” і водночас вказував на здатність цієї назви “представити явище неоавангарду, що наслідував, відтак, деякі традиції вітчизняного авангарду” [4]. Альманах “Єгупець” нагадав

про Київ шолом-алейхемівських розповідей – Ельдорадо містечкового єврея, де “справді можна заробити” та “стати мільйонщиком” (“Про саме місто і говорити нема чого – картинка! А люд тутешній – ну, просто золото!”[5]) і де насправді анітрохи не більше щастя й удачі, ніж в будь-якому іншому населеному пункті.

“Єгупец” – київський альманах не лише за місцем видання та назвою, і опубліковане у першому номері есе Віктора Малахова “Батьківщина” певною мірою є програмним: “Земля і небо Святої Землі, крізь далечинь сяєво її блаженного простору – це так зрозуміло для всіх нас, грішних, євреїв, неєвреїв і християн, для всіх, кому небайдужі дух і доля людська; у чиєму серці хіба не відгукнеться щось родинне від однієї лише думки про них! <...> Та тільки Київ – це не лише батьківщина котрогось із нас, а, так би мовити, архетип батьківщини як такої, хай не всесвітнього значення, проте такій, що зазирає далеко на північ та схід населеного світу”. Альманах “Єгупец”, який від початку наголосив, що матеріали, які оприлюднюються, “безумовно, цікаві не лише для єврейського читача, а й для всіх любителів літератури”, став помітним учасником київського культурного процесу, і цим цілковито мотивована специфічна тема нашого огляду – славістика на сторінках єврейського видання.

Художню літературу, представлену в рубриках “Проза” і “Поезія”, з великою часткою умовності можна розділити на кілька “гнізд”:

- єврейська література (українські та російські переклади з їдиш та іврити, а також твори єврейських письменників російською мовою);
- твори українських і російських письменників-євреїв (оксюморонність цієї категорії, напевне, неминуча, а географія вклучає, в основному, Україну з помітним переважанням киян);
- твори російськомовних письменників Ізраїлю;
- єврейська тема у слов’янських літературах;
- ізраїльська тема в українській та російській літературах (серед успіхів відзначимо добірку “Єрусалимський сніг” у №3).

Серед постійних авторів – Гелій Аронов, Наум Басовський, Веніамін Блаженний, Вадим Гройсман, Риталій Заславський, Інна Лісова, Рина Левінзон, Гелій Снегірьов, Селім Ялcut. Багато творів, що вперше побачили світ на сторінках “Єгупця”, пізніше вийшли у київському видавництві “Дух і літера”[6].

Заслугою і рисою, що вирізняє альманах з-поміж інших, є численність перекладів – не лише з єврейської: “Єврейські мелодії” Джорджа Гордона Байрона (перекл. В. Богуславської, №10), Гійом Аполлінер в альтернативних перекладах Є. Рашковського (№7) і М.

Лукаша (№8), лірика Райнера Марії Рільке (перекл. М. Фішбейна, №13), вірші Хорхе Луїса Борхеса зі збірок 1960-х років (перекл. С. Борщевського, №14), – без сумніву, розширять палітру української перекладної літератури. Переклади з польської становлять окрему серію: дві новели Бруно Шульца (перекл. М. Яковини і Т. Возняка, №1), стаття Юліана Тувима “Ми, польські євреї...” (перекл. М. Шейнбаума, №10), проза Януша Корчака (перекл. О. Ірванця, №10, 13), вірші (перекл. Л. Череватенка, №6) та “Непричесані думки” (перекл. О. Вишняускаса, №10) Станіслава Єжи Леца. Інтерес “Єгупця” до “різнобічного процесу обміну речовин у культурі” виявився і в низці публікацій, присвячених видатним українським перекладачам: “Виступ на урочистому засіданні у Києві, присвяченому 100-й річниці з дня народження Максима Рильського” Бенціона Томера (№2), підбірка спогадів Є. Лівшиц, М. Ушакова, Б. Сермана, П. Утевської, Н. Касаткіної про Олександра Дейча “Високе посередництво” (публ. Є. Дейч, передм. М. Петровського, №6), “Листи з Інти” 1956–1958 рр. Григорія Кочура, адресовані другу і колезі Євгенію Дроб’язку і його дружині Лії (публ. і приміт. Л. Дроб’язка, №10), епіграми Миколи Лукаша (передм. Л. Череватенка, №11).

Художня спадщина ХХ століття представлена в рубриці “Наші публікації”. Два сонети Леоніда Гросмана – “Сальєрі” та “Імпровізатор” – були написані під час поїздки до Києва у 1936 році і призначені для циклу “На полях Пушкіна”. Тексти збереглися в архіві П. Утевської, і до них у публікації (№7) подано її передмову.

У статті М. Рашковської “Борис Пастернак і Тарас Шевченко” (№14) відтворюється замітка Пастернака про поему Шевченка “Марія” за автографом із фонду І. Рахілло у РДАЛІ. Текст датовано березнем 1946 року і, очевидно, він був призначений для радіо: за словами публікаторки, “на жаль, не можна з упевненістю сказати, чи прозвучав цей виступ в ефірі”. М. Рашковська відстежує “цілий комплекс взаємопов’язаних ідей поета середини 40-х років”, що відобразився у замітці.

Знайдений в архіві Леоніда Первомайського рукопис книги сатиричних та іронічних віршів “Дикий Пегас” (1924–1964) підготовлено до друку його онуком С. Пархомовським за участі І. Антропової. У 12-му випуску “Єгупця” публікуються епіграми, пародії, товариські послання та іронічні вірші з цієї книги.

Публіцистичні замітки, написані Віктором Некрасовим для виступу по радіо у 1983 році, – це відгук на статті “Гримаси лицемірства” В. Зуєва та “Обличчя ненависті” В. Коротича. Так само,

як і “маленька повість” “Особиста справа комуніста Юфи” (усі тексти – з фондів ЦДАМЛМ України; “Єгупець”, №13), вони присвячені проблемі антисемітизму в СРСР та в еміграції.

Альманах пропонує також серію републікацій з періодики перших пореволюційних років, підготовлену М. Рибаківим. Три статті з київської преси 1918 року – “Київські настрої”, “Провина інтелігенції: (До питання про єврейський театр)”, “Він” – належать перу Андрія Соболя (вступ. ст. В. Скуратівського, №7). Колись популярний і плідний прозаїк, що рясно видавався і чим життя могло б скласти сюжет пригодницького роману, оцінював “ганебне сьогодні” як “дні, коли на зміну великому гніву прийшло Велике Череве”.

Сатиричні вірші Дона Амінадо (Амінодава Шполянського), що друкувались у київських газетах з жовтня 1918 року до січня 1919 і не увійшли до авторських збірок (№9), воскрешають місто булгаковської “Білої гвардії”. І хоча рима “скрипки-Липки” ще звучить досить мирно (в Мандельштама вона такою вже не буде), а Петлюра як об’єкт поетичного переживання створює комічний ефект, несподіваний ліризм “Міста чужих” і “Прохання до Мадлен” вносять трагічну ноту. Публікації передус детальна вступна стаття К. Петровської “Дон Амінадо, трагічний блазень”.

Продовжують тему “Фейлетони 1918–19 років” Михайла Кольцова (№11). У передмові, особливо цінній як погляд очевидця та учасника вже дуже далеких подій, Борис Єфимов пише: “Хто міг тоді у Києві припустити і передбачити, що все, написане Кольцовим у вісімнадцятому році на сторінках київських газет, прислужиться через двадцять(!) років для звинувачення його в антирадянській діяльності, шпигунстві на користь трьох чи чотирьох іноземних розвідок та інших смертних гріхах. Проте саме так і сталося”. Увазі читача пропонуються наступні тексти: “Юрєнева (до бенефісу)”, “Темні зали: (Думки про екран)”, “Літературний щоденник” (про “Брутальні оповіді” Юхима Зозулі), “Жодних двадцятьох”, “Німці”, “Жалість”, “Російська сатира і революція”.

Публікація “Забутий сміх Lolo” (№14) присвячена драматургу, поету, перекладачу і фейлетоністу Леоніду Мунштейну. Окрім сатиричних віршів 1918 року, в “Єгупці” представлений цикл епіграм “Театральні мотиви” з газети “Рампа і життя” за 1909–1910 рр.: серед адресатів – Ніжинський, Орленев, Плевицька, і навіть Блок і Бунін.

У №2 вміщено цикл нарисів Ісаака Бабеля “Одеса”, “Биті”, “Евакуйовані”, “Закладик”, “Сліпі”, “Вечір”, що публікувались у періодиці 1917–1918 рр. під псевдонімом Баб-Ель, та “Її день” – у

1920 під псевдонімом К. Лютов. Бабель взагалі один із найулюбленіших героїв “Єгупця”: йому присвячені й три критичні матеріали. Стаття М. Соколянського “Спільне коріння: Володимир Жаботинський та Ісаак Бабель” (№10) – радше свідчення знаного одеського патріотизму, ніж генеалогічна чи типологічна мотивація зіставлення. Й. Петровський у статті “Одіссея серед кентаврів” (№9) досліджує протистояння єврейства і козацтва у “Конармії”: на його думку, Бабель “радикально переінакшує власний життєвий досвід та живі спостереження, що відобразились у “Щоденнику” 1920 року”. У статті “Ісаак Вавилонський: (Мова і міф “Одеських оповідань”)” у №13 той самий автор, відтворюючи внутрішню форму прізвища письменника, розглядає мову бабелівської Одеси, з її українізмами, їдишизмами, гебраїзмами як “сміховий відповідник вавилонської прамови”. Вихолощений новояз, що прийшов на зміну соковитим діалектам, вбиває “слово”, а відповідно, і “людство”.

Одеська тема альманаху розвивається у детальній статті Н. Панасенко “Чуковський в Одесі” (№11), які уточнює адреси Корнія Чуковського, містить генеалогічний екскурс і аналізує історію створення повісті “Секрет”. 140 посилань, у тому числі й архівні та довідкові джерела другої половини ХІХ – початку ХХ століття, демонструють цінність зібраного фактичного матеріалу.

Спогади одного з героїв статті Н. Панасенко – Олександра Вознесенського (Бродського) – опубліковані в №№2 і 4. Це розділи з книги “Початок століття. Книга ночей”: “Маруся Воронова”, “Семен Юшкевич”, “Ілля Сац” і два автобіографічні нариси (публікацію матеріалу з архіву О. Дейча підготувала Е. Дейч).

Мемуарний цикл Мирона Петровського, що відрізняється гострою публіцистичністю, переносить нас у часи більш близькі. “Ліля (Зі щоденника 1978 року)” (№3) – спогади про зустріч із Лілею Брик влітку 1974-го року в Переделкино, безсторонні роздуми про маякознавство 70-х та історія однієї славетної фрази. Формула “Маяковський був і залишається найкращим, найталановитішим поетом нашої радянської епохи”, надрукована 1935 року в “Правді”, своїм першоджерелом має лист Брик до Сталіна з проханням допомогти зберегти пам’ять про поета. “Урок напередодні ювілею” (№4) – про відвідини Самуїла Маршака у листопаді 1962 року, напередодні його 75-річчя. У статті “Шум і лють Аркадія Белінкова: (Спроба коментаря до однієї автобіографії)” (№5) публікується автобіографія, написана Белінковим у квітні 1961 року для вступу до Спілки письменників. “Стилістика цього “документа”, – відзначає

М. Петровський, – не менш зухвала, ніж його прямі смисли. Замість усталеної покірної канцелярщини подано, насправді, художній твір, можливо – вірш у прозі”. Спогади Наталі Белінкової-Яблокової “Вчителі та учень” у №9 певною мірою розвивають даний сюжет. Цикл окремих новел про вчителів – “Віктор Шкловський”, “Ю.Г. Оксман”, “Корній Чуковський”, “Ілля Сельвинський”, “С.Я. Маршак”, “С. М. Бонді” – скріплений точкою зору учня, Аркадія Белінкова.

“Життя Шарлоти Варшавер, про яке вона сама розповіла” (запис І. Антропової, підгот. тексту Г. Аронова, №6) розпочинає публікацію усних спогадів людей старшого покоління. Перед читачем розгортається панорама київського та московського театрального життя 1920-х – 1940-х років, побачена очима драматурга Олександра Корнійчука.

Менший інтерес, на наш погляд, викликають передруки з іноземних видань: розділ про Василя Розанова з мемуарної книги Аарона Штейнберга “Друзі моїх ранніх років”, що побачила світ у Парижі в 1991 (публ. Ж. Ніва, №4), нарис Бориса Зайцева “С.С. Юшкевич (1869–1927)” із “Сучасних записок” за 1927 рік (передм. Є. Дейч, №9), “Спогади про друзів” Ар’є Вудки (№4), присвячені Євгену Сверстюку і Степану Сапеляку і надруковані у мюнхенській збірці 1983 року “Острівки приязні. Збірник спогадів і статей про українсько-жидівські стосунки” тощо. До даних матеріалів дотичний і виступ Ш. Маркіша “Вячеслав Іванов та єврейство” на колоквиумі пам’яті Вячеслава Іванова в Женевському університеті в 1982 році (№13).

Окремої згадки варта зовсім не обов’язкова для художньо-публіцистичного альманаху рубрика “Епістолярія”, що розгортає віяло справді унікальних свідчень епохи. 32 листи Корнія Чуковського до Самуїла Маршака з 1930 по 1963 рік (підгот. тексту, вступ. замітка і комент. М. Петровського, №12) – усі вцілілі, за словами публікатора, – відтворені за фото- та ксерокопіями із архіву Чуковського. Не увійшли до публікації кілька поздоровчих листівок та телеграм, а листи 1920-х років, очевидно, загублені. “Два невідомі листи І. Еренбурга” кінця 1956 – початку 1957 року (№4) адресовані київській редакторці Асті Пеккер у відповідь на надіслані нею вірші (на жаль, не відтворені публікаторами). “Дев’ять листів до художника Абрама Балазовського” Абрама Ефроса (№5) належать до воєнного часу, зате надрукований у тому самому числі лист Юхима Лойцкера до Юрія Смолича про новелу “Людина з ресторану” (публ. А. Підо-

пригори) зберігає сліди сталінської боротьби проти космополітизму. Про “Листи з Інти” Григорія Кочура (№10) вже говорилося; листування Саула Борового та Юліана Оксмана (публ. В. Амбросимової, передм. М. Соколянського, комент. В. Амбросимової та М. Соколянського; №11) охоплює понад 15 років – із 1953 до 1973. 70-ті – початок 80-х представлені листами Миколи Дубова до Лева Разгона (публ., вступ. замітка і комент. М. Петровського, №13), що свідчать про величезну ерудованість і неабиякий критичний талант Дубова. Певне, до усіх публікацій рубрики можна застосувати слова М. Соколянського: “Листи перш за все відображують біографічні перипетії кожного з епістолярних співбесідників. Утім, їх змістовність визначається не лише цим: через власне життя кореспондентів входить до листування їхній час, украй складний та драматичний”.

Нарешті, ще один матеріал, уміщений у рубриці “Мистецтво”, який проте має безпосередній стосунок до літератури, – докладний огляд Я. Бердичевського “Єврейські книжники: (3 історії людей та екслібрисів)” (№ 13,14). “Історичний зріз роботи дорівнює двом століттям – дев’ятнадцятому та двадцятому <...>. Із неосяжного моря книжкових зібрань російських євреїв відібрано близько 500”; відтворено близько 150 екслібрисів. Серед героїв – В. Інбер, М. Фроман, Н. Лернер, Е. Голлербах, С. Алянський, В. Лідин, С. Парнок, А. Волинський; звичайно, згадана й “Пушкініана” автора статті, що стала основою Музею О. С. Пушкіна в Києві.

Альманах “Єгупец” продовжує розвиватися: зріс обсяг видання, розширюється коло авторів, зростає рівень підготовки публікацій. Визначились основні літературні, художні, історичні теми та інтереси: у сфері славістики увагу редакційної колегії прикуто до ХХ століття, переважно радянського періоду. Альманах, що виник та існує на перехресті міського та національного, по суті, став міжнародним.

ПРИМІТКИ

1. Зміст томів 1–7 та повний текст альманаху, починаючи з 8 тому, див. на сайті Інституту юдаїки: <http://judaica.kiev.ua/Egupez.htm>.

2. Див. бібліографію “Єврейські книги та журнали в Україні (1989–2001)”, підготовлену київським Інститутом юдаїки, розділ “Єврейські сучасні літературно-публіцистичні та наукові альманахи та часописи в Україні”: <http://judaica.kiev.ua/Bibliogr/biblio11.htm>.

3. Нове коло. Київ, 1992. №2. С. 9–18; 1993. №1 (3). С. 10–17.

4. Беліченко А. Передчуття // Самватас. Київ, 1992. №7. С.6.

5. Шолом Алейхем. Менахем-Мендл. Пер. М. Шамбадала // Шолом-Алейхем. Зібр. творів у 6 т. Т.1. М.: ГИХЛ, 1959. С. 371.

6. Перелік спільних проєктів Інституту юдаїки та видавництва “Дух і літера” див.: <http://judaica.kiev.ua/Books.htm>; <http://www/duh-i-litera.kiev.ua/Judaica.htm>.

АНОТАЦІЇ

Жан-Франсуа Ревель

Відживлення демократії.

К.: “Критика”, 2004.

Переклали із французької *Зоя Борисюк* розділи (I–IX) та *Олег Хома* (розділи X–XIV і “Додатки”). Загальна редакція, післямова, коментарі та покажчики *Олега Хоми*.

Книга відомого французького політолога та філософа Жана-Франсуа Ревеля присвячена осмисленню наслідків краху комуністичної системи та нових небезпек, що загрожують вільному світові. Автор, який колись здобув репутацію палкого антикомуніста, намагається довести, що “демократична ейфорія”, котра охопила вільний світ після зруйнування Берлінського муру, – безпідставна, оскільки Захід не спромігся гідно відповісти на комуністичні виклики, його перемога “випадкова”, бо зумовлена самою лише нежиттєздатністю суперника. Нині демократію атакують нові вороги, передовсім – ісламський фундаменталізм (міркування Ревеля з цього приводу цікаві тим, що свою книгу він написав задовго до 11 вересня 2001 року), причому ситуація ускладнюється внутрішніми негараздами вільних країн – системною корупцією, відчуженням народу від активної участі в політичних процесах, традиційною схильністю західних керівників до угодовства з тоталітарними режимами. Ревель, із позицій ліберального консерватизму, пропонує принципову схему подолання цих небезпек, що спонукає до гострих дискусій.

Мей Кристофер

Інформаційне суспільство. Скептичний погляд / Пер. з англійської.

– К.: “К.І.С.”, 2004. – XIV с, 220 с.

Чи справді настала нова інформаційна доба? Як нові інформаційно-комунікаційні технології (ІКТ) змінюють економічне, соціальне та політичне життя? Чи варто зрікатися попередніх знань та практик? Автор, знаний британський соціолог, пропонує власні “скептичні” відповіді, далекі від беззастережного вихваляння новацій “інформаційного суспільства”.

Маринчак В.А.

Інтенціональне дослідження ціннісної семантики в художньому тексті: Монографія

/Харківська правозахисна група; Худож.-оформлювач Б.Захаров.
– Харків, Фоліо, 2004. – 287 с.

У монографії розглядається ціннісна семантика художнього тексту в аспекті її продукування і ситуативно-сценарної значущості. Досліджується світоутворюючий і смислоутворюючий інтернаціональний синтез, впроваджуються поняття ціннісної та релігійної інтенціональності. За матеріалом детального аналізу текстів О.С. Пушкіна, Ф.М. Достоєвського, А.П. Чехова, Б.Л. Пастернака виявляються найважливіші проблеми інтенціонального дослідження ціннісної семантики в художньому тексті: самоконституювання суб'єкта, розширення його інтернаціонального синтезу та поведінки, особистої самототожності.

Для спеціалістів із лінгвокультурології, семіотики культури, філологів, для всіх, хто цікавиться семантикою духовної культури.

Зенон Козут

Коріння ідентичності. Студії з ранньомодерної та модерної історії України.

– К.: “Критика”, 2004.

Збірка статей відомого історика, директора Канадського інституту українських студій Альбертського університету Зенона Козута доступне для зацікавленої україномовної аудиторії важливу частину його наукового доробку. Ці статті написані протягом 1977–2002 років. Авторське чи редакторське перо не вносило до них істотних поправок і доповнень, тому кожна праця відображає певну сторінку наукової біографії історика і водночас – певні етапи еволюції західної україністики в цілому. Проте, разом узяті, вони мають цілісний вигляд. Їх об'єднують взаємопов'язані сюжети історії політичної культури та національної свідомості українського суспільства ХУІІІ–ХХ століть.

Переклад з англійської *Софії Грачової* за участі *Олега Бобровського* та за редакції *Тараса Курила*.

Наукова редакція *Тараса Курила* за участі *Віктора Горобця*. Післямова *Володимира Кравченка*.

Видання підготовлене та здійснене за підтримки Центру досліджень історії України ім. Петра Яцика Канадського інституту українських студій Альбертського університету в межах програми “Західна історіографія України” (випуск 4).

Пьотр Вандич

Ціна свободи. Історія Центрально-Східної Європи від середньовіччя до сьогодення.

К.: "Критика", 2004.

Синтетична історія Центрально-Східної Європи пера знаного американського славіста польського походження Пьотра Вандича, вперше видана 1991 року, вважається класичною історією регіону. На підставі компаративістичного підходу автор розглядає загальні течії й підставові проблеми історичного розвитку Польщі, Чехії, Словаччини й Угорщини від середньовіччя до падіння комунізму та посткомуністичного десятиліття. Зосереджуючися у викладі на історії державності цих країн, науковець намагається визначити історичну специфіку Центрально-Східної Європи як напівпериферії Заходу, водночас послідовно розглядаючи її історію в західноєвропейському культурному й політичному контекстах. Видання доповнюють ґрунтовна післямова українського історика Андрія Портнова, анотований покажчик та оновлена бібліографія.

Григорій Грабович

Тексти і маски.

– К.: Критика, 2005. – 312 с. – Парал. Тит. Арк. англ.

У новій книжці літературознавця, професора Гарвардського університету та головного редактора часопису "Критика" Григорія Грабовича йдеться про літературні постаті, події та процеси, які потребують переосмислення в контексті нового часу. Т. С. Еліот (якому окремо присвячено одне із зібраних тут есе), казав, що такої пе-реорієнтації потребує кожне нове покоління: вона утверджує його "лективне право" на своє власне бачення минулого і сьогодення. Втілення такої постави спричинило співіснування під однією обкладинкою, з одного боку, не тільки хронологічно й типологічно цілком зіставних (але, так би мовити, попарно) літераторів, як-от Івана Франка й Адама Міцкевича, а й зовсім, здається, непеєднуваних у рамках якоїсь цілісної розмови осіб: Дмитра Чижевського, Романа Інгардена, Миколи Хвильового, Ігоря Костецького, аж до наших сучасників Олеся Гончара, Юрія Шевельова, Оксани Забужко та Валерія Шевчука; а з іншого – книжка Григорія Грабовича пеєднала есе, написані за останні кілька років (і надруковані в "Критиці"), з ранішими, яким уже двадцять і більше років і які, либонь, уже у свою чергу можуть правити за предмет інтерпретацій і пеєреорієнтацій для молодого покоління критиків.

Бернгард Вальденфельс**Топографія Чужого: студії до феноменології Чужого.**

– Київ: ППС – 2002, 2004. – 206 с. – (“Сучасна гуманітарна бібліотека”).

Запропоновані Вальденфельсом топографічні розвідки виходять із припущення, що Чуже має не лише свої часи, а також свої місця. Під впливом Гусерля та Гайдеггера, Мерло-Понті та Левінаса, Башляра та Фуко він наближається до етнології як науки про культурно Чужого.

Для філософів, культурологів, соціологів, психологів, політологів та широкого кола інтелектуалів, які цікавляться долею європейської культури та можливостями міжкультурного порозуміння.

Гелнер Ернест**Нації та націоналізм; Націоналізм: Пер. з англ.**

– К.: Таксон, 2003. – 300 с. – (Ex professo). – Бібліогр.: с. 191–192.

До видання увійшли переклади двох найважливіших праць видатного англійського дослідника проблем націй та націоналізму Ернеста Гелнера (1925–1995): “Нації та націоналізм” (1983) і “Націоналізм” (1997). Генеза націй і націоналізму розглядається як наслідок і складова масштабних зрушень у способах пізнання, в культурі та виробництві, пов’язаних із переходом людства від аграрної до індустріальної епох. Теорія націоналізму Е. Гелнера стала одним із найвпливовіших і найконтroversійніших варіантів наукового осмислення феномена нації та націоналізму.

Для науковців, викладачів і студентів гуманітарних і суспільствознавчих спеціальностей.

Чарльз Тейлор**Мультикультуралізм і “Політика визнання”.**

– К.: Альтерпрес, 2004. – 172 с. – (“Сучасна гуманітарна бібліотека”).

Книга представляє найвідоміший в сучасній філософській літературі аналіз проблеми мультикультуралізму. В центрі книги – есе одного з найвпливовіших сучасних західних мислителів Ч. Тейлора “Політика визнання”, в якому автор детально, на матеріалі сучасних дискусій з приводу питання про ствердження людської ідентичності в культурних, політичних, національних, тендерних та освітніх процесах, досліджує витoki ідеї визнання рівної цінності різних культурних ідентичностей та її розвиток. Есе супроводжується коментарями провідних дослідників Універси-

тетського центру досліджень людських цінностей при Принстонському університеті.

Для науковців, викладачів, студентів і всіх, хто цікавиться сучасним станом політичної та соціальної філософії, філософії культури, філософії держави і права.

О. А. Седакова

Церковнослов'яно-російські пароніми: Матеріали до словника.
— М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2005. — 432 с.

Книга є першою у вітчизняній філології спробою системного огляду паронімів сучасної російської та церковнослов'янської мов. Словник надасть неоціненну допомогу щодо розуміння православного богослужіння та літургійної поезії, а також може використовуватися у викладанні церковнослов'янської мови, у катехизації.

Матеріали словника представляють великий інтерес для дослідників історії, стилістики та семантики російської мови, для лексикографів і перекладачів.

Етьєн Жильсон.

Вибране. Том I. Томізм. Вступ до філософії св. Томи Аквінського.
М.; СПб.:

Університетська книга, 1999. — 496 с. — (Книга світла)

Етьєн Жильсон (1884–1978) – французький релігійний філософ, провідний представник неотомізму і найбільший дослідник західної середньовічної філософії. “Томізм” – одна з найважливіших праць Жильсона. В книзі розглядаються засадничі уявлення філософії Томи Аквінського і пропонується їх оригінальна інтерпретація. Автор намагається показати довгоплинну цінність томізму, його актуальність для нашого часу.

Ця книга відкриває цикл перекладів творів Е. Жильсона.

Ярослав Грицак

Страсті за націоналізмом. Історичні есе.

К.: Критика, 2004.

Центральною темою книжки є націоналізм і його роль у сучасній Україні. Зіставляючи дискусії про націоналізм із даними соціологічних досліджень і поміщаючи одні й другі в історичну перспективу, автор заперечує поширене в академічній науці й політичних дискусіях твердження про недорозвиненість національної ідентичності як центральну проблему України. Натомість стверджується, що, з одного боку, роль національного фактора в Україні дуже

перебільшується, а з іншого – рівень національної свідомості – якщо її припинити звужувати тільки до мовного критерію і трактувати західний / західноукраїнський приклад як єдину обов'язкову норму – досить високий, щоб утримувати стабільність в українському суспільстві. Головний наголос робиться на потребі парадигмальної зміни в поглядах на націоналізм і його природу, котра впливає з підсумування українського історичного досвіду.

TABLE OF CONTENTS

PAUL RICOEUR: IN MEMORIAM

<i>Kostiantyn Sigov</i> . Paul Ricoeur: Memory, History, Gratitude	6
<i>Charles Taylor</i> . Philosophy without borders	17
<i>Gabriel Marcel</i> , <i>Paul Ricoeur</i> . On the intellectual research (conversation)	21
<i>Jean Starobinsky</i> . Friendship that unites	28
<i>Paul Ricoeur</i> . Esthetic experience.	30

UKRAINE TODAY

“Orange Victory”. Answering the questionnaire of the “Duh i Litera” journal: T. Vozniak, O. Gnatiuk, Y. Zaharov, J. Zisels, O. Irvanets, V. Kipiani, M. Kotsiubynska, M. Marynovych, O. Paskhaver, Y. Rashkovsky, S. Rechitsky, Y. Sverstiuk, D. Stus, T. Suhorukova, father M. Shpoliansky	46
Leonid Finberg. Afterword	95

AD FONTES: UNIVERSITY OF “KYIV-MOHYLA ACADEMY” – 390TH ANNIVERSARY

<i>Vilen Gorsky</i> : Idea of university in “KYIV-MOHYLA ACADEMY” interpretation	100
<i>Sergey Averintsev</i> . AD FONTES!	109
<i>Petro Kudriavtsev</i> . Idea of St. Sophia	112

SERGIY KRYMSKY: LIFE AS QUEST OF SENCE

Philosophy as lifestyle. Interview with Sergiy Borysovych Krymsky	138
<i>Myroslav Popovych</i> . A Word about Sergiy Krymsky	160
<i>Viktor Malahov</i> . Philosophy “Against the light” or what is postontology?	164
<i>Vilen Gorsky</i> . “Under the sign of Sophia”	169
<i>Yuriy Ishchenko</i> . The concept of “Metahistory” of Sergiy Krymsky and the discourse of the philosophy of history by Paul Ricoeur	172
<i>Anatoliy Yermolenko</i> . Universe of value and sense and universe of discourse	179

<i>Sergiy Kurbatov</i> . "Going upstairs, that brings you downstairs": paradoxes of metahistory	185
<i>Tetyana Chaika</i> . Energy of soul	191

INTERNATIONAL AVERINTSEV LECTURES

From the heritage of Sergey Averintsev:

Hopes and anxiety	194
Biography and hagiography	205
<i>Olga Sedakova</i> . My first meeting with Averintsev	214
<i>Andriy Baumeister</i> . The orthodox thinker in the European culture context	219

PERSONALITY

<i>Ivan Yurkovych</i> . Roman Pontiff	232
<i>Vladimir Zelinsky</i> . History and person. Knight of faith. To the portrait of John-Paul II	234
<i>Olga Sedakova</i> . Totus tuus. In memory of Pope John-Paul II	239

CULTURA

<i>Iza Hruslynska</i> . Advantage of giving a hand	242
Conversation with Sophia Herz	255

VOCABULAIRE: DICTIONARY OF EUROPEAN PHILOSOPHIES

<i>Barbara Cassin</i> . Presentation	284
<i>Barbara Cassin and Philippe Raynaud</i> . Two paradigms: "Freedom" and "Liberty"	291
<i>Philippe Raynaud</i> . Civil society	293
Legal state	302
<i>Charles Malamoud</i> . Mir: world/peace	311
<i>Andriy Vasylchenko</i> . Freedom/Liberty	323
<i>Andriy Repa</i> . Barbara Cassin: Effects of the linguistic policy of "Dictionary of European Philosophies"	331
<i>Yevgeniya Kononenko</i> . Paradoxes of untranslatable	335

ETHOS

<i>Antony Blum</i> . Question and doubt	338
<i>Kallistos Ware</i> . My enemy and aid: body in the Greek Christianity	352

<i>Sergiy Bortnyk</i> . Bishop Kallistos Ware: from ecclesiology to anthropology	371
<i>Boris Bobrinskoy</i> . Love to enemies in Gospels.....	384
<i>Olexander Dobroer</i> . Concept of "good person" in the system of esthetic anthropology of Nykolay Gogol.....	389
<i>Henry de Lubac</i> . Dimensions of mystery	400

HISTORICAL RESEARCHES

<i>Reinhart Koselleck</i> . Perplexity and shifts of three temporal dimensions	416
<i>Jean-Paul Willaime</i> . Europe and religions	436

WITNESSES OF EPOCHS

<i>Jonathan Sutton</i> . Life way of Vladimir Solovyev	444
<i>Olga Sedakova</i> . Address at the presentation of the award of Vladimir Solovyev	459
Courage and after it. Remarks of the translator	467
<i>Taras Ivasiutyn</i> . François Mauriac as a factor of creative laboratory of the European comparative study of literature	482

BIBLIOGRAPHY

<i>Yevgeniya Deich</i> . The living flesh of the epoch	490
<i>Taras Ivasiutyn</i> . World of philosophical ideas of Paul Celan	495
<i>Vitaliy Darensky</i> . Phenomenology of Christian ethos	498
<i>Polina Poberezkina</i> . Slavic studies in "Yegupets" magazin	516
Annotations	524

TABLE OF CONTENTS.....	530
------------------------	-----

Усі права застережені.

Передруки і переклади дозволяються тільки за згодою автора й редакції.

З питань замовлення та придбання літератури звертатися:

Видавництво «Дух і літера»

Національний Університет “Києво-Могилянська Академія”

5 корпус, кім. 210

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

Тел./факс: +38 (044) 425-60-20

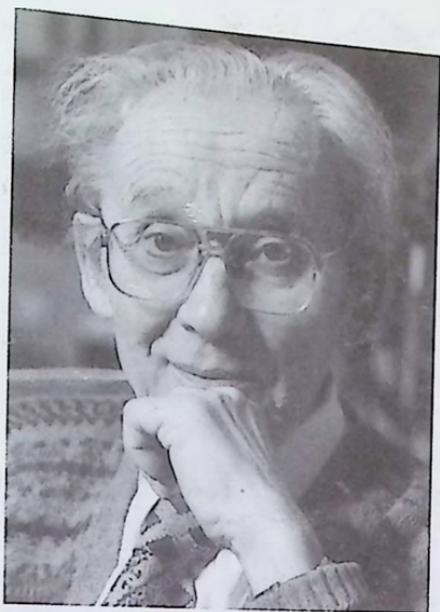
e-mail: franc@roller.ukma.kiev.ua – редакція

duh-i-litera@ukr.net – відділ збуту

www.duh-i-litera.kiev.ua

Надаємо послуги “Книга-поштою”

Друк ТОВ «Майстерня книги»
03037, м. Київ, вул. М. Кривоноса 2Б
Тел.: (044) 248-34-34, 248-89-31



27.02.1913–20.05.2005

Поль Рікер був почесним професором понад 30 університетів світу, зокрема й Києво-Могилянської академії. На зламі ХХІ століття філософія Рікера відіграє засадничу роль, аналогічну тій, яку відіграла для культури ХХ століття думка Бергсона, Гуссерля, Гайдеггера, Вітгенштайна, Гадамера...

Без перебільшення можна сказати, що ніхто раніше за Рікера не наважувався так глибоко вкорінити фі-

лософію в історичному оповіданні, наративі, що бере початок з біблійної оповіді. У світлі його ідей нам дано шанс по-новому перечитати не лише документи сучасної історії, але також "Апологію Сократа" та "Сповідь" Августина.

Рікер вивів класичну думку далеко за рамки філософських і гуманітарних кіл – у широке поле громадського життя людства. Він повернув практичній філософії ту високу гідність, про котру в посткомуністичних країнах майже не пам'ятають...

Костянтин Сігов