Дух і Літера

ЄЖИ ГЕДРОЙЦ: IN MEMORIAM
УКРАЇНА: ЧОРНОБИЛЬСЬКИЙ РАХУНОК
ТОПОСИ УКРАЇНИ
СЕРГІЙ АВЕРИНЦЕВ
ЄВРОПЕЙСЬКІ КОНТРАВЕРЗИ
ОКСФОРДСЬКА ШКОЛА
ПАРИЗЬКА ШКОЛА
ЛОГОС
ДІАЛОГ
SEMINARIUM
БІБЛІОГРАФІЯ

КИЇВ
2006 – 2007

Національний університет
"Києво-Могилянська Академія"



Дух і Літера

№ 17 — 18

СПІЛЬНИЙ ВИДАВНИЧИЙ ПРОЕКТ
ТЕЛЕКАНАЛУ "1+1" ТА ВИДАВНИЦТВА "ДУХ І ЛІТЕРА"

КИЇВ
2007

Національний університет "Києво-Могилянська академія"
Центр європейських гуманітарних досліджень

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

Редакційна колегія

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

Співредактори

Костянтин Сігов Леонід Фінберг

Редакція

Вчений секретар: Олексій Сігов
Літературне редагування: Валерія Богуславська, Леся Лисенко
Художнє оформлення: Ірина Пастернак
Комп'ютерне макетування: Юрій Кореняк

Видання здійснене за сприяння Міжнародного фонду «Відродження»

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

© ДУХ І ЛІТЕРА, 2007

ЗМІСТ

ЄЖИ ҐЕДРОЙЦ: IN MEMORIAM

Оля Гнатюк. Державництво Єжи Ґедройца 6
Кшиштоф Пом'ян. Спрямованість у майбутнє 8
Адам Міхнік. Зустрічі з Ґедройцем 15
Богдан Осадчук. Роль Єжи Ґедройца в польсько-українських відносинах 46
Єжи Пом'яновський. Людина з іншого боку 58
Лешек Шаруга. "Культура" та "Майбутні польсько-німецькі відносини" 80
Пьотр Вандич. "Історичні зошити" 97
Яцек Кравчик. Єжи Ґедройц 1906–2000 111

УКРАЇНА: ЧОРНОБИЛЬСЬКИЙ РАХУНОК

На запитання анкети часопису відповідають: Оксана Пахльовська, Віктор Малахов, Микола Карпан 126

ТОПОСИ УКРАЇНИ

Надія Нікітенко. "Благовіщення в монументальному живописі Софії Київської" 147
Ярослав Грицак. "Конструювання національного міста: випадок Львова" 157

СЕРГІЙ АВЕРИНЦЕВ

Володимир Зелінський. "С. Аверинцев: досвід побудови культури" 182
Володимир Зелінський. "Про задум особистості та смертну годину" 195
Сергій Аверинцев "Розрізнення знаків часу: християнське ставлення до історії" 202
"Присутність Всюдисущого як парадигма християнської культури" 211
Юрій Вестель. "Тотожність, слово, ім'я" 233

ЄВРОПЕЙСЬКІ КОНТРАВЕРЗИ

Франсуа Фюре. "Комунізм і фашизм"..... 246
Михаїл Хеферман. "Географія та сенс Європи" 326
Режіс Дебре. "Технологія впливу: " амбіції"..... 335

ОКСФОРДСЬКА ШКОЛА

Клайв Стейплс Льюїс."Історицизм" 354

ПАРИЗЬКА ШКОЛА

Олів'є Клеман. "Історія й Метаісторія" 367
Олексій Сігов. "О. Клеман і М. Бердяєв: зв'язки та суперечності" 388
Майкл Плекон. "Внутрішнє монашество: духовне життя у переосмисленні П. Євдокімова" 401
Марта Самокішин. "Внутрішнє монашество – повернення до джерел..." 429

ЛОГОС

Каллісm Уер. "Православне богослов'я у XXI столітті".... 435
Віталій Даренський. "Гносеологічна парадигма християнської філософії"..... 451

ДІАЛОГ

Любов Зубова. Київський діалог з Сільві Жермен 470

SEMINARIUM

Олександра Межевікіна. "Геть з Каннітферстану!"..... 486
Анастасія Рябчук. "Не те щоб раніше було краще, просто тепер гірше..."..... 494
Олена Рибій. Полювання на ейдоси ("Право і справедливість" Поля Рікера) 501

БІБЛІОГРАФІЯ

Олег Хома. Мішель Монтень "Проби" (переклад з фр. Анатоля Перепаді) 505

Михайлина Коцюбинська. Павло Ямчук.
"Християнський консерватизм: дух, епоха, людина"... 508
Віктор Малахов. В. Мазепа
"Культуроцентризм світогляду Івана Франка" 511
Лідія Лозова. Д.Горбачов "Українські авангардисти
як теоретики і публіцисти" 519
Марина Болгарова. Туптало Дмитро. Житія Святих
Пер. з ц.-сл. В. Шевчук 528
Віктор Малахов, Тетяна Чайка. Мадиевский С.А.
"Другие немцы" 532
Валерія Богуславська. О. Сулейманов. Мова письма.
Погляд в історію – про походження писемності
і мови Малого людства..... 541
Отмар Андре. Ryhlo, Peter (Hg.):
Czernowitz [Europa erlesen] 544

TABLE OF CONTENTS..... 547

ЄЖИ ҐЕДРОЙЦ: IN MEMORIAM

"Єжи Ґедройц – редактор, політик, людина" – книжка, добірку текстів з якої представляє "Дух і Літера", – була видана у першу річницю смерті видатного Поляка. З цього часу минуло вже кілька років, надруковано про Нього багато томів і безліч статей, однак саме ця книжка якось особливо виразно віддзеркалює те, що було для його співробітників головним: відданість справі здобуття щонайтривалішої незалежності Польщі. Цій меті Єжи Ґедройц підпорядкував усе своє життя. Щомісячний журнал "Культура", заснований Ґедройцем зі співробітниками одразу по Другій світовій війні, був найважливішим інструментом у цьому змаганні. Ґедройц як редактор зумів створити зі свого журналу форум для найсерйозніших дебатів про минуле і майбутнє поляків та Польської Держави, водночас ввівши цю дискусію у найширший із можливих контекст. "Культура" була школою державницького мислення. Категорія державного інтересу була для Ґедройца визначальною у його концепціях. Можливо, саме завдяки тому ця традиція, не вельми тривка, збереглася, а її послідовники зуміли здобути визнання у польському суспільстві.

Протягом останнього десятиліття дедалі більш яскраво вимальовується масштаб почину Ґедройца. Читачі мають уже змогу ознайомитися не лише з "Культурою", "Історичними зошитами", виданнями Бібліотеки "Культури", але й із його листуванням з видатними сучасниками (зокрема й діячами української еміграції), зі спогадами співробітників і тих, хто з ним сперечався. Століття Ґедройца дало добру нагоду подивитися, вже з певної відстані, на його роль у перетворенні польської політичної думки, його вплив на польську літературу, на справи великі й малі.

Для українсько-польських взаємин ця постать має особливе значення – без Ґедройца не сталося б змін, про які могли тільки мріяти наші батьки та діди. Трюїзмом стало твердження, що

сучасну польську політику щодо східних сусідів побудовано на концепції, виробленій "Культурою". Слова "нема вільної Польщі без вільної України" перетворилися з політичної декларації на зміст політичної та громадської діяльності. Здається, збагнули це всі, для кого важлива справа порозуміння між нашими народами. А проте мене не полишає переконання, що уроки Ґедройца все ще не засвоєні.

Хотілося б, щоб ця публікація стала нагодою до роздумів не тільки про велич цієї постаті – за Горацієвим:"Exegi monumentum aere perennius" ("воздвиг я пам'ятник триваліший за бронзу", Горацій, Пісня 3, 30, 1); адже забронзовіння – це, напевне, остання річ, якої прагнув Редактор. Головний, як мені здається, урок Ґедройца – державництво. Не як гасло, а як щоденна наполеглива робота.

Оля ГНАТЮК

Кшиштоф ПОМ'ЯН

СПРЯМОВАНІСТЬ У МАЙБУТНЄ*

27 липня 2001 року Єжи Ґедройцу виповнилося 94 роки. Через шість тижнів він помер. Смерть у такому віці – звичайне явище, більш вірогідне, ніж подальше тривале життя. Однак ця смерть не була звичайною. Незвичайним було те, що в житті багатьох людей, які пов'язували з ним певні плани, мали щось для нього робити, чогось від нього очікували, утворилася вирва, як після вибуху, так, наче він був молодший на – скажімо – років 30–40 і перед ним лежало майбутнє. На жаль, він не був молодший. Утім до останньої миті майбутнє лежало перед ним.

Якраз однією з найприкметніших рис його особистості була зверненість у майбутнє. І не лише в останні роки. Завжди. Ця налаштованість була постійною і з неї багато що випливало. Щоб проілюструвати цю тезу, нагадаю чотири епізоди з його життя.

Вересень 1939 року, Бухарест[1]. Він зайнятий не копирсанням у спогадах чи розрахунками. Разом із послом Рочером Рачинським він робить усе, щоб забезпечити неперервність державності: відставка президента і призначення нового згідно з усіма вимогами правочинства, що – особливо за тих обставин – мало принципове значення.

1945–1947 роки. Він не впадає в розпач, не оплакує Ялту[2] (Ялтинську конференцію), не нарікає на долю, що відрізала його від батьківщини. Прагне створити умови для тривалої по-

---

* Статті зі збірки: Krzysztof Pomian: Jerzy Giedroyc. Redaktor. Polityk. Czloviek. – Lublin, 2001.

[1] Єжи Ґедройц 5 вересня 1939 р. під час німецької агресії в Польщі як працівник міністерства промисловості і торгівлі був евакуйований до столиці Румунії Бухареста, де працював до березня 1941 р. у Посольстві Польщі.

[2] Ялтинська конференція відбулась у лютому 1945 р. в Ялті, під час конференції В. Черчілль, Ф. Д. Рузвельт і Й. Сталін прийняли рішення щодо долі повоєнної Європи, про розподіл Європи на дві сфери впливу: Сполучених Штатів Америки і Радянського Союзу.

літичної діяльності в еміграції. Організовує видавництво та журнал[3]: знаряддя для ідеологічної боротьби з комунізмом у царині культури, бо одним серед перших слушно вирішив: не достатньо протиставити йому силу, треба водночас поборювати його вплив на людський розум і почуття, й особливо на інтелектуалів і інтелігенцію. Він усвідомив – і в цьому також був чи не першим – що позбавлені власної держави вигнанці саме у цьому різновиді боротьби можуть досягти успіху.

Жовтень 1956 року[4]. Він підтримує зміни в Польщі й унаслідок цього «Культура» отримує там такий розголос, якого не мав жоден інший еміграційний часопис. Зав'язує контакти, завдяки яким у наступні тридцять років «Культура» стане виданням, що з ним ідентифікуватимуть себе – хоча й різною мірою – нові й нові представники дисидентського руху в ПНР, а згодом і опозиція.

1989 рік[5]. Він виключає «Культуру» з поточних політичних баталій. Не дозволяє використати її авторитет якійсь партії. Так само, як досі завзято боровся за незалежність часопису від еміграційних угруповань, він піклується про те, щоб видання й надалі, на новому, суверенному, громадському кону, зберігало свій незалежний характер. І це стосується не лише політики. Літературну нагороду «Культури» Тадеуш Ружевич[6] отримав раніше, ніж «Ніку»[7], а він же ніколи не був письменником Літературного інституту.

Ця налаштованість Ґедройца на майбутнє і реагування на зміни обставин у такий спосіб, який сприяв – звісно, у межах можливого, – опануванню майбутнього, була тим дивнішою, що він був надзвичайно міцно пов'язаний із минулим. Йому притаманне було тривке відчуття родинних традицій. Таке ж

---

[3] У 1946 р. у Римі засновано видавництво Instytut Literacki (Літературний інститут), а у 1947 р. – журнал «Культура».

[4] Жовтень 1956 р.: кульмінаційний період політичних та економічних змін, пов'язаних із крахом сталінщини у Польській Народній Республіці.

[5] 1989 р.: 4 червня 1989р. у Польщі відбулися перші після 1945 р. вільні вибори до сейму та сенату, означивши кінець існування Народної Польщі, як республіки так званої «Народної Демократії».

[6] Тадеуш Ружевич (1921р.) – польський поет, драматург і прозаїк, у 2000 р. отримав премію Nike.

[7] Премія Nike – престижна польська літературна премія, існує з 1997 р.

відчуття єднало його з уже зниклою Польщею: з багатонаціональною Річчю Посполитою, з політикою і устроєм міжвоєнного періоду. Послідовно втілюючи плюралізм у всіх царинах від літератури до політики, він міг захищати рішення, які призвели до Бреста[8], хоча завжди засуджував злочинні дії Костки-Бернацького[9]. Він також захищав Квітневу конституцію, яку я не вважаю вартою захисту. Напевно, тут було чимало й непоступливості та притаманного йому опору загальним поглядам. Проте передусім у цьому виявлявся емоційний і інтелектуальний зв'язок з минувшиною – Польщі й своєю.

Навіть більше, історія й архівна справа були пристрастю Ґедройца. Він зібрав величезний архів, видавав «Історичні зошити» й у цій галузі зробив незрівнянний внесок у польську історичну науку, особливо історію XX сторіччя. Та ще важливішим є те, що історія Польщі була для нього не лише предметом наукової дисципліни, а ще й живої пам'яті, і в цьому разі найвагомішим для нього був етичний вимір. Він вважав, що ми несемо відповідальність за предків, що ця відповідальність є частиною спадщини, в якій позитивне поєднано з негативним, досягнення зі злочинами, перемоги з поразками, героїзм із підлотою. Він ніколи не ідеалізував Польщу й не робив з поляків янголів. Зокрема, він вважав, що поляки як «державний народ» несуть відповідальність за те, як поводилися з білорусами, литовцями, українцями та євреями в Польській державі перед поділами Польщі, в міжвоєнний період, під час окупації і в Польській Народній Республіці. Однак водночас він був проти закріпачення минулим. Досить нагадати відоме саркастичне зауваження про Польщу, якою керують домовини Пілсудського[10] та Дмовського[11].

---

[8] Брест Литовський (Brześć Litewski) – військова фортеця, поблизу якої в Березі Картузькій між 1930 і 1939 рр. існувала тюрма для політичних в'язнів, там тримали, між іншим, відомих польських депутатів і політиків, а також засуджених діячів українського націоналістичного руху ОУН.

[9] Вацлав Костек-Бернацький (1884–1957) – полковник Польського Війська в міжвоєнний період. Був комендантом тюрми для політичних в'язнів у Березі Картузькій (примітка 8), відповідальний за нестерпні умови і жорстокі катування в'язнів.

[10] Юзеф Пілсудський (1867–1935) – польський політик, державник, один із творців II Речі Посполитої, з 1920 р. перший маршалок Польщі.

[11] Роман Дмовський (1864–1939) – польський політик, співзасновник і лідер націонал-демократії (ендеки).

Налаштованість на майбутнє, зв'язок із минулим – а де ж сучасність? Сучасність була підпорядкована майбутньому. Часто наголошують на некорисливості Єжи Ґедройца. А вона ж якраз і була принесенням сучасності в жертву далекосяжній переважно меті, яку він собі визначав, не шукаючи негайного задоволення власних амбіцій. Напевно, часом його тішило вшанування його заслуг, яке траплялося в останні роки. Оскільки він замовив, щоб йому видрукували обґрунтування наданих йому звань «honoris causa», то це, мабуть, було йому приємно. Проте він ніколи не шукав визнання чи нагород. Не через скромність. Радше тому, що – і він досить давно про це знав – сам збудував собі пам'ятник, тривкіший від тих, які можуть йому поставити інші, адже папір – списаний чи задрукований – часом живе набагато довше, ніж граніт і бронза.

Ґедройц дивився на політику тверезо. Він бачив у ній зіткнення інтересів і зудар сил, він знав: щоб перемогти, треба бути сильнішим. Проте сила не була для нього тільки чимось матеріальним. Вона була також вірністю певним ідеалам і здатністю приносити їм у жертву навіть матеріальну користь. Він не терпів моралізаторства в політиці, чужою була йому й позиція, висловлена в латинській формулі fiat iustitia pereat mundus (нехай здійсниться правосуддя, хоч загине світ). Рівною мірою чужий був йому будь-який політичний цинізм. Часом це створювало напруженість, коли, приміром, Польща щось виборювала собі в рамках радянського табору й відходила від боротьби за те саме для інших, бо перемога була неможливою. Ця напруженість поновилася, коли Польща готувалася до вступу до Європейської Унії, наслідками чого було: ущільнення кордонів із Україною, Литвою та Білоруссю, обмеження торгового обміну з названими країнами, запровадження віз для громадян цих країн тощо. Ґедройц був думки, що Польща має зобов'язання стосовно народів, які входили до складу Речі Посполитої, що на ній лежить відповідальність за спільне минуле, а отже, – і майбутнє, адже й воно буде спільним, хоча в інший спосіб, ніж за старих часів. Однак водночас він розумів, що якнайшвидший вступ Польщі до Європейської Унії надзвичайно корисний для неї і не слід пов'язувати його зі вступом УЛБ (України, Литви, Білорусі). Ґедройц не знав, як розв'язати цю суперечність, і не думаю, що будь-хто мав розв'язок.

Він сказав, і це багато разів цитували: «Треба вміти берегти принципи і змінювати погляди». Проте для того, щоб зберегти принципи, їх потрібно час від часу актуалізувати: повертатися до них, обдумувати ще раз, пристосовувати до нових обставин. Дні редактора Ґедройца переважно були наповнені вщерть, а різноманіття занять заважало зосередженню. Він читав, писав, розмовляв, редагував, здавалося, що він до решти занурений у великі, а часом і дрібні поточні справи. Проте йому була притаманна надзвичайна внутрішня сталість, цілісність, послідовність. Він тримався накресленого курсу, його не збивали зі шляху тимчасові коловороти, він ніби весь час бачив кожну мету, яку колись собі визначив. Декотрі проекти він здійснив через більш як тридцять років.

Що ж давало йому змогу поєднувати щоденну політичну й редакційну колотнечу, ці найрізноманітніші, за його словами, «справки», з мисленням і діяльністю в масштабі десятиліть? Думаю, це було інтенсивне духовне життя, вхід у яке був замкнений перед усіма, крім Чапського[12], проте воно часом прориває́ться у висловах Ґедройца й приховано в основі його «Автобіографії». Життя духу зовсім не обов'язково пов'язане з релігією. Не знаю, чи були такі пов'язання в житті редактора Ґедройца. Життя духу – це здатність час від часу вдаватися до «реколекцій» в етимологічному значенні цього слова, тобто до розмови з самим собою, в якій ніби передбачається присутність третього учасника: ідеалу, з яким індивід співвідносить себе і порівнюючи з яким оцінює себе і свої звершення. Єжи Ґедройц жив таким ідеалом, витвореним, певно, в перші роки відновлення незалежності – ідеалом Польщі, ідеалом поляка, просто ідеалом людини. Людини, яка не бажає приймати світ таким, яким він є, а хоче його змінити. Поляка, який не бажає приймати ні Польщу, ні поляків такими, якими вони є. Який прагне зробити їх кращими, хоча не дурить себе щодо результативності власних зусиль.

Налаштованість на майбутнє й збереження зв'язку з минулим, сучасна, часом холодна діловитість й ідеалізм із

[12] Юзеф Чапський (1896–1939) – польський художник, есеїст і публіцист. У 1939–1941 рр. – в'язень радянського концтабору в Старобільську разом з іншими офіцерами польського війська, майже поспіль страченими, співробітник «Культури».

романтизму родом – ці різні сторони особистості Ґедройца виявилися не лише в його позиції стосовно політичних і культурних проблем, а й у стосунках із людьми. Те, хто вони й що зробили передусім цікавило його настільки, наскільки давало змогу відповісти на запитання: що вони можуть зробити ще. Це не означає, що він заплющував очі на колишню тоталітаристську приналежність – комуністичну чи крайню праву – і часом поплутані шляхи, якими з них виходилося. Зазвичай він оцінював людей тверезо, хоча й у нього, як у будь-кого, траплялися помилки. Були, звичайно, й особи, з якими він не хотів мати нічого спільного. Однак найчастіше в його ставленні до людей і, зокрема, до людей із часом тривалим комуністичним епізодом у біографії переважала позиція, для якої каяття на словах було другорядним, вагомою була передусім діяльність заради майбутнього тут і зараз.

Саме тому Єжи Ґедройц належав до дуже нечисленної категорії тих, хто не розділяє, а об'єднує. Йому притаманний був дар згромаджувати навколо себе найрізноманітніших людей, які часом терпіти не могли одне одного і спільним для яких було тільки те, що вони з ним співпрацювали – чи трохи більше. Це дало змогу Літературному інституту й «Культурі» мати авторів із часом неоднаковими поглядами, смаками, стилями, а самому Єжи Ґедройцу – очолити цей єдиний у своєму роді оркестр, де кожний виконував власну партію, не зважаючи на інших, однак завдяки диригентові робив це так, що всі вони зливалися – за рідкісними винятками-дисонансами – в єдину поліфонічну цілість.

* * *

Задум цієї книжки народився серед співробітників Єжи Ґедройца невдовзі після похорону, коли виявилося, що він залишив розпорядження, які виключали можливість публікації в останньому номері «Культури» статей про нього як редактора, політика й людину, а потребу написати їх відчувало чимало людей з цього кола. Відчуваючи моральний обов'язок зайнятися цією справою, я висловив відповідну пропозицію директорові видавництва Університету ім. Марії Кюрі-Склодовської, Андрію Печакові, який негайно її прийняв. Щиро дякую йому особисто й усім тим, завдяки кому до першої річниці смерті Ґедройца вийшла ця книжка.

Я запропонував взяти участь у цьому проекті співробітникам нашого Редактора і близьким до нього людям. Не всі змогли відгукнутися на пропозицію. Кшиштоф Вольський, для якого це багато важило, помер, не встигнувши написати свою статтю.

Адам МІХНІК

ЗУСТРІЧІ З ҐЕДРОЙЦЕМ

Свій перший текст про «Культуру» Ґедройца я написав 1978 року. Це був вступ до першої
вітчизняної антології текстів з паризької «Культури», яка вийшла друком у підпільному видавництві NOWa (Niezalezna Oficyna Wydawnicza – Незалежний видавничий заклад). Останній текст написав я року 2000, після смерті Редактора.

Ось мої роздуми тридцятитирічної давнини:

«Культура» виходить у світ уже тридцять два роки. Цей часопис заслуговує на окрему монографію: він уже має власну історію та власну легенду. Він супроводжує польську інтелігенцію в її долі й недолі разом із книжками зі знайомою обкладинкою. Значущість цього часопису й видавництва – переслідуваних митницею й Службою безпеки – можна виміряти кількістю книжок і авторів, що присутні в інтелектуальному житті Польщі завдяки редакції в передмісті Парижа, що складається з кількох осіб. Цей список довгий. Помітні в ньому прізвища й твори Ґомбровича, Мілоша, Колаковського, Гостовця, Герлінґа-Ґрудзінського, Вінценза, Чапського, Єленського, Гіршовичової, Вежинського, Бєньковського, Гласка[13]. Завдяки «Культурі» ми маємо незцензу-

---

[13] · Вітольд Ґомбрович (1904–1969) – польський письменник, після 1939 р. жив на еміграції, друкувався у паризькій «Культурі» Є. Ґедройця, автор, між іншим, Ferydurke, Transatlantyk, Dziennik.

· Чеслав Мілош (1911–2004) – польський поет, прозаїк, від 1951 р. жив на еміграції, у 1980 р. одержав Нобелівську премію, співробітник паризької «Культури».

· Лєшек Колаковський (нар. 1927 р.) – польський філософ. З 1970-х рр. до 1990 рр. в еміграції, викладав у Оксфорді, автор багатьох публікацій у періодиці і книг.

· Єжи Стемповський (публікувався під псевдонімом Гостовець) – (1894–1969) – польський есеїст, літературний критик, великий прихильник польсько-українського зближення, один із основних співробітників «Культури».

ровані щоденники Вітоса[14], твори Ставара[15], документи й спогади, вміщені в «Історичних зошитах». Додаймо до цього довгий список перекладів: Кестлера й Орвела, Арона й Камю, Сімони Вайль і Джиласа, «Доктора Живаго» Бориса Пастернака.

«Культура» – першою! – почала друкувати твори російських дисидентів, серед них Солженіцина, Сахарова, Амальріка й Синявського. На її шпальтах завжди можна було знайти широку документацію становища в Литві, Україні та Білорусі. Порозуміння з цими народами було частиною лінії часопису, який першим проголосив, що поляки повинні відмовитися від своїх претензій на Вільнюс і Львів.

Це була реалістична політика. Не в тому розумінні, щоб капітулювати перед поневоленням, що стало реальним фактом, а в тому сенсі, щоб у реаліях нової дійсності помічати зерна майбутніх незалежницьких і демократичних прагнень. Саме тому «Культура» виступала проти тривання «держави у вигнанні». Від самого початку вона сформулювала принцип зв'язку з батьківщиною, тобто з тими групами, що тут, на берегах Вісли, прагнули розширити обсяг демократичних свобод. Водночас на шпальтах часопису наголошувано, що «Польща не закінчується берегами Вісли», що еміграція є сталим елементом польського суспільства.

· Густав Герлінг-Ґрудзінський (1919–2000) – визначний польський письменник XX ст. У 1940–1942 рр. був в'язнем радянського концтабору. Співзасновник і співробітник «Культури» та Є. Ґедройця, з перервами від 1947 р. до 1996 р.

· Станіслав Вінценз (1888–1971) – польський есеїст, літературний критик, з 1939 р. на еміграції, публікувався у паризькій «Культурі», автор праці «На високій полонині», присвяченій Гуцульщині.

· Константин Єленський (1922–1987) – польський есеїст, літературний критик, перекладач, співробітник «Культури» та престижного французького видання «Preuves».

· Марія Гіршовича – польський соціолог, професор Варшавського Університету, після антисемітської кампанії 1968 р. у Польщі звільнена з Університету, емігрувала, публікувалася в «Культурі».

· Казимір Вежинський (1894–1969) – польський поет, з 1939 р. в еміграції, публікувався у паризькій «Культурі».

· Марек Гласко (1934–1969) – польський письменник, у 1958 р. залишив Польщу, його книжки в цей час видавав Літературний Інститут Є. Ґедройця.

[14] Вінценти Вітос (1874–1945) – польський політик, державник, міністр і прем'єр-міністр уряду у міжвоєнної Польщі, у 1930 р. в'язень фортеці Брест (Brzesc) – Берези Картузької, між 1933 р. і 1939 р. в еміграції.

[15] Анджей Ставар (1900–1961) – польський літературний критик, перекладач, марксист, помер у Мезон-Ляфіт, друкувався в «Культурі».

В еміграційних колах «Культуру» звинувачували в криптокомунізмі, а в польській пресі – в агентурних зв'язках із спецслужбами США, ФРН тощо. Коли 1968 року[16] часопис засудив антисемітську кампанію, його звинуватили в сіонізмі.

Скажімо коротко: саме завдяки паризькій «Культурі» польська інтелігенція зберегла тяглість політичної думки, нонконформістську модель національної культури, «гамбурзький рахунок» позицій і цінностей.

Це не є увінчання лаврами – «Культура» часто викликає замішання та незгоду. Чимало вміщених у ній думок і поглядів хибують на слабке знання чи нерозуміння реалій життя в сучасній Польщі. Проте слід усвідомити, порівнюючи досягнення сучасної еміграції з «Великою» еміграцією XIX ст.[17], що вона мала своїх «пророків», однак не мала своєї «Культури». Автор цих рядків спостерігав, наскільки скромно, навіть аскетично, живуть ці гадані «агенти всіх розвідок», як жертовно, часто самотньо працюють, щоб продовжувалася їхня справа.

Лінію «Культури» презентували власною публіцистикою Юліуш Мєрошевський[18] (до смерті в 1976 р.) і Ґустав Герлінґ-Ґрудзінський. А визначав цю лінію завжди редактор часопису – Єжи Ґедройц. Найближчими співробітниками редактора протягом усього часу існування часопису були Зофія і Зигмунт Герц[19].

Ця підбірка не тільки пропонує вітчизняному читачеві надзвичайно цікаві тексти. Вона водночас є виявом вдячності польської демократичної опозиції тим людям, без чиїх зусиль польське інтелектуальне життя було б набагато злиденніше.

---

[16] 1968: так звані березневі події, започатковані у березні 1968 р. забороною комуністичним урядом вистави «Дзядів» А. Міцкевича у Варшавському Народному театрі (Teatri Norodowemu), заборона викликала акцію протесту студентів Варшавського університету, справа закінчилась арештом частини її лідерів. Назва подій охоплює також масштабні звільнення осіб єврейського походження з роботи та їхнім примусовим виселенням із Польщі.

[17] Велика еміграція XIX ст. відбулася після так званого Листопадового Повстання 1830–1831 рр. на польських землях проти володарювання царської Росії.

[18] Юліуш Мєрошевський (1906–1976) – польський журналіст і політичний письменник, провідний політичний публіцист «Культури», один із найближчих співробітників Є. Ґедройця, творець концепції УЛБ (Україна, Литва, Білорусь).

[19] Зофія і Зигмунт Герц; Зофія (1911–2004) – найближча співробітниця «Культури»; Зигмунт (1908–1979) – близький співробітник Є. Ґедройця.

Ми називали його Князем

Він помер уві сні. Добре, що смерть редактора паризької «Культури», мабуть, найвидатнішого редактора в історії європейської культури, життя якого було зовсім не легким, була легкою.

Цей затятий литвин був, можливо, найкращим поляком XX сторіччя. Він був нашим польським Олександром Герценом[20] доби комуністичної диктатури. «Культура» була «Колоколом» – «дзвоном», що будив поляків від апатії, звільняв від страху, посилав з еміграції слово правди й волі.

Упродовж тривалого часу ніхто не вірив, що візія Ґедройца – вільна Польща, яка укладатиме угоди з вільною Україною, Литвою, Білоруссю і демократичною Росією – є реальною. Я також не надто в це вірив. Тому хочу повторити слова, сказані нещодавно в присутності Єжи Ґедройца Броніславом Ґеремеком[21]: «Легше вшанувати орденом, ніж визнанням правоти. Єжи Ґедройц мав рацію». Велич його полягала в мужності, силі уяви, послідовності й незалежності. Він умів бути проти: проти власних урядів і чужих держав, проти авторитетів і догматів, проти Церкви і терору громадської думки. Він спромігся бути «розумним у пристрасті», що наче й притаманне полякам, однак зустрічається дуже зрідка й у непересічних людей.

Мені важко охопити словами все те, чим завдячує вільна Польща Єжи Ґедройцу. Щоразу нові номери часопису, що дозволяли вдихнути свіже повітря серед задухи диктатури. Щоразу нові книжки бібліотеки «Культури», що формували ментальність і моральність кількох поколінь бунтівників.

З томів листування Ґедройца складається надзвичайний образ. Він був «рідкісним птахом» – вільним від націоналізму патріотом, який на дух не зносив фраз про Батьківщину. Європейцем, котрий боровся з польським схилянням перед Заходом. Русофілом, що бажав Росії поразки її імперіалістичних амбіцій. Він був – скористаюся до цього скомпрометованого визначення – космополітом Сходу. Захід був для нього нудним,

---

[20] Олександр Герцен (1812–1870) – російський письменник і публіцист, з 1847 р. жив у Парижі, засновник і редактор журналу «Колокол»; Єжи Ґедройц надихався прикладом «Колокола», на зразок якого творив «Культуру».

[21] Броніслав Геремек (нар. 1932 р.) – польський історик, політик, у 1997 – 2000 рр. міністр закордонних справ, з 2004 року євродепутат.

до польського (й будь-якого іншого) націоналізму він ставився зі зневагою й відразою.

Він був громадянином Великого князівства Литовського[22], власне, спадкоємцем усього простору давньої Російської імперії. Він першим друкував російських дисидентів, першим видав «Розстріляне відродження»[23] – антологію творів антисталінських українських письменників.

Без нього в нас не було б ані Ґомбровича, ні Мілоша, ні Герлінґа-Ґрудзінського, ні Чапського. Він мав мужність говорити непопулярні речі. Був завжди проукраїнським, але ніколи не був антиросійським.

Він прожив довге життя. Чудово, що він дожив до тріумфу своїх ідей – кінця комуністичної диктатури, розпаду Радянського Союзу. Це він силою власного духу й розуму переміг совєтську імперію. Ми всі вийшли з нього.

З ним не було легко. Чутливий, непоступливий, замкнений, він був, проте, надзвичайно великодушний, відкритий до людей. Він умів пробачати – і я міг би чимало розповісти про це. Ми називали його «Князем», бо він і був князем Республіки Непокірних, охоронцем і опікуном усіх, хто постав проти диктатури, всіх ув'язнених і переслідуваних.

Сьогодні всі ми, учні, схиляємо голови перед Єжи Ґедройцем. І повторюємо: «Єжи, як добре, що ти був із нами».

Запитання до пана Єжи

В автобіографії (Jerzy Giedroyc. Autobiografia na cztery rece / Упоряд. Кшиштоф Пом'ян: Архів «Культури». – Т. 2. – Варшава: Czytelnik, 1994. – С. 328) Єжи Ґедройца тільки один раз зустрічається слово «Солідарність» і жодного разу не назване прізвище Леха Валенси[24].

---

[22] Велике князівство Литовське: назва країни, яка охоплювала землі сьогоднішньої Білорусі, Литви, північно-східної Польщі та більшої частини України, а також західних земель Росії між XIII ст. та 1675 р.

[23] «Розстріляне відродження»: антологія українського письменства 20-х і 30-х рр., українською мовою, видана Літературним Інститутом Є. Ґедройця у 1960 р. під редакцією Юрія Лавріненка.

[24] Лех Валенса (нар. 1943 р.) – політик, співзасновник «Солідарності», у 1990–1995 рр. президент Польщі, отримав Нобелевську премію миру у 1981 році.

Я формулюю ці запитання після другого прочитання цієї незвичайної книжки. Перше читання, нервове, побіжне, дало змогу співвіднести свої уявлення та спогади з розповіддю редактора «Культури». А вже друге, уважне та спокійне, викликало запитання.

Перед нами – незвичайна біографія незвичайної людини. Разом із почергово оприлюдненим листуванням (з Ґомбровичем, Єленським, а незабаром і з Мєрошевським) ми отримуємо портрет одного з найвидатніших поляків XX ст.

«Автобіографія» Ґедройца – наслідок численних розмов із Кшиштофом Пом'яном, який і підготував її до друку, – аскетична, холодна, сказати б, аристократично стримана. Найбільше вражає сучасного читача особистісний зв'язок автора з добою, проблематикою та символікою Другої Речі Посполитої[25]. Ця частина автобіографії найемоційніша, особиста, пульсує живим почуттям. Цю частину писала людина, що самоідентифікувалася з Другою Республікою: це її духовна батьківщина. Він відчуває відповідальність за ту державу. Він і досі є часткою правлячого табору, й досі перебуває в опозиції всередині табору Пілсудського. Він веде суворий розрахунок зі своєю добою. Каже: «Найбільшу відразу у передвоєнній Польщі в мене викликала відсутність поваги до закону». Він відкидав ідею ендеків[26]– ідею п'ястівської мононаціональної «Польщі для поляків».

«Польща розташована на перехресті всіх вітрів історії. Однак Польща не спромоглася стати ні великою державою, ні Чехословаччиною. Вона була державою з творів Ґомбровича, що й не намагалася розв'язати хоч якісь проблеми. Хаосом».

Він захищає рішення про ув'язнення опозиційних депутатів у Бресті.

«Вважаю, що дії у Бресті мали під собою ґрунт. "Центролев"[27] був реальною загрозою, прагнув здійснити в Польщі революцію,

---

[25] Друга Річ Посполита – назва, прийнята для історії Польщі періоду 1918 – 1939 рр., тобто від відродження державності 11 листопада 1918 р. до гітлерівського вторгнення 1 вересня 1939 р.

[26] Ендеки, або ендемія (Народна Демократія), усталене в польській та українській історіографічній традиції скорочене найменування правонаціоналістичного руху національної демократії, що постав наприкінці XIX століття. Найбільш відомим ідеологом ендемії був Роман Дмовський (примітка 11).

[27] Центролев – коаліційна партія лівих і центристів у Польщі створена у 1929 р., метою коаліції була боротьба з диктатурою Ю. Пілсудського.

а настрої у Кракові – і не лише у Кракові – були дуже пореволюційні. Інтернування діячів "Центролева" було за тих обставин доконечним актом захисту, хоча це й порушувало депутатський імунітет і суперечило праву, проте відповідало державним інтересам. А ось те, як поводилися з ув'язненими в Брестській фортеці Костка-Бєрнацький та інші, заслуговувало засудження.

Загалом у Польщі панував безлад і безголів'я. Може, я згущую барви. Але ж відразу після вересневої катастрофи всі або зрадили, або зламалися».

І робить висновок:

«Поляки – жахлива нація. Напевно, будь-яка нація є жахлива. Однак поляки вирізняються особливою слабкістю характеру й не підготовленим належно керівництвом».

Ґедройц цікаво аналізує єврейське питання, не приховуючи помилок – політичних і моральних – свого найближчого оточення. Цей уривок може слугувати уроком-інструктажем щодо труднощів правильного прочитання документів поза історичним контекстом. Сьогодні ці тексти викликають шок: тоді вони були цілком нормальні, хоча й писані мовою, «що нині здається просто расистською».

Цікавою є оцінка політики генерала Сікорського[28] стосовно «людей санації»[29] після вересневої катастрофи.

«У Сікорському мене прикро вражали дріб'язковість і мстивість. Для цієї людини вирішальне значення мали порахунки за минуле. Відразу після катастрофи табір санації був у цілковитому розпачі та прагнув лояльно співпрацювати. Однак ці пропозиції співпраці беззаперечно відкидалися. [...] Відповіддю на це стали депортації, відмова у праві в'їзду до Франції, а згодом – відправка на Зміїний острів чи в Африку».

У цій книзі вражає велика кількість дуже цікавих і слушних спостережень і водночас відсутність відповідей на кілька засадничих запитань. Чи до 1939 року могла здійснюватись інша

---

[28] Владислав Сікорський (1881–1943) – польський державний діяч, генерал, противник Ю. Пілсудського. У 1939–1943 рр. прем'єр уряду Польщі у вигнанні і Верховний головнокомандувач, загинув у авіакатастрофі над Гібралтаром.

[29] Санація (від лат. sanatio – оздоровлення) – політичний режим, що його встановив Ю. Пілсудський після травневого перевороту 1926 р. Існував до капітуляції Польщі у вересні 1939 р.

політика, яка б змінила плин подій? Чи добрим було рішення про пакт Сікорського–Майського[30]? Чи слушним було рішення про Варшавське повстання[31]?

Повоєнна доба в «Автобіографії» описана менш емоційно. Однак саме тоді редактор «Культури» досяг вершин і став одним із творців думки про світ польської еліти! Саме тоді місяць за місяцем зводилася неординарна будівля «Культури». Єжи Ґедройц вперто творив образ світу та Польщі у світі, позбавленому ілюзій і міфоманії, проте й вільному від безнадії та відчаю, вибудовував філософію спротиву диктатурі, заохочував процес випльовування кляпу польською інтелігенцією.

У книзі чимало редакторських огріхів. Почуті плітки подаються як факти, сплутано конкретні деталі. Це – провина не автора, а редактора. Вражає, що лише один раз названо «Солідарність»[32]. Жодного разу не названо Леха Валенсу. Церкву показано – на мою думку – з критичною однобічністю.

Проте це не змінює того факту, що ми отримали свідчення одного з – не лише польських – гігантів, можливо, найвидатнішого емігранта XX сторіччя.

Шанобливо вклоняюся редакторові «Культури» тим охочіше, що в якийсь момент наші політичні шляхи розійшлися. Проте мені завжди буде близьким його почуття відповідальності за державу, віра в цінність толерантної держави й відкритого суспільства, зневага до обскурантизму й підлих прийомів у політичній полеміці. Близький мені й позбавлений чорно-білого маніхейства спосіб думання про найновішу історію Польщі, в якому так багато відтінків. А ще – в найособистішій царині –

---

[30] Пакт Сікорського-Майського: угода, підписана 30 липня 1941 р. між урядом Радянського Союзу й урядом Польщі у вигнанні про поновлення дипломатичних стосунків.

[31] Варшавське повстання: розпочатий 1 серпня 1944 р. і підтриманий населенням польської столиці збройний виступ Армії Крайової, мав визволити Варшаву від німецької окупації. Повстанці капітулювали після 63 днів тяжких боїв. Загинуло 150–200 тисяч цивільного населення, під час повстання і після його придушення німці планомірно знищили до 70 % міста.

[32] Солідарність (Solidarność) – назва незалежної самоврядної профспілки, офіційна реєстрація у листопаді 1980 р.; виникла внаслідок так званих серпневих подій, масштабних страйків польських робітників проти комуністичної влади.

якась прихильність до тих, хто програє. Коли ти на боці того, хто програв, характер псується менше...

Ми перед Вами в боргу

П'ятдесят років тому побачив світ перший номер паризької «Культури» – часопису, що відразу ж став міфом й обріс легендою. Своєрідним увінчанням цієї легенди стала зворушлива четвергова урочистість у Мезон-Ляфіт.

Невеличкий будинок у цьому паризькому передмісті, який стільки років таємно відвідували гості з Польщі й інших країн Центральної та Східної Європи, будинок, що викликав неспокій у чергових керівників комуністичних спецслужб як центр контрреволоційної зарази, цей будинок нині відвідали двоє: литовець і поляк. Редакторові польського часопису, який гордо носить історичне прізвище литовських князів і полюбляє називати себе «упертим литвином», президент суверенної й демократичної Литви Алгірдас Бразаускас урочисто вручив акт про почесне литовське громадянство. У цій урочистості брав участь президент суверенної й демократичної Республіки Польщі Олександер Кваснєвський.

Обидва демократично обрані президенти суверенних держав були колись вищими функціонерами комуністичного владного апарату. У маленькій вітальні редактора Ґедройца відчувався пафос і іронія Історії. Різнобарвна, непересічна й героїчна місія Єжи Ґедройца, редактора «Культури», була увінчана особливим чином, наче в поганому американському фільмі: happy end'ом. Хто б сподівався?

Політичне мислення Єжи Ґедройца справило революційний вплив на всі схеми польської еміграції. Особливо вагомими були два моменти: відкидання ідеї «держави в еміграції» й тези про механічну спадкоємність із Другою Республікою; не менш значущою була відмова від боротьби за східний кордон зразка 1939 року, саме це частина «незламних» емігрантів вважала за зраду. Наслідком цього своєрідного ревізіонізму стали дві ідеї: УЛБ і філософія еволюціонізму.

УЛБ – Україна, Литва, Білорусь. Єжи Ґедройц був переконаний – усупереч польській і західній реал-політичній думці, – що Радянський Союз як державно-імперська конструкція не є вічний й що совєтизм обмежують і далі обмежу-

ватимуть незалежницькі прагнення підлеглих народів. Таким був антирадянський і антитоталітарний вимір ідеї УЛБ. Підкреслимо – вимір антирадянський, а не антиросійський, оскільки Ґедройц завжди був союзником російської демократії. Адже саме завдяки «Культурі» світ познайомився з першими витворами російського самвидаву: з дисидентськими книжками Синявського та Даніеля.

Мішенню ідеї УЛБ були не лише радянські схеми, а й схеми американської політики. Адже в самий пік холодної війни, коли у Вашингтоні відверто засуджували узалежнення Польщі та Чехословаччини, про три прибалтійські держави, поглинуті Радянським Союзом, згадували лише пошепки. А тема незалежної української держави взагалі не виникала. На цьому тлі погляди Єжи Ґедройца, що першим видрукував українською мовою антологію української поезії «Розстріляне відродження», були несподівані й революційні.

Ці погляди були революційні й у царині польської думки, яку переважно сформували традиційні погляди ендеків, тобто проросійські й антиукраїнські, а також спогади про трагічний польсько-український конфлікт часів Другої світової війни. Потрібна була чимала мужність, уява, послідовність, щоб протягом десятиліть – зазвичай самотньо – формувати той стиль мислення, який нині приносить плоди – чудові польсько-литовські й польсько-українські відносини.

Єжи Ґедройц ніколи не вірив у те, що з'явиться генерал Андерс на білому коні й визволить Польщу з-під більшовицького ярма. Редактор «Культури» робив ставку на еволюціонізм, тобто на процес поступових перетворень системи. Ця філософія вимагала, з одного боку, тиску на апарат влади, а з іншого – поступових змін усередині владного апарату.

Вагомою складовою цього процесу були комуністи-бунтівники або реформатори – почавши від Мілована Джиласа[33]. У Ґедройца, який сам був послідовним антикомуністом, не було жодних антикомуністичних фобій і він

[33] Мілован Джилас (1911–1995) – югославський письменник і політик, комуністичний діяч, незгодний з офіційною політикою, ув'язнений у 1954 р. Літературний інститут у 1958 р. видав його книжку «Новий клас пригноблювачів» («Nowa klasa wyzyskiwaczy»).

умів чудово порозумітися з людьми, котрі колись перебували в комуністичній партії.

Редактор «Культури» підтримував і з надією дивився на щойно народжений рух громадянської непокори, почавши з польського жовтня 1956 р., через «Лист 34»[34], березень 1968, грудень 1970 р.[35], аж до KOR'у (Комітету оборони робітників)[36] і «Солідарності». Та водночас Ґедройц пильно стежив за процесом внутрішньої еволюції й самодеструкції комунізму, який породив Дубчека і Празьку весну, Горбачова й перебудову, Ґданські угоди в серпні 1980 року[37] і компроміс Круглого столу[38]. Тому й нічого незвичайного не було в тому, що колишній Перший секретар Комуністичної партії Литви звернувся зі шанобливою подячною промовою до найвидатнішого, можливо, антикомуніста, дякуючи за великий внесок у польсько-литовське примирення на руїнах комуністичної диктатури.

На шпальтах «Культури» зливалися різні течії польської та литовської традиції. Тому у маленькій вітальні Ґедройца в Мезон-Ляфіт поруч із невеличким колом друзів «Культури» (Богдан Осадчук[39], Леопольд Унґер[40]), поруч із людьми, які

---

[34] «Лист 34»: у 1964 р. відкритий лист на захист польської культури, підписаний відомими польськими письменниками й інтелектуалами.

[35] Грудень 1970 р.: у Польщі відбулися робітничі страйки та вуличні демонстрації в містах так званого Узбережжя, найбільші – у Ґданську та Щецині. Для придушення заворушень були залучені значні сили військових та міліції.

[36] KOP (Комітет оборони робітників): Комітет захисту робітників, створений у вересні 1976 р., легальний опозиційний рух, створений у Польщі групою демократичних діячів та інтелектуалів (між іншими: Я. Куронь); існував з вересня 1976 р. по вересень 1981 р.

[37] Ґданські угоди, підписані 31 серпня 1980 р. (Porozumienia sierpniowe) у Ґданську, були наслідком масштабних страйків, які мали місце у Польщі впродовж усього серпня 1980 р., створення першої незалежної профспілки в Народній Польщі; відіграли велику роль у поваленні комуністичного режиму в Польщі.

[38] Круглий стіл 1988 р., учасниками якого були представники антикомуністичної опозиції та комуністичної влади у Польщі, як наслідок відбулися перші вільні вибори, що призвело до створення незалежної III Речі Посполитої.

[39] Богдан Осадчук (нар. 1920 р.) – український історик і публіцист, співробітник паризької «Культури» з 1950 р. Професор Вільного Берлінського університету та Вільного Університету в Мюнхені. Живе у Берліні.

[40] Леопольд Унгер (нар. 1922 р.) – польський журналіст, в еміграції з 1968 р., від 1970 р. співробітник «Культури», де писав під псевдонімом Берлінчик.

чимало зробили для польсько-литовського примирення (Ян Відацький[41], Марек Карп[42]) присутні також були духи Великих відсутніх: Леха Валенси й Вітаускаса Ландсбергіса, Чеслава Мілоша й Томаса Венцлови. А понад усім ширяв дух Адама Міцкевича. Єжи Ґедройц прекрасно говорив про власне розуміння польського патріотизму і про тривкі пов'язання зі своїм литовським корінням. Мабуть, як ніхто інший, може Ґедройц промовити: «Литво, моя Батьківщино...»[43] І це буде декларація дружби, а не висловлення ностальгії за імперською Польщею. Бо ця четвергова урочистість, що так гарно й символічно увінчала минуле, була водночас знаком, зверненим у майбутнє. Так її сприймав Єжи Ґедройц; так говорили про неї президенти Польщі та Литви. Всі присутні відчували, як твориться Історія.

Дозвольте насамкінець сказати про щось дуже особисте. Історія паризької «Культури» – це й частина моєї біографії. Тридцять три роки тому, я, вісімнадцятилітній тоді хлопець, постукав у двері редакції у Мезон-Ляфіт. Ці тридцять три роки були сповнені сподівань, дружби, співпраці, однак і суперечок та конфліктів. Мені не сила висловити, як багато я завдячую «Культурі» та Єжи Ґедройцу. Сьогодні я хотів би просити пробачення за все, що було недобре, й скласти подяку за все, що було доброго.

Дорогий Єжи, люба Зосю – ми всі в боргу перед вами.

Від редакції [«Gazety Wyborchej»]

Що означає «бути незламним»?

Це означає вірність принципам і вірність меті, якої прагнеш досягти. Однак це не означає «незламного» чіпляння за діагнози та прогнози, програми та методи. Адже така «незламність» у політиці спричиняє «незламну» відсутність думки.

Те, що сказано, звичайно ж, стосується феномену паризької «Культури», п'ятдесятиріччя якої ми святкуємо. З перших

---

[41] Ян Відацький (нар. 1948 р.) – польський юрист. У дев'яностих роках був послом Польщі в Литві.

[42] Марек Карп (1952–2004) – польський совєтолог, засновник та директор Осередка Студії сходознавства у Варшаві (Osrodek Studiow Wschodnich).

[43] «Литво, моя Батьківщино...» («Litwo ojczyzno moja»): перші строфи поеми А. Міцкевича «Пан Тадеуш».

номерів «Культури», які я читав підлітком, з вересня 1964 року, коли я вперше постукав у браму «Культури» в Мезон-Ляфіт, я став невиплатним боржником цього часопису, який за найгірших часів був для нас маяком під час бурі й хаосу ураганів.

Протягом 33 років мене пов'язують із «Культурою» дружні стосунки, хоча вона й не раз перепліталася з суперечками та непорозуміннями, проте я завжди відчував захоплення й вдячність до «Культури». «Культура» була школою стилю мислення про все польське й думання про політику. Цей стиль визначав «польське» як незалежницьке, як плюралістичне, як толерантне; «польське» виступало як вільне від брехливої історії, фарисейського лицемірства, етнічної ненависті; це був стиль Польщі, яка шукала спільну мову і порозуміння з сусідами. Ще тридцядцять років тому Юліуш Мєрошевський писав:

«Якби ми були догматичними антикомуністами, як наші "незламні", – ми б знову й знову повторювали те саме протягом двадцяти років. У нашій політиці не було б зигзагів, однак не було б і сенсу. [...] Ми представляємо той погляд, що державні інтереси Польщі є незаленжні й вищі від будь-якої ідеології. [...]

Можна помилитися в оцінці інтересів. Проте прагматик – оскільки він не розглядає всього через призму ідеології – має більше шансів вчасно помітити похибки й зміни в політиці, ніж догматик. Прагматика не лякає необхідність зміни політики в поточний момент, оскільки він знає: у цій грі єдиними незмінним пунктом є національно-державні інтереси. Все інше має бути змінне й рухливе – залежно від розвитку ситуації, бо тільки так національно-державні інтереси можна належним чином підтримати й забезпечити».

Ось чому часопис «Культура» є і досі важливий. І ще Мєрошевський сформулював застереження:

«Метою політики є визначення національно-державних інтересів, а також пошук шляхів максимальної їх реалізації та забезпечення. Змішування політичних і моральних норм не сприяє ні політиці, ні моралі. Проте громадяни мають право домагатися від своїх політичних представників відповідного морально-етичного рівня. У демократичних країнах моральний рівень політиків переважно відповідає пересічному рівневі суспільства. Чим вищий пересічний рівень, тим вищий і рівень політичних представників. Країна, в якій процвітають підкуп, хабарництво і зневага до закону – не може очікувати, що вільні

й демократичні вибори зненацька обдарують її урядом справедливих і порядних політиків».

Від імені всього колективу «Газети виборчої» («Gazeta Wyborcza») хочу висловити Єжи Ґедройцу та Зофії Герц, стовпам «Культури», глибоку повагу й палку подяку. Єжи, Зосю, прийміть від нас старопольське «Хай Бог віддячить вам сторицею»! Створене вами стане чудовим пам'ятником суверенності польського духу й найкращим виявом досягнень польської незалежної думки, яку ви формували у вкрай скрутних умовах.

Як бути поляком на вулицях Парижа

Про те ж роздумувать на вулицях Парижа, –
Мабуть це небувала дивовижа,
Коли у вухах суперечок й шуму повно,
Невчасних замірів, жалів, брехні, прокльонів.

Біда нам, втікачі, що в час недолі
Понесли в світ лякливе безголов'я.
Хоч де б ступили наші подорожні,
На них вже ворогом дивився кожний,
Аж ланцюгом оточено громаду:
«Вмирайте, – кажуть нам, – немає ради».

Коли ж їх плач – це світові завада,
Коли щомить їх вість із Польщі хвище,
Лунаючи як подзвін з кладовища,
Коли жандарми їм бажають скону,
А грабарі грозяться з-за кордону,
Коли облишили й на небо сподівання –
Чи ж дивні їх сварки та нарікання!?
Втерявши глузд від довгого страждання,
Плюють на себе, світом зневажають,
І один одного безтямно пожирають.

Кожний емігрант повинен був мати перед очима ці рядки. Першою книжкою, яку надрукував Єжи Ґедройц в еміграції, була «Книги пілігримства» Адама Міцкевича. Міцкевич був взірцем, його доля була викликом.

Єжи Ґедройц – найвидатніший польський емігрант XX ст. дорівняв цьому взірцеві. Гідно відповів на цей виклик.

I

Отже: як бути поляком-емігрантом; як формувати демократичну польську духовність? Яким чином розтлумачити полякам, що ситуація після Ялти хоча є дуже тяжка, проте не безнадійна? Як пояснити тим, кого зрадили і вкотре вже уярмили, що їхня доля є також і їхньою провиною; що вони повинні критично подивитися на самих себе; що вони повинні переглянути своє ставлення до сусідів; що мають відкинути старі схеми мислення й шукати нових ідей у світі, який зазнав надзвичайно великих змін? На ці запитання відповіла людина, котра сама писала небагато, проте саме слово перетворила на зброю, смертельну для тоталітарної диктатури й духовної ницості співвітчизників. Бо Єжи Ґедройц завжди воював на два фронти: з комуністичною диктатурою і сервілізмом, конформізмом і неправдою співвітчизників. Чи осягнув він перемогу?

II

В останньому номері «Культури» можна прочитати розповідь двох авторів – Стефанії Коссовської та Єжи Пєтрикевича – про часопис крайньої правої орієнтації «Просто з мосту», що виходив перед війною. За тих часів Ґедройц був редактором «Бунту молодих» і «Політики», видань, які мали консервативно-ліберальний напрямок й були пов'язані з табором прихильників Пілсудського, і гостро конфліктував з редакцією «Просто з мосту». Однак нині він вирішив відкрити шпальти «Культури» для двох співробітників часопису-антагоніста, щоб вони могли висловити свою думку. Це – гарний урок професіоналізму й толерантності для нас, редакторів польських газет у демократичній Польщі.

III

На думку Стефана Кіселевського[44], який познайомився з Ґедройцем у тридцяті роки, редактор «Бунту молодих»

«[...] мав справжні здібності до політики, прагнув багато чого досягти в цій галузі і зрештою – у нього, безсумнівно, були

[44] Стефан Кіселевський (1911–1991) – польський письменник, політичний публіцист, композитор, католицький діяч, співробітник «Tygodnika Powszechnego», публікувався під псевдонімом у паризькій «Культурі».

усталені погляди та принципи – звичайно, усталені не більше, ніж у інших професійних політиків».

Талант політика – це:

«[...] відчуття кон'юктури, здатність до компромісів і зміни думки, гнучкість і спроможність прибирати різні позиції, уміння "падати на чотири лапи" під час небезпечних подувів історичних буревіїв. [...] Однак другою рисою, без якої справжня політична велич теж не може існувати, є наявність прихованого стрижня, певної незмінної, постійної лінії прагнень, що зберігається в гаданій зовнішній змінюваності, лінії, що має ховатись у глибині душі, бо тільки це є гарантією її справжності й незмінюваності».

Ці риси Кіселевський побачив у психології редактора «Бунту молодих». Яким він його пам'ятає?

«Йому було близько сорока, він походив із заможної поміщицької родини, мав добру освіту, особливо в царині історії та економіки, знав кілька мов, чимало подорожував, до того ж був високий на зріст, мав дуже гарну, неординарну зовнішність, був елегантний, ввічливий, умів володіти собою – словом, мав усі дані, необхідні ідеальному дипломатові. Його й приваблювала дипломатія, таємні заходи, маскування й дії з прикриття, таємне листування, важлива секретна інформація – всі ці політичні лаштунки, які можуть бути формою дійсного керівництва та діяльності, а можуть бути лише видимістю.»

Під цими схильностями Кіселевський відчував «[...] присутність глибшого й важливішого рушія: спраги діяльності, пристрасний культ енергії та дії, прагнення впливати на плин подій і формувати суспільство».

Ґедройц:

«Любив парадокси, часто дивував різкою зміною позиції або похвалою вчорашньому супротивникові, проте в цій гнучкості існував якийсь принцип, певний внутрішній напрямок, певний стиль, навіть якась позбавлена розрахунків велич».

Ось такий портрет редактора Ґедройца змалював Стефан Кіселевський у написаній під час війни повісті «Присяга».

IV

Біографія Ґедройца відома, хоча б із його «Автобіографії у чотири руки», підготовленої разом із Кшиштофом Пом'яном. «Бунт молодих» і «Політика», близькі стосунки з табором прихильників Пілсудського, еміграція, перебування в Румунії і

служба в армії генерала Андерса, нарешті «Культура» – безпрецедентне, неординарне звершення, що викликає величезний захват.

Вітольд Філер, автор пропагандистських книжок про еміграцію, писав:

«Року 1951 до французької влади звернувся з проханням про політичний притулок співробітник Посольства Польщі в Парижі, поет Чеслав Мілош. Холодна війна якраз досягла своєї найгарячішої точки, а зрадництво Мілоша надихнуло ЦРУ на думку про створення організованого осередку інтелектуальних диверсій проти Польщі, який міг би співпрацювати з горезвісним "Конгресом свободи культури"[45], який саме розпочинав свою діяльність. Вибір впав на віддалений від лондонського лігва й керований групою відносно молодих і відносно менше втягнених у довоєнні політичні ігри людей, паризький часопис "Культура". [...] Діяльність цього видання пов'язана з поточними завданнями диверсійної роботи проти Польщі; література "Культури" – це численні люті нападки на Батьківщину, а головним їхнім мотивом є створення сфальшованого, скарикатуризованого зображення життя сучасної Польщі. [...] Паризька "Культура" виявила свій лицемірний сприт у тактичних хитрощах. Вона надрукувала славнозвісну декларацію, нібито на підтримку Жовтня[46], висловила побажання щодо друку еміграційних книжок на батьківщині, а потім... почала систематично очорнювати Народну Польщу».

Варто пригадати ці грубі закиди, щоб краще усвідомлювати обставини доби, в якій Ґедройц був «володарем думок».

V

Стефан Кіселевський вважав, що Ґедройц занадто великий романтик. 1986 рок він писав:

«Я завжди нагадував йому про геополітику й польські державні інтереси, якими так чи так керуються комуністи при владі, а він називав мене угодовцем і "ендецьким попутником". Мою ідею порозуміння з Росією через голову партії і ліквідації

[45] Конгрес свободи культури (Kongres wolności Kultury): організація, членами якої були західні інтелектуали, мала на меті чинити опір поширенню комуністичних впливів. Існувала у 1950–1975 рр. Поляків у Конгресі репрезентували Юзеф Чапський та Єжи Ґедройц.

[46] Йдеться про жовтень 1956 р. (примітка 4).

соціалізму без зміни назви за мовчазної згоди Радянського Союзу він називав безпідставними вигадками, а я вважав безпідставною фантазією розпад СРСР на національні держави і швидкий вихід Польщі з московського блоку».

Кісель додавав:

«Редактор Єжи Ґедройц плекав передусім одну ідею, яку й зараз плекає, бо цьому чоловікові, лагідному, гнучкому й люб'язному зовні, притаманна непоступливість і вірність власним концепціям. Ця ідея проголошує, що Радянська Росія колись розпадеться на низку національних держав, і в цьому процесі найважливішу роль відіграє "вільна Україна", яка перебуватиме з Польщею у федерації або дружніх відносинах, так само, звичайно, рідна Ґедройцеві Литва та Білорусь. (Ґедройц ніколи не хотів побитися зі мною об заклад, що Росія не може існувати без України; шкода, бо я б заробив трохи грошенят)».

Подумай-но, любий Стефане, якщо ти дивишся на нас із того світу, що зараз ти, один із найкращих умів нашої доби, не заробив би на цьому закладі ні шеляга, а мусив би чимало заплатити Єжи Ґедройцу!

Чи це є не надзвичайний доказ того, що тверезий романтизм Ґедройца не був абсурдною позицією?

VI

Непоступливість Ґедройца, про яку писав Кіселевський, – а тут і я міг би чимало додати – була широко відома.

Вацлав Збишевський[47], співробітник періоду «Бунту молодих», а згодом – автор «Культури», записав:

«Ґедройц за характером – самітник. [...] Затята непоступливість стала домінантою його натури. Можливо, таким він був завжди. Можливо, раніше свій егоцентризм він ховав сумною усмішкою великих очей з-під вій казкового східного царевича. Тепер Ґедройц став загалом сухіший, суворіший, похмуріший, сумовитіший. Він став людиною ідеї, а, може, й манії. Якої?

Ні, це не була нав'язлива ідея кар'єри чи тим більше створення видавничої імперії. Гадаю, Ґедройц – з породи польських

[47] Вацлав Збишевський (1903–1985), польський публіцист, дипломат, журналіст, перед ІІ Світовою війною співпрацював із часописами, що їх редагував Є. Ґедройц.: «Бунт молодих» і «Політика».

ідеологів. Вони виросли на ґрунті романтизму й вірили, що внутрішнім горінням, зосередженням волі, концентрацією зусиль, підсиленим патріотизмом, шляхетними жертвами можна змінити плин подій, можна змусити їх відповідати своїм ідеалам».

Зиґмунт Герц, один із найближчих співробітників «Культури», писав у листі до Чеслава Мілоша:

«Ґедройц – людина непоступлива, нелегкий у спілкуванні, з манією переслідування, з комплексом, що його "не розуміють", "не люблять"».

Іншої думки був Єжи Стемповський, який писав Ґедройцеві:

«Найцікавішим, що я бачив цього разу в Парижі, був дім "Культури". Тільки пробувши в ньому кілька днів, зрозумієш, наскільки він налаштовує на роботу та в який спосіб колектив із чотирьох осіб може в ньому впоратись із тією колосальною роботою, якої вимагає видання щомісячника й стількох книжок. Зрештою, річ не лише в роботі, а також у багатій уяві та цікавих ідеях, які Ви вносите в цю справу. У цьому є щось від тактики Пілсудського, який без попереджень створював незвичайні факти та ситуації. Іншим доводилося вже звикати й пристосовуватися до них, займати стосовно них якусь позицію. Тільки-но вони це робили, дідусь ізнову ставив їх перед новими фактами та ситуаціями. При цьому більшу частину його починань можна було схарактеризувати як "покушение с негодными сре́дствами", замахи з шоколадними пістолетами. Щодо цього Ваші починання мають кращий вигляд. Хіба що російському номеру притаманне щось із цих традицій Пілсудського, однак і тут порівняння – на Вашу користь, бо те, що залишається на папері, нікому не зашкодить і вже саме тому заслуговує на схвалення».

Порівняння з Пілсудським дуже ефектне, проте й дуже ризиковане. Інший час, інші виклики, інші можливості. Однак принаймні щодо одного аспекту це порівняння обґрунтоване: йдеться про духовний калібр. Єжи Ґедройц полюбляв повторювати за Пілсудським: «Треба лупити головою в стіну, якщо нічим іншим її не розіб'єш». І він лупив головою в цю стіну протягом п'ятдесяти років. Аж поки розбив...

VII

Мені було вісімнадцять, коли я восени 1964 року вперше відвідав редакцію «Культури». Мене прийняли гостинно, слухали

з цікавістю. Я і досі не можу зрозуміти, як солідні люди могли так поважно розмовляти зі шмаркачем. Із цих розмов, а потім із читання нових і нових номерів «Культури» я вибудовував для себе образ певного узвичаєнного стилю роздумів про Польщу, про людей і цінності. Зофія і Зигмунт Герци й сам Єжи Ґедройц приваблювали непересічним схрещенням неординарності з простотою, серйозності з гумором. Я повернувся до Польщі впевнений у тому, що середовище прихильників і творців «Культури» є найцікавішим інтелектуальним осередком, який якнайкраще розуміє й формулює те, у чому є небезпека й у чому є шанс для Польщі.

«Культура» стала для нас – бунтівних опозиціонерів із Варшавського університету – тим джерелом, із яким ми співвідносили своє життя: ми читали кожний номер, обговорювали кожну статтю Мєрошевського, кожну подачу «Щоденника» Ґомбровича, а пізніше – Ґерлінґа-Ґрудзінського, кожний есей Мілоша. Ми постійно передавали Ґедройцеві документи та рукописи, які змальовували ситуацію в Польщі. Ми бачили, що можемо розраховувати на допомогу «Культури» у хвилину небезпеки, і нам завжди її надавали. Це була й моральна, й матеріальна допомога. Сьогодні є чудова нагода подякувати за це людям із «Культури».

Удруге я побачив Єжи Ґедройца через 12 років, коли я протягом восьми місяців організовував на Заході підтримку Комітету оборони робітників. Я мешкав тоді в Мезон-Ляфіт, а Єжи Ґедройц і все коло «Культури» віддавали чимало часу й зусиль, представляючи інтереси друзів із КОР-у, яких безперервно переслідувала, била й ув'язнювала Служба безпеки. З Єжи Ґедройцем ми тоді багато розмовляли і частенько відбувалися принципові суперечки. Тим не менше мене завжди вражала його надзвичайна інтуїція, здатність широко подивитися на речі і висловлювати зовсім не банальні погляди. Він тонко відчував чимало речей і був міфоборцем. Однак водночас і міфотворцем. Ті самі риси, які частенько були його слабкістю в якихось ситуаціях, в інші моменти виявлялися колосальною силою. Ґедройц руйнував ті міфи, які підтримували загальний конформізм і підживлювали польське самозадоволення. Він друкував гіркі тексти про помилки, поразки й ілюзії польської політики на батьківщині й в еміграції. Гостро критикував «морально-політичну єдність» лондонських

«незламних». Критикував саму ідею «еміграційної держави». Вперто робив ставку на вітчизняний дух неспокою, на критицизм, на мужність мислення та дії.

Мєрошевський і Ґомбрович – ці два прізвища він завжди називав, коли розмова переходила на тему: що робити зі спадщиною польської історії. Ці двоє, на думку Ґедройца, могли перебороти польський комплекс меншовартості й плекання манії національної величі. Обидва були здатні сформулювати відповіді на запитання: «Як бути поляком у безвихідній ситуації?»

А треба сказати, що стосунки Ґедройца з Мєрошевським і Ґомбровичем складалися щонайменше не ідилічно. З Мєрошевським він сперечався щодо діагнозів і прогнозів, про що розповів у чудовому есеї Кшиштоф Пом'ян. З Ґомбровичем він сперечався про все: про тактику, про стратегію, про принципи. 1956 року Ґомбрович хотів друкувати свої книжки в Польщі. Це відверто суперечило філософії бойкоту вітчизняних видавництв, до якої заохочували «незламні» з Лондону. Він писав Ґедройцеві:

«Мій моральний обов'язок письменника – писати для поляків. Якщо я залишився в еміграції, то лише тому, що на Батьківщині я не міг цього робити. Я перебуваю в еміграції, бо звідси хочу як письменник справляти вплив на Батьківщину. Якщо мені доводиться писати тут, а мої твори залишаться невідомі більшості поляків, то, запитую, навіщо я перебуваю в еміграції? Навіщо взагалі я пишу?»

Єжи Ґедройц теж був проти бойкоту, однак бачив усю двозначність ситуації для емігрантів. Він пояснював Ґомбровичу:

«Тут ідеться про досить тонку гру, щоб отримати читача на Батьківщині чи підтримати Ваше становище на Батьківщині (а воно надзвичайно високе) й водночас не наражатися на закиди в колаборації, що й серед вітчизняної публіки не отримало б схвалення в добу відлиги».

Він уточнював:

«Я є прихильником якнайтіснішої співпраці з Батьківщиною й навіть видання там творів письменників еміграції, однак вважаю, що не можна згоджуватися на таку співпрацю за будь-яку ціну, тобто без жодних умов. Інакше можна стати мимовільним колаборантом і знаряддям пропаганди режиму. Люди, які керують у Польщі, це – наскільки відомо – комуністи й не в тім'я биті, щоб за власні кошти підтримувати антикомуністичну творчість. Мені здавалося, що мої поради йдуть саме в тому напрямку, щоб друкуватися на Батьківщині, проте водночас

зробити неможливим використання цього факту в політичній пропаганді. Не лише пропаганді режиму, а й еміграційній пропаганді. Як Вам, напевно, відомо, наше ставлення до справ у Польщі не збігається вповні з позицією емігрантських політичних осередків. Я від початків борюся, щоб еміграція не стала "білогвардейщиною", проте ми все ж є еміграцією й затирання кордонів між системою та еміграцією, як її розумію я і мої друзі, вважаю шкідливим».

У цій тонкій грі Ґедройц був справжнім гросмейстером. Чудово вписуючись у дилеми польської інтелігенції, він завжди вмів бути вищим від поточного моменту заради визволення духу суверенної свободи серед читачів у Польщі. Кожний номер часопису і кожний том Бібліотеки «Культури» був краплиною, яка точила камінь. Офіційній дешевинці, позначеній партійною пропагандою, він протиставляв культурну пропозицію найвищого класу. Водночас «Культура» на своїх шпальтах підтримувала творчість вітчизняних авторів, які, друкуючись у офіційних видавництвах, спромагались обходити цензуру й зберегли правдивість і мистецький рівень творів.

Однак цього Ґедройцу було замало. Він прагнув перекласти досягнення культури мовою політики. У березні 1968 року він закликав Ґомбровича:

«Я завжди уникаю залучати тебе до політичних тем. Проте бувають ситуації, коли це необхідно. Ти, напевно, знаєш з преси про надзвичайний з'їзд варшавського Союзу письменників. [...] Якщо ти порівняєш цю подію з акцією чехословацьких письменників, яка закінчилась успішно, що свідчить про те, що коли знати, чого хочеш, мати реальну програму реформ або змін і дуже багато рішучості, то в теперішній ситуації у країнах народної демократії можна багато чого досягти. Гадаю, дуже важливо, щоб ти висловився в цій ситуації».

Ґомбрович зі скепсисом писав:

«Як я тобі колись писав, з мого боку було б великою помилкою, якби я сполітизувався. Саме тоді я б утратив будь-яке політичне значення, яке нині зростає щороку, особливо серед європейських лівих. Шкода, що я повинен тобі відмовити. Я геть не надаюся для таких статей».

Утім Ґедройц не відступав:

«Я розумію таку позицію й усі роки нашої співпраці не надто докучав тобі цими справами. Однак у теперішній ситуації мені

здається, що твоє рішення неправильне. Ти не повинен створювати враження, що молодь у Польщі – а це переважно твої читачі й прихильники – відчула, ніби ти її зрадив. У тій напруженій ситуації, яка панує сьогодні в університетських і інтелектуальних колах, треба це серйозно враховувати. Аж ніяк не змушуючи тебе до прийняття рішення, я дуже тобі раджу ще раз обдумати цю справу».

А пізніше додав таке:

«Мене прикро вразила твоя відмова зайняти позицію щодо березневих і квітневих подій у Польщі, які хоч би там що стали початком світової революції молоді. Ти міг стати їхнім пророком».

Однак і Ґомбрович був непоступливий:

«Мене дивує, що тебе "прикро вразила" моя відмова. Це не особисті справи, тож про "урази" нема мови. Я ставлюся до себе серйозніше. [...] Польська література стала другорядною, бо не вміла відірватися від поточного моменту – я цю помилку зробити не маю права».

Ця суперечка ілюструє незручну велич Єжи Ґедройца.

VII

Отже, Єжи Ґедройц – у цьому його слабкість і сила – не вірить у те, що існують безнадійні ситуації. Цією впевненістю він десятиліттями надихав покоління польських опозиційних еліт. Це переконання він прищепив і мені 32 роки тому, бо ця впевненість дає силу, яка дає змогу протистояти фаталізмові, що призводить до самопідкорення.

Проте бувають ситуації настільки безнадійні, що єдиною відповіддю на розпач може бути слово й елементарна віра, що після будь-якої ночі настає світанок.

Нещодавно – два тижні тому – я знову мав нагоду відвідати Єжи Ґедройца. Ми розмовляли про різне – він, як завжди, вразив мене своєю неординарністю, розумінням реалій і тверезістю оцінок. Проте цього разу я хотів порозмовляти з Ґедройцем про минуле.

Тому я запитав: «Скажи, Єжи, як на твою думку, чи під час війни була можливою якась інша, альтернативна щодо лінії генерала Сікорського, польська політика?»

Ґедройц вважав, що була. Він твердив, що не слід було піддаватись англійському диктату, не слід було погоджуватися

на лінію Керзона[48]. А треба було 1941 року змусити Сталіна визнати східний кордон, бо це б ускладнило підпорядкування Польщі. Ґедройц у своїй критиці пішов ще далі. Він твердив, що Польща даремно вступила у війну 1939 року, що треба було піти на поступки щодо «данцизського коридору» й гарантувати Німеччині нейтралітет Польщі, а це б спрямувало німецьку агресію на Захід. На думку Ґедройца, слід було послідовно підтримувати рівновагу, тим більше, що в Москві відбувалися французько-англійські перемовини за спиною Польщі, де англійці та французи погодилися – не запитуючи поляків – на прохід радянської армії через Польщу у разі конфлікту з Німеччиною. Крім того, Англія та Франція не дотрималися жодних забов'язань щодо Польщі, навіть коли йшлося про позику чи озброєння.

Потім я запитав: «Чи 1945 року поляки мали певний шанс, який вони змарнували?»

Ґедройц відповів, що таким шансом був бунт армії Андерса і що за тих обставин це було єдиним розумним виходом.

Я: «Ну, гаразд. Корпус Андерса збунтувався. Що б це дало, крім символічної незгоди поляків стосовно рішень Ялтинської конференції?»

Ґедройц: «Ти все ж не забувай, що корпус Андерса був тоді реальною силою. Він міг би переміститись у Польщу, бо союзники не хотіли воювати, а німців було розтрощено. До корпусу могли б приєднатися поляки, вивезені в Німеччину, вояки Армії Крайової[49]. Це була б справді впливова демонстрація».

Я: «Проте у Польщі були совєтські війська. У чому б полягав вплив такої демонстрації?»

Ґедройц: «Думаю, що це б уповільнило совєтизацію Польщі».

Я: «Або пришвидшило. Росіяни, побачивши таку мобілізацію суспільства, могли б зробити те саме, що в Литві чи Естонії: масові розстріли й вивезення до Сибіру. Не лишилося б каменя на камені...»

---

[48] Лінія Керзона: умовна назва лінії, яку верховна рада Антанти в грудні 1919 р. визнала за східний кордон Польщі. Названа на честь ініціатора цієї пропозиції британського Міністра закордонних справ лорда Джорджа Г. Керзона (1859–1925).

[49] Армія Крайова: підпільна військова організація, що діяла під час II Світової війни на території Польської держави у кордонах 1939 р., підпорядкована Верховному головнокомандувачеві та урядові Польщі у вигнанні.

Ґедройц: «Навіть чеченців неможливо всіх вивезти, і вже цілковито неможливо вивезти 30-мільйонний народ».

Я: «30 мільйонів би не вивезли, однак могли розстріляти й вивезти півмільйона».

Ґедройц: «Все одно вивезли».

Я: «У 1945 році можна було бути в Польщі реалістом? Хто ним був?»

Ґедройц: «Гадаю, що в Польщі потрібних людей не було».

Я: «Може, в Польщі була така суспільна ситуація, в якій не було місця для реалістів?»

Ґедройц: «Просто не було потрібних людей. Була якась розгубленість. Пригадай-но ті розпорошені лісові загони, ту поведінку керівників Армії Крайової, адже вони капітулювали».

Я: «А чи це не був реалізм, коли вони сказали: "Досить крові"?!»

Ґедройц: «Це була безпорадність».

Я: «Керівники підпілля сказали: ми згоджуємося з рішеннями в Ялті, бо то вища сила. Спробуємо побалакати з росіянами. Чи не був це з їхнього боку реалізм відчаю? Адже Окулицький і Пужак не були опортуністами, це були рішучі люди. Що вони мали робити? Що б ти зробив на їхньому місці?»

Ґедройц: «Важко сказати. Треба було розумно організувати підпілля».

Я: «Якраз це й намагався зробити полковник Жепецький[50]».

Ґедройц: «Однак у дуже невдалий спосіб. Не думаю, що Жепецький був реалістом».

Я: «Чому?»

Ґедройц: «Бо в політиці треба грати на кількох роялях – організовувати підпілля й водночас намагатись якось співпрацювати з владою».

Я: «Так і намагалися. Жепецький зорганізував підпілля. Миколайчик[51] – відверту опозицію. Ще інші працювали в ППС (Польській партії соціалістичній). Поляки опинились у безвихід-

---

[50] Ян Жепецький (1899–1983) – польський політичний діяч, історик, у 1940–1944 рр. у командному складі Головної Армії Крайової, у 1945 р. – комендант Делегатури Збройних Сил, у 1945–1947 рр. та 1949–1955 рр. – політичний в'язень за підпільну діяльність.

[51] Станіслав Міколайчик (1901–1966) – польський політик і державний діяч, у довоєнній Польщі – депутат від селянської народної партії, у 1943–1944 рр. – прем'єр-міністр еміграційного уряду в Лондоні.

ному стані. Чи вони могли зробити більше від того, що робили? Вони пробували всі шляхи – збройний опір і перемовини з росіянами, цивільне підпілля і легальну опозицію, співпрацю з режимом.

Ґедройц: «Але, очевидно, дуже невдалим чином».

IX

Усе ж я відчуваю, що Ґедройц мене не переконав. Я й досі вважаю, що в 1939 і 1945 рр. Польща й поляки опинились у безвихідній ситуації, хоча доклали чимало зусиль, випробувавши всі можливі шляхи. У будь-якому разі наведений діалог добре відбиває неординарність бачення ситуації Ґедройцем. Коли не спрацювали ідеї «розсудливих», прийшов час «божевільних», яким притаманна мужність і уява. Мужність Ґедройца ґрунтувалася на готовності поставити під запитання будь-які догми польської політичної думки, коли вже ці традиційні догми виявилися безсилими в боротьбі з комунізмом. Сказати в п'ятдесятих роках, що Вільнюс має бути литовським, а Львів – українським, було атакою на всі навички мислення емігрантів-незалежників і водночас – ударом просто в осердя розумовань комуністів, які свято вірили у вічне існування Радянського Союзу. Це означало також цілковитий розбрат із усіма політично-військовими доктринами Західних держав. Тобто означало вибір політичної самотності.

Ця мужність вела до формулювання геніальних ідей, проте й думок – м'яко кажучи – настільки ж небанальних, наскільки й дискусійних і ексцентричних. Однак саме в цьому й полягає неповторність Єжи Ґедройца.

Прокляті польські питання завжди мучитимуть польських інтелектуалів. А ось специфіка мислення Ґедройца полягає в простому твердженні: завжди можна було уникнути певних помилок. І про ці скоєні самими нами помилки треба відверто говорити громадській думці.

Ґедройц затято повторював: позитивною рисою польського народу є те, що йому можна казати правду у вічі і він це витримає. Тому редактор Ґедройц висловлював гіркі істини: про анахронізм лондонської еміграції, про необхідність відверто відмовитися від Вільнюса та Львова, про доконечність пошуку союзників у Польщі, також і серед бунтівної партійної інтелі-

генції. Він говорив про необхідність засудження єпископами антисемітизму в 1968 році, про потребу шукати соратників серед росіян, серед українців, білорусів, литовців. Ці твердження викликали обурення й шокували. Першим відрухом розгніваних читачів були листи про відмову купувати «Культуру». На Ґедройца виливали відра помиїв і в Польщі, і в еміграції.

Звідки Єжи Ґедройц брав внутрішню силу, щоб висловлювати такі погляди? Коли я запитав його про це, він відповів коротко: з песимізму. Песимізм, що його він розумів як мислення без ілюзій, давав імпульс формуванню ідей, а реалізм цих ідей полягав у тому, що вони – начебто божевільні – були справедливі. Цю філософію сформулював дуже близький до Ґедройца Юліуш Мєрошевський. Він писав:

«Чи є реальним те, що справедливе, – чи реальним є тільки те, що можливе? Ми знаємо з досвіду, що справедливе ніколи не стане реальним, якщо ми засумніваємося, що воно можливе. Слід бути впевненим лише в одному – в справедливості того, що ти робиш. [...] Справедливість – річ набагато важча, ніж реалізм. Силою можна певний час утримувати неправду й гніт. Однак триматися й витримати можна лише обстоюючи правду. Тому я як прагматик вважаю, що важливіше, аби наша політика була політикою правди, ніж політикою реалізму – адже, зрештою, реалістами є ті, хто може триматися й витримати».

Єжи Ґедройц, автор якнайбожевільніших ідей, виявився втіленням реалізму.

X

В останньому номері «Культури» (7/586–8/587) є «Нотатки редактора». Зокрема, читаємо:

«Гарним ходом президента Олександра Кваснєвського було запрошення на з'їзд в Ланцуті президента України Кучми, однак шкода, що не запрошено було й президента Литви Бразаускаса.

Проблеми поляків у Литві є класичним прикладом відсутності східної політики в польському уряді. Здавалося б, політику уряду представляє посол Відацький, який послідовно змагає до нормалізації польсько-литовських відносин й особливу увагу приділяє захистові польської меншини. З його політикою завзято борються деякі керівники Союзу поляків у Литві. [...] Своєю демагогічною діяльністю ці керівники лише поглиблюють

шкідливі суперечності між поляками й литовцями. Їхня діяльність, на жаль, має підтримку в Польщі, передусім – голови Товариства "Польська спільнота", проф. Анджея Стельмаховського. Під їхнім впливом професор Стельмаховський ділить поляків у Литві на поганих, пролитовських, і гарних, антилитовських, яким слід допомагати».

У цитованих «Нотатках» вражає передусім кут зору автора: їх написала людина тверезa, цілковито незалежна у своїх поглядах, і водночас – далекоглядний політик, вільний від тактичної кон'юктурщини, зосереджений на турботі про інтереси держави.

XI

Як з'ясувати характер «Культури», цього удільного князівства Єжи поляками, де знайшли своє місце, за словами Константи Єленського:

«[...] прихильники Пілсудського й екс-комуністи, представники лівих сил і ліберальні консерватори з поміщицтва чи буржуазії (часто єврейського походження), рідше – з селян, і ще рідше – з робітництва»?

Єленський пояснював:

«Напередодні війни відмінності між лівими та правими в Польщі були дуже помітні, справжня безодня проте існувала не стільки в плані політики, скільки в плані емоційному, вона відділяла націоналістичних правих, спадкоємців Романа Дмовського і головних супротивників Юзефа Пілсудського, від решти політичних угруповань – чи то правих, чи то лівих. Оті антисемітськи й шовіністично налаштовані праві, що зосереджувалися навколо великої національно-демократичної партії, мали дві личини: масову, тобто "поляка-католика", дрібноміщанське уособлення вічного фарисейства, й іншу, ще більш похмуру й небезпечну – фашизованих банд ОНР "Фаланга"[52]. [...] І навіть, хоча після смерті старого маршалка Пілсудського 1935 року частина "мафії полковників" – його безпорадних наступників – вдавалася до фарсових жестів у бік крайніх правих, однак і далі зберігалися численні зв'язки, чи то особисті, чи то інтелектуальні, між прихильниками Пілсудського та лівими. Ці зв'язки були глибоко закорінені в

[52] ОНР «Фаланга»: польське крайнє націоналістичне радикальне політичне формування, створене у 1935 році.

минулому, бо прихильники Пілсудського зі старшого покоління в більшості вийшли, як і сам Пілсудський, із соціалістичної партії».

І додав:

«Єдиний спільний знаменник середовища "Культури": ворожість щодо тієї складової польської традиції, якою є націоналізм».

А Кшиштоф Пом'ян у чудовому есеї про Єленського уточнював:

«Отже, в суперечці між ендеками й усіма нами, хто, як Єленьський, уважав їхній вплив згубним, хоча в інших аспектах ми відрізняємося, йдеться не лише і не передусім про політику. Йдеться про щось набагато вище: про саме розуміння Польщі, польськості, польської культури. Програма ендеків передбачає відкидання Заходу, замикання в національній самозакоханості й у католицизмі, який на практиці позбавлений свого універсального виміру, перекреслюваного поведінкою одиниці та спільноти, що вражена крайнім етноцентризмом. До того ж, згідно з цією програмою з традиції береться лише те, що можна узгодити з образом "поляка-католика". Для Єленьського польська культура є частиною європейської, в яку вона вносить свої унікальні цінності і від якої не може ізолюватися під загрозою безплідності. При цьому європейську культуру неможливо ототожнити з католицизмом чи навіть християнством; вона завжди плюралістська, внутрішньо неузгоджена й завжди перебуває в конфлікті всередині sacrum і між sacrum і profanum, між національною відрубністю й універсалізмом, між "народом" і "елітами". Із таких самих конфліктів черпає своє багатство й польська культура, з якої неможливо – не збіднюючи її – викинути внесок євреїв, німців, українців і литовців, так само, як неможливо прибрати з неї кальвіністів і аріан, освічених фармазонів, романтичних блюзнірів чи соціалістів, католиків єзуїтського гарту, сарматів з поголеними головами, членів товариства Товянського[53] і "Воскреслих", чи навіть ендеків».

І тоді на запитання: «Як бути поляком?», – Єжи Ґедройц відповідає: відкинути етнічну ксенофобію, розбудовувати ідею

[53] Анджей Товянський (1799–1878) – польський містик і релігійний реформатор, справив значний вплив на Адама Міцкевича.

«толерантної Польщі», розірвати з образом польськості, якого дотримувалися ендеки.

XII

Зрозуміти незвичайність Єжи Ґедройца можуть тільки ті, хто пам'ятає роки сумної безнадійності комунізму, коли правда, свобода й честь були дуже дефіцитним товаром. Залишалося чекати.

Зиґмунт Герц писав Мілошеві в березні 1968 року:

«Очікування Ґодо з обох боків шлагбаума. На Ґодо чекає Єжи, на Ґодо чекає Новак[54], чекає – може, вже й не чекає – Андерс, бо старенький, на Ґодо чекають там. І ніхто з них не дочекається».

Просто й по-людськи – хто з нас вірив, що дочекається? Я не вірив. Відчував потребу опору, проте аж ніяк не сподівався, що ця чеснота отримає винагороду й настане кінець комунізму та розпад Радянського Союзу. Тому для мене такими важливими були впорскування Ґедройцевого песимізму. Песимізм давав силу, бо звільняв від розчарувань, яких неможливо було уникнути. Читання «Культури» було джерелом сили й внутрішньої свободи. Мені необхідні були вірші Мілоша, книжки Ґомбровича й Ґерлінґа-Ґрудзіньського, есеї Єленського і Колаковського, статті Мєрошевського. Це був духовний притулок, який дозволяв жити далі й не загрузнути в цинізмі. Бо безнадія і страх породжували апатію та цинізм. Зараз той час міфологізується, й цього годі уникнути. Щоразу частіше я читаю про героїчний опір комунізмові. Проте Ґедройц і я пам'ятаємо ті часи не так. Пам'ятаємо, наприклад, як небагато людей засудили в 1968 році вторгнення в Чехословаччину, а скільки осіб потирали руки, бо «Пепики отримали по шиї». Пам'ятаю, чим був для мене за тих похмурих часів лист Єжи Анджеєвського[55], який засуджував напад на наших південних сусідів. І нагадую про це всім тим, які нині виливають на Анджеєвського помиї.

---

[54] Ян Новак-Єзьоранський (1913–2005) – польський еміграційний політичний діяч і публіцист. У 1952–1975 рр. – директор польського відділення радіо Вільна Європа (Radio Wolna Europa).

[55] Єжи Анджеєвський (1909–1983) – польський письменник, у 1968 р. видає в Літературному інституті книжку «Апеляція», заборонену цензурою у Польщі, співробітник КОР (Комітет захисту робітників) у 1976 р.

Тож тоді, 1968 року, голос «Культури» мав для мене особливу цінність. Беззаперечне засудження антисемітської й антиінтелігентської кампанії, а особливо – вторгнення в Чехословаччину, було моральним актом якнайбільшої ваги. Як Герцен врятував честь Росії в 1863 році, як Ковальов досьогодні рятує її під час чеченської війни, так Єжи Ґедройц і «Культура» рятували честь поляків протягом десятиліть неволі.

Немає сенсу розхвалювати редактора, який сам знає, що за півстоліття створив і запропонував нам новий канон думання про світ. Не варто зараз описувати наші суперечки та конфлікти, яких було чимало. Однак треба вміти бути вдячним. Це Єжи Ґедройц зумів витворити політику, яка була діалектикою боротьби та компромісу. Пілсудський – його вчитель – надзвичайно цінував і Ромуальда Траугута[56], й Олександра Вельопольського[57]. Єжи Ґедройц чудово розуміє, навіщо обидва вони були потрібні Польщі.

І розуміючи це, він допоміг тому, щоб польська інтелігенція знову отримала незалежний голос і гідність. Він став людиною, яка польську думку – розгублену серед поразок і відчаю, стиснуту залізним обручем диктатури, прибиту нищівними сварками – змогла відродити й змодернізувати.

Цей чоловік, так глибоко закорінений у польській традиції, якого стільки разів комуністична пропаганда відсилала на «смітник історії» – ніколи не був епігоном. Його не спаралізувала потужність Росії чи фаталізм «історичної доконечності». Якщо він і помилявся, то менше, ніж будь-хто з нас.

[56] Ромуальд Траугут (1826–1864) – польський політичний діяч, останній диктатор Січневого повстання, яке спалахнуло у 1863 р.

[57] Олександр Вельопольський (1803–1877) – польський консервативний політик, прихильник співпраці з Росією і царатом.

Богдан ОСАДЧУК

РОЛЬ ЄЖИ ҐЕДРОЙЦА В ПОЛЬСЬКО-УКРАЇНСЬКИХ ВІДНОСИНАХ

З Єжи Ґедройцем я познайомився п'ятдесят років тому, а точніше в червні 1950 року на Конгресі свободи культури в Західному Берліні. Йшов другий рік «холодної війни», епіцентр якої якраз і був розташований у цьому місці. На рік раніше Сталін був змушений припинити блокаду Берліна, однак ця поразка не повернула колишнього флірту між Радянською імперією та Західними демократіями. Москва разом із її сателітами й комуністичними партіями в Західній Європі розпочала ідеологічний наступ проти «американського імперіалізму», метою цього наступу було витіснення Сполучених Штатів зі старого континенту. Скликаний у Західному Берліні – тоді острові незалежної думки в морі сталінської несвободи – Конгрес повинен був стати сигналом для мобілізації американських і європейських інтелектуалів супроти небезпеки нового поневолення духу в ім'я «миру та соціалізму». Європа ще не зовсім прокинулася після фашистського й гітлерівського тоталітаризму. Небезпека повернення до системи несвободи, цього разу в комуністичній обгортці, щонайменше не була фантазією. Відбувалися процеси суцільної капітуляції інтелектуалів за «залізною завісою», подібні прояви серед цієї ж верстви траплялися й на Заході, що стало поштовхом до початку західного контрнаступу. Берлінський конгрес був започаткуванням цієї акції.

Організатори цього заходу вирішили залучити й представників тих угруповань інтелектуалів зі Східної Європи, що виникли на Заході. Ось так на вулицях Берліна з'явилися двоє прибульців з Парижа: Єжи Ґедройц і Юзеф Чапський, демократичні аристократи, що дуже відрізнялися від переважної частини учасників із Заходу, які колись були запеклими комуністами, приміром, Кьостлер, Бьоркенау, Льовенталь. Ця відмінність

походження, а також політичної генеалогії і різного досвіду не зникла й надалі.

Ми зустрілись у готелі «Савой», де мешкали Ґедройц і Чапський, – це недалеко від Політехнічного інституту, де відбувалися наради Конгресу свободи культури. Для обох прибульців із Заходу я був невідомим, трохи екзотичним птахом. Вони нічого про мене не знали і, як здається, їм було важко сприйняти мої розповіді про долю, що закинула мене з далекої Коломиї в Центральну Польщу, а потім у Берлін. А я дещо про них знав. Про Чапського – з оповідань молодого Любеньського з Кизімежи Велької, а про Ґедройца спочатку зі спорадичного читання «Культури», яку мені давав почитати газетяр Льопка в Піньчові, а потім – із вуст колишнього депутата Сейму з Волині, Степана Скрипника, двоюрідного брата отамана Петлюри і товариша воєводи Юзевського під час розмов у 1940 році в Хелмі Любельському, а трохи згодом – від Геннадія Которовича, українського журналіста, який був парламентським кореспондентом «Політики».

З плином часу подробиці тих розмов призабулись, однак зустріч у Берліні 1950 року трохи їх відновила. Я також згадав купівлю, певно першої за власні, зароблені перед війною репетиторством гроші, книжки «Між Німеччиною та Росією» Адольфа Бохеньського[58], яку видав Ґедройц і яку я скрізь за собою возив. Розмови з Ґедройцем під час Конгресу в Берліні справили на мене надзвичайне враження. Я відчув, що знайшов нарешті те, чого шукав і про що мріяв: шлях до діалогу та партнерства.

Почалася моя співпраця з «Культурою». Спочатку несмілива й від випадку до випадку, переважно на німецькі теми під псевдонімом Берлінець, а з часом – про українські справи й нарешті про польсько-українські відносини. Втім це було не все. Наше співробітництво поширювалася й на інші царини. Назву в цих спогадах-підбитті підсумків найголовніші серед них. На першому місці були заохочування й пошуки союзників як серед українців, так і серед іноземців, переважно німців і швейцарців. Ішлося про пошук українських авторів із середовища молодшого покоління еміграції, про спроби співпраці з представниками

[58] Адольф Бохенський (1909–1944) – польський публіцист і політичний діяч, у 1927–1939 рр. дописував до кількох часописів, зокрема до тих, що їх видавав Є. Ґедройц – «Бунт молодих» і «Політика».

еміграції з української території з-за Збруча, тобто так званих «східняків» з Української революційно-демократичної партії під керівництвом Івана Багряного, з якими я був у найближчих стосунках, однак результати були не найкращі. Мало хто з цих кіл усвідомлював вагомість зав'язання стосунків із поляками. Певною мірою над ними тяжів давній радянський пропагандистський стереотип антиукраїнської ролі «білополяків». Я намагався боротися з ним на шпальтах їхнього часопису «Українські вісті», який виходив у Західній Німеччині, в місті Ульм. Цей журнал був тоді єдиною демократичною трибуною української політичної еміграції. Від самого початку він проголосив дотримування ідеї Петлюри – що відповідало переконанням редактора «Культури» – і робив ставку не на третю світову війну, як націоналісти-бандерівці, а на мирну поступову революцію, тобто на близький ідеям Ґедройца й Мєрошевського еволюціонізм. Однак у тому середовищі ніхто не знав польської мови, а я не мав часу перекладати їхні трактати, що було помилкою з мого боку.

Я був зайнятий співпрацею з німецькомовною американською газетою «Die Neue Zeitung» – на той час найкращим виданням у Німеччині – і це, зважаючи на те, що тоді мені нелегко було писати німецькою й добувати матеріал на східноєвропейські теми, обмежувало можливості робити ще щось. Справи ускладнилися тоді, коли після ліквідації «Die Neue Zeitung» у 1955 році мені пощастило стати одним із головних співробітників традиційного ліберального видання у Швейцарії «Neue Zurcher Zeitung». Газета виходила вже двісті років і давно посіла перше місце в табелі про ранги світової преси. Я від самого початку мріяв дістати можливість друкуватися на шпальтах цієї шанованої трибуни. 1956 року мої мрії стали дійсністю, та водночас і головним болем, бо «Neue Zurcher Zeitung» виходила тричі на день: вранці, вдень і ввечері. А позаяк газета згідно зі старими принципами не мала кореспондентів у країнах, де існувала цензура, то я відповідав за всі комуністичні країни Східної Європи – крім Югославії, де зробили виняток для дуже гарного журналіста Гальперіна. А вранці мені працювати тяжко через низький артеріальний тиск (у мене до обіду ніколи не було лекцій в університеті), найважчим випробуванням було писання рано-вранці коментарів до денного випуску. Потім усе змінилося, бо швейцарська пошта зліквідувала розкіш доставки пошти тричі на день.

Згадані зв'язки з німецькою та швейцарською пресою сприяли просуванню ідеї «Культури» на шпальтах згаданих видань. Для нас це було надзвичайно важливе питання, бо це давало змогу виходити за межі польського й українського еміграційного гетто. Я був цим задоволений, а Ґедройц дуже цінував таку можливість. Загалом це була важлива ділянка боротьби з совєтським імперіалізмом, тим більше, що стосовно політичної еміграції у громадській думці існували різноманітні упередження. Руйнування мурів недовіри й пошук прихильників нашої спільної справи в німецькому, а завдяки міжнародному авторитетові «Neue Zurcher Zeitung» – і в ширшому європейському, й навіть світовому середовищі, було за тих часів одним із важливих завдань.

Певним доповненням до цього було співробітництво з берлінським кореспондентом «Культури» Єжи Пронздинським у редагуванні й поширенні спільного інформаційного бюлетня німецькою мовою. Початок був чудовий, однак фінансові труднощі змусили Єжи Ґедройца зліквідувати кореспондентський пункт і відкликати Пронздинського з Берліна. Коли він виїхав до Лондона, я повинен був сам борюкатися з проблемою популяризації ідеї «Культури» на німецькому ґрунті, спочатку через уже згадуваний часопис «Die Neue Zeitung», а потім на шпальтах провідного ліберального видання «Der Tagesspiegel», де протягом довгих літ я писав під псевдонімом Александр Кораб.

Іншою досить вагомою цариною моєї співпраці з Єжи Ґедройцем були вишукування й заохочення нових співробітників серед відомих мені українських публіцистів. Найпліднішим виявився Борис Левицький у Мюнхені. До війни він був запеклим націоналістом, а після поділу ОУН, що стався в еміграції, у Кракові 1940 року, опинився на боці радикалів, тобто бандерівців, і згодом під час війни, після німецького вторгнення, створив разом із талановитим публіцистом Іваном Мітрингою лівацьку групу «За Радянську Україну – без Сталіна і Гітлера», яку нещадно переслідувала німецька влада. Опинившись після війни в еміграції у Мюнхені, він спершу приєднався до згадуваної раніше партії Багряного, однак через певний час вишов із неї разом із Іваном Майстренком і Всеволодом Голубничим, і створив часопис «Вперед».

Левицький був непоступливий, дуже самовпевнений і в Ґедройца, як і в мене, з ним траплялися різні перипетії, однак

загалом співробітництво заради ідеалів «Культури» було дуже істотним. Іншим моїм «підопічним» був Любомир Ортинський, що належав до іншого угрупування, ніж Борис Левицький, і подав лише кілька публікацій на шпальтах «Культури», проте дуже важливих. З кола моїх близьких друзів дописували, хоча й із неоднаковою інтенсивністю, редактор спочатку «Української літературної газети», а потім журналу «Сучасність» Іван Кошелівець і університетський товариш, історик і публіцист Іван Лисняк-Рудницький, син знаної до війни депутатки Сейму Мілени Рудницької, якого ми через великий вплив на нього матері називали «маминим синочком».

Найголовнішим у моїй співпраці з Єжи Ґедройцем було прокладання нового шляху до подолання старих конфліктів і пошук розв'язків на майбутнє. У цьому контексті Ґедройц був ключовою, найважливішою постаттю. Він мав бачення перспективи й був у цьому непоступливий і наполегливий. Він не піддавався тимчасовим труднощам і розчаруванням. В історичну перспективу, яку він передбачав, вірив без вагань. Та тільки так виникають і досягають розквіту великі передбачення майбуття. Він діяв без фанатизму, так, наче це була звичайна річ. Пам'ятаю, як я не раз протягом наших численних довгих розмов у Мезон-Ляфіт часом висловлював сумніви чи застереження. Єжи Ґедройц все терпляче вислуховував, а потім виправляв мене й ніколи не гарячкував. Наші дебати були чимось на зразок політичних бесід, а не теоретичними трактатами. Ґедройц прозирав майбутнє, та водночас був прагматиком. Він не любив і не бажав фантасмагорій.

Я не веду щоденника й у мене немає хроніки наших зустрічей і розмов. Зараз я дуже про це шкодую. Можна було б написати чималу книгу. Однак трохи записів назбиралось, а решта – це пам'ять. Скільки було таких зустрічей, важко сказати. Інколи я бував у «Культурі» частіше, бували й довгі перерви, спричинені іншими обов'язками чи подорожами. Часто після довгого екзаменування редактором Ґедройцем мене брав на спит завжди цікавий Зигмунт Герц: «Про що ви так довго розмовляли?» й додавав: «Напевно знову переробляли світ? Зізнавайся». Зазвичай він мав рацію. Хоча ми світу не переробляли, проте розмірковували над різними варіантами розвитку міжнародної ситуації та можливості впливу на цей розвиток згідно з нашими намірами й зацікавленнями.

Часом я допитувався в Єжи, як і навіщо він відкрив українське питання. Переважно він казав, що є важливіші справи, які потребують обговорення, або відкладав розмову на потім. Зі збережених записів можна висунути загальну картину цього палкого зацікавлення Україною в Ґедройца. Може, вона не є повна й у ній бракує деталей, однак у загальних рисах, мабуть, вірогідна. Все почалося з відвідувань лекцій з історії України Мирона Кордуби. Ґедройц тоді вже отримав юридичну освіту, тож відвідування лекцій і семінарів професора Кордуби, фахівця з етнічних і територіально-прикордонних питань, було приватною справою, а не обов'язком для молодого політика й редактора-початківця. Лекції українського історика з Варшави відіграли величезну роль у політичній і видавничій кар'єрі Єжи Ґедройца. Українська справа на все життя стала для нього центральним питанням. До цього долучилась – оскільки Мінськ був місцем його народження – зацікавленість білоруським питанням і, звичайно ж, з огляду на походження роду – прихильність до Литви.

Ще замолоду Ґедройц займався національними справами, спершу як редактор студентського часопису, потім – видання «Бунт молодих», а у тридцяті роки, аж до початку війни – тижневика «Політика», щоб після перерви воєнних років очолити паризьку «Культуру» й продовжити – в цілковито інших умовах, однак насправді зі схожим, хоча й далеко важчим завданням – прямувати до давньої мети: порозуміння зі східними сусідами Польщі. Зрештою, початок Другої світової війни перекреслив його честолюбні й вже далеко просунуті плани, а саме – створення з тижневика «Політика» щоденного видання з тією ж назвою й організацію політичної партії або парламентського клубу в Сеймі. Сам Ґедройц – як він мені колись розповів – збирався виборювати депутатський мандат. Натоді це був вже сформований – хоча й неформальний – осередок переважно молодих прихильників Пілсудського, які працювали секретарями міністрів або жили на більшу чи меншу ренту й додатково заробляли як журналісти. До цієї групи, крім Ґедройца, що був центральною фігурою, належали брати Боженські – Адольф і Александер, Прушинські – Ксаверій і Мечислав, Лободовський, Нєзбжицький, Зацьвіліховський, Студентович[59] та інші. Їхніми

[59] Александер Боженський (1904–2001) – польський публіцист, політичний діяч, співробітник «Бунту молодих» і «Політики», редактором яких був Є. Ґедройц.

менторами були трохи старші пілсудчики, приміром, волинський воєвода Юзевський[60] і Дунін-Борковський[61] у Львові, й такі видатні політики цього табору як Пристор[62] і Славек[63].

Першорядним, актуальним завданням була, згідно з їхніми поглядами, ревізія невдалої національної політики Речі Посполитої, передусім стосовно українського населення. Перспективною, далекосяжною метою було перетворення Польщі на державу, притягальну для уярмлених націй СРСР і започаткування процесів дестабілізації й розпаду комуністичної імперії. Їхніми союзниками були «прометейські» діячі – Бончковський[64] і Харасевич[65], угрупування, пов'язані з

· Ксаверій Прушинський (1907–1950) – прозаїк і публіцист, у 1945–1950 був на дипломатичній службі у Польській Народній Республіці.

· Мечислав Прушинський (1910–2005) – польський публіцист і політичний діяч.

· Юзеф Лободовський (1909–1988) – польський публіцист, прозаїк, поет. Був одним із головних експертів в українських питаннях серед співробітників «Культури», автор найважливішої статті про необхідність польсько-українського примирення «Przeciw uprzorom przeszłości", надрукованої у 1950 р. в «Культурі».

· Єжи Незбжицький – псевдонім Ричард Врага (1902–1968) – польський полковник і публіцист, керівник східного департаменту розвідки в II Речі Посполитій, публікувався до II Світової війни в «Бунті молодих» та «Політиці», редактором яких був Є. Ґедройц.

· Станіслав Зацьвіліховський (1902–1930) – польський військовий.

· Казимір Студентович (1903–1992) – польський економіст, публіцист, діяч громадсько-християнського руху.

[60] Генріх Юзевський (1892–1981) – політик, публіцист. У 1920 році – віце-міністр внутрішніх справ в уряді Української Народної Республіки. У 1929–1938 рр. волинський воєвода.

[61] Пьотр Дунін-Борковський (1890-1949) – політичний діяч і публіцист, на зламі 1926–1927 рр. – львівський воєвода, прихильник польсько-українського порозуміння.

[62] Олександр Пристор (1874–1941) – польський політик, у II Речі Посполитій обіймав різні урядові посади, між іншими – 1931–1933 рр. – прем'єр-міністр.

[63] Валерій Славек (1979–1938) – польський політик, співробітник Юзефа Пілсудського. В 1928–1938 рр. – депутат Сейму; в 1930–1931 і 1935 – прем'єр-міністр.

[64] Влодзімеж Бончковський (1905–2000) – польський совєтолог і публіцист, визначний знавець України та польсько-українських стосунків.

[65] Харасевич – польський діяч так званого руху прометейського (прометеїзму), який існував в Європі у міжвоєнний період (1921–1939) і був спрямований проти Радянського Союзу, його мета – домогтися змін і незалежності народів, які насильно включені до складу Радянського Союзу в 1918–1921 рр.: українців, грузинів і кримських татар.

часописом «Wschód» («Схід») і «Бюлетенем польсько-українським», українці.

Пов'язання Ґедройця з українським світом були якнайрізноманітніші. До цих кіл належали петлюрівські діячі, приміром, родич Петлюри, депутат Сейму з Волині і приятель Юзевського Степан Скрипник, керівник прес-агентства «Схід», колишній міністр уряду Української республіки Микола Ковалевський, проте були й діячі й журналісти з Галичини, передусім варшавський кореспондент ліберально-консервативного часопису партії УНДО «Діло» Іван Кедрин-Рудницький (брат депутатки Сейму Мілени Рудницької і дядько мого друга, історика Івана Лисняка-Рудницького). Кедрин був не лише талановитим журналістом, а й членом керівництва партії УНДО і політиком, який полюбляв діяти за лаштунками і потихеньку інспірувати потрібні в даний момент акції. Тобто він був зрідні Ґедройцеві і, мабуть, тому вони добре між собою розумілися. Журналістом меншого калібру був український співробітник «Політики», парламентський кореспондент у Сеймі Геннадій Которович, походженням із православного духівництва з-під Грубешова, нащадок зубожілої української шляхти, природжений репортер, про якого директор тодішньої Школи журналістів у Варшаві, Васовський, говорив: «У нього з пера капає життя». Поставний і товариський, він був відомий серед прихильних до нього варшавських паній як «вродливий Ольгерд». У нього були чудові канали інформації, він мав журналістський нюх і крім вправно написаних фейлетонів з життя Сейму приносив Ґедройцеві плітки з усіх національних груп.

Не надто тісні контакти Ґедройц підтримував із редактором українського літературно-громадського видання «Вісник» у Львові, Дмитром Донцовим, що після війни був демонізований польською публіцистикою й лівого, й правого спрямування як батько українського тероризму зразка ОУН. Це не так. Донцов, що походив з українізованої російської родини, зберіг чимало типових для російської ментальності елементів, це виявлялося переважно в безапеляційності суджень, нетолерантності та створенні утопії нового ладу. Він був ерудитом і водночас демагогом. На вигляд він здавався схрещенням Распутіна й татарського хана. Для примітивної української безробітньої молоді, що походила з глухої галицької провінції, він був чимось незвичайним, українським Леніним a rebours. Він був і видатним

редактором свого видання, яке для Ґедройца було – не за змістом, а за структурою – взірцем для майбутньої «Культури». Донцов був божком українських націоналістів, хоча до них і не належав, що викликало в них лють. Так само лють викликала його стриманість щодо «окупаційної Польщі». Проти Польщі він ніколи не написав жодного слова й був настільки лояльним, що після втечі зі Львова після німецького й радянського вторгнення – не до Німеччини, а до Румунії, зголосився в Бухаресті до Ґедройца з проханням продовжити його нансенівський паспорт. Коли ми обговорювали з Єжи Ґедройцем, у чому полягали його контакти з Донцовим, я отримав приблизно таке пояснення. Цитую за вільним записом весни 1999 року:

«Про якусь політичну співпрацю, звичайно, мови не було. Мене цікавили його оцінки комунізму й ситуації в Радянській Україні. Він, на відміну від своїх галицьких земляків, які були сліпі щодо проблем за Збручем і бачили лише свою боротьбу, зрештою, справедливу, з польською політикою, яка була жахливо дурна, цікавився тією проблематикою. Він навіть написав для нас дві статті на ці теми. До війни ми бачилися раз чи два. Частіше ми зустрічались у Бухаресті 1940 року. Але про ОУН мова ніколи не заходила. Ми обидва уникали цієї теми. Потім я згубив його з очей. Після війни я одного разу бачив його в Парижі, він втратив давнішу жвавість і був здезорієнтований. Я не хотів його запрошувати до співпраці з "Культурою". Коли ми видали "Розстріляне відродження", він дав цій книжці дуже критичну оцінку. Я зрозумів, що він втратив відчуття історії, залишився на старих позиціях. Я йому не відповів».

Однак у Ґедройца були й інші українські «ходи», переважно в Галичині. Їздив туди – як він мені розповідав – часто і з великою прихильністю, звідси й дружба з польським опікуном гуцулів Станіславом Вінцензом, а по дорозі до Ворохти та Жаб'єго – зупинки й розмови з єпископом греко-католицької церкви Григорієм Хомишиним. Це дуже не подобалося таким, як Наконєчніков-Клюковський[66], що хоча й був легіонером, але – як розповідав мені Ґедройц – «неймовірним хамилом», що якось повідомив: «Якщо Ви й надалі їздитимете в ці непевні місця, ми

[66] Броніслав Наконєчніков-Клюковський (1888–1962) – польський політик. У 1928 р. воєвода у Станіславові та у 1930 р. – воєвода львівський, у цей час реалізував сувору політику проти української національної меншини, яка жила в регіонах, підпорядкованих його адміністрації.

Вас заарештуємо». Такою була, власне, довоєнна Польща. Зрештою дійшло до того, що міністр внутрішніх справ Косьцялковський, теж легіонер і пілсудчик, «навіть непоганий хлопець», як згадував Ґедройц, видав наказ, щоб редактора «Бунту млодих» за підривну політику заслати в концентраційний табір у Березі. Йшлося про статтю, яку написав, не зазначаючи прізвища, Александер Бохенський на тему провальної політики Варшави щодо меншин, що провокує антипольський терор ОУН. Щоб виконати наказ, треба було спершу позбавити Ґедройца посади державного чиновника в Міністерстві сільського господарства. Там у Ґедройца був гострий конфлікт із міністром Понятовським[67], проте в тій ситуації міністр показав клас. Він сказав: «Якщо ви арештуєте Ґедройца, я негайно подам у відставку».

«Ось бачите, – сказав мені тоді Ґедройц, – були й такі. Польща була божевільнею. Бо були й інші. Крім таких ворогів українців, як отой Наконечніков-Клюковський, був також – найнебезпечніший за всіх – міністр військових справ генерал Касприцький[68]. Він був натхненником колонізаційної політики на Волині за допомогою військових поселенців, натхненником "шляхти загродової", нищення церков на Холмщині. Прихильник асиміляції, ворог Юзевського, найдурніший і найнебезпечніший серед генералів».

Надійшов час війни і знищення всього доти зробленого. Ґедройц на шляхах втечі весь час намагався втримати старі зв'язки, однак хаос був настільки неймовірний, а політичні умови такі несамовиті, що про спроби порятунку старих концепцій і структур не було мови. Після війни треба було все починати спочатку, в зовсім інших умовах, без інформації і знань про те, що залишилося зі старої команди. Війна поглинула й знищила старі домовленості та плани.

Треба було все починати знову. Це стосувалось і співпраці з українцями. Не було Бохенських і Прушинських, Дунін-Борковський, що збирався приїхати в Мезон-Ляфіт, несподівано помер, те ж трапилося з Рочером Рачинським[69]. З-поміж

[67] Юліуш Понятовський (1886–1975) – польський економіст, у 1934–1939 рр. – міністр сільського господарства.

[68] Тадеуш Касприцький (1891–1979) – польський генерал, у 1934–1939 рр. віце-міністр і міністр військових справ.

[69] Рочер Рачинський (1889–1945) – польський політик і дипломат, у 1939–1940 рр. польський посол у Румунії.

українців – Кедрин виїхав до Америки й занурився в еміграційне життя, Которович[70], щоправда, був у Німеччині, проте відійшов від польсько-українських справ. З колишніх залишився лише Лободовський. Потім долучився Юліуш Мєрошевський, який незабаром став головним партнером і виразником думки Єжи Ґедройца.

Відірвані від своїх країн, позбавлені можливості перевірити, які там панують погляди та настрої, віддані на відкуп зловорожої та брехливої пропаганди, ми водночас діяли всупереч головним тенденціям, що панували в еміграції. Та незважаючи на все це, завдяки неймовірній наполегливості й витривалості Єжи Ґедройца, ми стали чимось іншим, відмінним від більшості еміграції, що пливла в потоці традиційних ідей, винесених із наших країн, які підживлювали старі конфлікти, до того ж загострені внаслідок кривавих битв під час Другої світової війни, нових виявів несправедливості й незадоволення, що виникли через масові переселення та депортації в рамках акції «Вісла»[71].

Першим нашим завданням було започаткування діалогу, перебореня муру ворожості та недовіри, з'ясування старих упереджень і нових взаємних звинувачень, що виникли у полум'ї війни в царині публіцистики. «Культура» надовго стала єдиним місцем для таких обговорень і дискусій, що велися на засадах взаємної толерантності. В українців не було відповідника, бо схожий на «Культуру» часопис «Сучасність» був пов'язаний із певним, хоча й поміркованим, націоналістичним середовищем і цей факт не давав свободи висловлення безсторонніх думок. Незалежний журнал «Віднова» виник занадто пізно й тому не зміг відіграти вагомої ролі в діалозі. Він був лише голосом епігонів у тривалому марші до порозуміння, яке розгорталося на шпальтах «Культури», а згодом, у більш науковий спосіб, на сторінках «Історичних зошитів».

Чимало наших теперешніх земляків з обох боків кордону на Бузі та Сяні не усвідомлює всього процесу змін у свідомості

[70] Павло Которович (1900–1960) – український журналіст.

[71] Акція «Вісла»: назва депортаційної акції, здійсненої комуністичним урядом Польської Народної Республіки, розпочата у квітні 1947 р.; мала на меті депортацію більш як 150 тис. громадян ПРЛ української національності з теренів їхнього розселення (південні і південно-східні регіони) на так звані Ziemie Odzyskane (Повернуті землі): схід і південь Польщі; її наслідком була примусова асиміляція та знищення традиційної української культури.

наших суспільств і в діяльності політиків, що відбулися протягом майже сторіччя. Без «Культури», тобто без Єжи Ґедройца, польсько-українське прикордоння могло б зараз бути польсько-українським Косовом – взаємним кровопроливтям. Замість цього після тривалої смуги конфліктів і воєн, коротких періодів дружби, ми протягом уже багатьох років маємо систему, що спирається на взаєморозуміння й обопільну потребу співпраці й навіть дружби, яка в загальних рисах нагадує реалізацію планів і домовленостей Юзефа Пілсудського з Симоном Петлюрою. Без Єжи Ґедройца, його концепцій і практичної діяльності, у нас би цього не було. Я гордий і щасливий, що міг разом із ним брати участь у цій великій справі.

Єжи ПОМ'ЯНОВСЬКИЙ
ЛЮДИНА З ІНШОГО БОКУ

Серед тих небагатьох, які в минулому щойно столітті заслужили в Польщі на забуте ім'я державника, Єжи Ґедройц займає окреме й особливе місце. Це місце – з іншого боку тих позицій, які в польській політичній думці зазвичай отримували найбільшу підтримку.

Право на це місце йому дає, зокрема, ставлення до російського питання. Система його поглядів на стан і майбутнє відносин Польщі та Росії ґрунтовно відрізняється від бачення політиків, ідеологів і публіцистів, які в Польщі справляли вплив на громадську думку, державну стратегію та партійні програми.

Цим програмам притаманна яскрава риса, спільна незалежно від того, що їх відрізняє одна від одної: вони звернені до минулого, там шукають причин польських поразок і російських переваг, а головне – з нього черпають підстави оцінок теперішньої ситуації у країні – хоча вона цілковито нова і не підлягає порівнянням. Концепцію Ґедройца, навпаки, вирізняє настанова на те, що на Польщу ще тільки очікує.

Судячи з жалобних панегіриків, заслугою Ґедройца передусім є ось що: він ніколи не мав сумнівів, що Польща відновить свою незалежність, підтримував у читачів «Культури» віру в неухильність цієї події і слушно передбачив момент і обставини її приходу. Все це правда, тут неможливо переоцінити роль «Культури». Однак про незалежність розводились і мріяли всі, як згодні хоча б на те, що її заміняло, так і ті, що не хотіли незалежності інакшої, ніж у старих кордонах. Ось тому в Польщі толерували й вихваляли графоманію подвигу, особливо збройного. Саме цей феномен мав на думці Норвід, писавши:

«А у нас? Завжди книга
Виходить запізно. А ось подвиг нас зарано двига».

Тож Ґедройцеві вдалася безпрецедентна річ: він був чи не першим, хто зумів спростувати цей гіркий роздум шістсот

тридцятьма сімома номерами свого щомісячного часопису. Можна твердити: головна заслуга Ґедройца полягала в тому, що він зарані окреслив умови, доконечні для утримання й забезпечення незалежності. Не – здобуття її на коротший чи довший термін, а забезпечення й утримання.

На відміну від усіх практиків боротьби й теоретиків домовленостей, свідомо відійшовши від давніх суперечок, від етнічних фобій, національних передсудів, панівних настроїв і часткових інтересів, Ґедройц окреслив ці умови з рідкісною відвагою і рішучістю, що зростала з роками. Згідно з його концепцією питання відносин Польщі з Росією і – увага! – поляків із росіянами є ключовим. Навіть більше, Ґедройц першим, долаючи спротив, вбив у голови «язи розуміння того, що "совєтський" – не те саме, що російський, український чи білоруський» – як сказав про це Анджей Дравич[72]. Без цієї елементарної і повторюваної знову і знову операції кого б могла переконати стратегія «Культури»?

* * *

Спробуємо тут коротко пригадати, в чому полягала ця стратегія і, що не менш важливо, які з неї випливають висновки. Проте спершу варто з'ясувати, чому ми говоримо про концепцію Ґедройца, якщо редактор «Культури» відмовлявся від публікації своїх програмових статей.

Звичайно, лінію часопису було легко розпізнати, спостерігаючи за добором тем і авторів «Культури». «Культура» аж ніяк не була еклектичним часописом. Легенду про толерантність Ґедройца витворив не лише його звичай друкувати без коментарів навіть лайливі листи, а передусім друкування текстів, які геть не відповідали його поглядам, однак за наявності двох умов: вони мали бути створені талановитою людиною і давати простір для переконливої дискусії. Він, проте, рішуче відкидав усе, що тягло польську справу вниз, назад, у трясовину провінції. Особливо він не терпів ендецтво у будь-якому вигляді – і якраз через ставлення цього угруповання до Росії з одного, й до України, Білорусії, Литви – з іншого боку. Важко уявити собі, щоб він запрошував до співпраці Єнджея Ґертиха або, з іншого боку,

[72] Анджей Дравич (1932–1997) – історик польської літератури, русист, перекладач, професор Варшавського Університету.

Адама Бромке[73]. Через поступки цензурі він відвернувся від Анджеєвського. Навіть із Герлінґом розійшовся через різницю в поглядах. Однак усе це дає підставу тільки для опосередкованих оцінок.

Лише 1993 року на шпальтах «Культури» з'явився розділ «Нотатки редактора», який переважно присвячувався тим вітчизняним подіям, які заслуговували на ущипливе коментування. Звичайно, важливим джерелом є й інтерв'ю, які в останні роки він часто давав пресі, радіо та телебаченню, проте Ґедройц переважно використовував їх для конкретних зауважень і закидів, бо його мучила спрага безпосереднього впливу на перебіг польських справ, тож кожну таку нагоду він розумів як можливість втрутитися. Він не витрачав часу на виклад власних засад, прагнув радше пришвидшити висновки.

Та найбагатшим джерелом є його листи. Кшиштоф Пом'ян твердить, що їх – кільканадцять тисяч. Мабуть, можливо було б вибрати досить цитат, які б підтверджували викладені тут тези. Проте це не є аж такою необхідністю. Вистачить того, що в нас є, щоб переконатися: пристрастю й мистецтвом Ґедройца було надихнути й заохотити. Він умів захопити свого адресата лише початковим начерком несподіваної ідеї, здобути його прихильність до першого паростка ідеї, змусити розвивати щойно народжену думку, схилити до занедбання всіх інших завдань, щоб взятися тільки до тієї роботи, потрібність якої він довів кількома реченнями. Я відчув це на власному досвіді, коли в лютому 1969 року Ґустав Герлінґ-Ґрудзінський з'явився у флорентійському готелі, щоб вручити новоспеченому емігрантові перші сторінки контрабандного рукопису «У першому колі» Солженіцина – і лист Ґедройца з пропозицією (яку неможливо було відкинути) перекласти.

Не лише приголомшливий зміст таких пропозицій, проте так само й тон і стиль цих листів наказували негайно братися за виконання запропонованих завдань. Ґедройц приступав in medias res (відразу до справи), без прикрас, вступів, реверансів і подібних викрутасів. Ці короткі пояснення зовсім не нагадують просторікувань, яких вимагають від викладача чи юриста. Якщо вже

[73] Адам Бромке (нар. 1928 р.) – професор, політолог, після 1945 р. в еміграції.

порівнювати, то було в них щось від чітко виписаних диспозицій голови штабу перед маневрами чи боєм. Проте нічого від адміністративної інструкції. Безпосередня постановка питання, відсутність дипломатичного, ухильного політесу радикально відрізняли ці листи від польської традиції писання на суспільні теми. Тон – принаймні тих листів, які я знаю, що переважно стосуються Росії – завжди справляв враження, що той, хто їх писав (а він не бачив Росії з 1919 року), має думку, ґрунтовану на безпосередньому досвіді, що вимагає лише послідовності. І чесності, про це Ґедройц особливо піклувався. Інформація у нього завжди була якнайкраща, й він ґрунтовно порівнював різні джерела.

Цат-Мацкевич[74] стверджував, що публіцист насправді є політиком, тимчасово позбавленим виконавчої влади. Ґедройц не чекав, аж той час сам по собі промине. І ніхто з нас настільки дієво не звернувся до тієї беззбройної влади, яку його земляк Міцкевич називав «урядуванням душами», і не став «володарем думок».

* * *

Книжкою, яка на багатьох інтелігентів мого покоління справила особливе враження, була праця англійського вченого Джуліана Гекслі «Про що я смію думати?» Розмови з Ґедройцем і його листи змушували ставити собі це славетне запитання й шукати відповіді над парфянською пасткою. Вимоги, що містились у цих листах, змушували адресата працювати понад можливості його духу й розуму. Ґедройц наділяв своїх людей *сміливістю* перевершувати власну міру, збуджував їхні найкращі, занедбані доти здібності, схиляв розвивати їх.

Гадаю, що саме цим пояснюється випадок із Юліушем Мєрошевським.

Саме Мєрошевський став найважливішим публіцистом «Культури», якого найбільше читали, саме він насмілювався думати в такий спосіб, що був найдальшим від заяложених діагнозів і перспектив, які загал вважав очевидними. Це Мєрошевський письмово сформулював програму східної політики часопису й провів десятки битв із його супротивниками.

---

[74] Станіслав Цат-Мацкевич (1869–1966) – польський письменник і публіцист. У 1922–1939 рр. – редактор віленської газети «Слово». В 1954–1955 – прем'єр-міністр і міністр закордонних справ еміграційного уряду в Лондоні. Після 1956 р. повернувся до Польщі.

Їм було досить – а більшість із них походила з Кресів[75] – хоча б такого речення:

«Нам необхідно шукати контактів і порозуміння з росіянами, які готові визнати право на самовизначення українців, литовців і білорусів, і, що найважливіше, нам самим потрібно раз і назавжди відмовитися від Вільнюса, Львова й будь-яких планів чи політики, які б мали на меті встановлення за сприятливої кон'юнктури нашого верховенства на Сході коштом названих народів».

Коли він це писав, то видавався рупором Ґедройца. Насправді він був чимось більшим – предметом його редакторської гордості за дієву силу думки, що дає талантам крила. Співпраця цих двох людей була винятково рідкісним випадком справжнього симбіозу, не нав'язаної якимсь різновидом залежності. І сьогодні очевидно, що найбільшу користь від цього мав саме Мєрошевський.

Має слушність Рафал Габєльський, зазначаючи у вступі до «Фіналу класичної Європи» Мєрошевського: «Хоча до війни його прізвище не було невідоме, його напевно не вважали видатним публіцистом». А в часописі Ґедройца Лондонець став (за словами Анджея Міцевського) найпершим публіцистом Речі Посполитої. Вельми поліпшився навіть стиль його статей, хоча й надалі в них справляли враження окремі афористичні фрази, а не загальний і несподіваний хід розумувань. Їхньою сильною стороною був розмах політичної уяви, яка сягала якнайдальших наслідків ситуації, про яку йшлося. Лондонець є автором вислову, що часто повторюють у Польщі, не бажаючи однак робити з нього висновків:

«Причиною більшості катастроф в історії була не відсутність реалізму, а відсутність передбачення. Реалістів скрізь забагато – чого нам бракує, то це людей, здатних уявляти майбутнє».

Пишучи ці слова, він напевно мав перед очима Єжи Ґедройца. Це його погляд на майбутнє, що вимальовувалося перед Польщею, дав Мєрошевському сили успішно захищати їхню спільну думку. Отже, коли ми говоритимемо про концепцію Ґедройца, не забуватимемо про Мєрошевського. І vice versa (навпаки).

Слід особливо наголосити, що термін «передбачення», який ми тут вживаємо, неодноразово сприймався помилково. Ґедройц

[75] Креси – назва східних земель, які входили до складу I і II Речі Посполитої.

не мав нічого спільного з політичними пророками, на нього не сходило осяяння, він не вірив у дива. Важко знайти тверезішого політика, тобто такого, що розмірковує на віддалі від ілюзій і емоцій. Його програма була вислідом точного прорахунку, який виявив, що існує тільки один реальний шанс відновлення й утримання Польщею справжньої суверенності. Він діяв як провідник, що знає: з печери є вихід, однак лише один.

* * *

Незалежність була «пунктиком» Ґедройца. Відомо, як він піклувався про незалежність часопису. Незалежність держави він вважав conditio sine qua non природного розвитку взагалі всіх суспільних процесів. Він знав усі історичні викривлення цих процесів у Польщі і всі їхні фатальні наслідки, проте найзагрозливішим фатумом держави та суспільства вважав страхітливе геополітичне становище країни.

Це було становище колоска між двома жорнами, які його трощать.

Польща була єдиною великою державою в Європі, розташованою між двома набагато від неї потужнішими й населенішими країнами, що дедалі збільшували свою потугу. Вона перебувала в цьому становищі протягом усіх тих століть, коли природним, найпростішим способом зростання потуги та багатств країни була територіальна експансія, якій із захопленням віддавалися всі держави. Що тут приховувати, й сама Річ Посполита вдавалася до цієї процедури, хоча й без надмірного завзяття, бо сама обрубала руки власній виконавчій владі. Зрештою вона стала здобиччю сильніших сусідів. На дуже тривалий час і навіть не один раз.

Той, кого переслідував привид отих жорен, мав, як відомо, небагато способів запобігти злу й усі вони виявилися безрезультатними. Першим способом була угода, вона дала наслідки там, де мельника (австрійського) хтось геть сторонній змусив збільшити вільний простір, а в усіх інших випадках вона полягала в тому, що наш народ називає компромісом кийка та м'якого місця. Другим була боротьба – чи опертям були власні сили, не надто добре озброєні, чи плекалися сподівання на втручання гаданих союзників. Метою боротьби мало бути витіснення окупантів із польських земель. Навіть у разі успіху (який зрештою якось трапився сам) це означало лише повернення до геополі-

тичної ситуації quo ante (попередньої). Після переможної битви та сама загроза й надалі тяжіла над Польщею. І мала б повертатися доти, доки обидва жорнові камені згідно крутяться проти Польщі, а їхній вид і форма не підлягають змінам.

* * *

Він роками ходитиме у Бельведері,
Пілсудський ніколи не повірить у сталість.
І бубонітиме: «вони нападуть».
Хто? Він покаже на Схід, на Захід.
«Колесо історії я притримав на мить».

Можна поручитися, що ці рядки Мілоша з «Поетичного трактату» Ґедройц повторював про себе найчастіше. Інші, усвідомлюючи становище Польщі, яка після Другої світової вже була цілковито замкнена в єдиній сфері впливу, впадали у розпач.

А ось Ґедройц усвідомлював, що для виходу з фатального становища можна зробити дещо таке, що й угодовці, й повстанці та конспіратори вважали не вартим обмірковування, адже це – неможливо, недосяжно, недоречно: змінити геополітичне становище країни. Ґедройцеві йшлося не тільки про те, щоб витіснити окупантів з країни, а і про те, щоб пришвидшити процес їхньої метаморфози й використати цей переломний момент для утвердження незалежності Польщі назавжди.

Проект здавався абсурдним, бо він міг зреалізуватися лише за такого збігу обставин, який на думку загалу досить тривалий час вважався невірогідним. Передусім ішлося про безкровний розпад Радянського Союзу і здобуття незалежності народами, розташованими між Росією та Польщею. Саме цей збіг обставин Ґедройц зразу ж визнав єдиним реальним шансом відновлення Польщею справжньої суверенності й поставив на цю карту все. Коли виявилося, що він мав цілковиту слушність, його турбувало лише одне: схилити поляків до того, щоб вони зробили висновки з докорінної зміни нашого становища, яке досі було фатальним. Він передбачив і цю зміну, й те, що висновків не буде зроблено.

Він міг цілковито віддатися грі на Найближчому Сході, тому що мав на руках другого туза – йдеться про практичне виключення загрози німецького реваншу, можливість Drang nach Osten можна було винести за дужки.

Це трапилося не тільки тому, що Райх зазнав поразки, а Західну Німеччину окупували союзники. І зовсім не тому, що Польща входила до складу соціалістичного табору, а її кордони захищали його збройні сили. Тверезі розрахунки підказували політикам з багатою уявою, що польські західні землі є найзручнішим обмінним капіталом, завдяки якому Сталін може купити угоду з Німеччиною – навіть після її об'єднання з його чи без його ласки. Тому Ґедройц мріяв, щоб відновився Бісмарківський союз і найважливіша країна Європи була б вирвана з-під опіки США. Старші мешканці Щеціна ще пам'ятають тривалий стан невагомості, в якому жило місто. І ось ці розрахунки було піддано сумніву – ФРН було прийнято до НАТО й до Європейської Унії, а головне – їх позбавила традиційного сенсу економічна революція, яка на Заході – після Другої світової війни – зробила невигідною, а отже й непотрібною, територіальну експансію. Доказом і прикладом цього став процес деколонізації. Його не пережив лише СРСР; про це варто ще раз нагадати.

Німецький аргумент Ґедройц оцінив одразу; доказом його намірів і політичної інтуїції було видання Літературним інститутом «Щоденника подорожі до Австрії та Німеччини» Єжи Стемповського вже в 1946 році. Це була перша після війни спроба побачити в німцях людей. Однак переконати співвітчизників поглянути по-новому на нові перспективи можна було тільки скерувавши їхній погляд на Найближчий Схід. Тут треба було вимагати зречень – не лише відмовитися від Вільнюса та Львова, а й відкинути упередження щодо литовців, білорусів і передусім – українців. Докорінне виправлення стосунків із цими народами, відмова від будь-яких спроб домінування над ними, визнання їх союзниками – Ґедройц поставив у центр свого проекту. Навіть більше – він вважав усе це етапом і доконечною умовою принципового й далекосяжного оздоровлення відносин Польщі з Росією. Насправді саме це він вважав кінцевою метою.

Свою стратегію Ґедройц ґрунтував на тезі, що перехід до процесу оздоровлення раніше чи пізніше стане природним наслідком не тимчасових розрахунків, а невідворотних змін. Каталізатором цих змін будуть національні конфлікти, які розірвуть імперію, принципово змінять геополітичне становище і Росії, і Польщі – й тільки це дасть змогу досягти справедливої угоди, оскільки її буде укладено між рівноправними сторонами.

Взагалі-то Мєрошевський розраховував на внутрішню еволюцію системи, Ґедройц вважав, що її реформування є неможливе.

Прикметно, що Ґедройц мало уваги приділяв комуністичній ідеології, мав її за виїдене та гниле яйце; не її він вважав тим, що скріплює Радянський Союз. Навіть більше, він розумів, що такої думки насправді дотримуються й партійні боси всього соціалістичного табору, остання директива Кремля була важливішим символом віри, ніж усі сторінки «Капіталу». Він толерував незграбний термін «совєтизм», щоб дати зрозуміти читачам, про що взагалі йдеться. Все інше стало цілком зрозуміле з публікації «Головних течій марксизму» Лешека Колаковського.

* * *

Як відомо кожному сумлінному учневі, імперії відрізняються від інших держав тим, що сенсом їхнього буття є розпихування ліктями на карті, тобто – поглинання щоразу нових народів... «Що не росте, те гниє» – цей девіз гофмейстера Катерини II, хитромудрого Олександра Безбородька, став гаслом закордонної політики російського царату. На шляхах розростання першою опинилася Польща, вічний суперник, тоді вже обезвладнений.

Приводом суперництва з обох боків було бажання панувати над землями й багатствами сусідів, тобто – знову ж тих самих білорусів, литовців, українців. Здобуття цими народами незалежності мало усунути самий предмет конфлікту Польщі та Росії. Ясна річ, якщо обидві сторони відмовляться від спокуси повернення до колишньої ролі.

Тут треба обов'язково пригадати міркування, надруковане в «Культурі» 1975 року. Ці кілька слів пояснюють, чому Ґедройц із Мєрошевським не розглядали питання УЛБ у протиставленні до російського питання. Водночас у цьому уривку йдеться про одну з вказівок, які роблять концепцію «Культури» й досі вкрай потрібним знаряддям сучасної та наступної східної політики Польщі. Лондонець писав так:

«Якщо ми з метою спрощення назвемо територію, що обіймає Україну, Литву та Білорусь, абревіатурою УЛБ, то слід сказати, що в минулому – а подекуди й нині – територія УЛБ була чимось більшим, ніж тією кісткою, яку не могли поділити Польща та Росія. Територія УЛБ визначала форму польсько-російських відносин, прирікаючи нас або на імперіалізм, або на сателітство.

Справжнім божевіллям є припущення, що визнавши проблеми УЛБ російською внутрішньодержавною справою, Польща зможе вирівняти свої відносини з Росією. Суперництво між Польщею та Росією на цих територіях завжди мало на меті встановлення чиєїсь переваги, а не добросусідських польсько-російських відносин».

Той, хто бажає тих добросусідських відносин, має погодитися, що незалежність народів УЛБ є не лише найпростішою гарантією, а й передумовою того, що Росія відкине давній імперіалістичний шлях і вступить на новий – а саме той шлях інтенсивної економіки, який не вимагає ні захоплення території, ні експансії та збройних конфліктів, шлях, яким пішли всі великі держави, ще вчора колоніальні, від Англії чи Голландії до Японії чи Німеччини. Із ненайгірше помітною користю для себе та сусідів.

А той, хто сумує за васальними відносинами ПНР із СРСР – той розповідає казки про прихильників Ґедройца як про «ОУН-івське лобі», як пише ендецька «Мисль польська». Тим часом Ґедройц, який прагнув розпаду імперії і був переконаний, що незалежність України є бар'єром на старій, згубній дорозі до імперських кордонів – вбачав у ствердженні цієї незалежності передусім передумову набагато ширшого процесу. Йшлося про нове місце Росії в Європі, про такі її гаразди, які ліквідують бажання й потребу агресії і розростання чужим коштом. «З ким межує СРСР? – Запитувало міфічне вірменське радіо. – З ким захоче».

У програмі «Культури» не проглядало зведення Росії до розмірів і значення Великого Московського князівства, ніхто на її шпальтах не домагався розпаду федерації, ніхто не вмовляв росіян, що small is beautiful (маленьке є гарне). А ось про чеченців, як і про всіх, включення яких до складу російської федерації не може обґрунтувати ні їхнє прагнення, ні навіть географія, в «Культурі» писали відверто. Зрештою Ґедройц висловився і проти приниження тих росіян, які стали меншістю в нових республіках. А також у Польщі.

Про ставлення до Росії та росіян цього тверезого чоловіка нехай свідчитимуть не лише постійні згадки про читання російських книжок в «Автобіографії в чотири руки», а й те, що – на прохання Ґедройца – Зємовіт Федецький[76] поставив новий хрест, якого він

[76] Зємовіт Федецький (нар. 1923 р.) – польський перекладач російської літератури.

приніс на власних барках, на забутій (вона загубилася на вольському кладовищі) могилі мислителя Дмітрія Філозофова; Ґедройц познайомився з ним у двадцятих роках у варшавському білоемігрантському клубі *«Домик в Коломне»*. Після смерті Ірини Іловайської, керівниці тижневика *«Русская мысль»*, я отримав факс із дорученням Ґедройца написати про неї «гарно й палко». А в останньому 637 номері часопису єдиним поетичним твором на смерть його редактора стали два вірші Наталії Горбаневської, чудової російської поетеси і члена редакції *«Новой Польши»*.

Нагадаймо також, що наступного дня після похорону Єжи Ґедройца на католицькому цвинтарі в Ле Месніл-Леруа, на восьмирицю його смерті, згідно з його останньою волею було проведено урочисту панахиду в православному соборі Олександра Невського на вулиці Дару в Парижі.

* * *

Павел Герц[77] був автором крилатого виразу: нещастя Росії полягає в тому, що вона не слухала своїх великих письменників, нещастя Польщі в тому, що вона своїх слухала.

І подумати тільки, що Герц якнайсумлінніше і якнайдбайливіше видав, додав коментарі й зрозумів твори Красінського[78], й серед них – його листи. З-поміж них є славетний (однак не всім відомий) лист до батька про характер поляків або лист до Чєшковського[79] від 21 травня 1848 року. Такі письменницькі голоси варто було послухати.

Тож можна вважати, що не поети, а історики справили найбільший вплив на спосіб мислення польського читацького загалу. Факти свідчать про те, що цей вплив був невдалим.

В істориків був авторитет і аудиторія, цензура не надто їм набридала, їхньої науки ніхто не називав вигадкою, не шарпали їх прихильники іншої поетики, їм не доводилося конати в притулках. Вони не вимагали від своїх читачів музичного слуху, запам'ятовування сотень рядків і знання про те, що таке оксюморон. Обов'язки вихователів вони виконували не щодо

---

[77] Павел Герц (1918–2002) – польський поет, есеїст, перекладач.

[78] Зигмунт Красінський (1812–1859) – польський поет і драматург часів романтизму. Один з трьох так званих польських поетів-пророків (разом з А. Міцкевичем і Ю. Словацьким).

[79] Август Чєшковський (1814–1894) – польський філософ, громадський діяч, співтворець польського месіанізму.

жменьки аматорів, а щодо всієї нації: вони давали знання – знання про Польщу – всій вчительській громаді. Телебачення не було, тож вони були єдиними менторами мас – поруч із священицтвом; найвидатніший представник найвпливовішої школи істориків Валеріан Калінка, зрештою, якраз і був священиком. Сучасність залежала від загарбників, проте все минуле було польським. По раду, втішання, приклад зверталися до історика. Так було після поділів Польщі, однак цей рефлекс залишився й у період міжвоєнного двадцятиріччя, хоча тоді історичні істини переглядались і втрачався смак до апріорних суджень. У ПНР, справді, зразу після війни перед істориками зачинили найважливіші архіви – і змусили їх до фальшувань. Якщо фальшування траплялись і раніше, вони не були примусовими.

Ми зовсім не хочемо тут применшити їхні заслуги. Відкрите вивчення таємних архівів Берліна та Відня, здійснене Калінкою[80], великий і сумний історичний синтез, здійснений Бобжинським[81], шедеври пера Ашкеназі[82] належать до найбільших досягнень не лише історіографії, а й загалом польської культури. Гірше, що – принаймні від часів поділів Польщі – історики у нас виконували обов'язки ідеологів і публіцистів. Так уже повелось у світі, що історичні описи давали пояснення й підгрунтя певній тенденції, однак у Польщі це стало національною місією. Історія стала пророкуванням, хоча передбачати вона могла лише минуле.

Під тиском цензури на батьківщині й очікувань емігрантських громад історики стали суфлерами партій, серед них і партій повстанських. Драматичні й пекучі актуальні питання з'явилися в їхніх виданнях per procura як приклади, взяті з минулого. Публіцисти з ласки Божої, такі як Мохнацький[83] чи Свєнтоховський[84], бралися за писання історичних праць, щоб посіяти сумнів щодо думки інших очевидців подій і надати своїм

---

[80] Валер'ян Калінка (1829–1886) – польський історик, публіцист, співтворець так званої крайової історичної школи.

[81] Міхал Бобжинський (1849–1935) – польський історик і політик консервативного напряму.

[82] Шимон Ашкеназі (1866–1935) – польський історик, дипломат, професор Львівського університету.

[83] Мауріци Мохнацький (1804–1834) – польський еволюціоніст, політичний публіцист, учасник Листопадового повстання 1830 р.

[84] Александер Свєнтоховський (1849–1834) – польський публіцист, письменник, філософ, головний ідеолог так званого варшавського позитивізму.

теперешнім прислужникам боєприпаси. Застарілі, бо в Польщі, має слушність поетка, нічого не трапляється двічі. Крім поділів.

Отже, не лише ідейні баталії, а й практичні суперечки стосовно політичної чи навіть військової стратегії велися за допомогою історичних аргументів і – переважно – панівну роль у цьому відігравали історичні праці. З плином часу щораз частіше бажалось аргументів, які б потішили в горі. Настанови краківської школи призабулися. Цю тональність, що поволі опановувала історіографію, потужно зміцнив Сенкевич[85]. Мабуть, ніде у світі вислів *Historia magistra vitae* (Історія – навчителька життя) не виявився настільки шанованим і настільки хибним.

Причина була ясна, як п'ять пальців. Дослідження, суперечки та пристрасті польських істориків кружляли майже винятково навколо двох питань. Угодовці з одного боку, а прихильники боротьби – з іншого, пропонували цілковито різні відповіді, однак стосовно змісту цих питань панувала згода. Помилкою була не постановка цих питань, а віра в те, що відповідь буде придатною в зовсім інших умовах.

Першою проблемою було питання причин занепаду Польщі, поділів і втрати державності. Висновки з аналізу та дискусій на цю тему практично не було взято до уваги, коли настала слушна мить – у 1918, 1939 й навіть 1989 роках.

Другою було запитання, яке Томаш Лубенський[86] цілковито вмістив у назву своєї блискучої книжки – битися чи не битися?

Та навіть його розглядали лише у світлі давнього досвіду. Якщо хто й розмірковував на цю тему в перспективі передбачуваних імовірностей, то зазвичай приймав за сталі величини міць, альянси і становище супротивників, а також гадану готовність до дій бажаних союзників. Висновком могло бути (й було) самовбивче повстання або капітуляція разом із колаборацією.

Виняткове місце серед тих сталих величин займала й досі займає впевненість, що особливості устрою в Росії й так званого російського національного характеру є незмінні.

---

[85] Генрик Сенкевич (1848–1916) – польський письменник, автор історичних романів, лауреат Нобелівської премії у 1905 році.

[86] Томаш Лубеньський (нар. 1938 р.) – польський письменник і есеїст, редактор місячника «Нові книжки».

* * *

Усе ця довга ретроспектива потрібна нам була лише як контрастне тло для постаті Ґедройца й тактики, яку він майже від самого початку пропагував на шпальтах «Культури». Епіграфом міг би слугувати вислів Мєрошевського, сформульований трохи згодом:

«Еміграція завжди думає про відновлення минулого. Проте народи завжди борються не за минуле, а за майбутнє».

Важливою причиною розходжень між гуртом «Культури» і табором лондонської еміграції було те, що в Лондоні приймали традиційні звички, стереотипи і скомпрометований стиль політичної поведінки як гідну пошани традицію. Суперечка щодо поділів Польщі поступилася місцем суперечці про причини вересневої катастрофи і вишукування винуватців. Місце Бобжинського зайняв Кукєль[87], замість «Паломника з Добромила» молодь читала «Вечори під дубом» Зиґмунта Новаковського[88]. Однак серед національних міфів на першому місці зберігався міф достохвальної поразки; наступником Сікорського став не переможець битви під Монте-Касіно[89], а очільник програного й приреченого на поразку Варшавського повстання.

У цій атмосфері Ґедройц друкує «Трансатлантику» Ґомбровича, найголосніший ляпас національній пишномовності. Видає книжки Бобковського[90], Пьотра Ґузи, Страшевича[91], перевертаючи з голови на ноги образ поляка як гарцера-переростка. І, нарешті, розпочинає видання «Історичних зошитів».

Авжеж, Ґедройц не зневажав історію, не повторював за Генрі Фордом, що «history is bunk» («Історія – це тріскотня»). Він не

---

[87] Маріан Кукєль (1885–1973) – польський історик, після 1939 р. в еміграції.

[88] Зиґмунт Новаковський (1891–1963) – польський публіцист, у міжвоєнний період редактор впливової краківської газети «ІКС» (Ілюстрований щоденний кур'єр), з 1939 р. в еміграції.

[89] Монте-Касіно – узгір'я в центральних Апенінах в Італії, за захоплення якого велася збройна суперечка 17–19 травня 1944 року і яке завоював польський Другий корпус під командуванням генерала В. Андерса. У битві загинуло понад 900 вояків.

[90] Анджей Бобковський (1913–1961) – польський письменник і публіцист, від 1939 р. в еміграції, співробітник «Культури».

[91] Чеслав Страшевич (1900–1963) – польський публіцист і письменник, співробітник «Бунту Молодих» і «Політики», редактором яких був Є. Ґедройц, з 1939 р. в еміграції, співпрацював з «Культурою».

хотів залишати її на відкуп недобитків довоєнних партій, він хотів передусім доказово перепинити хвилю поширюваної в Польщі брехні й зібрати максимальну кількість свідчень очевидців – ще живих, які знали правду й були втаємничені в залаштункові секрети.

Ця неоціненна ініціатива мала той наслідок, що найновіша польська історія вже ніколи не буде для майбутніх дослідників мінним полем. Бо Ґедройцеві йшлося саме про історію, а не про Великий сейм чи альянс із Прусією. Особливу роль відіграли ті томи «Зошитів» і ті книжки Літературного інституту, в яких ішлося про Росію і поляків у Росії.

Саме Ґедройц випустив у світ «На нелюдській землі» Юзефа Чапського, «Інший світ» Ґустава Герлінга-Ґрудзіньського, «Тінь Катині» Станіслава Свянєвича, «Після визволення» Вікторії Краснєвської, тобто Барбари Скарги, й численні спогади засланців, полонених, в'язнів.

Проте водночас вийшли у тому ж видавництві спогади колишніх польських комуністів, яким вдалося вирватися з СРСР, приміром, оповідання Вацлава Сольського чи «Залишилося з учти богів» Ігоря Неверли. Ще перед тим Ґедройц видрукував «Польсько-російську entente cordiale» (сердечний альянс) Вацлава Ледніцького, твір про важливий епізод співробітництва в Думі ліберaлів обох народів. Постійний розділ нотаток з радянщини вів Міхал Геллер (Адам Кручек), видатний історик, автор «Історії Російської імперії», яка нарешті з'явилась у Польщі. Вийшли три номери «Культури» російською мовою. І нарешті – польські переклади тих творів російських письменників, яких на батьківщині ніхто на насмілювався публічно читати, не те, що видавати. Першими були оповідання Терца (Синявського) і Аржака (Даніеля), які потаємно доправили безпосередньо польському видавцеві, Ґедройцеві, і «Доктор Живаґо» Пастернака. Згодом, по сторінці, по аркушу почали надходити машинописи Солженіцина, його повістей («Раковий корпус» переклав Юзеф Лободовський) і «Архипелагу Ґулагу», які мандрували, так би мовити, до мене у Рим. І так далі.

Існувало дві найважливіші риси цього величезного блоку російських творів і творів про Росію. По-перше, це було зібрання картин і інформації, яка мала збуджувати не зневагу та ненависть, а співчуття, солідарність і зацікавлення настільки схожими долями. По-друге, це був підбір доказів того, що Росія,

звичайно, відрізняється – однак не лише від решти світу, а й від Росії колишньої і Росії наших освячених традицією уявлень. Що СРСР є деспотією набагато страшнішою від царської, проте – і на це є вагомі причини – ще й іншою. І що в ній є люди, які прагнуть змін.

Література соціалістичного табору, російська та польська, зруйнувала найулюбленіший з-поміж польських стереотипів – покірного росіянина, котрий шанує тільки владу батога. У таборах були не лише невинні жертви; мільйони серед покараних за 58-ою статтею кинув тоді зовсім не героїзм неволі.

* * *

Від абсолютної більшості не лише співвітчизників, а й відомих у світі совєтологів, знавців, що бували й у Кремлі, експертів минулого й майбутнього Росії, Єжи Ґедройца відрізняла відсутність одного передсуду: фаталізму. Як холодний політик він не вірив у незмінність національної долі й національного характеру. Пам'ятаю, як його розвеселив фрагмент зі спогадів Бакуніна, який – тривалий час проживши в Німеччині – вирішив, що це є ідеальна нива для пропаганди анархії, оскільки німецький народ складається з індивідуалістів, позбавлених державного мислення. Ґедройц провів серед росіян дитинство та молодість і не привіз до Польщі враження, що мав справу з вовкулаками. Він поділяв і мою думку: те, що ми вважаємо за національний характер росіян, є специфікою їхньої влади. Дозвольте тут нагадати, щоб зробити розумування ближчими до сучасності, про що на шпальтах «Культури» 1999 року я мав честь полемізувати з професором Річардом Пайпсом. Його відомі праці про історію Росії та більшовицьку революцію здалися мені позначеними таким самим детермінізмом, що відомий у Польщі з багатотомного дослідження Яна Кухажевського під промовистою назвою «Від царату білого до червоного».

Ґедройц був далекий від детермінізму. Якби він вважав, що державна форма імперії є єдиним напередвизначенням Росії, він не взявся б до нелегкої справи створення й поширення своєї концепції й вирішив би, що питання незалежності Польщі є наперед програне. Він вважав, що ворогом Польщі є не Росія як така, а імперія. Він також мав змогу переконатися, що серед самих росіян не бракує прихильників такої думки так само, як не бракує серед поляків завзятих її супротивників.

Щоб увиразнити й уреальнити це ключове питання, спробуймо вдатися до способу антитези.

* * *

Далекоглядність, громадянська мужність, вірність принципам, проте головне – зміст концепцій Єжи Ґедройца дали змогу сказати відразу, що ми бачимо його з протилежного боку позицій, що були і є помітні в польському політичному житті занадто добре й занадто часто. Найвиразнішим і, напевно, найповнішим уособленням цих позицій мені здається Александер Бохенський.

Я вибрав його, бо він іде найдалі в напрямку, протилежному до завдань, які ставив собі Ґедройц, бо він найпрозоріше формулює висновки, бо він аргументує їх з великим знанням історичних джерел і будь-яких коментарів до них. Одним словом, він чудово підготований до захисту своїх тез і своєї діяльності. Їхньою вадою було не те, що вони діаметрально відрізнялися від концепцій і починань редактора Ґедройца, а те, що вони виявилися спершу малодушними, а наприкінці – хибними.

Це неабияка постать. Він був – так само талановитим – братом Юзефа Бохенського[92] (батька Інносентія ОП), відомого логіка з Фрайбурга, й Адольфа Бохенського, публіциста та політолога, який проголосив, що «з цієї війни не годиться повертатися живим», і це невдовзі справдилося. Це Адольф першим побачив у Ґедройцеві «найсерйознішого в нашому поколінні кандидата у прем'єр-міністри». Всі троє були співробітниками Ґедройца за часів «Бунту молодих». До речі, Александер там захищав, за прикладом Ґедройца, українську меншину від репресій. Проте незабаром їхні дороги розійшлися. В «Автобіографії в чотири руки» Ґедройц зауважує, що майже відразу після вересневої катастрофи він отримав у Бухаресті поштівку з окупованої Польщі від Оля Бохеньського: «Не дурій, повертайся, створюємо уряд». Він коротко коментує:

«Ольо був принциповим колаборантом, схильним після поразки у війні співпрацювати навіть із Німеччиною. Однак він відрізнявся від Студницького тим, що розширив цю практику

[92] Юзеф Марія Бохенський (1902–1995) – священик-домініканець, історик філософії, логік, між 1948–1972 рр. – професор Університету у Фрайбурзі у Швейцарії, співпрацював з «Культурою».

на Народну Польщу. Адже саме він вигадав Болеслава П'ясецького[93]».

Щоправда П'ясецького вигадав генерал Сєров, проте залишається фактом, що саме Александер Бохенський очолював групу, яка з'явилась у приймальні Берута[94] і на запитання секретарки, Ванди Горської, відповів: «Прошу повідомити пана президента, що прийшли католики від пана Борейші». Так утворився PAX[95](Пакс), своєрідний шедевр політичної диверсії. Бохенський насправді був найсерйознішим його ідеологом, хоча і тримався в тіні.

Ця організація взялася за реалізацію завдань, абсолютно протилежних до стратегії та тактики «Культури». Заради зміцнення радянського домінування в Польщі вона нишила солідарність суспільства, почавши від церковної громади й закінчивши літературними взірцями. Найважливішою новинкою цієї тактики була ставка не на банальні аргументи раціоналізму, антиклерикалізму тощо, а навпаки – на весь арсенал національних фобій із німецьким страховищем і антисемітизмом напохваті. PAX був надзвичайно вдалим схрещенням чорної сотні з червоною гвардією. Він об'єднав спадщину ендеків із більшовицьким доробком. Звернімося знову до Мілоша; у «Поетичному трактаті» є слова: «[...] спадкоємицею ONR-у є партія», що здавалися дотепним висловом, а виявилися діагнозом пошесті, яка поширювалася під оздобним прикриттям. Ніхто в Польщі – до березня 1968 року – не насмілився б настільки відверто проголошувати шовінізм і ксенофобію, ніхто не міг би пропагувати настільки крайнього і темного варіанту фігури поляка-католика, якби йому не гарантувала безпеку підкреслено прорадянська позиція, в якій він не раз клявся. Її підтримувало й

---

[93] Болеслав П'ясецький (1915–1979) – польський політичний діяч, у міжвоєнний період лідер ONR Фаланга, 1952–1979 рр. – творець і голова PAX (примітка 95).

[94] Болеслав Берут (1892–1956) – співтворець сталінської системи у Польщі, у 1948–1952 та 1954–1956 рр. І секретар ЦК ПЗПР (Центрального Комітету Польської Об'єднаної Робітничої Партії), у 1947–1952 рр. – президент.

[95] PAX (від лат. *мир*): суспільно-політичне об'єднання, створене 1945 р. До нього входили колишні діячі крайнього правого довоєнного угруповання Національно-радикальний рух Фаланга. Мав підтримку компартії, прагнув монополізувати діяльність католицьких осередків і посісти місце посередника між комуністичною владою і Католицькою церквою.

методичне переслідування української меншини в органі РАХ-у «Slowo powszechne» («Слово для всіх»). З цього і з будь-якого іншого погляду гідним спадкоємцем цього часопису є його сучасне втілення – «Nasz Dziennik» («Наш щоденник»). Читаючи цю писанину, Ґедройц робив короткий висновок: «Вони невиправні».

Що ж стосується Александра Бохенського, то визнаймо, що його статті та нариси тих часів незмірно вправніші й – це і справді так – порядніші, ніж друковані вихватки сьогоднішніх прихильників так званого російського вибору. Не говоритимемо про ведмежу послугу, яку вони роблять партіям, що раді були б відкараскатися від довголітньої залежності від Центру. Головне, що сьогодні в них немає того, що все таки мав Бохенський у 1945 році, а саме – переконаності: для Польщі немає іншої форми виживання, ніж статус протекторату СРСР.

Цю тезу він захищав у своїй «Історії дурості в Польщі».

Сама назва просто вражає, хоча те, про що йдеться у книжці, дає змогу її саму визнати доказом продовження тієї ж історії. Її написано з запалом, майже таким, яким вирізнявся Ашкеназі. Її науковий апарат дуже великий. Її темою є обставини останніх років панування Станіслава Августа, перегляд поглядів польських істориків на питання поділів Польщі й аналіз причин цих поділів. Бохенський лояльно й широко цитує концепції, які поборює, а робить він це для того, щоб показати: Росія була проти поділів, бо хотіла заволодіти всією Польщею, а «заволодіти», на думку Бохенського,

«[...] означає зв'язати державу тісним союзом, мати в ній власну кліку, короля, що має власні інтереси, одним словом – фактичне становище ленного підданства».

Тут вдало й коротко викладено ідеал, досягнення якого вважали бажаним для Польщі люди з РАХ-у та їхні протектори.

Коронним аргументом Бохенського, що мав переконати поляків, аби вони ленне підданство СРСР приймали без фанаберій, було твердження, що царат зовсім не давав приводу для бунтів репресіями, а просто реагував на протести й повстання. Це – аргумент дискусійний, однак цінний. Він доводить, що царська Росія все ж визнавала римський принцип: parcere subiectis et debellare superbos.

А ось Сталін Вергілія не читав, ліквідував превентивно і впокорених, і гордовитих. Та й – дивним чином – полегшення в

країнах соціалістичного табору падали з неба після повстань. Приміром, гуляшний соціалізм в Угорщині чи милості Ґерека після грудневих подій.

Не думаю, що Бохенський виголошував свої погляди з огляду на вигоду. Оскільки на ложі смерті (1999 року) він отримав один із найвищих польських орденів, слід віддати йому належне, хоча б вважаючи, що він усе це робив із найкращих міркувань. Зрозуміло, що до капітуляції про всяк випадок його схиляла малодушність. Однак до тези про ленне підданство він дійшов, вбачаючи небезпеку попереду. Його гнітив той самий привид жорен, кліщів, млинових каменів, які весь час загрожують Польщі, привид, який переслідував і Ґедройца.

Проте Ґедройц не вірив ані у фатум геополітики, ні у вічність сатрапії, ні в тисячолітню імперію. За його життя безповоротно розпалося півдюжини імперій, серед них і радянська, і він не бачив причини, через яку, власне, в цьому разі треба полегшувати відступ від правила. А понадто – він не вважав, як Ольо Бохенський, що немає різниці між царською Росією та СРСР, що це – континіум, що ніхто й ніщо не змінить його змісту. Він пам'ятав часи Столипіна, який протягом лічених років змінив тисячолітнє рабське життя російського села і створив новий клас заможних господарів. Тому він не вважав, що Росія, лише Росія була приречена на вічне повернення тих самих форм управління й господарювання. Водночас він не мав ілюзій і щодо доброчинних змін тієї самої матерії, з якої він шив для Польщі лакейське вбрання: він пам'ятав, що дали в 1968 році чехам і словакам їхня тривала покора і статечне угодовство.

* * *

Річ ось у чому: Ґедройц не брав до відома тезу, що Польщі не вдасться уникнути ленного підданства, протекторату й васальної залежності. Він запряг весь свій розум і енергію для обмірковування планів, які б дали змогу ніколи не брати до уваги такої можливості. Він вважав, що якщо збавляє 55 років життя за редакторським столом, то аж ніяк не для торгів про напівсвободу.

Він вважав, що спокійного майбутнього Польщі не зможе забезпечити саме лише членство в НАТО. Звичайно, натівська парасолька захищає від опадів, однак Ґедройцеві йшлося про щось більше – він прагнув для Польщі тривалої гарної погоди.

Забезпечити її може тільки усунення головного мотиву вічного конфлікту між Польщею та Росією й порозуміння з росіянами, які вже усвідомлюють, що імперіалізм вже нікому не дає користі. А оскільки так багато залежить від напрямку змін на Сході, треба намагатися зберігати там такі політичні умови, які унеможливлюють повернення колишньої загрози, а не лише захищають від неї.

Ось чому східну програму Ґедройца можна звести до дуже короткого поєднання кількох найпростіших порад. На жаль, немає доказів, що ці поради усвідомлені й прийняті політиками, від яких залежить використання небувалої в польській історії кон'юктури. Не менш потрібно, щоб з ними була ознайомлена й громадська думка. Ось вони: все це – висновки з принципів, вироблених творцями «Культури».

Встановлення правильних і вигідних відносин Польщі з Росією є, зрештою, й необхідне, й можливе саме тому, що Польща позбулася статусу васала.

Цього можна досягти лише в разі одночасного виконання трьох умов:

а) якщо це не станеться коштом незалежності й життєвих інтересів спільних сусідів Росії та Польщі, передусім – України;

б) якщо Росія буде включена до європейських економічних структур, рівноправних за визначенням, які виключають будь-чию гегемонію, а за це гарантують добробут, що робить агресію анахронізмом;

в) якщо це станеться за свідомої участі самих росіян. Без росіян Росію змінити неможливо.

Наскільки важливою була для Ґедройца реалізація цієї програми і якої ваги він надавав останньому пункту, свідчить справа «Нової Польщі», щомісячного часопису, що виходить з вересня 1999 року. Це була одна з останніх його ініціатив – і, можливо, остання, реалізацію якої він ще всиг побачити. Доручаючи авторові цієї статті таке завдання, навіть змушуючи до цього, він наголошував на необхідності зацікавлення й об'єднання такої групи російської інтелігенції, яка не лише захоче знати про Польщу трохи більше й розуміти причини наших дій і уявлень, а й усвідомить, що програма «Культури» сприяє не лише Польщі та Україні, а й самій Росії та її новій ролі в Європі.

Зауважмо, що ця програма досить далеко виходить за межі просто польсько-російських стосунків. У кожному разі – це перша програма, яку поляки простягають росіянам не на вістрі списка.

Величезною заслугою Єжи Ґедройца є те, що він надовго перервав історію дурості в Польщі. Тепер не від когось іншого, а від самих поляків залежить, чи це буде лише пауза, чи це є поворотний момент в історії польської політичної думки.

Лешек ШАРУҐА

«КУЛЬТУРА» ТА «МАЙБУТНІ ПОЛЬСЬКО-НІМЕЦЬКІ ВІДНОСИНИ»

1

Розповідаючи в липні 1950 року про свою участь у берлінському Конгресі свободи культури, Єжи Ґедройц писав у листі до Мельхіора Ваньковича[96]:

«Найважливішими були контакти з німцями. Все ж є чимало німів, із якими можна цілком спокійно говорити на тему майбутніх польсько-німецьких відносин. І настільки, що я починаю хитати головою над кореспондентом "Культури" в Берліні. Між іншим, ми запропонували Когону зробити німецький номер "Культури", а я би водночас підготував польський номер "Frankfurter Hefte". Якщо все вийде, то буде трохи корисного галасу »*.

Питання майбутніх польсько-німецьких відносин від самого початку було однією з принципових проблем, які ставилися на шпальтах «Культури». Особливо важливим було розв'язання так званого «німецького питання». Тут позиція часопису завжди була однозначною: так само, як у баченні «Культури» майбутня суверенна Польща мала межувати на Сході з незалежними Литвою, Білоруссю та Україною, на Заході сусідкою Польщі мала бути об'єднана Німеччина [2*].

Ще в 1950 році у великому листі до редакції – часто саме в цій рубриці на шпальтах «Культури» представлялися дискусійні

---

[96] Мельхіор Ванькович (1892–1974) – польський письменник, між 1939–1958 рр. в еміграції, в 50-х рр. публікувався в «Культурі».

* *Jerzy Giedroyc? Melchior Wankowicz. Listy 1945–1963. Wyboru dokonala i wstepem opatrzyla Aleksandra Ziolkowska-Boehm. Przypisy opracowali A. Ziolkowska-Boehm i Jacek Krawczyk. – Warszawa, 2000. – S. 165–166.*

[2*] *Ширше на цю тему я написав у нарисі «"Культура" перед "німецьким питанням"». У кн.: Leszek Szaruga. Wezly polsko-niemieckie. – Czestochowa, 2000. – S. 57 і далі.*

речі – Станіслав Біліньський закликав до закладання підвалин майбутніх польсько-німецьких відносин [3*].

Лист безсумнівно став – принаймні певною мірою – викликаний розпочатим у «Культурі» аналізом «німецької політики» варшавського режиму [4*].

Звичайно, що в ситуації, коли воєнний досвід був ще болісно-живий, спроба накреслення нового образу польсько-німецьких відносин була важкою справою. І без сумніву, публікації на цю тему й інші заходи в цій царині Ґедройц вважав своєрідним експериментом. В одному з листів він сформулював свою мету таким чином:

«Не почуваюся на силах створити історичну течію. Мої наміри скеровані на створення експериментальної майстерні, в якій вивчають, аналізують, роблять висновки і намагаються ці висновки зреалізуватти. [...] Я не хочу робити з "Культури" каплички чи формулювати догматичні тези [5*]».

Такі експерименти, проте, пов'язувалися з ширшим баченням Європи, яке було представлено в Берліні у промові Юзефа Чапського. Він, говорячи про «магію комунізму», яка заволоділа тоді багатьма угрупованнями інтелектуалів у Європі, наголошував:

«Ця магія, проте, може остаточно бути зруйнована тоді, коли Європа витворить концепцію, за яку боротиметься на разі хоча б жменька людей зі всіх країн Європи – Західної та Східної, жменька, що усвідомлюватиме: слід об'єднати континент у федерацію вільних націй на нових засадах [6*]».

Ця концепція Європи, що прямує до об'єднання, звичайно ж, ставила під питання не лише усталений внаслідок ялтинських угод поділ континенту, а й поділ Німеччини.

Така позиція не означала цілковитого заперечення Ялти. Питанням принципового значення якраз і було визнання геополітичних реалій післявоєнної Європи, особливо східних кордонів Польщі та Німеччини. Тут позиція «Культури» – яку найчастіше представляла публіцистика Юліуша Мєрошевсь-

---

[3*] *Stanislaw Bilinski. O zmiane naszej polityki w stosunku do Niemiec // «Kultura», 1950, N 12.*

[4*] *Z.-W. / [Ryszard Wraga, Stanislaw Zadrozny]. Frontem do Niemiec // «Kultura», 1950, N 9.*

[5*] *J. Giedroyc, M. Wankowicz, op. cit.– S. 226.*

[6*] *Jozef Czapski. W Berlinie o zjednoczonej Europie // «Kultura», 1951, N 9.*

кого – була однозначна. Погоджуючись на втрату східних територій Речі Посполитої, Польща й від Німеччини та її союзників вимагала визнання кордону на Одрі (Одері) та Нисі Лужицькій (Нейсе). Ця позиція «Культури», вироблена в перше десятиріччя діяльності редакції, була підтверджена після 1989 року, коли питання об'єднання Німеччини стало на порядок денний європейської політики. Варто при цьому підкреслити той факт, що в цьому питанні позиція «Культури» різко відрізнялася від концепції, яку обстоював еміграційний уряд у Лондоні; він, приймаючи як належне отримання земель на заході та півночі, водночас домагався повернення територій, втрачених на сході. Обґрунтовуючи цю позицію у відповіді на промову Джеймса Бернса (Byrnes), виголошену в Штутгарті 6 вересня 1946 року, у заяві, опублікованій на шпальтах «Orla Bialego» («Білого Орла») 29 вересня 1946 року, стверджувалося:

«У західних територіях польський народ вбачає убезпечення перед німецькою агресією і належне відшкодування за завдані йому німецьким народом страждання. Повернення Німеччині цих земель не лише б наразило кількамільйонне польське населення, що вже там мешкає, на втрату домівок і нові страждання, не лише утруднило б економічну відбудову Польщі, а і спричинило б відновлення військового потенціалу Німеччини й могло б виявитися загрозою для миру у світі».

Та річ у тім, що це «кількамільйонне польське населення», яке осіло на західних і північних землях, у переважній більшості було масою біженців і переселенців зі Сходу. От якраз ці реалії й визначали позицію «Культури» щодо геополітичних перетворень. У нарисі «Актуальність Мєрошевського» Кшиштоф Пом'ян писав:

«Щоб з'ясувати, як Мєрошевський розумів незалежність, повернімося все ж до його твердження про те, що саме тільки її відновлення внаслідок загибелі комунізму ще не змінить становища Польщі між Німеччиною та Росією. Поруч із ідеологічними змінними Мєрошевський брав до уваги геополітичні сталі і вважав, що незалежність Польщі може бути тривалою, якщо буде розв'язано проблему, сформульовану саме в такий спосіб. А її, на його думку, можна було розв'язати лише двояко. Одним виходом є федерація, яка б об'єднала Польщу з іншими країнами, що мають близьке геополітичне становище, а це б створило політичний і економічний організм, за потужністю

порівнянний із Німеччиною. Мєрошевський і Ґедройц робили заходи, які б мали приготувати ґрунт для такої федерації, однак виявилося, що вона не має жодних шансів. Тому ставка робилася на другий вихід: на європейську федерацію, у межах якої територіальна експансія була б виключена, а вплив Німеччини – врівноважений впливами інших країн, передусім Франції [7*]».

У цьому контексті варто звернути увагу на той факт, що подібну позицію, яка передбачала нейтралізацію німецького домінування на континенті, проголошувала концепція Конрада Аденауера, де йшлося про об'єднання Німеччини в об'єднуваній Європі.

2

Чи не однією з найперших ідей Ґедройца було видання німецького номеру «Культури» – він з'явився аж 1984 року – який би став презентацією позиції редакції у найважливіших питаннях європейської політики. Коментуючи цей проект, Юліуш Мєрошевський писав у 1951 році:

«Що стосується німецького номеру "Культури", то мені здається: такий номер, в якому не буде й слова на тему Німеччини, Німеччини як проблеми Європи і головного питання континенту, просто не має сенсу. При слові "Німеччина" у кожного європейця аж до сьогодні в голові клубочиться величезний знак запитання, якого не можна задовольнити німецькою музикою, хронікою культурних подій чи розвідкою про сучасний стан німецької літератури. Мені здається, якщо "Культура" приступає до видання німецького номера, то це відбувається тому, що у неї є що сказати на тему Німеччини – оригінальне й нове, в іншому разі навіщо видавати німецький номер? Треба було б сформулювати наш погляд на Німеччину і проблеми, які це слово обіймає, – і з таким поглядом вийти на люди [8*]».

Формування цієї позиції дало концепцію підтримки об'єднавчих прагнень Німеччини з одночасним застереженням про

[7*] *Jerzy Giedroyc, Juliusz Mieroszewski. Listy 1949–1956 / Wybral i wstepem opatrzyl Krzysztof Pomian. Przepisami i indeksami opatrzyli Jacek Krawczyk i J. Pomian. Szkicem o Mieroszewskich i Mieroszewskim uzupelnil Piotr Wandycz. – Cz.I. – Warszawa, 1999. – S. 26–27.*

[8*] *Op. cit.– S. 121.*

визнання затвердженого після війни польсько-німецького кордону. Цю позицію коментує Рафал Габельський:

«Здається, єдиним осередком, що не поділяв німецьких перестрахів величезної більшості еміграції, була паризька "Культура". [...] Ставка на сильну Німеччину явно спричиняла проголошення польсько-німецького порозуміння (без відмови від західних земель, що робило план "Культури" досить ілюзорним), і навіть концепцію про те, що майбутня центрально-східноєвропейська федерація спиратиметься на співпрацю з Німеччиною. Це принципово вирізняло позицію "Культури" серед концепцій більшості інших еміграційних осередків, для яких федерація, крім антиросійської спрямованості мала б і виразну антинімецьку орієнтацію [9*]».

Важко погодитися з цією оцінкою. Безсумнівно, «ставка на сильну Німеччину» повинна була враховувати питання, пов'язані з німецькими прагненнями повернути втрачені землі. Однак ця проблема в реаліях п'ятдесятих чи шістдесятих років могла розглядатися виключно в загальноєвропейській чи навіть глобальній площині (з огляду на роль США), а не лише у плані відносин двох сторін, а тут Ялтинські угоди в галузі післявоєнних кордонів, безсумнівно, становили вищий чинник стосовно німецьких прагнень. «Переглядати Ялтинські угоди» з цього питання ніколи не було метою «Культури» – наслідком такої позиції мала б стати згода на відмову від отриманих після війни земель. Прагненням «Культури» було, навпаки, отримати вплив на німецькі вищі кола, знайти партнерів для співпраці у створенні посткомуністичного, а не післяялтинського устрою. І безсумнівно, такий вплив вдалось отримати, про що свідчить видана в Берліні 1961 року книжка Мєрошевського «Чи повернеться Німеччина на Схід?».

Оцінка позиції «Культури» в «німецькому питанні» не є аж такою очевидною. Якщо аналізувати зміни в позиції редакції протягом усього періоду її діяльності – і після 1989 року – можна, крім різного роду програмних «етюдів» чи «варіацій», знайти позицію, яка їх охоплює: прагнення до того, щоб Польща стала рівноправним партнером Німеччини в майбутній Європі, незалежно від того, який варіант розвитку подій – передбачуваний чи непередбачуваний – матиме місце. На початку

[9*] *Rafal Habelski. Emigracja w polityce miedzynarodowej. Druga Wielka Emigracja 1945–1990.– Warszawa, 1999. – S. 72.*

п'ятдесятих років, коли можна було все ж припустити можливість нового збройного конфлікту, відповідь на «німецьке питання» напевно не могла бути однозначною, однак і кожна з формульованих відповідей теж мусила зважати на реальний політичний й економічний потенціал Німеччини. Звідси випливала різнорідність аналітичних методів і широкий спектр запропонованих розв'язків, що було досить помітно в «експериментальній майстерні». Тому й не до кінця можна погодитися з висновками Януша Корка, який оцінює позицію «Культури» щодо перспектив польсько-німецького порозуміння в перший період діяльності часопису:

«Якщо ми приймемо, що "Культура" була гуртом "пророків", які спромоглися чудово передбачати майбутнє, то тоді пропозиція польсько-німецького порозуміння стане доказом їхньої мудрості й проникливості, бо по багатьох, багатьох роках відносини врешті унормувались. Якщо ж ми вважатимемо "Культуру" передусім осередком вироблення громадської думки (так розуміє роль "Культури" редактор Ґедройц), який розробляє політичні плани і спосіб мислення в конкретній політичній системі, то ці пропозиції мають оцінюватися на підставі їхньої значущості в той історичний момент, для якого вони створювались. У цьому другому контексті пропозиція німецького порозуміння була передчасною і мала передусім пропагандистську цінність. Тому може і краще, що "Культура" як часопис обмежувалася теоретичними міркуваннями на цю тему й не намагалася вказувати конкретні шляхи реалізації порозуміння з Аденауерівською Німеччиною»[10*].

Річ у тому, що якраз ота «пропагандистська цінність» нам здається надзвичайно важливою для майбутнього: вже сигнал, що повідомляє німців про існування осередку польської політичної думки, відкритого до дискусії про майбутнє польсько-німецьких відносин, безсумнівно, був вагомим у формуванні взаємозв'язків між польською та німецькою елітою – «Культура» не тільки ставала посередником на зустрічі німецьких істориків із представниками польського еміграційного уряду в Тибінді, де посередником був Єжи Стемповський, а й, завдяки зав'язаним у Німеччині контактам, сприяла організації низки інших ініціатив, запрошень,

[10*] *Janusz Korek. Paradoksy paryskiej «Kultury». Styl i tradycje myslenia politycznego. – Lublin, 2000.– S. 162.*

стипендій для польських письменників і вчених. І тут «пропагандистська» діяльність редакції була її «вірчими грамотами» серед тих німецьких кіл, що справляли вплив на формування громадської думки. На жаль, не завжди ці ініціативи могли розвинутись – і тут важливим прикладом буде друкований у Берліні кореспондентом «Культури» Єжи Пронздзинським[97] бюлетень «Stimmen zu osteuropeischen Fragen»: світ побачили лише десять випусків і видання перервалося через виїзд Пронздзинського з Берліна. Завдання бюлетня окреслювало вступне слово до першого номера: зазначаючи доконечність об'єктивного інформування про ситуацію за залізною завісою і протиставлення сталінській пропаганді, редакція наголошувала також, що «водночас буде представляти позиції і погляди вільної східнонімецької еміграції в Західних країнах [11*]».

Питання пошуку постійного кореспондента «Культури» в Берліні та Німеччині весь час турбувало Ґедройца. У листі до Константи Єленського 1951 року Ґедройц писав:

«Післязавтра їду в Лондон на кілька днів, щоб завершити справу кореспондента "Культури" в Берліні. Ним напевно буде Єжи Пронздзинський, і я розраховую, що вже у другій половині жовтня він поїде до Берліна й розпочне працювати. Це все разом уже робить нашу роботу досить серйозною [12*]».

3

З другої половини п'ятдесятих років постійним берлінським кореспондентом став Богдан Осадчук (Берлінець), співробітник «Neue Zürcher Zeitung», який однак на шпальтах часопису займався передусім українською проблематикою. З 1959 року «Німецький огляд» редагував Стефан В. Козловський (раніше, на початку п'ятдесятих років цією проблематикою займався Войцех Залеський, у період 1950–1951 – автор «Німецької хроніки»). Тільки в середині сімдесятих років редакція отримала

---

[97] Єжи Пронздзинський (1908–1954) – польський публіцист і журналіст, 1952–1953 рр. – берлінський кореспондент «Культури» під псевдонімом «Берлінчик».

[11*] *«Stimmen zu osteuropeischen Fragen», 1952, N 1.*

[12*] *Jerzy Giedroyc, Konstanty Jelenski. Listy 1950–1987. Wybral, opracowal i wstepem opatrzyl Wojcich Karpinski. – Warszawa, 1995. – S. 78.*

постійного кореспондента, який систематично займався німецькою проблематикою. Ним був Анджей Хілецький[98], котрого Ґедройц зараховував до «другого покоління» найближчих співробітників:

«Про передчасно померлого Анджея Хілецького я дізнався, коли обрав свободу у Відні й став там кореспондентом "Вільної Європи". Я познайомився з ним на якомусь з'їзді ветеранів, на який я приїхав за її дорученням. Він дуже добре орієнтувався в німецьких справах і насамперед взявся поширювати наші книжки серед поляків, які приїжджали в Німеччину. Потім виявилося, що він вміє писати: зробив для мене кілька начерків, з яких виросла німецька хроніка [13*]».

До того ж Хілецький займався не лише упорядкуванням «Німецької хроніки», а й політичною публіцистикою, яка в тому числі стосувалася відносин між ПНР і обома німецькими державами.

Розпізнавання й коментування міжнародної діяльності варшавського режиму, особливо стосовно польсько-німецьких відносин, посилилось у «Культурі» на зламі п'ятдесятих і шістдесятих років, що напевно було пов'язане з концепціями нейтралізації Німеччини в межах розбудованої «сфери ядерної безпеки», що тоді виникали (так званий «план Рапацького», в іншому варіанті – «план Ґомулки», проте не лише їх: схожі пропозиції висували також Болгарія і Фінляндія). Особливо багато місця цим ініціативам присвятив на шпальтах часопису Юліуш Мєрошевський. Коментуючи позицію редакції, Корек писав:

«Проте план Рапацького був, на думку часопису, важливим прецедентом і можна було, покликаючись на нього, запропонувати західний варіант розв'язку питання нейтралізації Центрально-Східної Європи. Проблема полягала в тому, що не було ні американського, ні західноєвропейського проекту, який міг би бути серйозною альтернативою планові Рапацького. Передусім США як супердержава, зацікавлена в утриманні рівноваги сил, має, на думку "Культури", розробити такий розв'язок і почати перемовини з СРСР [14*]».

---

[98] Анджей Хілецький (1935–1989) – польський журналіст, від 1959 року в еміграції, з 1975 р. постійний співробітник «Культури».

[13*] *Jerzy Giedroyc. Autobiografia na cztery rece / Opracowal i poslowiem opatrzyl Krzysztof Pomian. – Warszawa, 1994. – S. 221.*

[14*] *J. Korek, op. cit. – S. 235.*

У цьому контексті надзвичайно важливими здавалися зміни в Західній Німеччині наприкінці «доби Аденауера», що закінчилася 1963 року – тут на особливу увагу заслуговує стаття Богдана Осадчука [15*] – та водночас і зміни, що відбувалися в НДР, очолюваній Ульбріхтом [16*].

В обох випадках найбільшу увагу привертали відносини, які пов'язували обидві німецькі держави з Москвою. Можливість своєрідного «повторення Рапалло» цікавила часопис не лише наприкінці п'ятдесятих років, а й у шістдесяті, що знайшло відбиток у статтях Мєрошевського [17*], й пізніше, у сімдесяті, що було предметом діалогу Анджея Хілецького й Вітольда Вірпші ([99]) на тему Німеччини [18*].

Водночас, і це було майже завжди, крім висловлювань Мєрошевського, опубліковані виступи трактувались як дискусійні, як чергові вправи «експериментальної майстерні».

Звичайно ж, постійно поверталося питання кордонів і позиції Німеччини. У листі до Єжи Стемповського від серпня 1959 року, знову підіймаючи питання німецького номеру «Культури», Ґедройц писав:

«Мені здається, що зараз, мабуть, спливає останній момент для такого заходу, який може розворушити німецьку громадську думку. Нині жести з боку Німеччини можуть і справді сприяти нормалізації відносин, завтра буде запізно. Хоча б тому, що в теперішній кон'юнктурі Аденауер втрачає в англо-сакських країнах і щоб окупити нову Ялту, американці готові визнати західні кордони або змусити до відшкодувань тощо, бо їм це нічого не коштує. Такий номер потрібний, як потрібно й виразно поставити точки над "і". Передусім Німеччина все ще сподіваються, що вдасться виторгувати Західні землі за Львів і Вільнюс. Ці ілюзії слід розвіяти [19*]».

---

[99] Вітольд Вірпша (1918–1989) – польський поет, публіцист, перекладач.

[15*] *Bohdan Osadczuk. Niemcy na rozdrozu // «Kultura», 1963, N 12.*

[16*] *M.k., Posag dla Ulbrichta // «Kultura», 1964, N 7–8.*

[17*] *Juliusz Mieroszewski. Najwazniejszy z waznych // «Kultura», 1959, N 6.*

[18*] *Andrzej Chilecki. Na linii Warszawa–Bonn // «Kultura», 1973, N 12; Witold Wirpsza. Tour d'horison z Polska posrodku // «Kultura», 1973, N 12.*

[19*] *Jerzy Giedroyc, Jerzy Stempowski. Listy 1946–1969 / Wybral, wstepem i przypisami opatrzyl Andrzej Stanislaw Kowalczyk. – Warszawa, 1998. – S. 95–96.*

Як відомо, й у цей період німецький номер – що від самого початку був однією із засадничих ідей Ґедройца в діалозі з Німеччиною – не побачив світу. Проте питання майбутніх польсько-німецьких відносин все ще залишається однією з тих проблем, які становлять істотну частку політичного мислення «Культури».

За цих обставин важко витлумачити майже цілковиту мовчанку стосовно ініціативи польських єпископів – сам «Лист польських єпископів до німецьких єпископів»[100] був надрукований у «Бібліотеці "Культури"» – і того ідеологічного збурення, що здійнялося через нього в Польщі. Можливо, це пояснювалося досить значним відстороненням часопису від діяльності церкви. Як наголошував Анджей Фрішке:

«З величезною частиною інтелігенції, антикомуністичної і тої, що залишалася в еміграції, також, Ґедройца пов'язувало відсторонення й певний скептицизм стосовно католицької церкви. У поданих (у статті Фрішке – Л. Ш.) концепціях вітчизняної політики практично обійдено роль церкви, нечисленні зауваження, що стосуються політики кардинала Вишинського, є досить критичні. У величезній «Бібліотеці "Культури"» лише один том присвячено церкві. [...] Ґедройц щонайменше не вважав церкву за чинник, який може впливати на зміни в Польщі (так само й у польському Лондоні такий погляд був у значній меншості), а політику примаса Вишиньського вважав надто угодовською[20*]».

Зважуючи на те, що лист єпископів мав досить помітний відгук і в Німеччині, що він був однією з тих політичних ініціатив, значення яких для формування взаємних відносин між німцями та поляками неможливо переоцінити, стриманість «Культури» здається цікавим і вартим окремої уваги питанням.

---

[100] «Лист польських єпископів до німецьких єпископів» (List biskupow polskich i biskupow niemieckich), підписаний у листопаді 1965 р. Цей лист 34 польських єпископів вважається одним із найбільш важливих етапів польсько-німецького примирення; у листі вжиті відомі слова: «прощаємо і просимо пробачення» (przebaczamy i prosimy o wybaczenie).

[20*] *Andrzej Friszke. Jerzego Giedroyca praca u podstaw (1956–1976): Spotkania z paryska «Kultura» // Pod red. Zdzislawa Kudelskiego. – Warszawa, 1995. – S. 33.*

4

Після початкового врегулювання командою Віллі Брандта питання визнання західних кордонів Польщі, питання «німецької загрози» перестало бути предметом публіцистики «Культури», присвяченої польсько-німецьким відносинам. А в сімдесяті роки з'являється кілька статей, в яких обговорюються наслідки «возз'єднання родин», внаслідок чого зі Шльонска, а передусім із Вармії і Мазурів чимало людей, роблячи «німецький вибір», переїхало до ФРН у статусі «пізніх переселенців» (Spaetaussiedler) [21*].

Це питання виглядає настільки цікавим із сьогоднішнього погляду тому, що саме на початку сімдесятих років внаслідок угод, підписаних між ФРН і ПНР, на порядку денному постало питання німецької меншини в Польщі. І хоча величезна більшість виїздів до Західної Німеччини, безсумнівно, була продиктована передусім економічними обставинами, та все ж їхній відносно великий масштаб мав привертати увагу оглядачів суспільного та політичного життя. І хоча, напевно, його аналіз не був головним зацікавленням редакції, ці проблеми повертались у багатьох публікаціях, зрештою, були однією з найважливіших тем «Німецької хроніки», яку вів Хілецький.

У принципі наприкінці сімдесятих – на початку наступного десятиріччя на шпальтах часопису нові концепції, пов'язані з польсько-німецькими відносинами, не з'являлись. У багатьох статтях аналізувалися зміни, що відбувалися на німецькому політичному кону [22*], звертали увагу на опозиційні ініціативи у НДР [23*], робилися огляди контактів між польською опозицією та німецькими осередками впливу на громадську думку [24*],

[21*] *Наприклад, такі тексти: Alicja Zawadzka-Wetz. Nowa emigracja // «Kultura», 1971, N 5; K. Zielonogorski. Sprawa Mazurow, Kaszubow, Slazakow // «Kultura», 1972, N 6; : A. Zawadzka-Wetz. Spelnione marzenia // «Kultura», 1973, N 7–8; ця проблема, зрештою, з'явилася й у вісімдесятих у зв'язку з підсиленою еміграцією з Польщі до Західної Німеччини: Wiktor Grotowicz. Falszywi Niemcy z Polski // «Kultura», 1988, N 6.*

[22*] *Див., наприклад: Kamila Chylinska. Co dalej, po klesce i zwyczestwie? // «Kultura», 1983, N 6; K. Chylinska. Wybory i kilka spraw obok // «Kultura», 1987, N 3.*

[23*] *Marek Wobasz. List z Berlina // «Kultura», 1979, N 1–2.*

[24*] *(ajch) [Andrzej J. Chilecki] Solidarnosc z «Solidarnoscia» w Kolonii / / «Kultura», 1983, N 1–2.*

проте лише друга половина вісімдесятих принесла суттєве пожвавлення в публіцистиці, присвяченій Німеччині й польсько-німецькому майбутньому.

Звичайно, на це вплинув великий приплив до Німеччини еміграції, пов'язаної з «Солідарністю», і організація у Західному Берліні третього в Європі – після Парижа та Лондона – видавничого центру польської еміграції [25*]: такі часописи як «Погляд» чи «Архіпелаг», а пізніше й «Слово», великою мірою перехопили авторів, що цікавилися польсько-німецькими відносинами.

Однак і в цій ситуації Ґедройц не відмовився від спроб зав'язати діалог із німцями. 1984 року нарешті побачив світ німецький номер «Культури» (Sondernummer deutsch-polnishen Beziehungen gewidmet – Спеціальний номер, присвячений німецько-польським відносинам), в якому було вміщено – крім вступного слова Константи А. Єленського, котрий представляв «Культуру» – кілька текстів, де розглядалися наслідки, що виникають із геополітичного розташування Польщі (Адам Міхнік, «Між Росією та Німеччиною»; Здзіслав Найдер, «Польща та Німеччина»), а також шанси порозуміння (Ян Юзеф Ліпський[101], «Відкритий лист до всіх німців, які хочуть працювати заради німецько-польського примирення»). Номер отримав гарну німецьку пресу, тим більше – варто про це пригадати, – що представлені тут автори, наприклад Міхнік чи Ліпський, були вже відомі німецькій громадській думці. Коментуючи саме такий відбір, Ян Шулджинський звертав увагу на спроби маніпулювання опублікованими на шпальтах німецького номеру матеріалами і на непорозуміння, які внаслідок цього виникали [26*].

Проте саме завдяки цьому номеру на шпальтах «Культури» поновилася дискусія стосовно майбутніх польсько-німецьких відносин. Часопис передрукував відповідь на нарис Міхніка, написану Куртом Бєденкопфом [27*].

---

[101] Ян Юзеф Ліпський (1926–1991) – польський політичний діяч, активний опозиціонер-антикомуніст, співініціатор так званого листа 34 та КОР.

[25*] *Ширше я написав про це у нарисі Berlin Zachodni jako centrum emigracyjnego zycia literackiego: L. Szaruga. Wezly..., op. cit.– S. 47 і далі.*

[26*] *Jan Szuldrzynski. Czy Niemcy nas zrozumieli?//«Kultura», 1985, N 7–8.*

[27*] *Kurt H. Biedenkopf. O dialogu polsko-niemieckim // «Kultura», 1985, N 11.*

Своєю чергою в нарисі Пьотра Павла Урсина повернулася тема пов'язань минулого з майбутнім – доконечності культивування пам'яті [28*].

Викликом для «Культури» – зрештою, так само як для інших осередків польської політичної думки – були зміни, які розпочалися з подій 1989 року. На початковій стадії процесу об'єднання Німеччини не бракувало побоювань, пов'язаних зі збільшенням німецької могутності [29*].

Суттєвим було також ставлення до німецької меншини в Польщі й самосвідомість мешканців Шльонська (Силезії) [30*].

Внаслідок цього Ґедройц, ще раз звертаючись до питання про Західні землі, підготував 1994 року номер «Культури», провідною темою якого стала проблема «втрачених пейзажів у німецькій літературі», де було представлено тексти Ґоло Манна, Горста Бєнка, Маріон Ґрефін Дьонгоф, Крістіана Ґрафа фон Кроцков, Леоні Оссовскі та Йоганеса Бобровського. У тому ж блоці було опубліковано нарис Базиля Керського, присвячений новій ситуації на польсько-німецькому прикордонні:

«Коли розпад радянського блоку уможливив об'єднання Німеччини, раптово змінилася геополітична ситуація Західних земель, які зненацька опинились у безпосередньому сусідстві з Європейською Унією. Ця нова ситуація не лише відкриває нові перспективи співробітництва і розвитку для польських Західних земель, а й відновлює побоювання стосовно потужного і не тільки економічного німецького впливу на колишній території Райху»[31*].

Вказуючи на відсутність зацікавлення німців у приєднанні Шльонська (Сілезії) до Німеччини, Керський наголошує:

«Ревізіоністські голоси у Шльонську (Сілезії) та польські мас-медіа заплющують очі на той факт, що Німеччина, яка переживає глибоку економічну кризу, не зацікавлена в приєднанні Шльонська. У свідомості більшості німців, ба

[28*] *Piotr Pawel Ursyn. Nie zapomniec – przemyslec i przebaczyc // «Kultura», 1985, N 5.*

[29*] *Bohdan Osadczuk. U progu Czwartej Rzeszy // «Kultura», 1990, N 10.*

[30*] *Ryszard Surmacz. Opolszczyzna // «Kultura», 1994, N 4.*

[31*] *Basil Kerski. Nowy «Drang nach Osten» czy szansa wspolpracy? Perspektywy dla polskich Ziem Zachodnich w kontekscie stosunkow polsko-niemieckich // «Kultura», 1994, N 9.*

навіть німецьких політиків, бракує місця для проблем Шльонська чи інших колишніх східних земель. Об'єднання Німеччини – це надзвичайний тягар для держави. [...] Велике безробіття в усіх землях, структурний дефіцит у німецькій промисловості й астрономічний борг в бюджеті [...] не створюють умов для відродження німецького "Drang nach Osten". Поляки часто забувають про те, що інтегрована в структури Європейської Унії й навіть економічно залежна від поглиблення європейської інтеграції Німеччина не зацікавлена повторювати свої історичні помилки».

5

Проблематика німецька й польсько-німецьких відносин на шпальтах «Культури» в останнє десятиріччя існування часопису переживає свій ренесанс. Поряд із дотеперішніми авторами, що займалися цими питаннями, «Культура» знаходить нових співробітників – після смерті Хілецького «Німецьку хроніку» певний час веде Ґжегож Зєнткєвич, згодом – Анджей Стах, який водночас стає, разом із Базілем Керським (нині – головним редактором двомовного «Діалогу», що виходить у Берліні і співробітником ґданського «Політичного огляду», який регулярно займається питанням польсько-німецьких відносин), коментатором змін, що відбуваються в Німеччині й у взаємозв'язках між німцями та поляками. Зразком для взаємовідносин між двома сусідніми суспільствами стає передусім модель, напрацьована після війни у французько-німецьких відносинах [32*].

Проявом підтримки таких ініціатив є присудження літературних нагород «Культури» за 1996 рік часописам «Земля Любуська», «Боруссія» і «Красногруда».

«Польсько-німецькі відносини, – читаємо в опублікованому 1998 року аналізі редакції, – ще не є нормальними. Такими, приміром, як німецько-французькі відносини. Це стосується не відносин між державами, де визнання ФРН польського західного кордону усунуло головне джерело конфліктів і нині формується спільне прагнення до порозуміння й співпраці. [...] Різниці думок у конкретних справах

[32*] *Basil Kerski. Francja–Niemcy: anatomia partnerstwa // «Kultura», 1996, N 12.*

між Польщею і Німеччиною не позбавляють їхніх взаємостосунків жодної ознаки нормальності. Якщо польсько-німецькі відносини ще й досі не цілком нормальні, то лише тому, що немає нормальних стосунків між німецькою та польською громадською думкою[33*]».

Принциповим у цих відносинах редакція вважає з'ясування питань, пов'язаних із виселенням німців із їхніх давніх східних територій і звернення уваги на спільність переживань поляків і німців, пов'язаних із втратою своїх давніх осідків:

«Розмови із вигнанцями – це лише частина заходів задля повної нормалізації польсько-німецьких відносин. Їхнім доповненням має бути виховання польської громадської думки, навчання бачити в сусідах Польщі – не лише в німцях, а й у росіянах і українцях – не колишніх і потенційних нападників, а майбутніх союзників».

У цьому контексті виглядають слушними зауваження, зроблені на тему ревізії угод в Ялті та Потсдамі:

«У цьому місці потрібно [...] відкрити дужки, щоб ствердити: всі ці польські політики й журналісти, які геть засуджують Ялту й Потсдам, які висловлюються так, наче б хотіли в минулому часі вивести Польщу з антигітлерівської коаліції, які забувають або не знають, що участь у цій коаліції є єдиною підставою нинішніх кордонів Польщі, які підважують тяглість існування польської держави в різних формах правління і з різним обсягом суверенності і які в антикомуністичній гарячці готові засуджувати "народну владу" за ті злочини, яких вона не скоїла – всі вони діють на шкоду Польщі і віддаляють перспективу повної нормалізації відносин між громадською думкою в Польщі та громадською думкою сусідів Польщі зі Сходу та Заходу, оскільки створюють враження, ніби не визнають післявоєнного європейського устрою. Невипадково, що це є переважно речники антиєвропейської, ксенофобської й антисемітської позиції, позиції відгороджування Польщі від зовнішніх впливів, обмеження демократії і ринкової економіки. [...] Їх чутно. І це вони, з "національною" фразеологією на язиці, є сьогодні єдиною справді антипольською силою».

Це твердження здається вкрай важливим, бо пояснює не тільки сучасне, а й давніше ставлення «Культури» до Ялти і

33* *Redakcja. Polska, Niemcy: co dalej? // «Kultura», 1998, N 9.*

післяялтинського устрою. Від самого початку післяялтинський устрій – незалежно від оцінки позиції її творців – у середовищі симпатиків «Культури» трактувався як вихідний пункт для подальших політичних розважань, як їхня реалістична підстава. Це не означає, що відразу вважалося, що він є незмінний, адже в політиці не можна виходити з поняття незмінності. Проте це означає, що можливі зміни трактувалися тільки як наслідок передбачуваних перетворень у наявному розкладі сил, що мають реальний вплив на формування світової політики. Руйнування московського блоку, пов'язане з осягненням незалежності східних сусідів Польщі, було аргументом для збереження територіального *status quo*. Ґедройц чудово розумів, що 1989 року історія не лише не завершилась, а що розпочався новий історичний етап, принаймні на європейському кону. У цій ситуації збереження післяялтинського територіального устрою – а піддавання його сумніву могло призвести до дестабілізації в Центральній Європі, а отже, означало б також ризик утратити шанс на зміцнення політичного відродження Польщі – стало для неї державним інтересом. Проте це не означає, що немає проблем, пов'язаних із майбутнім, у даному разі – з майбутнім польсько-німецьких відносин. Зрозуміло, що розглядати їх слід зараз у ширшій перспективі – а саме, у перспективі відносин Польщі з Європейською Унією. І саме тому такою важливою проблемою для майбутнього стало питання нормалізації стосунків між польською та німецькою громадською думкою.

І не випадково саме в цьому питанні першість було віддано літературі. В одному з останніх інтерв'ю Другій програмі Польського радіо Ґедройц твердить, що «найефективнішим знаряддям у політичних питаннях є наголос на питаннях культури». Публікація блоку творів німецьких письменників, де – як, наприклад, у творчості Ґюнтера Ґрасса – питання втрати східних територій трактується реалістично, повинна була, за задумом редакції «Культури», дати певного роду урок реалізму, важливий і для поляків. Заохочуючи до розмов із німецькою Спілкою вигнанців, в уже цитованій заяві редакції підкреслюється:

«Годі й далі вдавати, що її немає або відмовлятися від будь-яких контактів із нею, якщо вона легально діє в Німеччині. Не варто також розраховувати на те, що час розв'яже це питання

за нас. П'ятирічні в 1944 році діти, для яких подія кінця війни є найдавнішими спогадами, мають зараз шістдесят років і в них попереду є майже двадцять років життя. Це означає, що Спілка вигнанців може існувати стільки ж років. Що буде потім, зараз не є аж настільки важливе, бо протягом кількох найближчих років вирішиться питання вступу Польщі до Європейської Унії, яке ухвалою Бундестагу від 25 травня цього року намагаються прив'язати до розв'язання не визначених конкретно "двосторонніх питань" і визнання права до вільного переміщення й поселення, що є, звичайно, жестом у бік виселених».

Звісно, можна розмірковувати про реальний вплив Спілки вигнанців у Німеччині, проте не можна нехтувати непередбачуваними зараз чинниками, які можуть призвести до несподіваних виявів незадоволення. Заблокування їх є напевно однією з найголовніших передумов сформулювання тез цитованого дослідження, написаного заради майбутнього польсько-німецьких відносин. Невипадково також, що останній номер «Культури» вміщує текст, присвячений цим питанням [34*].

У балансі ініціатив «Культури» і особисто Ґедройца слід згадати й про конференцію, присвячену доробку польської еміграції, яка відбулась у Ляйпцизі у березні 1999 року, і виданий за її результатами том есеїв під редакцією Лукаша Ґалецького та Базіля Керського «Die polnische Emigration und Europa 1945–1990» [35*].

[34*] *Andrzej Stach. Dalekie drogi zblizenia – polscy i niemieccy studenci «Viadriny» // «Kultura», 2000, N 10.*

[35*] *Lukasz Galecki, Basil Kerski (Hrsg). Die polnische Emigration und Europa 1945–1990. Eine Bilanz des politischen Denkens und Literatur Polens im Exil. – Osnabruk, 2000.*

Пьотр ВАНДИЧ

«ІСТОРИЧНІ ЗОШИТИ»

У квітні 1998 року редактор Ґедройц писав мені:

«Користуючись нагодою, висловлю прохання, а саме: чи не могли б Ви написати критичний аналіз доробку "Історичних зошитів". Звичайно, без жодних пільг. Такий аналіз був би й читачам цікавий, і для мене повчальний».

А трохи згодом: «Я розумію, наскільки Ви зайняті, тож терпляче чекатиму аналізу». Так склалося, що тоді я не виконав прохання Єжи Ґедройца і до його смерті такої статті не написав. Роблю це зараз на виконання волі покійного [1*].

Обговорення ста й кількох десятків номерів «Історичних зошитів» насуває серйозні труднощі, бо не йдеться ж про те, щоб перелічити назви й авторів. Цю роль виконує бібліографія «Історичних зошитів», видана 1996 року [2*].

Навіть більше, в номері 82 з'явилася проникліва стаття, підписана А.П. (Анджей Пачковський), під назвою «25 років "Історичних зошитів"», де подано дуже гарний огляд тематики. Звичайно, мої зауваження можуть повторювати деякі формулювання, що містяться у цій статті, хоча з сорокарічної віддалі дещо виглядає інакше.

Рішення видавати періодику історичного плану Ґедройц пояснював так:

«Історична проблематика, особливо щодо найновішої історії, дуже мене цікавила. Її часто піднімали в "Культурі". Проте матеріалів із цієї царини назбирувалося настільки багато

[1*] *Можу побіжно згадати, що 1993 року на прохання Ґедройца (лист від 10 червня 1993 року) я письмово висловив свою думку про значення та роль «Історичних зошитів».*

[2*] *Jacek Krawczyk, Janusz Szymanski. Bibliografia: «Zeszyty Historyczne» 1–110 (1962–1994).– Paris, 1996. Це – переважно компіляція двох раніших бібліографій, укладених Марією Данілевич-Зеліньською за періоди 1962–1973 і 1974–1980.*

й при цьому бракувало місця на інші речі, що я наважився виокремити їх »[3*].

Тоді Ґедройц радився зі мною – не знаю, чи консультувався з іншими – і я, зізнаюся, мав сумніви, чи потрібне таке періодичне видання, присвячене історії, коли вже існують «Teki Historyczne» («Історичні папки»), що не дуже регулярно виходять у Лондоні й довоєнна «Niepodleglosc» («Незалежність»), відновлена 1948 року? Перше з них було ніби аналогом «Історичного квартальника» чи «Історичного огляду», тобто професійного періодичного видання, що охоплює всю історію Польщі[4*]. «Незалежність», що переважно спеціалізувалася на документах і спогадах, розширила свою тематику на власні праці, що стосувалися «польських битв і зусиль від поділів і до сьогодні».

Ґедройц не поділяв моїх сумнівів, хоча вони виявилися слушними стосовно труднощів видання. Згодом він це визнавав зазначаючи, що «Історичні зошити» «завжди були нерентабельними [...] Резонанс серед істориків був значний, але це не був успіх для видавництва[5*]».

Єдиним способом поліпшення становища були постійні зусилля щодо здобуття більшої кількості передплатників, на «скандально мале» число яких він скаржився в листуванні зі мною. У № 14 він оголосив заклик до читачів про передплату «Історичних зошитів», бо в іншому разі він не зможе їх підтримувати. Заклик був настільки результативний, що «Історичні зошити» виходили й далі. Прагнучи розширити часопис, Ґедройц просив мене скласти список істориків «із зазначенням їхньої спеціалізації і Вашою оцінкою» й додавав: «Не втрачаю надії, що вдасться перетворити "Історичні зошити" на квартальник» (лист від 13 грудня 1966 року).

Спеціалізацію видання було окреслено 1862 року таким чином:

---

3 Jerzy Giedroyc. Autobiografia na cztery rece / Opracowal Krzysztof Pomian. – Warszawa, 1994. – S. 198. Пор.: Iza Chruslinska. Byla raz «Kultura»... Rozmowy z Zofia Herz. – Warszawa, 1994. – S. 113 i 114.*

4 «Teki» перестали виходити в 1980 році, як пише А. П. В «Історичних зошитах» (№ 82), однак згодом видання було продовжене.*

5 Autobiografia na cztery rece. – S. 199. Не знаю, яким тягарем були авторські гонорари. Я сам відмовився від будь-яких гонорарів, отримуючи натомість безкоштовно «Культуру» й «Історичні зошити».*

«"Історичні зошити", перший том яких ми пропонуємо читачам, будуть присвячені матеріалам, що стосуються найновішої історії Польщі. Їхній вміст становитимуть звіти, спогади, щоденники, спеціальні праці, рецензії тощо. Почавши з першого тому, ми будемо в них мешкати (має бути: вміщувати – П.В.) бібліографію історичних праць, що виходять на Заході й стосуються якимось чином Польщі чи Східної Європи. Особливу увагу звертатимемо на еміграційні польські видавництва, а також французькі, німецькі, англійські, американські, українські, литовські та білоруські. Якщо тільки буде можливість, намагатимемося друкувати й вітчизняну бібліографію, яка дуже цікава не лише для еміграції, а й для щоразу численніших осередків на Заході, присвячених східноєвропейським студіям. Нашим завданням буде пошук об'єктивної істини, а не нагинання фактів до будь-якої політичної чи історіософської концепції. Будемо вміщувати матеріали на авторську відповідальність, не вдаючись до жодної цензури, а дбаючи лише про те, щоб тексти були цікаві та нові[6*]».

Згадані тези редакція сконкретизувала в номері 14, стверджуючи, що після поразки у вересні 1939 р. всі шукали її причин. У Польщі почали фальшувати історію

«[...] нагинаючи її до вимог Москви і правлячої комуністичної партії, а в еміграції виникли різноманітні табу і неврози, що випливали з інстинктивної потреби "зміцнення сердець", холонівщини, та й великою мірою з персональних і партійних розкладів».

«Зошити» прагнули об'єктивності, «не вагаючись, підіймали спірні чи непопулярні питання, якщо це б могло прислужитися пізнанню істини», а також намагаючись подавати матеріал жваво й цікаво, «уникаючи псевдонаукового жаргону й безплідних міркувань». І справді, якщо йдеться про редакційне втручання, то вислів «статтю вважаємо дискусійною» з'явився тільки в номері 102 у 1992 році.

Ґедройц, хоча й не був професійним істориком, емоційно був глибоко пов'язаний з історією Польщі. Його дуже турбувала доля наших архівів, і в розмовах зі мною він багаторазово повертався, приміром, до справи «Метрики Литовської»,

---

[6*] *«Zeszyty historyczne». Zeszyt Pierwszy. – Instytut Literacki. – Paris, 1962. – S.7. ZH A.P. 25 lat «Zeszytow Historycznych»: ZH. – N 82 (1987).*

мікрофільм якої начебто придбали американці. Ґедройц хотів зробити копію і подарувати її Інституту історії Польської Академії наук або Національній бібліотеці. «Ця "Метрика Литовська" просто переслідує мене», – писав він 9 лютого 1996 року. У розмові з Анджеєм Хжановським у 1996 році[7*] Ґедройц наголосив, що його передусім цікавить історія Польщі та Східної Європи і в цьому «немає надавання якихось привілеїв, тобто він керується не якимись там симпатіями».

Йдеться про оприлюднення «автентичної версії історичних подій», оскільки «історія Польщі є однією з найбільш сфальшованих історій, які я знаю». Пояснюючи, що він має на увазі, Ґедройц наголошував, що йдеться про «полоноцентризм, як кажуть, "слон і польське питання"». Твердження про те, що поляки оборонили християнство, стоячи на заваді монголо-татарському та турецькому нашестю, є міфом. Неприємні факти приховуються на відміну від, наприклад, Франції, де про дражливі питання говорять відверто [8*].

Коли його запитали про сучасних істориків на батьківщині, які намагаються поглянути на історію Польщі інакше й сумлінніше, Ґедройц назвав імена Тадеуша Мантойфля, Анджея Пачковського, Кристину Керстенову, Єжи Едліцького, а з молодшого покоління – Анджея Фрішке. Під час розмови на тему польських недоліків Ґедройц звернув увагу на «занепад почуття державності», а також брак віри у власні сили – «це є польська традиція, досить давня, ми розраховуємо, що хтось щось зробить за нас[9*]».

[7*] *Na osobnej wyspie czy wsrod innych narodow. O historii Polski i o swoich zainteresowaniach historia, o polskich historykach i politykach mowi Jerzy Giedroyc. – Wiadomosci historyczne, 1/ styczen–luty 1997.*

[8*] *У листі від 14 липня 1990 року Ґедройц надіслав мені відбиток статті про книжку: Suzanne Citron. «La Mythe national: l'histoire de France en question», яка його захопила й він хотів, щоб хтось із польських істориків написав аналогічний есей, що захитав би рідні міфи.*

[9*] *Гарним прикладом «позбавлення історії глянцу» була книжка: Bohdan Skaradzinski. «Polskie lata 1919–1920», обговоренню якої Ґедройц присвятив довгу рецензію, написану близьким до нього щодо поглядів Мєчиславом Прушиньським (№ 114). Редактор «Культури» також безсумнівно поділяв думку Юліуша Мєрошевського, що «Тисячолітній політичний баланс Польщі – негативний [...] Ми до того ж втратили історичний сенс польської державності». (Dialog polsko-niemiecki w swietle dokumentow koscielnych. – Paris, 1966. – Вступ. – С.7).*

Через десять років після виходу першого номеру «Історичних зошитів» з періодичністю один раз на півроку Ґедройц написав мені (12 листопада 1972 року):

«Я наважився на божевільний крок і з нового року перетворюю "Зошити" на квартальник. Тому буду Вам вдячний за будь-які ідеї щодо тем і співробітників. Роздумую, чи було б доцільно давати бібліографію історичних книжок, що з'являються в Польщі та на Заході. У всякому разі французькі я міг би легко підготувати. Якщо ж ідеться про англомовні, то я хотів би просити Вашої допомоги. Звичайно, йдеться про найбільш вагомі книжки, що стосуються безпосередньо чи опосередковано Польщі чи загалом Сх.[ідної] Європи».

«Історичні зошити» зосереджувалися також і на найновішій історії, що охоплювала і ПНР. Їхнє графічне опрацювання, відсутність усталених правил цитування, розміру статей, а часто й досить публіцистичний стиль викладу надавав їм своєрідного характеру. Ґедройц відкидав критику стосовно того, що «Зошити» не є, беручи *stricte* (в точному значенні слова), науковим виданням, зауважуючи, що він сам є аматором і приділяє увагу тому, щоб документи, які він публікує, подавались у «цікавій формі». У постійному пошукові матеріалів «мені йдеться просто про те, щоб зафіксувати речі, малознані в Польщі. І тут представлено речі від великих до дрібних». Прагне при цьому «виробити для себе об'єктивну, наскільки це можливо, об'єктивну картину, щоб можна було з цього зробити певні висновки[10*]».

«Історичні зошити» вийшли на кін, оприлюднюючи в першому номері текст невідомого *expose* (публічного викриття) прем'єра Арцішевського, спогади про Александра Ледніцького, а також повідомлення Вацлава Єнджеєвича про Фонд національного захисту й полковника Міткевича про Варшавське повстання. Вміщено також було покажчик до «Найновішої політичної історії» Побога-Маліновського. Це напевно було дуже корисно, бо його томи вийшли у світ без покажчика, та водночас в історичній періодиці цього зазвичай не роблять. Ота «нетиповість» потім ще неодноразово повторювалась у наступних «Зошитах».

[10*] *Na osobnej wyspie czy wsrod innych narodow. O historii Polski i o swoich zainteresowaniach historia, o polskich historykach i politykach mowi Jerzy Giedroyc. – Wiadomosci historyczne, 1/ styczen–luty 1997.*

Приймаючи певну структуру друкованих матеріалів, тобто, заповідаючи певні підрозділи: повідомлення, документи, розвідки, рецензії, бібліографію та листи до редакції, «Зошити» не дотримувалися докладно цієї схеми. У багатьох номерах відбувалися зміни. У номері 4 запроваджено рубрику «Чужими очима» і продовжено її в наступному номері. У ній було вміщено загалом цікаву розповідь українця про Варшавське повстання. Ця рубрика з'являлася періодично, приміром, у номерах 15, 19, 23, 33, 35. У кількох номерах виокремлювалися підрозділи «Період незалежності» й «Остання війна», де вміщувано повідомлення чи спогади. Часом з'являлася «Хроніка», бібліографія і довгі статті-рецензії. 1996 року вперше включено список «Видавничих новин» (інколи під назвою «Надіслані книжки»). Підрозділ «Крихти історії» виник відносно пізно і з плином часу з'являвся дедалі частіше. Певний виняток становили: «Біографічний словник жертв терору ПНР», що стосувався переслідувань «людовців» і членів ППС (Польської партії соціалістичної), «Календар подій літа 1980» (№ 60), а також хронологія криз 1953–1980 років (№ 66). У деяких номерах з'являвся підрозділ «Сусіди» чи «Україніка». Певним *novum* (новинкою) була анкета, проведена серед працівників довоєнного Міністерства закордонних справ, які жили на Заході (№№ 35 і 38). Вона викликала коментар-доповнення Домана Рогойського в номері 49 і додаткове пояснення в номері 51. Почавши з четвертого номеру, Ґедройц вміщував у «Зошитах» листи, а згодом – і певну кількість полеміки, яка бувала досить гострою, приміром, між ендецьким діячем Тадеушем Василевським і Вацлавом Ледніцьким чи між групою письменників з ПНР і Яном Новаком. Полеміка розросталася, формуючи окремий підрозділ. З політичних причин вміщувалися давніші висловлювання Генрика Яблонського і Чеслава Бобровського про Пілсудського або «У плебанії у Вишкові» Жеромського.

Зміст публікацій з плином часу змінювався, і матеріал вже торкався майже поточної тематики. Щоразу частіше з'являлися документи, які стосувалися ПНР, а згодом – антикомуністичного підпілля, вони передруковувалися чи передавалися в Мезон-Ляфіт найрізноманітнішими шляхами. Туди доходять, особливо в пізніші роки, статті, написані в Польщі, на зразок повідомлень або міркувань на поточні теми, приміром Марка Едельмана

чи Адама Міхніка. Це могли бути також «передруки» з оригіналів, що потрапили через треті руки або видавалися для внутрішнього користування.

Публікуючи різноманітні документи ПНР, «Історичні зошити» 1979 року оприлюднили також заяву підпільного Польського незалежницького порозуміння (№ 47). Того ж року в «Зошитах» з'явилася стаття Стефана Кіселевського про церкву і державу в ПНР, перед тим (№ 34 за 1975 рік) Кісель написав лист до редакції. У той час він вже очевидно функціонував на «божевільних документах». Раніше, ще 1966 року, до «Зошитів» наважився написати з Польщі Цат-Мацкевич. На наступний текст, надісланий відкрито – Владислава Бартошевського, – треба було чекати до 1984 року (№ 70). Звичайно, з'являлися матеріали, підписані ініціалами чи псевдонімами (напр. Z – Анджей Фрішке, Наталія Нарушевич – Лешек Мочульський). У 1989 році варшавський історик Марія Турлейська оприлюднила (№ 88) певну сенсацію, а саме, що три довгих документи, які описували механізм терору в 1947–1955 роках і були надрукувані в «Зошитах» п'ятьма роками раніше (№ 67), вона отримала для цієї мети від Владислава Ґомулки.

Крім матеріалів, що стосувалися ПНР, Ґедройц оприлюднював і статті на чехословацькі й литовські теми. Інколи передруковувалась якась російська стаття, приміром маршала Баграмяна або Лєбєдя (№№ 57 і 117), французька (Лалой, № 65). Часом з'являлися радше неочікувані тексти, приміром опубліковані Ґедройцем (певно, трохи лукаво) списки отриманих офіцерських, а потім генеральських звань у польських Збройних силах у післявоєнні роки в еміграції (№№ 16 і 58). Не зустрічалася раніше й така форма, як інтерв'ю-розмови, що їх важко кваліфікувати як документи, з українським ученим Омеляном Пріцаком (№ 65), з істориками Норманом Дейвісом (№ 68), Данієлем Бовуа (№ 85) і Вацлавом Єнджеєвичем (№ 73). Інтерв'ю обсягом у дев'яносто сторінок із Адамом Бєньом (№ 87) мало б фігурувати серед документів. Доволі специфічною серією розмов (№ 88) був обмін думками між Романом Шпорлюком і Вандичем на польсько-українські теми та започаткована рубрика «Інтерв'ю "Історичних зошитів"». У ній було вміщено розмови з багатьма офіцерами військового флоту Республіки Польщі, які взяв Й.К. Заводний. Інтерв'ю є й у номері 93, інколи вони трапляються й у пізніших

номерах. У номері 102 з'явився підрозділ «Постаті»; в 103 «Вільна трибуна» і «Полеміка».

У той час, коли структура кожного номеру з необхідності була різною, особливо на початковій стадії, обсяг статей коливався між кількома й десятками сторінок. Деякі друкувалися по частинах (прим. сенатора Кєлбаха про повстання уряду Сікорського й кризу 1940 року, № 7–8, чи спогади Станіслава Кота, № 11–14). З'являлися розвідки обсягом понад сто сторінок, що нагадували книжки включно з покажчиком. Першою була «Польсько-російська *entente cordiale*» Вацлава Лєдніцького (№ 10) і набагато пізніше «Август Залеський – міністр закордонних справ РП 1926–1932 у світлі спогадів і документів» Вандича (№ 52). Майже двісті сторінок було у спогадах Казімежа Пужака (№ 41), які дісталися Заходу; близько ста п'ятдесяти – в частинах – щоденника Генрика Юзевського (№ 59) і щоденника генерала Тадеуша Маліновського про вересневу кампанію (№ 62). Дуже великим, друкованим у трьох номерах «Зошитів», був пристрасний аналіз-звинувачення генерала Ізидора Модельського щодо причин поразки у вересні 1939 р. (№ 93–95). Типовим джерелом виглядав робочий щоденник Евгеніуша Квятковського за 1939 рік (№ 96). У пізніх сімдесятих номери 40 і 50 «Зошитів» вміщували донесення генерала Вацлава Стахєвича про підготовку Польщі до війни і перебіг вересневої кампанії.

Загалом від моменту, коли «Історичні зошити» стали квартальником, у них були такі підрозділи: документи, полеміка та листи, донесення й спогади, а також дедалі більша кількість розвідок і інтерв'ю. Пересічно в номері було від кільканадцяти до двадцяти кількох авторів. Звичайно, коли з'являлася розвідка на сто сторінок (прим. про вбивство Пєрацького, № 25, або Єнджеєвича про Пілсудського в Японії, № 27), це число зменшувалося. Починаючи з 1974 року з'являлися замітки про померлих, переважно, однак не лише істориках.

Власне наукові розвідки, що спиралися на джерела й мали науковий апарат, були відносно нечисленними, особливо в перший період. До найраніших належали: моя стаття про польсько-українське співробітництво в 1919–1920 роках, Т. Новацького про Польську народну армію, М. Млотка про Карпатську бригаду, З. С. Сємашка про Ретінгера та Анни М. Цєнчали про британську політику стосовно відродження

Польщі (№ 16). Більшість «Історичних зошитів» наповнювали донесення, написані з позиції очевидців подій і документи.

Статті, документи чи рецензії, що стосувалися періоду поділів Польщі, були нечастими. Передрук відречення Яна Казиміра (№ 101), повного тексту Тарговицької конфедерації (№ 66) був пов'язаний із сучаснішими матеріалами. Менш обґрунтованою виглядала публікація листа періоду повстання Костюшка (№ 100); інший лист цього ж періоду був помилково приписаний Станіславу Августу (№ 107). Розвідка Міхала Ґедройца «Християнізація Литви» (№ 80) виходила за хронологічні рамки, прийняті в «Зошитах». Так само не зовсім пасували до тематики «Зошитів» рецензії на книжки, що торкались історії Візантії та слов'ян (№ 101) або слов'янського обряду в стародавній Польщі (№ 103).

У зв'язку з дискусією про східну політику Польщі «Історичні зошити» друкували старі інтерв'ю (опубліковані в «Бунті молодих» у тридцятих роках) із Станіславом Ґрабським і Александром Ладосєм (№ 36), з контроверсійним істориком професором Ольґердом Ґуркою (№ 45) або з митрополитом Андреєм Шептицьким (№ 71).

Нетиповим (якщо цей прикметник взагалі можна застосувати до «Історичних зошитів») був, наприклад, номер 53, що розпочинався заявою редакції про наступне видання «Історії Польщі» Павла Заремби. У номері було вміщено загальні міркування про нашу історію під різними кутами зору, серед них – і авторів із Польщі (які писали під псевдонімами або матеріали друкувалися без їхнього відома). Цінною була розвідка видатного варшавського історика Тадеуша Лепковського «Думки про історію Польщі та поляків» (№ 68). «Історичні зошити» інколи друкували й статті чи рецензії, заборонені в Польщі цензурою – приміром, нотатки Адама Кшижановського про західну історіографію (№ 22).

Коли на Заході з'явилася так звана післяберезнева еміграція, Ґедройц почав друкувати праці таких істориків як Й. Левандовський, П. Кожец, Л. Доброшицький, трохи пізніше – Е. Галич. Їхня присутність позначилася новими дискусіями про історіографію в Польщі. З еміграції, пов'язаній із «Солідарністю», більшість писала радше для «Культури», а не для «Історичних зошитів».

Занепад комунізму, звичайно, створив нову ситуацію. Дедалі частіше з'являлися статті, що надсилали з Польщі й колишні вищі посадовці, й історики, особливо середнього та молодшого покоління, такі як Пачковський чи Фрішке. Деякі тексти були швидше політичними роздумами, ніж історичними статтями (напр. Яцека Тшнадля, № 91). Інші були великою мірою публіцистичними, як «Урок історії» (№ 97), або нагадували репортаж, як «*Israel is a real thing*» (№ 99). Дуже цікавими були взагалі-то надто різні спогади генералів Гібнера та Куропєського (останні стосувалися подій 1939 року). Найсенсаційнішою була поява на шпальтах «Зошитів» генерала Ярузельського (№ 126). У номерах 102 і 103 було вже чотири чи п'ять прізвищ «краян» із Польщі – не всі я зумів зідентифікувати, у номері 110, мабуть, більшість авторів була з Польщі. Збільшувалася кількість інформації про з'їзди та наукові конференції в Польщі або ті, що були пов'язані з Польщею. Близько п'ятдесяти сторінок мав звіт про конференцію, яка відбулася 18 грудня 1999 року в Парижі – «Яка Польща? Місія "Культури"».

Серйозну частку обсягу «Зошитів» займали рецензії. У листах, які я одержував, Ґедройц наголошував на їхньому значенні й водночас постійно скаржився на труднощі в отриманні їх. «Я шукаю рецензента, – писав він 31 травня 1976 року, – що, як Вам відомо, за нашої еміграційної убогості дуже нелегко». Ситуація не поліпшилася, бо через кілька років у листі від 22 вересня 1980 року фігурує вираз «страшний клопіт із рецензентами», а 12 червня 1981 року читаємо: «З рецензіями повна катастрофа». Майже в кожному листі до мене було прохання про написання рецензії. Я часто не міг усе охопити, тож впровадив короткі огляди книжок – це займало менше часу, ніж стандартні рецензії – під назвою «Нові книжки» (почавши від № 54 за 1980 рік). Надруковано було десь кільканадцять оглядів. Рецензувалися також періодичні видання, приміром «Antemurale» чи «Teki Historyczne» (№ 112). Вагомою була обсягова стаття М. А. Супрунюка «Еміграційна бібліографія» (№ 119).

Різноманітна тематика вміщуваних у «Зошитів» розвідок, спогадів і документів була надзвичайна [11*].

Гадаю, не помилюся, сказавши, що ніщо насправді вартісне, важливе чи спірне не було чуже «Зошитам». Тут виявлявся

[11*] *Повну картину дає розділ «Класифікація вмісту» в «Бібліографії» Й. Кравчика та Й. Шиманського, op. cit.*

надзвичайний редакторський талант Єжи Ґедройца та його чуття на проблеми.

На шпальтах «Зошитів» відродилася полеміка щодо польсько-більшовицької війни; Варшавської битви й Ризького трактату; постійно поновлювалися дискусій про причини поразки у вересні 1939 р.; піднімалося питання масового вбивства офіцерів у Катині; польського внеску в Другу світову війну (машина Енігма); не уникали в редакції й більш спірних тем, приміром, ліквідація PCZ на Заході чи геть дражливих – депортації німців із Польщі, акція «Вісла», єврейське питання чи, зрештою, так звана справа Берга. Розуміючи значущість релігійної тематики в Польщі, «Зошити» вміщували часом проповіді або промови кардиналів: Вишинського, Ґульбіновича та Войтили (№ 74, 75). Розглядалися питання польсько-українських (наприклад, чудова стаття Будуровича, № 66), польсько-литовських (особливо близьких серцю Ґедройца), трохи рідше – чеських і західних відносин. Польсько-французьким відносинам чимало розвідок і документів присвятив Вирва.

Так само, якщо йтиметься про авторів, прізвища яких з'являлись у «Зошитах», помітний дуже широкий спектр, що представляє еміграційну еліту: політичну, дипломатичну, військову, публіцистичну. Назвімо для прикладу такі прізвища як сенатори Кательбах, Заремба, Цьолкош, Корбоньський, Мєджинський, генерали Токажевський-Карашевич, Яклич і Стахєвич, полковник Міткевич, посли Лукашевич, Дриммер, Ян Новак. Про багатьох інших я вже згадував раніше. Серед духовних осіб є єпископ Весолий, священики Цегєлко, Скальський, Клуз, Свіртонь і Рижко. Насправді легше було б перелічити видатних осіб, які не писали для «Історичних зошитів», ніж усіх тих, чиї розвідки, спогади, щоденники й полемічні виступи можна зустріти на цих шпальтах.

Як я вже згадував, серед авторів професійні історики безсумнівно становили меншість. Зі старшого покоління лише Побуг-Маліновський, Сукєнніцький і частково Кукєль займалися найновішою історією і виступали в «Зошитах». Ті з молодших, хто викладав у західних університетах, публікували праці переважно англійською чи французькою, бо такі публікації мали вплив на їхню наукову кар'єру. Не залишалось у них забагато часу, щоб писати польською. Проте їхня присутність в «Зошитах» підвищувала фаховий рівень розвідок чи документів, які вони

оприлюднювали. Поряд із ними слід звернути увагу на внесок істориків, які з певних причин не були викладачами, істориків-аматорів, які в похилих роках стали адептами Кліо або тих, яких досвід Другої світової війни схиляв до досліджень найновішої історії.

Серед істориків, прізвища яких з'являлися найчастіше, перелічимо в хронологічному порядку такі: Цєхановський і Вандич, почавши з № 3, Єнджеєвич з № 4, З. С. Сємашко з № 6, Ценьчала з № 14, Ґарлінський з № 14, Сукєнніцький з № 17, Вирва з № 26. Звичайно, те, наскільки часто тексти певного автора з'являються в часописі, не може бути єдиним мірилом якості чи вагомості публікацій.

Як ми вже згадували, з роками долучаються нові емігранти: після 1968 року такі як Левандовський, Кожец і Галич, пізніше – Кшиштоф Пом'ян, а згодом ціла плеяда істориків з Польщі (дехто з них раніше писав під псевдонімом) – Хлєбовський, Хвальба, Дроздовський, Ебергардт, Ессен, Лоєк, Фрішке, Ґарліцький, М.К. Каміньський, Косуй, Лаптос, Лоссовський, Модзелевський, Мотика, Анджей Новак, Пачковський, Томашевський, Загаєвський. І тут я знову не хотів би оцінювати внесок кожного.

Авторів не польського походження, які писали для «Історичних зошитів» було небагато, наприклад, індус Райна чи угорець Гоморі, українець Богдан Осадчук, японець Ватанаба. Додамо ще передруки, переклади чи розмови або інтерв'ю з істориками інших національностей.

Отже, як виглядатиме сорокарічний підсумок «Зошитів»? Почавши від критики, «Зошитам» відразу закидали малопрофесійну форму публікацій. Розвідки та документи часто з'являлися без відповідного наукового апарату й часом мали публіцистичний характер. Межі між спогадами й розвідкою бували несталі, не завжди було зрозуміло, що охоплює підрозділ «Крихти історії». Рецензії могли бути надруковані на місці, призначеному зазвичай для статей, а інколи листи опинялись у «Крихтах».

Частково ця критика була слушною, проте той факт, що Гедройц не накидав певний видавничих форм надісланим текстам (розмір, коментарі, система цитування тощо) виникав частково тому, що «Історичні зошити» були часописом *sui generis* (своєрідним), а не стандартним фаховим виданням. Різноманітність матеріалів і характер дописувачів – видатних політиків,

військових, істориків, таких, наприклад, як генерал Кукєль, Станіслав Кот, Єнджеєвич, професор Сукєнніцький – також утруднювали дотримання «наукової дисципліни». Навіть більше, Ґедройц друкував матеріали, як тільки міг їх здобути, наполягаючи, прохаючи й заохочуючи.

«Зошити», за його словами,

«[...] залучали до співпраці нову автуру тільки в останній час. Доти я публікував матеріали, які добувалися, де тільки можна[12*]».

Тож нічого дивного, що складалося враження, за зауваженням Пачковського, ніби «Зошити» радше пливуть за течією – за потоком надісланих текстів, – аніж вказують певний напрямок або напрямки. Не забуваймо при цьому, що їх видавили без звичайної редакційно-секретарсько-адміністративної бази, а «редакція» означало: Єжи Ґедройц.

Ґедройц наголошував на тому, що не вдавався до цензури й насправді друкував статті, які віддзеркалювали різні, часом протилежні, погляди. Однак знову варто повторити думку Пачковського, що «Історичні зошити», які до певної міри були продовженням довоєнних часописів «Бунт молодих» і «Політика», мали власне обличчя. Ключовими були такі поняття як незалежність і державність, а також ліберальний світогляд і ментальність, дуже далека від націоналізму. Незалежність була відновлена 1989 року, хоча Третя Річ Посполита (Респ. Польща) у багатьох своїх проявах не була такою, за яку боролися Ґедройц і «Культура». У своєму заповіті Ґедройц висловлював бажання, щоб «Зошити» виходили й надалі, привертаючи увагу до важливості деміфологізованої історії у вихованні громадян. Ґедройц казав: «Мені здається, що "Зошити" справили певний вплив на польську історіографію[13*]». Чи мав він слушність?

Чи подальше існування «Зошитів» є обґрунтоване нині, коли історична наука в Польщі може розвиватися вільно, а відверті дискусії з критичними акцентами, що зачіпають найдражливіші теми, є жвавими й помітними? На це питання нелегко відповісти.

[12*] *Autobiografia na cztery rece. – S. 199. Чи відкидав Ґедройц якісь статті, мені невідомо, а така інформація дала б певне розуміння намірів редактора. Публічно він повідомив тільки про один випадок стосовно генерала Сосновського: «У друкуванні відмовлено» («Історичні зошити», № 109).*

[13*] *Autobiografia na cztery rece. – S. 199.*

Однак своєрідний характер і стиль «Зошитів», якщо їх вдасться зберегти після відходу редактора Ґедройца, а «Історичні зошити» – це був саме він, є причиною того, що серед різноманіття сучасних польських періодичних видань і досі є для них місце. Часопис, присвячений дослідженням і описам найновішої історії Польщі та її місця в Європі, завжди відкритий і завжди в пошуках істини, часопис, який визнає, що історичний процес рухається багатьма шляхами – цей часопис, роль як вільна закордонна трибуна, і нині має відігравати свою роль.

ЄЖИ ҐЕДРОЙЦ
1906–2000

1906

27 липня в Мінську Литовському, де його батько працював аптекарем, народився Єжи Владислав Ґедройц, син Ігнаци та Францішки з роду Стажицьких. У нього було два брати: Зиґмунт (1909–1973) і Непгук (1922).

1916

Виїзд з Мінська Литовського до Москви; прийнятий до гімназії Польського комітету в Москві.

1917

Виїзд до революційного Петрограда, до дядька Віктора: повернення до Мінська; прийнятий до другого класу середньої школи шкільного товариства «Польська колиска».

1918

Репатріація з родиною з Мінська до Варшави; прийнятий до третього класу гімназії Міського товариства ім. Яна Замойського.

1919

Батько стає керівником аптеки в лікарні св. Лазаря.

1920

Серпень – під час польсько-більшовицької війни гарцер-доброволець у службі зв'язку командування генерального округу Варшава.

1924

Червень – складає матуру (іспити на атестат зрілості).

Жовтень – розпочинає навчання на юридичному факультеті Варшавського університету.

1925

Підробляє у рекламному відділі Польського телеграфного агентства; дописує на студентські теми в газетах «Кур'єр Варшавський» і «Варшав'янка».

1926

Під час травневого замаху зголошується до Бельведеру, щоб захищати легальну владу.

Стає президентом студентської Корпорації «Patria» («Батьківщина») і Міжкорпоративного кола, працює в закордонному відділі Головного студентського комітету Польської спілки студентської молоді.

1928

Березень – розпочинає діяльність у товаристві «Державна думка» (до 1931 р.).

У середині року прийнятий на роботу в прес-бюро Ради міністрів.

Початок знайомства з Рочером Рачиньським.

1929

Закінчивши правничі студії, стає референтом у справах преси та парламенту в Міністерстві сільського господарства.

Розпочинає історичні студії у професора Мірона Кордуби (до 1931 р.).

1930

Червень – разом із міністром Леоном Янтою-Полчинським як представником президента Польської Республіки взяв участь у Загальнодержавному євхаристичному конгресі в Познані.

Липень – редагує перший номер квартальника «Схід», у жовтні часопис очолює Влодзімеж Бончковський.

Очолює редакцію «Студентського дня», тижневого додатку до консервативного «Польського щоденника».

Стає секретарем міністра сільського господарства Леона Янти-Полчиньського; буде секретарем всіх наступних міністрів сільського господарства до 1934 року.

Бере участь у Загальному з'їзді народних дружин Польщі державної у Львові.

Відзначений офіцерських Хрестом королівства Румунії. Інші відзнаки: естонський орден Білої зірки (1932), французький Почесний легіон (1937), Кавалерський Хрест королівства Бельгії (1938).

1931

Шлюб з Татяною Евою Швецов (нар. 1913); розлучилися в 1937 році.

Вересень – з делегацією членів «Державної думки» прийнятий на авдієнції у президента Ігнаци Мосціцького.

Листопад – перетворює «Студентський день» на «Бунт молодих», залишається головним редактором; з 1933 року «Бунт молодих» стає двотижневиком, незалежним від «Польського щоденника».

1934

Стає секретарем Рочера Рачиньського, заступника Державного секретаря в Міністерстві сільського господарства.

1935

Після публікації в «Бунті молодих» статті Александра Бохеньського «Кіров чи Перацький?» – під загрозою інтернування в концентраційний табір у Березі Картузькій; захистив його міністр сільського господарства Юліуш Понятовський.

Наприкінці року переходить до Президентського відділу Міністерства промисловості та торгівлі.

1937

Березень – «Бунт молодих» змінює назву на «Політика».

1939

Призначений керівником Президентського відділу в Міністерстві промисловості та торгівлі.

Січень – «Політика» стає тижневиком.

Травень – виїзд до Сполучених Штатів на Всесвітню виставку.

Вересень – останній номер «Політики» (3.09); евакуація з Варшави разом із Міністерством промисловості та торгівлі; наприкінці місяця приїзд до Бухареста, де він стає секретарем посла Рочера Рачиньського.

1940

Листопад – закриття Посольства ПР і виїзд посла з Румунії; стає керівником польського відділу при чилійському дипломатичному представництві в Бухаресті; з грудня – польського бюро при британському посольстві.

1941

Лютий – евакуйований британським посольством до Стамбула.

Квітень – вступає до війська в осередку запасних Окремої бригади Карпатських стрільців (SBSK) у Хайфі.

Липень – направлений до транспортної компанії SBSK (до серпня 1942).

1942

Вересень – відряджений до командування дивізії SBSK.

1943

Березень – отримує призначення до Відділу інформації та преси Польської армії на Сході (APW); початок співпраці з Юзефом Чапським і Зофією Герц.

Червень – переведений на посаду керівника Редакції військових часописів і видавництв.

1944

Січень – отримав звання підпоручника воєнного часу.

Березень – переправа з армією з Єгипту (Порт-Саїд) до Італії.

Липень – після публікації в «Білому Орлі» статті Яна Бєлатовича «Лівія – Касіно» покараний двотижневим домашнім арештом, а невдовзі звільнений з Відділу пропаганди та культури APW.

Серпень – загибель батьків під час Варшавського повстання.

Вересень – відряджений до Центру танкового вишколу в Ґаліполі на півдні Італії.

1945

Лютий – відряджений до Головного штабу Головнокомандувача в Лондоні; з березня – в Парижі та Лондоні.

Травень – призначений керівником Європейського відділу в Континентальному підрозділі Міністерства інформації з серпня в Парижі, потім на Близькому Сході займається ліквідацією закладів міністерства.

Липень – Юзеф Чапський призначений шефом Окремого відділу культури та преси при післанництві II корпусу у Франції.

1946

За згодою з урядом ПР у Лондоні генерал Казімеж Вісньовський організує в Римі Літературний інститут (Casa Editrice «Lettere» V).

Квітень – переїжджає з Парижа до Рима; купує друкарню Officine Grafiche Italliane (O. G. I.).

Липень – до колективу Інституту приєднується Зигмунт Герц.

Жовтень – генерал Андерс призначає його керівником Інституту.

1947

Травень – згода генерала Владислава Андерса на переїзд Інституту до Парижа.

Червень – у Римі виходить перший номер квартальника «Культура – збірник нарисів, оповідань і доповідей». Редагують його Єжи Ґедройц і Ґустав Герлінг-Ґрудзінський. Графічне оформлення Станіслава Ґліви.

Серпень – генерал Владислав Андерс затверджує персональний склад Інституту: Єжи Ґедройц, Ґустав Герлінг-Ґрудзінський, Зофія Герц, Зигмунт Герц.

Ґустав Герлінг-Ґрудзінський переїжджає до Лондону в рамках Польського корпусу пристосування та розміщення (PKPR) і перериває співпрацю з Інститутом до 1956 року.

Вересень – продаж друкарні O. G. I. в Римі.

Жовтень – переїзд Інституту з Риму до Франції; демобілізація Юзефа Чапського.

Листопад – Літературний інститут знаходить приміщення: 1, Avenue Corneille, Maisons-Laffitte, Seine-et-Oise.

На зламі 1947–1948 рр. Виходить 2–3 номер «Культури». У редакції Літературного інститут і «Культури» працюють: Єжи Ґедройц, Зофія і Зиґмунт Герц, Юзеф Чапський.

1948

Квітень – демобілізація Єжи Ґедройца, Зофії Герц і Зиґмунта Герца.

Травень – Юзеф Чапський отримує статус політичного біженця.

Серпень – Юзеф Чапський переїжджає в будинок у Мезон-Ляфіт.

1949

Квітень – ліцензія французької влади на видання «Культури» як періодичного видання.

Травень – Єжи Ґедройц, а також Зофія і Зиґмунт Герци отримують статус політичних біженців; Марія Чапська оселяється в будинку «Культури».

Липень – «З 1-го липня 1949 р. «Культура» виходитиме на власний ризик. [...]».

Листопад – виїзд Юзефа Чапського до Канади та США на збирання коштів для «Культури» (до травня 1950).

1950

Квітень – лондонським кореспондентом «Культури» стає Юліуш Мєрошевський, який невдовзі стане найближчим співпрацівником Єжи Ґедройца.

Червень – у Берліні скликано Конгрес свободи культури; серед фундаторів – Юзеф Чапський і Єжи Ґедройц.

Липень – розпорядження Головного управління контролю преси, публікацій і видовищ про позбавлення «Культури» дозволу на розповсюдження в Польщі.

На пропозицію Єжи Ґедройца і Юзефа Чапського в Страсбурзі засновано Колегію Вільної Європи.

1951

Лютий – Чеслав Мілош залишає Польське посольство в Парижі та знаходить притулок у Мезон-Ляфіт.

Квітень – друга подорож Юзефа Чапського до Сполучених Штатів у пошуках коштів для «Культури» (до червня).

Серпень – разом із Юзефом Чапським перебуває в Західному Берліні під час комуністичного Всесвітнього фестивалю молоді; розповсюдження серед учасників видань Літературного інституту.

Жовтень – Константи А. Єленський оселяється в Парижі та починає постійно співпрацювати з «Культурою».

Листопад – до колективу Інституту приєднується Генрик Ґедройц.

1953

Січень – починає виходити «Бібліотека "Культури"». За життя Ґедройца всього побачить світ 512 томів.

1954

Січень – Чеслав Страшкєвич приїжджає до Європи та живе в Мезон-Ляфіт.

Літо – апеляційний суд виносить вирок виселити «Культуру» з її приміщення; Єжи Ґедройц вирішує купити для потреб Інституту власний будинок за гроші друзів і читачів.

Вересень – «Культура» 9/83: звертання про допомогу в купівлі будинку.

Жовтень – «Культура» 10/84: початок виплат на Дім «Культури».

Грудень – переїзд Літературного інституту до нового приміщення: 91, Avenue de Poissy, Le Mesnil-le-Roi, Seine-et-Oise. Однак назва Maisons-Laffitte уже прижилася.

1955

Квітень – у Варшаві збирають кошти для Дому «Культури»: 550 злотих.

Квітень – перші візити з Польщі: Станіслав Лоренц, за ним – Ян Котт у червні, Константи Лубенський – у вересні.

Серпень – виїзд до Мюнхена, щоб поговорити з німецькими журналістами перед візитом канцлера Аденауера в Москві; принагідна зустріч із Яном Новаком.

Жовтень – зустріч у Берні, у Єжи Стемповського, з Марією Домбровською.

1956

Ґустав Гелінґ-Ґрудзінський поновлює співпрацю з «Культурою».

Липень–вересень – організація кампанії на захист робітників Познані: мітинги у Франції, організація послуг західних адвокатів, виїзд спостерігачів на процес, матеріальна допомога для жертв репресій.

Численні відвідувачі з Польщі в Мезон-Ляфіт, серед них – Марія Домбровська, Павел Герц, Лешек Колаковський, Єжи Завєйський.

1957

Квітень – візит Стефана Кісєлевського в Мезон-Ляфіт.

1958

Лютий – Марек Гласко приїжджає до Франції і мешкає в Мезон-Ляфіт.

Квітень – покладання квітів на могилі Симона Петлюри на паризькому кладовищі Монпарнас.

1959

Січень – Ірена та Станіслав Вінценз відвідують Мезон-Ляфіт.

Липень – зустріч в Парижі з Геленою Богушевською та Єжи Корнацьким.

1960

Березень – поліційний нагляд за колективом Літературного інституту у зв'язку з візитом Хрущова до Франції.

Травень – перший спеціальний номер «Культури» російською мовою, присвячений польсько-російським відносинам.

1961

Квітень–червень – виїзд у Сполучені Штати у пошуках неурядових коштів для «Культури».

Липень–серпень – перебування, хвороба і смерть Анджея Ставара в Мезон-Ляфіт.

Вересень – перебування Александра Вата в Мезон-Ляфіт.

Жовтень – Літературний інститут отримує права товариства з обмеженою відповідальністю.

1962

З'являється перший номер «Історичних зошитів»; усього за життя Ґедройца вийшло 133 номери.

Березень – перебування Стефана Кіселевського в Мезон-Ляфіт.

Вересень – перебування Александра Вата в Мезон-Ляфіт.

1963

Січень–лютий – Вітольд Єдліцький в Мезон-Ляфіт.

1964

Початок серії «Архів революції».

Травень – Вітольд Ґомбрович в Мезон-Ляфіт.

1965

Вересень – виїзд до Мюнхена на зустріч із Яном Новаком і українськими діячами.

Вересень – Марек Гласко знову мешкає в Мезон-Ляфіт.

Листопад – організація кампанії на захист двох російських письменників: Терца (Андрея Синявського) й Аржака (Юлія Даніеля), звинувачених також і у публікації своїх творів у Літературному інституті.

1966

Травень – Ґустав Герлінґ-Ґрудзінський стає італійським кореспондентом «Культури».

Серпень – шлюб Генрика Ґедройца з Ледою Паскуалі.

1967

Отримує *ex aequo* (порівну) з Мечиславом Ґридзевським журналістсько-публіцистичну нагороду ім. Анни Ґодлевської: 3000 швейцарських франків, які переказує до фонду «Культури».

Завершення роботи Конгресу свободи культури.

1968

Жовтень – спеціальний зошит «Культури» (10/253), присвячений подіям у Чехословаччині.

Нагорода «Культури»: редакція «Literarni listy» з Праги.

1969

Спеціальний зошит «Культури» чеською та словацькою мовами.

1971

Другий спеціальний номер російською мовою.

1974

Листопад – Єжи Ґедройц і Юзеф Чапський зустрічаються в Цюріху з Олександром Солженіциним.

Починає виходити «Континент», часопис російської еміграції; у редакційній колегії представлені Юзеф Чапський, Єжи Ґедройц, Ґустав Герлінґ-Ґрудзінський.

1975

Інтерв'ю Єжи Ґедройца позацензурному журналу «Анекс», опубліковане за бажанням автора тільки 1984 року (№ 44).

1976

Червень – помирає Юліуш Мєрошевський.

1977

«Культура» оголошує збір коштів на фонди KOR (Комітет захисту робітників), KPN, ROPCiO.

Травень – ініційована Єжи Ґедройцем декларація чеських, польських, російських і угорських діячів стосовно незалежності України.

1979

Червень – початок перевидання номерів «Культури» в мініатюрному форматі.

Жовтень – помирає Зигмунт Герц.

Виходить у Незалежному видавничому закладі (NOWa) перший у Польщі збірник публікацій «Культури».

1980

Читачі передають кошти для TKN, NOWa, KPN.

Організація допомоги робітникам-страйкарям і NSZZ «Солідарність».

Грудень – разом із Зофією Герц і Стефаном Кіселевським бере участь у церемонії вручення в Стокгольмі Нобелівської премії в галузі літератури Чеславу Мілошу.

1981

Червень – помирає Марія Чапська.

Жовтень – договір між Літературним інститутом і Незалежним видавничим закладом NOWa.

Третій спеціальний номер російською мовою.

1982

Організує кампанію за присудження Лехові Валенсі Нобелівської премії миру.

З ініціативи Константи Єленського та за участі Єжи Ґедройца створюється Фонд допомоги польській незалежній літературі та науці.

1983

Початок перевидання наступних номерів «Історичних зошитів» у мініатюрному форматі.

1984

Спеціальний німецький номер «Культури».

1985

Березень – у паризькій церкві Saint Pierre du Gros Caillou, за ініціативи ченців-палотинів відбувається урочистий вечір, присвячений дев'яносторічному ювілеєві Юзефа Чапського.

Грудень – У «Культурі» 12/459 надруковано заяву редактора: «[...] Незважаючи на безсумнівно похилий вік, я не збираюся вмирати, оскільки вірю в те, що повинен ще багато чого зробити... Щодо майбутнього Літературного інституту і «Культури», які я сам створив і якими керую вже 40 років – вирішуватиму тільки я».

1986

Грудень – 40-ліття «Культури». Виставка в Польській бібліотеці в Парижі за ініціативи Ґражини та Кшиштофа Пом'янів.

1987

Травень – разом із іншими діячами еміграції бере участь у програмному зібранні польської RWE в Мюнхені.

Травень – вмирає Константи А. Єленський.

1988

Грудень – зустріч із Лехом Валенсою під час його візиту до Франції.

1989

Квітень – Незалежний форум культури у Варшаві надсилає телеграму з подякою Єжи Ґедройцу.

Квітень – завершується видання мініатюрних номерів «Культури».

Травень – Літературний інститут уперше має свою ятку на Міжнародному книжковому ярмарку у Варшаві.

Отримує нагороду польського ПЕН-клубу за видатні досягнення в галузі польської періодики.

Листопад – візит міністра культури Ізабелли Цивіньської в Мезон-Ляфіт.

1990

Лютий – міжнародна нагорода Академії мистецтв у Мюнхені присуджується «Культурі» та чеському часопису «Svedectvi».

Відмовляється прийняти диплом міністра Скубішевського за досягнення в галузі поширення польської культури за кордоном у 1989 році.

Вересень – виставка «Історія Літературного інституту в Парижі» під час Краківського ярмарку видавців.

1991

Вересень – виставка «У колі паризької "Культури"» в Музеї літератури ім. Адама Міцкевича у Варшаві.

Листопад – отримання звання доктора *honoris causa* Ягеллонського університету; потім звання *honoris causa* йому нададуть такі університети: Фрайбурзький (1996), Вроцлавський, Білостоцький, Варшавський (усі 1998), Щецінський, університет ім. Марії Кюрі-Склодовської (2000).

Грудень – стає почесним членом Польського історичного товариства.

Грудень – уперше виступає публічно на вечорі в паризькому осередку ченців-палотинів: розмова з Кшиштофом Пом'яном.

1992

Отримує нагороду ім. Кісєля, яку присуджує тижневик «Wprost» («Відверто»).

Січень – у Польщі починають регулярно виходити вітчизняні видання «Культури» й «Історичних зошитів» (видавництво O.W. Pomost).

Березень – візит прем'єра РП Яна Ольшевського в Мезон-Ляфіт.

«Культура» № 1/532–2/533: Єжи Ґедройц. «Як нам вийти з глухого кута?»

1993

Січень – помирає Юзеф Чапський.

У видавництві SW «Czytelnik» з'являється перший том «Архів "Культури"»: Єжи Ґедройц, В. Ґомбрович. «Листи 1950–1960».

Жовтень – у «Культурі» починають виходити «Нотатки редактора».

1994

Травень – у Любліні відбувається засідання «Зустрічі з паризькою "Культурою"».

Виходить «Автобіографія в чотири руки» Єжи Ґедройца, укладена Кшиштофом Пом'яном; друге видання, виправлене та розширене: 1996.

Виходить у видавництві O. W. Pomost перевидання «Історичних зошитів» №№ 1– 100.

Квітень – відмовляється прийняти орден Білого Орла.

1995

Червень – отримує нагороду «Політики» в галузі історії.

Грудень – з ініціативи Єжи Ґедройца і Зємовіта Федецького поставлено хрест на символічній могилі Дмітрія Філозофова на православному кладовищі у Варшаві.

1996

Січень – візит у Мезон-Ляфіт президента Республіки Польщі Олександра Кваснєвського.

Січень – отримує почесну нагороду «Оскар польського бізнесу», у травні – нагороду телекомпанії «Полонія».

Лютий – 50-річчя Літературного інституту: видавництво UMCS поновлює перший номер «Культури».

Березень – завершення співпраці з Ґуставом Герлінґом-Ґрудзінським.

Липень – нагороджений Офіцерським хрестом французького Почесного легіону.

Травень – Маріуш Вільк стає кореспондентолм «Культури» в Росії.

Вересень – отримує почесне громадянство Литви.

Жовтень – візит у Мезон-Ляфіт президента Литви Альгірдаса Бразаускаса і президента Польщі Олександра Кваснєвського; візит голови сейму Литви Вітаускаса Ландсбергіса.

1998

Квітень – отримує орден «За заслуги» третього ступеня від президента України Леоніда Кучми.

Травень – отримує орден Ґедиміна; візит міністра закордонних справ Литви Альгірдаса Саудергаса.

1999

Січень – візит у Мезон-Ляфіт проезидента Литви Валдаса Адамкуса, якому Ґедройц вручив копію образу Богоматері з дитиною XV сторіччя, пов'язаного з пам'яттю блаженного Міхала Ґедройца, що її зазвичай називають Ґедройцевою Мадонною.

Лютий – нагорода «Золоте берло» Фундації польської культури.

Грудень – засідання у Французькому інституті міжнародних відносин: «Спогади ветерана: "Культура" 1947–2000»; засідання в Польському інституті в Парижі: «Місія "Культури"».

2000

Червень – Зофія Герц отримує Командорський хрест Ордену Polonia restetuta (Відроджена Польща).

Липень – помирає Ґустав Герлінґ-Ґрудзінський.

Серпень – інтернет-зустріч Єжи Ґедройца в порталі onet.

14 вересня – помирає Єжи Ґедройц.

21 вересня – поховання на кладовищі в Le Mensil-le-Roi за участі кількасот осіб.

Жовтень – останній номер «Історичних зошитів» (133), що підготовлений значною мірою ще Єжи Ґедройцем.

Листопад – останній номер «Культури» (10/637), що підготовлений значною мірою ще Єжи Ґедройцем.

Яцек КРАВЧИК

Публікацію підготували:
Л. ФІНБЕРГ, О. ГНАТЮК та І. ХРУСЛИНСЬКА

* Над коментарями до статей працювала Іза Хруслинська.

УКРАЇНА: ЧОРНОБИЛЬСЬКИЙ РАХУНОК

Дуже коротка наша пам'ять: тільки 20 років тому ми опинилися в епіцентрі найбільшої техногенної катастрофи в новітній історії людства, а вже сьогодні ці події перемістилися на периферію свідомості. Тоді ніхто не знав, чи є в нас шанс жити, чи є майбутнє у наших дітей та онуків. Звичайно, в родинах, де страждають чорнобильські інваліди, чи в тих, які поховали своїх чорнобильських героїв, сприйняття подій інше. Та хіба їх чути?

Події наступних років відсунули чорнобильські болі та проблеми. Причин тому багато. Це і наше підсвідоме бажання позбавитися тривоги, і нові болючі проблеми людства, і нові соціальні катаклізми... та чи не зарано ми почали забувати про Чорнобиль? Жодних гарантій не маємо на те, що невидимий, нечутний, невловний для наших відчуттів чорнобильський звір не простягає свої страшні щупальця до наступних поколінь через генні мутації. Не знаємо і того, яка чорна діра всесвіту заховалася у напівзруйнованому саркофазі, де зосереджені тонни радіоактивних речовин. Цей саркофаг уже понад два десятиліття збираються поховати в новому саркофазі, котрий ніяк не почнуть будувати.

Які небезпеки приховують у собі відпрацьовані відходи атомних електростанцій, технології нейтралізації яких досі не розроблені фахівцями?

Цих питань, на які немає відповіді, багато. Тому важливо знов і знов осмислювати катастрофу та її наслідки.

У роковини трагедії ми знову звернулися до експертів. Питаємо:

1. У чому, з Вашої точки зору, полягає виклик Чорнобиля?

2. Який Ваш особистий досвід переживання й осмислення Чорнобиля?

3. Що вразило Вас тоді, в 1986-му році? Що пам'ятаєте і відчуваєте сьогодні, в 2006-му році?

4. Якими є уроки Чорнобиля? Чого вони нас навчили?

На анкету відповідали:

Оксана Пахльовська – літературознавець, завідувачка кафедри української мови та літератури Римського університету «Ла Сап'єнца»,

Віктор Малахов – філософ, професор Національного університету «Києво-Могилянська академія»,

Микола Карпан – фізик, учасник ліквідації наслідків аварії на ЧАЕС, автор книги «Чорнобиль. Помста мирного атома».

1.

О. Пахльовська: Це не Чорнобиль кинув виклик людству. Це людина кинула виклик природі. Невидимій, сокровенній її частині. Атому – безконечно малим вимірам матерії, так само загрозливо таємничим, як і її виміри безконечно великі. Атом – це "вивернутий" Всесвіт, безконечність, обернена всередину. Людина, не замислюючись над наслідками, "розбудила" безконечність, оселила її у своєму щоденному минущому бутті. І виявилося, що це не безконечність життя з його конструктивними трансформаціями. Це безконечність смерті з її патологічними мутаціями. Атом не може дезінтеґруватись остаточно. Але здатен дезінтеґрувати все живе.

А якщо історично контекстуалізувати Чорнобильську катастрофу, то *Чорнобиль – це ланцюгова реакція комунізму*, його зловісний символ. Не забуваймо, що це ЧАЕС ім. В. І. Леніна, призначена колись бути емблемою "неперевершених досягнень" радянської системи. Технологічна історія Чорнобиля вкладається у хронологію останньої фази радянського режиму. Втім у плані культурно-історичному це *"longue durйe"* Системи, її довготривання в часі. Реактор можна накрити не одним саркофагом, проте ця Фабрика Смерті буде працювати й далі. Спеціалісти кажуть, що зруйнований реактор становив надзвичайно складний об'єкт, досі не відомий науці ні в плані технічному, ні в плані радіаційному. Таким досі невідомим науці "об'єктом" є сьогодні пострадянська модель суспільства – політичний і соціо-психологічний Саркофаг радянського режиму.

Плануємо провести з Росією переговори про розподіл спадку радянської держави? Алмазний фонд залишить собі Москва. А нам лишаються 180 тонн ядерної смерті. Збагачений уран і плутоній, якого б вистачило на десятки атомних бомб. І

перспектива – від 120 до 150 років лише для поетапного закриття ЧАЕС. А процеси розпаду і напіврозпаду? Плутонію для цього потрібні десятки тисяч років...

Заіржавілі п'ятикутні зірки в Зоні – нагадування, що комунізм небезпечний навіть мертвий. Іржа ідеології, що викликає сепсис у заражених нею народів.

В одному з монологів у книзі Світлани Алєксієвіч "Чорнобильська молитва" читаємо: *"Чорнобиль – це катастрофа російської ментальності"* (курсив мій – О. П.). Так є. Це ментальність, в якій живе хвороба планетарної "місії", "світового прогресу", універсальних надлюдських міфологем, – і немає місця людському.

У центрі європейської цивілізації – від античних часів – *людина*. Розвиток технологічної свідомості – це поетапне ускладнення концепції Інструменту. Інструмент мав слугувати людині для полегшення життя, для вивільнення людського часу, для творення і вдосконалення. А центром російської цивілізації є *влада*. Тому сама людина і природа стають лише анонімними інструментами для реалізації цієї міфологеми влади.

Звідси й інстинктивна недовіра і нелюбов до Заходу, тим більше темна й неосмислена, що віддавна була замішана на страхові, на почутті власної меншвартості. Коли в Європі розвивалися ренесансна наука і технологія, в Росії панувала "опричніна". Іван Грозний на дипломатичних прийняттях щоразу, коли іноземний посол "оскверняв" його царську руку своїм поцілунком, демонстративно цю руку омивав. Тоді як відомого нам Олєксія Михайловича ставили на царство, він обіцяв бути царем "от моря до моря и от рек до конец вселенныя". Вже в ті часи цей абстрактний і олістичний, якщо вжити термін Поппера, тип мислення прирік Росію на існування за межами історичної динаміки європейської цивілізації.

Європа через поступ науки й технології поступово вчилася домінувати Хаос, давати йому раціональне пояснення і, врешті, його "упорядковувати".

А Росія вірила в те, що й Хаос можна подолати владою, силою, "указом". Коли ж не вийшло ("как такое могло произойти?! Ведь ученые всегда заверяли нас, руководителей страны, что реактор абсолютно безопасен"[1], – казав Горбачов), Росія

[1] Горбачев М. Чернобыль сделал меня другим человеком (интервью Г. Аккерман). – "Новая Газета". – № 15, 2.03.2006.

знайшла йому місце на Землі. В самому серці слов'янського світу. У Чорнобилі.

Чорнобиль – це не виклик, а *наслідок виклику* – законам історії. Законам природи. Законам людського буття.

Сталінський тип влади – модернізований "рімейк" влади фундатора російського автократизму Івана Грозного – будувався на переконанні, що будь-яке явище, будь-який вимір буття можуть бути силою перетворені на запрограмовану владою реальність. Звідси й Голодомор: "індустріалізація" – з метою протистояти "ворожому" Заходу, хоч би й ціною життя цілої селянської цивілізації. Зрештою, планувалося навіть повернути навспак ріки, бо це на Заході вони впадають у море, а у СРСР вони мали з моря випадати... Що ж тоді дивуватися "кукурудзяному божевіллю" Хрущова чи "виноградному божевіллю" Горбачова...

Попереджав же Маркс, що пролетарська революція має відбутися в індустріально високорозвиненій країні, – а отже, не в Росії. Тому і ядерною енергією, – щоб не пустити під укіс світ, – може займатися лише країна з відповідною до цього науковою і технологічною базою. Роберт Оппенгеймер, автор "Манхеттенського проекту", принаймні знав, що означає ядерна енергія в руках людини, коли казав: "Ми зробили роботу за диявола". Кремлівські ж партайгеноссе навіть власні накази писали з орфографічними помилками. Так печерна ейфорія російсько-радянського комунізму з приводу того, що "мы впереди планеты всей", таки отримала своє підтвердження: технологічно відстала країна спровокувала найбільшу техногенну катастрофу в історії. "Світле майбутнє людства" обернулося поверненням до його первісного, доісторичного стану.

Від Івана Грозного до Сталіна й далі, до сьогодні триває ця суспільна, мовна й інша "інженерія", без знання методів і інструментів перетворення. Триває нищення професійності та нищення етики праці. Так був створений *homo sovieticus* – через вселення в людину тваринного жаху за своє виживання і тим самим витіснення з людини людського, ліплення з неї автоматичного виконавця волі Влади. А потім ту ж саму людину було перетворено на "біо-робота", якого можна кинути в атомне пожарище, мовби горів не атомний реактор, а старий сарай з непотрібним реманентом. А потім жертви найбільшої техногенної катастрофи світової історії стали заручниками допотопної

медицини, закапсулованої в параної секретності та ідеологічних заборон... Фатальне коло.

Якщо вдуматися: невідоме навіть число загиблих від Голодомору. П'ять мільйонів? Десять? Дванадцять? А яка кількість реально постраждалих від Чорнобильської катастрофи? Де правда? Це підрахунки неурядових організацій – від 30 до 40 тисяч загиблих? Це остання цифра на 1 січня 2005 р. – 2 646 106 чоловік постраждалих, з них 643 030 дітей? Чи той 31 загиблий ліквідатор? Чи нові дані, які наводить євродепутат від Партії Зелених Німеччини, Ребекка Хармс, що напередодні 20-ї річниці виступила в Європарламенті з доповіддю "Інакший звіт про Чорнобиль"[2], опротестовуючи "політично заанґажовані" дані МАГАТЕ (4 тисячі) і називаючи цифру від 30 до 60 тисяч потенційних смертей і окремо – 66 тисячі захворювань щитовидної залози?! Чи 9 мільйонів людей в Україні, Білорусі і в тій же Росії, що різною мірою зазнали – і зазнаватимуть – на собі вплив цієї катастрофи?..

В історії Холокосту пережитий жах навчив людство нової етики. Вирятувано з прірви історії кожне ім'я, пам'ять про кожне людське життя, де тільки можна було знайти тінь чи спогад того загубленого існування. В єрусалимському Меморіалі Яд-Вашем голос диктора – під куполом темного зоряного неба, де кожна зірка – душа дитини, – промовляє, одне за одним, імена загиблих єврейських дітей на всіх широтах понівеченої нацизмом Європи. Через драму окремих людських доль, через імперативну задокументованість Холокосту ця трагедія стала невід'ємною частиною моральної свідомості сучасної людини. А що лишилося від Голодомору, якщо в ті роки в Україну не міг в'їхати жоден журналіст, якщо не можна було зробити жодного фото?! Якщо більше п'ятидесяти років по тому ані словом не можна було згадати ту трагедію? Народ без зойку пішов під землю.

Заборони з інформації про Чорнобиль знімалися повільно, паралельно з неухильним колапсом самої Системи – від 1989 до 1991 року. Скільки реальної правди випливло з кривавої каламуті режиму? І скільки правди осіло на її замуленому дні?..

---

[2] Звіт написано на основі досліджень двох британських вчених, Йсна Фейрлі і Девіда Самнера (див. "День", № 61, 12 квітня 2006). Див. також: <www.chernobylreport.org>.

Радянська система залишала людині одну-єдину свободу – вмирати. Без права знати причини і масштаби смерті.

Чорнобиль, "мирний атом" по-радянськи, – це 400 бомб Хіросіми. Ядерна війна Росії проти поглинутих нею народів. Ядерна війна комунізму проти людини.

В. Малахов: Чорнобильська катастрофа – здається, перший випадок, коли сучасне людство та упритул зіткнулося з загрозою незворотних змін елементарної структури самого буття – загрозою з боку того, що є принципово невідчутним для людини і через це виглядає особливо чужим і ворожим: не просто несумірним, а потойбічним світові, яким ми його віднаходимо і в якому живемо. Ми звідали специфічну тривожність ситуації, коли знайомі риси поверхні буття видаються витонченим знущанням, що приховує зловісну трансформацію його внутрішньої суті. Непозбутність цієї тривоги породжувала всілякі спроби її матеріалізувати: рясна травнева зелень бачилася не по-доброму темною, сонячне проміння – занадто різким і пронизливим, давні пророцтва спливали на пам'ять... Фантасмагорійна, сповнена німотного відчаю "чорнобильська" реальність, понад усі видимі (або такі, що згодом могли стати видимими) наслідки трагедії – медичні, екологічні тощо, – сама по собі вже виявилася колосальним онтологічним зіпсуттям, реальним символом планетарного негаразду. Унаочнення перспективи швидкого і докорінного витіснення людини зі звичного середовища її існування, що стає зрадливим і злоякісним, – на мою думку, виклик, започаткований Чорнобилем, за великим рахунком полягає саме у цьому. І щоб одразу сказати головне – незамінний засіб протидії цьому викликові, засіб, що його здатна опанувати як будь-яка людська спільнота, так і будь-яка окрема особистість, полягає, як уявляється, в поєднанні двох принципових речей. Перша з них – це *імператив точності*, імператив, що не скасовується об'єктивною невизначеністю наявної ситуації. Навпаки, я маю гостро і чітко усвідомлювати саму цю невизначеність, маю прагнути осягти її причини, її межі – і тоді, саме внаслідок цього мого зусилля, світ навколо мене поступово повертатиме собі свій нормальний вигляд, у ньому знову стануть можливими раціональні прогнози і дії. Друга зі згаданих речей, конче потрібних у світі після Чорнобиля – це *оптимізм*, водночас обачливий, заякорений у щойно

відзначеному прагненні до точного бачення ситуації, і відважний, здатний надихатися, попри все, довірою до буття, всеперемагаючою любов'ю до нього, котра зростає, як на дріжджах, на свідомості власного трагізму. Чорнобильський цикл пісень Володимира Висоцького, про який мріялося мені, як, певен, багатьом з моїх співвітчизників, існує, на жаль, лише у віртуальному просторі, проте головне уславлений співак встиг сказати заздалегідь:

Кто сказал, что земля умерла?
Нет – она затаилась на время...

М. Карпан: Сьогодні багато країн проголошують про новий виток розвитку атомної енергетики, яка видається їм успішною альтернативою тепловим електростанціям на тлі зменшення світових запасів нафти й газу. 18 лютого 2005 року президент США Буш анонсував програму будівництва АЕС нового покоління під назвою "Глобальне партнерство з ядерної енергії". США планує будувати ці АЕС спільно з Росією, Францією та Японією. Нові атомні станції вже заявлені в бюджетному посланні Буша на 2007 рік і в програмі розвитку атомної енергетики Росії на період 2005 – 2015 років. Схожі плани розробляла й Україна.

За підрахунками Міжнародного агентства з атомної енергетики, у загальному підсумку країни світу витратять до 2030 року понад 200 млрд. доларів на розвиток атомної енергетики, і частка електроенергії, виробленої на АЕС, помітно зросте.

Чи достатньо обгрунтований цей прогноз МАГАТЕ? Чи вірить суспільство у безпечність сучасних ядерних реакторів і чистоту атомної енергетики? МАГАТЕ не вперше робить прогноз розвитку атомної енергетики. Іще 1974-го року це агентство стверджувало, що до кінця XX століття в усьому світі працюватиме 4500 ядерних енергетичних установок. Проте сталося по-іншому – сьогодні у 31-й країні світу працює лише 440 атомних реакторів (менш як 10 % від вирахуваної агентством кількості). Чому так блискуче провалився перший прогноз МАГАТЕ? Невже це трапилося тільки через вибух реактора на Чорнобильській АЕС у 1986-му році?

Так, ООН визнала Чорнобиль проблемою світового рівня. За даними експертів цієї організації збитки, завдані Чорнобильською катастрофою всім країнам, складають майже трильйон доларів. Із них на Україну припадає не менш як 200

мільярдів доларів США. Крім того, за даними Міністерства охорони здоров'я України, тут за двадцять років померло вже понад 504 тисячі осіб із числа тих, хто працював у Чорнобилі, і тих, хто мешкав на забруднених радіацією територіях.

А ще в Чорнобилі унаочнилися давно відомі, але досі не вирішені проблеми атомної енергетики. Це ненадійно укритий аварійний реактор, понад 20 тисяч відпрацьованих тепловипромінюючих касет з ураном і плутонієм (для яких ФРАМАТОМ побудував сухе сховище, непридатне для експлуатації) і 10 мільйонів тонн радіоактивних відходів, що зберігаються неналежним чином. Масштаб чорнобильських проблем такий величезний, що позбутися їх силами самої лише України неможливо. За 20 років у розв'язання цих задач вкладено вже понад 300 мільйонів доларів, а стан проблем тільки погіршився. Хіба це не говорить про небезпечність атомної енергетики та про ненадійність технологій зберігання відпрацьованого палива та радіоактивних відходів, якими послуговуються?

Роботи з ліквідації наслідків Чорнобильської катастрофи фінансує "велика вісімка". У них беруть участь фірми США та європейських країн. І якщо учасникам міжнародних чорнобильських проектів не вдасться ліквідувати всі наслідки Чорнобильської катастрофи, то світова атомна енергетика цілковито втратить довіру суспільства.

2.

О. Пахльовська: Пам'ятаю відчуття раптової порожнечі. Відчуття зупиненого часу. Відчуття ворожості простору.

Пам'ятаю, як посеред кімнати моя мама запитала у тата: "Це значить, нас всіх убили?" Мені здавалося, що стіни тієї кімнати мовби спалило раптовою незримою пожежею. Людина опиняється просто неба, позбавлена жодного захисту. І питання: отже, може настати момент, коли батьки не спроможні більше захистити дітей? Коли діти не здатні більше допомогти батькам? Серед найгірших випробувань – під бомбами, в пустелі, посеред цунамі – людина може виробити стратегію порятунку. А проти радіації не існує стратегії порятунку. З'являється відчуття непоправної, невиліковної самотності.

За рік перед тим – у 1985-му прийшов до влади Горбачов! – почали друкуватися перші – навіть не згадки, а алюзії на Голодомор. У 1933-му в України – "житниці Європи" – було

відібрано хліб. У суспільства відібрали право на одну з базових потреб людини – їсти. У 1986-му в цього суспільства було відібране ще одне базове право – дихати. В України була відібрана земля, вода, повітря.

Чорнобиль для мене – у 1986-му і сьогодні – це символ стосунків України з Росією, символ безчесного ставлення Росії до сусідніх країн, загалом до природи, загалом до людини. Це "СПОВІЛЬНЕНА КАТАСТРОФА", – а саме це і є незмінна історична формула українсько-російських стосунків. Нас обволікає ця смерть. Ми не знаємо, чи колись – і коли? – станеться остаточне й непоправне, чи все ж якось вдасться відвоювати в цієї смерті нашу землю. Лише економічні втрати України за останні роки вимірюються сотнями мільярдів євро. 142 тисячі квадратних кілометрів нашої землі виведені з вжитку, знеживлені, можуть породжувати лише смерть, а не життя. Біля саркофагу є місця, де випромінення сягає 3400 рентген. Досить кількох хвилин, щоб загинути.

Відчуття 1986-го – це відчуття пастки, – невидимої пастки України, що розрослася до космічних розмірів. Небезпека вийти з дому, з'їсти суничку, знайти гриб. Небезпека потрапити під дощ. Вдихнути вітер. Через 20 років по тому – невідомо, коли почнуться масові захворювання (після Хіросіми й Нагасакі середній час був якраз 20-25 років). Неможливо довести походження хвороб. Зло всеприсутнє й невидиме – як сама радіація.

А Білорусь? Чверть білоруської території отруєна. Організм білоруського підлітка має параметри організму британського пенсіонера. А щойно обраний на третій мандат президент Лукашенко урочисто проголосив: "Ми зупинили розширення Європи!"

Чорнобиль, до чого він торкнувся, вивітрив життя з теперішнього часу. І з майбутнього. Чорнобиль змінив послідовність цих часових вимірів. Майбутнє стало заручником минулого.

А також породив відчуття провини і обов'язку. Провини, хоч сам ти ні в чому невинний. Обов'язку, бо мусиш заступати собою витворені Системою порожнечі в людському житті.

Свого часу працювала з групою італійських лікарів, які постачали обладнання й медикаменти до львівської онкологічної лікарні. Під час приїздів до Львова навіть не зупинялась у готелі –

жила в тій лікарні, аби розділити і зрозуміти цей біль. Жінки годували груддю приречених немовлят. Пам'ятаю очі десятилітнього хлопчика, який вмирав від лейкемії. У палаті сидів його дід і дивився у вікно. Батьки цього хлопчика загинули в автокатастрофі. Пам'ятаю крижаний, до ворожості, жорсткий погляд тієї дитини. Хлопчик питав: чого ти, жива, прийшла на мене дивитися? Ті роки, які ти прожила, я вже не проживу. Дитина, яка знає, що вмирає, – це, мабуть, найнестерпніше, що є на цьому світі.

Бракувало всього для лікування. Масок стерильних не мали лікарі. Матері працювали прибиральницями – так отримували змогу бути зі своїми дітьми до кінця їхньої агонії. Все функціонувало на героїзмі одних – і на корумпованості інших. У дорослій лікарні на останньому поверсі люди лежали вдягнені. У пальтах, у шапках. Де мали б бути стерильні бокси, протікала стеля. На термінальних хворих падав то дощ, то сніг.

І чи ж сьогодні щось змінилося? Мої італійські друзі, фундатори міланської Асоціації "Солетерре", "Сонце і землі", роками підтримують київську педіатричну онкологічну лікарню. Операція називається – "Усмішка в лікарняній палаті". Проте знову на останньому поверсі протікає стеля. І бракує всього – від інструментів для діагностики і лікування до нормального харчування.

Звернулись, однак, за підтримкою до відомої російської модельки з українським прізвищем, що працює в Італії. Наташа згодилась, але пережила неабиякий культурний шок, коли в прямій радіопередачі дізналася від італійців, що українська – не діалект російської, а, виявляється, окрема мова...

Пам'ятаю також, як в Італії ми лікували чотирнадцятилітнього хлопчика, що вмирав від лейкемії. І він був одним з тисяч... Десятки людей ним займалися між Кремоною, Міланом, Туріном... Він умирав терпляче й усміхнено. І такий вдячний був усім за увагу, що після кожної пункції, білий як стіна, нам усім обіцяв обов'язково видужати. І не виконав своєї обіцянки.

І це – тільки видимий шар хвороб. А ще є недосліджений і непрогнозований шар невиліковних психологічних травм. Відчуття приреченості, безперспективності життя, країни, історії. Частина молоді втомлюється, тікає за кордон, забуває. А в Чорнобилі, зустрічаючи іноземних гостей, хор співає: "Люди, здравствуйте! На земле своей государствуйте"...

Де пройшла Росія, лишила за собою зґвалтовану землю. Зґвалтована Ґея. Зґвалтована мати.

Сьогодні відчуваю – НЕПРОЩЕННЯ. Ніколи, ніде, ні за яких умов. По-християнськи годилося б прощати. Втім, є злочини, за які можна тільки прокляти. Для нас Чорнобиль – трагедія. Але в російській історії – це тавро. Атомним вогнем поставлена печать злочину.

В. Малахов: Коли вибухнув реактор на Четвертому чорнобильському енергоблоці, нашій доньці йшов дев'ятий місяць, племінниці невдовзі мало виповнитися п'ять років. Тож батьківські тривоги тієї доби ми пізнали сповна. У нас були знайомі-фізики, більш-менш обізнані з ситуацією: у перші дні, коли чорнобильський вітер віяв не в наш бік, вони дозволяли нам виходити з дівчатами, як звичайно, на свіже повітря, та й самі гуляли з нами зі своїм немовлям. Аж ось 30 квітня, десь опівдні, біжить до нашого затишного тінястого притулку у Ботанічному саді захеканий наш знайомець і, розмахуючи руками, кричить негайно забирати дітей додому. Тривав чудовий весняний передсвятковий день, люди раділи довгій черзі вихідних попереду і дивилися на нас із нашим сум'яттям і нашими пересторогами як на диваків. Коли вдома ми "сіли на телефон" і, налякані, заходилися попереджати знайомих, мало хто йняв нам віри.

А для переляку причини були у нас тим більші, що під першим враженням біди ми спрожогу переплутали мікрорентгени з мілірентгенами і відтак декілька годин жили в передчутті неминучої променевої хвороби. Ті декілька годин назавжди врізались у пам'ять: квітуча весна, початок свята надворі – й апокаліпсис у душі...

У наступні дні вражали не просто брехня і замовчування очевидних фактів з боку тодішньої влади та її каналів інформації, а нахабство цього замовчування і цієї брехні. Перше, що ми довідалися про Чорнобиль з коротенького повідомлення ТАРС, – це те, що жоден іноземний громадянин там не постраждав. Телебачення пригощало нас мажорними першотравневими репортажами, демонструвало усміхнені обличчя рибалок і дачників, які, від'їжджаючи на природу, запевняли, що "не вірять" ні в яку радіацію, а вірять радянській науці. Коли моя дружина зателефонувала у пошуках правди до приймальні ЦК КПУ, їй

металевим голосом відповіли, що нічого особливого не трапилось і порадили не сіяти паніку.

Природно, що свідоме приховування реального стану речей підживлювало недовіру до будь-якої конкретної інформації, налаштовувало людей на найчорніші припущення, породжувало нестримний жах. І це саме по собі було небезпечно і погано; серед найближчого кола своїх знайомих я знаю людей, долі яких були зламані поспішною "втечею від реактора"; інші непоправно псували психіку і здоров'я собі та власним дітям.

Нашу родину у цьому плані порятовували, по-перше, згадані друзі-фізики, по-друге, – те, що в нашому розпорядженні час від часу виявлявся дозиметр і ми могли здобувати якусь дуже обмежену, проте конкретну і певну, інформацію. Зараз уже важко уявити, наскільки це важливо було тоді, зокрема і в морально-психологічному сенсі: мати бодай мінімальні відомості, на які можна покластися. На підставі таких відомостей ми могли вирішувати, зокрема, що і як треба чистити в домі, які речі слід взагалі викинути ("світилося", до речі, у нас те, що перебувало не лише на балконі, а і на підвіконнях), куди везти дітей, чим годувати тощо. Певен, що інформацію такого ґатунку від самого початку і конче потрібно, і цілком можливо було якнайширше надати людям – зокрема, вже в найперші дні, стосовно реальних доз радіації, того, як запобігти проникненню в організм радіоактивного йоду та ін. Нічого особливо хитрого чи підривного в такій інформації не було б, а здоров'я й життя вона могла б зберегти багатьом.

Натомість нас годували мовчанкою – мовчанкою, в якій так і бриніла зневага до людей, громадян своєї ж країни. Втім, ця зневага виховувалася здавна і могла набувати найрізноманітніших проявів. Чому, скажімо, не виїхав на місце події М. С. Горбачов? Хоч би як там було, він, гадаю, мав це зробити. Взагалі фатальність досвіду Чорнобиля не в останню чергу полягає, як на мене, в тому, що за зорі постбрежнєвських зрушень, коли поступово окреслювалися можливі перспективи еволюції всієї нашої частини світу, цей досвід з граничною дохідливістю засвідчив байдужість радянського режиму як такого до людської долі і, тим більше, до людських переживань. Я переконаний, що для багатьох моїх співвітчизників саме Чорнобиль виявився своєрідною останньою краплиною (нічогенька собі краплина, звичайно), котра переповнила чашу

багаторічного терпіння, – подією, після якої сподіватися на розвиток гуманістичних і демократичних засад у "форматі" СРСР виявилося вже неможливим. Саме після Чорнобиля приреченість Союзу, дивлячись з України, стає очевидною. Кажу про це з гіркотою: мені досі здається, що у вигляді Радянського Союзу примхлива історія надала нам надзвичайно важливий, нічим не замінний шанс; тепер цей шанс втрачено назавжди.

Як відомо, колишня наша велика країна була країною героїчною. Згідно з відомим висловом Б. Брехта, вона завжди потребувала героїв і таки їх мала. Чорнобиль також породив цілі когорти героїв, людей, які йшли на подвиг, ризикували життям, – і як не віддати належне самовідданості цих людей, не згадати знову і знову те, чим ми їм зобов'язані! Проте є подвиг і є вчинок. Подвиг – гасити радіоактивну пожежу, вчинок – долаючи явні й неявні заборони, на свій власний ризик прорватися до мікрофона або телекамери і сказати людям конкретну і зрозумілу правду про те, що сталося. Подвигів, дякувати Богові і людям, які їх звершили, було тоді чимало; а от чи достатньо виявилося вчинків? Не можу в цьому зв'язку не згадати про власну негідну поведінку: читаючи в перші післячорнобильські дні лекцію перед студентською аудиторією, я не спромігся повідомити своїм слухачам про те, що трапилось і що було тоді для мене самого предметом найгостріших переживань. Досі не знаю, як це могло трапитися; мушу визнати, що принаймні для декого з тодішніх моїх студентів щире слово викладача, безперечно, виявилося б потрібним – а я промовчав.

М. Карпан: Що змінив у мені Чорнобиль? Він знищив мою віру у розум політиків, які прийняли рішення про евакуацію міста чорнобильських енергетиків, де мешкала моя родина, лише через добу після аварії.

До політиків особливий рахунок. Вони досі не ініціювали створення ядерно-безпечних реакторів. Не змусили енергетиків розв'язати проблему надійного (довічного) захоронення опроміненого палива та радіоактивних відходів. І тепер, замість кардинального вирішення цих глобальних проблем, атомники йдуть на свідоме одурення суспільства, применшуючи завдану йому шкоду від ядерних технологій, що використовуються у світі.

І все ж, незважаючи на величезну дорожнечу таких заходів, я сподіваюся на зміни в атомній енергетиці, оскільки вірю, що після аварії в Чорнобилі громадянське суспільство своєю активністю змусить політиків та енергетиків працювати ефективніше.

3.

О. Пахльовська: Інколи думаю, що нічому. Інколи маю відчуття, що на рівні історичному і на рівні етичному – ЧОРНОБИЛЬ НІЧОМУ НЕ НАВЧИВ НАШЕ СУСПІЛЬСТВО. Це невміння вчитися походить від специфічних стосунків з історією, які існують у цьому суспільстві, а загалом і в усьому пострадянському просторі, за винятком Балтійських республік. Цей пострадянський простір є, вочевидь, морально і психологічно інфікований значно більшою мірою порівняно з простором посткомуністичної Східної Європи. Визнавати це гірко, але й мовчати про це не маємо права. Україна виламується з цієї парадигми, одначе є ризик не встигнути виламатися з неї остаточно. У цьому просторі не відбуваються порахунки з історією, не відбувається осмислення, а головне – ПЕРЕОСМИСЛЕННЯ історії.

Чорнобиль – це другий після Голодомору геноцид України. Гаразд, можна вважати, що під час режиму і справді суспільство не мало змоги отримати інформацію. Однак у пострадянський період вийшло друком безліч матеріалів, джерел, осмислень. І що? Хіба суспільство збунтувалося тоді, коли було сказано вголос, що Сталін обезголовив українську націю, змусив її до капітуляції, винищивши, як писав І. Лисяк-Рудницький, її активні суспільні групи і тим самим перетворивши її на "покірне знаряддя в руках кремлівських можновладців"? Від українського парламенту до кремлівських коридорів час від часу і сьогодні відлунює твердження, що Голодомор – вигадка українських "націоналістів".

Якщо подібна амнезія торкнулася Голодомору – не лише політичної, соціальної, економічної, культурної катастрофи, а й катастрофи демографічної не на одне століття вперед, – амнезія Чорнобиля – це вже стає питанням звички. Поговоримо на річницю – до наступної. Хто відповідальний? Якщо Росія не відповідальна за Голодомор, то вона не відповідальна і за Чорнобиль. *Росія залишила собі матеріальний спадок СРСР,*

але не його спадок моральний. Росія може нас шантажувати газом, Чорноморським Флотом, сепаратизмом, продовольчими війнами, позаяк знає: З НАМИ – можна. З Польщею, наприклад, чи Естонією, чи Чеською Республікою – чомусь ні. Тому вони є. А ми періодично висловлюємо сумнів щодо нашого існування сьогодні, – а особливо завтра.

Ось тому навіть після Помаранчевої Революції, коли суспільство все ж спромоглося на прорив крізь безповітряний простір "минулого, яке не минає", отримуємо в парламенті все тих самих, хоч би й залишкову жменьку, комуністів з їхньою безсоромною риторикою про "народ". Отримуємо якийсь конгломерат кланів, виразників "волі" люмпенів і мільйонерів, з незмінними параноїдальними візіями "злиття" з "братнім російським народом", хоча стоять за тим як максимум плани "злиття" і "розлиття" капіталів подалі від систем контролю західного світу. В Європу нам не треба, а особливо в НАТО, – щоб наших хлопців, бува, не посилали гинути в "гарячі точки". Забувши про Афганістан. І не пам'ятаючи про Чечню. Бо там, коли російські солдати – часом разом з українськими найманцями, – згорають у танках, то те, що від них залишається, згрібають вилами. Мабуть, ці "гарячі точки" ближчі й зрозуміліші.

Партія "Не Так!", "Партія Зелених", разом з поріділими, але так само войовничими комуністами, активно протестували проти будівництва сховища відпрацьованого ядерного палива. Чому? Бо наближалися вибори (хоч деякі з цих партій набрали на виборах аж пару цифр – після нуля з комою). Тим часом на відкритий ядерний смітник біля Дніпропетровська, де просто неба лежать 8 тисяч тонн уранових відходів, ніхто не звертав уваги впродовж 15 років. Масові захворювання, смерть, – проте навіть місцевим мешканцям чомусь і не спадало на думку поцікавитися, в чому ж причина. Тим часом, на тлі цих голослівних електоральних спекуляцій (один політик знущально радив викопувати могильники в себе на городах!), відпрацьоване паливо переробляється в Росії за відповідні мільйони доларів (і чи не підніметься завтра ціна до "європейських" стандартів, як за газ?! "Ринкові відносини" вони й на цвинтарі ринкові...). Тим самим Україна субсидує російський ядерно-паливний цикл. А в 2010 р. високоактивні відходи мають повернутися з Росії в Україну. Цікаво, куди?

І де були вчора всі ці галасливі борці за "народне добро", коли зона стала "беспределом"? 24 квітня 2005 р. Генпрокуратура оголосила про порушення 63 кримінальних справ за розкрадання коштів на ЧАЕС. Досі чекаємо на результати розслідування. Цікаво було б дізнатися, куди поділися гроші – західні гроші, а не рублі!, – необхідні для порятунку України, тієї ж Росії, Білорусі і взагалі цілого континенту? На саркофаг вимагалося від Заходу 4 мільярди, а потім було витрачено невідомо куди, за різними підрахунками, 12 мільярдів. Новий саркофаг мав стояти до початку 2005 року, як обіцяла стара (?!) влада. Натомість керівництво ЧАЕС зробило євроремонт у власних кабінетах. Радіоактивний метал вивозився з 30-кілометрової зони для переробки на металургійних комбінатах. Як сказав один з державних інспекторів радіаційного захисту: "Работы на станции ведутся с нарушением законодательства... По типу – кому что захочется..."[3]. Так ось, "по типу – кому что захочется", коли не вдавалося доїти європейську корову, завжди під боком був держбюджет. І не важливі навіть імена стрілочників – працювала все та ж сама Система, яка перерозподіляла гроші між своїми ланками, поки новітні раби мертвого Атомного Фараона працювали за мізерну платню, отруюючись радіацією та рятуючи світ від загрози нової катастрофи.

А в 2004-му, коли сотні тонн радіоактивного пилу щохвилини могли піднятися над Україною і світом, підприємство "Комплекс", яке мало б займатися дезактивацією знайденого в зоні металу, дбало про фінансове забезпечення виборчої кампанії провладного кандидата... Один з колишніх керівників "Комплексу" – продовжую цитувати матеріали "Закритої Зони" – засвідчує: "2003 – 2004 год, все в зоне было направлено на победу единого кандидата от власти – Януковича. Металл, двигатели – когда спрашивали, куда же деньги – а все на выборы. Мне, как директору предприятия, задача ставилась очень четко..." Директору "четко" було наказано зібрати 20 мільйонів доларів за рахунок вивозу металобрухту із зони радіаційного забруднення. І що цікаво, ані тобі Леоніда Кравчука з протестом, ані Петра Симоненка.

Тож коли на Заході твердять, що Україна "спекулює" на Чорнобильській трагедії, – чи легко спростувати цю думку у світлі вищенаведених фактів?!

---

[3] Див. "Закрита Зона" (5 канал ТБ) для "Української Правди". – 4.05.2005.

А один російський політолог на питання, чим Росія допомагає постраждалим від Чорнобильської катастрофи дітям, відповів: Росія вже тим допомагає нашим дітям, що її газ тече по українській території...

Свого часу на маніфестаціях 90-х років між національних прапорів можна було бачити надпис: "Вимагаємо Чорнобильського Нюрнберга!". Одначе Україна не домоглася не лише символічного "Нюрнберга", а й елементарного суду над відповідальними за цю катастрофу. Безкарність – це запрошення до нових знущань.

Так, Чорнобиль – це 400 бомб Хіросіми... І мертві українські діти не встигли зробити свого тисячного журавлика.

В. Малахов: Головне, що міг я сказати щодо уроків Чорнобиля, я, здається, вже сказав. Залишається підсумувати. Світ нині стає таким, що в ньому як ніколи важливою виявляється не лише відкритість, а й точність – саме прагнення до точності. Аморально і злочинно замовчувати важливу для людей інформацію, втім аморально й підмінювати її відчайдушною патетикою, ідеологічним накачуванням. Потрібно вчитися поєднувати обачливу тверезість і глибинний оптимізм – без цього сьогодні по-людськи не проживеш. Потрібно вміти йти на моральний ризик, вміти обстоювати правду (пам'ятаючи, зокрема, що за певних обставин вона може бути й найкращими ліками). Потрібно, зрештою, пам'ятати, що в бутті ми не самі – одні, що за поверхнею речей (такою звичною, радісною, святковою) на нас можуть очікувати найнесподіваніші сюрпризи і жахи, що епоха безпроблемного усвідомлення себе господарями Всесвіту для нас, людей, скінчилася. Життя вразливе і схильне до перероджень.

М. Карпан: Багато хто хоче знати, куди енергетики подінуть 440 енергетичних реакторів, коли ті відпрацюють свій ресурс. Куди прибрати опромінене паливо, котрого у 2020 році буде вже 600 тисяч тонн? Кардинальне розв'язання цього питання повсюдно ВІДКЛАДЕНЕ, поки що прийняте рішення зберігати опромінене паливо у тимчасових сухих контейнерах.

Куди і як прибрати 5 тонн (за іншою оцінкою, 10 тонн) плутонію, розсипаного по планеті після випробувальних вибухів атомних бомб, після викидів у довкілля відходів атомних

виробництв, після аварій на атомних об'єктах? Вирішення відкладене.

Куди подіти мільярди (!) кубометрів радіоактивних відходів (тільки в Україні їх 134 млн м^3)? Вирішення відкладене.

Не може атомна енергетика бути альтернативою "віджилій" тепловій енергетиці (вугілля – на 100 років, нафти й газу – на 25 років), тому що вона смертельно небезпечна "відкладеним" розв'язанням своїх наболілих проблем. Життя буквально силоміць підштовхує людей до розвитку енергетики з поновлюваними ресурсами (вітер, сонце, енергія припливів, геотермальна енергія тощо).

4.

О. Пахльовська: "Місто Прип'ять зупинилось у часі, як стрілки годинника, знайденого на руїнах Хіросіми, що перестав іти у момент вибуху", – пише Річард Стоун у статті "Довга тінь Чорнобиля" в журналі "National Geographic" (квітень 2006).

Щоб людське існування не спинилось у часі, як стрілки того годинника, основний захист – це ПАМ'ЯТЬ, форма морального спротиву, особистісного і суспільства в цілому. Пам'ять емоційна – і пам'ять "організована": історія. Словом, реальне (а не спекулятивне чи міфологічне!) знання того, що сталося. Важко побудувати цю пам'ять сьогодні, в умовах постмодерної – а головне, постгуманістичної – культури в її пострадянському варіанті, де ідеологічну параною замінила френезія ринку, – і де людина великою мірою й сьогодні нічого не варта. Але тим імперативнішою є ця потреба.

Захист – це правда. Ми стоїмо перед лицем одного з найбільших обманів XX ст. Перед Саркофагом Брехні, з усіма його загрозливими тріщинами. Спершу політичні злочинці між Банковою і Кремлем – на чолі з "перебудовником" Горбачовим – зімкнулися кільцем, аби люди не знали правди. Далі працюють над цим міжнародні лоббі. Серед руйнівних факторів Чорнобиля науковці не випадково називають *дію невідомості на психіку людини*. Людина, яка не знає, що з нею станеться завтра, що з нею відбувається сьогодні, не може конструктивно будувати майбутнє. Отже, є ризик, що вичахатиме енергія будування, затихатиме пульс нації, яка почуває себе лише "відпрацьованим матеріалом" якогось непояснимого у своїй

абсурдності експерименту. Дія брехні – це як дія самої радіації на генетичний код живого організму: радіація, опромінюючи клітину, міняє її спадкову інформацію, ведучи до канцерогенних процесів.

Захист, нарешті, – це відповідальність. Забуте слово. Таке непристойно "анґажоване" в постмодерному світі. Той суперсаркофаг, який мають побудувати до 2008 р. і який має коштувати плюс-мінус мільярд євро, має убезпечити Україну і світ на сто років. Отже, у спадок і пра-правнукам сьогоднішніх підлітків лишаємо обов'язок – *продовжувати латати цю Чорну Діру української і світової історії.*

Далекі від модерного часу, люди з племені мазай кажуть, що землю людині позичили... її діти. Загублені серед африканських пустель люди знають те, чого ЩЕ (або ВЖЕ) не знає "цивілізований світ" з його новітнім варварством.

Глибоко символічним є той факт, що розв'язання "газової війни" проти України, цинічний шантаж Росії проти нашої держави почався саме в 20-літню річницю Чорнобиля. Саме цей шантаж поставив нас перед необхідністю повернення до ядерної енергії. Прикладів розумного використання ядерної енергії чимало. Франція, яка свого часу, на відміну, скажімо, від Італії, пішла шляхом розбудови ядерної енергетики, – сьогодні є незалежною від російської "енергократії". Чи, скажімо, Японія, що не має власних газу й нафти: у країні з її перманентними небезпеками землетрусів, з її нестачею території – є плюс-мінус півсотні високонадійних ядерних станцій.

Однак в українських умовах повернення до ядерної енергії відбувається в "довгій тіні", яку відкидає Чорнобиль. Важко не вчитати в цьому зашифрованого грізного попередження. Тому пам'ять і свідомість Чорнобиля – це тяжкі кола Чистилища для нашої нації. Не пройшовши ці кола, не можна повернутися до нормального життя.

Мені б страшенно не хотілось, аби Україна мала "планетарну місію". Хотілося б бачити свою країну нормальною державою в колі інших нормальних держав. Але, на жаль, опосередковану планетарну місію Україна все ж має. Чорнобильська катастрофа прискорила падіння Радянського Союзу. Втім цього виявилося мало. Потрібна була Помаранчева Революція, – власне, повстання проти брехні, – аби почав хитатися Берлінський мур уже тепер на пострадянській території.

Якщо в найближчі роки цей процес стане необоротним, можливо, це дасть змогу регенеруватись і консолідуватися демократичним силам і в самій Росії. Жорстокість, цинізм, насилля над людиною були єдиним законом серед беззаконня Сталінської Зони як початку радянської системи. Зона Чорнобильська стала її завершенням, убивчою сублімацією цього морального хаосу.

Щоб життя мало сенс для наступних поколінь, рано чи пізно має закінчитися "чорнобильський час" і української і російської історії. Маємо остаточно вийти ЗА МЕЖІ ЗОНИ, зарезервувавши за нею роль моторошного музею минулого.

Лише тоді Чорнобиль залишиться власне в минулому – страшним уроком. Доки цей катарсис не буде пережитий, минуле буде повертатися. Минуле буде фатально ставати майбутнім.

Україна ще раз спробувала зупинити Хаос. Зробила перший крок за межі Зони.

Хочеться вірити, що їй це вдалося. Хочеться вірити, що назавжди.

В. Малахов: Про "спротив людства" у зв'язку з Чорнобилем говорити якось не хочеться. Не втішають мене гучні демонстрації, масові заходи – вони завжди мають присмак політики, що сіє ненависть, заганяє конкретних людей у безвихідь... Так, треба домагатися правди. Але вся суть саме в конкретних людях, конкретних людських стосунках. Як тоді, у травні 86-го – хтось від нас сахався, хтось одразу ж пропонував допомогу. Та мережа взаємної доброти, що оберігає нас від лиха, падіння, відчаю, – вона ж, либонь, для багатьох стала відкриттям саме чорнобильської доби...

Втім, доба ця не минула, тож не варто поспішати з висновками. Всередині саркофага щось тліє, точаться якісь процеси. Що відбувається там насправді, достеменно, здається, не знає ніхто.

М. Карпан: Люди швидко все забувають. Не є винятком і подвиг народу в Чорнобилі. Після вибуху чорнобильського реактора минуло лише 20 років. Можна підбити перші підсумки. Вони такі – жодної з головних чорнобильських проблем розв'язати так і не вдалось. І, мабуть, тому минулого року МАГАТЕ наважилося на оприлюднення доповіді, в якій було

проголошено, що "наслідки чорнобильської аварії виявилися перебільшеними". Що "внаслідок трагедії загинуло не більш як 4 тисячі осіб, а території радіоактивного контролю виявилися безпідставно великими, і їх треба негайно скорочувати".

Таким чином, атомне лобі намагається довести нам, що в Чорнобилі не сталося нічого страшного. Нам кажуть – люди втомилися від нагадувань про Чорнобиль. Ось так стирається суспільна пам'ять, так втрачається досвід народної солідарності та жертовності.

Якщо цю доповідь залишити без уваги, то ще через 20 років МАГАТЕ проголосить, що Чорнобильської катастрофи взагалі не існувало і що радіація тільки покращує людську популяцію на планеті.

ТОПОСИ УКРАЇНИ

Надія НІКІТЕНКО

БЛАГОВІЩЕННЯ В МОНУМЕНТАЛЬНОМУ ЖИВОПИСІ СОФІЇ КИЇВСЬКОЇ

Софія Київська є найдавнішим і найбільш повним образним утіленням Благої Вісті, що збереглося на східнослов'янських теренах. Благу Вість про прихід сюди Спасителя провіщало вже саме 13-и-баневе завершення давньої Софії, оскільки сакральна семантика числа 13 асоціювалась як із Христом і 12-ма апостолами, так і з Богородицею. З числом 13 пов'язана символіка Богородичного Акафіста, який складається з 13-ти кондаків і 12-ти ікосів (кондак є темою, ікос – її розвитком). Кондаки (строфи з "алілуя") присвячені Христу, ікоси (з "радій") – Богоматері. Однак останній, 13-й кондак, що теж закінчується строфою "з алілуя", звернений не до Христа, а до Богоматері, до того ж він, як найбільш значимий, читається тричі. У цьому вбачають символ втілення Христа і Спасіння людства через Богородицю[1].

У Софії Київській збереглось і найдавніше у вітчизняному образотворчому мистецтві зображення Благовіщення Богородиці – цій події тут присвячено три сюжети, один мозаїчний і два фрескових. Центральне місце серед них належить мозаїчній сцені на стовпах тріумфальної арки – тут Благовіщення акцентує явлення Христа у світ і початок історії Спасіння. Богородиця за вченням Церкви – це врата Господа, тож фланкуючи вхід у вівтар, Благовіщення акцентує слова псалма: "Ось врата Господа; праведні ввійдуть в них" (Пс. 117:20); цей текст читався на Стрітення та Введення у храм[2]. Уже всі мозаїки тріумфальної арки церкви Санта Марія Маджіоре в Римі (V ст.) ілюструють ті моменти з життя Богоматері, в яких Вона виступає неодмінною посередницею Викуплення.

На софійський мозаїці Богородиця й архангел Гавриїл зображені на відстані один від одного, проте композиція сприймається як єдине ціле, і вівтарний простір не розриває, а навпаки – поєднує обидві її частини. На північному стовпі тріумфальної арки зображено у стрімкій ході архангела Гавриїла, на південному – Діву Марію з клубком прядива, яке вона готувала для завіси Єрусалимського храму. Щойно зійшовши з небес, архангел благословляє Діву, спираючись лівою рукою на посох посланця. У потужному порухові здійнято його крила, здуто зустрічним вітром поділ плаща. Стрімку ходу позначено складною грою ліній розмаяних фалд світлосяйного вбрання небожителя. Обабіч німба читається грецький напис: ім'я – "Архангел Гавриїл" і його вітання Діві – "Радій, Благодатна, Господь з Тобою". У тон світлого вбрання архангела цей напис, на відміну від усіх інших написів при мозаїках собору, викладено не темними, а білими літерами на золотому тлі, що народжує зриме відчуття світлої, радісної Вісті. Звертає на себе увагу і розташування літер у титулі Гавриїла: воно зумовлює читання слова "архангел" спочатку згори донизу, потім – зліва направо, тобто хрестоподібний рух зору. На мою думку, це, по-перше, означає початок тексту хрестом, що є притаманним візантійській традиції (як бачимо це, наприклад, у софійських написах над Орантою і Євхаристією), а, по-друге, знаменує сам благословляючий жест архангела і, зрештою, інспірує глядача на аналогічного змісту молитву Богородиці, яку він розпочинає хресним знаменням.

Діва Марія злегка схилила голову в бік архангела, дослухаючись до його слів і отримуючи принесену ним Благодать. Водночас сповнений суму погляд Марії спрямовано на глядача, що означає зверненість її як до Бога, так і до людей. Над лівим плечем Марії читається напис – титул "Матір Божа", над правим – "Це раба Господня, буде мені по слову Твоєму". І тут компонування напису вельми незвичне, бо літери титулу Богоматері розміщено не обабіч німбу, як звичайно, а над лівим плечем, що, на мою думку, відчутно передає потаємний діалог між архангелом і Марією, замкнений у рамки їхніх титулів. На Марії – плащ-мафорій насиченого синього кольору з трьома хрещатими золотими зірками, дещо світліший синій хітон, червоні чобітки. Від здійнятої лівої руки з клубком пурпурового прядива до опущеної долу правої з веретеном тягнеться навскіс постаті червона нитка. У силуеті, фронтальній позі, велично

спадаючих бганках убрання, легкому нахилі голови на знак прийняття Благодаті передано спокійну покірність волі Бога.

Софійське Благовіщення загалом відповідає іконографічній традиції, виявляючи, як вважав В. Лазарев, лише дві індивідуальні особливості: широко розведені руки Марії та позу архангела, який ступає не лівою, як звичайно, а правою ногою[3]. Всупереч думці В. Лазарева, який вважав , що хода архангела набирає через це "важкого характеру", гадаю, що енергійно висунута вперед нога Гавриїла якнайкраще передає стрімкий рух благовісника назустріч Марії, позначений також драпіровками його вбрання. Тим не менше, вважаю, що основними чинниками оригінальної іконографії софійського Благовіщення стали ідейні запити, пов'язані з місцевим замовленням. Досить поглянути на постать архангела Гавриїла, аби побачити, що її абрис нагадує собою ініціал К, яким починається грецьке слово "Господь" (KurioV). Ось підґрунтя для такого тлумачення: у середньовічних рукописах, зокрема візантійських, традиційними є заголовні ініціали, в які вкомпоновано людські фігури, або ж останні трактуються як самі ініціали. Така іконографічна трактовка софійської мозаїки означає Втілення Господа через Його Слово, принесене архангелом.

В образі Діви Марії акцентовано клубок червоного (пурпурової) прядива, від якого тягнеться нитка до веретена. Пурпурове прядива, з якого тчеться тканина храмової завіси, є образом "прядіння" в утробі Богоматері плоті Христа, Який став Тілом Церкви. Нитка – дуже давній символ сутнісного зв'язку, в тому числі духовного з матеріальним, неба і землі. Так само і веретено є символом зв'язку двох світів, духу і матерії.

Символічно тотожньою веретену є мандорла – мигдалеподібний ореол, оскільки вона утворена через взаємоперетин і взаємопроникнення двох кіл (світів). У мандорлі зазвичай зображали Христа, Богородицю або Богородицю з немовлям. Зрозуміло, чому в софійському Благовіщенні нитка, пов'язуючи небесне з земним, тягнеться згори додолу.

Прикметно, що нитка прокреслює навскіс постать Марії, перетинаючись з її поясом. У християнстві пояс є символом служіння Богу: "Нехай підперезані будуть вам стегна, а світильники позасвічувані!" (Лк. 12:35). Апостол Павло назвав пояс символом правди у броні праведності: "Отже, стійте, підперезавши стегна свої правдою в броні праведності" (Еф. 6:14).

Тому біблійний вираз "підперезати стегна" означає готовність до змін, до шляху боротьби за істину.

Ідейна образність мозаїчного Благовіщення відповідає духовним запитам нового "народу Божого" – люду Русі, який щойно став на шлях Спасіння. Можна з певністю сказати, що софійське Благовіщення є вражаючою за силою емоційного впливу духовною маніфестацією відправного моменту історії Спасіння – Втілення Господнього через Богородицю і початку хресного шляху Христа. Вражає глибокий психологізм лику Марії, очі якої випромінюють трагізм материнської жертовності, класична гармонія ліній, симфонія фарб, що дозволяє віднести цей образ до шедеврів світового мистецтва.

Класичні ремінісценції відчуваються також в образі архангела Гавриїла, вісника тайн Божих, який віщує Спасіння. Його просвітлений образ дозволяє згадати слова св. Андрія Крітського (кін. VII – поч.VIII ст.), наведені св. Димитрієм Ростовським: "Архангел не только благовествует радость, но радость обитания Творца в Деве"[4].

Ще дві сцени Благовіщення введено до розлогого протоєвангельського фрескового циклу дияконика св. Софії. Сюжети цього циклу бралися з надзвичайно популярного за середньовіччя апокрифічного Протоєвангелія Якова, написаного, як вважають, у II ст. від імені брата Ісуса і сина Йосифа від першого шлюбу, очільника Єрусалимської Церкви[5]. Один із найраніших протоєвангельських циклів зустрічається в церкві Санта Марія в Кастельсепріо (VII ст.), де його розміщено у східній апсиді храму, який у плані являє собою триконх. Серед візантійських пам'яток XI ст. протоєвангельський цикл представлено в південній частині нарфіка церкви Успіння Богоматері в Дафні[6].

Цей цикл багаторазово зустрічається і в давньоруських храмах, причому найчастіше він локалізується в північних апсидах (жертовниках): у соборі Різдва Богоматері Антонієва монастиря 1125 р., у церквах св. Георгія у Старій Ладозі III чверті XII ст. та Благовіщення на Мячині 1189 р., Спаса Нередиці 1198–1199 р. Сюжети даного циклу підбиралися довільно, відповідно до інтересів замовників розписів, проте, як правило, акцентувалися теми євхаристійної жертви та Втілення. Тому розміщення протоєвангельського циклу в жертовнику, де править обряд проскомідії з вилученням жертовного Агнця з просфори, вважають найдоречнішим[7].

Крім того, протоєвангельський цикл зустрічається у межах віми і наосу (церква Успіння на Волотовому полі), на хорах (церква Феодора Стратилата на струмку), на західній стіні північного і південного нефів (Спасо-Мирозький і Снетогорський монастирі у Пскові). Цікаво, що у Спасо-Мирозькому монастирі середини XII ст. для цього циклу було відведене ізольоване приміщення південно-західного кутового компартименту[8]. Не виключено, що це приміщення відігравало роль індивідуальної молитовні, призначеної для замовника храму.

Отже, протоєвангельський цикл Софії є незвичним для розпису дияконика, що зазначив свого часу В. Лазарев, котрий побачив у цьому прагнення Ярослава Мудрого пом'янути в стінопису собору свою мачуху Анну, дружину Володимира Святославича, а також власну дружину Ірину, яка прийняла в чернецтві ім'я Анни[9]. Думка В. Лазарева про зв'язок присвячення дияконика з інтересами замовника храму є вельми конструктивною, тим більше, що дослідники давно звернули увагу на таку особливість південної частини храмів, де містилися дияконики. Наприклад, Н. Кондаков, І. Толстой та О. Успенський відзначали, що своєрідний підбір святих у південній наві Спаса Нередиці "вказує на різних членів княжої сім"ї"[10]. У Палатинській капелі в Палермо, на південній стіні, навпроти королівської ложі, розташовано ті сцени євангельського циклу, які прославляли королівську владу. На королівську ложу було також орієнтовано зображення святих покровителів королівської династії[11]. У Софії Константинопольській царські портрети відповідно до простеженої традиції розміщено у південній частині храму: Константин і Юстиніан перед Богородицею (др. пол. X ст.), Константин IX Мономах і Зоя перед Христом (1034–1042 р.), Іоанн II Комнін та Ірина (1118 р.), Олексій I Комнін (1122 р).

Річ у тім, що посвячення дияконіків відображує їхню функціонально-церемоніальну роль і відповідну їй літургізацію декоративної програми. З візантійських і давньоруських джерел відомо, що в дияконику правляче подружжя слухало літургію і причащалося[12]. Не випадково автограф Володимира Мономаха виявлено в Софії Київській на стовпі дияконика, неподалік від давнього південного входу в собор; через цей вхід, згідно з церемоніалом, входило в собор правляче подружжя. Саме тому, як вважаю, біля південного входу написано фреску "Константин

і Єлена обабіч хреста" – даний сюжет, як відомо, є прозорою алюзією на подружжя храмоздателів. Ось чому патрону державців – архістратигу Михаїлу – присвячено дияконики каппадокійських храмів[13].

Ця ж особливість простежується у присвяченні архангелу Михаїлу дияконіків давньоруських храмів, пов'язаних з княжим будівництвом: церква св. Георгія у Старій Ладозі, Спасо-Преображенський собор у Пскові. Патрону замовника Києво-Кирилівської церкви XII ст. князя Всеволода-Кирила Ольговича присвячено дияконик цієї церкви, причому акцент у його розписі поставлено на сценах із зображенням царя: "Св. Кирило вчить царя", "Св. Кирило вчить у соборі", Св. Кирило та імператор на курульному стільці". Логіка в підборі й розподіленні сюжетів є характерною рисою візантійського мистецтва, особливо столичного, адже декорування храмів відповідало чітким теологічним і церковно-політичним вимогам.

Відтак стає зрозумілим розміщення софійського протоєвангельського циклу саме у дияконику, адже Богородиця – Цариця Небесна – вважалася покровителькою державців, будучи по батькові від роду царського, а по матері – архієрейського.[14] Тож не випадково біля входу в дияконик Софії Київської фігурує фрескове зображення Богоматері Оранти – зміст цього образу розкривають слова патріарха Фотія в його гомілії на відкриття Нової Базиліки в Константинополі: "Діва, яка здійняла за нас чисті руки, посилаючи царю спасіння і на ворогів подолання"[15].

У "Слові на Благовіщення" імператор Лев VI Мудрий, прадід київської княгині Анни, дружини Володимира Хрестителя, іменує Богоматір імператрицею, якій цар зобов'язаний своїм царством[16]. Таке розуміння образу Богородиці було принесене в Київ оточенням Анни, яке складали представники візантійської культурної еліти. Саме Богородиці було присвячено зведений Володимиром перший храм загальнодержавного значення – церкву Богородиці Десятинну. Київський митрополит-"русин" Іларіон, сучасник створення Софії Київської, звертаючись до князя Володимира, мовить, що Десятинна церква є свідченням благовір'я князя, містобудівну справу якого завершив його син Ярослав. У цьому контексті митрополит згадує закінчення Ярославом починань Володимира: св. Софії, київських укріплень і, зрештою, створення ним церкви Благовіщення Богородиці на Золотих воротах. Зведення Благовіщенського храму означало, за

словами Іларіона, покровительство Богородиці Києву і його мешканцям – "люди твоя і град святий всеславний". Привітання архангела Богородиці Іларіон переадресовує Києву: "Радій, благовірний граде, Господь з тобою!"[17]. Відтак Богородиця стає уособленням Києва, а її Благовіщення – запорукою його Спасіння.

"Слово" Іларіона дає нам ключ до розуміння ідейної програми стінопису дияконика, яка, безперечно, відобразила в собі універсальні (релігійні) та місцеві (київські церковно-політичні) запити. Це дозволяє розглядати живопис дияконика Софії в актуальному для тих часів контексті прославлення рівноапостольного діяння княжого подружжя хрестителів Русі – Володимира й Анни, причому цей контекст не є автономним, оскільки він тісно переплетений із суто релігійним тлумаченням циклу. Даний контекст логічно пов'язується з присвяченням дияконика праведному подружжю Богоотців Іоакима й Анни, яке дарувало світові Богородицю – Церкву. Не випадковим є і перегук імен святої Анни та княгині Анни, позаяк за середньовіччя цьому надавали особливого значення.

На користь такого тлумачення фрескового циклу свідчить уже сама специфіка підбору його сюжетів. Їх розміщено попарно у чотири регістри, і вони традиційно читаються як книга: зліва направо і зверху вниз. Тут розміщено сцени "Благовістя Іоакиму" (втрачена), "Благовістя Анні", "Зустріч біля Золотих воріт", "Різдво Богородиці", "Обручення Марії та Йосифа", "Благовіщення біля колодязя", "Благовіщення біля прядки", "Цілування Марії та Єлизавети"; на південній стіні віми – ще дві сцени: "Введення у храм", "Вручення Марії кокцину і пурпуру".

Сюжетний репертуар циклу відповідає церковним відправам на Різдво Богородиці і на Благовіщення, що наголошує на темі народження Церкви, уособленої образом Богоматері. Ідейною домінантою в іконографічній програмі є Благовіщення, інспіроване пафосом просвітництва. Можна вважати, що протоєвангельский цикл у даному разі є прообразом подій хрещення Русі, нарождения її Церкви. Такий підхід до тлумачення живопису спирається на основний світоглядний принцип середньовіччя, коли світ сприймали символічно подвоєним і для кожної значної історичної події шукали і знаходили сакральний прецедент. У такому разі не важко помітити, що в софійському циклі присутні теми Благовіщення,

Стрітення, Різдва, Обручення і вищої місії, що асоціюється з життєдіянням хрестителів Русі.

І все ж темі Благовіщення надане особливе місце, адже її розвивають чотири сюжети, які розпочинають і завершують собою стінопис апсиди. Три перших поступово підводять до кульмінаційного, найбільш значущого – "Благовіщення біля прядки". Верхні дві сцени, які ілюструють Благовістя Богоотцям Іоакиму та Анні, ті події, що стоять на перетині Старого та Нового Завітів, Закону і Благодаті, символічно прообразують Благовіщення Богородиці, яке ілюструють дві сцени – Благовіщення біля колодязя та Благовіщення біля прядки. Перша з них втілює сюжет з Протоєвангелія Якова і називається "Предблаговіщенням", оскільки вказує момент, що безпосередньо передує Благовіщенню, є прелюдією до нього.

На софійській фресці подія відбувається на тлі гірського ландшафту. Богоматір стоїть біля круглого колодязя, в який занурює маленьке відерце на мотузці. Заскочена несподіваною вістю з небес, Марія перелякано озирається на архангела, зображеного на сегменті неба, розкритою в бік архангела долонею лівою руки вона приймає послану їй Благодать. Фреску писав талановитий майстер, який лаконічними художніми засобами зміг передати гострий психологізм моменту.

У нижньому регістрі розміщено ідейно пов'язані між собою сюжети – "Благовіщення біля прядки" та "Цілування Марії і Єлизавети". Перша сцена ілюструє сюжет Євангелії від Луки: архангел Гавриїл приніс Діві Марії Благу Вість про прийдешнє народження нею Спасителя. "І, ввійшовши до неї, промовив: "Радій, благодатная, Господь із Тобою! Ти благословенна між жонами!". Вона ж затривожилась словом, та й стала роздумувати, що б то значило це привітання" (Лк. 1:26–38). Фресковий сюжет позначений монументальністю і лаконізмом, що надає сцені ієратичної значущості. Дія відбувається в палаті; Марія стоїть з рукоділлям на тлі прочинених дверей з відсунутою завісою, трохи обернувши голову до архангела, жест її рук повторює наявний у мозаїчному Благовіщенні. Так само і архангел, як у мозаїці, стрімко наближається до Марії, ступаючи з правої ноги; повторено і його жест. Подібність незвичних для іконографії цієї сцени жестів персонажів і руху архангела в мозаїці і фресці свідчить про їхню особливу значущість у програмі розпису. Самозаглиблений погляд Богоматері відобра-

жає роздум з приводу привітання архангела і водночас покірність волі Божій.

Наступний за цим сюжет "Цілування Марії і Єлизавети" вражає своїм ліризмом, зворушливою щирістю і людяністю. Він є визнаним мистецьким шедевром. Ніжно обійнялись і приголубилися чарівними ликами Марія та Єлизавета, радісно відчуваючи своє майбутнє материнство. В Євангелії від Луки Єлизавета повторює і цим підтверджує Благу Вість: "Благословенна ти між жонами і благословенний плід утроби твоєї" (Лк. 1:42). З-поза дверей, відсунувши завісу, визирає служниця, уважно прислухаючись до слів Єлизавети. Грецькі Псалтирі тлумачать зустріч Марії та Єлизавети словами 84 псалма: "Милість та правда спіткаються, справедливість та мир поцілуються" (Пс. 84:11). Правда – то Єлизавета, яка народила Івана Предтечу – проповідника виправдання; мир – то Богоматір, яка народила Примирителя. У них зійшлися Старий і Новий Заповіти, настало єднання правди і миру[18].

Зустріч старого і нового, Закону і Благодаті, стала запорукою хрещення Русі, як це трактовано митрополитом Іларіоном у його "Слові". Тож, реалізуючи ідею розбудови нової Русі через ідею розбудови Володимиром і Ярославом Києва, Іларіон завершує свій пасаж Благою Вістю про прихід Спасителя: "Радій, благовірний граде, Господь із тобою!". У цих словах, на моє переконання, – те значення Благовіщення, яке втілене в ідейній програмі Софії Київської.

ПРИМІТКИ:

[1] Нікітенко М. На зорі християнського Києва // Лаврський альманах. Вип. 10. – К., 2003. – С.47-49.

[2] Пор. Этингоф О.Е. Образ Богоматери. Очерки византийской иконографии XI–XIII веков. – М., 2000. – С. 24.

[3] Лазарев В.Н. Мозаики Софии Киевской. – М., 1960. – С. 125.

[4] Св. Димитрий Ростовский. Жития святых. Кн. VII: Март. День двадцать пятый: Слово на Благовещение Пресвятыя Богородицы. – К., 1999. – С. 470.

[5] Апокрифы древних христиан. Исследования, тексты, комментарии. – М., 1989. – С. 106-107.

[6] Лазарев В.Н. История византийской живописи. – Кн. 1: Текст. – М., 1986. – С. 39, 93.

[7] Царевская Т.Ю. Новгородская монументальная живопись второй половины XII века. Росписи церкви Благовещения на Мячине («в Аркажах»). Диссертация...канд. искусствоведения. – М., 1993. – С. 48, сл.; Пивоварова Н.В. Фрески церкви Спаса на Нередице в Новгороде: Иконографическая программа росписи. – СПб., 2002. – С. 52, сл.

[8] Сарабьянов В.Д. Стилистические основы фресок Антониева монастыря //Древнерусское искусство. Исследования и атрибуции. – СПб., 1997. – С. 67.

[9] Лазарев В.Н. Мозаики...– С. 51.

[10] Успенский А.И. Фрески Спаса Нередицы. – М., 1910. – С. 13.

[11] Лазарев В.Н. История...– С. 116-117.

[12] См. Никитенко Н.Н. Русь и Византия в монументальном комплексе Софии Киевской: Историческая проблематика. – К., 2004. – Вып. 2. – С. 202-203.

[13] Лазарев В.Н. Фрески Старой Ладоги. – М., 1960. – С. 29.

[14] Див. Св. Димитрий Ростовский. Вказ. пр. – Кн. 1: Сентябрь. – К., 1998. – С. 176.

[15] Див. Айналов Д., Редин Е. Киево-Софийский собор: Исследование древней мозаической и фресковой живописи. – СПб., 1889. – С. 40-41.

[16] Див. Лазарев В.Н. История...– Кн. 1. – С. 73.

[17] Покровский Н.В. Евангелие в памятниках иконографии преимущественно византийских и русских. – М., 2001. – С. 108.

[18] Там само. – С. 132.

Ярослав ГРИЦАК

КОНСТРУЮВАННЯ НАЦІОНАЛЬНОГО МІСТА: ВИПАДОК ЛЬВОВА*

Серед історій, що часто розповідають про Центрально-Східну Європу, є анекдот про людину, якій випало жити у кількох різних державах, не покидаючи рідного міста. Ця історія добре пасує Львову, де з 1914 року донині змінилося вісім політичних режимів. Ті декілька сотень львівських сімей, котрим пощастило пережити війну, залишитися у місті і – що важливо – зберегти за собою передвоєнне помешкання, могли б розказати ще одну історію: про те, як вони спромоглися жити на різних вулицях, не виїжджаючи за межі своєї квартири. У Львові є лише кілька вулиць, що з дев'ятнадцятого століття зберегли свою первісну назву[1]. Більшість тих назв мінялася з кожною зміною влади. За частотою і масштабом перейменування вулиць Львів може претендувати на звання чемпіона серед великих міст у цій частині світу – а можливо, й на всьому євразійському континенті взагалі.

Треба зразу сказати, що не Львів і навіть не Східна Європа започаткувала традицію перейменувань. Як і в багатьох випадках, коріння модерних традицій бере початок із Французької революції. 1793 р. паризькі депутати вимагали від Національних зборів почати систематичне перейменування вулиць і площ "відповідно до республіканських цінностей" і таким чином подати громадянам урок революційної етики". "Слова лилися потоком", – писала дослідниця культури Французької революції Лін Гант (Lynn Hunt) – і мали "виняткову магічність" і "чимраз більше набирали емоційної, навіть загрозливої для життя

---

* Доповнена і перероблена версія статті, що вперше надрукована як "Constructing a National City: The Case of L'viv", in John J.Czaplicka and Blair A.Ruble, eds., *Composing Urban History and the Constitution of Civic Identities* (Washington, DC, Baltimore and London, 2003), pp.140–164. Скорочена версія була надрукована у: *Критиці* 11, 1–2 (111–112) (січень-лютий 2007), с.13–17. Користаючися з нагоди, хочу подякувати Вікторові Сусаку за допомогу у збиранні матеріалу та укладанні карт.

значущости". Внаслідок цього політична мова "була не просто виразом ідеологічної спрямованості, визначеної соціальними та політичними інтересами, що лежать в її основі. Мова допомагала диференціювати сприйняття інтересів, а отже, розвиток ідеологій. Іншими словами, революційний політичний дискурс був риторичним; це був засіб переконання, спосіб перетворення соціального та політичного світу"[2].

У разі Східної Європи, перейменування почалися щонайменше п'ятдесятьма роками пізніше, з появою тут політичних рухів та режимів, що переймали логіку націоналізму. Однак наймасовіша хвиля перейменувань настає з перемогою комуністичної революції у 1917–1922 рр. Що споріднює націоналістичний і комуністичний досвід, то це їхня особлива увага до селянства, що мало стати одним із головних об'єктів ідеологічного перевиховання. Впродовж усього XX століття селяни масово перебиралися у міста внаслідок індустріалізації та радянської колективізації, компенсуючи величезні демографічні втрати у міському населенні, спричинені Першою, а особливо Другою світовою війною. У разі Львова, втрати за результатами Другої світової війни становили близько 80 відсотків населення[3]. Ще у 1999 р. близько двох третин львівського населення не було народжене у Львові, а близько половини були виходцями із села у першому поколінні[4]. Перипетії східноєвропейської політики XX століття не можна повністю зрозуміти, якщо не врахувати її специфічно "селянського коріння": великі революційні перетворення здійснювалися головним чином коштом селянства, а "приручення" селян та їхніх нащадків було постійним клопотом кожної влади.

Вважається, що спільноти, які розвинули складніший і багатший набір мітів, здатні витримати значно більший стрес і нестабільність (політичні, економічні, соціальні, тощо), аніж спільноти з порівняно бідним набором мітів. Коли дві спільноти перебувають у боротьбі, деякі із членів слабшої можуть змінити лояльність, тобто асимілюватися. Це стається найчастіше тоді, коли "бідна на міти спільнота визнає, що рух догори вимагає відмови від своєї культури, мови і мітологічного світу в обмін на щось краще, на кращий світ. По суті, цю мету і мав на увазі комунізм у Центральній та Східній Європі"[5].

У Львові сталося навпаки. В той час, як більшість повоєнних переселенців із сіл в інших українських містах значною мірою зазнала асиміляції у панівну російсько-совєтську культуру, Львів асимілювала українська культура місцевих селян та їхніх дітей. "Дивна політика Львова" привернула пильну увагу науковців. Переважно дослідники зосереджуються на соціальних та політичних аспектах "націоналізації"[6]. Ця стаття натомість зосереджується на символічній кодифікації суперечливого міського простору. Тут аналізую особливий набір історичних символів, характерних для модерної міської культури – назви вулиць. Саме назви вулиць є найбільш поширеними символами, більш поширеними, ніж пам'ятники та меморіальні дошки. Люди неминуче звертаються до них щодня, йдучи до місця праці, показуючи дорогу новоприбулому, викликаючи таксі чи швидку допомогу тощо. Як потверджує приклад Львова, ці символи дуже важливі для конструювання образу національного міста. Їх можна читати як текст, надто як популярний підручник, що висвітлює найславетніші та найтрагічніші періоди національної історії, представляє героїв, які збуджують почуття гордости за приналежність до певної національної спільноти, або нагадує про мучеників, чия особиста жертва заради цілої нації заслуговує наслідування. Парафразуючи Ернеста Ренана, вони відображають особливу форму "соціального капіталу", більш цінну для узгодження стратегічних ідей на майбутнє, аніж митна служба, пости і прикордонні смуги[7].

У Львова як міста з привалою історією було багато матеріалу для конструювання такого типу соціального капіталу. Писана історія та усна традиція зберігали пам'ять про руських князів, польських королів, німецьких бюргерів, українських козаків, російських царів та єврейських рабинів, пов'язаних з історією міста з-перед XIX століття. В модерні часи місто, з одного боку, відігравало ключову роль у формуванні польського, українського та єврейського націоналізмів, а з іншого, саме формувалося під впливом боротьби між "наддержавами" за панування над регіоном.

Хоча Львів демонстрував багатий історичний матеріал, для того, щоб створити послідовний образ, що легітимізував би кожен із національних та політичних проектів, більшість його складників ще треба було відібрати і перетворити. Символи, що не пасували образу, треба було применшити на значущості або цілковито

стерти, згідно зі знаним висловом Ренана, за яким "забування [...] є визначальним чинником у творенні нації..."[8].

НАЦІОНАЛІЗАЦІЯ МІСТА: 1870–1938

Цей процес запустили – але не впровадили – перші австрійські чиновники, кількість яких у місті набагато збільшилася після Габсбурзької анексії Львова і Галичини у 1772 році. У 1772–1825 роках вони розпочали великомасштабну реконструкцію міста, збудувавши великий модерний центр за межами середньовічних укріплень. Реконструкція велася відповідно до загального принципу модерного європейського міського планування, а саме створення достатньої кількости вулиць. Новим вулицям надано строго технічних назв: *Untere Strasse* (Підвальна), *Neue Strasse* (Нова), *Theatergasse* (Театральна) та ін.[9] Лише кілька назв апелювали безпосередньо до габсбурзького правління. У 1821 році *губернаторському радникові Вільгельмові Райценгайму* спала на думку ідея використати старий фортифікаційний вал: це місце засипали, обсадили тополями та каштанами і перетворили на променад. Львів'яни визнали заслугу радника, назвавши цю алею Райценгаймівкою. Однак назва не утрималася надовго: пізніше, коли на Рейценгаймівці збудували палац губернатора, її перейменовано на Губернаторські вали[10]. Другою назвою, пов'заною з Габсбургами, була площа Фердинанда (*Ferdinandsplatz*), названа на честь цісаря[11]. Однак, жодна з тих назв не прив'язана до пам'яті минулого німецького періоду Львова (XIV–XVI ст.). Австрійські бюрократи намагалися насадити лояльність до правлячої династії, але не до нації. В кожному разі, як правлячу династію, так і державних службовців цікавила радше сучасність, аніж минуле.

Попри свої наміри, вони спровокували піднесення місцевих націоналізмів. Польські еліти почувалися загроженими зростаючим онімеченням міста. Під час Наполеонівських воєн та весни народів 1848 р. вони намагалися перебрати владу над Львовом і всією Галичиною. Невдача національних повстань водночас в Австрійській та Російській імперіях змусила їх до компромісу з Габсбургами. Австрійський уряд теж схилявся шукати порозуміння з польськими елітами, оскільки був послаблений низкою військових поразок, а також внутрішньою напругою в багатонаціональній імперії. Впровадження самоврядування у 1860-их роках та полонізація провінції стали умовою *sine qua non*

лояльності польських еліт до Габсбургів. Польський образ міста напередодні Першої світової війни виявився на різних рівнях, від переважання польських еліт у локальних урядах аж до польських назв вулиць[12].

Перша велика хвиля перейменувань розпочалася у 1869–1871[13], одразу після відновлення міського самоврядування, і тривала аж до Першої світової війни. Ця стадія виявила кілька схем, що повторювалися у пізніших перейменуваннях. По-перше, при виборі назв перевага надавалася сучасним національним героям та культурним постатям (вулиці Костюшка (*ulica Kosciuszki*), Міцкевича (*Mickiewicza*), Кілінського (*Kilinskiego*). По-друге, подибуємо багато назв, що відсилали до історії міста (Казимирівська, Зиморовича, Фредра – *Kazimierzowska, Zimorowicza, Fredry,* та ін.)[14]. Ще одна тенденція полягала у повторенні імен найвидатніших постатей: так, існувало три вулиці, пов'язані з пам'яттю польського короля Яна III Собєського (вулиця Собєського, Собєщизна і вулиця Короля Яна III – *ulica Sobieskego, Sobieszczyzna, Króla Jana III)*, а також вулиця і площа, названі на честь знаного польського революціонера Юзефа Бема (*Józef Bem*).

Відродження польської держави у 1919 році стало початком нової стадії перейменування. Вона відбувалася в докорінно нових міських умовах: у міжвоєнну добу кілька навколишніх передмість і сіл об'єднали у "великий Львів", а це призвело до відчутного зростання кількости вулиць – зі 120 до 1000)[15]. Це означало зокрема, що можна було застосовувати більший асортимент імен, а отже, за означенням, створити інтенсивніше польський образ міста. Серед хвилі нових перейменувань варто відзначити високу частоту назв, пов'язаних із недавніми національними змаганнями поляків (1914–1919), особливо з польською перемогою в польсько-українській війні (1918–1919) за контроль над Львовом: вулиці Дітей Львова, Легіонів, Алея Фоха, Галера, Галерівців, Орлят, Оборони Львова, Оборонців Львова, Оборони Двірця (ulica *Dzieci Lwowa, Legionów, Aleja Focha, Hallera, Hallerczyków, Orlat, Obrony Lwowa, Obrońców Lwowa, Obrony dworca*). Природньо, польські назви виразно домінували як у центрі, так і на околицях міста.

Інші етнічні групи були представлені дуже слабко. Євреї були другою за чисельністю групою у Львові після поляків. Однак

було лише шість вулиць із єврейськими іменами. До того ж вибір цих імен виявляв дуже "польське" бачення місцевої єврейської історії. У чотирьох із шести випадків ішлося про т.зв. "поляків Мойсеєвої віри", тобто поляків єврейського походження, котрі прямо чи непрямо були причетні до полонізації Львова і місцевої юдейської громади : вулиці Др. Еміля Бика, Мойзеса Бейсера, Германа Діаманда, Мауриція Рапапорта (ulica *Dr. Emila Byka, Mojzesza Beisera, Hermana Diamanda, Maurycia Rappaporta*). Лише одну вулицю названо на честь прихильника німецької асиміляції євреїв, рабина першої реформованої синагоги у Львові Кона, якого вбив фанатичний ортодоксальний єврей (*Rabina Kohna*)[16]. Лише одна з вулиць нагадувала про ортодоксальних євреїв, які становили більшість місцевої єврейської громади (Старозаконна). Показово, жодна з вулиць не носила "сіоністської" назви, попри те, що Львів був знаним центром сіоністських організацій[17]. Єврейські назви (за єдиним винятком – Діаманда) надавалися вулицям у єврейській частині міста – але навіть там становили меншість.

Попри те, що відсоток українців у місті був удвічі нижчим за відсоток євреїв (відповідно 32% та 16% на початку 1930-х років), кількість вулиць з українськими іменами була в два з половиною рази вищою. Однією з них була стара Руська вулиця, де з часів середньовіччя проживало "руське" (некатолицьке східнохристиянське) населення. Решта 14 одержали свою назву наприкінці XIX – у перші десятиліття XX століття: вулиці Івана Франка, Івана Котляревського, Миколи Лисенка, Івана Мазепи, Петра Могили, Князів Острозьких, Огоновського, Гетьмана Сагайдачного, Ізидора Шараневича, Маркіяна Шашкевича, Тараса Шевченка, Шевченка Бічна, Івана Вагилевича, Вернигори (*Iwana Franki, Iwana Kotliarewskego, Mykoiy Lysenki, Iwana Mazepy, Petra Mohyly, Ostrogskich Ksiazat, Ogonowskiego, Hetmana Sahajdacznego, Izydora Szaraniewicza, Markijana Szaszkevicza, Tarasa Szewczenki, Szewczenki Boczna, Iwana Wagilewicza, Wernyhory*). Чисельну перевагу українських вулиць над єврейськими можна віднести на рахунок сильного українського національного руху, який за своїми мобілізаційними здатностями та можливостями чинити тиск на владу переважав єврейську громаду. Але навіть за таких обставин дві вулиці – вигаданого українського козака Вернигори[18] чи українського письменника полонофільської орієнтації Івана Вагилевича –

містили натяк на участь українців у польських національних змаганнях. Хоча до Першої світової війни місцева руська-українська громада була поділена на власне українську і русофільську за орієнтацією, русофіли, так само як сіоністи в разі євреїв, не удостоїлися честі бути достатньо репрезентованими серед назв – єдиний виняток становила вулиця Ізидора Шараневича. Добір руських-українських імен – тобто перевага україно фільських імен перед русофільськими – виразно показував, що польська влада визнала "український", а не "руський" характер місцевого греко-католицького населення. Правдоподібно, цю перевагу треба також віднести на рахунок сильного українського руху. До того ж влада могла надати перевагу україно філам над русофілами, але репрезентивність руського-українського населення у назвах вулиць навіть близько не могла зрівнятися з польським образом Львова. Попри те, що кількість вулиць з українськими назвами зросла (з п'ятьох у 1916 році до п'ятнадцятьох у 1938), їхня частка зменшилася з 4,5% до 1,3%[19]. Окрім того, українські вулиці містилися поза центром, у непрестижних районах. Найбільш промовистим фактом було те, що ім'я Шевченка було надано вулиці в передмісті, котра перед тим носила назву "Болотяна"[20].

Польський образ міста мав посилитися після чергової хвилі масових перейменувань, запланованих на честь двадцятої річниці Польської Республіки. Проект розроблено у 1938 році, і 15 листопада 1939 року мало розпочатися його втілення. Друга Світова війна поклала край цим намірам[21]. Попри однозначний польський націоналістичний ухил міських влад міста з 1870-х по 1939 р., варто відзначити існування певних юридичних практик, які дозволяли чільникам української та єврейської меншин апелювати до міської влади за надання деяким із вулиць "національних" імен. І радянський, і нацистський режими скасували навіть ці обмежені практики. Починаючи з радянської (1939) та нацистської (1941) окупацій, нові назви надавалися винятково за наказами влади.

У часі німецької окупації кількість вулиць із польськими назвами було різко зменшено. Їхні назви змінено на нейтральні: Алейна (*Alleenstrasse*), Поетів (*Dichterstrasse*), Головна (*Hauptstrasse*), Паркова (*Parkstrasse*). Ця "нейтральність" для посвячених мала, однак, виразно німецький характер: подібні назви були звичними у німецьких містах[22]. Єдиний значний

виняток стосувався назви *Adolf-Hitlerring*, наданої центральному проспектові міста. Кількість українських назв зменшено спершу до шістьох (*Frankistrasse, Lysenkistrasse, Ogonowskiegostrasse, Scharaniewiczastrasse, Schewtshcenkistrasse, Wagilewitschastrasse*), а тоді до чотирьох (*Frankistrasse, Lysenkistrasse, Ogonowskiegostrasse, Scharaniewiczastrasse*). В кожному разі, вони не могли зрівнятися з кількістю залишених польських назв (56). За іронією, збережено також кілька єврейських назв (*Rapoportstrasse, Diamandstrasse, Starozakonna*). Хоча образ Львова як польського міста було порушено, місто не набрало ані переважно німецького, ані тим більше українського вигляду[23]. Парадоксальним чином, нацистські перейменування виявили тенденцію до інтернаціоналізації міста. Ця тенденція, однак, не мала нічого спільного з ідеологією. Вона була продиктована прагматичними міркуваннями: окупаційна влада мусила піти назустріч німецьким офіцерам і солдатам, які скаржилися, що перейменування вулиць перешкоджає їм орієнтуватися у місті – а тому припинила дальше "онімечення" Львова.

Формування радянського міста, 1939–1989

Образ Львова як інтернаціонального міста був наслідком радянського правління. Цей процес проходив у різні періоди з різною інтенсивністю. В часі першої радянської окупації (1939–1941) перейменування не мало масового характеру. Перейменовано лише 39 з 1000 вулиць, усі у центральній частині Львова[24]. Натомість цьому, упродовж 1944–1969 років перейменовано 1042 вулиці (85%) по всьому місту[25]. Українські назви ніколи не становили переважної більшості. Під час першої хвилі (1939–1941) із 36 нових назв лише 5 (14%) стосувалися української історії[26]; на 1969 рік їхня частка складала 20 відсотків. Але хоч би про яку хвилю перейменування йшлося, переважна більшість українських назв стосувалася радянської історії.

Поодинокі досовєтські винятки стосувалися вулиць із назвами-іменами козацьких чільників, які боролися проти поляків начебто за возз'єднання з росіянами (Богун, Хмельницький), іменами українських письменників, які або зробили внесок у російську культуру (Гоголь, Короленко), або входили в когорту т.зв. "революціонерів-демократів" (Леся Українка, Франко, Кобилянська). Будь-яке ім'я з української історії з

натяком на відверті антиросійські чи антисовєтські настрої нещадно стиралося з мапи. В такий спосіб зникло ім'я Івана Мазепи та галицьких консервативних інтелектуалів XIX століття Ізидора Шараневича та Омеляна Огоновського.

Совєтській владі були потрібні символи, що могли б демонструвати місцеве коріння комуністичного режиму. Й історія Західної України могла надати низку імен місцевих марксистських та комуністичних постатей, наприклад, чільників Комуністичної Партії Західної України (КПЗУ). Проблема, однак, полягала у тому, що більшість із них стали жертвами радяньских репресій. Вихід було знайдено за рахунок другорядних членів партії (Коцко) чи робітника, що пав жертвою польських репресій (Козак), або назв фіктивних таємних прокомуністичних організацій, що їх вигадала радянська пропаганда (Народна гвардія ім. Івана Франка). Іншим зручним символом стало ім'я Івана Франка: у молодості він захоплювався марксизмом, брав участь у соціалістичному русі і до того ж помер за рік до революції 1917 р. – отже, не встиг заплямувати себе антикомуністичним ставленням (інша справа, що Франко у часи зрілости був українським націоналістом і гострим критиком Маркса – але ці факти влада воліла замовчувати). У кожному разі, у Львові на честь Франка названо вулицю, площу, університет, Театр Опери і парк у центрі міста. Так само у центрі у шістдесятих роках минулого століття споруджено йому величезний пам'ятник. У порівнянні з ним, культ Шевченка посідав друге і скромніше місце. Шевченко "дістав" центральний проспект та одну з найдовших вулиць, але у радянському Львові ніколи не було пам'ятника йому. Влада послідовно відхиляла петиції місцевої української інтеліґенції щодо зведення пам'ятника найбільшому українському поетові, боячись, як би такий монумент не став місцем проведення антирадянських акцій[27]. У цьому відношенні Львів цілковито відрізнявся від інших великих українських міст, кожне з яких – включно з найбільш зрусифікованими Харковом, Донецьком та Одесою – мало свій пам'ятник Шевченкові.

Українські історичні постаті після дуже прискіпливого радянського відбору становили лише другу за чисельністю групу. Найбільшу групу становили імена радянських діячів (31 % у 1941 та 24 % в 1969 рр.). Слідом за радянською та українською групами йшли російські назви (Пушкіна, Лермонтова, Некра-

сова, Тургенєва, Чернишевського та ін. – усього 10 %) – котрі у переважній більшості не мали жодного стосунку до місцевої історії, але без яких годі було уявити жодне радянське місто. Ще близько 3% становили вулиці з іменами "прогресивних" західних мислителів і революціонерів – Марата, Дарвіна та ін., посилаючись на яких радянська влада демонструвала свої претензії на універсальність.

Совєтський образ Львова посилювався "неісторичними" назвами вулиць. Найбільшру групу (13%) серед них становили географічні. Це була географія Радянського Союзу (включаючи радянську Україну – вул. *Абхазька, Азовська, Білоруська, Дніпровська, Київська, Донецька, Краснодонська, Ленінградська, Московська* та ін.) та комуністичного табору (вул. *Албанська, Корейська, м. Печа та* ін.). Була також група назв (5%) які відображали новий, індустріальний характер міста, проголошений і втілений з приходом радянської влади (вул. *Автозаводська, Автотранспортна, Будівельна, Енергетична* та ін.)[28].

Інтернаціональний образ Львова у радянській інтерпретації був дуже вузьким. Бо його домінантою стало стирання пам'яті про не-українські місцеві етнічні групи. Ця політика найбільше заторкнула вулиці з польськими назвами. Їхнє число зменшено до мінімуму. Ті кілька, що залишилися (вул. *Коперника, Міцкевича, Костюшка, Словацького*) і кілька нових (вул. *Банаха і Бой-Желінського*, названі на честь польських професорів Львівського університету), приписувалися до радянського історичного пантеону "прогресивних" постатей. Повністю були зліквідовані єврейські назви, так, ніби перед 1939 роком у Львові євреїв не було[29]. Як і в разі українців, була повністю проігнорована пам'ять про місцевих комуністичних діячів єврейського походження. Ще більш промовистим є приклад з родоводом Карла Маркса, котрий з материнського боку належав до родини місцевого равина. Ця родина мешкала у Львові аж до Другої світової війни, і з нею були породичені як згаданий вище равин Коен, так і знаний польський літературний критик Остап Ортвін, який навіть зовнішньо походив на Карла Маркса[30]. Однак на радянській мапі Львова не знайшлося місця ані для Коена, ані для Ортвіна.

Совєтський образ Львова відповідав офіційній концепції "нової історичної спільноти – багатоетнічного радянського

народу". Радянська влада була ладна толерувати певні етнічні відмінні риси кожної групи, доки вони не набирали національного (політичного) виміру. Оскільки історична пам'ять відіграє вирішальну роль у формуванні національних ідентичностей, національна історія – чи, радше, знаціоналізоване уявлення про минуле – стала головною мішенню і головною жертвою цієї політики[31]. Хоча позірно назви вулиць Львова відображали радянський інтернаціональний образ міста, насправді він був дуже національним – у сенсі творення радянської нації. У ньому не було місця ані для українського, ані для польського, ані для єврейського національного міту.

Конструювання українського Львова: 1990-1997

Творення радянської нації увінчалося певним успіхом, якщо судити з живучости радянської ідетничности у російськомовних містах на Сході і Півдні України наприкінці радянського режиму та у перші роки після його падіння[32]. Але у випадку Львова цей проект зазнав повного фіаско. Стирання радянського образу міста розпочалося тут уже в останні місяці радянського режиму. Перші вільні вибори у радянському Союзі (березень 1990 року) привели до влади у Львові некомуністичний уряд як на міському, так і на обласному рівні. Звернення першої сесії Львівської облради визначило Львівську область як "острів свободи", що має на меті "покласти край тоталітарній системі". Справа заміни радянських символів на українські національні набрала першочергової ваги. Достатньо сказати, що Львів став першим містом у радянському Союзі, в якому демонтовано пам'ятник Ленінові (вересень 1990), і першим великим містом у Радянській Україні, в якому було офіційно вивішено український національний прапор[33].

Усередині Львівської міськради засновано Комітет національного та культурного відродження. До його перших ініціатив належало перейменування міських вулиць. Голова комітету Ярослав Сватко звернувся до директора Центрального Державного Історичного Архіву у Львові Ореста Мацюка з проханням створити групу експертів для розробки пропозицій. До групи увійшло шестеро осіб – Орест Мацюк, Іван Сварник, Андрій Дорош, Роман Крип'якевич, Володимир Вуйцик, Богдан Якимович. Більшість із них були фаховими істориками. Єдиний виняток становив Роман Крип'якевич, фахівець із технічних наук.

Однак як син знаноно львівського українського історика Івана Крип'якевича, він мав архівну колекцію свого батька, яка, зокрема, містила теки про історію львівських вулиць.

На свій спосіб, склад цієї групи відображав драматичну історію Львова. Крип'якевич і Дорош були єдиними, хто належав до другого покоління народжених у Львові інтелектуалів. Родини чотирьох інших походили з-поза Львова, включно із (як у випадку Сварника) Східною Україною. Через свої фахові заняття українською історією, вони тією чи іншою мірою зазнали переслідувань від радянського режиму. Орестові Мацюку не дозволили захистити дисертацію, а книжку Володимира Вуйцика виключено із широкого обігу. Роман Крип'якевич кілька разів мав клопоти через свою задіяність у культурній царині і зрештою втратив працю в академічному інституті. Івана Сварника студентом у сімдесятих роках виключено з Львівського університету за читання і обговорення начебто антисовєтської літератури (насправді ж, ішлося про читання й обговорення довоєнних праць з історії України). Таку ж кару розділила з ним Мар'яна Долинська, яка навчалася у Львівському університеті на тому ж курсі і яка у 1991–1993 роках змінила Сватка на чолі міського Комітету національного і культурного відродження.

Сватко і Долинська брали участь у зустрічах групи, виконуючи функцію зв'язку між експертами і міськрадою. Кожен експерт готував свої пропозиції з приводу нових назв вулиць. Ці пропозиції обговорювалися на регулярних щомісячних зустрічах групи і після досягнення консенсусу передавалися міськраді. За кількома винятками, ані у групі, ані поміж групою і міськрадою, не було великих суперечностей. Експерти відчували, однак, постійний тиск знизу, з боку громадських організацій і осіб, які наполягали на вшануванні певних імен (найчастіше, імен чільників своїх організацій, або ж своїх родичів). Ніхто з експертів не отримував за свою працю грошей, і цей факт вони мали за свідчення своєї громадянської відповідальности й інтелектуальної незалежности.

Експертна група працювала сім років (1990–1997) і подала 550 пропозицій[34]. На самому початку праця просувалася дещо хаотично. Але досить скоро експерти розробили низку загальних принципів[35]. Деякі з них за своєю суттю були чисто технічними: імена не могли повторюватися (аби уникнути ускладнень для

поштової служби чи таксівок) або належати живим людям[36]. Інші принципи, однак, диктувалися ідеологічними міркуваннями. По-перше, експерти намагалися відновити у місті історичні назви вулиць (у деяких випадках відновленню назви мало передувати відновлення самої вулиці, оскільки декотрі з них стали жертвою радянського "укрупнення"). По-друге, нові імена мали відображати український характер міста. Неукраїнські імена приймалися лише тією мірою, якою їх носії мали безпосередній стосунок до міста, або були широко знаними за межами Львова – але за умови, що вшанування цих імен не принижувало національної гідності українців. Де тільки можливо, вибір імени мав відображати історичну реальність: вулиця мала слугувати пам'яттю про особу, що на ній мешкала. У виборі імен із різних можливих варіантів група експертів, по-третє, враховувала також престижний чи непрестижний характер вулиці. Вважалося, що ім'я першочергової ваги не можна надавати вулиці, надто віддаленій від середмістя, або ж такій, що перебувала у поганому стані. Нарешті, був "мовчазний" принцип не чіпати покищо окремі назви, щоб створити певний резерв – заради вшанування сучасних українських діячів після їхньої смерти[37].

Для дослідження перейменувань винятки з описаних вище правил, а не самі правила, становлять особливий інтерес. Щодо повторних назв, то їх збережено у випадках із Шевченком і Франком. Вулиця Франка становила виняток також із ще одного погляду: попри те, що це була "укрупнена"радянська вулиця, створена з низки менших вулиць, група експертів залишила її цілою. Всі згадані вулиці порушували ще один принцип: жодна з них не відтворювала історичних (тобто досовєтських) назв. Це ще більш відчутно з вулицею Лесі Українки – на противагу іншим вулицям, вона розташована у найстарішій історичній частині міста. Оскільки Шевченко, Франко і Леся Українка є основними постатями українського національного пантеону, їхні імена збережено, попри порушення низки основних принципів, розроблених групою експертів.

Ще один цікавий випадок стосується імени радянського маршала Конєва, який влітку 1944 року звільнив місто від нацистів. Він зробив Львову велику послугу, бо врятував його від воєнної руйнації. В радянські часи його ім'я носила одна із найкрасивіших вулиць, котра вела до Стрийського парку. Група

експертів, однак, прийняла рішення видалити його ім'я, оскільки він був відповідальним за масові людські втрати серед галицьких українців, набраних у Радянську армію на останніх стадіях війни, а також за жорстоку розправу з українськими повстанцями[38].

Основний задум полягав не лише у тому, щоб створити український образ міста, але у тому, щоб популяризувати й закорінити у масовій свідомости українську історичну пам'ять. Перевага надавалися іменам українських історичних постатей, тотально замовчаним у радянський період. Ці імена надавалися центральним і найбільш заселеним вулицям з інтенсивним транспортним рухом (вулиці Мазепи, Дорошенка, Грушевського[39], Винниченка, Петлюри, Бандери та ін.). Інший принцип полягав у тому, щоб заповнювати певні райони наборами імен, що представляють певний розділ української національної історії. Тому двом сусіднім вулицям надано імена київських князів Ольги та Володимира; ще один квартал заповнено іменами чільників українського націоналізму 1920–1940-вих років (Євгена Коновальця – Андрія Мельника – Степана Бандери – Романа Шухевича).

Центр міста перетворено на символ української незалежности і соборности. Головний проспект (колишній Hitlerring і Проспект Леніна) перейменовано на Проспект Свободи. Вибір назви імпліцитно вказував на прозахідну орієнтацію: первісно пропонувався "Проспект Незалежности", однак це формулювання визнано невдалим, оскільки його було би важко вимовляти англомовним і німецькомовним туристам. До того ж, на одному з центральних будинків проспекту є фігура Свободи – а це нагадувало про американську *Statue of Liberty*.

Проспект Свободи став місцем розташування щойно збудованого пам'ятника Шевченкові. Це поєднання "Свобода-Шевченко" повторюється також і через те, що проспект Свободи сусідить із проспектом Шевченка. Два кінці Проспекту Шевченка виходять відповідно на вулиці Драгоманова і Грушевського – двох східноукраїнських інтелектуалів, які зробили великий внесок в українізацію Галичини. Вузол, у якому проспект Шевченка поєднується із вулицею Грушевського, позначено великим пам'ятником Грушевському як "першому президентові незалежної української держави" (яким він насправді ніколи не був, бо ж УНР у 1918 році була парламентською республікою). Три

інші дотичні вулиці носять імена "президентів" регіональних західноукраїнських держав – Августина Волошина (Карпатська Україна), Євгена Поповича (Буковина) і Костя Левицького (Галичина). Ще одна площа, до якої ведуть проспекти Свободи та Шевченка, носить ім'я Соборної – тобто є символом "соборности" (єдности) українських земель[40].

З усіх українських імен більшість стосується модерної української історії XIX та XX століть. Домодерну національну історію представляє давньоруська (14 імен) і козацька (32 імені), тобто періоди, коли, згідно з національною парадигмою історії, українці мали власну національну державу або боролися за неї. Є також група місцевих історичних постатей (10 імен), які народилися або жили у Львові – їх вибрано, аби символізувати український характер міста у середньовічні та ранньомодерні часи. Добір імен з модерного періоду організовано за подібними критеріями. XIX століття представлено винятково діячами українського національного відродження. Цю групу можемо поділити на дві більш чи менш рівні частини галичан і не-галичан (у відношенні 58 до 67), що мало б відображати значний внесок Львова та Галичини в модерне українське націотворення. Найбільша кількість (202) стосується XX століття, тут домінують чільники та діячі українського націоналізму. Історія українського націоналізму знову ж таки подається вибірково. Низку важливих представників ліберальної (Мілена Рудницька), соціал-демократичної (Володимир Старосольський) чи несовєтської комуністичної (Роман Роздольський) течій полишено без уваги, тоді як войовничу націоналістичну течію представлено у значно більших кількостях і значно менш вагомих постатях.

Ця остання тенденція спричинила серйозну напругу поміж місцевими і центральними органами влади, як у радянському Союзі, так і в незалежній Україні. Досить сказати, що у грудні 1990 і червні 1991 років у Західній Україні висаджено у повітря три націоналістичні пам'ятники – Євгенові Коновальцю і Степанові Бандері, чільникам ОУН та дивізії СС-Галичина. Зробив це, за чутками, той самий антитерористичний загін КГБ, що діяв у Вільнюсі у січні 1991 року[41]. Тоді як у Західній Україні націоналістичні постаті вважаються центральними українськими історичними символами, у Східній Україні навіть після 1991 року їх трактують переважно негативно. У разі львівських перейме-

нувань найбільше суперечок викликала пропозиція групи експертів перейменувати велику вулицю, яка веде від головного залізничного вокзалу, на честь Степана Бандери. Задум експертів полягав у тому, що кожен гість, який прибуває до Львова, їдучи трамваєм з вокзалу до міста, на одній із перших зупинок почує оголошення "вулиця Бандери". Таку пропозицію не сприйняв навіть В'ячеслав Чорновіл, який теж народився у Східній Україні. Він намагався переконати Ореста Мацюка відкласти це перейменування, стверджуючи, що "[вся інша] Україна нас не зрозуміє". Рішення відклали на кілька років, і цю назву запроваджено в часі однієї із останніх хвиль перейменувань. Але навіть за цих умов на адресу Львівської міськради надійшло багато листів зі Східної України, у яких виголошується протест проти цього перейменування [42].

Ще одним суперечливим питанням стало вилучення таких високошанованих для російськомовного населення імен як Алєксандр Пушкін та Міхаіл Лєрмонтов (ніби навмисне, щоб додати ситуації перцю, ім'я останнього замінено на ім'я загиблого чеченського провідника Джохара Дудаєва – хоча подейкують, що саме Лєрмонтов був улюбленим письменником Дудаєва)[43]. Обидва перейменування міськрада здійснила без погодження з експертами; ті дотримувалися нейтрального ставлення у першому і негативного у другому випадку[44].

До заслуг експертної групи слід зарахувати відновлення (хоч у певних межах) колишнього багатокультурного образу міста. Міськрада тиснула на експертів, щоб ті зменшили частку російських імен, але дарма[45]. Як наслідок, найбільшу неукраїнську групу досі становлять російські імена, хоча їхнє число відчутно зменшилося (з 85 у 1986 до 33 у 1997 році). Серед утриманих імен більшість становлять досовєтські (*Алєксандра Герцена, Івана Тургенєва, Льва Толстого, Володимира Короленка, Івана Павлова* та інші). Є лише одне нове ім'я з російської історії після 1917 року – вулиця академіка Андрєя Сахарова, яка одержала назву одразу по його смерті. Наступною за російською групою йде польська. На противагу російській, частка польських імен навіть трохи зросла (з 9 у 1986 до 17 у 1997 році) завдяки відновленню низки назв з-перед 1939 року.

Ще одним промовистим прикладом реконструкції мультикультурної історичної спадщини стало повернення трьох старих

єврейських назв (*Староєврейська, Діаманда, Рапопорта*), що їх вилучила радянська влада, а також додання двох нових (історика галицьких і львівських євреїв Меєра Балабана і відомого письменика Шолом-Алейхема). Щодо Староєврейської, серед експертів зав'язалася дискусія навколо того, яку форму назви обрати. Деякі з них обстоювали відновлення оригінальної назви (*Старожидівська*), тоді як Мацюк наполягав модифікувати назву на *Староєврейська*, щоб уникнути будь-яких можливих кривд щодо євреїв. Зрештою, його думка перемогла[46].

В остаточному підсумку, серед усіх львівських вулиць, які мають історичні назви (у 1997 році таких було 410), 20 відсоткам надані неукраїнські імена[47]. Частину становлять імена всесвітньо знаних осіб, що не мають прямого стосунку ані до Львова, ані до України, ані навіть до Східної Європи. Ця група значно зменшилася (з 25 до 11 вулиць) унаслідок усунення імен, що їх радянська система кодифікувала як предтеч комуністичної ідеології (наприклад, Дарвін, Марат), або імен, що мали якийсь стосунок до радянської історії (американський співак Поль Робсон, знаний через свої симпатії до радянського Союзу). Серед нових назв у цій групі є вулиця, названа на честь Джона Леннона. Цю назву впроваджено з ініціативи місцевих студентських організацій, які подали петицію за підписами кількасот мешканців Львова. Більшість експертів спершу відхилила цю пропозицію, як таку, що не має нічого спільного ані з національною, ані з міською історією. Зрештою її прийнято лише за наполяганням Івана Сварника. Його аргументація ґрунтувалася на його власному досвіді українського студентсько-дисидентського руху сімдесятих років двадцятого століття, коли Джон Леннон був потужним символом нонконформізму. Це перейменування викликало гострий протест окремих націоналістичних діячів[48].

ВИСНОВКИ І ПОСТ-СКРИПТУМ

Справу перейменувань група експертів трактувала як можливість дати взірець для подальшого наслідування по цілій Україні. Її проведено, за словами одного з експертів, "швидко, майже без помилок"[49]. Однак львівський досвід не став прикладом для цілої постсовєтської України. Початкова хвиля перейменувань, котра, як і у Львові, почалася в останні роки

перебудови та перші роки незалежности, у більшості українських міст швидко вигасла. Наявний матеріал не достатній для прогнозування наслідків дії львівського експерименту на всій території пострадянської України. Наше порівняння тут обмежиться лише двома, хоча й дуже важливими для сучасної України, прикладами – Києва та Донецька.

У Києві, як і у Львові, зразу ж після виборів першої "демократичної" міської ради у 1990 р., була створена громадська комісія з перейменувань і пам'ятних знаків. До її складу ввійшли фахові історики та києвознавці. Однак, на відміну від Львова, співпраця між міською владою і комісією тривала досить коротко, до перших перевиборів 1994 р. Після цього Міська рада все менше прислухалася до рекомендацій комісії і більшість рішень щодо перейменовувань приймала на власний розсуд. До того ж, як у міськраді, так і в комісії не було такої одноголосності щодо загальної стратегії перейменувань, як у Львові. У кулуарах київської міської влади зійшлися між собою прихильники відновлення української національної пам'яті, з одного боку, та прибічники російського імперського міту, з іншого, – а окрім того, група людей, котра керувалася просто прагматичними міркуваннями (хоча й не без певного ідеологічного підтексту). Тому нерідко рішення набирало компромісного характеру. Прикладом може слугувати перейменування колишньої вулиці Леніна. Українські демократи пропонували назвати її іменем Семена Петлюри, а прихильники російсько-імперської версії – повернути їй дореволюційну назву на честь київського губернатора Івана Фундуклея. Врешті-решт, дійшли компромісного рішення перейменувати вулицю Леніна на вулицю Богдана Хмельницького, котрого одна сторона могла шанувати як борця за незалежність, інша – як прихильника союзу з Росією. Сучасна карта Києва відображає цю роздвоєність: вулицю Михайла Грушевського, на якій містяться будинки Верховної Ради та інститутів Національної Академії Наук, перетинає вулиця Січневого повстання (проти Центральної Ради, де головував Грушевський). У сучасному Києві є вулиці Івана Мазепи, Пилипа Орлика, Олени Теліги та Олега Ольжича – але й є вулиці Червоноармійська, Артема, Максима Горького, ба навіть три вулиці Леніна та інші[50].

Львівський приклад ще менше стосується Донецька. Хоча й там протягом останніх п'ятнадцяти років панівна раніше

"совєтська" ідентичність активно відтискається українською, головною однак є специфічно "донецька" ідентичність, котра поєднує радянські, українські і російські символи – з особливим наголосом на їхнє регіональне прочитання[51]. Місцева влада береться активно творити "європейський образ" Донецька[52]. Однак цей образ майже ніяк не проектується на карті. У місті не скористалися навіть з такого очевидного ходу, як перейменування хоча б одної вулиці чи району на честь засновника міста, шотландця Джона Юза[53]. Тут залишилися майже всі назви вулиць радянського періоду – включно з вулицями Леніна, 50-років Жовтня, 50-річчя СРСР тощо – а сім із дев'яти адміністративних районів і далі носять назви комуністичних діячів[54].

Малопоширенність практики перейменовувань у постсовєтській Україні пояснюються, з одного боку, живучістю старих (у т.ч. совєтських) символів серед значної частини міського населення, з іншого боку – страхом влади спровокувати ще одну дискусію навколо історичної пам'яті й тим самим розширити поле культурної війни, яка й без того переповнює Україну. До цих двох причин несподівано додається ще одна – позиція молодшого покоління, котре донедавна стояло осторонь цих дискурсій. Одне з опитувань останніх років серед учнів шкіл і студентів університетів показало, що хоча більшість із них поділяють європейську орієнтацію і певну повагу до українських національних символів, вони налаштовані різко негативно щодо перейменування вулиць та спорудження нових історичних пам'ятників[55].

Перейменування вулиць, окрім Львова, набрало радикального характеру лише у західноукраїнських містах. Але й тут навряд чи варто говорити про універсальну схему: навіть у Чернівцях, столиці іншої колишньої "габсбурзької" провінції, Буковини, ще у 2002 р. у самому центрі міста можна було надибати такі назви як вул. *Фурманова, Хотинських комсомольців, Чапаєва, Воровського* та інші[56]. Порівняння Львова з іншими великими українськими містами показує, наскільки обмеженого характеру у постсовєтській Україні набрала історична схема Михайла Грушевського. Вона вважається підвалиною українського національного міту і виразно надає перевагу етнічній, а не політичній (територіальній) концепції української нації[57]. Зовнішньо ця схема дуже схожа на той новий, етнічно-винятковий варіант польського національного міту,

котрий здомінував у польському русі наприкінці XIX століття[58]. Тому не дивно, що постсовєтське перейменовування львівських вулиць багато в чому нагадує загальні тенденції передвоєнного польського перейменування. Подібність між українським Львовом 1997 року та польським Lwowom 1938 року просто вражаюча: в обох містах центральна частина міста аж ряхтить від скупчення "національних" історичних імен (див. схему). Схожість помітна навіть на більш конкретному рівні, коли модерні історичні символи (XIX–XX ст.) явно домінують над до-модерними, а найважливіші з них кількаразово повторюються на карті міста, створюючи обличчя національного міста. Оскільки жоден львівський експерт не покликався на польські приклади перейменувань, то, правдоподібно, схожість між двома проектами просто відображує подібність логіки націоналізму.

Неможливо, однак, не помітити низки внутрішніх слабкостей українського націоналізаторського проєкту у його специфічно львівському виконанні. Націоналізація мас у міському просторі вимагає певної рівноваги поміж *традицією* і *модерністю*. "Політична педагогіка форми намагалася поєднати два різні чинники: глибокий пошук засновницького міту національної дійсности, закоріненого у минулому, закріпленого у минулому, виплеканого минулим, і рівно горде ствердження нової модерности [...]"[59]. Жодний із цих двох чинників не зазнав повної реалізації у Львові. Щодо традиції, існують очевидні пробіли у репрезентації деяких періодів та імен. Однак значно важливіша невдача стосується модерности. У місцевій українській газеті лунали сердиті голоси щодо того, що "перейменування вулиць ... було чудовим прикладом неспроможности української інтелігенції дієво радити містом, не кажучи вже про [українську] державу"[60]. Підстект цих звинувачень очевидний: замість того, щоб заохочувати економічні реформи, що могли б стати прикладом для цілої України, міський уряд переймається відновленням історичної пам'яти.

Навряд чи ці звинувачення можна визнати цікловито слушними: у постмодерну добу власне масова культура стає великою індустрією. Туризм, що поєднує історичну пам'ять із модерними технологіями розваг, слугує потужним економічним чинником. Це, як виглядає, розуміє місцева влада. На той час, коли велику хвилю перейменувань завершено, львівський мер

Василь Куйбіда зі своєю командою намагалися запустити амбітну програму перетворення Львова на великий європейський центр туризму. Завдяки їхнім зусиллям у 1998 році місто набуло статусу культурної спадщини ЮНЕСКО. Можна припустити, що туристів з-за кордону – поляків, німців, євреїв, американців та ін. – більш за все приваблювала полікультурна спадщина міста. Судячи з назв вулиць, вони зустріли б тут зовсім не полікультурне минуле Львова, а його дуже зукраїнізовану версію. Навряд чи збігом є те, що наступний мер Любомир Буняк відклав подальшу українізацію назв вулиць – до речі, вельми роздратувавши групу експертів[61].

Проект перетворення Львова на туристичний центр наразі не приніс якихось відчутних результатів. Будівлі в історичному центрі міста розвалюються, місту бракує адекватної міської інфраструктури, а починаючи з дев'яностих років, воно переживає постійну депопуляцію. Наприкінці дев'яностих з'явилася група молодших інтелектуалів, фахівців та підприємців, які спробували висунути свій альтернативний проект розвитку міста[62]. Значною мірою вони протистояли міськраді, звинувачуючи ту в неефективности та корумпованости. Вони поєднують перспективи майбутнього розвитку з відживленням громадянських ініціатив "знизу". Одна з їхніх ініціатив стосувалася вулиці Джона Леннона: вони закликали мешканців вулиці прибрати її без офіційної помпи[63].

У 2006 р. лідер цієї групи, Андрій Садовий, став новим мером Львова. Малоправдоподібно – і це вже підтвержує перший рік його перебування при владі – що він продовжить стару хвилю перейменувань, або ж почне нову, "ліберальну". Львів так і залишається сам зі своїми назвами вулиць, одинокий і незрозумілий серед інших великих міст України, в'язнем свого минулого і заручником сучасної української реальности.

ПРИМІТКИ:

[1] Див.: *Довідник перейменувань вулиць та площ Львова* (Львів, 1971).

[2] Lynn Hunt, *Politics, Culture, and Class in the French Revolution* (Berkeley, 1984), pp. 20, 24.

[3] Dmytro Zlepko, "Aufbruch unter Blau-Gelb. Der Wandel von sowjetischen zum ukrainischen Lemberg", in Peter FaBler, Thomas Held und Dirk Sawitzki, eds., *Lemberg - Lwow - Lviv. Eine Stadt im Schnittpunkt europaischer Kulturen* (Kōln, Weimar, Wien, 1993)182.

[4] Дані опитування, які проводив Інститут історичних досліджень у 1999 р.

[5] George Schoepflin, "The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths', Geoffrey, Hosking, George Schoepflin eds., *Myths and Nationhood* (London, 1997), p. 22.

[6] Roman Szporluk, "The Strange Politics of Lviv: An Essay in Search of an Explanation", in Zvi Gitelman (ed.), *The Politics of Nationality and the Erosion of the USSR* (London, 1992), 215–231; Roman Szporluk, "West Ukraine and West Belorussia. Historical Tradition, Social Communication, and Linguistic Assimilation", *Soviet Studies* 31, 1 (January 1979), pp. 76–98; Martin Aberg, "Putnam's Social Capital Theory Goes East: A Case Study of Western Ukraine and L'viv", *Europe-Asia Studies* 52, 2 (2000): 295–317.

[7] Цит. за: Geoff Eley and Ronald Grigor Suny, eds., *Becoming National. A Reader* (New York, Oxford, 1996), pp. 52–53.

[8] Ibid., p. 45.

[9] See: "Stadtplan von Lemberg, um 1850", in Rudolf A. Mark, *Galizien unter Östereichischer Herrschaft. Verwaltung-Kirche-Bevölkerung* (Marburg, 1994), pp. 106–107.

[10] Zbigniew Fras, *Galicja* (Wrociaw, 2000), s.104.

[11] "Stadtplan von Lemberg, um 1850", 106–107.

[12] Детальніше див.: Harald Binder, "Making and Defending a Polish Town: "Lwów" (Lemberg), 1848–1914", *Austrian History Yearbook* 34 (2003): 57–81.

[13] Binder, *Op. cit.*, p. 68; *Skorowidz nowych i dawnych numerów realności, tudzież nazw ulic i placów król. Stoi. Miasta Lwowa wediug uchwai Rady miejskiej z r. 1871* (Lwów, 1879); *Gazeta Narodowa* 1 stycz. 1870, s.2; 4 stycz. 1870, s. 2-3; 5 stycz. 1870, s.3.

[14] Див.: *Довідник перейменувань*, passim.

[15] *Plan miasta Lwowa. Verzeichnis der Strassen, Plätze und Garten von Lemberg* (Lwyw,1916); *Skorowidz ulic Wielkiego Lwowa wraz z Przewodnikiem orientacyjnym* (Lwów, 1938).

[16] Про нього див. недавню книжку: Michael Stanislawski. *A Murder in Lemberg: Politics, Religions, and Violence in Modern Jewish History* (Princeton, 2007).

[17] Деталі див: Ezra Mendelson, Jewish Assimilation in L'viv: The Case of Wilhelm Feldman', in Andrei S. Markovits, Frank E. Sysyn eds., *Nationbuilding and the Politics of Nationalism. Essays on Austrian Galicia* (Cambridge, Mass, 1989) 94–110; Leila P. Everett, 'The Rise of Jewish National Politics in Galicia, 1905–1907', *idem*, 149–177; Jerzy Holzer, '"Vom Orient die Fantasie, und in der Brust der Slawen Feuer..." Jüdishes Leben und Akkulturation im Lemberg des 19. und 20. Jahrhunderts' in P. Fäßler, T. Held, D. Sawitzki, eds., *Lemberg – Lwów – Lviv...*, 75–91.

[18] Про нього детальніше див.: Stanisiaw Makowski, 'Musij Wernyhora i jego proroctwa w świetle badań polskich i ukraicskich', у Ярослав Ісаєвич, Ярослав Грицак, ред., *Другий Міжнародний конгрес українців. Львів, 22–28 серпня. Доповіді і повідомлення. Історія. Розділ 1* (Львів, 1994), 154–161.

[19] *Plan miasta Lwowa*, passim; *Skorowidzulic*, passim.

[20] Польська міська рада відхилила петицію Наукового Товариства імені Тараса Шевченка щодо надання імені свого патрона одній з

центральних площ, де містився осередок Товариства (Михайло Грушевський, "Улиця Шевченка у Львові", *Літературно-Науковий Вістник* 10, 4 (1900), 200–202.

[21] 'Довідка редакції', *Галицька брама*, травень-червень-липень 1995, с.15.

[22] На цю обставину звернув мою увагу др. Вільфрід Їлге, за що хочу йому подякувати.

[23] Verzeichnis der Straßen, Gassen und Plätze nach dem Stande der Umbenennungen vom Mai 1942; Alphabetische Strassenverzeichnis des Standortes "Lemberg-Mitte" der NSDAP. Lemberg, im Dezember 1943 (*Державний Архів Львівської Області*, ф. R-35, оп. 9, од. зберіг. 693, с. 2–11).

[24] *Державний Архів Львівської Області*, ф. R-6, оп. 1, од. зберіг. 2а, арк. 18; ф. F – R-100, оп. 1, од. зберіг. 9, арк., 29, 30.

[25] *Довідник...*, passim. радянські перейменування не припинилися після 1969 року, але брак систематичного переліку не дозволяє оцінити точну їх кількість.

[26] *Державний Архів Львівської Області*, ф. F – R-6, оп. 1, од. зберіг. 2а, арк. 18; ф. F – R-100, оп. 1, од. зберіг. 9, арк. 29, 30. У 1939-1941, декілька старих вулиць об'єднано в більші, а тому кількість старих і нових вулиць не збігалася.

[27] Див. мою статтю: "Історія пам'ятника, якого не було", *Ленінська молодь*, 8 березня 1988.

[28] *Вулиці Львова. Путівник для службового користування. Видання виправлене і доповнене* (Львів, 1986).

[29] Важко простежити, як питання перейменування вирішувалося у стосунках між всесоюзною, республіканською, регіональною владами та місцевою українською культурною елітою. Пропозиції, "якими мають бути назви вулиць у Львові – обов'язково", можна знайти у щоденникових записах Петра Панча, який у 1939 р. був присланий з Києва щоб очолити оргкомітет Спілки радянських письменників у Львові (див.: *Культурне життя в Україні. Західні землі. Документи і матеріали. Т.1 (1939–1953)* (Київ, 1995), с. 75), а перейменування почалися щойно весною 1940 р. (див.: *Державний Архів Львівської Області*, ф. R-6, оп. 1, од. зберіг. 2а, арк. 18; ф. F – R-100, оп. 1, од. зберіг. 9). Виглядає, що під час першої радянської окупації (1939–1941) Київ ішов набагато далі в "українізації" Львова, а тому польській інтелігенції доводилося шукати захисту Москви (див. цікаві з того огляду спогади: Karolina Lanckorońska, *Wspomnienia wojenne (22 IX 1939-5 IV 1945)* (Kraków, 2002). У записнику Василя Щурата мені вдалос натрапити на його пропозиції з квітня-травня 1945 р. щодо перейменувань вулиць Львова, складені, правдоподібно, за дорученням когось із радянських достойників (зверху на списку значиться прізвище "Ломов"). Щурат пропонував зберегти усі історичні назви, натомість замінити усі польські й католицькі на українські історичні, політичні і літературно-мистецькі символи (*записник Василя Щурата, 1944–1945 рр., без назви, в оправі, зберігається у приватному архіві родини Сенів-Щурат у Львові*). Можна ризикнути припустити, що місцева еліта була зацікавлена у першу чергу в заміні польських імен українськими – а радянська влада не надто дослуховувалася до вимог українців утвердити український образ Львова.

[30] Dr. T. Nussenblatt, "Karol Marx potomkiem żyda lwowskiego", *Chwila* 3194 (11 lutego 1928), s.5; Ярослав Грицак, "L'vivs'ke korinnia rodyny Karla Marksa", *Lenins'ka molod'*, 5 travnia, 1987.

[31] Roman Solchanyk, "Molding 'the Soviet People': The Role of Ukraine and Belorussia", *Journal of Ukrainian Studies* 1 (Summer 1983): 3–18; Roman Szporluk, "The Ukraine and Russia", Robert Conquest, ed. *The Last Empire. Nationality and the Soviet Future* (Stanford, 1986): 151–182

[32] Див.: Yaroslav Hrytsak, "National Identities in Post-Soviet Ukriane: The Case of Lviv and Donetsk", in: Zvi Gitelman, Lubomyr Hajda, John-Paul Himka, Roman Solchanyk, eds., *Cultures and Nations of Central and Eastern Europe. Essays in Honor of Roman Szporluk* (=published simultanously as vol. 22 (1998) of *Harvard Ukrainian Studies*), pp. 263–281; Paul R. Pirie, "National Identity and Politics in Southern and Eastern Ukraine", Europe-Asia Studies, 48, 7 (1996), pp. 1079–1104.

[33] Taras Kuzio and Andrew Wilson, *Ukraine: Perestroika to Independence. Edmonton, Toronto* (Edmonton, 1994), p. 127.

[34] Список пропозицій збережено в особистих архівах Ореста Мацюка та Івана Сварника.

[35] Інтерв'ю з Іваном Сварником, Львів, 29 січня 1999 року.

[36] З цієї причини ім'я першої жінки-космонавтки Валентини Терешкової прибрано з однієї з львівських вулиць, а невдовзі потому місцевий часопис зреагував на це перейменування статтею під промовистою назвою: "*Бажаємо Валентині Терешковій многая літа!*"

[37] А. Дорош, "Зміниш ім'я – зміниш долю", *Галицька брама*, травень-червень-липень 1995, с. 15; інтерв'ю з Мар'яною Долинською; інтерв'ю з Іваном Сварником.

[38] Там само.

[39] Вулицю Михайла Грушевського названо рішенням міськради у 1990 році, перш ніж почала працювати група експертів – див.: А. Дорош, "Зміниш ім'я – зміниш долю", с. 15; інтерв'ю з Мар'яною Долинською; інтерв'ю з Іваном Сварником.

[40] Інтерв'ю з Богданом Якимовичем.

[41] Kuzio and Wilson, *Op. cit.*., p. 155.

[42] Інтерв' з Іваном Сварником; інтерв'ю з Мар'яною Долинською.

[43] Орест Вачков, "Чи покине Дудаєв Львів?.. Вулиці можуть повернути назву Лермонтова", Львівська газета, 30 жовтня 2002 р.

[44] Інтерв'ю з Богданом Якимовичем. Христина Семанюк, студентка гуманітарного факультету Українського Католицького Університету, звернула мою увагу на інший факт: у вересні 2004 р., після терористичного акту в Беслані, на вулиці Джохара Дудаєва була затерто нову назву і поверх написано стару: Лермонтова. Тоді ж було зініційовано збір підписів на підтримку ідеї надати вулиці ім'я Георгія Гонгадзе. Але ця ініціатива закінчилася безрезультатно.

[45] Інтерв'ю з Мар'яною Долинською.

[46] Інтерв'ю з Іваном Сварником.

[47] Підраховано на основі: *Львів Карта-Схема. Інформація станом на грудень 1997 р.* (Львів, 1997), с.2–10.

[48] А. Дорош, "Зміниш ім'я – зміниш долю", с. 15; інтерв'ю з Мар'яною Долинською; інтерв'ю з Іваном Сварником.

[49] Інтерв'ю з Богданом Якимовичем.

[50] Людмила Малес, "Карта міста: символічний простір управління", *Критика* 11, 1–2 (111–112) (січень-лютий 2007), с. 17–19; Максим Стріха, "Зникомий Київ будинків і назв", *там само*, с.20–22; *Вулиці Києва. Довідник* (Київ, 1995), с. 58, 59, 70, 156, 220, 229;

[51] Див. детальніше: Ярослав Грицак, *Страсті за націоналізмом* (Київ, 2004), с. 192–193.

[52] Див. розкішно виданий спеціальний номер "Международного общественно-политического журнала МЭР-СНГ" (N 1 (2003)) під назвою "Европейское лицо Донецка" з передмовою тодішнього прем'єр-міністра Віктора Януковича та надзвичайого й повноваженного посла Російської Федерації в Україні Віктора Черномирдіна.

[53] Стріха, "Зникомий Київ", с. 22.

[54] *Донецьк-2000. Бізнес-схема.*

[55] Оксана Омельченко, "На екваторі. Середньостатистичний українець очима психолога", *День*, 26 листопада 2003, с. 7.

[56] Чернівці. Бізнес-історія-туризм. Юніт, Укрсоцбанк: Чернівецька обл., 2002 рік;

[57] Ми відсилаємо тут до розрізнення між "етнічною" та "політичною" концепціями нації, які викладені в порівняльній літературі про націоналізм. e.g. Anthony D.Smith, *National Identity* (Reno, Las Vegas, London, 1991), 12, 80,149–150. Очевидно, що обидві концепції відіграють радше роль "ідеальних моделей" – у практиці національні рухи найчастіше поєднують елементи однієї і другої (див.: Rober Brubaker, "Myths and misconceptions in the study of nationalism", John A.Hall, ed., *The State of the Nation. Ernest Gellner and the Theory of Nationalism* (Cambridge University, 1998), pp. 298–301.

[58] Див. детальніше: Brian Porter, *When Nationalism Began to Hate. Imagining Modern Politics in Nineteenth-Century Poland* (Oxford, New York, 2000).

[59] Bruno Tobia, "Urban space and Monuments in the "Nationalization of the Masses': The Italian Case", in Stuat Woolf, ed. *Nationalism in Europe, 1815 to the Present. A Reader* (London, New York, 1996), 172.

[60] Михайло Деп'як, "No pasaran!", *Поступ*, 14 жовтня 1999 р.

[61] Інтерв'ю з Богданом Якимовичем, Львів.

[62] *Концепція розвитку Львова. Перспективи стратегічної програми. Матеріали до конференції 3 березня 2001 року* (Львів, 2001).

[63] Зоряна Онишкевич, "Пам'ять", *Поступ*, 12–19 жовтня 2000 р.

Сергій АВЕРИНЦЕВ

Священик Володимир ЗЕЛІНСЬКИЙ

«Біля самого витоку глагола»

СЕРГІЙ АВЕРИНЦЕВ: ДОСВІД ПОБУДОВИ КУЛЬТУРИ

«Крини молитовні»

Беручись за цей роздум про Сергія Сергійовича Аверинцева, я передусім звертаюся до його віршів. Вірші ці хотілося б назвати молитовними кринами, як назвав ієромонах Кіпріан Керн свою книгу про літургійну поезію, чиї слова, наче стебла квіток, ледь згинаються під легкою, безплотною вагою молитви.

Боже, слова отбегают
от утлого жилища человека
к чувству нашему плотскому
неразгаданно безучастны;
отбившись от руки, блуждают.
Как псы одичалые воют:
лучше им к Тебе возвратиться,
к Твоей приникнуть святыне.

«Процвела есть пустыня, яко крин, Господи...» – сказано в Ірмологіоні[1]. Коли думаєш про середовище, про ґрунт, на якому виріс «феномен Аверинцева», образ пустелі, «процветшей» як лотос (по-слов'янськи крин), сам спадає на згадку. Звичайно, менш за все можна почути в його словах виття здичавілих псів, перед нами радше фігура нериторичного каяття, тому що його слова не блукають, «отбившись от рук», а радше занурюються на глибину в пошуку скарбів із затонулих кораблів, а здобувши їх, очищують від морських водоростей і багна ... Здається, що

[1] Цит. за: Архимандрит Киприан (Керн). Крины молитвенные.– М. 2002.– С. 13.

аверинцевські слова зберігають у собі запах тих глибин, вони дихають давніми любими часами і теплом недавно згаслих вівтарів, на яких греки приносили жертви, пахнуть морями та проливами, через які колись пройшов Одісей, повертаючись на батьківщину...

«Многих людей города посетил и обычаи видел...»

Шлях Аверинцева, який можна простежити за всіма пройденими ним містами та «посещениями», – це завжди молитовне повернення до святині.

«Ключ» Геракліта

Будь-яку творчість можна розглядати у різних «ключах», які ми маємо право запозичити у найнесподіваніших авторів. Уже віддавна я намагався розгадати загадку Аверинцева, користуючись «ключем Геракліта». Мені в пам'ять запав один його фрагмент, який залишився, як і все у нього, темним та нероз'ясненим. У ньому сказано: «Многознание уму не научает; иначе научило бы... (В 40)» – а далі йдуть імена гераклітівських опонентів, Гесіода, Піфагора та інших. У ті роки, коли ім'я Аверинцева вже елітарно шелестіло у бібліотеках, вибраних аудиторіях, почасти і в товстих журналах, я, відштовхуючись від атмосфери клубного снобізму, повертав гераклітівський вірш саме проти нього як погордливого носія або, як мені видавалося, носія непотрібних відомостей. Знання, накопичені ним, і тоді і тепер вражали блиском, який мені чомусь видавався блиском монет, що їх перебирає скупий лицар перед очима заздрісно здивованих слухачів. Неофіт 70-х років, я не без іронії дивився на зграї молодих богошукачів, що зліталися до тарілки липкого меду вченості на ім'я «лекція Аверинцева», згадуючи, можливо, недоречно, євангельські слова про купця, котрий розпродав усі свої багатства заради єдиної перлини ... Коротко кажучи, «многознание уму не научает», «умом» же, логосом, лотосом-крином було для мене лише внутрішнє знання, що розквітає у Слові, яке було з початку у Бога і з початку у людини, а поряд з ним все інше купка блискіток.

А що ж було тоді справжнім «розумом», закопаною «перлиною», гераклітівським логосом? Силою, що діє в речах, протистоїть хаосу багатьох зайвих інструкцій про культуру та світ, найпотаємнішою суттю реальності, «алетеєю» у тлумаченні

Мартіна Гайдеггера 16 фрагменту Геракліта[2], тобто істиною, що розкривається з таємниці, в якій буття являється людині? Цю істину не може здобути жодна археологія знання чи вчені дискурси про культуру. Адже культура може засліпити нас відображеннями людської самості, що порвала зі Словом Божим. І сьогодні так багато хто думає, протиставляючи культуру не стільки Слову, скільки культу, як чомусь наперед зайвому, що відволікає від «алетеї» церковності чи «єдиного на потребу». Обшир і різноманіття культурних пейзажів тільки приглушують мову розуму чи логосу в нас, затемняють світло таємниці, що йде від логоса, Слова і віри, що його торкається.

Говорю про це так детально саме тому, що сьогодні думаю інакше. Протест проти бездушності інформаційних сховищ, був насправді поверхневим, він не брав до уваги тієї Аверинцевської «безмовності слова», яка може бути прихована навіть у найбільш багатослівному розгалуженому знанні. Втім, почувши якось у нього «ту полноту, которой названия нет» (В'ячеслав Іванов), я вже не міг відірватися від цього багатства безмовності, розсіяного в Аверинцевських текстах, що так рясніють культурними ремінісценціями, від того, що з самого початку було насичене напруженим молитовним діалогом, який ріс із подиву, що передається слухачеві.

Так що, коли перевіряти гармонію алгеброю, а Аверинцева Гераклітом, так як ми з нього почали, то сьогодні я б віддав перевагу іншому фрагменту, 54, який каже:

«Неявная гармония лучше явной.»

І ось цю неявну гармонію вдалося побудувати з уламків, островів, на яких розкидано плем'я Аверинцевських знань. Бо «материальная сила – (навіть коли мова йде про «матерію» думки (В.З.)) – позволяет сбыться духовному смыслу»[3].

«Архіпелаг Аверинцева»

Костянтин Сігов у своїй передмові до збірки «Софія-Логос» вдало назвав це скупчення архіпелагом, «універсальною подорожжю знань від А до Я»[4]. Однак «А» в Аверинцева знаходимо повсюди: у греків, з яких він починав, у давньо-

[2] Martin Heidegger. *Vortrage und Aufsatze*. Tubingen, 1959, s. 257–282

[3] Аверинцев С.С.. Слово-Логос, Дух і літера, 2000.– С. 234.

[4] Там само.– С. 423.

руських книжників, до яких він прийшов, в акафісті Божої Матері, мудрість якої він допоміг нам відкрити, в Отців Церкви, з якими він ніколи не розлучався, у Володимира Соловйова, який став його побратимом, у Ахматової, Цвєтаєвої, В'ячеслава Іванова і багатьох поетів, його вічних супутників, у Вальтера Бенджамена, Рільке, Тракля, Юнга, Марітена та багатьох інших, з якими йому було по дорозі або які радше були його друзями... І в багато чому іншому.

Але поряд з цим усім, Аверинцев аж ніяк не став ходячим тезаурусом, який виконує обов'язок світової енциклопедії. Якщо вдивитись у шлях його думки, ніби перенавантаженої, а разом з тим рухливої та легкої, ми відчуємо, що її «А», її «архе», початок, лежить у безмовності, «у самого истока глагола», як він згодом скаже. Народившись зі споглядання, його слово йде своїм «обхідним шляхом», щоб у кінці повернутися до того самого витоку. Саме цей витік, який залишається нерозкритим, притягує і заворожує нас. Можливо, тому, що в кожному зі своїх супутників Аверинцев шукає друга та співрозмовника, співвласника загальної таємниці, таємниці Премудрості, що побудувала собі дім, хай це буде тимчасове хистке житло у конкретній долі, у конкретному вірші та прихованій за ним безмовності. І вся ця повнота безмовності-знання вручається кожному з його уважних читачів. Який би Аверинцевський текст ми не взяли – це завжди шедевр вдалого, здійсненого (як у Цвєтаєвої «душа сбылась») людського спілкування. Він, якщо скористатись одним із улюблених Аверинцевських слівець, «озиває» людей і поняття, а вони оживають і молитовно зацвітають. Герої цих робіт повертаються до нас якоюсь своєю просвітленою стороною, осіяні сердечним світлом, що падає на них з кожного острова Аверинцевського архіпелага.

Ці острови наче перегукуються та переписуються між собою та з автором, що їх породив, якого по-справжньому можна почути лише у м'якій довірчій бесіді. Аверинцев уміє слухати, бо з дивовижної здатності відгукуватися починається його архіпелаг, бо іншого він навчає своїй мові та своєму мовчанню. І мовлення кожного з «островів» (ідей, епох, особистостей) стає щільним і насиченим, тому що його власний голос зливається з голосом іншого, не заглушаючи його, а даючи йому повністю висловитися, створюючи тим самим звукову матерію для Премудрості, чий голос завжди поліфонічний.

Ключ Мандельштама

«Только русский человек мог открыть этот Запад, который еще сгущеннее, конкретнее самого Запада...»[5], – писав Мандельштам про Чаадаєва, але мабуть з ще більшим правом ми можемо застосувати ці слова до Аверинцева.

Ми невипадково згадали про одного з найближчих йому поетів, у якого можна знайти безліч словесних троп, що можуть привести нас до феномену Аверинцева. Шукати та знаходити схожі, часто несподівані тропи від одного до іншого – в цьому полягає одна з його стилістичних таємниць. Ці з'єднувальні тропи та зв'язки створюють ефект насиченості, згущеності та історичної конкретності. Це був своєрідний спротив слова у ті роки, коли у мертвих, з неприємним запахом словах можна було загрузнути як у смердючому болоті. Озираючись сьогодні на це болото, ми не знайдемо там Аверинцевських слідів.

«Я майже фізично відчуваю нечистий козлячий дух, що йде від ворогів слова», – писав Мандельштам у 1921 році у статті «Слово та культура»[6]. Можливо, це було найточнішим визначенням епохи, яка невдовзі вб'є самого поета. У ті роки, коли юний Сергій Аверинцев розпочинав свої найтонші взаємини зі словом, «козлячий дух» вже не пахнув смертю, але був настільки важкий, гнітючий і всюдисущий, що вже давно здавався всім нормальною людською атмосферою. Вже тоді, коли не жевріла ні найменша надія, на те, що колись це все проясниться, йому вдавалося дихати іншим повітрям, яке, здавалося, вивітрилося десятиліття тому. Навіть не говорити, а просто дихати, не приймаючи легенями болотних випарів, не стаючи в позу ворога ворогів слова, носіїв «козлячого духу» (на жаль, це героїчне протистояння так часто ставало руйнівним для цього самого духу, який нам хотілося б захистити).

Спочатку радше інтуїтивно, а згодом, думаю, цілком свідомо він вирішив мати справу лише з «друзями духу», яких він так безпомилково вмів знаходити. Я вважаю, що сама його ерудиція народжувалася не з нерозбірливою пожадливості до багатообізнаності, а з потреби у дружбі, тій дружбі, яка елінською мовою називається philia, звідси його philo-logia і philo-sophia,

---

[5] Мандельштам О. Слово и культура. «К статье «Чаадаев». М., 1987.– С. 267.

[6] Там само.– С. 40.

які в Аверинцева є не науками, а станами дружньої, люблячої душі. «И море, и Гомер, все движется любовью» – згадаємо ще раз Мандельштама, бо Аверинцевське море з його островами ніби пронизане теплим Гольфстрімом... Не на всіх островах жили герої, рівнозначно близькі йому, його душі й участі у відкриттях, але в нього ніде нема тону відсікання, який відсікає не тільки помилки, а й усю особистість іншого. Метод Аверинцева – витонченість слуху, з якої і народжується діалог, діалог, який настільки відкритий до співрозмовника та розуміє його, що це розуміння наче заважає висловлюватися самому авторові. Його власну думку часто доводиться ловити в текстах про іншого, тому що завжди нелегко провести межу між тим, де є цілковито він, і тим, де його зовсім нема, а є той таємничий інший, якого за Тютчевим «позвали всеблагие как собеседника на пир».

«Глубокая радость повторенья охватывает его, головокружительная радость» (Мандельштам), тому що Аверинцев вміє і любить знаходити себе у кожному зі співрозмовників. Саме тому він залишився дивовижно вільний від шаленого его-слововерження, що охопило всіх (особливо з початку епохи свободи), від захоплення сміттєвими купами, що публічно виміталися з підвалів власного «я». Його острови перегукуються, відсилають одне одному нічні дружні вогні, знаки, сигнали, бо в їхній основі лунає одна і та ж звістка, тільки сотнями різних інтерпретацій, статей і віршів. «Стихотворение, – каже Мандельштам, – живет внутренним образом, которое предваряет написанное стихотворение»[7], і ми бачимо як цей внутрішній образ, дозрілий у Аверинцеві, вловлюється, безупинно створюється ним у його співрозмовниках і друзях. Цей внутрішній образ він знаходить усюди, тому що живе він передусім у ньому, а називається Премудрістю.

Софія, Шехіна, Слово

Свого читача Аверинцев завжди підвищує у ранзі, вводить на рівних у вибране, хоча і не зовсім тісне коло близьких друзів, і кожен запрошений мимоволі йде за ним, хоч і не зовсім зручно почувається на його висотах і глибинах.

Таким видається його запрошення до паломництва в Софію. «Особисто мені здається неможливим вимовляти ім'я Києва, –

[7] Там само.– С. 42.

каже він на початку лекції в Києво-Могилянській академії з нагоди присвоєння йому професорського звання Honoris Causa, – без думки про його найсвятіший Паладіум, що зветься собором Святої Софії»[8]. Зворот «особисто мені...», здавалося б, підкреслює суб'єктивність мовця, який злегка просить вибачення за недоречно висунуте «я». Однак уже в цьому зачині відчувається м'яка владність, яка походить не від характеру (бо важко відшукати більш делікатну людину), а виникає з культу, в який ми слідом за автором готові вступити. І ось уже читач чи слухач вирушає у шлях Аверинцевським архіпелагом з порту на ім'я «найсвятіший Паладіум», беручи з собою в дорогу частинку його святості. «Тема цієї роботи одночасно і вузька, і широка до невичерпності», – так починається інша, більш рання робота про Софію, і ось почавшись з апсиди київського храму, шлях його розповіді-розмислу занурюється вглиб, ідучи від своїх коренів у Прокла і Плотіна, Гомера і Старшої Едди та багатьох інших. Премудрість озиває Аверинцева звідусюди, так що здається, ніби шлях його ніколи не закінчиться, бо така вже властивість знаменитої слов'янської душі, що так сильно проявилась у ньому, всесвітньої чуйності, яка примушує його щоразу зупинятися та відгукуватися/чути, коли його гукають. Для порівняння: західний метод і розум тягне вас із пункту А у пункт Б, як буксир, не роблячи ніяких подальших, зайвих для справи екскурсів, не злітаючи вверх, не занурюючись вглиб, і пункт призначення завжди, як правило, відомий. А в Аверинцевському плаванні важлива саме ця душевність відгуку, інколи нічим не виправдана затримка на шляху, якась деталь, що раптом виринула з пам'яті і пропонується як приношення на невидимий вівтар, який, власне, і є вашим пунктом призначення. «Премудрість побудувала собі дім», але тепер ця побудова відбувається перед нашими очима, і тільки зовсім невибагливий читач не помітить, що поза власним бажанням опиняється в цьому будинку, до того ж не ззовні, як культурний спостерігач, а всередині, як учасник культу, в який він відчуває себе втягнутим.

Ми минаємо острови, на яких Премудрість залишила свій слід, і прибуваємо до Біблії, до Слова, тому що врешті-решт саме до цього материка приводить нас Одісей-автор. Хай пробачать

[8] Аверинцев С.С. Софія-Логос. К: Дух і літера. 2000.– С.6.

мені слухачі вільність тлумачення, Слово в цьому Аверинцевському тексті народжується з Шехіни, з сакральної присутності, з проявлення Бога у світі, яке за сміливою інтерпретацією автора виявляється ніби помноженим іншим «Я» Його. Інше «Я» Бога є саме цією Премудрістю, названою у книзі Ісуса Сина Сирахова «диханням сили Божої і чистим виявом слави Його».

Шехіна не тільки присутня, осіняє чи вселяється в нас (за словами молитви Святому Духу), її роль у Аверинцева більш діяльна: те, що народжується від неї, те, що вона освітлює, вона як птах збирає це під свої крила. Вона «художествует» у людському діянні, мистецтві, устрої суспільства, молитві. «Збираючи людські тіла у влаштовану світобудову, збираючи думки людей у дисциплінований інтелектуальний космос, Премудрість збирає і землі, міста, країни у централізовану сакральну державу. Бо держава теж є її домом»[9].

Дозволю собі ризиковану аналогію: «інтелектуальний космос Аверинцева виникає з поєднання багатьох «культурних» тіл, фрагментів, облич, які зустрілися ніби випадково, без попередньо продуманого плану, але стають завдяки інтуїції, що народилася раніше, ніж тексти, певною культовою будівлею, державою добрих знань, державою відкриттів, країною премудрості, звичайно, людської премудрості, яка поєднується у щось єдине в якійсь грандіозній фресці. У «сакральному інтелектуалізмі Премудрості» Аверинцева сакральність здається надійно захованою за інтелектуалізмом, утім чим більше помножуються та духовно ущільнюються його тексти, тим більш ми бачимо, як відкрито вона говорить про себе. Говорить відверто, як Аверинцевське сповідання православної віри.

Бо можна сповідувати віру і таким чином – розповідати про накопичені нею духовні багатства розуму. «Вірувати в єдиного Бога, – каже Аверинцев про митрополита Іларіона, автора «Слова про закон і благодать», а так само міг би сказати і про себе, – не просто святіше, а розумніше, і тому розумніше, що святіше». Хоча він ніколи б такого про себе не сказав, а через свою смиренність навіть би і не подумав. Але він насправді виявив цей, якщо не ним відкритий, то по-новому доведений закон, приносячи розуму все, що було йому відкрите святістю, спогляданням Шехіни чи Премудрості, і збираючи скарби

[9] Там само.– С. 228

розуму, всю пам'ять про зустрічі, бесіди, діалоги, озивання – у відкритій ним для нашої епохи святості знання.

«Сарах Dei»

У «радості повторення», що здивувала Мандельштама, тобто в радості знаходження та впізнавання закладів Премудрості чи Шехіни в різноманітних культурних породах, Аверинцев не повторюється, не зупиняється у своєму пошуку, не священнодіє над минулим заради його сивої давнини. Раніше здавалося, що він ніколи не наважиться вийти зі своїх досить затишних і просторих гаваней античності, а виявляється, що й на «кораблі сучасності» він тримається так само впевнено. Мова йде не тільки про актуальність нових тем, про публіцистику, в якій він виявив свою делікатну майстерність, але і про щось безкінечно суттєвіше, про сучасність самого себе, про те, що можна назвати «тут і тепер» у діалозі зі Словом. Такий діалог він закладає в основу кожної культури, яка має право називатися цим іменем.

У цьому суть його новизни, неповторності, його Аверинцевської звістки. Він звертається до слова не для того, щоб роздумувати над ним чи описувати його досвід у інших, а для того, щоб бути в ньому і творити. Не для того, щоб його осмислити і створити ще один пам'ятник своєму осмисленню, а для того, щоб залишитись у подиві перед таємницею. Таємниця полягає не в якійсь неосяжності чи апофатичності, а в тому, що сам він якось назвав «боголюдськістю слова», маючи на увазі просте людське слово, цеглинку культури, з яких Премудрість будує собі дім. Таємниця – у самому Сходженні Слова Божого, яке вбирається в людську, інколи кострубату, мову священних текстів. За цим класичним постулатом може приховуватися й інший зміст, універсальний і містичний. «Саме тому воно має право стверджувати, що внутрішня логіка цього самого дива людського слова може вміщувати невмістиме Слово Боже; що людське слово, як це можна передати хіба що неперекладною латинською формулою, «сарах Dei». Щоправда, задля цього людське слово повинно подолати себе, вийти за власні межі, залишаючись цілком людським, але перетворюючись у щось більш, ніж людське»[10].

[10] Там само.– С. 388.

«Сарах Dei» – це дар людському слову, яке стало можливим завдяки Втіленню, чий відблиск сьогодні лежить на всіх людських словах, які або відкидають цю здатність «світитися Богом», або приймають її на себе, намагаються просвітитися Ним. Слово стало плоттю в Ісусі з Назарету, і ця єдина подія не може не відображатися чи не затемнюватись у всіх людських словах. І не тільки у словах, а й у всіх логоносних актах людини, хай це буде будь-яке мистецтво, чи будь-яка наша дія. Відкриття Аверинцева, одне з відкриттів, – у відчутті і підтвердженні на своїх прикладах цієї неухильної відповідальності, якою наділена кожна людина християнської доби. Бути «сарах Dei» – означає бути здатним виразити, хай навіть своїми коструватими засобами, присутність Бога посеред людей, чи Шехіну, Премудрість, Благовіщення, які потребують нашого мовлення, мовлення слова, образу чи дії.

Віднедавна ми почали благочестиво повторювати думку о. Павла Флоренського про походження культури з культу, маючи на увазі культ як переважно богослужіння і не залишаючи сучасній культурі іншого права на виживання, крім відтворення богослужбових форм, передусім живописних або пластичних. Те, що в основі культури, створеної Аверинцевим, лежить саме культ, безперечно, тому що в ній слово людське стверджує свою здатність приймати у себе присутність Божу, яка потребує нашої слави, нашого дому, побудованого нашими руками, і таке храмобудівництво є покликанням кожного з нас.

«Отче, Чье имя заповедно»

Багатообізнаність, як ми пам'ятаємо, розуму не навчає, проте розум може розпорядитися багатьма знаннями так, щоб зробити їх учасниками культу. Всі знають: дим, що стелеться та тане, запах ладану, іератичний характер жесту можуть якось привідкрити для нас ікону. Вони дозволяють їй проявитись у нас, наче прокладають шлях нашому зору, який відкривається для таємниці, прихованої і в той же час явленої в образі, який для наших очей може завмерти в іконостасі й осліпнути в музеї. Але саме з цих жестів, як із землі, як із наших знань можна зробити те «брение», яке Ісус поклав на очі сліпонародженого.

Колись роботи Аверинцева здавалися мені лише багатою колекцією ікон, набраних звідусюди та порозвішаних лише за забаганкою колекціонера. Поступово ця купа непотрібних шедеврів, що лежали переді мною, перетворювалася для мене

на дім молитви, прибраний багатьма дивовижними образами, які всі разом повинні були відкрити, обновити, навчити бачити лише одну справжню ікону – ікону Премудрості чи Імені. І всі ці образи, фрески, вітражі, ліпнини у свій спосіб озвучують лише це Ім'я. Стаючи в єдиний ряд, у якийсь порядок, що стихійно чи свідомо створюється, вони прокладають Імені шлях до нашого зору та слуху, розуму і бачення. І воно в них – або через них – благовістить.

Вся ця *важкувата, але водночас легка і рухлива* культура Аверинцева стає тонким, вишуканим, а водночас і цілком православним культовим діянням, служінням перед іконою Імені Божого. Воно яснішає в густому кадильному димі людських слів. Ця густина дозволяє Імені проявитися і водночас дозволяє йому залишатися непоміченим. Тому що у глибині своїй Ім'я Боже сходиться з безмовністю, а безмовність вимагає чистоти та спокою. Можливо, через свою приглухуватість я б не розчув безмовності у текстах Сергія Аверинцева, якби на допомогу не прийшли його вірші.

Отче, как в немощи детской,
у самого истока глагола,
да будут слова наши тяжки,
до краев безмолвиям исполнясь.

Слова про неміч невипадкові. Тільки людина, яка спробувала тієї вишуканості та глибини слова в собі та в інших, у багатьох своїх побратимах у культі Премудрості, і в служінні Шехіні, знає краще за інших, що означає дитяча неміч, яка оволодіває словами, коли ми намагаємося наблизитися з ними до «самого витоку глаголу». Таїна ікони Імені чи Слова Божого, вимовляється не кожною мовою, вона радше проявляє себе у передстоянні, мовчанні, молитві.

Мы молимся Тебе, Слово,
от начала бывшее у Бога,
выговаривающее без речи
молчания Его глубины...

Але ще до чарівних цих віршів Аверинцева я зрозумів, що багато з яких, повністю перенавантажених «багатообізнаністю», його текстів мають у собі глибини мовчання, саме того мовчання, в якому кожна людина може якнайкраще почути, зрозуміти і прийняти іншого. Всі наші тексти мають слугувати

уламками Імені, наповненого до вінця безмовністю, безмовністю, яка зберігає те заповітне ім'я, яким маємо спастися.

Боже, Чье Имя заповедно,
дай каждое твое слово увидеть
на чернети смерти нашей,
на золоте Твоей славы,
ограненной гранями света,
словно камень ясный и твердый,
со всех сторон огражденным
сторожевою тишиною.

Секрет або «модель» Аверинцева

Те, що я зараз намагаюся висловити, – це не панегірик одній людині. Мені, зізнаюся, важко терпіти якісь прояви культу особистості, навіть таких незвичайних і в незвичайності своїй смиренних, як Сергій Аверинцев, бо «не нам, не нам, а імені Твоєму» повинен здійснюватися всякий культ, всяке поминання. Архіпелаг Аверинцева, який би він важливий і цікавий не був сам по собі, ще більше цікавий і важливий як «робоча» модель, яка організує та створює культуру, і в цій якості її можна застосувати до кожного. Хай за спиною в нас не тисяча островів, населених чудернацькими іменами та важкими мовами, а, можливо, всього п'ять чи шість, хай не море асоціацій вирує у нашій пам'яті, а образів за душею – раз, два і нема, і всі вони – копії копій, врешті-решт не це суттєво. Суттєвий є Той, «чье имя заповедно», і все те, що в нас збирається та структурується навколо цього імені. Будь-яка культурна дія, будь-яке знання, яке ми засвоюємо, не може бути порожнім для душі, зайвим для Імені, непотрібним для Слова, непроникним для Світла, що торкнулося нас. Те, що вдалось Аверинцеву, цілком вірогідно, може випасти на долю кожного, яким би не був рід наших занять, яким би не було наше місце на архіпелазі культури, на якому, здогадуємося ми про це чи ні, живе кожна людина на землі. Суть культурного талану не в розмаху, що вражає око, а в просвітленості зсередини, яка йде від безмовності глаголу, від повноти служіння йому. Кожен може стати «Аверинцевим» у своїй справі, своєму існуванні, тому що суть Аверинцевської справи – відчиняти вікна світлу, наповнювати слова Світлом і знання Іменем, обгороджуючи їх чутливою «вартовою тишею».

Саме це вміння збирати і передавати тишу знаннями – одна з таємниць Аверинцева. За жодним текстом чи підручником цього не навчишся, тому що шлях до цієї тиші кожен повинен прокласти сам, нікого не наслідуючи, нікого не обожнюючи, ні за ким не слідуючи, а звертаючись лише до зразка та прислухаючись до таїнства Імені у собі самому. Просвітництво може стати мовою цього Імені, причому кожна спроба побудови культури, кожний образ її служіння може донести нам щось невідоме, те, що ще не відкрилося, те, що може відкритися в ось-такій конкретній людині. Він саме для цього і був народжений, посланий у світ, щоб своїм малим людським світлом запалити Світло, яке просвітить нас, щоб людськими знаками освітити і освятити Ім'я, приховане у безмовності. Бо в цьому також полягає проповідь Євангелія, заповіданого Ісусом.

В Євангелії від Матвія є фраза, яка багатьох може збентежити. Кажучи про наближення Страшного Суду та Друге Пришестя, Христос пророкує: «Не встигнете ви обійти міст Ізраїлевих, як прийде Син Людський» (Мт.10, 23). Мені завжди здавалося, що ми, християни, лише почали обходити «міста Ізраїлеві», що ще далеко до того, щоб проповідати Євангеліє повністю, що Ім'я Боже не знайшло і найменшої частки тих імен, в які повинно вбратися, що Слово ще не розкрило повністю всієї своєї вражаючої новизни та прямоти, що повнота його ще далеко не розлита по всіх людських ємкостях і посудинах, які повинна була б наповнити, що священна таємниця Трійці ще не знайшла, не закликала всіх своїх співучасників у таїнстві та служителів, що «міста Ізраїлеві», розсіяні в нашій історії, наших культурах і в нашому майбутньому, не тільки не пройдені, а ще і не відкриті...

На шляху до цих міст, що розпочався, як за апостольських часів, ще в епоху переслідувань і глухоти, Сергій Аверинцев став одним із найміцніших, найбільш невтомних паломників.

Священик Володимир ЗЕЛІНСЬКИЙ

ПРО ЗАДУМ ОСОБИСТОСТІ ТА СМЕРТНУ ГОДИНУ

Вперше мені довелося писати про Сергія Аверинцева, коли він ще був живий, але вже декілька місяців перебував у безпосередній близькості та тяжінні до смерті. Була надія, хоч і неміцна, що він ще залишиться з нами, що повернеться його голос, його слово, особливе тепло його думки. 21 лютого 2004 року його не стало.

Він помер на порозі старості. «Могучая евангельская старость», – як сказала Ахматова, – здавалося, була йому обіцяна, але не дана. Розанов називав старість «метафізичним віком». Закінчується робота цього світу і зав'язується нечутна «бесіда» з іншим. Той вік так і не прийшов, проте, як ми знаємо, все життя Аверинцева наче протікало у віці метафізичному. І все ж, незважаючи на значимість усього зробленого, здається, що «акме» цього життя так до кінця і не розкрилось, а лише почалося в останні роки. Життя пройшло, залишився певний Божий помисел про особистість (і він якось досягає слуху нашого серця), особистость настільки «об'ємна», що вона не вміщується лише в одне минуле. Минуле людини вступає в діалог з нами, ми стаємо його учасниками у теперішньому, а потім хтось після нас і в майбутньому. Ось про те, як фігура, життя, особистість Аверинцева вписується у майбутнє, як її відблиск торкається нас, мені хотілося б наразі сказати. Некрологи вже написані. Приношення чи пробудження нашої пам'яті ще не почалося.

1

За час свого довгого вмирання Аверинцев став близькою людиною, звичайно, не тільки авторові цих рядків. Не полишало відчуття, що смерть чи радше життя має свій таємний замисел, і до болю хотілося розгадати, який же саме. Але ось він помер, увійшов у досвід смерті, як висловився незапам'ятний о. Сергій

Желудков, і залишилося від цього відходу відчуття спокою і світла. Ніби прояснилося не тільки те, ким був Сергій Аверинцев (зробив, сказав, відкрив, здивував), а й те, яким він стане, що скаже, чим здивує у тій його обіцяній, втім, не здійсненій старості, яка ще якось відгукнеться у зрілості чи юності інших.

Хоча, це відчуття виникло задовго до його смерті. Років два тому, від'їжджаючи з патрологічної конференції у Відні, в якій мені випала честь брати участь разом з ним, він дав мені в дорогу свій переклад Євангелія від Луки. Я почав читати у потязі, прочитав від першого рядка до останнього, жодного разу не відірвавшись. Мовна достовірність цього тексту прикувала мене до себе. Жодного слова, яке б кольнуло мене своєю «неправдоподібністю», невірністю духу і букві євангельської Благої звістки. Я почав порівнювати. У грецький текст через брак знань я вирішив не заглядати (рівень Аверинцева, звісно, був такий, що нікому б і в голову не прийшло шукати у нього помилки). Я порівняв російський з російським. Синодальний переклад, як на нього не дивись, є і залишається великою подією нашої словесності, навіть якщо говорити тільки про історію нашої літератури. Однак ця подія не може стати законодавцем нашої релігійної мови від позаминулого століття до того дня, коли «времени больше не будет». Справа не в тому, що мова розвивається, тому що рух цей з нашої літургійної глибини можна і не помітити. Але розвиток мови також вловлює нові образи чи шляхи мислення, в тому числі, шляхи, які ведуть до Бога, кружляють навколо таємниці Бога у людині, і неможливо вказати їм раз і назавжди заданий, єдиний словесний напрям. При цьому нова мовна форма повинна виразити саме ту мову, якою володіє лише «сокровенный сердца человек», який живе не у сум'ятті політики, повсякденних турбот, крикливих новин і прочитаних у метро романах, а «в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа» (див. 1 Пет. 3, 4). І ось ця краса привідкрилася в Аверинцевському Євангелії, що лунає «высоко и светло» (слова Жуковського) з тією достовірністю, з якою вічне зупиняється у тимчасовому.

Звичайно, перекладацька робота за всього її багатства (крім двох Євангелій, Книга Іова, Псалми, а також сирійські та грецькі Отці, Платон, Аристотель, Гессе, Брентано...) – це радше периферія на фоні того, що вміщує ім'я Аверинцева. Але коли мова йде про переклад священних текстів, тобто того Слова, яке

говорить нам про Бога і являє Його всередині нашого серця, тут потрібне щось більше, ніж добротне, настояне на давніх травах знання, більше, ніж талант, такт, чуйність, чуття відтінків слова, всього того, чого вдосталь було у Сергія Сергійовича, тут потрібна ще смиренність і краса духу. Бути посередником і применшуватись у цьому служінні. Служити «не нам, но имени Твоему», але так, щоб це служіння ставало б і служінням нашим, звершувалось у нас. Тільки з цими дарами можна було б наблизитися до розв'язання найскладнішої проблеми Російської Церкви – мови богослужіння.

Тут не місце говорити про неї. Проте багатьом – не мені одному – стало зрозуміло, що якщо комусь і належить торкатися її, то лише Аверинцеву. У кого ще – я прошу пробачення у тих, кого не знаю, – можна було б знайти це поєднання тезауруса історичної пам'яті та простоти віри, філігранної роботи зі словом і відчуття його непідвладної людині міці, незвичайної делікатності та найтоншого дару, невдаваного смирення та сміливості? Кому ще, як не йому, який володів абсолютним слухом щодо поезії та самого поета, вчителю риторики в античному первинному значенні цього слова, молитовнику про слова, який вмів літургійно ставитися до будь-якого слова, пристало б стати новим просвітителем росіян, якого чекає і не хоче прийняти, відкидає і в той же час нечутно кличе наша Церква? Хто ще міг відшукати ті слова, якими можна було б молитись і радіти, виразити ту вселюдську глибину душі, в якій один здатний зрозуміти іншого, не втративши відчуття своєї особистості? Зумів би знайти мову, до кінця «чесну перед Богом» і перед собою, що поділився мовною батьківщиною з тими, кого Бог сподобив бути його і нашими сучасниками?

Людини не стало серед нас, а задум про неї залишився.

2

«Культура Аверинцева», якщо ми подивимося на його книги, повсюди розкидані статті, виростала відразу з декількох джерел. Хто б зміг упізнати в молодому, але вже вченому філологу, який пише про давньогрецьку поетику чи історичну рухливість категорії жанру, поета, що таїться від усіх і ревно складає гімни до Благовіщення? Якщо охопити поглядом усе написане ним, починаючи з перших статей і до останніх праць (хоча, напевно, знайдеться небагато людей, чий погляд може

це все ввібрати), то виникне відчуття розвитку, внутрішнього шляху, що мав свої етапи, свою особливу логіку душі. Гранично схематично (бо коротке поминальне слово не претендує на дослідження) цю логіку можна було б прокреслити як шлях від літературознавчої проблеми до самого автора, від людини-письменника – до людини сокровенної, скритої у Богові, від сокровенної людини – до Імені, у ній закладеному, що співає в ній, хоча зупинимося поки що на цьому місці.

У своїй передмові до книги «Поети» Аверинцев пише:

«Мне хотелось не столько сделать их «моими», сколько самому сделать себя – «их», чтобы подобное по старой максиме познавалось подобным; чтобы они сами были не только для моего рассудка, но и для моей эмоции интереснее, чем эмоция как таковая – для самой себя. Моей целью было – ввести мою субъективность в процессе познания, но с тем, чтобы она в этом процессе «умерла». Не мне судить о том, когда мне это хотя бы отчасти удавалось, а когда решительно не удавалось.

В одном я уверен: поэты, о которых я писал, не были для меня предлогом сказать нечто по поводу, но чем-то несравненно более интересным, нежели все, что я имею о них сказать».

Ми, читачі, готові рішуче відповісти: «решительно удалось». Проте авторові видніше. Напевно, щось залишилося за словом, що він чує, що мучить його, а не нас. Слова про невдачу – аж ніяк не літературний реверанс, а цілком нормальний творчий процес, коли за кожною заключною фразою відразу виростає гора недоговореного, ненародженого, того, що якось мислиться, дозріває, штовхається у замкнені двері нашого мовлення, але мовлення ще не готове це прийняти.

Аверинцев зумів зробити «своїми», «нашими», але також власне і «їхніми» таке зібрання найкращих творчих умів, що саме це вміння стало його багатством, подвигом, діянням – у найсуворішому церковному смислі – і врешті-решт стало його заповітом. Те, що він зробив, залишиться з нами. Однак з нами залишиться і те, ним невиговорене, що дозрівало і дозріло у ньому, та було обірване смертю.

Шукаю слово, але слова здаються занадто потертими, розмоченими, щоб передати ними це невимовлене. Мабуть, найточнішим і найвдалішим буде слово «мудрість», мудрість

у біблійському значенні, мудрість відстояної, прозорої, глибинної простоти. «Могучая евангельская старость» є плодом мудрості. Останніми роками в Аверинцеві з'явилася нова інтонація, аж ніяк не повчальна, радше учнівська, інтонація людини, яка почала роздарювати себе, ділитися собою з іншими. Він багато виступав, був учасником численних конференцій, писав передмови до чужих книг, з його дивовижною здатністю відкриватись іншому здавався майстром і в публіцистиці. Те, що було неможливим у молодості – через мотиви вкрай банально-цензурні, виявилося згодом потрібним, своєчасним і вкрай бажаним у зрілості. До певної міри це мудре служіння часу та світові для людини рангу Аверинцева було частково жертвою, але жертвою, яка приносилася радісно, яка захоплювала його (і виявилась у підсумку «полной гибелью всерьез»). Багато хто мав і має що сказати, але в Аверинцевському слові розчинена особлива сила умиротворення, наділеного безмовною владою та міццю, того душевного світу, якого так катастрофічно не вистачало і не вистачає в російському житті. Коли читаєш його відгуки останніх років на ту чи іншу подію у світі, завжди подумки відзначаєш: точніше не скажеш. Ним схоплювалася не тільки суть справи, а й головна, потрібна інтонація. Згадую зараз статтю «Мы и наши иерархи – вчера и сегодня». Скільки про це вже було написано (на жаль і автором цих рядків), але з того, що залишилося не в піні, а в камені, мабуть, тільки його, Аверинцевське. Його правда та милосердя не витісняють одне одного, а збираються докупи, зливаються в єдине, і виникає щось органічне, справжнє. Статті про шлюб – якась ненав'язлива актуальна проповідь – , про майбутнє християнства в Європі, про європейський контекст російських суперечок, про Слово Боже і слово людське, про християнство у XX ст., про поезію Ольги Сєдакової, статті, супроводжувані молитовними віршами, що звучать у них, – це найостанніший за часом, зрілий Аверинцев, з яким так не хочеться, так важко розлучатися.

Мудрість Аверинцева, що якось висвітилась у ньому, хоча так і не встигла виразитися повною мірою, була у вмінні – якщо говорити державінськими словами – «в сердечной простоте беседовать о Боге» і говорити істину, нехай і досить сувору, з доброю, світлою, трохи беззахисною усмішкою.

3

Останнє, особисте. Тому, хто пише ці рядки, вперше довелося зустрітися з Аверинцевим у Москві на початку сімдесятих (до нього – як сусід до сусіда завітав покійний Борис Шрагін, прихопивши і мене), але справжні взаємини і навіть щось схоже на дружбу, незважаючи на всю нерівність наших особистостей і масштабів, зав'язалися на двадцять років пізніше. Мені ніколи не забути наших прогулянок Римом на початку дев'яностих років. Особливо пам'ятаю ту набережну Тібру, де старі в'язи опускають гілля до самої води, створюючи над головою зелену галерею. Літнім вечером його образ виступав із зелених крон, а тихий голос, здавалося, лунав у гармонії з шелестом листя.

Наступного дня після цієї прогулянки ми були у соборі Святого Петра. Богослужіння не було, у той час храм належав туристам. Трішки поодаль від статуї першоверховного Апостола, раптом обірвавши оповідь про В'ячеслава Іванова, Аверинцев почав читати свою «Молитву про смертну годину». Голосом, який аж нітрохи не шелестів, твердим, ясним, сповідницьким, як про те, що неодмінно здійсниться, так і про те, до чого серце вже готове:

Когда Смерть посмеется надо мной
Как та, что смеется последней
И сустав обессилит за суставом

Твоя да будет со мной Сила

Когда мысль в безмолвии утонет
Когда воля себя потеряет
когда я имя свое позабуду

Твое да будет со мной Имя

Когда речам скончанье настанет
И язык глаголавший много
Закоснеет в бессловности гроба

Твое да будет со мною Слово

Когда все минет что мнилось
сновидцу наяву снилось
и срам небытия обнажится

пустоту мою исполни Тобою

Спробуйте увійти в цю повноту та безмовність, заглянути в людину, яка їх почула. Чи не захочеться вам помолитися не тільки з ним, не тільки за нього, а і йому самому?

Брешія, травень 2004 р.

Сергій АВЕРИНЦЕВ

РОЗРІЗНЕННЯ ЗНАКІВ ЧАСУ: ХРИСТИЯНСЬКЕ СТАВЛЕННЯ ДО ІСТОРІЇ

Саме поняття того аспекту шляху людства, що християнська віра іменує *«священною історією»* (мовою західної теології *«історією спасіння»*, лат. *«historia salutis»*, нім. *Heilsgeschichte*), є специфічним для біблійного бачення життя і принципово важливим для нього. На відміну від язичництва, що особливо шанує ритми природних і космічних циклів, на відміну від індуїзму, що знищує пропорції будь-якої історичної хронології нелюдським масштабом своїх *днів Брахми* (по 8 640 000 000 років кожний), на відміну від буддизму, що відносить буття в часі до ілюзії, на відміну навіть від ісламу, для якого стосунки Бога й людини вбачаються доволі статичними, а низка пророків, замкнених на Мухаммеді, відновлює нараз одне й те саме, по суті, одкровення, що не розвивається, Біблія вже у Старому Завіті оповідає про осмислений, змістовний шлях від покликання Авраама через Вихід і Синайське одкровення до передбаченого пророком Єремією *«нового заповіту»* (31:31) і месіанської перспективи. Щодо християнства, то для нього є надто важливим поняття *«ознак часу»*, так само реальних, як знаки метеорологічних феноменів, але незрівнянно важливіших. в Євангелії від Матвія (16:3) ми зустрічаємо характерний докір Христа Його сучасникам: *«Розпізнати небесне обличчя ви вмієте, ознак часу ж не можете?»* (Порівн. Лк. 12:56: *«Лице неба й землі розпізнати ви вмієте, чому ж не розпізнаєте часу цього?»*) Дозволено говорити про старозавітне й особливо новозавітне богослов'я часу. Час – це не просто тимчасова координата, час – це обіцянка Божої вірності, домовлений строк, коли обіцянці настане час збутися, коли здійсниться передвічний задум; у цьому значенні Апостол Павло говорить про *«повноту часів»* (Еф. 1:10: *«...для урядження виповнення часів, щоб усе об'єднати в Христі, – що на небі, і що на землі»*). Ми повинні відчути містичний історизм у самій назві найсвященнішої Книги

християнства, що бере початок, як ми щойно бачили, з пророцтва Єремії: *«Новий Завіт»*. Завжди народи землі вихвалялися стародавністю своїх священних книг і релігійних установлень; слово *«новий»* в імені шанованого Канону – саме по собі досить нове й знаменне. Той же Павло описує саму суть християнської екзистенції у виразних словах: *«Стародавнє минуло, ото сталось нове»* (2 Кор. 5:17)

І наступні дві тисячі років були прожиті в Європі з таким живим – і щодалі сильнішим – почуттям історичного часу, якого не знала жодна інша культура. Чистота цього почуття не раз замутнялась і продовжує замутнятися – то виродженням есхатологічної перспективи в панічний острах, помітний уже на зламі століть тисячу років тому, – втім, історичний матеріал не дає підстав перебільшувати це есхатологічне хвилювання близько 1000 року, – що багаторазово повертався в різного роду сектантських рухах, то, навпаки, утопічною ейфорією, також притаманною історії сектантства, що в секуляризованій переробці покладена в основу ідеологічної віри в абсолютне добро так званого *прогресу*. Зрозуміло, перше суперечить новозавітній забороні запитувати про *час та добу* (Дії 1:7), а друге – християнському ствердженню онтологічної грані між тим, що *«від світу цього»*, і тим, що *«не від світу цього»*. Але самі ці викривлення певним чином пов'язані з тим, що вони спотворюють. І коли сьогодні який-небудь найбільш секуляризований із ревнителів прогресу говорить нам з вами, гудячи нас, християн, за відсталість: *«Ну, що ви, мовляв, ми отут у XXI столітті переходимо, а ви?»* – ясно, що без того, про що два тисячоліття тому говорив Апостол Павло, і такого немудрящого докору їм просто неможливо було б сформулювати.

***

Дискурс, характерний для сучасних міркувань про біблійну ідею священної історії, *historia salutis*, і про її безсумнівну протилежність язичницькій орієнтації на природні ритми, а також ідеї вічного повернення в піфагорейському або ніцшеанському варіанті, підказує питання: про який час ідеться, – про «циклічний» час періодичних круговоротів або тільки про «лінійний» час історичного прогресу? А, можливо, питання це являє собою спокусу в найпрямішому значенні, тобто вираження

деякої інтелектуальної тенденції, якій не слід дозволяти заходити надто далеко: абсолютизація дихотомії потоку й круговороту, прогресу й природних циклів є тенденцією не лише виразно новітньою, а й настільки ж несумісною по суті з біблійним поглядом на речі (хай і необхідною, ба навіть неминучою для недосконалості нашого мислення), як взагалі дещо абсолютизоване, що не допускає жодних мостів протиставлення надприродного і природного. Я згадую чудову проповідь, яку мені довелося почути восени 1990 р. в Єрусалимі, в бенедиктинській обителі Успіння на горі Сіон, і яка, виходячи зі старозавітного свята Суккот, що святкували саме в ті дні в Єрусалимі, закликала слухачів не надто наполягати на уявному розрізненні між надприродним і природним – двома видами реальності, що виходять від Одного й Того самого Бога. Мені здається, що цей урок особливо можна віднести до сутності часу. Біблійний погляд на час і на священний характер часу значно більш «холістський», ніж наші розрізнення: καιρός є καιρός, як ʻēt є ʻēt, точка усередині Божого часу [καιρός і ʻēt – грецьк. і євр. терміни, що означають час як подію, здійснення (на відміну від обчислюваного часу)].

Цього року, що мовою давньої традиції йменується *annus jubilaeus*, важко не згадати біблійної заповіді щодо Ювілею. Як усі ми пам'ятаємо, вона зобов'язує віруючого віддавати належне зумовленому плином часу поверненню відзначених років. «І відлічиш собі сім суботніх років, по сім років сім раз, і будуть для тебе в дні семи суботніх років сорок літ і дев'ять [...] І освятите рік п'ятдесятиріччя...» (Лев. 25:8–10). Цей «кайрос», що повертається, очевидно, не є чимось зведеним до простої «циклічності», несумісної за змістом із «лінійністю» священної історії; навпаки, він є образом цієї останньої, її відображенням і часовим її знаряддям.

Це може слугувати для нас приводом для міркування про час як контекст дій Бога, що мають на увазі людський рід.

Біблійне поєднання концепту Одкровення з концептом часу сумарно виражене в початкових словах Послання до Євреїв 1:1–2: «Багато разів і багатьма способами в давнину промовляв був Бог до отців через пророків, а в останні дні промовляв Він до нас через Сина, що Його настановив за Наслідника всього». Цей текст, що належить до ключових для всього новозавітного концепту Одкровення, підкреслює два аспекти Слова Божого, один щодо

одного водночас контрастні і взаємодоповнюючі: динамічну природу Одкровення, істотно пов'язану з виміром космічного, історичного й есхатологічного часу, – і водночас стабільну ідентичність, притаманну Одкровенню, його зв'язність і послідовність. З одного боку, є *багаторазовість* і *різноманітність* вістей згори; як і множинність пророкуючих посередників, ба більше, саме їхнє посередництво постає насправді як процес, що спрямований уперед і відповідає Божому задуму богостворе́ного часу і повазі до нього, надаючи часові його сенс. З іншого боку, звістка залишається й надалі тим самим Словом того самого Бога, котрому притаманна зв'язність не всупереч його розмаїттю, але саме через нього (приблизно так, mutatis mutandis, як у людському світі зразок риторичного мистецтва демонструє зв'язність свого змісту через розгалудженість фраз, пасажів, інтонацій).

Враховуючи множинність «образів», модальностей, шляхів, кожен текст Письма характеризується виразною властивістю контекстуальності, що не має нічого спільного з релятивізмом, і ця істотна контекстуальність, не дозволяючи прискіпливому віруючому підловлювати Бога на слові, є досить складною будовою різних і взаємоспіввіднесених рівнів: поряд із текстуальним контекстом у найпростішому змісті слова, ми зобов'язані враховувати контекст, створюваний мовними навичками й літературними звичаями епохи, практикуючи те, що мовою нашого часу називається *higher criticism, form criticism* тощо. Але за цим постає питання питань, що трансцендує будь-який технічний вимір підрозділів екзегетики та потребує не менш як пророчої відповіді, питання настільки важке і настільки сміливе, що відповідь на нього може бути тільки свідомо обставленою фрагментарними, частковими застереженнями. Однак знехтувати цим питанням не може жодна душа, що з вірою прислухається до Слова; від здатності експліцитно або імпліцитно мати на увазі це питання і відповідати на нього залежить значущість будь-якого богословського «магістеріуму» для «керигми», для проповіді, для живої справи сповіщення християнства у світі, і віровчительна самоідентичність цього магістеріуму в порівнянні з усіма «критицизмами» у світі. Я маю на увазі питання про контекст кожної частини Одкровення, кожної заповіді, кожного веління, –

всередині цілісності вічного й співвіднесеного з часом Божого плану, всередині зв'язності континууму Одкровення, всередині вже не людського, а Божого композиційного задуму, що використовує послідовність історичних епох, щоб висловити й зробити зрозумілою для нас діалектику своїх тез.

Усі рівні контекстуальності вимагають від нас тієї особливої чуйності до семіотичної функції часу, що іменується мовою нашої віри «розпізнанням ознак часу». Ця найважливіша формула виражає в Євангелії від Марка 16:3 логічний зв'язок між часом і знаменням: τὰ σημεῖα τῶν καιρῶν. Але той самий зв'язок виражений уже на першій сторінці Старого Завіту, Бут. 1:14: Бог призначає «світила на тверді небесній», сонце, місяць і зірки, аби стали «знаками, і часами умовленими, і днями, і роками». Мовою християнської системи понять можна сказати, що сам час – знак і знамення, мабуть, сакраментальний знак вічного. Православний назве час іконою вічності і згадає, що такий зворот підказав йому язичник Платон (Tim. 37 d εἰκὼν κινητὸς αἰῶνος [рухливий образ вічності]). Він може також подумати про візантійську богословську мову св. Григорія Палами, що говорить про енергії Сутності Бога, одночасно й відмінні від цієї Сутності, і тотожні Їй: відмінні за своєю модальністю й тотожні в силу верховної Єдності Бога в дусі біблійної формули *yhwh 'eḥād* [Господь один] (Втор. 6:4). Стихія часу – відповідний локус до Енергій вічної Сутності, якщо сам час – випромінювання вічності.

Ця складна, парадоксальна й багата на контрасти діалектика присутності Всюдисущого, співвіднесеності з часом дії Вічного, одкровення Сокровенного, створює певні передумови для такого розуміння Біблії, що за своєю суттю залишається актуальним для будь-якої епохи, хоча його конкретні реалізації не можуть не бути досить різними в різні епохи.

Я вбачаю одне з найнагальніших завдань сучасної інтерпретації Одкровення в систематичній і відповідальній рефлексії над старим «алегоричним» або «типологічним» підходом, у його критичній рецепції з урахуванням контексту, що задається сучасною чутливістю до історичних змін і специфічних відображень різних культур. Це завдання особливо серйозне для тих гілок християнства, які сприймають важливість святоотчого

Передання, як Католицька Церква, як Грецьке й Російське Православ'я. Але й у протестантському світі спроба вирішення цієї проблеми означає єдиний шанс уникнути помилкового вибору між фундаменталізмом і релятивістським саморуйнуванням віри. Треба сказати, що алегоризм аж ніяк не є якимось винаходом патристичної епохи, скажімо, привнесеним грецьким спекулятивним духом. У світі, в який прийшов Христос, слово Біблії вже звикли розуміти відповідно до методів мідраша, що був саме «алегоричним» й «типологічним» тлумаченням Письма. Століття юдаїстсько-християнської полеміки затьмарили цю просту істину: єврейські полемісти прагнули викрити християн у перетлумаченні Біблії, християнські створювали image юдаїстів як ідіотичних буквалістів, – насправді методи зовсім не настільки різнились, як хотілося тим і іншим. Концептуальна мова, вживана у висловах Самого Христа, у посланнях Павла і взагалі в текстах Нового Заповіту, є в істотних рисах мідрашистською. Це означає, що жива традиція сприйняття Письма здавна, з незапам'ятних часів, ба й споконвічно містила певну готовність сприймаючого розуму до алегорії, до типології як єдину альтернативу буквалізмові.

Я не думаю, що ми можемо повністю відмовитися від цих начал, таких важливих для Передання Церкви, для вжитку Літургії, та й для самої зорі християнства. Питання полягає в тому, як заново продумати екзегетичні «миддот» (букв. «заходи», вираз мідрашистів), з огляду на всі вимоги, що виходять із принципу інтелектуальної чесності й спеціально з імплікацій відкритою новоєвропейською культурою історичності розумових категорій, – не вдаючись ані до варварства фундаменталізму, ані до модних софізмів.

Проблема богословської переробки новоєвропейського досвіду історизму належить, без сумніву, до особливо делікатних. Усвідомлюючи це, я нізащо не стану рекомендувати для біблійної герменевтики який-небудь підхід, орієнтований на німецьку філософію історії, скажімо, гегелівського типу, або на т. зв. «морфологію культур» alias «історіософію» *a la* Освальд Шпенглер або Арнольд Тойнбі. Ми, російські християни, маємо особливі причини для досить гострої алергії проти гегельянства, що було одним із джерел марксистської ідеології; і якщо цей різновид бездоказових умоглядів був скомпроментований в Росії її

інструменталізацією у колишньому радянському офіціозі, історіософські фантазми також ставали предметом ідеологічних маніпуляцій у профашистських колах пострадянської Росії. Бог бачить, я далекий від того, щоб рекомендувати ці моделі мислення, ба навіть, скажімо, той концепт «історичності», розвинений італійським гегельянцем 1-ї половини XX сторіччя Бенедетто Кроче, що почасти будувався на підставах, закладених Джамбаттиста Віко... На мою думку, різко критичний есей К.С. Льюіса під заголовком «Historicism» виражає досить обґрунтоване *contradicitur* християнської тверезості проти всіх «єресей» вищезгаданого роду. Однак такі підходи до предмета історії, будучи ідеологічними, хоча й потенційно тоталітаристськими, у кожному разі виразно гностичними, хоча й хибно, та відображають наш специфічний досвід історії, який сприйняла наша свідомість і уява і який залишався, загалом, не властивим для умів античності й середньовіччя. І я наважуюся підняти мій вказівний палець і *more scholasticorum* вимовити старовинну формулу: *«distinguo»*, «я розрізняю». Необхідно розрізняти різні речі: якщо ми маємо право, ба навіть обов'язок заради наших зусиль правильно розуміти Письмо, відкинути будь-яку ідеологію, за суттю своєю небіблійну й антибіблійну, ми не маємо ні права, ні можливості ігнорувати сам досвід, що ці ідеології намагаються сформулювати й пояснити. Наприклад, великий Гегель жодним чином не був акуратний ані стосовно богослов'я, ні стосовно історії, коли намагався розробити свої думки з приводу процесуальної природи, властивої «Самоодкровенню» *(«Selbstoffenbarung»)* Бога (або, висловлючись менш теїстично й більш по-гегелевскі, *Weltgeist'a)*, однак гостра інтелектуальна й емоційна чутливість до динаміки «сповнення часів», властива цьому філософові, у реальності Одкровення сама собою – я підкреслюю ще раз, сама собою – є не тільки законною, а й плідною, хоча б як осмислений виклик, що спонукає богословську думку до зусиль.

Коли ми переходимо від цих систем секуляризовного філософського генія до есхатологічно орієнтованих концептів, які використовуються деякими течіями протестантизму, скажімо, до того, що стоїть за вживаним у якомусь особливому сенсі терміном *«dispensations»*, ми зобов'язані знову дотримуватися розрізнення: між обґрунтованою критикою й, якщо

треба, відкиданням спрощених або фантасмагорійних відповідей, – і нашим обов'язком залишатися відкритим назустріч самому питанню як такому.

Така життєво важлива тема як динаміка Одкровення не повинна ставати особливою резервацією для темних лжепророків, для фантастів гностичного типу й для інтелектуальних мод, далеких від біблійної істини. До теми цієї належить наближатися зі страхом Божим, з гострим почуттям відповідальності та недоречності претензій; але вона не повинна бути просто витіснена й забута, хоч би яким був привід, благочестивим або інтелектуальним.

Послідовне застосування того екзегетичного принципу, котрий я назву принципом контекстуальності, надає протиотруту проти найбільш поширеної недуги, парадоксальним чином спільної як для найбільш крайніх видів фундаменталізму й лібералізму, так і для найбільш тривіальної й опортуністичної еклектики: недуга ця – погана звичка тенденційно-вибіркового підбору в ізольованому вигляді тих або інших «потрібних» текстів Письма, щоб інструменталізувати їх для більш чи менш ідеологічних цілей. Суб'єктивно такого роду практика може мати дуже серйозні політичні, соціальні, ба навіть релігійні цілі, але в контексті духовному вона залишається глибоко негідною справою, досить схожою на приказки про те, як уміє цитувати Біблію – диявол.

Віруючий, віра якого не розминулася в сумному потьмаренні з його власною інтелектуальною чесністю й здатністю мислити, зобов'язаний не обманювати таким чином самого себе, а шукати для кожного тексту його не урізане й не спрощене контекстуальне значення, поважаючи право Бога готувати кульмінаційні моменти свого Одкровення, поступово підводячи до них і розвиваючи їх усередині того діалогічного зв'язку, що називається *b^{e}rit*, або Завітом.

Оскільки Ювілей, про який говорить Книга Левіт, є звільненням людини, отримане від Бога й для Бога, це поняття, що виявляється для християнина ще й у контексті євангельських слів про *правду, що вас вільними зробить* (Ів. 8:32), запрошує нас міркувати, між іншим, також і про завдання звільнення нашої свідомості від влади розумових фантомів, байдуже, старих або новітніх, і до відкритості вищеназваного діалогу.

Люди світу цього здебільшого бажають плисти за течією, догідливо вихваляють панівні течії сучасності, які, правду кажучи, і не потребують їхнього схвалення, і хотіли б саму свою душу перефарбувати в кольори сучасності; у меншості вони, навпаки, відокремлюються від сучасності й учиняють їй гордовиту фронду, не знаходять достатніх слів для проклять на її адресу, вибудовують для самих себе житло десь в уявному, підробленому минулому; однак доти, доки вони залишаються синами світу цього, їхня фронда, їхні прокльони перебувають у таємній гармонії з конформізмом перших. Скажімо, книги, які анафемують наш час, подібні до праць «езотериків» Рене Генона або Еволи, добре продаються на сучасному книжковому ринку; по суті, вони нікому не заважають. Кому повинно бути дійсно важко, так це християнинові, тому що для нього безумовно заборонене й перше, і друге. Він не може по-конформістськи підтакувати своєму століттю, тому що повинен крізь нього і всупереч йому розчути голос Господа історії. Він не може проклинати століття, бо знає, що кожен час, у тому числі й той час, у який Бог велів йому жити, – це час, що належить Богові. Християнин повинен вірити в правочинну владу Бога також і над сьогоднішнім днем і накликати на себе конфлікти, яких ніколи не викличе на себе той, хто проклинає сучасність, у своєму опорі узурпаторству князя світу цього; узурпатор неприйнятний для християнина не всупереч його знанню про те, що всякий час, також і наш час, – Божий, а саме тому, що він це знає.

Переклала з російської Оксана ДОНЕЦЬ

Сергій АВЕРИНЦЕВ

ПРИСУТНІСТЬ ВСЮДИСУЩОГО* ЯК ПАРАДИГМА ХРИСТИЯНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

Бо чи ж справді Бог сидить на землі? 1 Цар. 8:27

Я говоритиму про предмети, що стосуються віри й релігійного життя, і я ніяк не можу приховати, що я – людина віруюча. З іншого боку, моє міркування не буде за своїм задумом богословським. Це буде радше досвід деякої феноменології релігійного життя й релігійної свідомості.

Прославлений ранньовізантийський церковний піснеспів VI або самого початку VII століття – акафіст Пресвятій Богородиці, грецькою Ἀκάθιστος – віднаходить для найменування Матері Божої відточену формулу, що грає свідомими контрастами: χαῖρε, θεοῦ ἀχωρίτου χῶρα *хере, феу ахориту хора,* або з університетською, «етацистскою» вимовою: *хайре теу ахорету хора.* У церковнослов'янському перекладі – «Радуйся, Бога невместимого вместилище». «Вмістилище невмістимого» – цей вигострений парадокс, що виступає в цьому гімні і взагалі у візантійській православній гімнографії поряд із багатьма іншими аналогічними за структурою вістрями (французькою – пуантами), в жодному разі не просто риторична гра, не декоративний завиток. Через стилістичне загострення тут свідомо й зумисно акцентована парадоксальна теза багатого на парадокси християнського віровчення. Два фундаментальні концепти: з одного боку – всюдисущість Бога, з іншого боку – Його ж людиноуподібнення, тобто локалізація цієї безмежної всюдисущості в тісних межах Його власного людського тіла, а до Його народження – у межах ще більшої священної тісноти материнської утроби Діви Марії. Ці два фундаментальні концепти

* Лекція, що була прочитана в Інституті філософії НАНУ у вересні 2002 р.

співвіднесені один з одним у жодному разі не через взаємозближення й взаємогармонізуючу адаптацію, пристосування одного концепту до іншого й навпаки, а навпаки, – через літературно, поетично, риторично розроблений контраст, що просто-таки зіштовхує ці концепти. Парадокс не пом'якшений, парадокс усіляко підкреслений. Назагал, така стратегія вираження настільки ж характерна для початкового вигляду християнського дискурсу, як пом'якшення контрастів – для Нового часу з його прагненням видалити із християнської Вісті занадто гострі моменти. Але сьогодні це не моя тема.

Щодо візантійської православної гімнографії, там подібне зустрічається на кожному кроці. Прикладом може бути гімнографічний текст, що виник одразу після завершення іконоборницької контроверзи в IX столітті, «Неописанне Слово Отче». У нас може виникнути спокуса зрозуміти «неописанне» приблизно як «неописуване», але грецькою вжите слово ἀπερίγραπτος, а це однозначно геометричний термін, і Слово «неописанне» у цьому дуже конкретному геометричному змісті.

[Неописанное Слово Отчее, из Тебе, Богородице, описася воплощаемы и осквернившийся образ в древнее вообразив (тобто повернувши до першообразу), *Божественною добротою* (красою) *смеси. Но исповедающе спасение, делом и словом сие воображаем.]*

Українською можна перекласти приблизно так: «Неописанне (відповідно до вищесказаного, у геометричному змісті слова) Слово Отця виявилося описаним через втілення від Тебе, Богородице, і образ, що осквернився, Воно розчинило красою Божества, повертаючись до первісного образу; і ми, сповідуючи спасіння, вносимо Його образ у нашу справу і слово» (кондак у Тиждень Торжества Православ'я, перший тиждень Великого посту). Артикульований у цих словах контраст ідей експліцитно співвіднесений з людиноуподібненням Бога, тобто з таким віроучительним концептом, який сам по собі специфічний для християнства й у панорамі світових релігій унікальний.

Однак тут наявні й інші моменти, які мають своє місце в інших релігійних системах, що не знають або не визнають догмата

Людиноуподібнення. Це можна сказати, наприклад, про віру Старого Завіту, котра ще не знає поняття людиноуподібнення. Коли подумки розроблена тема переваги – онтологічної переваги, не просто якоїсь кількісної ба навіть якісної, а саме онтологічної переваги – одного-єдиного Бога-Творця стосовно всіх космічних і надкосмічних маштабів, всі культові реалії, всі реалії богослужебної атрибутики опиняються в ситуації різкого контрасту стосовно цієї найрадикальнішої трансцендентності. Для розуміння цього багато дає вже згадана мною на самому початку молитва царя Соломона перед освяченням Єрусалимського Храму. На початку цього епізоду, ще до молитви як такої, у словах Соломона виникає мотив мешкання, житла, перебування, локальної й локалізованої присутності Бога: «Господь сказав, що Він благоволить жити в імлі. Я побудував храм як житло Тобі, місце, щоб перебувати Тобі вовіки». Але негайно заявляє про себе й контрастуючий значеннєвий момент незбагненної всюдисущості Бога, і притому так, що тема сакраментально конкретної таємничої присутності жодним чином не витісняється, а виявляється в словесно загостреній полярній протилежності щодо іншого полюсу.

Бо чи ж справді, – йдеться, – Бог сидить на землі? Ось небо та небо небес не обіймають Тебе, – що ж тоді храм той, що я збудував? Та Ти зглянешся на молитву свого раба та на його благання, Господи, Боже мій, щоб почути спів та молитву, якою раб Твій молиться перед лицем Твоїм сьогодні, щоб очі Твої були відкриті на цей храм уночі та вдень, на те місце, про яке Ти сказав: Нехай буде Ймення Моє там, щоб почути молитву, якою буде молитися Твій раб на цьому місці! (1 Цар. 8:27–29).

Я не зупиняюся навмисно на біблійній семантиці Імені Божого, але в старозавітній традиції, що продовжувалася потім у практиці юдаїзму й триває дотепер, Ім'я Боже– це завжди не ім'я у звичному сенсі, а реальна присутність Божа й Сам Бог. Приміром, єврей не скаже: «Слава Богу», він скаже: «Барух А-Шем», тобто «Благословенне Ім'я», але ім'я з артиклем, тобто Ім'я Боже (The Name, Der Name, Le Nom). Сам по собі мотив такої заміни може здатися більш-менш загальнолюдським.

Згадати хоча б дистанцію між культовою народною релігією й релігією філософів у греко-римському світі. Однак доти, доки народна релігія шанує не Бога, а багатьох божеств, доти й релігія філософів робить предметом своєї рефлексії не власне Бога, не Єдиного, але Єдине, τὸ ἕν, іще не виникає достатнього контрасту, досить сильних причин для філософського здивування, для того θαυμάζεσθαι, що розглядається в Аристотеля як стан, найбільш притаманний філософові. В Аристотеля говориться, що найбільш властивий філософові стан, πάθος, – це здивування, яке й спонукає мислити. Здивування, виражене у вищенаведеному місці акафіста Пресвятій Богородиці. Якийсь із численних богів, котрих шанувала народна релігія, не мав рис справжньої трансцендентності, а лише певну відносну й обмежену перевагу над світом смертних, а тому між його сутністю й культом, втіленим у речах, не виникало онтологічної дистанції у власному розумінні слова. З іншого боку, Єдине філософів, τὸ ἕν, мало занадто хиткі стосунки з будь-якими культовими реаліями. Хоча, ви знаєте, й грецьким філософським школам була властива специфічна культова практика, але це не сприймалося цілковито всерйоз.

Лише в контексті біблійного монотеїзму, лише у співвіднесенності з трансцендентним Творцем, онтологічно абсолютно відмінним від Свого творіння, стає повносилим, уповні інтенсивним той контраст, про який так красномовно свідчать вищенаведені слова царя Соломона. Така ситуація у всіх трьох релігіях, які прийнято називати авраамістичними, особливо в юдаїзмі (як відомо, авраамістичними релігіями називають, поряд із нашою вірою, юдаїзм та іслам), а також у релігіях, які перебувають поза авраамічним колом, – тією мірою, якою вони виявляють прагнення бодай до якогось реального монотеїзму. Але для християнства всі імплікації цього розумового контрасту в унікальному, ні з чим не зрівняному ступені загострені завдяки концепту втілення, людиноуподібнення. Це саме стосується зумовленої тим самим концептом практики Євхаристії, а для православного світу – ще й феномена ікони. Варто згадати ще богословську рефлексію щодо перетворення, говорячи більш по-західному, або, мовою східної традиції, Святі

Дари. Для Православ'я це також відображення прототипу в іконі, що розуміємо як диво, неможливе саме собою, але яке стало можливим, знову-таки, винятково завдяки людиноуподібненню, як про це мовиться в процитованому кондаку Тижня Торжества Православ'я. Тільки завдяки тому, що «неописанне» Слово стало «описаним» у просторі материнської утроби, можлива ікона. Тому, між іншим, давня традиція, не тільки східна, а й західна, тривалий час із великим сумнівом ставилася до можливості відображення першого Лику Трійці, без подолання цього «опису». Досить часто й у візантійському мистецтві, на мініатюрах, що зображують створення світу, і в західному середньовічному мистецтві до певного часу Творець зображувався з рисами Ісуса Христа, єдиними рисами, які реально, онтологічно дані людині як «риси» Бога.

Отже, ми спостерігаємо у всьому просторі бодай якогось послідовного теїзму, а особливо в просторі християнської традиції, дві парадигми релігійного переживання, мислення, дії, доглибинно різні, які взаємно контрастують, але й взаємно співвіднесені в християнстві і з необхідністю доповнюють одна одну. Їхній контраст породжує полярну напругу, що міститься в основі різноманітного розвитку теїстичних релігійних культур. Знаменита праця французького філософа XX століття Анрі Бергсона має назву «Два джерела моралі й релігії». Мої міркування теж засновані на деякій бінарній парадигмі, деякій двоїстості, хоча в мене інше двійко понять, ніж у Бергсона. Та світоголядна антиномія, що висловлена у вигострених антитезах молитви Соломона й у вербальних парадоксах обох процитованих мною, та й багатьох, багатьох інших православних візантійських гімнівх, може бути описана через контрасти безмежності й межі. З одного боку – всесвітньо надсвітова широчінь, з іншого боку – затишний внутрішній простір, Святая Святих старозаповітного Храму, ба навіть як межа – материнське лоно Богородиці. Це спонукає нас для початку звернутися до просторових категорій або, як висловився б Карл Ясперс, просторових шифрів. Затишна тіснота сакрального необхідна тому, що вона єдина дає можливість віруючому конкретно пережити близькість святині. Недоступне стає відчутним,

надмірне – зі мною; почуття щирого затишку, але також і особливого страху Божого вкрай загострюються – саме через цю близькість. Додам, що емоційно це, вочевидь, є тим сильніше, чим менший простір храму. У греків є прислів'я: "Чим менша церква, тим більша благодать». Звичайно, це в жодному разі не можна розуміти абсолютно: Свята Софія Царгородська (Константинопольська), та й Київська також, безперечно, не можуть бути оцінені, виходячи з такого критерію. Проте у святих печерах, святих підземеллях Києва людина дуже сильно переживає – наскільки сильніший страх Божий, коли стоїш, а ось вівтарна пергородка й Царські врата відкриті й самий вівтар – поруч, зовсім поруч. Але тут варто згадати, що за критеріями не тільки сучасними, а й, скажімо, середньовічними, в основі своїй Єрусалимський Храм, старозавітний Храм, теж був невеликим. Не кажучи вже про скинію, що була до Храму. Навіть другий Храм, який дуже розширив Ірод за рахунок усякого роду прибудов, сам по собі Храм був дуже невеликим. Євреї часів Єрусалимського Храму вірили, що Шехіна (єврейське слово, що означає «присутність», та сама присутність Бога, поняття, що є найцентральнішим у вищенаведеній молитві Соломона) міститься й концентрується в тісному приміщенні Храму, більше, – у точці між крилами двох статуй херувимів на деці ковчега завіту.

Дозволю собі крихітний відступ, оскільки я вжив слово Шехіна. Я думаю, для всіх людей, які звикли щоденно або хоча б час від часу читати молитву «Царю Небесний», має бути важливим, що в словах «прииди и вселися в ны» у грецькому слові σκήνωσον «вселися» той самий корінь, що й у слові «Шехіна». Річ у тім, що цей корінь був запозичений у стародавні часи греками в семітського Сходу. Таким чином, звідси випливає: «прииди й сотвори в нас Свою Шехіну», «сотвори в нас Свою скинію». Але й «скинія» – відоме нам усім слово, запозичене з грецької мови до церковнослов'янської, – це слово того ж кореня, що й Шехіна; σκήνωσον ἐν ὑμῖν – «вселися в ны».

Ставлення до цього локусу присутності – дуже добре знайоме – чи не так? – із власного досвіду, для віруючого православного і, безперечно, для віруючого католика (з

протестантами питання складніше). Уявімо собі католика, який навколішки молиться перед виставленими для поклоніння Святими Дарами. Але в Старому Завіті це було більше позначено страхом. Лише одина-єдина людина в усьому Ізраїлі, первосвященик, мав право тільки раз на рік, у покаянний день Йом-Киппур (або Йом-А-Киппурим) увійти у Святая Святих, і при цьому він повинен був приготуватися до смерті, як ми читаємо в Книзі Суддів (Суд. 13:22): «Ми справді помремо, бо бачили Бога». Присутність Бога, що у біблійній літературі описується як щось вище навіть у порівнянні з поняттям Голосу Божого, *Бат Коль,* буквально «Дщерь Голосу», якийсь відгомін голосу, – ця присутність тлумачилася досить конкретно. Наприклад, книжники сперечалися з приводу того, чи була Шехіна також і в Другому Храмі, вибудуваному після Вавилонського полону, чи лише в Першому. Ця священна тіснява, цей малий затвор Святая Святих, куди можна ввійти тільки одній людині тільки одного дня на рік у страхові й тремтінні, – ба більше, – ще тісніший простір між дуже зближеними крилами херувимів – контрастує з безкрайністю думки про Бога. Два полюси, дві парадигми. Точка присутності Шехіни й всюдисущість Бога, що долає всі кордони; Святая Святих – і трансцендентність світобудови; близькість – і безкрай. Як висловилися би ми, віруючі люди, у Божому задумі одне повине гармонійно доповнювати інше в гармонії контрапунктів, але, зрозуміло, це увесь час провокує й конфлікти.

Повчально бачити, з якою інтелектуальною пристрастю, з яким афектом філософи й поети, що філософствують, стають на бік то однієї, то іншої парадигми, повстаючи заради неї на протилежну. Пригадуються, наприклад, люті випади Миколи Бердяєва, цього філософа творчості й волі, в рецензії на «Стовп і Ствердження Істини» отця Павла Флоренського, філософа культу *par excellence:* «Можна задихнутися в цій атмосфері підземної церковки зі згнилими склепіннями». Я з повагою й симпатією ставлюся до багатьох рис Бердяєва, але зараз, коли я тільки-но був у Київських печерах, мені дуже боляче це читати. «...Хиткою, напоєною запахом воскових свічок, ладану... Коли читаєш, – пише Бердяєв, – цю задушливу книгу, хочеться вирватися на свіже

повітря, на простір, на волю, до творчості вільного духу людського». Прошу не трактувати мої слова як беззастережний вибір позиції Флоренского проти Бердяєва. Зовсім ні. Я просто відзначаю, що в цих словах афект явно сильніший за думку й філософське споглядання. Невідомо, чи пригадав у цьому місці Бердяєв, загалом непоганий знавець німецької літератури, слова Ґете (напевно, свідомої думки не було), але ми повинні замислитися про подібність його пасажу до одного пасажу Ґете. У своєму тексті для кантати на лютеранське свято Реформації Ґете полемічно протиставив космічну широчінь тісноті культового простору, за контекстом – католицького (наведу дослівний переклад):

«До чого вся ця розкіш, чи не збуджує вона глузування душі? От коли ми йдемо в гори на вільне повітря – Бог там».

Один вірш відомого англіканського письменника двадцятого століття Клайва Степлза Льюіса, який спромігся впоратися з афектами, що здолали Бердяєва, а до нього – Ґете, має темою контраст двох протилежних духовних принципів – висоти, що більш-менш ідентична тут із простором, і глибини. Поет послуговується при цьому (найменше будучи схильним до будь-якого неоязичництва) в якості притчі язичницькими античними образами Афіни, незайманої богині мудрості, і Деметри, матері, матері-землі, що народжує.

На висоті акрополя душі панує над розсудом – Діва в обладунку, яка прямує з небесним світлом. І той, хто грішить проти неї, осквернив свою власну цноту, і ніяке омивання не відбілить його одежі. Такий ясний розум. Але в яких похмурих мріях тепла, темна, загадкова безмежна дочка ночі! Темне її чоло, краса її очей обтяжена дрімотою, тривалі її родові муки, її радість. Не спокушай Афіну, не заподій ран Деметрі, зануреній у свої плідні родові муки, не повставай на її материнські права. О, хто примирить у мені Діву й Матір, хто встановить у мені згоду між глибиною й височінню? Тоді я зможу сказати правдиво й неоманно й усім моїм єством, що я вірую.

Два полюси, з якими пов'язані просторові метафори – це врешті-решт, з одного боку, полюс глибини, полюс священної

тісноти, присутності, освячення речовини, і з протилежного – дистанція відсторонення від речовинного. Один із варіантів такої поляризації – напруга між словом та іконою. З одного боку – тлумачення, навчання, те, про що говорить завіт Христа: «ідіть і навчите всі народи», що має на увазі апостол Павло: віра від почутого, не від побаченого, не від дотику, ніяк інакше, але від почутого, почутого слова. Слово чують, його тлумачать, його розробляють у викладацтві й учнівстві. І це культура інакшості, культура дистанції, адже навіть вихідний текст не повідомляє нам безпосередньо лику й сутності Христа, а лише Його слово. І коментар (а зрештою вся християнська думка, принаймні церковна християнська думка, – це величезний коментар до слова Христа) дотримаються дистанції від вихідного тексту, він йому слугує, не насмілюючись містично його *відобразити,* як ікона *відображає* першообраз. Інша справа – споглядання й шанування першообразу в зерцалі відображення, тобто насамперед ікони, але також усього чину богослужебного побутування, що сягає кульмінації в євхаристійному таїнстві, таїнстві присутності насамперед, – це культура відображеної тотожності, великого «це тіло Моє».

В обох культур є аналоги у світі мови. Є два способи навчатися мови. Коли іноземної мови навчає вчитель, потрібно передати в акті перекладу кожне заучуване слово словом або набором слів рідної мови, як це притаманневідбувається в будь-якому словнику. «Table» означає «стіл», кожна фонетична й лексична одиниця певної мови означає якесь інше фонетично не схоже з ним слово іншої мови. Тут артикулюється подібне значення несхожого, іншого, інакшого, і процедура ця являє відому аналогію богословської екзегези, в якій тон задається також формулою «це означає» – не «це є», а «це означає». Але коли ми немовлятами вчилися рідної мови, процедура була іншою. Батьки показували нам той або інший предмет: «Дивися, це стілець, це стіл». Формула, що акцентує не інакшість, а тотожність, не випадково вербально нагадує священне «це є».

Таїнство, як його розуміє віра – μυστήριον, sacramentum – живе тим, що отець Флоренський, цей опонент Бердяєва, назвав, на противагу будь-якому алегоризму, *тавтегорією.* Якщо слово

Святого Письма інтерпретується екзегетом більш-менш алегорично в широкому сенсі, чим обґрунтоване саме існування екзегези як такої (у цьому разі я говорю не про алегоричну екзегезу у вузькому значенні, адже навіть історичне розуміння завжди припускає питання, що це означає віроучительно, а це, в своєю чергою, припускає певний момент інакшості, бо грецьке слово ἀλληγορία, як ви пам'ятаєте, означає «іносказання»); якщо, відтак, у цьому аспекті тлумачення набуває знаку нетотожності, знаку інакшості, то через таїнство, через *тавтегорію* таїнства повертає свої права тотожність. Дискурсу розходження відповідає основна для схоластики (знову-таки в широкому сенсі цілком можна говорити – і я в цьому пункті не погоджуся з чудовим богословом та істориком богослов'я отцем Георгієм Флоровським і не буду квапитися говорити про псевдоморфози, – можна говорити, що є така річ, як традиція православної схоластики, котра бере початок що йде від Івана Дамаскіна, який, на відміну від Отців-попередників, пропонує саме таку специфічну для схоластики методологічність), отож, дискурсові розходження відповідає базова для схоластики інституція диспуту, підпорядкованого правилам суперечки, яка в історії церковної думки відігравала дуже велику роль, – дебати з єретиками, але також і дебати між різними внутрішньоцерковними точками зору. Але те вживання слова, що властиве просторові тотожності, здійснює себе (наприклад, в Ісусовій молитві) у сакральному повторенні одних і тих самих слів, що за суто зовнішніми ознаками можна порівняти з практикою східних мантр. Тут сама мова начебто втілюється в промовисте мовчання. Цікаво, що грецьке слово ἡσυχία, буквально «спокій, спокій духу», настільки важливе саме для ісихастської практики молитви Ісусової, традиційно перекладається слов'янською як «мовчання». Мова тотожності – одне ціле з мовчанням містика. Сакральне слово передвічно втілене в контексті культури тотожності – вона ж у певному сенсі і культура мовчання – у священне й у тіло, що освячує, наприклад, у дарований від Бога сувій, який необхідно проковтнути й забрати усередину свого тіла, як це відбувається й у низці епізодів Біблії – як у Старому Завіті – в книзі пророка Єзекиїля, так і в Новому (у десятому розділі Об'явлення св. Івана

Богослова), але також у житії ранньовізантійського гімнографа, превелебного Романа Солодкоспівця. Тобто сама мова стає тут уречевленою, вагомою, ледь не відчутною на дотик субстанцією. Як здається, найбільше підходить до такої ролі священне ім'я, що недарма знаходиться в самому осерді практики Ісусової молитви.

Культура проповіді, диспуту, екзегези, тобто тлумачення, інакше кажучи – культура словесна, словесно-логічна, відповідає досвіду всюдисущості Бога. Культура мовчання, образу, ікони й священнодійства відповідає, врешті-решт, присутності Бога ось тут, тому й позначається словом «Шехіна». Бінарна опозиція, про яку ми говоримо, виявляється також у членуванні літургії, чи не так? Литургійне дійство рухається від літургії слова, тобто рецитованих текстів Святого Письма й супровідного від них екзегетично-дидактичного тлумачення, проповіді; від парадигми всюдисущості до євхаристійної літургії, до формули тотожності «це є»; до остаточного здійснення парадигми присутності. Напрямок шляху – від благовіщення, слова – до таїнства.

І той, і інший тип релігійного переживання мають свої проблеми. Певні труднощі існували завжди. В умовах кризи людської сутності вони зрозумілим чином загострюються. Переживання культово-сакраментальної присутності й тотожності, таємничого «це є», конкретної уречевленості святині, іноді виявляється зараженим афективною амбівалентністю й може виродитися в пряму протилежність благоговінню. Саме присутність найбільш беззахисного перед блюзнірством, близькість святині, саме її близькість робить її в найконкретнішому значенні вразливою, підлеглою можливості нападу й тим самим — у разі присутності злостивих афектів — провокує напад. Ікони призводять до оргій іконоборства, конкретне буття Святих Дарів робить можливими сатанинські замахи, і далеко, далеко не випадково подібні безумства скорше характерні для православних і католицьких країн, аніж для протестантських. Події, характерні для нашої революції, для іспанської революції, революції в Мексиці, що становлять сюжет роману Грема Ґріна «Сила і слава», дуже важко віднайти в історії протестантських країн. Недарма в ранній Радянській Росії, в ту пору, коли вісники

нового часу змагались у блюзнірських словах і вчинках, не Маяковський, наприклад, і не який-небудь інший інтелігент-лівак без коріння, а саме селянський поет Сергій Єсенін, спадкоємець вікової й повсякденної мужицької традиції церковності, зробив своєю темою осквернення Святих Дарів, описавши на початку своєї поеми вісімнадцятого року «Іноніа» як він, Сергій Єсенін, випльовує з рота «тіло, Христово тіло». Навіть саме це повторення ми відчуваємо... Щоб відшукати для цієї теми найпростіші й найстрашніші слова, потрібно було, так би мовити, від «а» до «я» знати з досвіду реальність Церкви зблизька, як цього не могло статися з Маяковським.

Що емоційніше сприймається конкретне існування святині, то більше вона опиняється під загрозою. Та й людські представники світу сакрального, посвячувальники в християнські містерії (нагадую, що такого роду мова вживається в православному святоотчому богослов'ї досить часто, і саме слово «таїнство» означало в античності містерії, а тайноводіння – це містагогія) – священики, ченці й черниці – викликають сильні підсвідомі реакції, заряджені небезпечними можливостями зриву. Випади проти «попів», властиві будь-якій епосі, жодним чином не зведені, всупереч усякому марксизму, до соціально зумовленої сатири й непоясненні до кінця жодними класовими конфліктами. Особливо гострою ця проблема є, повторю ще раз, для віросповідань, які найбільше приділяють уваги важливості сакраментального, тобто для православ'я й католицизму. Православний священик і католицький падре викликають афекти, яких не викликає жоден протестантський пастор, і афекти ці хіба що почасти можна намагатися виснувати з їхньої суспільної функції, з їхніх особистих або корпоративних властивостей, – це непорівнянне з нею втілюване ними позаособове і надособове непояснюване, як нині люблять говорити, аура, майже духмяні пахкотіння, а для злостивих ніздрів – неприємний дух сакральності. У філософському романі вже цитованого вище Клайва Степлза Льюїса «Допоки ми не маємо облич» героїня-богошукачка переживає тяжкий шок, коли з'являється місцевий верховний жрець (зображуються ще язичницькі часи, хоча все це притча про християнський шлях) у супроводі двох дівиць.

[«The smell of old age and the smell of the oil and essences have put one those girls and the Undit's smell fill the room and it became very holy!»] – «Запах старості, запах притирань та есенцій, якими були намащені ці дівиці, і запах Богині Ундіт наповнили кімнату, і стало ой як святебно!» Запахи особливо важливі для цього типу практикуючої духовності – ладан тощо. Добре відомі випадки психосоматичної алергії саме від ладану. У російській еміграції в Парижі якось жив хлопчик, який непритомнів щоразу, як вдихав ладан. О тій порі його ставлення до сакрального було негативним, і він експлуатував цю свою алергію. Коли його водили до Церкви, він намагався швидше вдихнути ладан і зомліти. Пізніше, після драматичного посвячення, він став духовною особою й кращим, мабуть, в усьому світі проповідником і шанованим ієрархом Російської Православної Церкви. Усі знають його ім'я: митрополит Антоній Сурозький, а тоді його звали Андрій Блум. Алергійні ускладнення зникли в нього разом із наверненням. Мені самому багато разів траплялося бачити його з кадильницею в руці на богослужінні в Лондонському соборі й уявляти собі, як це все було за часів його отроцтва. Так, запахи тут важливі. Недарма вищезгаданий отець Флоренський у своїй якості філософа культу зізнавався, що силкувалася чесно уявити собі запахи від спалення жертв в Єрусалимському Храмі, які важко стерпіти.

Повторимо ще раз. Привілеї й соціальний престиж протестантського пастора можуть бути куди вищими, ніж у католицького падре, не кажучи вже про бідного російського панотця, але таких небезпечних квазі-нюхальних відчуттів – «it became very holy!» – пастор радше за все збудити не зможе. Хіба що якийсь-небудь дуже «High Church англіканин», але High Church і не визнають себе протестантами. (Хоча зараз їхня ідентичність дуже сильно похитнулася в результаті відомих подій із введенням ординації жінок тощо, але це зовсім інша тема.) Саме тому, як я й говорив, революція, громадянська війна в такій православній країні, як Росія, у таких католицьких країнах, як Іспанія й Мексика, сповнені кривавими злодіяннями саме проти духівництва й проти чернецтва, як це навряд чи можна уявити на протестантських землях. Згадаємо похмурі фантасмагорії тієї

ранньобільшовицької пори, коли люди певного суспільного амплуа звалися в нас ще не холоднуватим іноземним слівцем «атеїсти», а добротною російською мовою «войовничими безбожниками». Небезпека спровокувати таку бездонну злість належить до проблем культури таїнства. Єдине, що може цьому протистояти – це проповідь і любов.

Що стосується протилежної парадигми, зрозуміло, у чому полягає її небезпека: у втраті цікавості до святині, адже Бог створив людину духовно-тілесною істотою, і Церква – це Тіло Христове. У Кафки є страшнуваті слова про істоту, що живе в синагозі. Але у всякому разі, синагога навіть такій депресивній людині, як Кафка, могла уявлятися місцем, де щось подібне живе. Але який-небудь кальвіністський Temple може здатися зовсім ненаселеним або нежилим – ну, хоча б тому, що віруючий туди входить і не вклониться й не перехреститься: чи можна ввійти в будинок, не вклонившись хазяїнові? Як не згадати пам'ятних кожному віршів Тютчева про лютеранина:

Не видите ль? Собравшися в дорогу,
В последний раз вам вера предстоит:
Еще она не перешла порогу,
Но дом ея уж пуст и гол стоит.

От така атмосфера нежилої порожнечі панує сьогодні в умовах загальної секуляризації, що іноді проявляється під дахом домів молитви, мабуть, не тільки протестантів; зрозуміло, що саме вона жене молодих людей в обійми так званої езотерики. Хоч якою б вульгарною, якою б безвідповідальною була ця езотерика, вона симптоматично свідчить про одне: релігія без таїнства й без таємниці є чимось таким, що суперечить законам людського буття – буття духовно-тілесного.

Питання. У яких відносинах перебуває історія, що розглядається з християнської і взагалі з релігійної точки зору, і її відповідне розуміння, з історією, що розглядається з наукової точки зору й відповідно осмислюється?

Відповідь. Про всяк випадок нагадую, що в мене сьогодні ж, у день надзвичайно для мене щільно наповнений, має бути лекція про історію й про християнське розуміння історії. Я там спеціально говоритиму про це. Поки лише скажу, що тому й

іншому — християнському розумінню й науковому вивченню історії – передує реальність історії, що людьми переживається. Німецька мова дуже добре розрізняє Geschichte й Historie. Geschichte – це те, що geschieht: «відбувається», від Geschehen «подія». Geschichte – це сукупність конкретних подій, екзистенцій реальність життя поколінь. Далі, докладають зусиль, аби побачити в історії Бога як Господа історії та Його дії, й існує наукове вивчення історичних фактів та їхня інтерпретація. Я бачу між тим і іншим необхідне жанрове розрізнення, але я не бачу між тим і іншим справжнього протиріччя. Здається, що наукове вивчення історії дуже корисне для християнської віри, тому що воно допомагає побачити й конкретно відчути реальність мінливих передумов людського існування й дуже глибоких моментів людської екзистенції, що для християнства дуже важливо, важливо як ані для жодної іншої релігії. Важливо просто з тієї причини, що якщо інші релігії мають священні книги, які або виникли протягом кількох десятиліть, як написаний одним-єдиним Мухаммедом Коран, або виникли фактично вже за античних часів, але сприйняті як зовсім одночасні тексти, то вже відстань між Старим Заповітом, який, однак, не заперечується Новим Заповітом, що дає істотно іншу перспективу, але не скасовує Старого, змушує відчути історичну дистанцію. Саме поняття часу, «що здійснюється» – щось містичне відбувається, коли «здійснюється» час, коли в часі дозрівають певні передумови для нього – це дуже специфічна для християнства ідея. Я розумію крайню схематичність і конспективність моєї відповіді, але це те, що я можу поки що сказати.

Питання. Із приводу Вашого недавнього есею «Ритм як теодицея». В історії теж існує певний ритм, хоч і його порушують постійно. Отож, за аналогією: чи можна ритм історичний теж розглядати як непряму, але реальну діалектику? За аналогією з ритмом художнім?

Відповідь. Напевне, але я не пророк і не тайнотлумач, щоб бути впевненим, що я цей ритм уловлюю, що він мені не ввижається. У цьому ми повинні бути обережні й розрізняти різні види міркувань. Але думаю, що щось є в тому, що Ви сказали. Спасибі Вам.

Питання. Якщо називати речі своїми іменами, те, що відбулося з Юдою під час Таємної Вечері – це біснування під час з'явлення святині. На мій погляд, ризик протестантизму в тому, що, хоч скільки заступай відсутність святині проповіддю, словом, біснування однаково неминуче настане. І в цьому сенсі протестантська тенденція – це спосіб уберегти себе від невідомого?

Відповідь. Так, я так думаю. Але я думаю, що, з одного боку, не впадаючи в занадто похмуре бачення світу, хоча б і занепалого, ми зобов'язані бачити, що благо як таке викликає досить складну й, можливо, негативну реакцію, але це стосується аж ніяк не тільки релігійних святинь... Скажімо, у деяких країнах проводиться кампанія проти класичної музики, проти будь-якого читання чогось хоча б у мирському порядку речей вищого, що змусило б нас подивитися вгору. З іншого боку, я думаю, що віруюча людина зобов'язана бути винятково обережною стосовно себе самої. Ви знаєте, що всі аскетичні наставники говорили: поки ти грішиш, це ще не так страшно, а от коли ти починаєш займатися молитвою й подвигом, тоді починається небезпека. Крім того, віруюча людина, аж ніяк не стаючи підлеглою світові цьому, не стаючи конформістом, повинна, однак, бути якомога обережнішою і тактовнішою, щоб, бачачи небезпечні моменти, не спокушати свого ближнього, не нав'язувати йому цю близькість, від якої той намагається трошки відійти, якось так часом його берегти... Як ви знаєте, це називається церковною мовою *економією.* Такт – дуже важлива вимога до кожної людини, яка хоче дати людям щось вище, нехай це буде релігійна святиня чи щось вище в менш онтологічному сенсі. Вона повинна бути дуже обережною, щоб брат її не сприйняв її як особу, що привласнила собі цю святиню й усе її достоїнство: я володію істиною, я вищий за тебе тощо... Отут ніяка обережність не буде надмірною. Але віруюча людина повинна увесь час просити допомоги згори, щоб бути обережною, не будучи боягузливою,

Питання. Чи не могли б Ви прокоментувати, можливо, трохи розлогіше, те що ви сказали про ставлення дитини до слова?

Відповідь. Я думаю, що оскільки було велено в деякому значенні бути, як діти, а з іншого боку, апостол Павло не велить

бути дітьми в розумовому плані, то іноді й дорослій людині непогано вперше зустрітися з якимсь словом не в словнику, а у віршах, наприклад, і здогадатися із загального тону вірша про зміст, або в живій розмові – й знову-таки здогадатися. Тому що будь-який словник – це дуже небезпечна річ. Але, з іншого боку, горе тому, хто уявить, що він вищий за словник, так би мовити... Хоча, природно, усякий словник – словник у найбільш тривіальному значенні, – звичайно, дає нам лише підпору, а не справжнє знання того, що означає якесь слово, тому що кожне гарне слово, влучне слово в живій мові на інші мови, в принципі, неперекладне. У цьому значенні, напевне, нашу рідну мову, Muttershprache, як говорять німці, ми знаємо краще, ніж будь-яку іншу, не тільки тому, що знаємо лексичне значення всіх лексем тощо, але й тому, що для нас словник цієї мови безпосередньо пов'язується, без усякого перекладу, з живими предметами. І дай нам Бог хоча б почасти так сприймати словник мов, які ми вивчаємо. Я не знаю, чи відповів на це Ваше запитання.

Питання. У відомому сучасному протестантському богослов'ї – я думаю, що це якась ілюстрація до Вашої теми – проводиться розрізнення теофанічних релігій присутності як релігій язичницьких і релігій есхатологічних, тобто біблійних. На цьому засноване, наприклад, богослов'я Юргена Мольтмана, богослов'я надії як богослов'я біблійне в якомусь протиставленні язичницькому (з його точки зору) богослов'ю присутності. Що Ви могли би про це сказати?

Відповідь. Мені пригадується одна проповідь, яку я чув у Єрусалимі в єврейське свято Суккот. Бенедиктинець говорив проповідь, пов'язану зі святом Суккот, і полемізував не тільки із цією тенденцією протестантської теології, але й із певними тенденціями якогось більш стандартного католицизму; він закликав не абсолютизувати неоднаковість між лінійним часом і природним циклічним часом, між природним і надприродним... Тобто розходження, звичайно, є. Але він закликав не абсолютизувати його, нагадуючи, що всякий час є Божим часом. Скажімо, ні для кого не секрет, що селянський старий світ завжди тісно пов'язував церковний календар, що є образом подій врешті-решт есхатологічних за своїм значенням, із природними

напів'язичницькими потребами (напів'язичницькі – легко сказати, але це селянський рік, це праця й потреби тощо). Я думаю (це ще один додаток до питання про тактовність), що люди, зокрема, віруючі християни, різні, а крім того, кожний із нас у різні моменти свого життя різний, і тому потрібно увесь час відчувати, що зараз ми чуємо й відчуваємо одне, а в інший момент нам потрібне інше, і Бог нам дає інше, а ми не будемо, виходячи з якоїсь упередженої формули, дивитися на те, що нам Бог показує й чим Бог нашу душу в цей момент утішає, і бачити щось інше. Знову-таки, я не впевнений, що це відповідь.

З іншого боку, Ваше питання нагадало мені ось що. Я не хотів би (при тому, що я дуже переконано захищав необхідність таїнств і всієї перспективи, пов'язаної з ними), щоб мої слова зрозуміли як якусь спробу так собі легко покінчити з усією протестантською традицією, що до того ж досить розгалужена несхожа й різноманітна. Реформацію теж можна зрозуміти як надто далеко заведену людськими афектами спробу відновити значення слова. Зрештою, апостол Павло правду сказав, що «віра від почутого», щось таки стоїть за цими словами. Уявіть собі людей, які жахнулися від того, що так багато люди слухають, читають Біблію, але вони дивляться на розкіш богослужіння й шанують матеріальні святині, наприклад, мощі, а слово... ну, то як же – віра від почутого! Але для мене це ще один приклад того, що рівновага не повинна порушуватися і що навіть спроба відновити рівновагу має бути дуже обережною й виходити з великого гіпократівського принципу «не зашкодь».

Питання. Мені особливо сподобалося те місце, де Ви говорили про культуру диспуту. Як Ви ставитесь до того факту, що в засобах масової інформації практично відсутні світоглядні дискусії, тобто фактично немає опонента?

Відповідь. О, це всесвітня проблема, проблема, яка значною мірою стосується й західних країн, десь більше, десь менше. Але мені здається, що одна з найнебезпечніших властивостей телевізійної культури полягає в тому, що телебачення систематично привчає, навіть коли там і відбувається якась подоба розмови, до обрубування будь-яких складних міркувань. Цим я пояснюю, між іншим, незаперечні успіхи в сучасному світі

ісламу, тому що іслам простіший, він односкладовий, одномірний. Я взагалі дивлюся телевізор досить рідко, але в європейських країнах мене шокувало, що й у тому разі, коли телевізійні люди розмовляють з якоюсь для них дуже поважною особою (я можу мати іншу думку, але вони-то її так оцінюють), навіть їй часто-густо не дають довести своє міркування до кінця. Це серйозна біда, якій треба протистояти. З іншого боку, слава Богу, не всі телевізійні діячі так поводяться. Завжди в такому разі я згадую сподівання, висловлене у віршах поета XIX століття Олексія Костянтиновича Толстого: «Мы же возбудим течение встречное Против течения!» От так і можна намагатися якось збурити течію зустрічну проти течії. Звичайно, втрата культури диспуту – це дуже небезпечно, і небезпечно не тільки в духовно-релігійному плані, але й у секулярному, цивільному, тому що якщо якась сторона повинна мовчати, поняття демократії стає дуже спірним. Окрім того, діти привчаються телевізором (навіть у пристойних передачах), що їм кидають якісь слова, які вони потім підхоплюють – вони знають готові слова, знають, як це називається. Ось так готується публіка для якогось нового варіанту, може бути, боронь Боже, тоталітаризму, тому що тоталітаризм і тоді приходив не так, як його чекали, і якщо він іще раз прийде, то буде зовсім не схожий на колишні свої машкари. Дуже небезпечними є люди, які повторюють, повторюють завчені слова. На жаль, зараз у Європі так дивно виглядають демонстрації, де якийсь надзвичайно дурний, безглуздий за своїм політичним змістом текст повторюють хором, повторюють одну й ту саму фразу. Втім, спів у сучасній молодіжній культурі теж передбачає нескінченне повторення якихось фраз.

Питання. Якщо узагальнювати те, що Ви сказали про тісноту сакрального простору, то граничним випадком такого простору є сама людина – існує практика відлюдників, пустельників, святих старців. Я хотів би почути від Вас порівняльну характеристику православної традиції й католицької, мусульманської, індуїстської.

Відповідь. Для мене це важко, тому що в католицтві пустельництво практикується переважно відгалуженнями бене-

диктинців, але недарма все-таки орден святого Бенедикта, превеоебного Бенедикта, якого й ми шануємо, виник до поділу Церков і зберігає певний тип чернечого життя, що є загальним для східної й західної традиції. Мені довелось якось бачити на власні очі й розмовляти зі справжнім католицьким пустельником-анахоретом у Швейцарії, в горах. Це людина, яка щиро й серйозно знає й любить традицію «Добролюбства». Але саме ті форми католицького чернецтва, які найбільшою мірою не схожі на православне чернецтво, аж до конгреґації, де не практикується молитва годинами, цілковито обов'язкова в бенедиктинців і більш традиційних орденів (у єзуїтів вона із самого початку не практикувалася), створюють абсолютно відмінний тип. Треба згадати, що спочатку навіть францисканці й домініканці, чий устав був затверджений Папою, не відразу сприймалися як ченці й ордени, що жебрали, і це збереглося в англійській мові, якою не зовсім коректно назвати францисканця, домініканця, єзуїта «monk», значно коректніше позначення «brother» – «брат», незважаючи на те, що вони дають обітниці слухняності, цнотливості й убогості. Зрозуміло, що й це ордени діяльні й живучі, але це зовсім інша традиція, значною мірою пов'язана з такими ініціативами, як ініціатива Франциска Асизького, це трохи інший тип: у францисканців і домініканців немає й не може бути самітників (на тривалий час), оскільки ті, хто жебрають і проповідують, не йдуть у пустелю. Затворництво існує в кармелітів, які, до речі, виникли хоча й пізніше, за доби Хрестових походів, але вони дотримуються якоїсь східної й почасти старозавітної традиції. Хоча одного разу у зв'язку з цілком дивними обставинами міг хоча б бачити кармелітських самітниць.

Що стосується Сходу, східних релігій, то тут я просто нічого не знаю. Тільки з розмов можу собі уявити пустельників Сходу. Звикнувши думати, що з книжок, та ще й із книжок, що читаються в перекладі, людина, власне, ні про що не довідується, я боюся що-небудь сказати, крім найзагальніших міркувань, що стосуються, природно, не самітників, а просто самих релігій, самих систем віровчення.

Звісно, зараз у європейських країнах самітництво трапляється рідко, хоча б через обставини сучасного життя, в яких дуже важко

знайти простір для самітництва; крім того, людський тип, навіть за схильності до аскези й готовності до життя порівняно вбогого, все-таки не дуже підготовлений до того, щоб отак іти в пустелю.

Питання. Що можна сказати про людину обов'язку, що живе без сакральної практики?

Відповідь. Це питання складне. Ми знаємо з нашого досвіду (і лише у звязку із забороною Господом нашим фарисейства можемо заперечувати), що люди, які не мають сакральної практики, часом мають якісь прозріння й здатні на якісь жертовні подвиги. Я не можу не бачити дивовижний приклад християнської аскези в одній жінці XX століття, яка так і не була охрещеною до кінця свого життя, хоча жила довго в досить суворому бенедиктинському монастирі з усіма труднощами й аскетичними обмеженнями цього життя, але, звісно, без таїнств. Це Симона Вейль. Для неї це було пов'язано з її єврейським походженням, незважаючи на те, що до єврейської традиції вона ставилася критично (її критицизм заходив, навіть із консервативної християнської точки зору, занадто далеко), що, до речі, навіть найменшою мірою не означало для неї відмови від солідарності з побратимами за походженням, яких винищував гітлеризм. Складно вказати мотиви, з яких вона не прийняла хрещення. На поверхні лежить те, що доти, доки євреїв знищують, вона не хотіла ніби втечі зі свого народу. Вона померла в Англії під час війни, не доживши до її кінця, готуючись до того, щоб висадитися у Франції й брати участь в Опорі. Те, що в неї була справжня віра й справжнє розуміння деяких християнських істин, я не маю можливості заперечувати. Що я можу сказати? Не передбачаючи суду Божого, але уповаючи, що вона теж буде прийнята й уже прийнята Небесним Отцем, я скажу, що її земне життя було для неї вбогішим, ніж її власне серце вимагало... Ми можемо згадати, що християнство так часто розташовується між, знову-таки, двома полюсами: з одного боку – Христос засвідчив про Себе, що Він шлях, і немає іншого Імені, яким можна врятуватися; з іншого боку, навіть у Старому Завіті, здавалося б, дуже далекому від толерантності в секулярному сенсі, радше зовсім навпаки, у Старому Завіті ми чуємо про праведність людей, які не належали до Авраамового роду, й у цьому сенсі, до Авраамового заповіту:

Мелхиседек і праведний Йов, який теж не належав до нащадків Авраама й не був під законом Мойсея. У великого ранньохристиянського святого, Юстина Мученика й Філософа, ми читаємо міркування про кращих грецьких філософів як про людей, якоюсь мірою порівнюваних зі старозавітними пророками в устремлінні їхніх душ до Христа, Який має прийти.

Переклала з російської Оксана ДОНЕЦЬ

Юрій ВЕСТЕЛЬ

ТОТОЖНІСТЬ, СЛОВО, ІМ'Я

Роздуми на вечорі пам'яті С. С. Аверинцева з приводу його лекції "Присутствие Вездесущего как парадигма христианской культуры"

Ця лекція, що була прочитана в Київському Інституті філософії у 2002 році, вперше опублікована у збірнику "Личность и традиция" і тепер, у перекладі українською мовою, публікується у цьому числі журналу.[1] В ній великий майстер порівняльної культурології висвітлює безмежну, унікальну парадоксальність догмату Боговтілення: як можливо, що абсолютно потойбічний, понадсущий Бог умістився в утробі Діви Марії? І вже в Старому Завіті – як Всюдисущий міг бути присутнім у Скинії, у Святая святих, у малесенькому просторі між крилами двох херувимів понад кришкою Ковчегу Завіту? (Сергій Сергійович згадує у цьому зв'язку свої почуття під час відвідання київських печер.) Автор підкреслює, що у традиційних християнських текстах (він цитує церковні піснеспіви, Біблію, I кн. Самуїла, VIII розд.), на відміну від Нового часу з його намаганням усунути чи принаймні пом'якшити "гострі кути" християнської Звістки, "парадокс не пом'якшений, парадокс усіляко підкреслений". Аверинцев звертався до цієї теми не раз, але в київській лекції з'являються дещо нові для його способу мислення риси, нові ремінісценції, які дозволяють нам заглибитися в найцікавіші питання богословської метафізики.

> Отже, ми спостерігаємо у всьому просторі бодай якогось послідовного теїзму, а особливо в просторі християнської традиції, дві парадигми релігійного переживання, мислення, дії, доглибинно різні, які взаємно контрастують, але й взаємно співвіднесені в християнстві і з необхідністю доповнюють одна одну.

Це близькість і віддаленість Бога. Аверинцев наводить яскравий приклад цієї поляризації: слово та ікона. Слово

відповідає дистанції між нами й Богом, воно лише розповідає *про* Бога, в той час як ікона дає зображення Його лиця, себто Його *Самого*. Тут, мабуть, доречно було б згадати драматичний епілог промов Йова (42:5):

> Тільки послухом вуха я чув був про Тебе,
> а тепер моє око ось бачить Тебе...

Наступний приклад Аверинцева є також прикладом "культури відображеної тотожності": присутність Христа у таїнствах Церкви. Але цікаво, що це має певний аналог у мові ("в обох культур є аналоги у світі мови"). А саме, коли в дитинстві нас учили говорити, то батьки робили не так, як перекладач, котрий повідомляє, що "table" *означає* "стіл" (це повністю відповідає справі екзегета, власне *тлумача*), але так: "оце – стіл". Тут стверджується не уподібнення, а тотожність. Це дивно схоже на слова Ісуса Христа, що їх повторює священик у молитві освячення Святих Дарів: *сие есть тело Мое*. І тут Аверинцев, з посиланням на о. Павла Флоренського, згадує незвичайний термін – *тавтегорія*. Це слово побудоване на противагу алегорії: ἀλληγορία – "іносказання", ταὐτηγορία – "те-саме-сказання", промовляння не іншого, а саме того, що й говориться.

> Якщо слово Святого Письма інтерпретується екзегетом більш-менш алегорично в широкому сенсі, чим обґрунтоване саме існування екзегези як такої (...); якщо, відтак, у цьому аспекті тлумачення набуває знаку нетотожності, знаку інакшості, то через таїнство, через *тавтегорію* таїнства повертає свої права тотожність. (...) Але вживання слова, що властиве просторові тотожності, здійснює себе (наприклад, в Ісусовій молитві) у сакральному повторенні одних і тих самих слів, що за суто зовнішніми ознаками можна порівняти з практикою східних мантр. Тут сама мова начебто втілюється в промовисте мовчання. Цікаво, що грецьке слово ἡσυχία, буквально «спокій, спокій духу», настільки важливе са́ме для ісихастської практики молитви Ісусової, традиційно перекладається слов'янською як "мовчання". (...) Як здається, найбільше підходить до такої ролі священне ім'я, що недарма знаходиться в самому осерді практики Ісусової молитви.

А тепер дозвольте мені трохи поміркувати над зв'язком цих ідей та образів, мабуть, трохи розвинути чи продовжити думки Сергія Сергійовича, залишаючись (як гадаю, хоч і не можу бути цілком певним) у дусі світогляду, чи радше світосприйняття великого християнського вченого й мислителя.

Я побіжно розгляну наступні питання, що їх торкається Аверинцев у наведеній частині лекції:

1) тавтегорія, тотожность, особистість;

2) тотожність, тавтологія та оповідь про буття;

3) слово, тавтологія, буття і священне Ім'я Боже.

Звичайно, нижчевикладене не є дослідженням, а такими собі асоціативними роздумами. Я спробую лише вказати на деякі цікаві й дивні, на мій погляд, збіги й перегуки, що можуть, у свою чергу, дати поживу для роздумів.

1. Вживання слова "тавтегорія" в о. Флоренського мені не вдалося знайти, окрім одного випадку в екскурсах до "Столпа и Утверждения Истины", де автор викладає поняття ірраціонального числа у Г. Кантора, що не стосується нашої теми.[2]

Неологізм *тавтегорія* належить поету С.Т. Кольріджу у статті, що є відгуком на роботу Шеллінга про самофракійські божества. У 8-й лекції свого "Історико-критичного вступу" до курсу філософії міфології Шеллінг дякує Кольріджеві за цей термін, зауважуючи, що поет правильно збагнув філософський зміст його праці, та знову вживає це слово в контексті розвідки щодо того, як треба розуміти і трактувати міфи. Шеллінг розглядає й послідовно відкидає філософсько-наукові теорії міфології, які намагалися дати відповідь на питання, що *означають* міфи. Підсумок філософа звучить несподівано:

> (...) Міфологія одразу з'являється *як така* і без жодного іншого сенсу, ніж той, що вона висловлює. (...) все в ній повинно розумітися так, як воно висловлене, не так, ніби думають одне, а говорять інше. Міфологія не *алегорична*, вона *тавтегорична*. Боги для неї є насправді існуючими істотами, які не щось інше *є*, а щось інше *означають*, але *тільки* те означають, що вони є.[3]

Залишаючи осторонь цікаву тему значення цього висновку не лише для розуміння міфології, а і взагалі для філософської герменевтики, звернімо увагу на схожість між, так би мовити, сакраментальною тавтегорією, що її помітив Аверинцев — не

"це означає Тіло", а *сие есть тело*, – і відмовою Шеллінга трактувати міфи як такі, котрі *означають* щось інше, ніж вони *є*. Досить цікаво, що суперечка між Лютером і Цвінглі стосовно розуміння Євхаристії точилася саме про ці дві можливості тлумачення Мт. 26:26: чи треба слова *hoc est corpus meum* розуміти у прямому сенсі та виводити з них реальність присутності Христа в євхаристійних Дарах (Лютер у згоді з традиційно-церковним розумінням), або метафорично, тобто як "це *означає* (significat) Тіло Моє" (Цвінглі). Адже зв'язка "є" (ἐστίν, est) може у Писанні мати переносне значення, як-от, наприклад, коли Ісус тлумачить Свою притчу: ὁ ἀγρός ἐστιν ὁ κόσμος *поле є світ* (Мт. 13:38). То що – *є* чи *означає*?

Тут ми торкаємось надзвичайно важливої теми опозиції двох непримиренних світоглядів – онтологічного, чи метафізичного, і такого, котрий можна позначити як "психологічний" або позитивістський. Безумовно, споконвічну контроверзу між ними не можна розв'язати історико-філологічними студіями, бо різниця цих двох світобачень сягає надто глибоко. Здається, тут є лише дві можливості: або визнати в основі всього найреальнішу Істину, яка водночас і апофатично-неприступна для людського розуму, і парадоксально, антиномічно доступна для нього (інакше ми ніколи й ніяким чином не могли би помислити Її) – це "світлий", "відкритий", платонівський, патристичний і середньовічний онтологізм; або визнати, що ця Істина, якщо й існує, не має ніякого зв'язку з нашим світом, і тому ми повинні жити, пізнавати й діяти так, ніби Її взагалі в жодному сенсі немає, – це деїзм, який відкидає саму істинність Істини, тобто Її саму, легко перетворюючись на скепсис, матеріалізм, позитивізм, атеїстичний екзистенціалізм, постмодернізм тощо. Зайве казати, що і Шеллінг, і Флоренський, і Аверинцев належали до традиції "світлого" онтологізму (питання про онтологізм Лютера дещо складніше). Зіткнення між "є" та "означає" яскраво висвітлює всю прірву між цими світоглядами. (Але треба зауважити, що на глибшому рівні потребує пояснення, що саме мається на увазі під "означати". Все вищевикладене припускає, що "означати" заперечує "бути". Якщо ж "означати", "вказувати", "символізувати" розуміється онтологічно, як реальна присутність того, що означається, на що вказується, що символізується, то різниця між двома виразами зникає. Саме таке, онтологічне розуміння символу розробляв П. Флоренський,

і воно дозволяє говорити про таїнство як про символ.) І треба ще в цьому зв'язку зауважити, що тільки для онтологічного світосприйняття є зрозумілою вся безмежна сила того парадоксу, з якого починається лекція Аверинцева, бо тільки той, хто цілком відчуває і деяким чином "осягає" абсолютно неосяжну понаддосконаліть, потойбічність Бога, може повною мірою дивуватися чуду присутності Понадсущого і чуду з чудес такої присутності – Боговтіленню та Євхаристії.

Ми з вами простежили, як від думки про парадоксальність присутності Всюдисущого у певній точці простору Аверинцев переходить до роздумів про таїнство Євхаристії, в якому ця присутність і ця парадоксальність досягають апогею в ототожненні Св. Дарів із Тілом Христовим. Але глибинна причина такого переходу, здається, лежить у тій антиномії, що абсолютна різниця й абсолютна тотожність потребують одне одного, так би мовити, "тяжіють" одне до одного: як відомо, крайнощі сходяться. Цю ідею можна простежити вже в діалектиці Геракліта і Платона, в апофатизмі Діонісія Ареопагіта, в *coincidentia oppositorum* Миколи Кузанського, у німецькому ідеалізмі, в усіх значних російських релігійних філософів. Ця апофатична традиція переконливо доводить: Абсолют, що протиставляється відносному, не є Абсолютом, але справжній Абсолют включає в себе відносне; Істина не відкидає свою протилежність, але включає її в себе (тільки треба пам'ятати, що в цьому онтологічному сенсі протилежність Істини – це не брехня чи омана, а ніщо), тому Істина антиномічна.

Але чим саме уможливлюється збіг цих абсолютно несумісних, до нескінченності протилежних "природ" – Бога й світу, Творця й творіння? Відповідь дає Халкидонський догмат про Боговтілення: іпостасною єдністю. Отже, основою Боговтілення, як і таїнства Євхаристії, як і справжності ікони, є Іпостась, чи Особа, Боголюдини – Сина Божого Ісуса Христа. Те, що саме особа, а не сутність, не природа, є "місцем" збігу абсолютно протилежних "природ", набуває великого значення для думки видатних сучасних православних мислителів – Христоса Яннараса та митрополита Іоанна Зізіуласа. Обидва богослови стверджують онтологічну першість особи перед природою у найвищій з усіх реальностей – у внутрішньому житті Бога-Трійці, що може мати величезні наслідки для перегляду історії метафізики і богослов'я та висвітлення найважливіших фі-

лософських питань – проблеми особистості, свободи, вічного життя. На мій погляд, у цій персоналістичності Божого, а відтак і тварного, буття полягає причина тавтологічних висловлювань про буття, зокрема тавтологічності священної Тетраграми, як вона розкрита у Божій відповіді Мойсею у Вих. 3:14, про що трохи далі.

Тема особи природно стикається з темою тотожності, адже це зафіксоване вже у мові: нім. Identitdt, англ. identity, франц. identitй означають *тотожність* і, переважно в юридичному контексті, *особистість*. Найглибший аналіз поняття тотожності, а особливо у зв'язку з темою особистості, залишається, на мою думку, за о. Павлом Флоренським, і я не можу втриматися, щоб не процитувати відомі, але неперевершені за своїм бездонним змістом рядки:

> ...О двух вещах никогда нельзя *в строгом смысле слова* сказать, что они – "тождественны"; они – лишь "сходны", хотя бы даже и "*во всем*", лишь *подобны* друг другу, хотя бы и по *всем* признакам. (...) Понятие о *числовом* тождестве неприложимо к *вещам*: вещь может быть лишь "такая же" или "не такая же", но никогда – "та же" или "не та же". Напротив, о двух *личностях*, в сущности говоря, нельзя говорить, что они "сходны", а лишь – "тождественны" или "нетождественны". Для личностей, как личностей, возможно или нумерическое тождество, или – никакого. (...) Нумерическое тождество есть глубочайшая и, можно сказать, единственная характеристика живой личности.[4]

2. С. С. Аверинцев відніс слово, мову до сфери, що пов'язана з "віддаленістю" Бога, але відразу зауважив, що у світі мови також є аналог культури "близькості" Бога. Це тавтегоричні твердження, коли суб'єкт речення не "означає" щось інше, не відсилає кудись, а "є" своїм предикатом, тотожний йому. Крайній випадок таких речень – тавтологія, найзначнішим прикладом якої є закон тотожності: А є А. Ясно, що в таких реченнях, що утворюються за допомогою зв'язки "є", основну роль починає відігравати поняття буття. Ототожнення, тотожність відсилають нас до думки про буття. На первісне метафізичне запитання "що це таке?" відповіддю є позначення найближчого роду; підіймаючись сходами видів і родів, ми впираємось у найзагальніше з усіх поняття буття, яке, однак, вже не є родом, себто його загальність

уже не є звичайною загальністю, а деякою "понадзагальністю". Стосовно самого буття спроба відповісти на запитання про сутність дає тавтологію: воно є тим, чим є. Тавтологія виникає тому, що наша пошукова думка ніби повертається до нас віддзеркаленою від "потойбічності"; тавтологія сигналізує нам, що думка дійшла до "краю", чи радше – до безмежності, але до *актуальної* безмежності. З огляду на це не дивно, що остаточні, "найостанніші" вислови про Буття, чи то Істину, не дають нічого іншого, ніж тавтологію.

Ми бачимо це вже в найперших онтологічних роздумах еллінів – у славнозвісному та вкрай важливому для всієї європейської філософії афоризмі Парменіда:

> ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν
> бо є буття, а небуття не є

Можливо, тавтологічність цього вислову потребує пояснень. Інфінітив дієслова "бути" εἶναι, що звичайно перекладається як *буття*, тут цілком рівнозначний із вживаним в інших фрагментах Парменіда дієприкметником середнього роду τὸ ἐόν *суще* (у класичній аттичній формі ὄν). Але дієприкметник дієслова "бути" розкривається як "те, що є"; звідси формулу ἔστι εἶναι *є буття* можна розгорнути як "є те, що є" – очевидна тавтологія. Так само й позначення абсолютного Буття, чи Істини, у Платона висловлюється відомим виразом τὸ ὄντως ὄν, що звичайно перекладається як "істинно суще", але більш буквально означає "сутнісно суще". Етьєн Жільсон зауважує, що переклади цього словосполучення вже в латині (vere ens) і європейських мовах (франц. vйritablement ktre) втрачають виразне подвоєння кореня, що передає буття:

> Буття в абсолютному сенсі є те, що є. Якщо ж запитати, чим саме воно є, єдина можлива відповідь буде: воно є тим, що є. Отже, буття можна визначити лише як досконалу тотожність самого з собою.[5]

Так само й найвідоміший "онтологіст" XX століття, до того ж, можливо, найглибший тлумач Парменіда і всієї давньогрецької метафізики, Мартін Гайдеггер, не раз наполягав на тавтологічності "останніх" висловів про буття, як-от наприкінці доповіді "Час і буття", висловлюючи це виразом, що не піддається перекладу: Das Ereignis ereignet, що вкрай віддалено

можна передати як "Подія діється" (Ereignis – найголовніший термін другої половини творчості мислителя). І далі:

> Через це ми кажемо про одне й те саме, виходячи з одного й того самого, заради одного й того самого.[6]

Але чи висловлюємо ми щось отакими тавтологічними висловами, чи просто розписуємось у неспроможності сказати будь-що осмислене про останню, або первісну, Істину? Звісно, видається, що так.

Проте уявлення – ба навіть більше, впевненість – щодо спроможності слова висловити Істину сягає незапам'ятної давнини. Про це свідчить уже сама мова: рос. *вещь* и *вещать, вещий*; рос. *речь*, укр. *речення* та *річ*; нім. Sage *мова* і Sache *річ*; євр. *dāḇār* означає *слово* і також *справа, річ*. Якщо ж до цього додати другий славетний вислів Парменіда про тотожність буття й мислення, не менш відомі фрагменти Геракліта й потім ціле вчення стоїків і Філона Александрійського про Логос (останнє за своїми витоками є біблійним так само, як і елліністичним), філософію мови й імені В. Гумбольда, О. Потебні, о. Павла Флоренського, О. Лосєва, о. Сергія Булгакова, М. Гайдеґґера, Г.-Ґ. Гадамера, взагалі філософську герменевтику, то отримаємо на другій шальці терезів силу-силенну свідчень спроможності мови висловити Істину. Я вже не кажу про те, що для християнина це питання можна вважати авторитетно розв'язаним у позитивному сенсі першими рядками Євангелія від Івана.

Хіба не звідси, не з цієї підсвідомо відчутої глибинної тотожності речі й слова походить згадана Аверинцевим звичка батьків вчити дитину: "оце – стіл"?

3. У зв'язку з темою тотожності Аверинцев згадує "умное делание", творення Ісусової молитви, повторення Божого Йменння, безмовність. Дивно, однак, що значення священної Тетраграми – чотирилітерного Імені у Старому Завіті – це приклад тавтологічного твердження про буття. Зміст цього невимовного Імені, Nomen ineffabile, відкрив Сам Господь у відповідь на прохання Мойсея назвати Своє ім'я. Але коротка фраза з Вих. 3:14 *'ehye 'ăšer 'ehye* відразу була загадковою вже, мабуть, для Мойсея, і тим більше після нього, як це можна виснувати з того факту, що ні сама ця фраза, ні будь-який натяк на неї більше не з'являється у Біблії (крім, щоправда, одного цікавого вірша, Ос. 1:9, який тлумачиться по-різному). Ми знаємо

її у Синодальному перекладі, котрий слідує за Септуагінтою і церковнослов'янським перекладом: "Я есмь Сущий (Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν). И сказал: так скажи сынам Израилевым: Сущий (ὁ ὤν, євр. *'ehye*) послал меня к вам". Так само перекладає Іван Огієнко: "Я Той, що є ... Сущий послав мене до вас", і Іван Хоменко: "'Я той, хто є' І додав: 'Так промовиш до синів Ізріїля: 'Я – є' послав мене до вас'". Вульгата дає більш буквальну версію у першій частині вірша, але не в другій, де вона слідує за Септуагінтою: "Я є Той, Хто Я є (Ego sum qui sum) ... Той, хто є (qui est), послав мене до вас". (Цікаво, що Острозька Біблія ближче тут до Вульгати, ніж до Септуагінти: *Аз есмь еже есмь ... сый мя посла к вам*). У західній науковій біблїїстиці, починаючи ще з XIX ст., це "онто-теологічне" тлумачення відкинуте як лінгвістично неправильне й неісторичне за змістом: схожість із грецькими онтологічними формулами, де фігурує τὸ ὄν *суще*, впадає в око (про це писав уже Філон Александрійський і потім ранні Отці Церкви), але біблійне, близькосхідне уявлення про буття мало бути не спекулятивним, абстрактним, а життєвим, дієвим, динамічним: бути перш за все – бути присутнім тут і тепер, діяти, впливати. Натомість запанувало зовсім інше прочитання: "Я є Той, Хто Я є" – так звана конструкція *idem per idem* "те саме через те саме", що трактується як тавтологія у звичайному сенсі, тобто відмова відкрити Ім'я (деякі екзегети, наприклад, Вільям Пропп у своєму докладному коментарі в авторитетній серії біблійних наукових коментарів "Anchor Bible", тлумачать відповідь Бога навіть як насмішку, кепкування з Мойсея). Богословська основа такої відмови була б очевидною – якщо ім'я відкриває сутність, то Божа сутність абсолютно незбагненна, отже невимовна, – якби можна було приписати давнім євреям апофатичне мислення, що видається неможливим з означеної вище причини: стародавнє мислення не могло бути абстрактним. Інше поширене сучасне трактування Божої відповіді вбачає в ній обіцянку Бога бути зі Своїм народом, отже, зміст фрази можна передати: "Я з вами" (з Мойсеєм, з народом).

Дозвольте скористатись нагодою і повідомити шановним учасникам нашої зустрічі результати моєї скромної розвідки того, як можна перекладати й розуміти цю загадкову фразу (випускаючи, звісно, всю історико-філологічну аргументацію), що, як виявилося, дивним чином перегукується з темою сьогоднішніх моїх роздумів. Разом з усіма стародавніми

тлумачами, як юдейськими, так і християнськими, я маю деякі підстави думати, що Бог не відмовив Мойсеєві на його прохання назвати Ім'я, а відкрив його, і справді назвав не менш ніж Свос справжнє Ім'я. Мій переклад загадкової фрази *'ehye 'ăšer 'ehye* звучить так: "є Той, Хто є". Ця фраза сказана у першій особі, тому що Бог Сам її висловлює про Себе, але коли ми кажемо про Нього у третій особі, її треба розуміти, на мій погляд, теж у третій особі. Можна бачити дивний збіг з процитованими словами Парменіда.

Але ще цікавіше те, що найближче до нашого за контекстом і мовою місце у Біблії – це Вих. 33:18–19, де Мойсей просить Бога показати йому Його славу ("слава" та "ім'я" біблійною мовою – паралельні поняття), і чує у відповідь:

> Я появлю перед тобою всю мою доброту і виголошу перед тобою ім'я Господа; і милуватиму, кого милуватиму, і милосердуватимусь, над ким буду милосердуватись.[7]

Ми маємо тут знову "ім'я Господа" ("Господь" – це у євр. тексті Тетраграма, як звичайно) і також тавтологічну конструкцію (євр. текст побудований словесно дуже близько до Вих. 3:14: *w^{e}ḥannōṯ' 'eṯ 'ăšer 'āḥōn w^{e}riḥamt' 'eṯ 'ăšer 'ăraḥēm*). Септуагінта калькує тут євр. текст, залишаючи його незрозумілим, але Єроним у Вульгаті дає пояснювальний переклад: "зглянуся на кого захочу і буду милостивим до того, хто Мені до вподоби" (miserebor cui voluero et clemens ero in quem mihi placuerit). Коментатори згодні, що тавтологічна конструкція *idem per idem* ужита тут для позначення безпричинності, невмотивованості, безпідставності Божого милосердя: милість Божа не випливає ні з чого, вона безпідставна, себто укорінена лише в Його свободі. Ап. Павло цитує цей вислів у Рим. 9:15 за Септуагінтою саме в цьому сенсі, у контексті ствердження абсолютної свободи Бога. З огляду на все вищесказане, ми можемо припустити в обох цих місцях (Вих. 33:18–19 і Рим. 9:15) глибоко онтологічний зміст і вказівку на ототожнення Божої сутності (= Його Ім'я) зі свободою. Варте уваги те, що абсолютна свобода, яка водночас є і сутністю Бога (якщо приймаємо це припущення), тут висловлюється через милість. Не можна не помітити знаменного зближення цього місця з новозавітним одкровенням "Бог є любов". Адже останнє твердження є онтологічним (і тавтегоричним): Бог є не люблячим, а любов'ю,

любов – не властивість Його, а сама сутність (див. глибокі міркування щодо цього о. Павла Флоренського і Х. Яннараса).

Тепер, повертаючись до Вих. 3:14, ми можемо припустити, що й тут тавтологія вжита для позначення укорінення Божого буття в Його свободі або – що є тим самим – у Його особі. І тоді доречно знову згадати митр. Іоанна Зізіуласа і Х. Яннараса, які так яскраво наполягають саме на цій тезі.

Таким чином, я дійсно наважуюсь повернути до своїх прав найдавніше "онто-теологічне" тлумачення Вих. 3:14 і, відповідно, значення Божого Імені, бо фраза у Вих. 3:14 є розгорнутою формулою того, що стисло виражене в Тетраграмі. Її, здається, треба розуміти все ж таки не за еллінським зразком, у формі дієприкметника, – Сущий, – а цілком у дусі біблійних, і ширше – семітських, близькосхідних імен – у формі дієслова: *Є*, розуміється (як підмет) – Той, Кого насправді неможливо назвати, бо Він (як сказали би ми, але не давні люди, котрі відчували, а не мислили це) – понадсущий, понад буттям, отже, і понад словом. Але його невимовність знов-таки парадоксально урівноважується – ніби відповіддю на природне запитання того, хто чує ім'я "Є": "Та хто ж є?" – тавтологічним висловом: "є Той, Хто є", де загадковий Підмет речення "є" висловлюється знов-таки за допомогою дієслова "є".

У цьому тлумаченні Божого Імені – а отже, Його Самого – як особистісного Буття я спираюся, між іншим, на духовний досвід одного з найзначніших сучасних подвижників, архімандрита Софронія (Сахарова):

> Когда переменилась моя внутренняя жизнь в связи с тем, что от идеи Сверх-личного, или Транс-персонального, Абсолюта я перешел к Богу Личному, то тогда все мои отношения – и к людям, и к вещам, и ко всему – переменились. Чтение Библии и того откровения, которое было дано Моисею: "Аз есмь Бытие – *Аз есмь Сый*", – было для меня уже совершенно иным, чем до того момента. В значительной мере я ощутил расположение к Моисею и благодарность к нему. Я подумал, что это был человек, которому человечество обязано новым сознанием о Бытии. (...) Откровение – "Аз есмь Сущий" (Бытие – это Я), показывает, что ипостасное измерение в Божестве имеет основоположное значение.[8]

Звісно, на це "онто-теологічне" трактування можна слушно заперечити: якщо ім'я – це вислів, відкриття, явлення сутності речі, то яким чином апофатична сутність Бога може бути висловлена людською мовою? І взагалі, чи може існувати у Бога якесь "справжнє" чи "особисте" ім'я? Чи не є Він, на відміну від усіх інших реалій тварного світу, апофатично "анонімним", Deus absconditus – *Богом таємним*? Але це питання надто глибоке й серйозне, щоб наразі розпочинати його обговорення. Можу тільки відіслати до традиційного у Середньовіччі "онто-теологічного" розуміння Вих. 3:14, зафіксованого, наприклад, у Августина, Маймоніда, Фоми Аквинського, Йоанна Дунса Скота (Tu es verum esse, tu es totum esse – *Ти є істинним буттям, Ти є повним буттям*), особливо ж у виразній дефініції Майстра Екхарта: Deus est esse – *Бог є буттям*. Лише одне зауваження: ці ж богослови, які казали: Deus est esse, називали Його також Deus absconditus, анітрохи не вбачаючи тут протиріччя.

На жаль, ми не можемо торкнутися ще одної важливої для нас і вкрай цікавої теми замінника Тетраграми в Ісаї (друга половина книги, так званий "Второ-Ісая") і ще в кількох місцях Старого Завіту, а особливо у Євангелії від Івана, так званої теми Ἐγώ εἰμι, в якій тема Божого Ймення знову набуває онтологічного звучання. І також немає можливості розповісти про ще одне тлумачення Вих. 3:14, що сягає давнини і вже в Новий час набуло цікавого осмислення, пов'язаного з ідеями свободи й особистості Бога. Маю на увазі переклад нашої фрази у майбутньому часі: "Буду тим, Ким буду", що його зустрічаємо вже у Симмаха і Феодотіона, тлумачів з євр. на грецьку II сторіччя (ἔσομαι ὃς ἔσομαι), і, наприклад, у Лютера (Ich werde sein, der ich sein werde), в Андре Шуракі (Je serai qui je serai); у дещо модифікованому вигляді з акцентом на присутність Бога його відтворюють Бубер і Розенцвайг у своєму перекладі: "Я буду присутнім як буду присутнім" (Ich werde dasein, als der dasein werde); є ще варіант так званого "Екуменічного Перекладу": "Я – той, ким буду" (Je suis qui je serai). Цікаво й те, що найглибше трактування цього типу тлумачення нашої фрази дає знов-таки Шеллінг в одному з переломних моментів викладу "філософії одкровення" (том 1, лекція 13), де він розгортає своє розуміння (і пов'язує з ним своє тлумачення фрази *'ehye 'ăšer 'ehye*) свободи Бога Самого у Собі і Божого, так би мовити, "вирішення" про творення світу. Все це, як і

багато інших тем, дотичних до згаданих, потребують окремих досліджень.

ПРИМІТКИ:

[1] Див.: *Личность и традиция.* – К., "Дух і літера", 2005.– С. 366–388; укр. переклад цитується за цим числом часопису: С. Аверинцев, "Присутність Всюдисущого як парадигма християнської культури".

[2] Див.: *Столп и Утверждение Истины.*– М., "Правда", 1990, т. I (2).– С. 511.

[3] (...) entsteht Mythologie gleich *als solche*, und in keinem andern Sinn, als indem sie sich ausspricht. (...) es ist alles in ihr so zu verstehen wie sie es ausspricht, nicht als ob etwas anderes gedacht, etwas anderes gesagt wdre. Die Mythologie ist nicht *allegorisch*, sie ist *tautegorisch*. Die Gutter sind ihr wirklich existierende Wesen, die nicht etwas anderes *sind*, etwas anderes *bedeuten*, sondern *nur* das bedeuten, was sie sind (SW, 1856, S. 195–196; у рос. перекладі остання фраза перекладена не зовсім точно: Соч. в 2-х т.,– М., "Мысль", 1989, т. 2.– С. 324–325).

[4] *Столп...*, С. 78–79, 82.

[5] Оскільки не маю французького оригіналу, цитую у перекладі з російського перекладу Г. Вдовіної: Этьен Жильсон, *Избранное. Христианская философия.*– М., Российская политическая энциклопедия, 2004 г.

[6] Див. два рос. переклади — В. Бібіхіна у: М. Хайдеггер, *Время и Бытие.*– М., "Республика", 1993, та Г. Солодовникової у: М. Хайдеггер, *Разговор на проселочной дороге.*– М., 1991.

[7] Переклад о. І. Хоменка, див.: *Святе Письмо Старого і Нового Завіту* (United Bible Societies, 1991).

[8] Архим. Софроний (Сахаров), *Письма в Россию.* Эссекс-Москва, 1997, с. 31–32; *Видеть Бога как Он есть.* Essex, 1985, с. 183.

ЄВРОПЕЙСЬКІ КОНТРАВЕРЗИ

Франсуа ФЮРЕ

КОМУНІЗМ І ФАШИЗМ*

І як рухи, і як режими – комунізм і фашизм існували в один і той же час і належали до однієї і тієї ж епохи, нашої. У XIX столітті про них ще нічого не було відомо – фашистських і комуністичних урядів не існувало. А відразу після закінчення Першої світової війни вони заполонили весь простір європейської політики. Носії нечуваних амбіцій, водночас подібних і протилежних, вони проголошують ідею появи нової людини, хоча і протистоять один одному. З політичних рухів і комунізм, і фашизм, завдяки переможному поступу, швидко перетворюються на режими і виявляють абсолютно нові риси для історії Європи. Тотальна політична спрямованість, яку вони уособлюють і проголошують, приводить тільки до того, що між ними спалахує небачений доти двобій, оскільки саме зі своєю власною перемогою і комунізм, і фашизм пов'язують побудову нового суспільства, що прийде на зміну буржуазному. Подібність тільки поглиблює антагонізм.

Власне, це і стає джерелом найбільших ускладнень для розуміння історії XX століття. Оскільки вона має справу і переплітається з режимами доти незнаними, опису яких ми не знайдемо ні в Арістотеля, ні у Монтеск'є, ні у Макса Вебера, така унікальність передається і самій історії. Учений-історик силкується зіставляти невідоме з відомим і розглядати XX століття крізь окуляри століття дев'ятнадцятого: він намагається дивитися на всі події як на поновлення боротьби за і проти демократії у формі фашизм/антифашизм. Ця тенденція мала широке відлуння у політичних пристрастях нашого часу, а після закінчення Другої світової війни набула майже сакраментального характеру. Вона

* Франсуа Фюре. "Минуле однієї ілюзії", гл. 6. Пер. з фр. В. Каденка.

залишатиметься класичним прикладом осягнення окремих складових сучасної історії, тому що вказує на примусову залежність, яка вплинула на світогляд людей через події та громадську думку.

Прояви цієї примусової залежності виявилися настільки сильними, що там, де вона проявлялася найбільше – а саме у Франції та в Італії – постулат тотожності між комунізмом та антифашизмом надовго заблокував можливість будь-якого аналітичного підходу до комунізму. З вивченням історії фашизму було не легше, адже концепт, миттєво девальвований, як роздруковані у величезній кількості гроші, спочатку асимілював режим Муссоліні і нацизм, аби поширитися потім на всі авторитарні чи диктаторські уряди: потрібно було, щоб "фашизм" пережив поразку та зникнення, аби антифашизм зміг продовжувати зрошення історії XX століття! Ще ніколи затаврований ганьбою режим не мав стільки посмертних шанувальників і послідовників в уяві тих, хто його переміг...

Потрібно, щоб одного дня написали історію того, як повільно розсипались уявлення про згадані режими і яку роль відіграли в цьому процесі, з одного боку, політичні обставини, з іншого – оригінальний внесок деяких мислителів. Я кажу "повільно", оскільки всі ми ще живемо серед руїн старих уявлень: громадське життя Європи регулярно змушує оживати примару фашизму, аби поєднати антифашистів – за відсутності менш абстрактних цілей. А те, що ще може слугувати політичним діячам, втратило своє застосування, принаймні в інтелектуальному плані. Крах комунізму зробив із нього предмет історичних досліджень, на зразок розтину трупа, як це вже сталося з фашизмом (чи нацизмом). Закінчився час взаємних маскарадів, якими обидва монстри користувалися для боротьби один проти одного і обдурювання тих, хто при цьому присутній. Нарешті, час істини готувався авторами ґрунтовних книг, на які сьогодні можна спиратися. Читач ще знайде посилання на них у моїх міркуваннях. Проте вже зараз, мабуть, доцільно було б коротко торкнутися деяких моментів, оскільки вони є опорою і для мене.

Перше, про що я хотів би згадати, стосується виникнення концепту тоталітаризму для визначення тієї нової реальності, яку являє суспільство, більш або менш тотально підпорядковане партії-Державі, що панує над усіма за допомогою ідеології та терору.

Це слово народилося з виникнення самого явища, для пояснення якого термінів "деспотизм" чи "тиранія", вочевидь, не вистачало, і було б надзвичайно цікаво мати систематично викладену історію його появи і різноманітного вживання[1]. Недостатність терміну "деспотизм" для кваліфікування сучасного здійснення неконтрольованої влади та її безпрецедентного поширення – історія досить стара. Вже Токвіль, запозичивши цей термін у Монтескьє та інших класиків, відчував труднощі з визначенням за його допомогою того нового, що стало притаманним суспільству в демократичній державі[2]. Що стосується прикметника "тоталітарний", то він поширюється в двадцяті роки, розпропагований італійським фашизмом: Муссоліні, звертаючись 1925 року до своїх прибічників, славить "нашу люту тоталітарну волю"[3]. Це слово ще не набуло сенсу ідеального узагальнення, але воно вже має подвійне значення, чого не міг містити жоден термін традиційного словника. З одного боку, він показує пріоритет політичної волі над будь-якою суспільною організацією, визначальну роль диктаторського рішення. З іншого боку – позначає ту крайню точку, до якої фашизм довів ідею Держави, напрацьовану впродовж чотирьох століть європейською політичною думкою: з введенням до вжитку всемогутності "тоталітарної волі", йдеться вже не лише про абсолютну владу деспота, яка не підпорядковується ніяким законам, а й про державу, котра контролює відтепер будь-яке суспільне життя через інтегрування всіх індивідів до сфери свого нечуваного впливу.

Однак означений прикметник дуже швидко набуває право на існування майже в усіх куточках Європи. Його особливо люблять використовувати шанувальники фашизму в Італії. Він також існує в Німеччині для характеристики націонал-соціалізму, хоча Гітлер його не вживає, можливо, через побоювання видаватися копією вже відомого італійського прикладу. Проте його залюбки застосовує Геббельс. У науковому плані Ернст Юнгер 1930 року, як ми бачили[4], вводив до вжитку слова "total" і "totalitat" для того, щоб охарактеризувати мобілізацію народів своїми державами під час війни 1914–1918 років: поєднавши дух війни з духом технічного прогресу, гігантський конфлікт передбачав небачені форми політичного панування. Карл Шміт у своїй книзі, що вийшла 1931 року[5], вступає з Юнгером у жваву дискусію, критикуючи концепт "тоталітарної держави". На думку Шміта, запропонована відмінність між державою "тоталітарною" та

"нетоталітарною" не має слушного обґрунтування, оскільки будь-яка держава здійснює насильство на законних підставах, тоді як фашистська держава залишає і навіть ясно визначає сферу, що не залежить від неї, це сфера приватної власності. Політичний підхід, у рамках якого розвиває свою думку Карл Шміт, спрямовується не стільки на розкриття нової природи нацистської держави, скільки на її виправдання. На противагу йому, аби не виходити за межі Німеччини, прикметник "тоталітарний" і похідний від нього іменник були наприкінці тридцятих років підхоплені німецькими антифашистами-емігрантами з інтелектуальних кіл для того, аби водночас аналізувати та викривати гітлерівський режим своєї країни: саме за їхнього посередництва, йдеться, перш за все, про Франца Ноймана та Ханну Арендт, ці терміни відразу після війни ввійшли до американського політологічного словника. Втім, я ще повернуся до означеного питання на сторінках цієї книги.

Однак застосування даного слова у міжвоєнний період не обмежується описаними випадками. Оскільки, саме починаючи з цього часу, прикметник "тоталітарний" і концепт тоталітаризму, принаймні в тому аспекті, що відрізняє його від поняття деспотизму чи тиранії, вживаються також у наукових сферах для порівняння фашизму та комунізму, а якщо точніше – гітлерівської Німеччини та сталінського Радянського Союзу. Цей прикметник з'являється, наприклад, у статті "Держава" Енциклопедії соціальних наук видання 1934 року, аби дати характеристику держав з однопартійною системою, включаючи СРСР. Порівняння комунізму та фашизму поширюється незалежно від того, чи задіяно в ньому означений неологізм, чи ні. У своєму відомому повідомленні від 28 листопада 1938 року на засіданні Французького товариства філософів, названому "Ера тираній"[6], Елі Алеві не вживає слова "тоталітарний", але в дискусії, що виникла відразу після повідомлення, воно вже є[7]. Проте вся його аргументація базується на порівнянні трьох "тираній": радянської, фашистської та націонал-соціалістичної, які стали породженням фатального поєднання соціалістичної ідеї та війни 1914 року. Достатньо лише переглянути текст дискусії, аби впевнитися, що проблема можливості порівняння комунізму, фашизму та націонал-соціалізму, якщо вона стосується пошуків необхідного поняття (концепту), посідає центральне місце серед питань, які займають філософів та істориків упродовж першої третини XX століття.

Кінець кінцем, ця ідея відображається також і в лівій політичній літературі, і навіть у марксистських авторів. Уже 1927 року П'єр Паскаль, змальовуючи свою зустріч з Таскою у Москві, помічає, що розповідь гостя про ниці прояви італійського суспільного життя під керівництвом Муссоліні абсолютно збігається з тим, що відбувається при радянському режимі, хоча сам Таска про це і не здогадується. У своїх текстах тридцятих років, які ми вже згадували, Каутський беззастережно порівнює сталінський комунізм з націонал-соціалізмом. Він доходить навіть до заперечення переваги добрих намірів першого з цих режимів і визвольних цілей: "Головною метою Сталіна в усіх країнах є не повалення капіталізму, а повалення демократії та політичних і економічних організацій трудящих"[8]. З цього моменту радянський комунізм не лише можна було порівнювати з націонал-соціалізмом, а й вважати ці режими майже ідентичними. Навіть такий автор, як Отто Бауер, якого слід назвати ще більш "лівим" і котрий дивиться на Радянський Союз поблажливішим поглядом, пише 1936 року, що "диктатура пролетаріату прийняла там специфічну форму тоталітарної монополістичної диктатури Комуністичної партії"[9]. Таким чином, визначення, запропоноване засновником "другого з половиною Інтернаціоналу"[10], запозичується для словника характерного для визначення фашизму; передовсім мається на увазі, що в комуністичній родині специфічність сталінізму полягає в його приналежності до "тоталітарних" диктатур монополістичних партій, тобто таких самих, як диктатури Муссоліні та Гітлера.

Отже, поняття тоталітаризму не є пізньою вигадкою пропагандистів холодної війни для викриття Радянського Союзу, асимілюючи його з нацистською Німеччиною, яка зайняла місце на лаві підсудних Нюрнберзького процесу. Прикметник "тоталітарний" насправді увійшов до вжитку в період між двома Світовими війнами і використовувався для визначення таких типів режимів, які доти не зустрічались у світовій історії. Щоправда, саме після Другої світової війни він знайде свій точний аналітичний сенс у працях Ханни Арендт і подальших роботах американських політологів, які надихалися нею[11]. А у тридцяті роки йшлося просто про те, що "тоталітарні" диктатури здійснюють вужче та більш абсолютне панування, ніж деспотичні режими минулого; і залежно від обставин до режимів цієї категорії слід (або не слід) включати радянський режим. Однак

зовсім необов'язково вдаватися до порівнянь: Елі Алеві вживає старе слово "тиранія" і саме його за допомогою дає характеристику диктатурам Муссоліні, Сталіна та Гітлера.

Таким чином, порівняння між Радянським Союзом і фашистськими режимами – незалежно від того, додавалися до них прикметники "тоталітарний" чи ні – є темою частих дискусій у період між двома Світовими війнами; і навіть якщо навколо цього питання дискутували глибокі ліберальні мислителі, сміливо можна стверджувати, що обговорювали його в усіх політичних колах: як лівих, так і правих. Втім, майже скрізь і всюди інтелігенти, які вороже ставилися до ліберальної демократії, впродовж тридцятих років так палко докорятимуть, як одному, так і іншому режимові, що врешті не знатимуть, котрому з них віддати перевагу: фашизму чи комунізму. Якщо ідея, проти якої почали виступати після 1945 року, здавалася плодом ідеологічної фабрикації, народженої з імперативів холодної війни, то відбулося це лише тому, що вона не збігалася з уявленнями про сенс Другої світової війни та перемогу 1945 року, що панували на Заході в цей період. Розчавлені військовими силами коаліції демократичних країн, до якої нарешті долучився і Радянський Союз, німецький нацизм, а разом з ним і італійський фашизм мали одні прийняти на себе роль ворогів свободи. Якщо Сталін був серед переможців, значить, і він також належав до діячів свободи: цей хибний висновок відповідав брехливості, на якій базувалася його диктатура, проте саме такий паралогізм, здавалося б, знайшов підтвердження в досвіді народів, які пролили моря крові, аби покінчити з нацистською Німеччиною Гітлера. Абсолютна негативна ідея "антифашизму" підтримувала те, що було неможливим – поєднання ліберальних демократичних країн зі сталінським комунізмом. Вона була достатньо нечіткою, аби дозволити Сталіну придушувати демократію скрізь, куди могли дістатися його збройні сили, а водночас і достатньо чіткою, аби оголошувати блюзнірством будь-яке порівняння його режиму з режимом Гітлера. Відважна Ханна Арендт, успадкувавши всі традиції німецької антинацистської літератури після приходу Гітлера до влади, мала сміливість переступити недозволену межу. А майже по всій Європі альтернатива фашизм-антифашизм лякала людей; у такій країні як Італія, де ідеологія антифашизму користувалася найбільшим впливом,

поняття тоталітаризму ніколи не мало права на існування. Тоталітарна ідея ігнорувалась, а слово "тоталітаризм" було майже заборонено саме там, де воно вперше з'явилося.

Втім, такий аналіз не виключає, що порівняння між нацизмом і комунізмом не могло використовуватися в роки холодної війни з метою пропаганди, щоб мобілізувати демократичні країни проти радянської загрози. Звісно, бувало і таке. Однак сама ідея передувала війні, а її вплив був значно тривалішим. Якщо вона почала знову заповнювати людську свідомість після війни, трапилося це через те, що цензура не могла цілковито викреслити з історії та досвіду народів років, які ще треба було пережити. Її сила не стільки стосується пропаганди ідеологічного хрестового походу, скільки демонструє, що радянський режим знову виявився вірним своїй справжній природі: він придушував свободу в усіх європейських країнах, де його армія підносила свої переможні прапори.

Осягнення дійсності – справа повільна, копітка. Потрібно було з величезними труднощами долати психологічну спадщину війни: саме в перші післявоєнні роки сталінський комунізм, перемігши фашистських диктаторів, набуває ширшого впливу. Проте мені треба повернутися до попередніх часів – періоду між Першою та Другою світовою війною. Тоді комунізм і новонароджений фашизм перебували у складних стосунках – як на рівні ідеологічному, так і на державному. Ці стосунки були сповнені близькості та відторгнення, наслідування та суперництва, взаємної пристрасті та неприхованої ненависті, мовчазної солідарності та всенародної войовничості, які пронизували найпохмурішу чверть століття сучасної європейської історії. Для того, хто намагається збагнути цей історичний період, такий концепт як тоталітаризм, що й досі залишається загадковим, може бути корисним, якщо історик застосовуватиме його обмежено. Найкраще він може пояснювати певний стан, якого досягають режими (не обов'язково всі) в різні моменти своєї еволюції. А втім, це поняття нічого не говорить ані про зв'язки між їхньою природою та обставинами їхнього розвитку, ні про їхнє взаємозапліднення чи приховану взаємозалежність.

Війна 1914 року відіграла для історії XX століття роль матриці. Таку ж роль для історії XIX століття посіла Велика французька революція. Саме Перша світова війна стала початком подій і

рухів, що привели до виникнення трьох "тираній", про які 1936 року говорив Елі Алеві. По-своєму про те ж саме свідчить і хронологія, оскільки Ленін приходить до влади 1917 року, Муссоліні – 1922-го, а Гітлер програє 1923-го, аби нарешті заволодіти нею десять років по тому. Ця війна дозволяє припустити спільність тогочасних пристрастей, викликаних цими доти нечуваними режимами, що дозволили політично мобілізувати колишніх вояків і взятися за важіль беззастережного панування однієї партії.

Таким чином, перед істориком відкривається інший шлях до порівняння диктатур XX століття. Мова тепер йде не про те, аби розглядати їх у світлі означеного концепту в момент, коли кожен з них досягає піку свого розвитку, а про те, аби аналізувати їх у процесі свого зародження та формування, щоб надалі можна було зрозуміти як специфіку кожного з них, так і те, що їх споріднює. Нарешті потрібно зрозуміти, що історія кожного з цих режимів, співвіднесеність між наслідуванням чи ворожістю, не виключала взаємного запозичення певних рис. Адже наслідування і ворожість не вступають між собою у суперечність: Муссоліні уподібнюється Леніну, роблячи це лише для того, щоб перемогти та заборонити в Італії комунізм. Гітлер і Сталін залишать після себе багато прикладів войовничого співробітництва.

Такий підхід, що формує попередній підхід до "тоталітаризму", має свої переваги і дозволяє впритул наблизитися до перебігу подій. При цьому існує певний ризик надто спрощувати тлумачення, віддаючись лінійному поясненню, коли те, що було пізніше, спричинюється тим, що йому передувало. Так, наприклад, фашизм Муссоліні зразка 1919 року може розглядатись як "реакція" на загрозу італійського більшовизму, який теж був породженням війни і більшою або меншою мірою орієнтувався на російський взірець. Я вжив слово "реакція" в його широкому сенсі, оскільки, так само як Ленін, вийшовши з лав ультрареволюційного соціалізму, Муссоліні отримав можливість як з легкістю наслідувати більшовицького вождя, так і протидіяти йому. Таким чином, з перемоги російського більшовизму можна зробити цілу низку "реакцій": через цю російську вихідну точку італійський фашизм і німецький нацизм з'являються нібито як відповіді на комуністичну загрозу, хоча і виникають, беручи за приклад революційні та диктаторські риси

комунізму. Подібне тлумачення може привести якщо не до виправдання, то принаймні до часткового зняття звинувачень з нацизму, як показали недавні дебати німецьких істориків на цю тему[12]: навіть Ернсту Нольте, одному з найглибших спеціалістів у питаннях фашистських рухів, не завжди вдавалось уникнути спокуси[13]. Крім того, подібна точка зору має той недолік, що нівелює особливості кожного з фашистських режимів, приводячи їх до спільного знаменника, тільки цього разу не у вигляді єдиного визначення, а у вигляді того, проти кого вони разом воюють.

У цьому сенсі він ускладнює навіть ті незручності, що можуть пов'язуватись із застосуванням без усіляких застережень поняття "тоталітаризму". Якщо фашистські рухи виступають лише як прояви реакції проти більшовизму, тоді вони моделюються таким чином, що неможливо зрозуміти ні їхньої винятковості, ні їхньої самостійності, ні того, що вони можуть мати спільні з їхнім ворогом джерела виникнення та вподобання. Вписування цих режимів до загального списку негативних впливів позбавляє їх багатства відтінків і унеможливлює аналіз притаманних їм рис, а також стосунків, які кожний з них має з ненависним йому режимом, спочатку як рух, а потім як режим. Звичайно, можна розглядати всі прояви фашизму разом, як такі, що випливають з одного джерела, проте мені видається більш перспективним інший шлях – роздивитися кожний фашистський режим окремо. При цьому слід звертати увагу на їхні особливості та відмінності. Втім, до цього вдається більшість істориків, що торкаються у своїх роботах означеного питання.

Якщо комунізм необхідний для розуміння фашизму (хоча правдивим є і зворотній зв'язок), то це відбувається через причини більш широкого плану, ніж через те, що може навіюватися звичайною хронологією – слідом за Леніним іде Муссоліні (1917–1922 роки), після Леніна сталася перша спроба Гітлера прийти до влади в Німеччині (1917–1923 роки). Інакше такі причини підказувалися нам згідно з логікою дія-реакція. Більшовизм і фашизм послідовно йдуть один за одним, спричиняються один одним, наслідують один одного і воюють між собою; проте ще раніше вони виростали зі спільного коріння, і цим корінням була війна; вони були дітьми однієї історії. Більшовизмові, який вийшов на громадську арену раніше, вдалося радикалізувати політичні пристрасті. А страх, пробуджений ним у правих колах і не лише в них, є недостатньою

підставою для появи такого феномену як зародження італійських "фашіо" в березні 1919 року. Кінець кінцем, представники еліти європейського суспільства та середні класи ще задовго до початку Першої світової війни жили з відчуттям страху перед соціалізмом; їм навіть доводилося топити у крові все, що могло скидатися на робітниче повстання, як це було з Паризькою Комуною 1871 року; однак нічого подібного до фашизму у XIX столітті так і не з'явилося. Прояви реакції відштовхування чи навіть паніка можуть пояснити, що населення погоджується існувати за умов того чи іншого режиму. Все це дає зрозуміти, що режим, основою якого стає страх, є антиліберальним. От і все. Ні паніка, ні тремтіння мас нічого не скаже нам про природу цього режиму, а ще менше про його новітність.

Породжені війною, більшовизм і фашизм взяли від неї свою елементарність. У політику вони переносять те, чому люди вже навчилися в окопах: призвичаєність до насильства, щоденний вияв сильних почуттів, підпорядкування індивіда колективу і нарешті гіркоту зайвих і непотрібних жертв чи зрадництва. Саме в тих країнах, що були переможені на полі битви чи обділені після мирних переговорів, подібні почуття знаходять найбільш відповідне підґрунтя. У політичний порядок вони вводять силу кількості, якої так боялися ліберали XIX століття при введенні права загального голосування і яка несподівано прийшла звідти, звідки її ніхто не чекав: вона прийшла від мільйонів громадян, поєднаних не виявом індивідуальних прав, а загальним нещастям військового рабства. Як про це вже було сказано багатьма дослідниками та письменниками, час, що настав після закінчення Першої світової війни, відкриває еру мас. Проте ця нова епоха приходить не через прогресивний рух і виявляє себе не як природний продукт демократії. Вона вривається до історії через ворота, які доти здавалися закритими, оскільки найбільші мислителі XVIII і XIX століть вважали, ніби всі сучасні країни цілковито були захоплені накопиченням багатств і зайняті мирною працею.

Таким чином, "ера мас", що відкриває XX століття, в якомусь сенсі дійсно стає знаком прогресу демократії: величезну кількість найбільш скромних громадян вона робить активними членами нації. Але при цьому вона долучає їх до політики не через виховання, як сподівались оптимісти, а через спогади про війну, чого ніхто, або майже ніхто, не міг ані передбачити, ні бажати, ні

контролювати масштаби – не кажучи вже про наслідки. Маси почали рухатися не як сукупність освічених особистостей, які поступово дійшли основ сучасної політики. Вони несподівано перейшли від стану війни до стану миру. І на руїнах цього життя над ними продовжували панувати примітивні воєнні пристрасті. Мова солдатського траншейного братерства їм більш зрозуміла, ніж мова громадянської боротьби за владу. Серед правих таку мову сприймають як данину традиції, а серед лівих – як запоруку майбутнього. Для того, аби побачити, як слово "соціалізм", взяте на озброєння і правими силами, почне новий поступ під прапором фашизму, чекати доведеться недовго.

Між соціалізмом та антиліберальною і навіть антидемократичною думкою з давніх-давен існує щось на зразок співробітництва. Ще з часів Французької революції праві реакціонери та ліві соціалісти поділяють ідею викриття буржуазного індивідуалізму і сходяться в тому, що сучасне суспільство, позбавлене дійсних основ, захоплене ілюзією загальних прав, не може розраховувати на тривале майбутнє. Значна частина європейського соціалізму XIX століття з презирством ставилася до демократії і прославляла чесноти нації: згадаймо хоча б Бюше чи Лассаля[14]. І навпаки, в період, що передував Першій світовій війні, спільна критика лібералізму наблизила до соціалістичної ідеї радикальніші праві сили, тобто найзапекліших націоналістів: адже теоретично цілком можна було уявити економіку, вільну від анархії приватних інтересів і поставлену на службу національному благу, іншими словами – антикапіталістичні почуття долучити до національної пристрасті. Наприклад, у Франції цим шляхом просувалась "Аксьйон франсез" у період своєї "революційності". Моррас дуже рано помітив, що "*суто* соціалістична система була б позбавлена будь-якого демократичного елементу"[15]. Цим він хотів сказати, що подібна система передбачує органічне суспільство, вільне від індивідуалізму, засноване на єдності інтересів і волі; вона не суперечить національній ідеї, а лише доповнює її. Звичайно, марксистський інтернаціоналізм залишається головним ворогом націоналістів. "Але соціалізм, визволений від демократичного та космополітичного елементу, може личити націоналізму так само, як добре виготовлена рукавичка може пасувати прекрасній руці"[16].

Ідея національного соціалізму, таким чином, не є новою 1918 чи 1920 року. Її новітність полягала в іншому: скинувши одяг

ученого, вона знову вийшла на світ у популістському вбранні, аби продемонструвати свою здатність гальванізувати маси. Перед війною суміш соціалізму та націоналізму була вишуканим коктейлем для інтелектуалів. Тепер вона стала алкогольним напоєм масового споживання. І сталося це в основному не тому, що російська революція розбурхала почуття любові та ненависті, і не для того, аби включити соціалізм до антибільшовицької програми боротьби. Хоча я і не виключаю, що деякі ідеологи думали саме про такий перебіг подій. Ідея націонал-соціалізму (або фашизму) сформувалася не так просто. Насправді джерело її сили міститься там же, де джерело сили більшовизму – у війні. Так само як більшовизм, війна дозволяє мобілізувати сучасні революційні пристрасті: братерство вояків, ненависть до буржуазії та грошей, рівність людей, прагнення до нового миру. Проте вона пропонує інший шлях: не диктатуру пролетаріату, а диктатуру держави, яка здійснює національну єдність. Таким чином знаходить своє втілення інший великий міф нашого століття. Державну владу не можна розглядати лише як інструментальну функцію боротьби проти більшовизму, хоча і таку функцію держава виконує. Цей міф настільки вкорінюється у свідомості людей, що європейські еліти виявляться безсилими обмежити його руйнівні наслідки.

Більшовизм і фашизм – сильні пристрасті масового прояву – знайшли для свого втілення діячів, таких же, на жаль, виняткових, як самі ці явища: і тут ми бачимо зворотну сторону історії XX століття, коли випадкові обставини долучаються до революційних ідей. Оскільки в цьому теж виявилася риса, спільна для трьох найбільших диктатур епохи: доля кожної з них залежала від волі однієї людини. Захоплена абстрактною історією класів, наша епоха зробила все можливе для затьмарення елементарної істини. Їй так хотілося бачити Леніна проводирем робочого класу, а фашистських диктаторів маріонетками капіталу! Неможливо перерахувати всіх авторів, які з чистим серцем наївної людини або умисно користувалися тим, що англійською називають "double standard" – подвійним стандартом – більш або менш погоджуючись з більшовицькою думкою щодо більшовизму, а про фашистів висловлювалися без жодного зв'язку з тим, що вони говорили про себе. Подібна наукова версія "антифашизму" дозволяла відділяти зерна від полови за допомогою просіювання крізь сітку класової боротьби і знаходити дороговкази необ-

хідності в темряві століття. Шкода тільки, що такий підхід не дозволяє пояснити роль кількох осіб у всій цій трагічній авантюрі. Видалимо з історії Леніна – і не буде Жовтня 1917 року. Заберемо Муссоліні – і повоєнна Італія попливе зовсім іншим курсом. Щодо Гітлера, то він (втім, так само, як і Муссоліні) бере владу багато в чому завдяки мовчазній згоді правих сил Німеччини; хоча це аж ніяк не применшує його власну жахливу самостійність – адже він вдався до втілення програми *Mein Kampf*, яка належала перу фюрера.

І справді, три вождя захопили владу, поваливши слабкі режими завдяки могутності волі, що неухильно і цілковито була спрямована на підкорення єдиної мети. Те ж саме можна сказати і про четвертого вождя, Сталіна, без якого ми нічого б не знали про "соціалізм в одній, окремо взятій, країні"! А відтак не було б ніякого "сталінізму"! Думаю, що не існувало історичного прецеденту подібної концентрації проявів політичної волі на такому обмеженому просторі і в один і той же час. Кожен з цих діячів, звичайно, використовував для перемоги особливі обставини, але всі вони (і це збігається в чотирьох випадках) перемогли вже розбитих ворогів або принаймні таких, які наполовину погодилися віддати владу. Ленін не так завоював, як підібрав владу. Муссоліні примусив "чорні сорочки" увійти до Риму, який сам відкривав їм обійми. Гітлера привів до влади Гінденбург. Що стосується Сталіна, то його супротивники, яких потрібно було розбити, аби запанувати над країною, заздалегідь погодилися на правила гри, котрі прирікали їх на поразку.

Всі вони, ставши біля керма влади, більш або менш швидко переходять до автократії. І тільки Ленін захопив владу у відповідності до класичної революційної схеми, але всі четверо використали владу для втілення в життя своєї концепції нової людини, яка виникла не під впливом конкретних обставин, а стала витвором їхніх власних божевільних ідей. Їхнє прагнення до панування зростає і п'яніє від одержаних перемог. Таким чином, немає сенсу в тому, аби намагатися співвідносити їхні дії з інтересами яких-небудь соціальних прошарків або класів. Після придушення повстання у Кронштадті ленінська "диктатура пролетаріату" не мала нічого спільного з робітничим класом, не кажучи вже про подальші події. І геноцид євреїв також не стояв у програмі великого німецького капіталу.

Немає нічого більш несумісного з марксистським тлумаченням історії, навіть беручи до уваги позитивні приклади пояснень, аніж безпрецедентні диктатури XX століття. Таємниця цих режимів не може висвітлюватися, виходячи з залежності від соціальних інтересів, оскільки все складалось абсолютно протилежним чином – вони були цілковито незалежними щодо означених інтересів – чи то інтереси буржуазії, чи інтереси пролетаріату. За іронією історії історичний матеріалізм отримав найширше поле для впливу саме в тому столітті, коли його здатність щось пояснити була найменшою.

Для того, аби підійти до вирішення такої складної проблеми, як взаємовідносини між комунізмом і фашизмом, найменш хибним шляхом мені видається класичний підхід історика, який включає вивчення ідей, намірів та обставин. Питання може бути розділеним на дві великі частини, які складаються з двох епох: Ленін і Муссоліні, з одного боку, Сталін і Гітлер – з іншого.

Ленін і Муссоліні є вихідцями з однієї політичної родини[17]: родини революційного соціалізму. Муссоліні був "дуче" (вождем) революції ще до того, як став "дуче" фашизму: вперше це звання до нього було додано 1912 року, коли він разом з Пьєтро Ненні вийшов з в'язниці за свої опозиційні виступи, спрямовані проти війни у Тріполітанії[18]. І він цілком заслуговував на це звання. Всю першу половину життя, що передувала Першій світовій війні, він був палким прихильником революційної ідеї в її найрадикальнішій версії. Муссоліні мав по-ленінськи вибуховий характер, так само, як проводир російського пролетаріату, він відчував потяг до насильства, шалену жагу до влади, яку ставив понад усі моральні міркування; йому дуже подобалися розколи: в період найбільшого впливу в італійській соціалістичній партії – між 1912 і 1914 роками, він домігся виключення з її лав поміркованих елементів. Утім, щодо його політичного екстремізму, то він, на відміну від більшовизму, котрий вийшов з російського народництва, живився іншими джерелами і лежав десь недалеко від республіканського Рісорджименто[19] та революційного синдикалізму[20]. Проте в Європі перед війною 1914 року, Муссоліні став утіленням необланкістської версії марксизму, яка насправді була не такою вже далекою від версії більшовиків.

Навіть його знаменитий перехід у жовтні 1914 року з позиції "проти війни" на позицію "активного й ефективного нейтралітету"[21] на користь союзників не заперечувала революцію. В італійському контексті цей нейтралітет мав зовсім інший сенс, аніж приєднання французьких чи німецьких соціалістів до воєнної політики своїх урядів. Оскільки вся італійська політика з часів об'єднання країни надихалась ідеєю того, що великий північний сусід, Австро-Угорщина посідає вирішальну роль у вирішенні питань європейської рівноваги і виступає авангардом католицької Європи на Балканах. Територіальні суперечності, які ще залишалися між Римом і Віднем, відступали на другий план. Саме ця консервативна концепція і привела Італію до участі у "Троїстому союзі" разом з центральноєвропейськими державами. Муссоліні ж, навпаки, підхоплює прапор Мадзіні[22], виступаючи проти графа Бальбо[23]: Італія має повернутися до своєї революційної традиції, яку зрадила боязка буржуазія, і рішуче та сміливо відвоювати ті італійські землі, котрі Австрія ще утримує під своєю владою. "Сміливо" – означає покінчити з пасивністю, ганебним боягузтвом, які ніколи не були притаманні італійській історії. Особливість неонаціоналізму гатунку Беніто Муссоліні полягає в тому, що він привласнює найбільш революційну частину спадщини Рісорджименто, даючи клятву нарешті здійснити його обітницю.

Маючи характер діяльної людини, Муссоліні не може терпіти бездіяльності Італії саме в той час, коли вся Європа охоплена неспокоєм. Проте і в своїй активній войовничості, яка коштувала Муссоліні членства в соціалістичній партії, він пильно стежить за тим, аби революційна ідея не відділялася від необхідності відновлення нації. Йшлося тут передовсім про те, що війну слід було використати для відродження країни; не заперечуючи її (війну), як це робив Ленін, а, навпаки, найактивніше втручаючись у воєнні події, як її учасникам. Обидва ці вожді сходяться на відмові від пацифізму, однаково зневажаючи буржуазію, і виявляють впевненість, що війна слугуватиме їхній діяльності та цілям. Але тоді як Ленін виявляє прихильність до відродження революції в межах марксизму, Муссоліні робить ставку на вибухову суміш соціалізму з ідеєю нації, яка має замінити пролетаріат у прощенні буржуазного світу. Тогочасна інтелектуальна Італія, так само як майбутній дуче, з презирством ставиться до своїх надто обережних політиків, цих представників

вузької олігархії, яскравим утіленням якої був Джолітті, незрівнянний майстер парламентських маніпуляцій. У політиці інтервенціоналізму така Італія вбачає спосіб раз і назавжди покінчити і з Австрією, і з Джолітті, а відтак за допомогою революції повернути собі Трент і Трієст[24], ці італійські "Ельзас і Лотарингію". Войовничість золотими літерами вписана в італійську культуру як поновлення сміливих дій 1848 року та Рісорджименто. Отже, вступ Італії у війну в березні 1915 року був справжньою антиджоліттівською революцією і позначив входження широких народних мас до вирішення питань національної політики. Італійський приклад найяскравіше показує історикові, якою мірою Перша світова війна могла збігатись у свідомості народів з демократичними і водночас національними сподіваннями на відродження своїх країн.

Війна повинна була бути короткою, натомість вона тривала дуже довго. Вона мала стати переможною, але такою вона була тільки наполовину й аж ніяк не могла примусити забути розгром під Капоретто 1917 року. Коли вона закінчується, то італійці змогли задовольнити далеко не всі територіальні вимоги; Джолітті та його прибічники так і не були відсторонені від влади. Але війна настільки глибоко переорала національне життя, що багато в чому зберегла у недоторканості не зовсім чіткі сподівання інтервенціоністів 1914–1915 років. Держава виявилася слабкою, як ніколи: д'Аннунціо зі своїми солдатами захопив у вересні 1919 року Фіуме і відмовлявся звідти вийти. Центристська олігархія нотаблів, що доти панувала на італійській арені, почувалася не у своїй тарілці: дві найбільші масові партії тієї пори – соціалістична та новостворена "народна партія" дона Стурцо, яка реінтегрувала католиків до італійської політики, вийшли з-під її контролю. До того ж перша з цих партій сама не може впоратися з революційними страйками, що стихійно виникають 1920 року, коли страйкарі, надихаючись радянським прикладом, займають заводи. На селі, трохи пізніше, впродовж зими 1920–1921 років, багата долина річки По стає театром жорстоких сутичок між найманцями та власниками землі. І останній штрих до цієї картини: критична економічна та фінансова ситуація, в якій на той час перебуває Італія, повинна надто дорого розраховуватися за війну. Саме виходячи з такої ситуації, Муссоліні і відповідає на питання, поставлені ще у 1914–1915 роках, про необхідність італійської революції. Переглянувши

всі складові елементи, отримуємо, безумовно, не найгірше визначення фашизму.

Італійський фашизм значно більше, ніж будь-який диктаторський режим тих років, був найбезпосереднішим породженням війни. Породженням війни був також і більшовизм, однак Ленін захопив владу, виступаючи проти війни, а не приборкавши бойового коня войовничості. Таким же дитям війни був і націонал-соціалізм, проте Гітлер вважався блудним сином поразки, і перш за все – поразки від Веймарської Республіки, і лише потім отримав перемогу. Муссоліні, виходець з лівого, екстремістського, крила соціалістичного руху, розпочав свій похід за владою 1914 року, підштовхуючи Італію до участі у конфлікті тоді, коли вона могла його уникнути. Всі його інструменти політичної боротьби пов'язувалися з війною і були ним збережені навіть тоді, коли війна завершилася. Ще до перетворення на доктрину, фашизм стає партією військового характеру, що дублювався армійськими організаціями. "Ардіті", ударні формування італійського війська, носії справжнього воєнного аристократичного духу, заклали основу створення перших "фашій" навесні 1919 року. Та й що було робити цим шанувальникам ризику, естетам героїчної смерті, які до того ж перебували під загрозою демобілізації? Їхнім першим "цивільним" подвигом був погром, вчинений у редакції соціалістичної газети "Аванті" в Мілані 15 квітня 1919 року[25]. Фашистська політика є простою як сама війна. Вона поширює категорію ворога на своїх співвітчизників.

З огляду на це, вона дещо пояснює в характері тих пристрастей, які викликає фашизм, і в особливостях ідеологічної системи, яку він конструює. Цю політику не можна назвати суто націоналістичною. Інакше Муссоліні (принаймні його література) нічим не відрізнявся б від д'Аннунціо та його легіонерів з Фіуме. Італійський фашизм виступає як ширший рух і демонструє глибший гнів: гнів буржуа та дрібних власників; з часів національного возз'єднання вони були геть витіснені з арени політичної боротьби й ось тепер, нарешті, вимагають свого місця[26]. Ці люди інтегрувалися до національного життя саме війною. Захоплені повоєнною кризою, вони не любили соціалізму і боялися радянської пошесті та її руйнівного впливу. Але при всьому тому їм також ненависна парламентська олігархія власної країни, яка так довго утримує владу і водночас

не може ні рішучо долучитися до війни, ні отримати для Італії миру, гідного жертв, принесених на вівтар конфлікту її вояками. Пишаючись воєнним геройством, вони вносять до політики засоби війни, а більш за все шанують і намагаються зберегти окопне братерство та жорстокість.

Отже, братерство: однією з найважливіших тем інтервенціонізму 1914–1915 років була тема відкриття народу. Фашисти, які перемішались у траншеях з пролетаріатом і селянством Італії, хочуть залучити до боротьби за владу широкі народні маси. Тепер про жорстокість: викриття буржуазної законності було загальним місцем соціалізму та революційного синдикалізму, перш ніж стати лейтмотивом фашизму Муссоліні. Сила вище права. Муссоліні достатньо було зберегти вірність своєму минулому, аби впевнено почуватись у новій ролі. У соціалістичному русі передвоєнних років Ленін і Муссоліні були носіями однакової ненависті до реформістів, цих боязких посіпак буржуазії. Обидва категорично відділяли завдання пролетаріату від буржуазної демократії. А починаючи з 1914 року, їхні шляхи розходяться: Ленін закликав перетворити світову війну на війну класів; а Муссоліні вирішив штовхнути Італію у зовнішній конфлікт, аби зібрати врожай у своїй країні. Тактичні лінії цих двох діячів 1914 року не накладалися, втім, це не завадило обом скористатися війною у двох планах: технічному і моральному. У технічному плані вони будували свою політику відповідно до вимог нової епохи, яка розпочалася разом з війною. Вони зверталися до вчорашніх фронтовиків, які за роки війни вже звикли до методів простої та масованої пропаганди. До дідька всі прийоми парламентської елоквенції та наукові аргументи! За мирних умов поєднати суспільство окремих індивідів єдиною волею, єдиними емоціями – ось секрет нової демократичної політики. Муссоліні надихається творами Лебона[27], якого він читав і перечитував, і водночас він наслідує Леніна, яким захоплюється, хоча і бореться проти нього.

Однак подібна хімія дорого коштує – за неї слід платити розумом і мораллю. Політичний дискурс втрачає будь-які критерії, все тут спрямоване на досягнення миттєвого ефекту. Він перетворюється на суцільну демагогію, тобто має на меті лише користь того, хто говорить, не пов'язуючись жодним чином ані з елементарною моральністю, ні з дійсними фактами. Таємниці "принца" полягають у його показній популярності. Він

займається спрощенням проблем у найгіршому розумінні цього словосполучення, він розчиняє їх у пітьмі загальної брехні, тому й він перестає бути "принцом" і перетворюється на сучасного диктатора, який розділяє почуття та ідеї, які сам же і проголошує у демагогічному захваті. Від діяча макіавеллівського ґатунку він зберігає лише палке бажання захопити й утримати владу за будь-яку ціну і у будь-який спосіб, використовуючи для цього мистецтво політики. Проте це мистецтво також вироджується. Тепер воно звузилося до вміння маніпулювати масами за допомогою слів і дій, які звертаються до їхніх головних пристрастей. А оскільки роль вождя передбачає його ототожнення з тим, про що він говорить, він вносить до політичної боротьби таке афектоване насильство, таку брутальність і вседозволеність прийомів, якої досі ще не бачила історія.

Вторгнення натовпу на політичну арену Європи має такі безпрецедентні риси, про які вели запеклі дискусії мислителі попереднього століття: вони передбачали настання пори нової політичної цивілізації, де крихкі механізми конституційних режимів будуть замінені примітивними формами народної співучасті у владі, а парламентське представництво – його ототожненням з вождем. Перш ніж отримати вплив антикомуністичного руху та режиму, фашизм був продуктом тих самих політичних пристрастей, які викликав до життя комунізм у не менш крайніх формах: і першою з цих пристрастей була ненависть до буржуазного парламентаризму.

Сьогодні важко уявити, наскільки особа тогочасного депутата викликала до себе ненависть – у ньому вбачали концентроване відображення всієї брехливості буржуазної політики: символ олігархії під маскою демократа, символ панування під виглядом закону, символ корупції, прихований під красивими словами про утвердження республіканських чеснот. Депутат – пряма протилежність того, чим він мав би бути: він взагалі більше не є представником народу, він є людиною, з чиєю допомогою гроші, цей універсальний володар світу, підкорюють собі волю народу. Він є політичною личиною плутократії. Малюючи для себе саме такий образ депутата, і крайні праві, і крайні ліві, починаючи вже з XIX століття, доводили до вищої точки критику ідеї "представництва народу", невід'ємну від сучасної демократії. Після Першої світової війни така критика розпочинається з новою силою, оскільки пов'язується з ненавистю вчорашніх вояків, яких

парламентарі кинули до кривавої бійні, проголосувавши за війну, але залишили напризволяще. Навіть маючи цілком конституційну форму, Установчі збори були безжально розігнані у січні 1918 року, тим більше, що Ленін спирався на французький прецедент XVIII століття: диктатура пролетаріату, зумовлена історичною необхідністю, втілена в життя партією більшовиків, не зобов'язана була рахуватися з випадковістю голосування та непевністю парламентаризму. Щодо Муссоліні, то йому достатньо буде продемонструвати свою любов до військових чеснот і тиск його прибічників на Італію, аби депутати підкорилися волі дуче.

Але в обох випадках разом з політичною абстракцією народного представництва, разом з юридичною абстракцією законності звичайним чином вмирає також сама ідея конституційної держави. Влада партії та її вождя заступила владу обраних громадянами представників і ознаменувала кінець легітимності та демократичної законності. З одного боку, місце влади відтепер виявляється постійно зайнятим в ім'я суттєвого ототожнення влади з класом, обраним самою історією, або в ім'я національної спільноти, яка є вищою за всі інші – це ототожнення онтологічного порядку, з яким не може порівнятись і втрачає будь-який сенс політичне суперництво через вибори та голосування. З іншого боку, партія чи людина або і партія, і людина разом, які взяли владу до своїх рук, відтепер не зустрічають жодних перешкод у вигляді законів. Вони підмінюють собою ці закони, вони стоять вище будь-яких законів і чинять беззаконня власної волі. Для них історія не є носієм конституційного права стосунків між державою та громадянами: вона складається зі звичайного розподілу сил у протистоянні класів і народів. А от революція для них виступає найбільш постійною та найбільш природною категорією.

Презирливе ставлення до закону як до формального прикриття панування буржуазії, апологія сили, як пологової санітарки історії: ці теми непокоїли політичну думку Заходу задовго до початку XX століття, а їхній вплив став особливо відчутним – як серед правих, так і серед лівих кіл – у десятиріччя, що передували розв'язанню війни 1914 року. В цьому сенсі одним з цікавіших авторів епохи залишається Жорж Сорель, який наполегливо критикував і викривав буржуазний парламентаризм з його сміховинним боягузтвом і водночас з його вірою у насилля як рушійну силу сучасного світу, що і було найбільшою

і найприхованішою правдою часу. Цей цікавий автор чомусь постійно перебував під підозрою: він рухається десь між революційним синдикалізмом та "Аксьйон франсез", виявляючи себе антисемітом і одночасно прихильником і Леніна, і Муссоліні[28] – хоча, ймовірно, саме це мало б привернути до нього подвійну увагу. Проте мене цікавить тут не лише те, що його роботи можна розглядати своєрідним передвістям. Його тексти зайвий раз свідчать про те, яка прірва існує між теорією і практикою. А ще між інтелектуалами і реальною історією.

Насильство, за Сорелем, невід'ємне від творчої активності. Осяяне величною ідеєю, загальним страйком, воно має розірвати завісу брехні, яка знову закриває суспільство, і повернути індивідам сенс колективного існування та моральну гідність. Насильство дозволяє, як окрім Сореля зазначав Ніцше, віднайти людську велич усупереч універсальній дріб'язковості демократичних часів. Буржуа живе серед лицемірства; класова боротьба дозволяє повернути на політичну арену втрачену громадянську хоробрість, чим має скористатися пролетаріат. Тож класова боротьба надає насильству етичне підґрунтя і перетворює революціонера на справжнього героя. Якщо Сорель, прибічник загального страйку, захоплювався і Леніним, і Муссоліні, то сталося так саме через те, що він розглядав їх як два дивовижні прояви волі, що взяли на себе тягар відповідальності перед своїми народами повести їх до створення нової людини. Бідний Жорж Сорель! Його самого можна розглядати як диво – учень Прудона, анархіст-індивідуаліст, бере за взірець засновників таких режимів, поряд з якими ненависна буржуазна держава стане утопічною мрією поборників свободи! Він бачить у них тільки те, що в даний момент відповідає його власним пристрастям та ідеям. Ленін є наступником великих царів, таким же революційним, яким був Петро Великий, таким же російським, яким був Микола I[29]. Муссоліні вважає себе наступником зрадженої республіканської традиції Рісорджименто. Поєднуючи національне відродження з соціалістичною ідеєю, яка знову набуває революційних рис, ці два "проводирі народів"[30] силою обертають на руїни буржуазний порядок в ім'я найвищої ідеї спільноти.

А насправді і червоний терор, запроваджений Леніним для втримання влади, і фашистський терор, застосований Муссоліні для її завоювання, не мають нічого спільного з філософською

ідеєю насильства, яку розвивав наш теоретик загального страйку. Більше ніж теорії, обидва диктатори завдячують своєю появою одній і тій же події – війні. Вони стали не стільки продуктами неймовірного переконання, скільки невід'ємною частиною загального повернення до революційних засобів панування через страх.

Війна всюди посіяла призвичаєння до насильства, з одного боку, і водночас до пасивності – з іншого. Вона дала європейським народам найгіршу політичну освіту. Російська революція, навіть часів лютневого етапу, не була винятком з цього правила: навпаки, виявляючи себе як суміш воєнного розгрому, урядової некомпетентності та революційної недієздатності, вона не мала жодних сил для встановлення у країні конституційного порядку. Саме вона першою показала, що повоєнний час ще належить пристрастям і хитрощам війни. Ленін бере владу в жовтні 1917 року не через втілення своїх філософських ідей, а скоріше всупереч їм: саме його непримиренна воля дає йому змогу скористатися ситуацією у неймовірному для марксиста контексті. Муссоліні здобуває перемогу 1922 року не через те, що він є людиною доктрини, а тому, що його супротивники є напрочуд слабкими чи боязкими або і слабкими, і боязкими водночас. Політичний світ повоєнного періоду, який виявляє свої риси через цих двох вождів, освітлювачами якого ці двоє вождів себе проголошують, не дивлячись на суперечності, про що б вони не говорили, не є світом сорелівського насильства. Це світ політичного гангстерства, що спирається на випадкові сприятливі обставини.

Внутрішні політичні баталії перестали підпорядковуватись якійсь сукупності правил, записаних у звичаях і в інституціях, котрі б мали їх регулювати, як це було, скажімо, в Європі XIX століття. Політичні пристрасті ще ніколи не були такими сильними та загальними, як у той момент, коли вони виявилися звільненими від усіляких обмежень цивілізації. Ненависть до грошей, прагнення до рівності або національне приниження відлунюються значно ширше, тим більше, що великі вожді понадміру підливають у вогонь масла. Хоча вони і вираховують свої тактичні маневри, але водночас налаштовують себе в унісон з вивільненими війною пристрастями, які розділяються ними і заразом слугують засобом для маніпулювання. У той час, коли

європейська політика повертається до теорій, оскільки і більшовизм, і фашизм – також теорії, вона стає все більш елементарною; перш за все, тому що трансформує ідеї у віру; по-друге, тому що всі засоби для досягнення мети виявляються прийнятними, включаючи брехню й убивство, що переходять у ранг найбільших громадянських чеснот. Співвітчизника вбивають так само, як убивають на війні найзапеклішого ворога. Для цього достатньо, щоб він належав до іншого класу або до протилежної партії. Викриття "формальної" брехні законності веде до фактичного впровадження законності беззаконня та влади терору. Той, хто отримує владу, привласнює право визначати супротивника, який підлягає знищенню.

Таким чином, і в російському більшовизмі, і в італійському фашизмі ми бачимо дворівневу політичну систему, де співіснують філософія історії і політична практика, до того ж перша складається з шляхетних ідей і намірів, а друга – з квапливих дій і насильства. Першу з них можна назвати поезією, другу – прозою життя. Фашизм утратив свою поезію під час Другої світової війни, тоді як більшовизм саме завдяки цій війні отримав можливість вирівняти свою прозу. Втім, історик, який прагне зрозуміти Європу тих років, не повинен забувати, що фашизм Муссоліні був для мільйонів людей і вченням, і сподіванням. Він не мав великих інтелектуальних предків, проте і йому кортіло покінчити з буржуазією в ім'я створення нової людини, і йому вдалося зібрати під свої прапори значну частину діячів інтелектуального авангарду – футуристів, тих, хто виявляв ностальгію за героїчним рухом Рісорджименто: Марінетті, Унгаретті, Джентіле і навіть Кроче, хоча на короткий період[31].

Пристрасті, що розпалює навколо себе фашистський активіст, зовсім відмінні від тих, до яких закликає більшовизм, проте вони мають однакову природу. Замість пріоритету соціальної рівності на перший план висувається культ батьківщини як утопічної всезагальної єдності, як наново здобутого джерела великих колективних емоцій. Що стосується засобів, передбачених або використаних фашистським рухом, то вони вже мали місце у більшовицькому арсеналі: всі вони добрі, якщо служать обраній справі.

Таким чином, фашизм не стає звичайною реакцією на більшовизм. І він не може бути зведеним до функціональної ролі "буржуазного" інструмента. На комуністичне запитання: "як

покінчити з індивідуалізмом сучасного суспільства, як побудувати істинну людську спільноту, як розчинити приватну людину в людині суспільній?" – він пропонує іншу відповідь, сфабриковану з різнорідних елементів італійського відчаю. Його доктрина не має симфонічної краси марксизму, однак, оскільки вона також адресується масам, суттєвого значення це не має. Необхідно, аби вона дозволяла по черзі вимовляти несумісні речі. "Ленінізм" показав дорогу в даному напрямку: щоб у цьому впевнитися, достатньо відкрити і порівняти маленьку книжечку "Держава і революція", написану Леніним напередодні Жовтня, з реальною практикою більшовиків, що мала місце кількома місяцями пізніше. Фашизм Муссоліні виявляє ту ж легкість. З одного боку – пропаганда, з іншого – дії. Найкращий спосіб утвердити свої ідеї – захопити владу силою, аби розпочати нову сторінку в історії людства.

Справжня новітність італійського фашизму полягає не в тому, що він мобілізував народні маси під гаслами антикомунізму: до нього це вдавалося зробити соціал-демократам у Німеччині і християнсько-демократичній партії в Італії. Його новітність у тому, що він зумів винайти "праву революцію". Бо тогочасний фашизм, як це показує Ренцо де Феліче[32], з повним правом можна назвати революційним рухом, оскільки він мав амбітність, ідеологію і практику. Навіть після того, як Муссоліні прийде до влади ціною тактичного компромісу з колами традиційної італійської еліти, навіть після того, як впроваджений ним режим зрадить рухові, проводирем якого він був сам, дуче залишатиметься диктатором, що уникає контролю панівних класів і законів. Тому фашистський режим ідеологічно продовжує пов'язуватися з фашистським рухом[33]. Втім, його остаточна і сумна доля залежала від фатального союзу, який Італія уклала 1938 року з нацистською Німеччиною. Підписання його залежало лише від Муссоліні та його однодумців, воно відбулося всупереч і проти всякої "буржуазної" обережності і без жодних консультацій з традиційними елітами Італії.

Отже, немає причин применшувати значення фашизму у класичній, тобто італійській, формі і зводити його до звичайного заперечення комунізму, або вважати проявом контрреволюції. Цей термін ще зберігає свою силу через аналогію з Французькою революцією. Він наперед віддає більшовицькій революції назву,

яку та привласнила так само, як захопила владу: ідеологічний путч, що є нічим іншим як міфом про владу "робітників і селян", котрий, однак, як ми це вже бачили, все ще має могутній вплив на уяву людей. У дійсності, фашизм – водночас і як рух, і як ідеологія – уникає складностей, характерних для визначення контрреволюційної політики та ідеології в кінці XVIII і впродовж XIX століття. Контрреволюція – невід'ємна від революції, яка її народила, починає їй суперечити і, застосовуючи революційні засоби боротьби, намагається подолати свою запеклу супротивницю. Проте вона не може мати іншої мети, крім відновлення старого режиму, частиною якого було зло: на цей глухий кут вказував ще Бенжамен Констан 1797 року, а Жозеф де Местр даремно намагався відвести фатальність подібного визначення[34]. У разі фашизму ми не спостерігаємо нічого подібного. Він не визначається як реакція на революцію, а сам розглядає і бажає бачити себе революцією. Ви скажете, що він протистоїть буржуазним основам 1789 року? Безумовно, проте не більше і не менше, ніж більшовизм. Чи, може, він хоче розбити більшовизм? Так, але зовсім не для повернення до того, що передувало Жовтневій революції. Бо він володіє своєю власною магією майбутнього.

Справді, у фашизмі, як і у більшовизмі, присутня ідея майбутнього, що базується на критиці буржуазного сьогодення. Це вчення має більш еклектичну генеалогію порівняно з більшовизмом. Воно спирається на безліч попередників та авторів найрізноманітнішого ґатунку, які ненавиділи будь-які прояви буржуазності, як утілення диявола. Фашизм проголошує себе постмарксизмом і аж ніяк не передліберальною доктриною. Це вчення претендує на відновлення єдності народу та нації, всупереч роздрібненості, яку приносять разом з собою гроші. Муссоліні виступає медіумом, у якому поєднуються всі розрізнені елементи європейської культури довоєнної епохи. Для того, аби вони перестали бути дивними та суперечливими, потрібна була війна, яка потопила їх у колективних почуттях. І ось дуче, син італійського революційного соціалізму, пише нову музику. Фашизм народився не лише для того, аби перемогти більшовизм, а ще для того, щоб назавжди покінчити з роздрібненістю буржуазного світу. Обидва рухи – і фашизм, і більшовизм – поєднують спільні наміри та спільне відчуття життєвих негараздів. Для себе вони шукають різні основи, які навіть взаємовиключаються: в одному випадку це –

клас, в іншому – нація. Проте вони бажають визволити суспільство з-під влади одного прокляття і намагаються зробити це за допомогою одних і тих самих засобів.

Фашизм – не тільки дух, не тільки доктрина; це також стратегія і навіть більше, ніж стратегія: це бажання владарювати. Заволодівши державою, аби з її допомогою створити новий народ, Муссоліні, слідом за Леніним, опанувала та сама нав'язлива ідея. Якобінська традиція, таким чином, поширила свій вплив на країну, в якій держава була надзвичайно слабкою, майже безпорадною як за адміністративними можливостями, так і виходячи зі ставлення до її авторитету народу. І це одне з найяскравіших свідчень того, як посилився у повоєнній Європі вплив революційної політики "французького типу".

Неповторність італійського політичного театру полягала в тому, що тут було чи не вперше представлено тривимірний спектакль боротьби: на сцену водночас вийшли представники лівого революційного руху, сукупна сила "буржуазних" партій і праві революціонери. Саме в цьому аспекті фашизм може розглядатись як "реакція" на комунізм, і саме в цьому випадку теза Ернста Нольте видається слушною. Однак не слід вважати, що рух дуче відігравав вирішальну роль у поразці того, що у 1919–1920 роках можна було б назвати першим італійським більшовизмом. Він виростав упродовж тривалого періоду робітничих заворушень, залишався непричетним до страйків із зайняттям заводів і не стосувався безславного завершення соціалістичного "максималізму"[35]. Він не доклав рук до поразки "робітничої" революції, а саме ця поразка відкрила дорогу для його "національної" революції. Починаючи з осені 1920 року, Муссоліні розвиває подвійну стратегію, яка слугуватиме моделлю приходу фашистів до влади: по-перше, вона полягала в тому, щоб тероризувати ліві сили, по-друге, ніби рикошетом, змусити капітулювати монархію та буржуазію. З одного боку, озброєні банди Муссоліні ліквідують бунти сільськогосподарських робітників у долині річки По і влаштовують підпали бірж на всьому півострові. З іншого – дуче плете парламентські інтриги, використовуючи репутацію поміркованого, яку створили йому екстремісти, найкращим чином граючи на слабкості лібералів, затиснутих у лещата між соціалістами та "пополарі".

До перемоги фашистів молода Італійська Комуністична партія зробила свій суттєвий внесок: з одного боку, тим, що своїми

гаслами оживила привид більшовизму, з іншого – тим, що постійно виступала з закидами до ненависної їй соціалістичної партії. От ми і підійшли до витоків "антифашизму". Якщо італійська компартія претендує на те, щоб бути першою силою, яка вступила у боротьбу проти Муссоліні, то, виявляючи себе вірною постановам Комінтерну, який був її хрещеним батьком, вона насправді залучає до табору фашистів усіх, хто не належить до неї: до того ж робить це настільки добре, що серед пріоритетів антифашистської боротьби ставить ліквідацію соціалістичної партії[36]! Своїми надгучними закликами та гаслами комуністи лише звільняли дорогу Муссоліні. Якщо вони ставили питання "фашизм або комунізм", то при всьому радикалізмі подібної альтернативи – у ній приховується фактична згода на тимчасову перемогу фашизму.

"Похід на Рим" у вересні 1922 року, здається, дає підстави для підтвердження тези Комінтерну, оскільки ця мілітаризована буфонада призвела до зречення короля і до поразки ліберальних партій, що злякались озброєних банд "скуадрісті", так, ніби обидва табори таємно домовилися про це між собою. На перший погляд, саме буржуазні партії привели Муссоліні до влади. А в дійсності, все відбувалося зовсім інакше. Успіх диктатора готувався в попередні роки, задовго до театралізованого походу на Рим. Його передумовою була не стільки співпраця, скільки необізнаність і нездатність супротивної сторони.

Тому фашизм взяв владу ще до того, як фактично її отримав. Якщо Муссоліні був таким сильним восени 1922 року, насправді це означало лише те, що його прибічники панували вже впродовж кількох місяців на більшості території країни. Якщо його влада здавалась авгурам італійської політики настільки неминучою, то сталося це через те, що він зміг навіяти громадську думку про те, що саме йому належить утілити в життя дійсне відновлення держави. Його мілітаризовані банди, щоправда, отримують перемоги завдяки силі, а не ідеям. Особисто він зміг дистанціюватися від них і мати вигляд політичного діяча; терор, якщо і може допомогти утримати владу, є недостатнім аргументом для того, аби її взяти. Сила Муссоліні базувалася на підтримці озброєних банд, проте це мало другорядне значення. З іншого боку, його політичні таланти також відіграють другорядну роль. Головним джерелом його надзвичайної могутності є здатність використати настрої напіввиграної, отже

і напівпрограної, війни для створення такого національного руху, який спромігся повернути зовсім в інший бік революційний максималізм 1919–1920 років.

У цьому розумінні італійський фашизм, дійсно, вийшов з комунізму. Для створення Муссоліні недостатньо було самої націоналістичної фрустрації. Потрібен був суттєвий допоміжний фактор антикомунізму, здатного використати зустрічний потік, спрямувавши його до іншої мети, аби вивести фашизм за межі звичайного консерватизму. Фашизм зміг запропонувати правим колам нові підходи до народних мас з поновленими гаслами, він використав пропагандистські секрети більшовизму та його заклики до революції, але тепер уже до іншої революції – що здійснюється в ім'я нації. Енергія, яку він отримав від війни, подвоюється за рахунок тієї сили, що залишилася після розгрому лівого червоного максималізму, залишки якого і стали для нього колискою.

У тому ж столітті, тільки пізніше, коли Муссоліні буде розбито, і навіть більше того, коли він втратить честь через його дружбу з Гітлером, переможці-комуністи ретроспективно затвердять своє тлумачення подій недалекого минулого, і тоді вже ніхто не зможе пригадати, що фашизм був не просто терористичною формою панування буржуазії, а чимось іншим: народним сподіванням на краще майбутнє. Тріумфуватиме думка, що бути антикомуністом – означає бути іграшкою в руках великого капіталу, ніби антикомуністичні почуття можуть живитися лише меркантильними інтересами або брехнею і вести тільки до диктатури. Або, так ніби буржуазний егоїзм не міг, за визначенням, суміститися з кращими намірами, такими, як демократія. Комуністичне тлумачення фашизму, яке домінувало впродовж останніх п'ятдесяти років, приховувало дійсну природу цього феномену, а також його незалежність – чи то у ставленні до буржуазного світу, чи то у складному конфлікті з більшовизмом.

Втім, італійський приклад, який був першим, є найрозумілішим. У жовтні 1922 року італійський політичний "істеблішмент" мав дві підстави для того, аби вдатися до "експерименту" Муссоліні. По-перше, фашистський рух мобілізує громадську думку та захоплює все більші території. По-друге, дуче у своїх промовах почав відхилятися вправо, підтримуючи сподівання тих, хто вважав його здатним вписатися до існуючої системи. Мудрий старійшина італійської політики Джолітті, розуміючи слабкість італійської ліберальної держави, розраховував

використати Муссоліні, аби загнати в кут соціалістів та "пополарі" і продовжувати правити так, "як раніше". Цей епізод нагадує те, що буде відбуватися з Гітлером через десять років. А в результаті в дурнях залишився саме Джолітті, а не Муссоліні. Оскільки фашистський вождь, який заволодів владою за допомогою суміші тиску та брехні, опинився біля керма держави не для того, щоб зміцнити лад, що існував до нього, а для того, аби знищити його. Він був далеким від інтегрування у парламентські партії, а сам підпорядкував їх власним інтересам: насильство фашистських загонів, яке вони чинили проти комуністів і проти лівих соціалістів, стає відтепер абсолютно легальним. Озброєні спеціально розробленим виборчим законом, що надавав партії-переможниці дві третини місць у палаті депутатів, фашисти вже з квітня 1924 року стають повновладними господарями Італії. Криза, викликана вбивством Матеотті, лише ненадовго затримала процес фашизації, який завершився тим, що парламент був замінений фашистською Великою Радою.

Таким чином, урядова інтронізація Муссоліні обдурила всі сподівання Джолітті, ліберальних і демократично-християнських політиків[37]. Вони вірили, що їм вдасться приборкати революціонера, котрий, як їм здавалося, був готовий стати маріонеткою в їхніх руках. А той, заледве отримавши владу, починає втілювати у життя свою революційну ідею, якщо тільки такий прикметник підходить для встановлення абсолютного панування держави, яка цілковито охоплює все суспільство. Насправді ж те, чого не зміг збагнути Джолітті, було незрозумілим і комуністам: новітність задуму полягала в тому, що він не був схожим на все те, що передувало йому в історії – він залишався однаково незбагненним і загадковим як для лібералів, так і для марксистів. Оскільки ліберали, так само як марксисти, будують свої міркування, базуючись на людині політичної економії, головній дійовій особі сучасного суспільства. Перші не могли собі уявити, що політик-антикомуніст, яким би демагогічним він не був, не піде врешті-решт на компроміс з представницькою системою і не поверне панівним класам їхньої керівної ролі. Другі у своєму засліпленні свято вірили у роль надбудови: якщо Муссоліні прийшов до влади за допомогою буржуазних політиків, значить, його завдання полягає в боротьбі проти революційної загрози, а сам він виступає не чим іншим, як маріонеткою капіталу. Ніхто

серйозно не сприймав фошистської критики політичної економії, що базувалася на культі політичної волі: однак саме таку критику Муссоліні почав втілювати в життя, починаючи з 1922 року.

Бо таємниця італійського фашизму, як це добре побачив де Феліче, полягала не в тому, що світ грошей підштовхнув його до влади, і не в тому, що ліберальні політики в якийсь момент проклали йому дорогу[38]. Немає нічого легшого для розуміння, ніж оте буржуазне боягузтво. А воно абсолютно нічого не дає для пояснення двох надзвичайно важливих факторів фашистської диктатури. Передовсім силу впливу її ідеологічної проповіді на народні маси, що і дозволило їй насамкінець претендувати на правління країною. Потім, і ще більше, його політичну самостійність: дивує не те, що фашизм не пішов на компроміс з буржуазією, а його незалежність щодо неї. Муссоліні залишається вірним своїй волі ліквідувати буржуазні партії і встановити абсолютну владу над абсолютною державою заради того, щоб втілити у життя власну ідею нації та суспільства. Це вдалося зробити лише частково, і держава Муссоліні ніколи не буде такою ж "тоталітарною", як Німеччина Гітлера чи Радянський Союз Сталіна, хоча слово "тоталітарний" було винайдено саме в Італії[39]. А з того, що громадянське суспільство зуміло зберегти там часткову незалежність, не випливає, що влада хоча б трохи могла бути розділеною. Муссоліні став єдиним і повновладним (втім, і популярним також) господарем, починаючи з 1925–1928 років; у політичному плані, король, буржуазія, всі традиційні рамки минулої влади королівства були позбавлені можливості приймати рішення.

Антикомунізм може мало пояснити в особливих обставинах приходу Муссоліні до влади, оскільки "комуністична" небезпека вже довгий час – відтоді, як диктатор став головою уряду – не становила загрози. Так само антикомунізм не дозволяє збагнути, чому правлячі класи були через кілька років відсторонені від влади, а всі їхні сподівання на компроміс з Муссоліні виявилися марними. Аби зрозуміти це, необхідно перекласти всю відповідальність за фашизм на плечі буржуазії і розглянути цей рух в іншому вимірі – у вимірі політичної революції. Якщо більшовизм є загальним тлом, на якому виникає фашизм, то це відбувається не тому, що він сприяє зближенню між фашистськими та буржуазними політиками, оскільки ця риса диктується обставинами і є тимчасовою – вона нічого не пояснює

ні про тривалість фашизму, ні про його популярність. Більшовизм приніс з собою дещо інше – це стосується, перш за все, сфери маніпулювання й інструментарію: він підняв політику на новий щабель, розкрив нові території уяві, дозволив глибоко вкоренитися революційній пристрасті. У цьому ж просторі фашизм заявив про себе як реальність симетрична та зворотна щодо більшовизму. А якби фашизм був лише засобом стримати та знищити більшовизм, він не залишив би в нашому столітті настільки яскравого та похмурого сліду. Так само, як Ленін розташував революцію в центрі європейського лівого руху, Муссоліні провів аналогічну операцію з правим рухом, подарувавши йому шляхи зближення з народом. Звідси між двома режимами виникає небачений антагонізм, який стає тим більшим, що живиться однією вірою у перетворення світу за допомогою активних дій. Обидві системи ділять людей і країни тільки на прибічників і супротивників, на праведників і негідників. Обидва ворожих табори виявляють взаємну ненависть не лише через те, що їх розділяє, а й через те, що їх уподібнює.

Щодо цієї подвійної екзальтації я не знаю переконливішого і водночас сумнішого свідчення, ніж розповідь П'єра Паскаля, про яку вже згадував[40]. Ідеться про візит до Москви Анджело Таска, який 1927 року приїхав з рідної Італії. О цій порі Паскаль є тільки розчарованим свідком російської революції, що стає поліцейською деспотією. Щодо Таска, то ще до війни 1914 року він був діячем італійської соціалістичної партії, потім став одним з діячів III Інтернаціоналу, і цей період ще був для нього сповненим віри. Паскаль пише про нього так: "Це був один з тих полум'яних італійців, які симпатичні своєю щирістю, але мають так мало критичного духу. Таска ділиться з нами деякими спогадами про Муссоліні, чиїм учнем і навіть помічником він став у передвоєнний період... Щодо італійського сьогодення він наївно наводить велику кількість фактів, над якими мені хочеться реготати, настільки вони нагадують московський режим: газети систематично друкують брехню, населення забуло, що таке правда, а уряд починає вірити власній брехні. У в'язницях заборонено читати всі газети, крім "Пополо д'Італія"[41]. У війську дають фашистське виховання. У недавній промові Муссоліні сказав, що населення поділяється на три частини: фашистів, філофашистів і нефашистів (тобто безпартійних)"[42]...

Отже, обіцянки, проголошені революцією, були різними в російському та італійському таборах, а вже після кількох років існування обидва режими можна порівнювати; та що там говорити – вони стають майже ідентичними... Одні розстріляли буржуїв, інші порозбивали голови робітникам, проте як одні, так і інші створили панування єдиної партії і велику брехню про її єдність з народом. Описуючи фашизм Муссоліні, Таска ще не відає, що він описує також і політичний театр Москви, і навіть її політичний словник. Паскаль не може йому цього сказати, оскільки вже має власний досвід самозасліплення і знає ціну мовчання. Ця московська зустріч 1927 року вже тоді містила нерозкриту таємницю століття.

* * *

Однак перемога Муссоліні є лише прелюдією. Через десять років після "походу на Рим", драма розгортається вже на ширшій сцені, і ставки в цій грі – куди більш високі. Тоді, коли Сталін остаточно стверджує свою владу, Гітлер накладає руку на Німеччину. До книги взаємин між комунізмом і фашизмом двоє найстрашніших монстрів століття додають новий фундаментальний розділ.

Для того, щоб зрозуміти це, можна почати з констатації, яка вже стала класичною: сталінізований більшовизм і націонал-соціалізм представляють два зразки тоталітарних режимів XX століття. Їх не тільки слід порівнювати, вони обидва певною мірою вводять до обігу політичну категорію, про яку вперше так сміливо написала Ханна Арендт. Відчуваю, що це узгодження не може бути універсальним, однак і не бачу більш дієвого концепту для визначення режимів, де атомізоване суспільство, що складається з індивідів, яких систематично позбавляють політичних зв'язків, підпорядковується "тотальній" владі однієї ідеологічної партії та її вождя. З цієї типологічної подібності двох режимів не випливає, що вони виявляються ідентичними і в усіх інших відношеннях або що ця подібність залишалася незмінною впродовж усієї історії їхнього існування. Гітлерівська Німеччина і Росія Сталіна – це різні світи. Нацистська Німеччина 1937 року була менш тоталітарною, ніж Німеччина 1942 року, тоді як сталінський терор найстрашнішим чином виявлявся саме до та після війни, хоча не припинявся і в її роки. Тим не менш, обидва режими разом, і це стосується тільки їх, залишили довершений

приклад зруйнування громадянського порядку та повного підпорядкування індивіда ідеології та терору партії-держави. У двох цих випадках, і ніде більше, міфологія єдиного народу під проводом партії-держави та її вождя привела до мільйонів жертв і цілковитої руйнації в історії обох народів. Гітлер і Сталін досягли таких вершин зла, що їхня таємниця не вкладається в доступні історикові мірила причинності. Жодна конфігурація причин і наслідків не виявляється достатньою, аби описати катастрофи подібного масштабу. Принаймні ми можемо окреслити тільки те, що можна збагнути розумом.

Дійсно, подібність цих двох режимів, розглянутих під "тоталітарним" кутом, заперечує вдавану простоту контрасту за ідеологічним виміром. Нацистська Німеччина належить до родини фашистських режимів, а сталінська Росія – до більшовицької традиції. Гітлер наслідував Муссоліні, тоді як Сталін ішов за Леніним. Така класифікація базується на історії ідей або на історії намірів, оскільки розрізняє два революційних напрямки, перший з яких має своєю основою окреме – націю або расу; другий – універсальне – переконуючи, що визволення пролетаріату передує звільненню всього людства. Це класичне зіставлення – пункт за пунктом – двох ідеологій не заважає кожній з них створити закриті системи іманентного тлумачення історії. При цьому кожна система отримує від подібного тлумачення щось на зразок власного шляху спасіння від нещасть і буржуазного егоїзму. Але, якщо спорідненість фашизму та більшовизму стала загадкою їхнього таємного союзу, то антагонізм між ними виявлявся у відкритих зіткненнях. Друга Світова війна спочатку продемонструвала їхній союз, а потім стала театром їхнього двобою, який насамкінець і виявив її істинний сенс.

Втім, "антифашизм" дає лише полемічну версію історії останнього століття. Він забороняє будь-які порівняння між комуністичним і фашистським режимами з точки зору ліберальної демократії. Якщо бути більш точним, він намагається водночас заборонити як порівняння між Гітлером і Сталіним, так і відмінність між Гітлером і Муссоліні. Бо, з одного боку, гітлеризм і сталінізм є єдиними дійсно "оруелівськими" режимами минулого століття, а з іншого – італійський фашизм не належить у цьому сенсі до тієї ж категорії, що і нацизм: він не має тієї "тоталітарної" здатності, він не руйнує державу, а керує нею; нарешті він не привів країну до такої жахливої національної

катастрофи[43], як це було в Німеччині. Втім, можна поставити запитання, чи не стосуються відмінності між ними також сфери ідей і намірів: бо, якщо Муссоліні та Гітлер можуть принаймні частково робити посилання на ті ж ідеї, все ж таки Гітлер зробив слово "раса" наріжним каменем свого кредо, тоді як Муссоліні по суті не був расистом[44]. Навіть після того, як він надто пізно приєднався до гітлерівського расизму, антисемітські переслідування в Італії не йшли в жодне порівняння ні за масштабами, ні за своєю природою зі злочинами Гітлера.

І навпаки, що стосується ідей, навіть фашистсько-комуністичне протиставлення є не таким уже ясним, як про це часто думають; аби впевнитись у цьому, достатньо уважніше придивитися до формулювання цих ідей обома режимами. Ленін і Муссоліні походять від однієї традиції – традиції революційного соціалізму: суперечність між ними, що базується на протиставленні клас-нація і веде початок від політичних дискусій кінця XIX століття, не виглядає такою вже разючою, оскільки і сам Муссоліні так до кінця і не відмовився від претензій італійського фашизму на універсальність[45]. Тільки Гітлер цинічно проголошував культ приватного в ім'я вищої раси. Щодо більшовизму, то перемога прибічників "побудови соціалізму в одній, окремо взятій, країні" надає рухові національної, щоб не сказати "націоналістичної", орієнтації, живим утіленням якої став Сталін, і впродовж багатьох років стверджує: визволення міжнародного пролетаріату має своєю передумовою перемогу Росії. Радянський Союз не залишає універсалістських амбіцій, а інструменти для їхнього остаточного втілення, засоби, якими користується СРСР, набувають самостійного значення. Приблизно те ж саме говорять ті, хто ідеалізує італійський фашизм.

З усіх цих причин історія взаємин між сталінським комунізмом і націонал-соціалізмом Німеччини заслуговує на особливу увагу, адже вона включає цілий комплекс проблем, пов'язаних з їхнім оточенням, розмірами, співвідношенням сил; не можна не враховувати особливого місця, яке завжди займало німецьке питання у свідомості більшовиків, так само як особливе презирство, яке автор книги "Майн Кампф" посилено демонстрував щодо Росії зокрема та слов'янських народів взагалі. Розташувавшись на протилежних полюсах європейського ідеологічного пейзажу, Сталін і Гітлер мають однакові жахливі пристрасті і поєднані присутністю одного і того ж супротивника.

Я не намагатимуся намалювати тут їхні портрети на повний зріст, оскільки це давно вже зробив видатний англійський історик, створивши паралельний життєпис цих діячів, немов Плутарх, зачарований величчю зла: в цих двох біографіях концентруються всі страхіття нашого століття[46].

Ця історія має свою передісторію: як ми вже бачили, в Німеччині більшовики весь час шукали продовжувачів своєї справи, але тут на них чекали тільки поразки. Вони сподівались отримати там гарантії продовження пролетарської революції в Європі, а натомість знаходили лише спростування своїх ідеологічних і практичних розрахунків. Гасла про "поразку свого уряду", до якої долучилися зречення царя та неспокій в армії, привела більшовиків до влади. А в Німеччині цей рецепт просто не спрацював. Військова поразка теж перевернула тут весь колишній лад, проте зовсім не підбурила народ до початку комуністичної революції: навіть навпаки, більшовицький прецедент мобілізував проти цієї революції рештки війська та більшу частину робітничого класу, що залишалася вірною соціал-демократичному прапору. Поразка "революції" 1919 року добре це показала: тінь Рад поєднала проти неї офіцерів і соціал-демократів. Ці запеклі вороги, що мали абсолютно різні уявлення про національне майбутнє, згуртувалися перед загрозою більшовицької революції. Саме вони, виступивши проти більшовизму, стали господарями майбутнього Німеччини.

Росія радше розпалася, ніж, власне кажучи, зазнала поразки. У Німеччині обставини склалися зовсім інакше: вона була переможена, але не розпалася. Після програної війни національні почуття не занепали, а, навпаки, посилились: у цьому і полягає секрет поразки більшовиків у Німеччині. Це було настільки очевидним, що після 1919 року Ленін і Комінтерн урахували цей момент у своїй стратегії і спробували перенести акцент на принижені почуття німців, аби використати їх проти переможного французького імперіалізму. А замість того, щоб більшовизувати німецький націоналізм, ця стратегія допомогла ствердитись ідеї національного соціалізму, яка була водночас ворожою і Москві, і Парижу. Коли спеціальний посланець Комінтерну в Німеччині, Радек, вітав героїзм молодого нациста Шлагетера, розстріляного французами у травні 1923 року за "саботаж"[47], він не так допомагав справі пролетарської революції, як виявляв додаткову підтримку націоналістичної праідеї.

Повоєнна Німеччина нагадувала повоєнну Італію, проте німецька ситуація була значно радикальнішою і куди трагічнішою. Крах конституційної держави та напівбуржуазної, напіваристократичної монархії був зумовлений військовою поразкою на полі бою, куди вигнали озброєний народ. Якби Німецька Імперія перемогла у війні, то після воєнних баталій, вона змогла б наштовхнутися на проблему забезпечення робочими місцями численної армії своїх вояків, яким вдалось уникнути загибелі під Верденом і на Сомі, цьому безкрайому морю простого люду, що побратався під час окопного протистояння, займатися пошуком того політичного порядку, який відповідав би страшному тягарю понесених жертв. А переможена Німеччина, що майже зникла в результаті поразки, відтепер була не в змозі навіть аналізувати сенс програної війни, в ній не було такого представника влади, який був би здатен відповісти на це фундаментальне питання. Дійсно, соціал-демократичний уряд, силою обставин ставши наступником кайзера у безладді розгрому, складався з людей, які брали участь в останній війні, не відчуваючи до неї ні прихильності, ні ненависті: така серединна позиція, яку можна було б логічно пояснити, відповідала несвідомим або свідомим настроям багатьох вояків, а в умовах поразки – не давала відповіді на найболючіші питання. Тож соціал-демократи не могли застосувати вільсонівського пояснення захисту демократії, оскільки така аргументація належала переможцям. Вони ж, сформувавши уряд переможених, залишалися соціалістами; а соціалізм мав у Німеччині значно глибше коріння, ніж традиції демократії.

Однак "соціалістична" відповідь на питання про сенс війни прийшла з іншого боку – з Росії, де відбулася Жовтнева революція. Аби виступити проти революційної сили, аби врятувати Німеччину від більшовицької пастки, соціал-демократам було недостатньо шукати підтримки у традиційного війська. В цьому їм допомогла не армійська, а протилежна, хоча також революційна сила, що перебувала на правому фланзі політичної боротьби. Ця права сила теж вийшла з війни: до неї належали воєнні або воєнізовані групи, які утворилися після національної катастрофи і були необхідні новоствореній Республіці. У цих формуваннях панував дух, що докорінно відрізнявся від духу старої армії, він був заснований на окопному та бойовому братерстві: тут панувала рівність, тоді як у старому

військову передовсім головну роль відігравала ієрархія, тут відчувався колективізм, тоді як стара армія була кастовою, тут, перш за все, цінувалася незалежність, тоді як у традиціях старого війська треба було беззастережно коритися начальникам. Ці групи з презирством ставляться до закону, якщо його виробив Парламент; вони ненавидять політику, якщо вона здійснюється представниками народу: такі почуття могли б наблизити їх до більшовиків, якби німецьких правих не розділяли з більшовиками ріки крові, пролитої на полях війни.

Фактично, вони, так само як і більшовики, палко вірили в силу революційних рішень. Проте вони радше готові були застосувати такі рішення в ім'я національної ідеї, а не заради того, щоб зробити з неї знаряддя повалення суспільного ладу. Ось чому серед пріоритетів їхньої ненависті головне місце займали саме більшовики: адже вони, на відміну від соціалістів, з усією притаманною їм революційною енергією висували своє тлумачення війни, і це тлумачення, стаючи ще небезпечнішим через свою революційність, прямо вело до заперечення Німеччини. Саме проти більшовиків члени численних воєнізованих угруповань і націоналістичних організацій висували свої звинувачення в тому, що Німеччина програла війну в результаті зради. А водночас вони були переконані, що Німеччина врешті-решт все ж таки переможе своїх внутрішніх ворогів і отримає довгоочікувану перемогу. У той час, коли революційна ідея приходить на допомогу німецькому консерватизму, аби долучити до нього новітні пристрасті, легенда про зрадницький удар ножа в спину допомагає створенню образу ворога.

За своєю суттю, війна радикалізувала ідею особливої місії Німеччини в історії, і навіть поразка не могла її загасити. Навпаки, вона надала їй нового імпульсу, який водночас зумовлювався, з одного боку, національним нещастям, а з іншого – більшовицькою загрозою. До цього нового двобою "Культури" та "Цивілізації", соціалістам нічого було додати, їх духовна та політична слабкість стала однією з найбільших драм епохи. Як демократи, найважливіша підтримка Веймарської республіки, вони – разом з Католицьким центром – втілюють західний шлях Німеччини, що веде до "Цивілізації"; проте така доля Німеччини постійно суперечить національній традиції, все більше збігаючись зі світоглядом переможців. Як соціалісти, вони належать до тієї ж галузки, що і російські більшовики, і хоча

наражаються на постійні напади та удари з їхнього боку, відповідають на них неохоче, спроквола, завжди відчуваючи докори сумління та переймаючись цим розколом у власних лавах. Вони є надто палкими марксистами, аби перебирати на себе роль буржуа; вони є надто поміркованими буржуа, аби зберігати цілковиту вірність марксизму: тож вони стають ненависними та осоружними як для більшовиків, так і для правих революціонерів. Так що навіть їхня перемога у 1919–1923 роках і над більшовиками, і над націоналістами не додасть їхній Республіці ніякої легітимності.

Саме в такому контексті стає зрозумілою сукупність ідей, які поширював Гітлер. Упродовж усіх повоєнних років Гітлер маринувався у насиченому розчині націоналістичних і революційних організацій, в ім'я створення маленької Німецької робітничої націонал-соціалістичної партії, вождем якої він і став. На відміну від Муссоліні, він не мав ніякого політичного минулого. На відміну від Сталіна, він не був спадкоємцем якоїсь партії чи системи. У попередньому житті Гітлера не існувало нічого такого, що відрізняло б його від усіх: він жив у той самий час – довоєнний і воєнний; він, так само як усі, пройшов через війну, що могло б стати ідеальним підґрунтям для анонімності. Та й у повоєнний період ця людина відрізнялася від решти хіба що надмірними проявами колективних пристрастей: ніхто, так як він, не зневажав зрадників і "злочинців жовтня" чи тих, хто підписав Версальську угоду. Ці загальні риси виявляються в ньому настільки яскраво, що історик, який намагався б звинуватити настільки пересічну людину у таких нечуваних злочинах, котрими позначилось її панування, міг би навіть спробувати підкреслити другорядну та несуттєву роль подібного діяча: Гітлер тоді, завдяки випадковості обставин, став би втіленням абстрактної та страшної фатальності агонізуючого капіталізму, що відрізнявся куди більшою жорстокістю. Як побачимо, є багато причин, з огляду на які подібне безглузде тлумачення виступає реальною інтерпретацією. Проте одна з причин, дійсно, могла б пояснити нерозгадану таємницю цієї людину, що додала до характеру своїх дій рис справжнього стихійного лиха.

Гітлер став утіленням не стільки капіталізму, скільки озвученням німецьких пристрастей повоєнного періоду. Почавши політичну кар'єру з найнижчих ієрархічних сходинок, він прийшов до посади канцлера саме завдяки здатності бути

виразником думок і побоювань, спільних для мільйонів людей. Він прокляв демократію, застосувавши демократичні гасла. Можна сказати: він зруйнував демократію в ім'я народу. Немає нічого менш незрозумілого та непрозорого, ніж програма його диктатури, оскільки вона, розроблена водночас як книжка "Майн Кампф", передавалася ним як пророцтво. Тож саме "Майн Кампф" є не найгіршим способом наблизитися до розкриття таємниці його тріумфу[48]. Оскільки для того, аби збагнути, яким чином виник Гітлер, потрібно проаналізувати не стільки інтереси, скільки способи гіпнотичного впливу його ідей на людські пристрасті.

Втім, він сам говорив, що "популярність" слугує найміцнішим і головним фундаментом влади[49]. Він інстинктивно зрозумів найважливіший секрет політики: найбільша з тираній потребує згоди пригнічених нею людей і, якщо можливо, їхнього ентузіазму. Цей секрет старий, як світ, а в часи демократії він набуває особливої сили, оскільки відтепер усе зумовлюється громадською думкою: ідеологія дозволяє поєднати почуття ізольованих громадян, зосередивши їх на особі вождя, який вміє перетворити ці почуття на імперативи та колективні прагнення. У такому розумінні Гітлер є чистим ідеологом (а відтак чистим нігілістом): у своїх промовах він намагається тільки маніпулювати, тільки досягти влади, водночас він цілковито поєднується з тим, про що говорить, разом зі своїми прибічниками свято вірить власним пророцтвам. Він заздалегідь проголошує все, що зробить, навіть найгірше з того, і це додає до його успіхів деякий елемент таємничості. Більшовики захопили владу в Росії завдяки гаслам, які були винайдені не ними, наприклад, "земля – селянам", від котрих потім, опинившись біля керма влади, відійшли і почали втілювати в життя різноманітні програмні пункти своєї ідеології. Гітлер від самого початку розкриває карти. Існує мало подібних прикладів історичної діяльності, яка була б настільки ж ідеологічно запрограмованою від початку і до кінця[50].

Ідеологія Гітлера, так само як усі ідеології нашого століття, почасти базувалася на наукових ідеях. І справді, так було і з ленінізмом, чи то в його первинній формі, чи то у формі сталінізму. А більшовики для свого вчення мали єдину основу; Ленін, так само і Сталін, завжди могли шукати захисту під долонею Маркса, невичерпного джерела економічних, історичних або

філософських посилань. Нічого подібного ми не бачимо у разі Гітлера. У цієї фігури не було великого філософського попередника, та, відверто кажучи, Гітлер не мав потреби у таких попередниках. Йому достатньо було себе самого. Він сам утвердив собі роль, яку намагалися привласнити романтичні письменники попереднього століття: бути посередником між народом та ідеями[51].

Таким чином, він наперед девальвував усі ідеї, які були в його користуванні, вже тільки з тієї причини, що він ними користувався. Людина натовпу, що зверталася до нього, Гітлер у примітивному вигляді привласнює все багатюще надбання минулого, викорінюючи його на свій розсуд, тобто, ніби створюючи його знову. Він є діячем нації, що відірвалася від традицій через поразку у воєнній бійні. Німеччина наче перетворюється на чисте, незасіяне поле. Бо німці щиро бажали поставити на війну надто велику карту – всю свою історію. Поразка ніби позбавила їх власного тіла, не давши натомість ніякого майбутнього. Все, що їм залишалося – це можливість надто пізно повернутися до "ідей 1789 року", які були глибоко чужинними національному німецькому духу. Так само чужинним для них був більшовизм, що виник на російському ґрунті, як примітивний нащадок тієї ж Французької революції, хоча, здавалося, німці та росіяни могли б об'єднатись у своїй ненависті до французького імперіалізму. Щодо "ідей 1914 року", то вони, залишившись, усупереч урокам історії, але перетворившись на власну карикатуру, продовжували жевріти у воєнізованих загонах, виступаючи зародком громадянської війни. Німецьке суспільство стало демократичним саме тоді, коли втратило центр національного тяжіння. Саме така ситуація є фундаментом гітлерівської ідеології значно більше, ніж твори Вагнера та Ніцше.

Тож не я буду намагатися перераховувати авторів, книги або ідеї, які використовувалися всередині цієї ідеології. Втім, Гітлер і сам ніколи не робив на когось жодних посилань, оскільки був надто впевнений в абсолютній оригінальності власних пророцтв. Мене в даному разі цікавить інше. Я прагну зрозуміти, яким чином безсистемний чи різнорідний набір вихідних матеріалів може створити ілюзію заснування нового політичного порядку. Один із секретів подібних див був відкритий ще Муссоліні 1915 року: для такої ілюзії йому треба було пошлюбити націю та робітничий клас, вирвавши націю з рук буржуазії, а робітничий клас з рук

марксистів. Націонал-соціалізм виник приблизно так само, його народження розглядається у тому ж сенсі, в якому Шпенглер говорив про прусський соціалізм[52]: спосіб привласнити відразу і антикапіталістичну пристрасть, з одного боку, і революційне пророцтво, поставивши їх на службу ідеї історичної обраності Німеччини, яку зрадили веймарські політичні діячі. Йшлося про те, щоб взяти на себе роль, яку соціал-демократи, що представляли велику силу в Німеччині до 1914 року, не змогли відіграти під час війни – бути водночас і партією революції, і партією нації. Після війни соціал-демократи відмовились і від першого, і від другого. А після того, як вони перейшли на службу Веймарській республіці, вони перетворилися на буржуа. Гітлер інстинктивно відчув ніким не зайнятий простір, якого не могли захопити комуністи, котрими під іменем Інтернаціоналу керувала далека Москва.

Якби Гітлер зупинився на цьому, він відрізнявся б від Муссоліні лише почуттям німецької національної фрустрації. Італійський фашизм мав ту ж ненависть до буржуазного лібералізму, таке ж прагнення об'єднання народу у державу, те ж тяжіння до необхідності суспільної перебудови, таке ж наслідування більшовицьких методів тощо. Проте Гітлер був не лише німецьким націоналістом, не лише пангерманістом. Він був не тільки ворогом демократії і не тільки фашистом. Він, за виразом Раушнінга[53], був пророком "нігілізму". На відміну від Муссоліні, він боровся проти християнства в ім'я природного відбору. Він бажав зруйнувати всю європейську традицію, аби встановити панування сильних над слабкими; хотів повалити демократію не в ім'я якогось класу, а в ім'я раси. Звідси випливає, що нацистська ідея переступає всі межі націоналізму, навіть у найбільш крайньому його прояві – у прояві італійського фашизму. Вона в найменшому ступені була відгалуженням націоналістичної патології, з якої випливала могутня підтримка громадської думки. Нацистська ідея була абстракцією, видобутою з соціал-дарвінізму, котра стала обітницею світового панування.

Бо якщо пророцтво Гітлера і мало точки перетину з пангерманізмом, модним на початку XX століття, такі як, наприклад, завоювання слов'янських земель чи неминучий занепад Франції, його особливий характер базувався на транснаціональній (чи радше анаціональній) ідеї раси. Не те щоб ця ідея була зовсім новітньою, оскільки виробили її ще у другій половині XIX століття[54]. Але, систематично застосована,

поставлена в центр політичної програми, замінивши ідею нації як сили, що була водночас і елементарішною і універсальніщою, вона перетворила саму природу націоналістичної ідеології.

Те саме можна сказати і про гітлерівський антисемітизм. Одному Богові відомо, наскільки давно в Європі вкоренилася ненависть до євреїв. У тій чи іншій формі вона була невід'ємною від християнського середньовіччя, від епохи абсолютизму і навіть від епохи, названою "національним визволенням". Майже всюди ця ненависть відродилася наприкінці XIX століття; зокрема це було помітно у Відні, де Гітлер провів молоді роки. Єврей-плутократ визначався лише надмірним багатством, чужинний усім проявам громадянського суспільства, який паразитує на колективній праці, став офірним цапом як для правих, так і для лівих – тож авторові "Майн Кампф" не потрібно було довго відшукувати у пам'яті його риси, аби ще раз описати завдану ним шкоду. Гітлеру залишалося тільки додати до образу єврею одну роль, нову – за визначенням: єврей став агентом більшовизму. До 1914 року єврей був буржуа або соціалістом, єврей повоєнного часу – це ще й комуніст. Отже, відтепер він має виняткові риси, виступаючи одномоментно і капіталістом, і комуністом, водночас втілюючи і лібералізм, і його заперечення. За допомогою грошей він підриває суспільства і нації. А у більшовицькому вбранні він стає загрозою для самого їх існування. У ньому втілюються два вороги націонал-соціалізму: буржуа і більшовики[55], які виступають також двома чинниками "Цивілізації", двома версіями homo oecumenicus, двома формами сучасного матеріалізму. Гітлер не оминає жодного звинувачення з того величезного списку, яким володіє сучасний антисемітизм[56]. Єврей слугував йому за всіх обставин, виступав у всіх ганебних ролях, використовувався для вияву всіх провин, які тільки були у правих і лівих початку XX століття.

Проте, крім здатності поєднати протилежні позиції, гітлерівський антисемітизм відрізнявся за характером абсолютним радикалізмом. Він стоїть у центрі всього нацистського профетизму, надаючи йому єдиного сенсу. Дійсно, у націоналістичних ідеологіях кінця XIX століття, єврей стає чудовим уособленням рис офірного цапа, несе відповідальність за всі нещастя, від яких потерпає громадянське суспільство; але достатньо тільки обмежити єврейський вплив, і тоді зразу життя нації буде захищене від загрози продажності. Йдеться про те, аби підтримати та

закріпити цілісність, а значить, і силу своєї батьківщини у міжнародному суперництві, яке стає дедалі жорстокішим. Головною метою залишається розширення нації, а не знищення єврейства. Щоправда, існує також і німецька форма антисемітизму, що відрізняється від інших форм особливою пристрасністю, про яку свідчить різноманітна історична література[57]. Більшою мірою і значно раніше, ніж мешканці великих країн Європи, німці надали поняттю нації етнічних рис, яким може бути притаманна агресивність чи особливі прояви марнославства щодо зовнішнього світу. У німецькій політиці поняття вищої раси, пангерманізму, "світового покликання" та "життєвого простору" з'являються вже в кінці XIX століття, створюючи сприятливе підґрунтя для антисемітизму. Втім, такий погляд на джерела антисемітизму не повинен закривати зловісної новітності ненависті до єврея у Гітлера.

Гітлеризм, на відміну від італійського фашизму, не є за своєю суттю націоналізмом. Основою його вчення, джерелом його сили стає ідеологія расизму, що перетворюється на підвалини системи існування світу. Арійська раса, покликана, виходячи з вищості, панувати над світом, зустрічає на своєму шляху єврея, головного антагоніста, руйнівника природного світового порядку. Єврей – персонаж, через який доля "арійця" набуває універсального виміру. Тому єврей панує над Заходом силою грошей, а над слов'янськими народами через посередництво більшовиків, але скрізь він намагається зруйнувати народ істинних господарів світу. Будучи чистою расою, ретельно оберігаючи свою чистоту, паразитуючи на інших націях, володіючи подвійною геніальністю наслідування й омани, замаскувавшись фальшивим універсалізмом буржуазного лібералізму та робітничого руху, євреї прагнуть – так само як і арійці, але не маючи для цього ніяких підстав – до світового панування. Звідси випливає неминучість світового протистояння, пророком і водночас інструментом якого проголошує себе Гітлер. Саме євреям вдалося знищити Німеччину в листопаді 1918 року. І ось маємо Гітлера, вождя контрнаступу та перемоги[58].

Мушу зізнатися, що я ніколи не міг збагнути предмету жорстокої історіографічної дискусії між тими, хто обстоював "інтенціоналістське" тлумачення, і тими, хто тримався "функціоналістської" точки зору, в літературі, присвяченій нацизму. Перші робили наголос на намірах Гітлера, другі – на функціону-

ванні бюрократичної системи. Втім, я не бачу, чому ці два пояснення повинні бути несумісними і навіщо їх протиставляти одне одному. Ясно, що фізичне винищення євреїв нацистською Німеччиною має своїми першоджерелами патологічну ненависть Гітлера до євреїв, ту ненависть, яка стала основою його світогляду. Така констатація ніяк не заважає оцінити роль, яку відіграли у здійсненні геноциду притаманна німецьким традиціям жага до виконання своєї роботи та беззаперечне підпорядкування вказівкам начальників, – це саме те, що Ханна Арендт називала у своїй відомій книзі "банальністю зла"[59]. Якщо друге пояснення було використане для знецінення першого, то відбулося це, можливо, тому, що підхід, звернений до соціальної та моральної основи країни, здавався більш "глибоким" у той період, коли особливий наголос робився на "структуру" – за рахунок "події" – коли історики намагалися применшити роль особистості та ідей в історії; ця тенденція, на мою думку, спотворила певну частину історичної літератури, що стосувалася гітлерівської Німеччини, не кажучи вже про роботи стосовно сталінської Росії, де подібний підхід став справжнім лихом[60].

Гітлер не став би господарем Німеччини, якби не мав гітлерівської ідеології, так само, ставши господарем Німеччини, він перетворився на її ідеолога; і раннім джерелом його ідеології було винищення євреїв. Одна з особливих рис обох найбільших тоталітарних диктаторів XX століття полягає в постійній залежності від ідеологій, що слугували фундаментом їхньої влади. Навіть Сталін, який називав себе марксистом, тобто прибічником наукової філософії, та поборником демократії, перетворив спадщину вчення Маркса на інструмент абсолютного панування над громадською думкою. У його руках сукупність "просвітницьких" (у сенсі Aufklarung) ідей трансформувалася в апарат терору. Щодо Гітлера, то для нього ідеологія завжди була інструментом саме насильства та терору. Втім, для обох диктаторів ідеології слугували не тільки щаблями, що ведуть до перемоги партії чи держави, які потім поступово відходять на другий план, як наївно вважали буржуазні політики. Для них ідеологія не була чимось на зразок програми або символу віри. Вона складала саму матерію тоталітарної релігії, створювала субстанцію волі, слугувала настільною книгою дій. Навіть політичний волюнтаризм, що так яскраво виявлявся в обох диктаторів, підпорядковувався ідеології: політична дія мусить

здійснювати те, що закладено в ідеології. Побудова соціалізму має за невід'ємну складову ліквідацію "куркулів", а організація націонал-соціалістичної Європи передбачає фізичне знищення євреїв. Обидва ці заходи є з класу божевільних, нелюдських і злочинних. Але так було задумано. І так робилося. Щось суттєве відрізняє тоталітарні ідеології XX століття від того, що цей термін визначає у загальновживаному розумінні слова: масться на увазі таємниця вузької залежності, які вони здійснюють відносно дій тих, хто їх відкрито визнає, або тих, хто ними керується – від керівників до рядових членів партії, від членів партії до пересічних представників народу.

Залишаються тільки якісь випадки, тобто обставини, що за визначенням не залежать від виявів волі. Йдеться про вибори опортуністичних політиків, котрі здатні використати кон'юнктуру, тримають ніс по вітру і виступають як спеціалісти можливого втілення обіцянок у життя. Втім, це стосується тільки політичних маневрів, у яких Сталін і Гітлер, а перед ними Муссоліні, випереджають своєю хитрістю найхитріших буржуазних політиків. Чого вартий, наприклад, Еріо у порівнянні зі Сталіним? Фон Папен чи Чемберлен у порівнянні з Гітлером? Незалежно від їхнього особистого таланту, безсумнівно, у політичних іграх обидва диктатори мають над своїми суперниками беззастережну перевагу: адже їм непритаманний жодний прояв морального почуття. Озброюючи вождів тоталітарних режимів вірою, ідеологія позбавляє їх будь-яких сумнівів у виборі засобів. Хоча правильно те, що перш ніж вони з'явилися на політичній арені, мистецтво політики впродовж багатьох століть було відокремлене від моралі; багато віків державні інтереси диктували свої закони існування. Проте суперництво і навіть конфлікти між націями стримувалися фактом їхньої приналежності до однієї і тієї ж європейської цивілізації, а боротьба між людьми за владу всередині кожної держави також підпорядковувалася певним загальним правилам. Новітність появи на політичній арені таких фігур як Гітлер і Сталін у тому, що Майнеке назвав "масовим макіавеллізмом"[61], аби відразу після війни точніше пояснити свій жах перед моральним нігілізмом Гітлера.

Більшовизм і націонал-соціалізм, дійсно, сповідують одну і ту ж релігію влади, яку відкривають перед усім світом. Аби завоювати та зберегти владу всі засоби виявляються прийнятними[62], і не лише щодо своїх супротивників, а й щодо друзів.

Абсолютно всі – навіть убивства, які стали повсякденною практикою обох партій, обох режимів, обох диктаторів. Однак і ця дорогоцінна влада повинна підпорядковуватися вищій логіці, слугувати вищій меті, що продиктована ідеологією – вона має здійснювати історію, проходячи крізь сум'яття конфліктів і катастроф. Терор уже не сприймається як відповідь на реальні чи уявні погрози ворогів; він стає щоденною практикою управління, покликаною підтримувати загальний страх, перетворюється на невід'ємну складову побудови майбутнього, чиї таємниці відомі Вождеві, за яким рухається вся партія[63]. Не має значення, що прозорість історії та підстави мають у двох цих режимах різні призначення: перший бореться за звільнення пролетаріату, другий – за панування арійської раси над усіма іншими. Не те щоб така відмінність була несуттєвою у філософському плані, але це зовсім не стосується порівняння природи та механізмів виникнення обох політичних систем.

У неофіційних бесідах Гітлера можна назбирати цілу низку висловлювань, де він висловлює свою повагу, якщо не захоплення, сталінським комунізмом і його вождем. Гітлер ненавидить у більшовизмі останню форму єврейської змови і виступає проти більшовицьких амбіцій щодо Німеччини. Проте він поділяє з більшовиками ненависть і презирство до ліберальної демократії, а також революційну впевненість, що доба буржуазії минає[64]. Вихідна точка єврейського підкорення, його найглибше коріння міститься саме там, у сучасному лібералізмі, а ще раніше у християнстві, яке комуністи також бажають викорінити. Протистояння між націонал-соціалізмом і більшовизмом, таким чином, не є першочерговим питанням ідеології. Сталін уже звільнився від старої, почасти єврейської, гвардії, від соратників Леніна: Троцький, Зинов'єв, Каменєв, Радек – стають вигнанцями або замінюються 1927 року. "Не Німеччина стане більшовицькою, – заявляє Гітлер в одній з розмов з Раушнінгом навесні 1934 року[65], – а більшовизм перетвориться у щось на зразок націонал-соціалізму. Взагалі, те, що нас поєднує з більшовизмом, значно більше того, що нас з ним розмежовує. У Росії майже скрізь живе істинне революційне почуття, крім тих місць, де є євреї-марксисти. Я взагалі звертав увагу і висловлював побажання, аби колишніх комуністів приймали до лав нашої партії без попереднього випробного терміну. *Дрібнобуржуазний* соціаліст чи профспілковий ватажок ніколи не стануть націонал-соціалістами, а комуністичний активіст – так."

Як свідчить продовження тексту, таке констатування ніяк не послаблює наміру Гітлера напасти на Росію і завоювати плодючі слов'янські землі: ідея заснувати арійську Германську імперію неминуче вела до зіткнення зі Сталіним, тим більше що і територіальна експансія не була чужою політичній уяві його суперника. А наявність спільної волі повалення країн ліберальної демократії дозволила Гітлеру зважати на можливість тимчасового союзу зі сталінською Росією, хоча б на той час, який був необхідний для перемоги над Францією. Перші накреслення такого плану вже виявляються у цій розмові 1934 року.

Перш ніж стати чимось на зразок союзу, що стало реальністю в серпні 1939 року, неявна спорідненість між комунізмом і націонал-соціалізмом виявлялась як конфліктне спільництво впродовж усіх повоєнних років. Спочатку це, щоправда, пов'язувалося з загальною політичною ситуацією, оскільки Німеччина і Росія виявилися серед переможених, а відтак виступали проти Версальської угоди: Комінтерн сподівався скористатися з цієї німецької ворожості до французького імперіалізму, а певна частина німецьких правих екстремістів, що бажала піти далі по шляху, який відкрився в Рапалло[66], приязно дивилася на молодий Радянський Союз. Подібне співчуття могло бути суто кон'юнктурним, проте час від часу в ньому лунали і глибші акценти, що пов'язувалися зі старою німецько-російською близькістю, яка протистояла Заходу.

У тому ж 1922 році була написана книжка Меллера Ван ден Брука "Третій Рейх", яка проголошувала, подібно до того, як це робив Шпенглер, соціалізм на "прусський зразок" – антиіндивідуалістський, корпоративний, ієрархічний, коротко кажучи – "органічний" соціалізм. Автор, більш оптимістичний у порівнянні зі Шпенглером, професор-націоналіст, вбачає в такому соціалізмі відродження "Культури" на противагу "Цивілізації". Як і всі німецькі праві, він поєднує у своїй ненависті лібералізм і марксизм, висловлює ворожість до класової боротьби, до "юдейського" інтернаціоналізму та до диктатури пролетаріату. Він, крім того, має проросійські настрої, підносить до небес Достоєвського, іншого пророка ненависті до Заходу. Звідси випливає, що він може зневажати Маркса, водночас дозволяючи собі виявляти слабкість у ставленні до більшовизму: достатньо розглядати заснований Леніним режим як суто російський соціалізм, що відповідає дещо примітивному

генію цієї нації, аби включити його до поняття "Фольксгайст" (народності). Як і соціал-демократи, але з протилежними намірами, німецькі консерватори-революціонери розмежовують марксизм і більшовизм, аби засуджувати перший і вихваляти другий[67]. Траплялося, що більшовики відповідали на це виявами взаємної ввічливості. У 1923 році, в період французької окупації Рура, комуністи разом з націонал-соціалістами називали Шлагетера національним героєм[68]. Однак як одні, так і інші пристрасно боролися за громадську свідомість тільки для того, аби захопити владу, а потім розправитися з супротивниками. Проте вони переоцінили власні сили і недооцінили свого спільного ворога, який мав підтримку у війську: комуністичне повстання міста Гамбурга було придушене так же легко, як і спроба Гітлера влаштувати путч у Мюнхені.

Потрійний конфлікт знову посилюється на початку тридцятих років, коли економічна криза повернула Комінтерну надію на антикапіталістичну революцію, а Гітлеру – новий шанс вирвати владу. В аналізі зв'язків більшовизму та нацизму у період між 1918 і 1923 роками присутні риси спрощення. Виникає щось на зразок дослідницької лабораторії: з одного боку, Сталін переміг у СРСР. Він очистив Комінтерн і керівництво "братніх" партій від своїх ворогів. Комуністична партія Німеччини[69], на яку робилась одна з найбільших ставок у політичній боротьбі за владу в СРСР між 1923 і 1925 роками, підпорядковується Інтернаціоналу під орудою Тельмана[70]. Саме з цього часу іноземна політика Радянської держави виходить на перше місце і має найважливіше значення у порівнянні з усім іншим. З іншого боку, націоналістичне й антидемократичне піднесення, яке панувало в Німеччині у повоєнні роки, отримує вихід завдяки партії Гітлера, що має беззаперечну перевагу в усьому правому русі Німеччини і водночас привертає на його бік усе більше прихильників і дійсних борців.

Тоді розпочався визначальний період, він тривав трохи більше двох років, упродовж якого Гітлер намагався підготувати захоплення державної влади, вдаючись до стратегії, подібної до стратегії Муссоліні, застосованої на десять років раніше: сполучаючи насильство воєнізованих штурмових загонів СА[71], підсилення пропаганди та небачену доти вербовку сил до участі у сучасній політиці, нарешті парламентські інтриги та маніпулю-

вання керівними класами. Так само як і Муссоліні, Гітлер буде приведений до влади законними керівниками Німеччини, зокрема Гінденбургом, і сформує коаліційний уряд, до якого, крім представників його партії, увійдуть консерватори та Рейхсвер, котрі сподіватимуться, що їм вдасться зробити Гітлера своїм заручником. А сталося зовсім навпаки. І події розвивалися значно швидше, ніж це було в Італії. "Ми дісталися мети. Німецька революція починається", – пише Геббельс 30 січня 1933 року у зверненні, надрукованому у власній газеті[72]. Програма була йому наперед відомою: у найближчі місяці мало здійснитися встановлення тоталітарної диктатури. Тому, якщо певні консервативні кола – Папен, Шляйхер[73] і, перш за все, їхній лідер Гінденбург – і допомогли Гітлеру прийти до влади[74], було б безглуздям вважати це доказом того, що новий канцлер, дійсно, був "знаряддям буржуазії". Те, що вже в березні він отримав у результаті голосування "надзвичайні повноваження", не було йому кимось делеговано, хай навіть у непрямій формі, а визначалося його власною дієвістю. Іншими словами, таємниця тріумфу Гітлера полягає не в усемогутності якогось класу, а у тому, що на такого вождя погодилася нація.

Втім, це надто широка тема, яка виходить далеко за рамки даного дослідження. Тому я хотів би обмежитися лише одним, найважливішим для мене, аспектом: стосунками між Німецькою Комуністичною та Націонал-соціалістичною партіями в період, що передує 1933 року. Загальним тлом подій тут виступає економічна криза, яка поставила під всесвітній сумнів саме існування капіталізму. Що тоді казати про Німеччину, де критика капіталістичного ліберального світу посідає таке визначальне місце в національній політичній культурі: ситуація тут дає нові підтвердження старим переконанням, що поширювались як серед лівих, так і серед правих кіл, а особливо серед комуністів і нацистів, які плекали недвозначну ненависть до буржуа. Марксисти, особливо, якщо це ленінці, з радістю зустрічають кризу капіталізму, якого вони так давно чекали, сподіваючись, що вона призведе до політичного перевороту. Щодо правих кіл, тут достатньо процитувати Шпенглера, навівши уривок з його книги, написаної на зламі 1932–1933 років. Він пише: "Ми живемо в одну з найвеличніших епох усієї історії людства, і ніхто цього не бачить, ніхто цього не розуміє. Те що трапилося з нами, можна порівняти з незрівнянним виверженням вулкану. Настала

ніч, земля здригається, і потоки лави несуться назустріч цілим народам – а ви кличете на допомогу пожежників"[75]! Для німецького історика, загибель капіталізму є просто епохою, яка бере початок у XVIII столітті: ліберальна демократія разом з її новонародженим дитям більшовизму. І нацисти дотримуються тієї ж думки.

Отже, питання влади поставлено на двох протилежних кінцях політичної арени, і німецький електорат своїми голосуваннями, починаючи з 1930 року, лише підсилює це протистояння. На виборах, що відбулись у вересні 1930 року, нацистська партія зі своїми двома сотнями депутатів стала другою силою Рейхстагу, кількісно поступаючись лише соціал-демократам, котрі у порівнянні з 1928 роком дещо здали позиції, тоді як комуністи на третину збільшили свій виборчий капітал. Економічна криза додає неприязні, якою від початку існування була оточена Веймарська республіка. Вона призводить до того, що громадська думка відтепер тяжіє до двох революційних полюсів політичної шахівниці. Однак з боку комуністів не видно жодних ефективних кроків, які могли б завадити приходу Гітлера до влади. Навпаки. "Антифашистські" прокламації прикривали політику, яка була більше схожою на підтримку, ніж на боротьбу.

Часто ця політика тим більше уподібнювалася підтримці, чим гучнішими були гасла про боротьбу проти нацистів. І це один з найбільших секретів комуністичної політики XX століття. Як приклад візьмемо Німецьку Комуністичну партію цього періоду. Керована Москвою в момент максимального сектантства в політиці Комінтерну, вона не мала іншої стратегії, як тільки тієї, що закликала боротися під комуністичним прапором за перемогу пролетарської революції. Не відступаючи від цієї стратегії, надихаючись прикладом молодої італійської компартії, вона не бачить жодної різниці між ліберальною демократією та фашизмом, і нацизмом зокрема: адже це дві форми буржуазної диктатури, одна – прихована, інша – відкрита; і ту, і ту слід ненавидіти, і обидві вони приречені на загибель. Можливо, навіть, що друга – є прологом "пролетарської" революції. І насамкінець, боротьба комуністів має особливу ціль для своїх нападів: це не нацисти, і не демократи – це соціал-демократія, яку комуністи пойменували, згідно з правилами тогочасного словотворення "соціал-фашизмом". Не має значення, що соціалісти, як можуть, борються проти нацистів. Хіба ж можна підняти голос проти

ідеології! Головний злочин соціалістів полягає в тому, що вони хочуть "розколоти робітничий клас", тобто в ім'я політичної демократії займають позицію, ворожу ленінській вульгаризації марксизму. Більшовики довідалися зі слів Леніна, що передумовою їх перемоги виступає розгром меншовиків. Отже, необхідно ліквідувати німецьких соціалістів, відповідальних за те, що в листопаді 1918 року, завдяки домовленостям з Рейхсвером, вони захистили республіку від спроби комуністичного перевороту.

Проте, нападаючи на соціал-демократів як на "головну суспільну підтримку фашизму", німецькі комуністи не так займаються зміцненням своїх позицій, як послаблюють антифашистську коаліцію. І цього ще мало сказати. Насправді ж альтернатива, яку вони нав'язували народу – комунізм/нацизм – передбачала перемогу Гітлера з двох причин. Перш за все, саме така альтернатива штовхала в обійми нацизму, крім соціалістів, усі так звані "буржуазні" партії: йдеться передовсім про Католицький центр, про демократичну партію, яка виступала основною силою, що підтримувала Республіку, про дві праві партії, які спочатку не відрізнялися прихильним ставленням до Гітлера. Далі, і це головне, вона представляла комунізм як єдиний центр і гарант антифашистської боротьби. Це якраз означало лити воду на млин Геббельса, який розмахував опудалом більшовицької революції, тоді як члени німецької компартії крокували вулицями міст, розмахуючи червоними прапорами. Бо Геббельс мав більше політичного простору у порівнянні з Тельманом: він міг посилити свої позиції за рахунок "національної" свідомості в республіці, що народилася після поразки і ще не встигла глибоко вкоренитися. Тельман, навпаки, не втілював нічого, крім революції, яка мала за плечима вже дві поразки – у 1919 і 1923 роках – і котра привертала до себе мало прихильників за часів Сталіна, так само, як і за часів Леніна: втім, соціал-демократи також чатували, як ніколи раніше.

Своїм впливом комуністи були зобов'язані не стільки власним зусиллям, скільки своєму супротивнику – Гітлеру. Однак у протилежному таборі становище було аналогічним. Гітлер у цей час був для громадської думки *якимсь* фашистом, а його авторитет посилювався завдяки супротивнику, проти якого він боровся, – завдяки Сталіну. Обидва табори сприяли взаємному посиленню, заперечуючи все, що було між ними. У своїй

войовничості вони слугували один для одного своєрідним доповненням, проголошуючи себе єдиними бійцями на арені, єдиними, хто має конкретні рішення для виходу з кризи. Однак у цій грі, з якої наперед виключалася демократія, лише один Гітлер зміг перетворити на готівку свій негативний політичний капітал: комуністам цього зробити не вдалося – сталося це саме тому, що вони боролися не стільки проти Гітлера, скільки за більшовицьку революцію, тим самим позбавляючи себе можливості згуртувати навколо своєї партії широкий антинацистський фронт. Усе, чого вони домоглися, – це дати в руки Гітлера неспростовну зброю: можливість стати втіленням "національного" антикомунізму. І чим голосніше вони кричали про неминучість німецького Жовтня, спрямованого проти буржуазії, тим ширше вони відкривали нацистам шлях до влади.

У цієї історії існує також і друга версія, яка, однак, не суперечить першій: радше вона виступає її доповненням у регістрі чистого макіавеллізму. Для того, аби це зрозуміти, достатньо тільки подивитися на все з табору Сталіна.

Впродовж цього вирішального періоду, коли Гітлер тільки розгортав свої маневри для захоплення влади, між 1930 і 1933 роками, Сталін уже був абсолютним хазяїном більшовицької партії, а відтак господарем Комуністичного Інтернаціоналу і всієї радянської політики. Він щойно поставив на коліна Бухаріна, свого колишнього союзника і останнього з потенційних суперників: стару гвардію було знищено або відсторонено, у СРСР беззастережно панував "соціалізм в одній, окремо взятій, країні", і цинічний грузин знову стояв на лівих позиціях, які були захищені у боротьбі проти Троцького та Зинов'єва в попередні роки. З новою економічною політикою було покінчено назавжди. Настав час великої класової битви проти куркулів і час утілення в життя задумів першого п'ятирічного плану.

Комінтерн відтепер був усього лиш одним з інструментів, на якому Сталін вигравав міжнародну партитуру СРСР. Від самого початку комуністична революція, котра була інтернаціональною за визначенням, а отже, інтернаціоналістською за теорією, коливалася між завданням утвердити свої здобутки в одній країні та прагненням поширитися на інші країни. В епоху Леніна російські більшовики вже тримали в руках увесь апарат Комінтерну і через нього мали панівний вплив на "братні"

комуністичні партії. А всі його дії мали на меті викликати до життя нову революцію, перш за все революцію в Німеччині: більшовики були переконані, що саме це є передумовою виживання їх режиму, народженого у Жовтні 1917 року. Сталін успадкував необмежену владу російських більшовиків над Інтернаціоналом, але він змушений був відступити на позиції побудови соціалізму тільки в СРСР. Братні партії відтепер були зобов'язані згуртуватися довкола обложеної ворогами фортеці. Таким чином, перемога однієї з них виглядала б лише як загроза абсолютній владі генерального секретаря, який би в разі такої перемоги мусив ділити владу з іншою революційною переможною партією. То як же йому було не побоюватися можливості комуністичної Німеччини? Як тоді знайти спільну мову з переможною німецькою компартією, що діє в самому центрі Європи, в тій самій Німеччині, яка так часто слугувала прикладом для російських царів і яка була також великим сподіванням Леніна? Щодо Сталіна – німецька революція не стояла для нього на порядку денному.

Проте російський вождь більше, ніж будь-коли, відчував у цей час ненависть до соціал-демократії. Така пристрасть, така політика були першоознаками більшовизму. Однак на початку тридцятих років вони перебували у своїй найвищій точці разом з поворотом вліво та стратегією рішучої боротьби "класу проти класу". Парламентська демократія та фашизм – не перестають повторювати діячі Комінтерну, створюючи власну фальшиву альтернативу, – є двома рівнозначними ненависними формами диктатури капіталу. Причому форма фашизму, через свою відкритість, має над першою – парламентською демократією – педагогічну перевагу, оскільки викриває правду буржуазного панування. Боротьба пролетаріату за перемогу пролетарської революції є необхідною, і проходить вона через руйнування Веймарської республіки: головною причиною боротьби з нею є те, що цю республіку підтримують соціал-демократи. Гітлер намагався знищити соціал-демократичну партію як таку, що була основною силою "Листопадової революції" 1918 року; Сталін, у свою чергу, нападав на соціал-демократію з іншого боку, розглядаючи її першочерговою мішенню, оскільки вона виступала як стрижнева сила контрреволюції 1918 року, як опора буржуазної республіки та помічниця фашизму. Отже, соціал-демократична партія була для фашистів марксистською партією, а для комуністів – соціал-фашистською. Вона становила предмет

спільної нацистсько-комуністичної ненависті, адже була незалежною, популярною і зорієнтованою на Захід.

Оскільки саме німецькі соціал-демократи були засновниками та рятівниками Листопадової Республіки, що дали їй першого президента Фрідріха Еберта, вони передали їй свій характер, якому притаманні пошуки компромісів між суспільними класами, профспілками та політичними партіями. Вони були основною підтримкою республіки, завдяки зв'язкам з трудящими масами. До 1930 року вони входили до всіх урядів республіки. Разом з соціальним компромісом і багатопартійною демократією вони втілювали політику, прихильну до Заходу, до англосаксонського капіталізму, допомогу якого вони вважали необхідною передумовою для відбудови національної економіки. Ці марксисти були неухильними прибічниками політичного плюралізму. Виступаючи не лише як політики чи профспілкові керівники, а й як люди, вірні своїй теорії, вони вбачали в соціалізмі найвищий прояв демократії; їхній старий учитель, Карл Каутський, починаючи з 1917 року, був найпослідовнішим і найґрунтовнішим критиком більшовицького експерименту. Іронія історії виявилась у тому, що в період Веймарської республіки західна ліберальна традиція (однаково ненависна нацистам і комуністам: перші називали її "цивілізацією", другі – "капіталізмом") була представлена соціалістами, яких надихав спадкоємець надбання Енгельса; така ситуація потім кілька разів повторювалася впродовж століття і часто відволікала демократичних соціалістів від мети, яку вони самі проголосили, заради необхідності захищати "буржуазні" свободи. Випадок з німецькими соціал-демократами являє досконалу модель, оскільки в період між 1930 і 1933 роками вони були основною мішенню для нападів як крайніх правих, так і крайніх лівих. Для Гітлера вони ставали втіленням водночас "марксизму" та буржуазної республіки: виступаючи проти них, воюючи з ними, він одним пострілом вражав дві мішені. Для Сталіна вони були зрадниками марксизму, а відтак ідеальною зброєю капіталу та Гітлера: адже крім ленінізму існував лише Гітлер, що і потрібно було довести. З обох боків ми бачимо прагнення знищити соціал-демократію, а разом з нею будь-яку західну традицію.

Однак така спільна ненависть до соціал-демократів, яку підтримував і Сталін, і нацисти, мала також практичне підґрунтя – це пов'язувалося на той час із взаємними національними

інтересами, до того ж так мало тривати довго: віддавна молода Радянська держава підтримувала з Німеччиною тісні стосунки, хоча і тримає їх у великій таємниці, перш за все йдеться про економічне та військове співробітництво. Після підписання угоди в Рапалло 1922 року радянсько-німецькі зв'язки продовжують розвиватися[76]: СРСР знаходить завдяки німецькій промисловості обладнання для своїх підприємств, а Рейхсвер підпільно провадить переозброєння, отримуючи з Росії необхідні матеріали, які випускалися там німецькими фірмами. Червона Армія, зі свого боку, поновивши давню традицію, частково почала використовувати для навчання німецьких інструкторів. Таке співробітництво знаходить дуже прихильне ставлення у керівних колах Німеччини – йдеться передусім про старших офіцерів, промисловців, дипломатів, тобто про те середовище, яке традиційно вороже ставилося до Заходу: німецькі консерватори об'єднались у парламенті з комуністами і разом з ними голосували проти Локарнського договору та плану Дауеса. Вони зневажали росіян, а в той же час боялись їх менше, ніж завжди в їхньому більшовицькому прояві, використовуючи більшовиків для власної мети. Крім того, ці кола постійно провадили проросійську зовнішню політику. Сталіна відтепер сприймали в Німеччині не стільки як революційного вождя, скільки як національного диктатора.

І справді, прихід Сталіна до влади в СРСР консолідував почуття симпатії, котрі німецькі праві "консерватори-революціонери" більшою або меншою мірою мали до Радянської Росії, починаючи з 1919 року[77]. Бо Грузин, незважаючи на своє національне походження, здавався саме таким діячем, який надав радянській революції суто російського характеру, повернувши її до національних берегів. Він вигнав євреїв з владних структур Москви, почавши атаку з найбільш видимого супротивника – Троцького. Він проголосив перший п'ятирічний план і здійснив колективізацію на селі, що стало справжнім викликом західному капіталізму. Ніби новий цар, він заволодів абсолютною владою, яку тримав залізною рукою заради та в ім'я російського народу. Образ більшовизму змінився, і дивні праві німецькі "націонал-більшовики" відчували до Росії щось на зразок любові, оскільки в цій примітивній країні вони вгадували свої власні пристрасті та прагнення, оскільки саме тут держава і народ були підпорядковані волі однієї людини. Ненависть до Заходу, всемогутність

політичного рішення, гоніння на християнство, аристократична природа партії влади, культ праці і трудівника, органічний характер поновленого суспільства – все це надавало сталінській Росії неопрусського вигляду, російський соціалізм самоорганізувався у щось на зразок військового табору. Здавалося, що навіть радянська революція стає одним із давніх прусських запозичень Росії!

Ми знаходимо звалище подібних ідей, наприклад, у Ернста Нікіша, давнього представника лівого екстремізму, колишнього голови Рад Баварії, який обіймав цю посаду після вбивства Айснера в лютому 1919 року і згодом став націоналістом через прозахідну зовнішню політику урядів Веймарської республіки. Нікіш у своїх нових переконаннях зберігає ідею історичної обраності робітничого класу, але ця обраність відтепер означає не те, що трудівник має стати визволителем людства, а те, що він має втілювати в собі характер і риси нації, бути символом боротьби за державні інтереси[78]. Жовтень 1917 року використовував марксистське прикриття тільки для того, щоб якомога краще захистити свою російську природу від зазіхань західного капіталізму. "Ленінізм – це те, що залишається від марксизму після того, як геніальна людина використала його в інтересах національної політики". Сталін – справжній і єдиний спадкоємець Леніна: "глибоко пов'язаний з самою сутністю російського життя", він володіє найдорогоціннішим, на думку Нікіша, "фанатизмом відданості Державним Інтересам"[79]. Слід сказати, що цей автор повернувся з подорожі до СРСР 1932 року, в захопленні від виконання п'ятирічного плану, в якому він побачив диво політичної волі, котра мобілізувала весь радянський народ на боротьбу з технічною відсталістю країни[80]. Таким чином, причини ентузіазму європейського мандрівника виглядають не такими вже безглуздими, оскільки він ненавидить ліберальну демократію, тоді як ентузіазм Еріо чи П'єра Кота пов'язується саме з тим, що вони намагаються її захищати. Втім, історику не залишається нічого іншого, як дивуватися здатності радянського досвіду породжувати ілюзії настільки протилежного характеру.

Націонал-більшовизм, однак, не був справою лише письменників і мислителів. Він знаходить справжнє відлуння й у численних молодіжних організаціях, і навіть у лівому крилі самої нацистської партії: Геббельс завжди був налаштованим проросійськи, навіть прорадянськи – через ненависть до

Заходу, а Отто Штрассер мав прихильність до СРСР, базуючись на революційному радикалізмі. Багато груп практикували єдність дій з німецькою компартією, переконані в тому, що кінець кінцем, якщо навіть комунізм тимчасово переможе, він тим самим лише відкриє дорогу для "фолькіш" (народного) соціалізму. Комуністи вважали так само, але у зворотному сенсі: робітники чи дрібні буржуа, яких нацисти ввели в оману, насправді складають їхній найближчий резерв, і навіть якщо на якийсь момент нацисти переможуть, об'єктивно такий нетривалий успіх спрацює на кінцеву перемогу комунізму. Саме таким був зміст "Декларації-Програми за національне та соціальне визволення німецького народу", оприлюдненій компартією Німеччини 25 серпня 1930 року, документу, витриманого у різко антиверсальському та "шлагетеровському"[81]тоні, що мав на меті відокремити нацистський електорат від керівництва нацистської партії і спрямувати його на шлях комуністичної революції. Здавалося, що вихід Отто Штрассера з нацистської партії, який незабаром відбувся, ставав підтвердженням такої можливості. Ця ілюзія протрималась аж до моменту розгрому партії німецьких комуністів.

Безумовно, за політикою компартії Німеччини стояв Сталін, який діяв через Тельмана, слухняного виконавця його волі, що з 1932 року став повновладним керівником партії[82]. Він не мав потреби в тому, щоб німецькі праві ставали націонал-більшовиками, аби віддати їм перевагу порівняно з буржуазними ліберали, не кажучи вже про соціал-демократів. Упродовж тривалого часу він підтримував з ними тісні стосунки, аби знати, що їхні спільні інтереси та розрахунки були понад усе інше. Маючи лише неясне уявлення про марксизм, Тельман, тим не менше, розумів, що в особі підприємців, великих власників, офіцерів він мав справу зі справжніми можновладцями і що тільки з ними, а відтак зі справжньою владою, потрібно було рахуватися. Як же він міг не поділяти їхніх переконань, якщо в потрібний момент вони зможуть взяти під контроль нацистський рух? Втім, для нього будь-яка сила, що стояла правіше соціал-демократів, становила буржуазну силу, незалежно від того, що їх відрізняло; так що, якщо вже і треба було б мати справу з кимсь із них, то краще обирати саме таких, хто був налаштований на користь Росії. Вимахувати прапором комуністичної революції, боротися проти соціал-демократів і тісно співпрацювати з

правими – ось три ланки однієї і тієї ж політики. Таким був внесок Сталіна у перемогу Гітлера.

Сьогодні історик намагається піти далі в аналізі переліку проявів зиску у розрахунках з грузинським диктатором, якими міг скористатися нацистський режим. На той час Гітлера можна було вважати як ворогом, так і другом, кінець кінцем він видавався найсильнішим із союзників сталінського комунізму: і радянський вождь міг сподіватися на те, що з допомогою Гітлера, спочатку як спільника, а потім як ворога, котрого слід розбити, зуміє просунутись у самісінький центр Західної Європи. Врешті так воно і сталося. Не кажучи вже про те, що нацизм упродовж майже п'ятдесяти років слугуватиме мішенню для пропаганди Комінтерну, а потім Комінформу. Звичайно, ми надто б переоцінили політичну далекоглядність Сталіна, якби приписали йому подібне макіавеллівське передбачення. Проте з певністю можна сказати, що він одразу оцінив можливість маневру, що виникла для радянської політики за умови, що єдність "буржуазного" світу буде розірвано через появу сильної Німеччини, керованої урядом правих екстремістів, яка буде у змозі рішуче поламати міжнародний порядок, встановлений Версальською угодою. Росія в подібному разі отримувала б несподіваний простір для маневрування між Німеччиною та державами-переможницями. Цим простором Росія скористалася повною мірою. Саме тому тривалий зв'язок Сталіна з німецькими правими, а також ілюзію, на яку він у вирішальний момент прирік німецьких комуністів, можна розглядати як передмову до пакту 1939 року.

* * *

Політика тридцятих років, з якої логічно випливав початок Другої світової війни, перегорнула останню сторінку: в Німеччині встановився гітлерівський режим. Повоєнна Європа бачила, як народжувався і зростав радянський тоталітаризм, навіть не збагнувши цього факту. Європа була не опозиційним, а радше прихильним свідком перемоги Муссоліні в Італії. І останньою політичною новиною стала поява гітлерівської Німеччини 1933 року. Італійський сценарій повторювався, щоправда, у прискореному темпі. Нацистська революція відбулася зсередини і вже після того, як Гітлер став канцлером. А замість того, щоб довго тривати, як це було в Італії 1922 року,

вона піднялася, немов торнадо, проте цей страшний смерч став наслідком продуманої політики, нацистська революція мала на меті ліквідацію ізольованих і вже розбитих супротивників. Починаючи з кінця лютого, коли минуло менше місяця з дня входження Гітлера до уряду, тисячі комуністів були кинуті до в'язниць, а конституційні гарантії – скасовані відразу після пожежі будівлі Рейхстагу. 5 березня серед масованої пропаганди та відкритих проявів насильства виборці віддають більше половини голосів націоналістичній коаліції, причому 44% отримують нацисти; ці вибори стали прологом до ліквідації інституцій Веймарської республіки. Наприкінці місяця Рейхстаг поступається залякуванням і надає Гітлеру надзвичайні повноваження. Після цього відразу ж на коліна були поставлені уряди земель, які відтепер беззастережно підпорядковувалися центральній владі. Вийшла заборона на діяльність профспілок і партій, уся влада перейшла до рук однієї партії – партії нацистів. У проміжку між кінцем січня та початком липня 1933 року перша революційна хвиля прибрала зі свого шляху всі перешкоди. Наступного року друга хвиля очистить від небажаних елементів саму революційну партію. 30 червня 1934 року за наказом Гітлера буде вбито сотню його прихильників, і серед перших загине начальник штурмових бригад Рем, один з найдавніших соратників фюрера.

Дикий характер подібних екзекуцій найкраще відображає всю природу нового режиму. Оскільки вони означають не стільки викорінення ідей, відмінних від ідей великого фюрера, скільки фізичне винищення всіх людей, які демонструють або здатні продемонструвати незалежність своєї думки щодо вождя. Гітлер наказав ліквідувати Рема не тому, що той був "лівішим", аніж він сам: подібні відмінності та визначення, запозичені з іншого політичного життя, тут не мають жодного сенсу. Діяч, якого він убив, один з найдавніших його прибічників, виявлявся потенційним суперником, котрий знав про Гітлера все від самого початку його кар'єри і був сильним через особисту відданість йому штурмовиків. "Ніч довгих ножів" була чимось на зразок зведення рахунків між гангстерами; у порівнянні з нею вбивство Матеотті[83] виглядає дитячою забавою: італійського депутата-соціаліста вбили поліцейські агенти, які відмовилися взяти на себе провину за цей злочин, хоча вбивство викликало широке суспільне заворушення. Тоді як Гітлер сам керував каральною

експедицією своїх підручних. І армія схвалила його дії, а громадська думка надала для масового вбивства привід[84]!

Здається, що Гітлером захоплювався навіть Сталін. Хоча генеральний секретар і був майстром у подібних справах, він все ж таки був тільки послідовником і наслідувачем. На той час він ще не вбив чи не наказав убити старих більшовиків, на якийсь період вдовольнившись їхнім вигнанням або цілковитим підкоренням своїй власній волі. Проте Ніч довгих ножів показала йому приклад, яким він не забарився скористатися. Мине менше, ніж півроку з моменту ліквідації Рема та його найближчого оточення, і в Ленінграді буде вбито Кірова, другого номера більшовицької партії[85]. Втім, Сталін діяв не так як Гітлер. Убивство Кірова стало для нього приводом для організації операції значно ширшої та значно тривалішої, ніж каральна експедиція Гітлера 30 червня: знищення одного з більшовицьких вождів було відправною точкою гігантських і нескінченних репресій, основними цілями яких, в основному, стали члени більшовицької партії.

Так обидва режими майже водночас продемонстрували дві характерні риси, що відокремлювали їх від цивілізованої частини людства: цілковите панування над державою однієї партії і неподільну владу в цій партії, зосереджену в руках однієї людини. Виникли політичні системи, в яких немає зафіксованих законів, де ніщо нікого не захищає і де політична поліція може заарештувати чи примусити зникнути назавжди абсолютно кожного, крім одного. Такий загальний терор, який упродовж тривалого часу був однією з основ радянського режиму, мав як доктринальне обґрунтування, так і конкретні мотиви, що спиралися на обставини: війну, контрреволюцію, класову боротьбу, протидію "куркулям". Новітність ситуації полягала в тому, що – разом з масовими та сліпими репресіями, сигналом для початку яких по всій території СРСР стало вбивство Кірова, через сімнадцять років після революції – ідеологічні пояснення цих обставин і мотивів висувалися все неймовірніші, оскільки "диктатура пролетаріату" існувала вже впродовж життя цілого покоління і тепер спрямовувала свої удари не проти уявного ворога, а проти найдавніших своїх прибічників. Відтепер терор Сталіна, так само як і терор Гітлера, підживлював себе сам. Він зростав від власного руху, підсилюючись власним поступом, ставав дедалі лютішим і жорстокішим через свої ж жахливі та безглузді удари, наповнював страхом усе і всіх, включаючи і тих,

хто його здійснював, всіх, крім одного "Старшого брата". Він уже не мав нічого спільного ні з диктатурою класу, про яку говорив Ленін, ані з "тотальною державою", яку провіщала ціла низка німецьких професорів[86] у період Веймарської республіки. Ці роки позначаються виходом на світову арену двох небачених для європейської політики монстрів.

Повертаюся до того, з чого я починав даний розділ: ішлося про аналогію, що представляють тоталітарні режими, яка не могла не потрапити в поле зору прискіпливих тогочасних спостерігачів, навіть якщо не всі вони використовували для пояснення цієї аналогії словник "тоталітаризму". Ось ще одне свідчення, яке, можливо, видаватиметься навіть красномовнішим, ніж свідчення відоміших авторів, таких як Елі Алеві чи Карл Каутський. Я наведу його з книги маловідомого німецького автора, котрий залишався дещо в тіні і не був ані лібералом, як Алеві, ні соціалістом, як Каутський. Це єврейський професор, що долучився до католицтва і вимушений був емігрувати з Німеччини через коричневий терор. Його звати Вальдемар Гурьян. У 1935 році він видав невеличку книгу на тему дещо несподівану для людини, яку щойно вигнали з Німеччини. Книжка називалася "Майбутнє більшовизму"[87].

Автор не був антинацистським шанувальником Радянського Союзу, навпаки, він виявляв себе радикальним критиком російського режиму, який, за його переконанням, виростав з того ж коріння, що і нацизм: дійсно, більшовизм не бере свого початку ні в роботах Бердяєва у запереченні християнства, ні, згідно з висновками буржуазних мислителів, у руйнуванні виробництва, ні у Шпенглера, у поверненні Європи до варварства. Бо, висуваючи такі гасла, він втрачав би могутність своєї чарівності, якою вже володів наприкінці війни, оскільки виявився серед переможених. І навіть потім, коли він мав вигляд мученика, знищеного спочатку італійським фашизмом, а потім нацизмом у Німеччині, більшовизм не втрачав своєї чаклунської сили. Однак, якщо йому вдавалося так довго зберігати настільки міцні позиції, то відбувалося це з іншої причини, прихованої серед взаємних образ: тому що Гітлер був молодшим братом Леніна. Аби показати таку таємну спорідненість філософським чином, мало сказати, що ширший концепт російського режиму був позначений географічною периферійністю та історичним відставанням. Бо, якщо сутність більшовизму полягає не в

марксизмі і не в російському чи радше російсько-азіатському спадку, а в абсолютному пріоритеті, який він надавав політичному порядку та формуванню суспільства, тоді виходить, що режим, народжений Жовтнем 1917 року, може розглядатись як перша поява Партії-Держави, яку ідеологія наділила винятковим правом здійснювати свою есхатологічну місію.

У Росії це явище запозичило свою форму у марксизму з особливих причин: країна не мала іншого ідеологічного підґрунтя для того, щоб відразу долучитися до сучасності, тож використання Маркса дозволило, з одного боку, запалити маси революційною надією, а з іншого – підтримати себе владою науки і техніки, які були справжньою релігією XIX століття. Втім, на території решти Європи, тобто в самому її серці, люди і партії, які вважали себе покликаними до здійснення тих самих завдань, що і більшовицька партія в Росії, не могли діяти в ім'я XIX століття. Вони також були абсолютистами політичної волі та ідеології, проте прагнули керувати своєю боротьбою проти ідей XIX століття, а відтак – водночас і проти лібералізму, і проти марксизму, і зокрема проти його російсько-азіатської версії. Обов'язком націонал-соціалізму стало втілення в життя "коричневого більшовизму"[88].

Порівняння між нацизмом і комунізмом, застосоване Вальдемаром Гурьяном, базується зокрема на тому, що перед приходом Гітлера до влади, значна частина німецьких правих екстремістів відчувала до Радянського Союзу неабияку симпатію. І відбувалося це тому, що обидва режими для них народилися з одного і того ж пристрасного заперечення лібералізму. Марксизм у Росії, як вважали вони, був філософією, до якої вдалися, виходячи з обставин. Обидва режими прагнули визволити техніку від служіння Капіталу. Католицький філософ Гурьян зовсім не був лібералом. Більшовицький і нацистський режими так само видавалися йому продуктом кризи буржуазної Європи, що гинула між 1914 і 1918 роками, не в змозі подивитися далі своїх кордонів. Але філософа лякало саме те, що приваблювало в цій кризі націонал-більшовиків. Ідеться про антиромантський, антикатолицький дух, який вони так прославляли; в цьому він вбачав знак морального занепаду. Філософія життя, дикунство, культ сили, котрі націонал-більшовиками вітались як відродження, він сприймав як відступ і навіть як самогубство цивілізації. Націоналізм, що виявлявся джерелом їхньої могутності, викликав у нього страх. Він сприймав його як отруту

для демократії. За нових умов (оскільки Гітлер приходить до влади) Гурьян повертається до своєрідного аналізу націонал-більшовизму: однак робить це у такий спосіб, щоб тільки проклинати те, чим захоплювалися нацисти.

"Червоний" більшовизм, таким чином, подається як явище, що провіщає появу тоталітарних режимів XX століття, хоча при цьому він має на собі вбрання іншої епохи. І ось те, що він передбачав, було втілено у життя Гітлером, але вже у сучасній формі. І справді, Німеччина не так потерпала від відставання у технології та промисловості, як страждала від надмірності в даному питанні. Вальдемар Гурьян бачить у економічному гіперрозвитку одну з причин підсилення корпоративних інтересів і збільшення кількості груп тиску: він бачить у цьому класичний спротив великої кількості німецьких консерваторів, спрямований проти Веймарської республіки, звинуваченої в тому, що вона виступає лише як суддя у суперечках між різними лоббі. Російські більшовики взяли владу, спираючись на анархію, тоді як німецькі нацисти підхопили її, виступаючи з погрозами щодо виникнення анархії, в ім'я міцної та монолітної держави, втіленням якої був їх вождь.

Отже, стежачи за цим порівняльним аналізом, не слід робити висновків, буцімто автор був хоч скількись прихильним до режиму, який вигнав його з країни. Навпаки, обидва прояви більшовизму – як червоний, так і коричневий – належать, на його думку, до одного руху, що веде до політичного знищення європейської цивілізації. Для цього варто лише прочитати розділ його книги, присвячений гітлерівській державі. На відміну від радянського режиму, який здійснюється, маскуючись під демократію, гітлерівський націонал-соціалізм діє відкрито, хоча по суті його роль і функціонування підпорядковуються однаковим правилам: партія підкорює державу і через неї контролює все суспільство і всі прояви громадської думки, починаючи з церков. Виникає націонал-соціалістичний народ, так само, як уже виник народ радянський: і той, хто не в його лавах, вважається антисоціальним елементом. Єдність постійно прославляється й утверджується перед людьми як найвища чеснота, особливо коли йдеться про ідеологію; найвищий прояв такої єдності виявляється у культі Вождя. Таким чином, народні маси перебувають у обов'язковому та постійному зв'язку з державою-партією. Поза цим є лише рухливі і водночас

одноманітні вороги народу, на яких неухильно вказує Вождь: у Леніна – це буржуа, у Гітлера – євреї. Бо при всьому тому наявність змови має бути постійною та всюдисущою, аби народ почувався мобілізованим, а режим – вічним. До чого тут ідеології, які використовують для своїх потреб нацизм і комунізм, до чого тут обставини, за яких вони виникають, якщо обидва ці режими є водночас і такими новими, і такими подібними?

Залишається останнє питання, перед вирішенням якого Гурьян не відступає: чи можливо, щоб два ці режими, які не лише схожі один на одного, а і протистоять один одному як найзапекліші вороги, втілювали одну і ту ж свідомість? Його відповідь, перш за все, стосувалася німецьких антинацистських консерваторів, що мали сумніви відносно такого ототожнення під тим претекстом, що для них нацизм є менш нігілістичною ідеологією у порівнянні з більшовизмом (зокрема, стосовно ворожого ставлення до християнства). Обидві ідеології, відповідає Гурьян, не можна розглядати як філософії. Це лише знаряддя дії, історичні сили, спрямовані до однієї мети, що і показує їхній істинний зміст: абсолютна політична влада партії, яка панує над згуртованим у єдності народом, ось і вся велика таємниця XX століття. У цьому сенсі саме нацизм "найяскравіше демонструє тип більшовицької ідеології"[89], оскільки він є чистим нігілізмом, не маючи нічого спільного з віддаленою прив'язкою до марксизму, через який більшовизм обстоював універсалізм розуму. Він веде мову лише про життєву силу, він не має іншої мети, крім влади, крім насильства у нього немає інших засобів для досягнення цієї мети, тоді як ленінська фразеологія постійним маскуванням брутальності засобів високими цілями знову і знову зраджує своїм джерелам, фальшиво проголошуючи головною метою примирення всього людства.

Отже, ворожість нацистів до більшовизму базується не стільки на дійсному житті в середині сталінського режиму, скільки на тому, що той зберігає бодай якийсь зв'язок з марксизмом. Дійсно, лише Гітлер зі своїми прибічниками змусили вийти на світ культ сили і влади в абсолютно неприкритій формі, що не долучалася до жодної з утопій XX століття. Суспільству, заляканому – у прямому сенсі цього слова – загрозою комунізму, нацисти з фюрером на чолі давали захист і відновлення, хоча користувались однаковими з більшовиками засобами, насаджуючи ідеологію, що радикально відкидала будь-

яку ідею моралі. Більшовизм остаточно поривав з минулим, тоді як більша частина німецьких консерваторів і буржуа сподівалися побачити у нацизмі, за умови підміни ідеї нації ідеєю раси, щось на зразок повернення до давніх традицій. Однак усі вони страшенно помилялися: нацизм є більшовизмом, спрямованим проти попереднього більшовизму. Його перевага над попередником полягає у відмові від утопії, а також в інтелектуальному та технічному відриві, за умов якого нацизм здійснює свої справи: бо Німеччина у цьому сенсі є незрівнянно розвиненішою, ніж Радянський Союз. Гітлер краще за Сталіна втілює в життя тоталітарну обітницю Леніна. Він робить це також краще за Муссоліні, який залишив у своїй країні монархічне правління, Церкву та громадянське суспільство. Саме в Німеччині ми бачимо найдосконаліший більшовизм: політична влада, дійсно, охоплює тут усі сфери буття: від економіки до релігії, від техніки до душі. Іронією історії, а радше її трагедією, є те, що обидва тоталітарні режими, тотожні у прагненні абсолютної влади над дегуманізованими людьми, представляли себе єдиним захистом від небезпек, які являв інший режим. Пропаганда кожного з них була абсолютно подібною у виявленні своєї ненависті до супротивника.

Проте, відступаючи від інтернаціонального прозелітизму, притаманного СРСР, чи була нацистська Німеччина менш небезпечною для майбутнього людства у порівнянні з російським більшовизмом? Ні, відповідає Гурьян, зовсім навпаки. Вона була приречена на експансію, тоді як Радянський Союз, перебуваючи ще на примітивній стадії розвитку, хоча мав безліч потенційних багатств, закривав свої зовнішні кордони на важкий засув. Якщо правда те, що більшовизм, в обох своїх проявах – нацистському і радянському – є дитям століття, яке з'явилося на світ через руйнацію-розпад буржуазного світу, тоді як уявити, що нацистський рух, єдиний справді сучасний (у порівнянні двох режимів), не мав у собі сили поширитися і перемогти?

Отже, як зло – нацизм має потенційну перевагу над російським більшовизмом. Гурьян позбавляє сучасників можливості зробити подібну помилку, що могла б стати наслідком звуження поняття гітлеризму до меж відомих політичних форм: оскільки, якщо фюрер був тільки диктатором, то всі диктатури проходять разом з суспільними обставинами, які робили їх необхідними, а в разі, якщо він був маріонеткою

великого капіталу, тоді від нього можна було б чекати деякої покірності до своїх хазяїв, тобто, хоча б мінімуму раціоналізму в розрахунках. Та ж ні. Гурьян дає зрозуміти, що подібне тлумачення насправді приховує велику загадку влади гітлеризму над німцями, якій передувала влада більшовиків над населенням Росії: ця влада є зовнішньою стосовно будь-якої свідомої та організованої суспільної сили, вона жодним чином не пов'язується з елітою країни, ні після своєї перемоги, так само, як не пов'язувалася з нею до перемоги. По суті, ліберальні чи марксистські теорії нічого не пояснюють про головну рису європейської історії після 1918 року: політика – в багатьох великих державах Європи – вислизає з рук буржуазії. Теорія не лише не пояснює цього явища – вона його приховує. Але у випадку з перемогою Гітлера в Німеччині – і особливо в ньому – цей феномен вглядає найпоказовіше: захоплення влади в ім'я "мас" партією авантюристів здійснюється в одній з найбільш розвинених і цивілізованих країн Європи, воно відбувається без соціального вибуху, як це було під час страшної російської катастрофи 1917 року. Таємниця полягає не стільки у парламентських обставинах січня 1933 року, скільки в тому як легко – всього за кілька місяців – нацисти зуміли підкорити всю країни, включаючи буржуазію, і привести її до стану абсолютної покірності.

Серед німецьких інтелектуалів того часу Гурьян мав однодумців. Томас Манн, якого не було в Німеччині під час пожежі рейхстагу, вирішив не повертатися до Мюнхена. Адже нацисти не зупинялися перед погрозами навіть на адресу найбільших діячів німецької культури. Людина, яка застерігала своїх співвітчизників проти "ідей 1789 року" заради "ідей 1914 року", може виявляти себе яким завгодно полум'яним і непересічним патріотом і бути одним з найславетніших письменників, але він зберігає за собою позицію незалежного спостерігача – та, виявляється, і цього досить, аби потрапити під підозру. 27 березня 1933 року у своєму "Щоденнику" він робить такий запис: "Німцям судилося здійснити революцію доти небаченого роду: без ідеї, проти ідеї, проти всього високого, проти найкращого і доцільного, проти свободи, істини, права. В історії людства нічого подібного ще не відбувалось. І в той же час – неймовірне виявлення масової радості народу, який думає, ніби він цього дійсно бажав, а насправді його обдурили з

безмежною підступністю"[90]... Доти "небаченою" в нацистському режимі була ненависть до високих ідей і навіть взагалі до ідей – це стосувалося будь-якого правління: сталося щось неймовірне – ніби німецька культура діяла проти себе самої. Втім, гітлерівський режим мав уже двох попередників – "антидемократичні перевороти в Росії та Італії"[91], адже всі ці країни мали подібну воєнну долю; їх народи були "демократизовані" поразкою та приниженням; вони не змогли впоратися з руйнівними наслідками світової бійні. Нацизм є німецьким більшовизмом[92]. Сумнозвісна оригінальність гітлерівського режиму полягає в тому, що він примушує нас побачити крайній вимір культурної та моральної мерзенності, ніби Німеччина сплачувала свою історичну обраність якимось особливим падінням: в очах людини, що "оплакує "ідеї 1914 року", війна, котру готують нацисти, є нічим іншим, як божевіллям авантюристів, в якому загине нація.

Кількома роками пізніше, в темний період пакту Гітлера-Сталіна, Томас Манн буде зітхати з приводу долі Німеччини, "відділеної від Заходу, можливо, назавжди і спрямованої в бік Сходу": коротко кажучи, він буде оплакувати смерть Німеччини. "В Німеччині мала місце революція з глибокими наслідками; вона цілковито денаціоналізувала країну, якщо мати на увазі всі традиційні риси німецького життя, надаючи собі вигляду "національного" явища. Нацистський більшовизм не має *нічого* спільного з німецьким характером. Нове варварство природним чином знайшло контакт з Росією, яка на вигляд є ворожою"[93]. Томас Манн сподівається, що "цивілізація" могла б залишатись у відносній недоторканості і зберігати достатню силу, щоб покінчити з двома монстрами, що об'єднались у коаліцію: через це він знову повертається до своєї давньої недовіри до надто "цивілізованого" Заходу саме тоді, коли тому не залишається іншого виходу, як виступити проти переможного нацизму, який відтепер представляє "Культуру"...

Найкращою відповіддю на такий світлий вияв відчаю кількох великих представників німецької культури, які поставили під сумнів саму можливість виживання своєї нації, може слугувати далекоглядність кількох видатних мислителів Заходу, серед яких, як ми вже побачили, у перших лавах був Елі Алеві. Розкопуючи ту ж саму жилу, що Гурьян чи Манн, професор з вулиці Сен-Гійом у своїй славетній лекції 1936 року охрестив тодішню

епоху "ерою тираній"[94]. Він застосував слово "тиранія" як більш відповідне ситуації у порівнянні зі словом "диктатура", щоб підкреслити тривалий характер російського, італійського чи німецького режимів. Диктатура визначає тимчасову стадію політичного стану, який прагне свободи, тоді як тиранія виходить за межі подібної перспективи. Тиранія є самодостатньою і відкидає будь-яку мету, крім утвердження в собі самій. Вона стала дитям виродження демократії та суперечностей соціалізму; тиранія змогла підмінити їх собою. Її колискою була війна 1914 року. Щодо форми, то Муссоліні наслідував Леніна, перш ніж стати прикладом для Гітлера. Що стосується її сутності, то сучасні держави не припиняють надавати тоталітарним партіям необмежені можливості абсолютного панування над суспільством. Насамкінець, історія трьох "тираній" століття поступово зменшувала ідеологічні розбіжності між ними: комунізм усе більше стає національним, а фашизм – усе більше суспільним. Отже, аналіз, до якого вдався Елі Алеві, приводить його до висновку, що відмінності між трьома тираніями є несуттєвими у порівнянні з тим, що їх уподібнює і що Марсель Мосс описує одним реченням: "Комуністична партія залишається у своєму військовому таборі у Росії, і дослівно так само розташовуються фашистська та гітлерівська партії, не маючи ні артилерії, ні флоту, але з усім поліцейським апаратом"[95].

Втім, якраз у цей час комунізм намагається наново самовизначитися саме в боротьбі проти фашизму.

ПРИМІТКИ:

[1] Елементи подібної історії можна знайти у таких книгах: Leonard Schapiro, *Totalitarianism,* Pall Mall, Londres, 1932; Karl Dietrich Bracher, *The Disputed Concept of Totalitarianism, Experience and Actuality ,in Totalitarianism reconsidered,* Ernst A. Kenze (ed.), Kennikat Press, Londres, 1981; Guy Hermet (ed.), *Totalitarismes,* Economica, coll. Politique comparee, 1984.

[2] Втім, це ще не робить Токвіля тим мислителем, котрий би звертався до теми "тоталітаризму". Але інтуїтивно він відчував, що у сучасних йому державах, для яких характерними рисами ставали незалежність і рівність індивідів, поневолення людей владою може приймати крайні, доти небачені, форми.

[3] Mussolini, *Opera,* XXI, p. 362. *Cf.* Leonard Schapiro, *Totalitarianism, цит. тв.,* p. 13.

[4] Ernst Junger, *La Mobilisation totale, цит. тв.*

[5] Karl Schmitt, *Der Huter der Verfassung,* Tubingen, Mohr, 1931, p. 79. *Cf.* Ernst Fraenkel, *The Dual State. A Contribution to the Theory of Dictatorship,* trad. anglaise, Oxford University Press, 1941, p. 60.

[6] Видано у книзі : Elie Halevy, "L'ère des tyrannies" *Etudes sur le socialisme et la guerre,* préface de C. Bougle, postface de R. Aron, Gallimard, 1938, p. 213–249.

[7] Слово застосовує філософ Моріс Блондель, цит. тв., стор. 237.

[8] Karl Kautsky, *Marxism and Bolshevism. Democracy and Dictatorship, in* J. Shaplen and Shub (ed.), *Socialism, Fascism, Communism,* New York, 1934, p. 213.

[9] Цитується за працею Анрі Вебера. Див. Henri Weber, *La Théorie du stalinisme dans l'œuvre de Kautsky, in* Evelyne Pisier (ed.), *Les Interprétations du stalinisme,* P.U.F., 1983, p. 63.

[10] Заснований у Відні в лютому 1921 року соціалістичними партіями, які вийшли з II Інтернаціоналу, проте вороже ставилися до III Інтернаціоналу, "Другий з половиною Інтернаціонал" ("l'Internationale 2 S") складався, в основному, з австрійців. Закінчилося тим, що він розпався і приєднався до Робітничого соціалістичного, тобто II, Інтернаціоналу.

[11] Див. далі у розділі "Комунізм періоду холодної війни".

[12] *Historikerstreit,* Munich, 1987; trad. française: *Devant l'histoire. Les documents de la controverse sur la singularité des l'extermination des Juifs par le régime nazi,* Edition du Cerf, collection Passages, 1988.

[13] Упродовж двадцяти років, і особливо після дискусії 1987 року, думки Ернста Нольте піддаються в Німеччині і взагалі на Заході такій нищівній критиці, що, здається, заслуговують на особливо розгорнутий коментар.

Одна з його головних заслуг полягає в тому, що він надто рано перейшов заборонену межу і почав паралельне вивчення комунізму та нацизму. Вже 1963 року у книзі *Der Faschismus in seiner Epoche* ("Фашизм у контексті своєї епохи"; французький переклад *Le Fascisme en son époque,* 3 vol. Julliard, 1970) Нольте виклав в основних рисах свою історико-філософську концепцію XX століття, що лежить у руслі гегелівських і гайдеггерівських ідей. Ліберальна система, з причин своєї суперечливості та нескінченної відкритості в майбутнє, виступила в ролі матриці для двох великих ідеологій: комуністичної та фашистської. Перша, яку започаткував Маркс, доводить до крайньої межі "трансценденцію" сучасного суспільства: автор має на увазі абстракцію демократичного універсалізму, яка виштовхує думку та діяльність людей за межі природи та традиції. Діючи в протилежному напрямку, фашизм прагне позбавити людей смутку, який є породженням свободи та недетермінованості. У своїх далеких джерелах пафос Нольте торкається Ніцше та його бажання захистити "життя" та "культуру" від "трансцендентності".

Звідси випливає, що обидві ідеології неможливо вивчати нарізно: разом вони доводять до крайньої точки суперечність лібералізму, заповнюючи наше століття своєю взаємодоповнюваністю-ворожнечею. А їхня взаємодія підпорядковується також хронологічній послідовності: перемога Леніна передувала перемозі Муссоліні, не кажучи вже про Гітлера. І не тільки передувала, а і наперед визначала перемоги двох останніх. Нольте продовжував розвивати та поглиблювати цю думку в подальших творах: *Die Faschistischen Bevengungen,* 1966 ("Фашистські рухи". Франц. Переклад *Les Mouvements fascistes.*Calmann-Levy, 1969); *Deutschland und der Kalte Krieg,* 1974, ("Німеччина та холодна війна") і особливо *Der Europaische*

Burger Krieg, 1917–1945. 1987 ("Європейська громадянська війна 1917–1945 років"), доводячи, що в ідеологічному плані універсалістський екстремізм більшовиків викликав партикуляристський екстремізм нацизму. У політичному ж плані, винищення буржуазії, до якого вдався Ленін в ім'я абстракції безкласового суспільства, викликало соціальну паніку в тій частині Європи, що була найбільш вразливою для комуністичної загрози; звідси і випливає перемога Гітлера та контртерор нацистів.

Проте і Гітлер у своїй боротьбі приречений на поразку, тому що він залучається до універсального розвитку "техніки" і використовує ті ж методи, що і його супротивник. Так само, як Сталін, він дав зелене світло індустріалізації. Він стверджує, що хоче знищити йудо-більшовизм, цю двоголову гідру соціальної "трансцендеції", а сам намагається уніфікувати людство під пануванням німецької "раси". Таким чином, нацизм у своєму русі зраджує логіці першого поштовху. Саме цим Нольте пояснює та виправдовує короткий профашистський період у діяльності Гайдеггера, який незабаром став його учителем (див. одну з останніх робіт Нольте : *Martin Heidegger. Politik und Geshichte im Leben und Denken,* 1992): філософ мав підстави як для того, щоб перейнятися нацизмом, так і для того, щоб розчаруватись у ньому.

Можна зрозуміти, чому книги Нольте шокували повоєнні покоління, які потерпали від почуття власної провини і боялися, що бажання зрозуміти фашизм може послабити ненависть до нього, або просто були під владою конформізму тих років. Перші дві причини виглядають шляхетно, й історик повинен їх поважати. Проте він не має права одягати такі ж темні окуляри, інакше він ніколи не зрозуміє, яким чином радянський терор був одним з найважливіших факторів, що забезпечили популярність фашизму та нацизму двадцятих і тридцятих років. Він не зрозуміє, як прихід Гітлера до влади був пов'язаний з попередньою перемогою більшовиків і ленінським прикладом насильства, що став стрижневим принципом державності. Він не зрозуміє ролі комінтернівської нав'язливої ідеї перенесення пролетарської революції до Німеччини. Забороняти подібні підходи означало б відмовлятися від написання історії фашизму та ставати в позицію радянської історіографії, яка забороняє критику комунізму під тим приводом, що це може зашкодити єдності антифашистського руху. Одна з заслуг Нольте полягає в тому, що він порушив означене табу.

Та його біда – що він гіпертрофував свої положення, що й ослабило його позиції в дискусії з німецькими істориками: він намагався зробити євреїв організованими супротивниками Гітлера і союзниками його ворогів. Нольте не належить до тих, хто заперечує злочини нацизму щодо євреїв. Він багато разів висловлював жах перед цими злочинами, перед організованим геноцидом єврейської нації. Проте він також підкреслював, що знищуючи буржуазію як клас, більшовики першими вказали шлях, що ГУЛАГ виступив попередником Освенціма. Геноцид євреїв, вписавшись у тенденції епохи, був для Нольте ще жахливішим, бо слугував не засобом досягнення перемоги, а самоціллю. Та все ж таки в останніх творах, аналізуючи параноїдальний антисемітизм Гітлера, Нольте, як здається, намагається знайти для нього "раціональне" обгрунтування в заяві Хаїма Вейцмана від імені Всесвітнього єврейського конгресу у вересні 1939 року (див. *Devant l'Histoire,* цит. тв., стор. 15), де містився заклик до всіх євреїв воювати на боці Англії. Цей аргумент водночас є морально

неприйнятним і помилковим. Він, безумовно, пов'язується з тлом приниження німецького націоналізму, в якому от уже впродовж двадцяти років звинувачують Нольте його опоненти і який виступає одним з екзистенційних важелів його книг. Але навіть якщо такі дорікання є частково справедливими, вони не можуть знецінити праці та підходи одного з найглибших дослідників останньої половини XX століття.

Див. Hans Christof Kraus, "L'historiographie philosophique d'Ernst Nolte", in *La Pensée politique,* Hautes Etudes – Le Seuil – Gallimard, 1994, p. 59–87; Alain Renaut, préface à *Ernst Nolte: les mouvements fascists, цит. тв.*, p. 6–24.

[14] Фердінанд Лассаль (1825–1864). Один із засновників німецького соціалізму, блискуча особистість, представник богеми. Спочатку був пов'язаний з Марксом та Енгельсом під час Рейнської революції 1849 року, а потім став їхнім супротивником. Прибічник радше гегелівської, ніж марксистської системи, він розглядав державу як інструмент досягнення загального єднання, а завоювання держави робітничим класом – умовою звільнення людства. У 1863 році, всього за рік до смерті (його було вбито на дуелі), Лассаль заснував Всезагальну німецьку робітничу спілку. Серед тактичних завдань на перше місце він висував боротьбу проти ліберальної буржуазії, навіть ціною союзу робітничих партій з силами доліберального чи антиліберального консерватизму: аристократією, армією, монархією або прусською бюрократією. Саме з цього приводу відбуваються його знані зустрічі з Бісмарком.

[15] *L'Action française,* 15 novembre 1900, cité *in* Zeev Sternhell, *La Droite rïvolutionnaire 1885–1914. Les origins françaises du fascisme,* Le Seuil, coll. L'Univers historique, 1978, p. 359.

[16] Ch. Maurras, *Dictionnaire politique et critique,* t. V, p. 213, cité *in* Zeev Sternhell, *цит. тв.*, p. 359.

[17] Порівняння Муссоліні і Леніна ввів до обігу сам Муссоліні у великому інтерв'ю 1932 року. Див. Emil Ludwig, *Entretiens avec Mussolini,* Albin Michel, 1932, p. 164–168.

[18] Andrй Brissaud, *Mussolini,* Librairie academique Perrin, 1975, t. I, p. 85.

[19] "Рісорджименто", тобто "воскресіння", – літературна, філософська та політична течія, яка в середині XIX століття супроводжує та підтримує визволення й об'єднання Італії.

[20] В інтелектуальних колах, які вважаються попередниками італійського фашизму Муссоліні, зокрема у Франції, класичною книгою була праця Зеева Штернхеля "Революційне право, 1885–1914. Французькі витоки фашизму", цит. тв. (Le Droite revolutionnaire, 1885–1914).

[21] Цю термінологію він застосовує у статті від 18 жовтня 1914 року, вміщеній у газеті "Аванті". Стаття сигналізує про зміну його позиції.

[22] Джузеппе Мадзіні (1805–1872) – один з найславетніших героїв романтичного періоду європейського національно-визвольного руху, письменник і водночас засновник сучасної Італії. Став відомим як член таємної організації карбонаріїв, яка 1831 року здійснює невдалу спробу відродження Італії. Після поразки карбонаріїв Мадзіні 1834 року засновує рух "Молода Європа", який водночас був і політичним, і інтелектуальним. Ідеться про боротьбу за визволення поневолених народів, якій Мадзіні надавав характеру, що уподібнював її з релігією: інтелектуально він походив з тих же кіл, до котрих належали Мішле та Міцкевич. Мадзіні емігрує спочатку до Швейцарії, потім переїздить до Лондона. Потім він

бере активну участь у революції 1848 року в Італії, якийсь час воюючи у загонах Гарібальді. Трохи пізніше він вітає національне об'єднання Італії, хоча шкодує, що країна набула єдності під королівською владою. Останні роки життя Мадзіні були затьмарені усвідомленням того, що історія не сприйняла його ідей: націоналізм посів місце боротьби за національну незалежність, а соціалізм Маркса і Бакуніна – місце релігії людяності.

[23] У своїй книзі 1844 року "Сподівання Італії" граф Бальбо висуває консервативну тезу італійського возз'єднання (не порушуючи основ європейської рівноваги), що протиставляється революційній тезі Мадзіні (об'єднання Італії як складова частина європейської революції націй, що передбачає падіння імперії Габсбургів). Див. Federico Chabod, *A History of Italian Fascism,* Weidenfeld, 1963, ed. Italienne, Einaudi, 1961, part. I, chap. 1.

[24] Michel Ostenc, *Intellectuels italiens et fascisme. 1915–1929,* Paris, Payot, 1983, p.30–92.

[25] Michael A. Ledeen, "Italy: War as a Style of Life", *in* Stephen R. Ward (ed.), *The War Generation,* Kennikat Press, 1975, p. 104–134.

[26] Моїм аналізом, який вміщено на наступних сторінках, я багато в чому завдячую великому історику сучасності, дослідникові італійського фашизму Ренцо Де Феліче, а також його монументальній біографії Муссоліні та іншим книгам: *Il fascismo. Le interpretazioni dei contemporanei e degli storici,* ed. Laterza, Bari, Rome, 1974; *Fascism. An Informal Introduction to its Theory and Practice. An Interview with Michael Ledeen,* Transactoin books, New Brunswick, 1976 (1re ed.: *Intrevista sul fascismo,* Laterza, 1975).

Французькою мовою існує така його книжка: *Le Fascisme, un totalitarisme à l'italienne?* Presses de la Fondation des sciences politiques, Paris, 1988 (йдеться про уривки з біографії Муссоліні у чотирьох томах).

[27] Гюстав Лебон, автор книги "Психологія натовпу" (останнє видання побачило світ у Парижі 1990 року). В одній зі своїх подальших статей Гюстав Лебон (Gustave Le Bon), коментуватиме спорідненість Муссоліні та Леніна. Див. "L'Evolution de l'Europe vers des formes diverses de dictature" *Annales politiques et littéraires,* 1924.

[28] Georges Sorel, *Reflexions sur la violence,* Ed. Marcel Riviere, réed. 1972, préface de Claude Polin. Voir *in fine,* p. 375–389, текст "За Леніна" (*Pour Lénine)* був написаний Сорелем у вересні 1919 року на підтримку Леніна. Щодо порівняння Леніна та Муссоліні див. *Propos de Georges Sorel recueillis par Jean Variot,* Gallimard, 1935, p. 66 et 86.

[29] Georges Sorel, *Reflexions surla violence, цит. тв.,* p. 380-384.

[30] *Propos de Georges Sorel, цит. тв.,* p. 86.

[31] Michel Ostenc, *Intellectuels italiens et fascisme, 1915–1939, цит. тв.,* p. 97–207. Щодо Бенедетто Кроче див. стор. 242–249.

[32] Renzo De Felice, *Mussolini,* t. I, *Mussolini il revoluzionario,* 1965, Див. також роботу того ж автора, *An Interview with Michael Ledeen, цит. тв.,* p. 43–60.

[33] Michael Ledeen, *Universal Fascism. The Theory and Practice of the Fascist International, 1928-1936,* New York, Howard Fertig, 1972.

[34] У 1797 році Констан, дійсно, пише у шостому розділі своєї брошури, що називалася "Політичні реакції" (*Les réactions politiques),* про своїх колег, схильних до критики, навіть з добрими намірами, зловживань Революції: "За подібними письменниками, чиї наміри є чистими, спогади – гіркими, а сумління – надмірним, насправді, маючи на меті ширші цілі,

йде, спираючись на складні засоби, по суті партія монтаньярів, але ці монтаньяри виступають за встановлення королівської влади" (*Ecrits et discours politiques*,éd. O. Pozzo di Borgo, t. I, p. 49). Саме на цей заклик до контрреволюційного терору через кілька місяців відповідас Жозеф де Местр десятим розділом книги "Роздуми про Францію" (*Considérations sur la France)*, що називався "Фальшиві небезпеки контрреволюції" (*Des prétendus dangers d'une contre-révolution)* – éd. Slatkine, 1980, p. 159–184.

[35] Про це, крім уже цитованих робіт Р. де Феліче, французькою мовою існує праця Анджело Таска: Angelo Tasca, *Naissance du fascisme, l'Italie de l'armistice a la marche sur Rome,* Paris, Gallimard, 1938; reed. 1967 (preface Ignazio Silone).

[36] *Там само,* стор. 182: "Практично вони (комуністи) борються проти фашистів не більше і не менше за інших, але їхня позиція складас для фашистів неоціненну підтримку. Для них фашизмом с все: держава, буржуазія, демократія, соціалісти. Вкидати все до однієї торби означало "спрощувати" боротьбу. Ні вимірювати, ні спрямовувати удари вони не бажали. Насправді ж, комуністи серйозно і ретельно боролися тільки проти соціалістів: саме тут вони збирали лаври – це була вузька конкурентна гра та надмірні обіцянки."

[37] Federico Chabod, *A Histoty of Italian Fascism, цит. тв.*

[38] Renzo De Felice, *Le Fascisme,* interview par Michael A. Ledeen, *цит. тв.*, p. 63.

[39] Цей контраст було одразу помічено Карлом Льовітом, під час його перебування в Італії 1934–1936 років. Див. Karl Lowith, *Ma vie en Allemagne avant et aprus 1933,* Hachette, 1986, p. 108–109.

[40] Див. вище, на початку цього розділу.

[41] "Пополо д'Італія" – газета Муссоліні.

[42] Pierre Pascal, *Mon journal de Russie, opcit.,* t. IV, p. 28–29.

[43] Я наводив з цього приводу роботи Ренцо Де Феліче. Та ж сама думка міститься в роботі Карла Дітріха Брахера "Німецька диктатура" (Karl Dietrich Bracher, *La Dictature allemande,* trad. fr. Par Frank Straschitz, Privat, 1986 (*Die Deutsche Dictatur,* Verlag Kiepenheuer und Witsch Koln, 1969 et 1980), p. 18–20, а також у Ханни Арендт, *L'Imperialisme, цит. тв.*, p. 222–225; Ернст Нольте у цитованій уже роботі "Фашистські рухи" – навпаки, відносить італійський фашизм до тоталітарних режимів, тому що держава цілковито була пов'язана з Муссоліні та його партією.

[44] Щодо цього, крім уже наведених робіт, можна звернутися до книги Меїра Міхаеліса: Meir Michaelis, *Mussolini and the Jews,* The Clarendon Press, Oxford, 1978. Муссоліні довгий час вороже ставився до гітлерівського расизму. Це ставлення він багато разів висловлював у дуже різкій формі. Він вирішив включити ідею расизму до фашистської доктрини лише 1938 року – і зробив це з дипломатичних міркувань. Та й антисемітські закони, що були прийняті в Італії у 1938–1939 роках будуть дуже мало втілюватися ним у життя. Катастрофа спіткала італійських євреїв (п'ята частина з сорока тисяч євреїв Італії загинула, і лише шість тисяч з них змогли емігрувати) вже після падіння Муссоліні в липні 1943 року. Фактична провина за це падає на німців, які відтоді стали господарями у Північній Італії.

[45] Див. Michael Ledeen, *Universal Fascism, цит. тв.*

[46] Alan Bullock, *Hitler and Stalin. Parallel Lives,* A. Knoff, New York, 1992; trad. fr. : Hitler et Staline. *Vies paralleles,* Albin Michel-Robert Laffont, 1994, 2 vol.

[47] 9 травня 1923 року французький військовий трибунал засудив до смерті лейтенанта Шлагетера, ветерана бойових дружин і командира бойового загону боротьби проти французької окупації. Його розстріл 26 травня викликав хвилю обурення по всій Німеччині.

[48] Не має значення, що ця книга була написана Гітлером після поразки його баварського путчу, під час ув'язнення (1924 рік) – це стосовно першого тому. Другий том з'явився дещо пізніше. Оскільки вона радше приводить до системи думки Гітлера, ніж свідчить про його нову орієнтацію. Ті ж величні тези можна було б знайти також у його промовах, виголошених як до, так і після 1924 року.

[49] Adolf Hitler, *Mein Kampf,* Munich, Franz Eher, 1925; trad. fr. Nouvelles Editions latines, 1934; rééd. 1979, vol. II, chap. 9, p. 514.

[50] Найкращим загальним вступом до даної теми може бути книга Карла Дітріха Брахера. Karl Dietrich Bracher, *The Age of Ideologies. A History of Political Throught in the XXth Century,* trad. Ewald Osers, New York, St Martin's Press, 1984 (*Zeit der Ideologien,* Stuttgart, 1982).

[51] Звідси випливає, що письменники та німецькі філософи правого революційного спрямування супроводжуватимуть трохи згодом перемоги нацизму, розділятимуть нацистські ідеї, хоча їхніх творів це зовсім не стосуватиметься. Свідченням цьому можуть бути Карл Шміт, Шпенглер, Юнгер. А найвідомішим є приклад Гайдеггера. Своєю публікацією "Буття та Часу" філософ ніби робить щось на зразок державного перевороту в усій філософії, відкидаючи будь-яку традицію: ненависть до всього сучасного та до "Цивілізації" набуває радикальної форми заперечення західної метафізики – не в ім'я ностальгії за "органічним" суспільством, а через бажання заснувати нове героїчне буття, позбавлене неавтентичності. У своїй "Ректорській промові" Гайдеггер сам підтвердив політичні аналогії, які його філософська поема відкривала уяві сучасників. Бо, аби дати Гітлеру, як пояснює Карл Левіт, свос благословення філософа, йому залишалося тільки "вийти з іще напівреліпійної ізоляції і перенести Буття-тут "особисте для кожного" та його обов'язок до суто німецького Буття-тут, разом зі своєю історичною долею, аби ввести до загальної течії німецького життя даремні екзистенційні категорії ("вирішувати за себе самого", "триматися за себе перед небуттям", "бажати власної долі" та "покладатися на себе самого") аби розпочати руйнацію вже на основі політики". *Ma vie en Allemagne devant et aprus 1933, op.cit.,* p. 48. Див. Richard Wolin, *La Politique de l'etre, la pensee politique de Martin Heidegger,* Kime, 1992.

[52] Oswald Spengler, *Preussentum und Sozialismus,* Munich, C.H. Beck Verlag, 1921. Французький переклад з'явився 1988 року.

[53] До гітлерівського літературного надбання, крім "Майн Кампф", книги, призначеної для широкої публіки, крім його промов, належать також "бесіди" фюрера, що мали більш або менш особистий характер: Hermann Rauschning, *Hitler m'a dit. Confidences du Fuhrer sur son plan de conquкte du monde,* Coopération, 1939, rééd. Pluriel, Hachette, 1979; *La Révolution du nihilisme,* Gallimard, 1939, rééd. 1980. А також *Hitler's Table Talks: 1941-44, his Private Conversations;* introduction de H.

Trevor-Roper, Londres, Weidenfeld et Nicholson, 1973. Див. також *The Testament of Adolf Hitler – The Hitler-Bormann Documents,* février-avril 1945, Londres, 1961.

[54] Pierre-Andre Taguieff, *La Force du prejuge. Essai sur le racisme et ses doubles,* Gallimard, coll. Tel, 1990.

[55] Ідея природного переродження лібералізму у більшовизм є загальним місцем тогочасної німецької філософії. Див., наприклад, Oswald Spengler, *Années decisives. L'Allemagne et le développement historique du monde,* trad. par R. Hedekel, Mercure de France, 1934, p. 158–202.

[56] Для Гітлера єврей, в особі св. Павла, стоїть біля витоків "демократичного" християнства і водночас залишається відповідальним за смерть Ісуса. Отже, він – двічі винний, оскільки заподіяв смерть Месії і оскільки розповсюджував його послання. Він – подвійний ворог, оскільки є ворогом християн і ворогом антихристиян. Див. *Hitler's Secret Conversation, цит. тв.,* p. 62–65.

[57] Наприклад, Fritz Stern, *The Politics of Cultural Despair. A Study in the Rise of the German Ideology.* Berkeley U.P., 1974; trad.: *Politique et désespoire: les Ressentissements contre la modernité dans l'Allemagne prühitlerienne,* Armand Colin, 1990.

[58] Я просто наводжу тут резюме уривку з книги "Майн Кампф", цит. тв., а саме уривку з одинадцятого розділу першого тому, що називається "Народ і раса", а також анотацію фрагменту з тринадцятого розділу другого тому, "Німецька політика союзників після війни", в яких добре проглядається центральний характер єврейського питання у планетарному баченні Гітлера.

[59] Hanna Arendt, *Eichmann a Jerusalem. Rapport sur la banalite du mal,* Gallimard, 1966.

[60] Див. далі – у післямові.

[61] Friedrich Meinecke, *Die Deutsche Katastrophe. Betrachtung und Erinnerungen,* Wiesbaden, E.Brockhaus, 1947; trad. anglaise: *The German Catastrophe,* Harvard University Press, 1950, p. 52. В якомусь, імовірно, більш точному сенсі, можна було б сказати, що Гітлер вийшов за межі філософії Макіавеллі, оскільки державні інтереси для нього, втім, так само як і для Сталіна, підпорядковуються реалізації ідеології.

[62] Трапляється, що інколи Гітлер навіть не приховує, що націонал-соціалізм наслідує методи більшовиків: "Що мене більш за все цікавить і повчає у марксистів, так це їхні методи... У них – увесь націонал-соціалізм... Робітничі фізкультурні товариства, партійні осередки на підприємствах, масові проходження вулицями, пропагандистські брошури, спеціально редаговані, аби масам було зрозуміліше, – всі ці нові засоби політичної боротьби майже цілковито були винайдені марксистами. Я мав тільки використати все це і розвинути, і я отримав той інструмент, який був нам потрібний." Див. H. Rauschning, *Hitler m'a dit, цит. тв.,* p. 211.

[63] Читач розпізнає у цих рядках те, до чого я прийшов, займаючись вивченням творів сучасних авторів про тоталітаризм, а також дискусією навколо книжки Ханни Аренд *The Origins of Totalitarism,* що виникла 1951 року. Перш за все, я маю на увазі Раймона Арона, а також ідеться про таких учених як Клод Лефор та Ален Безансон.

[64] Hermann Rauschning, *La Révolution du nihilisme, цит. тв.,* I-re partie, chap. 3.

[65] Hermann Rauschning, *Hitler m'a dit,* цит. тв. (розділ 21, "Росія. Друг чи ворог?").

[66] Угода, підписана в Рапалло (1922 рік), була одним з перших успіхів молодої радянської дипломатії. Вона закладала особливо близькі відносини між Радянською Росією та веймарською Німеччиною, двома країнами-паріями європейського порядку, що були встановлені у Версалі. Угода в Рапалло перетворювала Німеччину на головного комерційного партнера СРСР; вона також поклала початок підпільному військовому співробітництву між двома країнами, через яке Німеччина почала обходити заборони на озброєння, закладені у Версальській угоді.

[67] Louis Dupeux, *National-Bolchevisme dans l'Allemagne de Weimar 1919–1933,* Librairie H.Champion, 1979. Про Меллера Ван ден Брюка: F. Stern, *Politique et désespoir, цит. тв.,* p. 52; саме йому присвячено третю частину книги.

[68] Карл Радек оспівував подвиг Шлагетера на III пленумі Виконкому Комінтерну (червень 1923 року): "Долю цього мученика німецького націоналізму не можна замовчувати чи недооцінювати. (...) Цей хоробрий солдат контрреволюції заслуговує на те, щоб його шанували і ми, як солдати революції... Ми робитимемо все, аби люди подібні Шлагетеру, готові віддати життя в ім'я великої справи, не простували у ніщо, а йшли разом з нами до кращого майбутнього всього людства..." Див."Комуністичний бюлетень", № 30 від 26 липня 1923 року, стор. 420–421.

[69] Заснована у грудні 1919 року, Німецька комуністична партія (КПД) зливається з незалежними соціалістами (УСПД) у грудні 1920 року, аби створити Комуністичну партію Німеччини (об'єднану) – ВКПД – в яку ввійшло три мільйони членів. Після відставки Пауля Леві, який засудив повстанські дії в березні 1921 року, комуністів очолили Х. Брандлер та А. Тальхаймер, які у свою чергу після Жовтневої німецької поразки 1923 року, поступилися місцем новим керівникам – Р. Фішеру та А. Маслову. Настав сприятливий час для "більшовизації" партії, закріпаченої відтепер Москвою. Однак Фішера і Маслова відправлено у відставку як "зинов'євців" 1925 року. Під керівництвом Тельмана Комуністична партія Німеччини провадить лінію "клас проти класу", яка приводить комуністів до того, що вони вважають своїми однаковими ворогами і націонал-соціалізм, і соціал-демократію. Починаючи з 1931 року Хайнц Нойман, який до того часу підтримував цю лінію, виступає проти неї, а 1932 року його відправляють у відставку, потім висилають до Москви, де через кілька років стратять. Партія Тельмана продовжуватиме свою лінію навіть після захоплення влади Гітлером.

[70] Ставши біля керма КПН 1923 року, Ернст Тельман (1886–1944) є членом Президії Комінтерну від 1924 року. Тоді ж він стає кандидатом у президенти. Причетний до справи комуніста Вітторфа, який порушив партійний обов'язок комуніста, Сталін усе ж таки залишає Тельмана на його посаді. Тельман продовжує проводити лінію "клас проти класу", спрямовану проти соціал-демократів як своїх головних ворогів. Ув'язнений 1933 року, він залишався в тюрмі аж до 18 серпня 1944 року, коли його було страчено.

[71] СА (*Sturm Abteilung, штурмові бригади)* були створені 1921 року для захисту активістів німецької Націонал-соціалістичної партії. Організовані колишніми військовими, СА стають справжніми підрозділами політичної армії (на початку 1933 року їхня чисельність складала триста

тисяч осіб). З 1931 року ними командував Ернст Рем. У квітні 1932 року їх забороняють, а вже у червні фон Папен знову дозволив функціонування цих угруповань. Після "Ночі довгих ножів" (30 червня 1934 року) СА будуть ліквідовані, а їхнє місце посядуть загони СС. Колишній офіцер Ернст Рем (1887–1934) був учасником дій воєнізованих загонів і путчу в Мюнхені (листопад 1923 року). У подальшому через незгоду з Гітлером, він емігрував до Болівії 1925 року, звідки 1930 року повернувся до Німеччини, покликаний Гітлером. Після січня 1933 року, він закликав до "другої антибуржуазної революції", аби перейти від революції національної до революції національ-соціалістичної.

[72] Joseph Goebbels, *Vom Kaiserhof zur Reichskanzlei,* Munich, 1937.

[73] Член парламенту, представник Католицького центру, Франц фон Папен (1879–1969) 1925 року підтримав кандидатуру Гінденбурга проти кандидата від власної партії. Після того, як Папен став канцлером (1 червня 1932 року) він зняв заборону з СА, намагаючись домогтися підтримки націонал-соціалістів. Коли на посаді канцлера його заступив Шляйхер, він стає посередником у переговорах між Гінденбургом і Гітлером, виступаючи гарантом останнього, щоб переконати старого маршала довірити владу вождеві Німецької націонал-соціалістичної робітничої партії (НСДАП). У листопаді 1918 року Курт фон Шляйхер (1882–1934) здійснював зв'язок між армією та урядом. Пізніше він підпільно займався організацією Рейхсверу та вів переговори з представниками Москви про підготовку німецьких військових у СРСР. Призначений керівником політичної секції армії, він як її представник улітку 1932 року вів переговори з Гітлером, намагаючись домогтися його нейтралізації. Втім, переговори успіху не мали. Ставши канцлером Німеччини 1 грудня 1932 року, шукав способів послабити НСДАП і викликав розкол в її лавах. Позбавлений підтримки військових, змушений був піти у відставку 29 січня 1933 року. 30 червня 1934 року ("Ніч довгих ножів") його було вбито.

[74] Питання про фінансову підтримку, яку Гітлер отримував від великих німецьких промисловців у період, що передував 1933 року, стало предметом численних досліджень (зокрема через те, що це пов'язувалося з марксистською тезою про нацизм, який тлумачився як диктатура фінансового капіталу). Найновітніша робота з цього питання – і, певно, найбільш опрацьована – показує, що насправді грошові вливання великої індустріальної буржуазії до скарбнички нацистів були дуже незначними. Див. Henry Asby Turner, *German Big Business and the Rise of Hitler,* New York, Oxford University Press, 1985.

[75] Oswald Spengler, *Années décisives. L'Allemagne et le développement historique du monde, цит. тв.* préface.

[76] Edward H. Carr, *German-Soviet Relations between the Two World Wars,* Baltimore, The John Hopkins Press, 1951; Gustav Hilger and Alfred G. Meyer, *The Incompatible Allies: A Memoir History of German-Soviet Relations, 1918-1941,* New York, MacMillan, 1953.

[77] Louis Dupeux, *National-Bolchevisme dans l'Allemagne de Weimar, цит. тв.,* зокрема сторінки 388–427.

[78] У цьому плані Нікіш виступає як попередник книги "Трудівник" Ернста Юнгера. Ernst Unger, *Der Arbeiter,* Hambourg, Hanseatische Verlaganstalt, 1932; trad.: *Le Travailleur,* C.Bourgois, 1989. Юнгер у цей період може розглядатись як діяч, що стоїть на позиціях націонал-більшовизму, але водночас перебуває на периферії чистого і звичайного

нацизму. Втім, після 1933 року він недовго залишатиметься на таких позиціях.

[79] Louis Dupeux, *National-Bolchevisme dans l'Allemagne de Weimar, цит. тв.*, p. 405.

[80] Необхідність визволити "техніку" від підпорядкування капіталізму, аби зробити її інструментом служіння "народній" державі, є загальним місцем правих німецьких екстремістів того часу. Подібне визволення не може базуватися на філософії марксизму, що виступає відгалуженням лібералізму. Його проводирем, на думку націонал-більшовиків, стає Сталін, саме тією мірою, якою він визволився від ліберальної спадщини. А у повному обсязі з подібним завданням зможе впоратися тільки нацистська держава. Див. Jeffrey Herf, *Reactionary Modernism, Technology, Culture and Politics in Weimar and the Third Reich,* Cambridge University Press, 1984.

[81] Див. вище у цьому ж розділі.

[82] У 1928 році VI Конгрес Комінтерну визначив період, що розпочинався, як період потенційної революції, котру мають здійснити комуністичні партії. Політика Комуністичної партії Німеччини (КПД) рухалась у руслі цієї політичної лінії, яка вказувала на те, що головною перешкодою на шляху революції є соціал-демократія, що водночас виступає як помічниця нацистів (Е. Тельман сказав на XI пленумі Виконкому Комінтерну: "В Німеччині зараз склалася така ситуація, за якої соціал-демократія розвивас максимальну активність для встановлення фашистської диктатури"). Проголошена Комінтерном політична лінія провадилась у життя групою підпорядкованих йому керівників і припинила своє існування лише навесні 1934 року.

Під неухильним контролем Москви, керівництво партії німецьких комуністів беззаперечно втілювало в життя радянську "лінію"; у серпні 1931 року, наприклад, комуністи, з нагоди референдуму щодо розпуску Ландстагу Прусії, в тісному контакті з нацистами виступили проти соціал-демократичного уряду. 3 листопада 1932 року, транспортники Берліна розпочали страйк, незважаючи на протидію керівництва профспілок, до того ж страйк відбувався під керівництвом саме комуністів і за підтримки нацистів. Наступного дня після виборів до Рейхстагу (6 листопада), нацисти закликали робітників знову стати до роботи. У Берліні німецька компартія вийшла на перше місце за кількістю голосів, випередивши нацистів і соціал-демократів. Завдяки своїй участі у страйку, організованому комуністами, нацисти зуміли скоротити відставання у голосах виборців до мінімуму.

[83] Див. вище в цьому ж розділі.

[84] Марліс Штайнер (у книзі *Hitler,* Fayard, 1991) наводить поліцейські рапорти того часу, в яких ідеться про широке схвалення цих дій населенням.

[85] Alla Kirilina, *L'Assassinat de Kirov,* Le Seuil, 1995. Згідно з твердженнями автора цієї книги ні місцеві органи НКВС, ані керівництво НКВС не були звинувачені в убивстві Кірова, до якого буцімто вдався легковажний фантазер.

[86] Jerry Z. Muller, *The Other God that failed. Hans Freyer and the Deradicalisation of German Conservatism,* Princeton University Press, 1987. Найкраще свідчення про думки німецьких професорів, написане по гарячих слідах, знаходимо у книзі Карла Левіта: Karl Lowith, *Ma vie en Allemagne avant et aprus 1933, цит. тв.*

[87] Waldemar Gurian, *The Future of Bolshevism*, 1936 (*Bolshewismus als Weltgefahr*, Lucerne, 1935).

Вальдемар Гурьян народився 1902 року в Санкт-Петербурзі в єврейській буржуазній родині. Освіту отримав у Німеччині, куди переїхала його матір після того, як 1909 року розірвала шлюб з чоловіком. Тут її діти перейшли до католицтва. Ханна Арендт у некролозі, присвяченому Гурьяну, що з'явився 1955 року, називає цю людину учнем Макса Шелера та Карла Шміта. Вже перші роботи Гурьяна, що з'явилися між 1925 і 1931 роками, свідчать про цікавість, яку викликає у нього вивчення становища католицької Церкви у сучасному світі, котре зокрема він розглядав на прикладі Франції. Неотоміст, цей критик лібералізму був не менш вороже налаштований проти інструментальної концепції Церкви та релігії, яку обстоював Морра. І ось епоха відкрила для нього два режими, однаково агресивні як до лібералізму, так і до католицтва: комунізм і нацизм. Такими були витоки його неспокою та творчого зламу, першим свідченням яких стала книга "Майбутнє більшовизму", що 1935 року вийшла у Люцерні. О цій порі Вальдемарові Гурьяну вже вдалося виїхати з нацистської Німеччини і перебувати на правах біженця у Швейцарії. Саме тут, у співробітництві з Отто Кнабом, також католиком і німецьким емігрантом, починаючи з жовтня 1934 року, він видає невеличкий і бідно надрукований антинацистський тижневик *Die Deutschen Briefe*. У 1937 році він залишає Європу і переїздить до Америки, аби долучитися до роботи в американському католицькому університеті Нотр-Дам у штаті Індіана. Там він починає свою наукову та викладацьку кар'єру як спеціаліст з питань нацизму та комунізму, розкриваючи ці два явища як знаки-близнюки моральної кризи Європи XX століття. Гурьян вбачає у нацизмі німецьку форму "більшовизації". Після 1945 року більшість його робіт буде присвячено аналітичному розгляду комуністичної Росії. Серед цих робіт слід виділити, зокрема, *Bolshevism: an Introduction to Soviet Communism*, University of Notre-Dame Press, 1952. Еволюцію цього автора можна простежити через журнал, який він заснував 1938 року і котрим керував до самої смерті. Помер В. Гурьян 1954 року. Журнал називався *The Review of Politics*, він видавався університетом Нотр-Дам. Січневий номер цього журналу за 1955 рік вміщує багато матеріалів, присвячених пам'яті свого засновника, серед яких вищезгадана стаття Ханни Арендт, а також вибрану бібліографію його робіт.

[88] Щодо цього пункту Вальдемар Гурьян використовує у своєму аналізі висловлення Карла Шміта, якого називає "головним конституціоналістом націонал-соціалістичного Рейху", наведені у книзі *Staat, Bewegung, Volk* ("Держава, рух, народ"), Hambourg, Hanseatishe Verlagsanstalt, що з'явилася 1933 року. Шміт пояснює в ній, що Радянський Союз є характерним типом сучасної держави, на противагу XIX століттю, маючи на увазі те, що "рух", тобто єдина партія, контролює державу і водночас веде за собою народ.

[89] Waldemar Gurian, *The Future of Bolshevism, цит. тв.*, chap. 5, p. 81.

[90] Thomas Mann, *Journal 1918-1921, 1933-1939*, французька версія представлена й анотована Шверіном, французький переклад було здійснено Р. Сімоном, видання "Галімар", 1985 рік. Запис від 27 березня 1933 року, стор. 214.

[91] *Там само*. 7 вересня 1933 року, стор. 285. Цей уривок заслуговує на те, аби навести його в повному обсязі: "Після антидемократичного

перевороту в Росії та Італії, країнах у духовному та інтелектуальному плані незначних, Німеччина пішла тим же шляхом, який означає взяття влади найменш духовним і найменш інтелектуальним прошарком населення, розорені дрібнобуржуазні маси сповнилися ненавистю. Що ж трапилось у ній такого, чого не було в інших? Чи повинен світ вилікувати себе від забрудненої містики, від філософії спотвореного життя, які вона перемішала у своєму русі? Чому сьогоднішні перетворення, що відбуваються в галузі техніки і політичного управління, набувають тут форми жорстокої релігії крові та війни, чий моральний та інтелектуальний рівень є найбіднішим за всю історію Німеччини? Злість і божевілля, засноване на власній величі, поєднались, аби представляти тепер небезпеку для всього світу, у порівнянні з якою довоєнний імперіалізм виглядає самою невинністю."

[92] Порівняння більшовизму та нацизму часто зустрічається в "Щоденнику" Томаса Манна. Ось, наприклад, запис від 1 жовтня 1933 року, стор. 301–302: "Вартові штурмових бригад завмерли біля Фельдхерренхалле, вони стоять нерухомі, мов статуї, прямо і безсоромно копіюючи російських вартових біля мавзолею Леніна. А між тим вони копіюють, так би мовити, смертельного ворога у "філософському" плані – ніби в кіно – без докорів сумління і, можливо, навіть несвідомо. Спільність *стилю часу*, до якого вони належать, є значно сильнішою та визначальнішою, ніж раціональне ворогування в галузі філософії."

А ось він пише про процес Дімітрова у записах від 24 листопада 1933 року, стор. 322: "Я намагався побачити несвідомий сенс процесу в демонструванні спорідненості, родинності і навіть тотожності націонал-соціалізму та комунізму. Його "результат" викличе ненависть і безглузду руйнівну лють одних до одних, доведені до нісенітниці, тобто до такого напруження, в якому насправді ніхто з супротивників не має потреби. Обидва явища в дійсності є різними, але по-братньому подібними, виявленнями однієї і тієї ж історичної реальності, ще більш неподільної, ніж капіталізм і марксизм; а такі символічні спалахи, як, наприклад, пожежа будівлі Рейхстагу, є, як відчувається, за неможливістю бачити її на власні очі, їх спільною справою."

[93] *Там само*, запис від 11 вересня 1939 року, сторінка 580.

[94] Elie Halévy, *L'Ere des tyrannies, цит. тв.*, rééd. Gallimard, coll. Tel, 1990.

[95] Цей лист дуже наближає позицію Марселя Мосса до того, що говорив Елі Алеві під час дебатів Товариства ("Ваш висновок стосовно виходу двох тираній – італійської та німецької – з більшовизму є цілком правильним") цитується в додатку до "Бюлетеня Товариства філософії" – *Bulletin de la Societé de philisophie, цит. тв., p. 234–235.* Марсель Мосс є давнім і глибоким критиком більшовизму. Див. його "Apprécіation sociologique du bolchevisme" in *Revue de métaphysique et de morale,* janvier-mars 1924.

Михаїл ХЕФЕРМАН

ГЕОГРАФІЯ ТА СЕНС ЄВРОПИ

Кожен, хто каже про Європу як про географічне поняття – помиляється.
Отто фон Бісмарк.[1]

Проект економічної та політичної інтеграції Європи став головним джерелом суперечок у всіх країнах Євросоюзу, ба навіть поза його межами. У Британії, де я мешкаю, два прем'єр-міністри, представники партії Консерваторів, упродовж десяти років, від 1980 до 1990, геть зруйнували політичний простір своїми суперечками між «євpофілами» та «євpофобами». Ці запеклі дебати супроводжувалися появою «євромонбланів» друкованих висловлювань щодо всіх можливих аспектів, які стосуються «європейського питання». Такі висловлювання з'являлися всіма можливими стилями, від виразно упереджених газетних передовиць (едоторіалів) до вельми ґрунтовних академічних розвідок. Утім, інтенсивність цих «євродебатів» не є ознакою занепокоєння. Неважко помітити, що «Європа» у двадцять першому столітті лишається приреченою на домінування тих самих політичних процесів.

І навряд чи нас здивує, що на кін поставлені найважливіші питання, які заторкують саму суть держави, урядування, громадянства та суверенітету. Це надто пекучі та емоційні теми, обговорення яких породжує радше збурення й невизначеність, аніж прояснення. Тоді як більшість людей погоджується з тим, що традиційні європейські національні держави вже не здатні функціонувати у звичний, традиційний спосіб за умов глобалізації всього світу, досі не існує згоди стосовно найбільш прийнятного альтернативного варіанту. Мірою того, як ми з острахом наближаємося до кінця сторіччя, відчуття безладу та некерованості тільки збільшується. Мешканці Європи (хоч би як ми їх визначали) лишаються абсолютно непевними відносно того, у чому має полягати їхня засаднича згода, а також стурбовані тим, наскільки широкими мають бути повноваження

уряду, органів влади та громади, міста, села чи регіону, національної держави чи майбутнього євроуряду. Звісно, тут не існує жодного остаточного вирішення, але за цим стоять фундаментальні питання людського буття: хто я є і до чого я належу?

Більшість із нас не має жодних заперечень проти ідеї традиційної національної держави. Це питання лишається предметом найбільшої як особистої, так і суспільної згоди. Ми віримо у «старі» нації не тому, що вони «направду» менш проблематичні, ніж будь-яка інша уявна абстрактна форма політичної та культурної організації. Як нагадують нам Бенедикт Андерсен та Хомі Бхадха, нації є «уявними суспільствами», що утворюються за допомогою всіма визнаних «наративів», що збирають докупи розпорошені спільні зв'язки приналежності.[2] Саме ці уявні зв'язки допомагають нам захоплено спостерігати за діями одинадцяти футбольних гравців нашої улюбленої команди, що змагаються з одинадцятьма суперниками, вбраними в іншу форму. Це і є процес геополітичного винаходу, ритуалу, який примушує нас припускатися абсурдної думки, що ці одинадцять чоловіків, яких ми підтримуємо, діють заради нас, на нашу користь і за нашим наказом.[3]

Ідею уявної європейської спільноти, яка б дала нам змогу із тим самим завзяттям вболівати за футбольну команду Європи, уявити дещо складніше. Символи та гімни Європеїзму, через які можна було б висловити спільне почуття «європейськості» – ми їх іще не знаємо, і для них поки що навіть не винайдено мови, як у буквальному, так і в метафоричному сенсі цього слова.[4] Саме слово «Європа» є предметом суперечок, адже різні політичні сили вживають його у різному сенсі. Ті, хто обстоює ідею майбутньої єврофедерації, схильні бачити Європу як певний цілісний культурний регіон, об'єднаний спільною історією та спільною цивілізацією. На їхню думку, створення спільної єдиної Європи стало б завершенням тривалого історичного процесу, відмовою від застарілих форм географічно зумовлених моделей економічного життя та соціально-культурного устрою, що сформувалися у вісімнадцятому та дев'ятнадцятому століттях. Для тих, хто ставиться скептично (ба навіть вороже) до європейської федерації, «Європа» – це лише інструмент Європейського Союзу, надто централізованого, негнучкого, корумпованого та марнославного утворення. З їхньої точки зору,

Європейське єднання є бюрократичною примарою, нав'язуванням нового геополітичного устрою з боку нечисленної, не репрезентативної еліти, що плекає надію нажитися на проблемах національних традицій та культур. Ці термінологічні розбіжності відображають суттєві неузгодженості в розумінні й тлумаченні цього поняття. Наприклад, тоді як Європейський Союз, за словами «євро-ентузіастів» є єдино можливою відповіддю на зростання постмодерної глобалізації, «євроскептики», навпаки, гудять ідею федеративної Європи як абсолютно зайву урядову вигадку, що заважає розвитку й піднесенню нових зв'язків між окремими громадянами та глобальними процесами. Відтак, залежно від того, на яку точку зору ви пристаєте, об'єднана Європа може виявитися або логічним наслідком «глобалізації», або тією обставиною, що стає їй на заваді.

Ця книжка є скромною спробою розглянути питання: що означала Європа в минулому і що вона означатиме в майбутньому? Це, безперечно, несподівана постановка питання, оскільки деякі однотипні роботи з історії континенту вже піднімали його.[5] Але ці «повнометражні» дослідження стосувалися радше подій, процесів та переконань, що побутували в Європі, а не самої *ідеї* Європи. Відтак їх можна відокремити від менш осяжної кількості праць, що стосуються безпосередньо трансформації значення Європи.[6] Отже, існують ці два напрямки в літературі, які, узяті вкупі, відкривають простір для нового, *географічного* розгляду ідеї Європи.

По-перше, багато що з викладеного в них ґрунтується на «прескриптивному» погляді щодо Європи.[7] Вони виходять з того, що Європа є чимось бажаним, самим по собі жаданим, єдиною дієвою альтернативою небезпечним проявам ганебного націоналізму. Відтак історія європейської ідеї вичитується від сьогодення «назад» у минуле, звідси випливає, що новочасні рухи до об'єднання Європи є невідворотним підсумком усієї її історії. Європа, за такого викладу, виявляється «самочинним духовним утворенням, що розгортається в історії і не потребує додаткових пояснень»[8], тобто тим, що радше треба вітати, ніж критично досліджувати. Така настанова походить саме від європейців, тоді як протилежної точки зору дотримуються, як правило, націоналісти. Усе добре трапляється саме в Європі, і тут навряд чи може трапитися щось погане. «Перспективний»

погляд передбачає, що всі періоди історії є більш-менш «європейськими». Той самий середземноморський півострів дав нам *Європейське* Відродження й *Італійський* фашизм.

Французькому історику Жану Батисту Дюрозелю (Duroselle) належить відоме висловлювання про те, що «між 1914 та 1945 роками Європи не існувало».[9] Він вважає, що цей період був тріумфом «антиєвропеїзму», добою, коли націоналізм та імперіалізм, що трансформувався у фашизм, зруйнували Європу як матеріально, так і інтелектуально за допомогою майже неперервної «громадянської війни»[10]. Роботи цього вченого були внутрішньо спрямовані на те, щоб покласти край засиллю національних історій та вказати на єдність Європи у минулому, теперішньому і майбутньому. Тим не менш, це було лише доброчесною, ба навіть необхідною вигадкою. Європа завжди була мінливим, суперечливим поняттям, і було б необачним зводити це поняття до внутрішньо притаманної їй єдності, миру та гармонії. І хоча європейські війни розпочиналися й велися національними урядами (що й надавало перевагу національній ідентичності перед ідентичністю європейською), ніхто не може заперечувати «європейськості» цих конфліктів, оскільки ці війни часто-густо велися саме в ім'я Європи. Я наполягаю на тому, що досвід насилля є невід'ємною частиною загальноєвропейського колективного досвіду, і вважати, що войовничість є зневагою до європейського ідеалу, було б великою історичною помилкою і перебільшенням ваги одного бачення Європи за рахунок решти інших. Історично сумнівний саме з європейської точки зору, цей погляд перетворюється на трагічну іронію з точки зору азійської чи африканської. Неєвропейці можуть слушно стверджувати, що єдність Європи завжди існувала, але лише у спільному прагненні до колоніального загарбництва, панування і насильства.

Другий обмежувальний момент у літературі про європейську ідею має радше *історичний*, аніж *географічний* характер.[11] У більшості викладів географія вважається чимось онтологічно несуттєвим, незмінним фізичним тлом розгортання історичної драми.[12] Така каналізація географії почасти пов'язана з бажанням уникнути дещиці детермінізму, але водночас за цим стоїть більш глибинна інтелектуальна упередженість, яка віддає історії перевагу перед географією на тій підставі, що перша є цариною ідей, тоді як остання є цариною емпіричних фізичних даностей, котрі погано піддаються інтерпретації. Віртуально все,

що стає предметом інтересу, стає «історичним» фактом, (включаючи й питання про географію, коли йдеться про просторові кордони держав). Усе прозаїчне й нецікаве, перш за все – фізичне, приречене бути предметом розгляду географії як такої. Усе, що географ може нам надати, це нібито гола фактична інформація про басейни річок та висоту гір, а політичне значення цих фактів лишається на совісті інших, більш хитромудрих коментаторів.[13]

Цитата з Бісмарка, якою відкривається цей розділ, спростовує цю упередженість. На першому рівні його зауваження цілком слушне. Зрештою, де були Євроуряд та армія у 1876 році? Але наразі нас цікавить сбме заперечення Європи як *географічного* поняття. Для Бісмарка Європа існувала лише на рівні географічному. Відтак, вона була трюїзмом, ба й просто «помилкою», картографічною фікцією, що існує лише на мапі. Відтак, для неї немає місця у мові політики й дипломатії.

Спроба вберегти ідею Європи від Бісмаркового нищівного тлумачення здійснювалася саме в ім'я історії і за рахунок географії, нерелевантність якої ніби сама собою розумілася. Європа, стверджували прибічники такого підходу, це радше історичний, аніж географічний концепт. Відтак, Бісмарк помилявся, оскільки він не визнавав існування трансцендентного та історії європейського духу. Європа – це не позбавлена життя картографічна абстракція, а потужний історичний проект, що його розвивали своїми писаннями пророки та інші діячі, котрі заклали підвалини сучасної програми євроінтеграції.

Віра в Європу як *смисловий* історичний концепт (на противагу беззмістовному *географічному* концепту) відображає ширший європоцентризм, котрий визначає, яким чином європейці бачили духовну географію світу впродовж останніх кількох століть.[14] Іще донедавна Європа вважалася колискою «гарячої», динамічної цивілізації, вкоріненої у давньому минулому і спрямованої в майбутнє, постійно долаючої екологічні, політичні та культурні перешкоди. Саме розгортання та поступ історії надає змісту думкам, віруванням та діям. А відтак Європу можна розуміти лише історично. Мешканці «менш сприятливих» місцин натомість розглядалися як «прохолодні», статичні культури, як «люди без історії», закляклі у незмінному а-історичному часі у своєму природному середовищі.[15] «Нерозвиненість», наприклад, Африки тлумачилася як нездатність до прогресу,

винайденого європейцями, і раніше зазвичай пояснювалася або «проблемним» природним середовищем, яке африканці не здатні контролювати, або расовими вадами. До приходу європейських колоністів, що принесли з собою суть розвитку й прогресу, африканці нібито жили за законами мальтузіанських циклів перенаселення, голоду та смерті. Час там не приносив із собою поступу; він просто повторював сам себе. Там не існувало історії в європейському сенсі цього слова: лише простір, природа, географія. Отож африканців слід тлумачити радше в географічних, аніж в історичних термінах.[16] Такий всепроникний європоцентризм стверджувався багатьма шляхами. Знаменита мапа світу Меркатора є очевидним картографічним свідченням цього. Тут земна поверхня виявляється ніби природно згрупованою навколо маленького європейського «ядра». Європа, яку *географічно* неможливо порівняти з Азією, Африкою чи Америкою, відтак є *історичним* центром світу, серцем цивілізації (мал. 1).

В останні роки, зокрема після публікації книжки Едварда Саїда «Орієнталізм» (1978), природу цих євроцентричених переконань було піддано серйозному перегляду.[17] Саїд наголошує на значенні географії як дискурсу, як способу описувати й аналізувати місця та людей. Географічний опис, на його думку, був центральним елементом «винаходу» неєвропейського світу, від якого Європа тепер змушена боронити себе. Ці думки породили силу-силенну літератури про образи Сходу, Азії та Африки у царині «географічної уяви» самих європейців.[18]

У нашій книзі ми продовжуємо цей напрямок дослідження, даючи короткий огляд інтелектуальної історії ідеї *Європи* у царині європейських географічних уявлень. Тут досліджується, яким чином європейці творчо уявляли самих себе *географічно*. Розгляд Європи як географічної ідеї має спростувати ті інтелектуальні конструкції, що були основою розуміння цього континенту дотепер. Географія тут розглядається не як матеріальна сила, а як інтелектуальна арена, де сперечаються ідеї та вірування. Подібним чином Європа тлумачиться не як єдиний історичний сюжет, а як поле географічних суперечностей; так само, як і низка винайдених географій, що змінювали одна одну в часі та просторі. У цьому аспекті необхідно говорити про *історичну географію* ідеї Європи.[19] Це не скасовує стійкої сили матеріального світу і не знецінює

важливості взаємодії між зовнішньою природою та внутрішньою свідомістю; це радше підкреслення значущості інтелектуальної концепції географічного простору для формування інтелектуального простору.[20] Як стверджував Анрі Лефевр, простір є не абстрактною дійсністю, а змінним продуктом економічних, суспільних та культурних процесів.[21]

Ця книга не містить вичерпного аналізу (втім, вона може вичерпати ваші сили в процесі читання), а також не містить нових свідчень. Вона ґрунтується на текстах фахівців із різних галузей, що займалися переважно (хоча й не виняткова) вивченням географії сучасної Європи у закладах вищої школи. Це велика тема, і я б хотів обмежити себе у двох напрямках. По-перше, найважливішим моментом є розгляд ідеї Європи як *політичного* простору, що й відображено у літературі, яка розглядається. Різноманітні погляди на Європу як економічну, суспільну та культурну арену, можна (й треба) витворити на основі різноманітної літератури. По-друге, більшість праць, які тут задіяні, стосуються двадцятого століття, хоча в першому розділі дається ширший історичний огляд. Зосередження на останньому столітті випливає з потреб студентів, що вивчають географію, для яких далеке минуле цікаве лише остільки, оскільки воно допомагає пояснювати сьогодення. Але останні події роблять ретроспективний огляд ХХнст. також цілком необхідним. Не всі суспільства вимірюють час однаковим чином, але в Європі останні роки століття породили запеклі, у стилі *fin-de-siecle,* спекуляції про майбутнє у світлі минулого. Десятиліття, починаючи від 1989 року, яке завершує як століття, так і тисячоліття в цілому, не було винятком. Воно також почалося із непередбачуваних сейсмічних зсувів у європейському геополітичному устрої, спричинених падінням комунізму у країнах Центральної та Східної Європи і наступним крахом Радянського Союзу. «Шокова хвиля» 1989–91 років прокотилася світом, і наслідки її будуть відчуватись іще дуже довго. Втім, також очевидно, що крах радянської імперії найбільше вплинув на Європу, мапа Східних та Центральних регіонів якої змінилася радикальним чином. Корені цих подій, що змінили обличчя Європи у 1989ороці, слід шукати у політичній географії Європи між 1914 та 1945 роками.[22] Зосередження на двадцятому сторіччі дозволить нам вписати ці недавні історичні події у відповідний історичний та географічний контекст.[23]

Із цього постає дуже суттєва методологічна дилема, з якою ми зіткнемося вже на початку. Стверджуючи неоднозначність ідеї Європи, виокремлюючи різні її географічні смисли, було би вочевидь неприйнятним розв'язувати ці протиріччя, від початку *a priori* висуваючи певне визначення Європи. Мета полягає в тому, аби розглянути різні визначення в їхньому власному контексті, а не порівнювати їх між собою. Проте, за відсутності робочого визначення, буде важко окреслити, що таке географічний «образ» Європи, що таке Європейська література, в якій ми намагаємося простежити різні точки зору. Це, зокрема, стає важливим стосовно робіт деяких британських та російських авторів, які пишуть про Європу, водночас заперечуючи свою власну «європейськість». Попри безперечну важливість цих робіт, ми розглядатимемо їх окремо від робіт французьких, німецьких та італійських авторів, які, зазвичай, не піддають сумніву свою приналежність до Європи. Те саме стосується й робіт північноамериканських авторів; більшість образів Європи виникала з урахуванням американських поглядів, і США постійно справляли суттєвий вплив на обговорення європейських проблем після 1945 року. Важливі, але малодосліджені теми «неєвропейських» образів Європи, створених азійськими, африканськими та латиноамериканськими авторами, ми наразі залишимо поза межами нашого розгляду.[24]

Переклав з англійської Володимир ВЕРЛОКА

ПРИМІТКИ:

[1] Цю ремарку зроблено Отто фон Бісмарком на полях листа, отриманого від князя Олександра Горчакова, російського міністра закордонних справ у 1876 році. Цей фрагмент було цитовано і прекрасно прокоментовано у таких роботах: Barraclough (1963, 33); Duroselle (1990, 333); Garton Ash (1993, 387, 606), Joll (1980, 10).

[2] B. Anderson (1991), Bhadha (1990).

[3] Стосовно географії та національної ідентичності див. Braudel (1986), Dijkink (1996), Hooson (1984).

[4] Fulbrook (1994).

[5] Воно є центральним як у впливовій праці H. A. I. Fisher *A History of Europe*, котра вийшла у 1936 році, так і в знаменитій роботі «Європа. Історія» Нормана Девіса, що вийшла 60 років по тому.

[6] Hay(1968); Albrecht Carrié (1965); Barraclough (1963); Beloff (1957); Chabod (1965); Duroselle (1966, 1990); Fuhrman (1981); Geremek (1996); Gollwitzer (1951); Hale (1993); Heater (1992); Morin (1991); Nelson *at al* (1992); Voyenne (1964) Wilson & van den Dussen (1993).

[7] Термін *прескриптивний* запозичено з Garton Ach (1993).

[8] Delanty (1995, ix)

[9] Duroselle (1966, 261)

[10] Ідея про неперервну громадянську війну в Європі була розвинута, хоча й з інших причин, у Nolte (1987).

[11] Lévy (1997) є винятком. Див. A. Fisher (1966), Halecki (1950, 1952), McNail. (1974). W. H. Parker (1960) про дебати відносно географічних меж Європи, зокрема на сході. Прекрасні есеї про роль географічних та природних факторів у формуванні Європейської свідомості можна знайти у Braudel (1972, 1979); Pounds (1979, 1985); T.C. Smith (1978).

[12] Agnew (1989), Soja (1989, 10–42).

[13] Стосовно нещодавньої критики, котра звертає увагу радше на соціологічний, аніж на історичний аспект життя Європи див. Mendras (1993).

[14] Amin (1989), Davies (1996, 42–6); Lampropoulos (1993).

[15] Wolf (1982).

[16] Саме так слід розуміти різницю між «історичною географією» Європи та «культурною географією» Північної Америки. Ці дуже схожі між собою види інтелектуальної діяльності переймаються впливом, який у минулому суспільство справляло на довкілля. В Європі піонери *історичної* географії вважали себе літописцями давніх європейських цивілізацій, неперервним продовженням яких і є цивілізації теперішні. В Америці, котра в давні часи була заселена людьми не менш густо, минуле умовно розділене на доколумбову добу, коли тут здебільшого жили «примітивні» люди, та післяколумбову добу європейської експансії. «Історія як прогрес» починається лише в другий період. Ідея *історичної* географії Америки стосується лише цього останнього, європейського періоду. Вивчення географічного спадку «людей без історії», що жили у доколумбову добу, потребує іншого дисциплінарного визначення. Розпочате наприкінці дев'ятнадцятого століття вивчення «примітивних культур» отримало нову назву – *культурної* географії.

[17] Про пост-саїдівські розробки див. MacKenzie (1995).

[18] Said (1993), Godlewska & Smith (1994), де міститься новіша бібліографія. Про «географічну уяву» див. D.Gregory (1994).

[19] Про «історичну географію ідей» див. Livingstone (1992). Більшість історично компетентних робіт з політичної географії та «критичної геополітики» розвивають цей підхід. Див. Dalby (1991); Hepple (1986); O'Sylvian (1986); O Tuathail (1996); Painter (1995); G. Parker (1985, 1988); P.J. Taylor (1983).

[20] Sack (1980).

[21] Lefebvre (1991).

[22] Halliday (1990, 11); Hobsbawn (1992a, 165).

[23] Хронологічна структура є, в певному сенсі, звісно, проблематичною, з огляду на мій коментар щодо необхідності спростування зухвалості європейського історицизму, котрий обстоює точку зору, що лише європейська ідея залучена до неминучого прогресу. Проте, певна річ, можлива й альтернативна структура, котра значно більшою мірою здивує читача. Я ж сподіваюся, що тема Європи як уявного, до того ж суперечливого простору, з достатньою силою дасться взнаки у кожному розділі, аби подолати історичну невідворотність у будь-якому сенсі.

[24] Kiernan (1980).

Режіс ДЕБРЕ

ТЕХНОЛОГІЯ ВПЛИВУ: "АМБІЦІЇ"

1978 р., Гонг-Конг. Молода китайська біженка зустрічає західного журналіста.

"Я готувалась до вступу до університету, коли прийшла "культурна революція". Я дуже активно брала в ній участь. Коли вона закінчилась, мене, як і більшість освіченої молоді країни, послали на польові роботи до закинутого села. Тобто моє навчання закінчилося середньою освітою.

– Тож ви не розглядаєте себе як інтелектуала?

– Ні, навпаки, адже я намагаюсь *вплинути* на людей тим, що я пишу".[1]

Дивовижна насиченість. Правда Заходу виражається в протиставленнях. Інтелектуалів робить не навчання, а проект "впливати на людей". Цей моральний проект має політичну сутність: він націлений в напрямку інших, тобто націлений коригувати напрями, вже обрані іншими. Саме як *Директорія громадської думки (Directoire de l'opinion)* висока інтелігенція, хоча вона й воліла б бачити себе аполітичною, уявляє себе неодмінно в змаганні з іншими політичними силами. Два можливі приклади: в Китаї (та в подібних режимах) єдність напрямку, виробленого Партією-Державою, є єдиним можливим спрямуванням: інтелектуал же постає, природно, ворогом, якого потрібно знищити, адже він, відповідно до своїх функцій, виношує зародки сепаратизму та дивізіонізму. На Заході, де Держава базується на розділенні цілей спрямувань, існує можливість (з останнього історичного періоду) облаштування інтелектуальної території, з внутрішньою автономією, дарованою Державою в межах та за умовами державного суверенітету.

Може існувати географія світової інтелігенції, що матиме інституційні та політичні розрізнення. Може всюди бути, в межах даних географічних рамок, можлива історія інтелектуалів, яка

буде історією доступних у кожну епоху засобів впливу, це буде об'єктом прикладної медіології. Щоб впливати, потрібно спочатку змусити себе слухати (чи читати або бачити), дістатись до місць та форм, що забезпечать *найкращу чутність* за інших рівних обставин. Бажання "говорити" з людьми не має віку, але публічна мова має свою історію, що є історією послідовних ехокамер. Зоологія закінчується там, де починається медіологія. Саме завдяки акустиці вид інтелектуалів з повним правом виходить з Зоологічного саду[2]. Напрямок: поле битви. Башта зі слонової кості існує лише в уяві художників. Історія акустики – це не історія музики. Вона розповідає про шум та навіженість; вона розповідає про найкращий канал для кожної епохи: це канал, що пропускає найбільше шуму та навіженості. Людина впливу – це вид роду людина дії. Вправляння в символічному насильстві, замісникові звичайного насильства. В часи війни, дія однієї людини над іншою здійснюється шляхом команд та вирішується фізичним зіткненням. В часи миру він здійснюється шляхом "переконання", "престижу", "авторитету" і вирішується на теренах інтелектуальних конфронтацій. Дістатись до інституційного місця прийняття рішень – це те бажання, що зветься "амбіцією".

Але ці місця переповнені за визначенням. Звідки суперечки, рани, камінці та виразки. В загальному, завжди є наплив у найвищі ділянки впливу. В періоди затишку – та ж метушня. Логіка вимагає, а історія Франції підтверджує, що боротьба за вплив інтенсивніша за часів миру, ніж за часів війни. Те, що вона стала такою нещадною сьогодні в серцевині інтелектуальної людності, так це тому, що Європа і зокрема Франція переживають незвичайно довгий період громадянського та міждержавного миру. Насиллю тепер не потрібно вириватись назовні, воно погрузло в тісноті серед другорядних ставок, що стали для цього ключовими. Люди дії за часів історичної бездіяльності втрачають терпіння, а люди впливу займають місця перед сценою (чи на поверхні, у вигляді вершків суспільства[3]); це не враховуючи зворотного руху: багато людей дії та організації, не маючи де влаштуватись на роботу, компенсують це через вплив, втручаючись в інтелектуальні баталії за відсутністю кращого. Привид битви чи битва з тінями? Так, але вона підіймає пил (що забруднює та осідає на всьому), оскільки часи війни збільшують згрупованість, підіймаючи ставки, вони

повертають цінність транс-індивідуальним та спільнотним цінностям. Мир ізолює та розпорошує, змушуючи індивіда занурюватись в самого себе. Але – завдяки тій самій операції – підіймаючи котирування інтелектуальної індивідуальності на фондовій біржі суспільних цінностей. Війна, так само, як революція, віщують великі нещастя для інтелектуальної спільноти, не тільки тому, що все, що збільшує згрупованість суспільного тіла, звужує межі індивідуальної толерантності, але тому, що вона втрачає монополію на символічні функції, конфісковані іншими. Мир та періоди штильової реакції забезпечують спільноті найкращі можливі умови рости та розмножуватись; отже, люди впливу борються з відкритими обличчями, кожен під своїм стягом, без уніформи чи пруських монархів, без нечесної конкуренції. Єдині господарі поля бою, оскільки панує слово. Саме вони, отже, "важливі люди". Вони, зрештою, можуть застрілювати впритул своєю власною зброєю. Хто ж може краще за літераторів цілитись в когось словами? Вони часто п'яніють через свою власну вагу, забуваючи в своєму сп'янінні та "гібрисі" що саме держава надає їм таку вагу, делегуючи їм владу, адже засоби та вектори влади пі контролем держави (сьогодні у Франції це радіо/телебачення/медіа/документи). Відкупники впливу, природно, приймають як належні ці права, але їхні чеки будуть перераховані у банк Франції, а вони воліють не знати про це. Ці періоди переходу, коли політичний центр тяжіння переходить від примусу до гегемонії, не означають відступу держави, монстра, відсуненого в тінь тисячами білих рук, а лише інший тип її функціонування. Як повідомила на державному радіо державна людина (грудень 1978), закликаючи до нової інтелектуальної мобілізації "голістських" сил: "З 1968 року уряд повинен був переконувати та спокушати; він не може більше наказувати". Переконувати та спокушати – це ж власне професія людей впливу. Так само знавці своєї справи не були ніколи в більш заздрісному становищі, як зараз: оскільки вони в уряді, логічно, що вони нічого менше не хочуть, ніж змінити це місце; ніякий інший режим не прийнятний так Директорією громадської думки, як правління буржуазії. Останнє ніколи не відзначалось власними інтелектуальними засобами політики – враховуючи бідність правлячої еліти на символічні ресурси. Отож, вони повинні жити в кредит; звідси ця доповняльність задач, делегування повноважень та обмін

люб'язностями: ніколи ще велика підтримка мас (радіо, телебачення та журнали) не відкривали так широко свої двері французькій високій інтелігенції. Інтелектуальні амбіції політичні або ні. Висновок: рідко інтелектуальні амбіції не ставали одразу ж політичними, як у сучасності, в її стимулах, як і в її результатах. Ніколи ще культурна технологія не була так точно накладена на політичну технологію, як за нашого часу. "Говорячи про техніку" – та про історію техніки – ми не покидаємо "говорити про політику"– але в глибині поняття розчиняються.

Історія гегемонії може бути досить добре описана як історія особистих амбіцій крізь епохи і культури і це частково буде історія держави. На рубежі наполеонівських воєн малий Жюльєн Сорель ще вагався між Червоним режимом та Чорною реставрацією. Лейтенант гусарів чи великий абат Двору? Літератор чи жандарм? В тому ж віці, після іншої війни і з іншого приводу хтось запитає: авіатор чи романіст? Природа часу відповідає в крайньому разі такою ж мірою цьому типу занепокоєння, як і індивідуальному занепокоєнню. Який молодий політикан сьогодні, в якому Франш-Конте мріятиме, як Жюльєн, про "прекрасний стан духовенства, що керуватиме всім"? Двадцять років після коханця мадам де Рейналь вже було природніше в якомусь провінційному селі мріяти про себе як про "письменника": це одразу стало професією (можливо заробляти гроші своїм пером) та позицією (привілегійованою та диспутованою). Тим часом святенництво стало вузькою дорогою. Поет в Ангулемі, Люсьєн, мріє бути Гюго в Парижі. Мрія потерпає катастрофу, і ось перед вами Вальтер Скот: він пише поганий історичний роман. Тим гірше для невдачі: він стане літературним критиком у великому журналі. Це було модним. D'Arthez попереджував Рюбампре, коли той кружляв довкола свого сен-сімонівського кружка: "Ти будеш таким зачарованим виявляти владу, правом життя та смерті творів думки, що ти станеш журналістом за два місяці. Бути журналістом – це бути призначеним проконсулом в Літературній Республіці." Враховуючи короткі строки, на яких він був поведений, його нетолерантність до самотності та невротичні страхи, літературна журналістика запропонувала Люсьєну оптимальну кількість соціальної влади, за інших рівних умов. Але ось умови змінюються – а з ними і силует кар'єри, рахунки винагороди, рівень впливу. На пропозицію магістратур, що припускається

стабільною, попит змінюється від епохи до епохи залежно від матеріальних засобів магістрів. Цей соціальний ринок має за регулятора стан технологічного розвитку. Саме останній слугує матрицею най секретнішим юнацьким проектам, провідною ниткою "сцен уяви" невизнаних талантів. Мрії про могутність у людей Знаку каналізуються через сітку соціальної комунікації та наражаються без їхнього усвідомлення на певні межові пороки акустичної місткості (які самі залежать від продуктивних сил періоду). Але вони їх переступають у наступний період. "Витіснення культури технікою" (Арон): дуже стійке кліше. Жодна технічна система не "витісняє" культурного проекту: вона його моделює та організує.

Які пороги і в які кімнати? Відповідати "інтелектуалу" – самонавідній голівці влади. Немає кращого мисливського собаки, ніж "сторожовий пес", щоб напасти на слід місця, звідки можна порівняно добре здійснювати ідеологічне керівництво даним суспільством. Місце, звідки слово чується найгучніше і летить найдалі; звідки майстер промов може окликати володарів як рівних собі, змушувати до роздумів чванькуватих та викликати тремтіння у дівчат. Простір чи асиметрія найбільші між відправником та отримувачем послання – такий простір влади; вперед; можете бути впевнені, що знайдете там тимчасових "великих інтелектуалів". Найбільше видимі та найкраще почуті, адже цей простір поєднує найвищу соціальну видимість та найбільший резонанс. У 1680 це кафедра проповідника; у 1750 – театральна сцена; 1850 – професорська кафедра; 1890 – адвокатське місце в суді; 1930 – щоденна газета; 1960 – редакція часопису новин; 1980 – телепродукція. Це довільна періодизація, більше символічна, ніж вказівна. Кожна система політичної домінації має свої рупори та привілегійовані відмежовані простори. *Релігійні*, оскільки *omis potestas a Deo*: прихідська церква, кафедральний собор, монастир, де слова Бога користуються всією всемогутністю, відбиваючись на своїх носіях. *Етико-юридичні*, коли виходить на перший план правова держава: амфітеатр, де виявляється дух законів, півколо[4], де вони приймаються та зала суду, де вони застосовуються. *Мас-медіальний*, коли Бог та закон повинні поступитись перед ринком оцінених та зашифрованих гадок, коли економіка благ, послуг та репрезентацій визначає політичне рішення: отже, влада, як і вплив, знаходять себе та втрачаються на телеекрані.

Кожному типу акустики відповідає шкала культурних репрезентацій, де перший ранг буде зайнятий сакральною мовою; драмою чи трагедією; курсом лекцій чи конференцією; редакційною статею чи хронікою; телевізійним виступом чи дебютом. Рівень ефективності, за яким кожна епоха пришпилює обличчя, власне ім'я, модель ідентифікації для цілих поколінь клерків чи інтелектуалів. Святий Фома чи святий Бернар; Боссюе чи Бурдалу; Бомарше чи Вольтер (чиє коронування мало театр саме за театр); Вільмен, Гізо чи Мішле; Золя, Клемансо чи Доде; Сартр, Мальро чи Камю; медіа зірки сьогодення. Жодне з цих місць, жанрів, символів не анулює своїх попередників чи конкурентів: вони їх зміщують та переводять у нижчий клас. З необхідністю в місці з найкращою акустикою немає де розміститися всім: саме ця можливість дістатися туди грає роль ієрархічного дискримінатора всередині порядку, ставкою внутрішніх ігор, критерієм успіху та відзнакою приналежності. Інтелектуальна влада – це факт перебування там, контролю над доступом туди та захисту монополії над нею. Якщо всі серед корпусу інтелектуалів зможуть там утримуватись, тоді перебування там не гратиме більше визначальної ролі. Саме у місці ipso facto відбір є найбільш драконівським. Там, де найчисленніша аудиторія і найкраща чутність, перебуває полюс намагнічування, що структурує магнітне поле актуальних інтелектуальних сил. На перехрестя апаратів гегемонії покликано все, що важливе, адже вибрані – нечисленні. Всі товпляться, щоб почути, побачити та прочитати цю дещицю. "Всі" товпились в 1680, щоб почути проповідь на Великий піст в соборі Сен-Жермен чи на поховальну промову Генріетти Англійської в луврській капелі; в 1750 таким самим був вечір у Паризькій опері; у 1850 – в Колеж де Франс; в 1890 – в Палаці правосуддя; в 1950 – в якійсь залі редакції; в 1980 – на на телевізійному знімальному майданчику, в суботу увечері. Студії на вулиці Коняк-Жей є останнім місцем, де можуть зібратись і "позмагатись духом" архієпископ, адвокат, фінансист, філософ, генерал, міністр та актор. Сьогодні пункт об'єднання французького символічного поля – це "meeting point" Бернара Піво – єдиного, поруч з президентом республіки та головою Зібрання, що має можливість поєднати міністрів держави та провідників духу – це сьогоднішній "весь Париж". Цілість держави та цілість духу збігаються – діалог може зав'язатися лише на верхівці держави

(Єлисейський палац) чи на верхівці духу (Піво) – ті, що відвідують одне, перебувають і в іншому. Але якщо завтра виявиться, що найкраще місце, щоб тебе побачила та почула якомога більша частина франкофонного населення, розташоване на місяці, буде повідомлено про завершення створення міжпланетних ракет.

1. Матеріали до літературної історії

Якщо ці гіпотези не будуть зовсім розпущені до основи, з них випливає певна кількість напрямків досліджень, чи просто кілька додаткових гіпотез.

Насамперед, в галузі історії літератури. Вона часто зводиться до історії літературних доктрин та жанрів, так, ніби і перші і другі несуть в собі свій закон відтворення. Невже це не означає проміняти синицю на орла чи причину на наслідок? Чи це не одіозне продовження на мистецьких теренах ідеалістичного перевертання ідеологічних пояснень історії ідеологією? Чи не можна замислитися про політичну науку, про літературу по той бік соціології літератури, яка сама була б фрагментом стратегії мистецтва? Можливо, одного дня медіологія могла б, якщо не відповісти на ці питання, то хоча б поставити їх з усією суворістю, встановлюючи для кожної епохи та кожної культури "медіологічну таблицю" періоду. Таблиця порівняльної ефективності, пов'язана з використанням того чи іншого вектору, чи радше того чи іншого засобу вираження як інструменту впливу. Загалом, вплив, який чинить певний жанр на інтелектуальних виробників даної епохи, повинен бути відповідним до "показника резонансу", властивого певній епосі, враховуючи потенціальні розміри публіки та практичні можливості налаштувати з нею певні стосунки, зумовлені технічним рівнем комунікаційної сітки епохи.

Візьмемо приклад театру. "Криза, що вразила театр в цілому світі після появи звукового кіно та телебачення, – зазначає експерт, – набрала у Франції гострішого характеру, ніж у англосаксонських країнах". "Париж втратив свій престиж всесвітньої столиці театру на користь Лондону та Нью-Йорка", – саме тому, що письменники та інтелектуали зайняті своїм престижем у Парижі, а не в Лондоні чи Нью-Йорку, і тому, що вони тут виконують політичну функцію, якої вони не виконують там. Отож, оскільки немає великої політики без політики престижу,

театральна творчість втратила свій колишній престиж, адже велика політика інтелектуалів уже не має проходити крізь сцену. Французькі письменники мають більший радіус дії і неохоче витрачають свої мистецькі боєприпаси. "Дальній радіус" стосується акустики, політики, балістики та моралі: його визначать згідно з добрими, довгими, великими та високими випадками. І ці сенси означають лише одне: установку на отримання результату в досягненні мішені чи цілі. Зникнення "авторів першого плану" відносили до часу перед двадцятьма роками (1955), саме до часу "нового театру" (Беккетт, Іонеско, Адамов та ін.), це означало появу телебачення та кіно-письма, перед яким можна було промайнути. Якщо саме за цього часу те, що ми називаємо "творами великої моральної та філософської цінності" набирали часто драматичної форми; якщо літературні автори, досить далекі від драматургії, відчували в собі моральний обов'язок дати одну-дві п'єси (Моріак, Жід, Ромен, Мартен дю Гар, Камю, Тьєррі Молньє...), це тому, що акустика ще була варта праці. Якщо провідники совісті від того часу вже орієнтуються на інші місця, це тому, що чотирикутник сцени та напівеліпс сцени не дають більше їхньому слову найбільшого можливого розголосу. Сцена перестала бути єдино рентабельним вкладенням. Тепер лише театральні професіонали ним цікавляться; в основному чужинці: Беккетт, Іонеско, Аррабаль; чи французькі чужинці серед французької інтелігенції: Жене, Обідерті, Резвані. Власні автори, що мають певне *послання* – політичне, релігійне, моральне чи філософське – послуговуються жанром театру не так через його специфіку як мистецтва, як у якості доступної трибуни. Адже тепер існують кращі засоби, що забезпечують незрівнянно ширший прийом за порівняно меншу ціну. Навіщо розпилювати "слова автора" там, де вони, за браком простору розповсюдження, все одно не вчинять шкоди? Стенографічні дива, сміливість гри, досконалість трупи, розкіш декору, кмітливість постановника: французький театральний світ ще не знав стількох *натхненників* таланту і такої малої кількості авторів. Немає головної пружини: глядача. Його втеча спричинила втечу актора. Від Мольєра до Сартра, через Бомарше, Вольтера, Гюго, великі воїна мирних часів писали для сцени, щоб "завоювати" публіку чи "захопити" аудиторію. Більше публіки – більше п'єс. "Генерали" вже не нюхають пороху. І битви затухли за браком резонансу.

Театр залишався віссю світського символічного впливу, адже він втілював найкраще місце контакту з найбільшою можливою кількістю публіки (та найбільш "вибраними"). Але хто тепер напише, що "театр – це плавильний тигель цивілізації. Це місце людського спілкування. Саме в театрі формується суспільна душа"? (Віктор Гюго, "Вільям Шекспір"). Театр був місцем *єднання*, адже він був вузлом найінтенсивнішої соціальної комунікації, за єдиним винятком церкви. Театральний спектакль справді був "світською месою", адже він представляв "найбільш суспільну діяльність" (Жан Жіроду), якому громадянин міг вільно віддатись. Ключовим був головний і простий факт: театральний простір – це місце зібрання. Звідси перестороги та контроль з боку монархічної держави, стара недовіра духовенства, та можливість стати місцем визвольних рухів чи національного спротиву – адже воно дозволяє практично обійти заборону публічних зібрань та незаконних угрупувань (Італія Senso, Франція часів окупації, франкістська Іспанія, сучасне Чилі та ін.).

Можливо, повернення до оральності повинно було знову активувати попередні (і останні) оральні форми літератури. Але жоден театральний зал не об'єднає стомільйонну публіку, яку збирає телевізійна вистава. Парадоксально, що чисельне збільшення аудиторії діє на розсіювання суспільства, атомізацію його по домівках, а отже – дезінтеграцію цієї "суспільної душі", що вже не спроможна ніде набрати вагу та створити собі власний спектакль (як в громадських церемоніях та революційних святкуваннях – цьому театрі в Сіте). Фізична сегрегація пастви та служителів культу, освячена аудіовізуальними засобами, знаменує кінець "таємниці", так ніби священне має якийсь критичний поріг аудиторії, за яким ефективність спадає, а енергія втрачається. Ця давня патетика дожила до нашого часу, деградована у світській гарячці "прем'єр", де щастя спілкування циркулює між залою та сценою, кулісами та кулуарами. Щастя бути, хоч одного разу, разом, адже зійшлись більше ніж двоє. Щастя, що тепер нагадує покарання з багатьох причин, не остання з яких деградація цих маленьких протокольних зібрань. Адже сцена вже не є політичною ставкою – це вариво інтриг та змов, яким воно було в своєму апогеї та залишалося до часу, коли почало залежати від штучних легень субсидіювань. Спочатку кіно зайняло цю нішу мистецтва-що-вбиває, потім телебачення. Ось причина: добра п'єса збирає 20 000 глядачів

(за кілька місяців), фільм – 200 000 (за кілька тижнів), телевистава – 10 000 000 (того ж вечора).

Інша крайність, занепад поезії – супровідна до занепаду театру – не відсилає лише до занепаду "народу" у західних суспільствах, з його мовою жестів, його ритмами, його почуттям оральності та ритуальних втіх. Поети помирають серед своїх чотирьох сторінок, адже зникло публічне читання. В Радянському Союзі поезія живе не лише тому, що ще існує російський народ, а тому, що поети в Москві, Києві чи Мінську можуть збирати по 10 000 чоловік, які їх будуть слухати в аудиторіях університетів. Так само і в Сполучених Штатах "readings" підтримують їх в активності, також на Карибах та в Латинській Америці "el recital" є популярною та освячений ритуал (чи "був" – до появи телебачення). Неруда об'їжджав тим часом десятки столиць, міст та сіл своєї Америки, збираючи маси молоді на своєму шляху. До поета ходили, як зараз ходять в кіно. В наш час зникнення слухачів призвело до зникнення читців, а також – видавців; в кінці цієї спіралі бачимо осушування ліричної вени, ще один період з цієї точки неможливо уявити. Аудиторія, вплив, увага – це синоніми. В Європі менше поетів, ніж у Латинській Америці, серед причин тут те, що за суспільства розвиненого капіталізму добре написана поема дає поетові менше престижу, ніж поява на телебаченні. Але в 1850-му гегемонічне паризьке бажання кодувалось у ліричному покликанні – тому з'являлися чудові поеми. Хто написав "Озеро", "Покарання" чи навіть "Балкон": поет чи *хтось інший*? А чи справді їх можна розрізнити[5]?

Чи менше ми оплакуватимемо наших великих загиблих через те, що зник сам жанр надгробного слова? Ні: проповіді вже не панівний жанр культури, духовне красномовство вже не найвищий плід літератури, адже той, хто посідає кафедру сьогодні, отримує *об'єм соціальної уваги*, порівняно близький до нуля з огляду на ту, яку забезпечує мікрофон радіо чи камера телебачення. Занепад католицької церкви та зменшення релігійного почуття у панівних класів не пояснює саме по собі зникнення певних канонічних форм, певних ритуалів публічного вираження...

"Амбіція" як важіль мистецьких інновацій: щоб перевести цю тему з моральної ідеології до теорії культурного, насамперед потрібно позбутись закріплених пар, де "політичне" коннотує "утилітарне", а "краса" – "незацікавлене". В будь-якому разі,

лише фальшиві наївні кричатимуть про скандал, перед тим як додати заповіт до покійних дебатів між позитивізмом та формалізмом у сфері естетики. Автономія *літературного* факту абсолютно не повинна страждати від "медіологічного" підходу, очевидно адекватного самим процедурам "політичної" гегемонії. Вона дозволить у крайньому разі повернути історію та етимологію "авторів" їхній відповідній істині.

Історія: літературне вираження ніколи не досягало такої ефективності в якості політичної зброї та такої самосвідомості в якості інструменту боротьби за гегемонію, як починаючи з моменту – кінця XVIII століття – коли воно здобуло автономний статус. Народження *"літератури"* з очищення від сміття красного письменства історично збігається з народженням *"політичного"* з етико-юридичних руїн *мистецтва управляти*. Професіоналізація письменника, складний процес, що вперше починається та протікає (у Франції) між 1830–1880, відбувається в конкуренції зі становленням *людини політичної*. *Товариство літераторів* побачило світ того ж року (1838), що й перші *парламентські партії*. Логічна та хронологічна конкуренція може слугувати сама собою вказівкою до дослідження та збору матеріалу[6].

Етимологія (тут конденсується давніша історія): "auteur" ("автор") не має нічого спільного з "auditoire" ("аудиторія") чи "audience" ("слухачі"), він швидше пов'язаний з "autorisation" ("дозвіл") та "autorite" ("влада") – це те саме слово. *Auctor* від *augeo*[7] – той, хто збільшує, додає щось. Що? Найперше – суспільну довіру: автор як запорука, джерело чи наставник. Потім – колективні заходи, що уможливлюють саму довіру: автор як під'юджувач, натхненник та засновник. Нарешті, і з необхідністю, від побільшує мову та хранилища письма. Ці значення слідують хронологічно та логічно і саме морально-юридичне прийняття передує та уможливлює політико-практичне, а воно, у свою чергу, літературно-письмове. Перед тим, хто "створює твір" був той, хто "спонукає до дії", а з самого початку був той, хто "збільшує довіру". Віддаючи першість гегемонії перед директивністю та письмом – в самому серці письменницького стану – сучасне західне суспільство, можливо, повертається до своїх коренів. Міста формувались на довірі, а довіра – на писемних творах. Письменник – це той, чиє слово, коли воно поширюється, сприяє заснуванню міста, розв'язанню війни,

закриттю процесу. За словником римського права "auctoritores" пропонували свої судження юрисконсультам, що мали вирішальний вплив. Автори легітимізованих суджень, чи автори, чиї судження мають вирішальний вплив, чи індивідуальні автори, чиї судження слугують прикладом – саме вони становлять групу, інакше кажучи, нашої "високої інтелігенції". Їхні обов'язки виявляються великою мірою радикально "політичними", якщо корені слів вказують на корені речей.

Зрештою, з передових гіпотез випливають втішні прогнози. Доля літераторів не обов'язково пов'язана з долею літератури. Вони можуть її пережити, зовсім як "той, що пише" ("ecrivant") пережив крах письма. Чи не вирізнились з того часу стільки скрипторів своєю аудіовізуальною живучістю? Чи вони одразу ж не компенсували соціальну де сакралізацію письма своєю власною сакралізацією як фізичних особистостей, як зірок другосортного шоу-бізнесу, але все ще (чи уже) рентабельного? "Типографія, – констатував Аполлінер на початку століття, – блискуче завершує свою кар'єру на світанку нових епохи нових засобів – кіно та фотографії". Природно, що ті, для кого письмо було засобом зробити кар'єру, тепер відвідують біль продуктивні місця. Як взяти участь у інтелектуальному "покликанні", між силою заклику та потребою відповіді? Якби в нашому суспільстві можна було захопити аудиторію, складаючи десяти складники, у нас би вже була достатня кількість "Валеріад" та "Пісень Гулагу". Прозовий риторичний есей здається сьогодні більш відповідним загальним вимогам. У змаганні отримати суспільні відзнаки індивідуальної відмінності природа здачі важить менше, ніж ставка. Ось чому сова Мінерви є птахом-феніксом; здається, що увечері доби вона відлітає, але кожного технологічного ранку знову відроджується з попелу. Хоча її ефективна діяльність і визначена ним, головна функція переростає орган управління, і ті самі причина, що спонукали автора присвятити у 1670 році мадригал принцу Конде, спонукатимуть його відповідника у 1970 році взятися за написання фейлетона для дирекції програм TF1, а його колегу 2001 року записати нюхову тактo-відео-касету.

Ніякий суспільний прошарок не озброєний так добре, щоб "відповідати своєму часові", як лицарі, що служать надчасовому. Духовенство не залишається ображеним і в миру; коли вони ось-ось загубляться, то одразу ж підправляють компас, міняючи місцями полюси, щоб краще знайти дорогу до влади. Це зараз

називається "новою відповідальністю духовенства" чи "сучасними технологічними викликами": обираючи формули, довіримось практичному глуздові тих, кого Бенда називав відданими душею і тілом "клерикальним цінностям" (істина – розум – справедливість). "Цей клас людей, чия діяльність не спрямована на практичні цілі, а очікує задоволення від занять мистецтвом, наукою чи метафізичними спекуляціями, тобто здобуттям позачасового блага" ("Зрада духовенства") насправді обмежена своєю функцією, і не через недотримання форми чи вроджений недолік, присвоювати процедури підпорядкування суспільства, де діють його члени. Клерикальні функції – постійні; їх виконання – мінливе; знаряддя духовенства – тимчасові. Загалом, скільки духовенства – стільки й зради. Кожен акт зради духовенства має своїм важелем інфраструктуру функції, оскільки "органічний інтелектуал" еволюціонує обов'язково разом із технічною організацією суспільного домінування. Ті, чиє єдине заняття зводити разом Бога та Кесаря, абстрактий розум та людські угруповання; цінності та факти, тобто тих, хто панують та домінованих, становлять єдине ціле з апаратами, інструментами та інституціями, якими циркулюють ідеї та цінності в реальному суспільстві, згори вниз. Як же, якщо не так, виконають вони свою подвійну місію, що передбачає (діалектично) ідеалізацію суспільства та соціалізацію ідеї та навпаки? Аудіовізуальні засоби сьогодні – важіль зради, адже вони – головні інструменти панування.

Ця централізована машинерія, з терміналами, розгалуженими по нашій нервовій системі, поступово помічає, що вона встановлює нові стосунки з істиною та Історією. Як висловився один дивний пан, і це нам варто повторити, адже він, зрештою, тільки це й сказав, а це не мало: "Завдяки телебаченню деякі речі не функціонують так, як раніше" (Маклюен). До них можна зарахувати "клас людей", які перебувають на перетині, ключовому для Заходу місці, істини та Історії, вповноважені управляти першою та у другій; їх можна визначити як "інтелігенція" з того часу, як католицька церква склала повноваження з управління часом. В суспільстві, де той, кого не показують по телебаченню, "не існує"; перед фактом політичної ієрархії, де лише "теле-улюбленці" мають змогу посісти керівні пости, нікого не здивує видовище великих хижаків Мистецтва та

Літератури, що перетворюються на телевізійних тварин, щоб зберегти своє панівне становище в зграї. Інтелектуальна тварина не може бути безкарно "звіром влади". Йому тепер потрібно віддавати належне новому *медіуму*, що тепер не лише передає вплив, а й накладає свій власний код. Якщо внутрішня раціональність масмедіа є тією ж раціональністю буржуазного панування, інтелектуальна тварина, що не переступить свого специфічного тваринного начала в ім'я та за допомогою морального імперативу, невластивого його виду, не зможе продовжувати своє власне панування, одночасно не відтворюючи та не підсилюючи владу панівного класу. Тобто не ставши його домашньою твариною.

2. Динаміка впливу: "корупція"

Якщо для історії амбіції прологом може слугувати прикладна медіологія, то трактат про корупцію так само підійде для епілогу – або в якості змісту. Людська корупція має історію: і якщо це навіть не Історія власною персоною, то в крайньому разі, історія інтелігенції, з ритмами втілень та використань своїх засобів впливу. Коли панування змінює свій знак, загнивання також. Не треба розуміти це як моралістичний афоризм – SOS-SVP! – лише як історичну точку відліку та політичний критерій. "Гниття – це лабораторія життя" (Маркс), а перегній, кожен це знає, найвищих квіток Духу. Від імперського Риму до міста Нью-Йорка через Флоренцію Кватроченто та Париж часів "parisianite", одне зрозуміло: немає добрих культур з добрими вподобаннями. Все нам підтверджує, – сир, вино, твори мистецтва, – цивілізація та бродіння – це одне й те саме слово. Коли ми говоримо: "гени інтелектуальної влади, мікроби гниття", саме співвідношення здається нам гідним вивчення: яка генетична мутація, таке й органічне псування. Скази мені, інтелігенціє, звідки твоє гниття, і я скажу, звідки в тебе голова.

Правду кажучи, якщо інтелектуал є все таки *людиною-медіумом*, зобов'язаний за своїми функціями послуговуватись існуючими засобами комунікації, а, отже, і слугувати їм, він видається найбільш неприкритим з людей. Або найпіддатливішим до спокус. Скажи мені, партіє, режиме чи системо, які твої можливості комунікації, і я тобі скажу, яке твоє інтелектуальне оснащення. Хто контролює систему медіа, рано чи пізно

побачить, як люди-медіа переходять під його управління: аксіома, дійсна для будь-якої епохи і за будь-якого режиму. Хто не вже не керує там фрагментом, втратить їх усіх. Якщо, наприклад, французька лівиця хоче бачити біля себе якихось інтелектуалів, вона починає видавати журнал, за браком радіо чи телебачення. Якщо вона хоче "великих інтелектуалів", вона видає великий журнал. Якщо не лишиться інтелектуалів, вона залишиться в попередньому стані і безчесно помре. Інтелектуали за рефлексами та покликанням перебувають біля тих, хто володіють журналами (та/або мікрофонами, екранами, концертними та виставковими залами). Прикро, що рефлекс посідає місце рефлексії, адже цей професійний тропізм завжди пов'язаний з ризиком, що виходить від епохи чи режиму.

Французька інтелігенція, знову чуємо, заплатила "досить тяжку данину" заради "очищення" в 1944 році. Коли дивишся в досьє, саме легкість вражає. Адже жодна інша соціальна категорія, крім великих підприємців, не була так втягнена у співробітництво з нацистським режимом. На тверді нашої пам'яті Дріє та Бразіяш закотились перед Декуром та Пліцером: кожен період має зірки, на які він заслуговує. Але ні одні, ні інші не (це зіставлення не для того, щоб *зрівняти!*) не заступлять цього жахливого свідчення ночі: німці та колабораціоністи могли рахуватись із квазі-цілістю французької літературної та мистецької інтелігенції до 1943 року. Ті, хто бояться крайнощів, нехай погортають "культурні" журнали та огляди цієї епохи в залі періодики НБ чи деінде: від Comoedia, тижневика "видовищ, літератури та мистецтв" до Cahiers franco-allemands, від найгуманнішого органа до найжорсткішого: яких "великих підписів" не було під закликами? Нехай вони уважно перечитають журнал Андре Жида (1940–1945), один з найдестанційованіших. Нехай вони себе запитають, чому найбільше знані видавці (Грассе, Галлімар, Файар) повинні були моментально стушуватись в часи Визволення, щоб знову відродитися із небуття.

Говорять, що ніколи великі інтелектуали істеблішменту не почувалися "вільнішими", ніж під Окупацією. Тобто *також*: найбільш пещені, підтримувані, вислуховувані. Найбільш комунікабельними, продуктивними, свідомими своєї ваги. Який розквіт журналів, газет, книг! Факти свідчать про благодатний період для видавництва (кількість назв більша за передвоєнну

попри обмеження тиражу), театру (переповнені зали), мистецтва, що продається краще, ніж будь-коли (в Німеччині) і найбільше для літератури (пишеться багато книг і творчість вичерпується). В журналістиці цензура грайлива, як і фаворизм; на початку – разюче різноманіття в гамі заголовків. Не прискіпуймось до сторінок, потрібно буде придивитись до цілого тому, який, попри все, існує[8]; так тактовно завершується розділ, присвячений істориком "інтелектуалам нової Європи", професіоналам слова: "Згідно з одним анекдотом, приїхавши до Парижу, німецький перший губернатор мав у кишені листа, де йому призначалось контролювати два невійськових об'єкти: Hotel de Ville та NRF. Ми бачили, що на основі цього листа другий пункт програми був виконаний без особливих труднощів. Переходячи від партії до всього французького літературного світу, можна себе запитати, чи не був успіх іще більшим. Потрібно зрозуміти. Що? Інтелектуальне покликання. Кілька вибраних хрестоносців, що вже не повернуться, кілька нікчем, чия ниціть слугує парасолькою, французькі інтелектуали – журналісти, письменники, театрали та ін. – пішли до німців чи до Віші не через вподобання чи щоб заробити гроші. Вони привернулися до них просто тому, що останні тримали в своїх руках матеріальні та адміністративні засоби суспільної комунікації: насамперед папір (перша проблема журналістів, письменників та видавців), двічі обмежений матеріальним дефіцитом та Комісією з контролю за папером (квітень 1941); заголовки (список Отто та віза цензури); дозвіл на друк (для журналів та книг, постачуваних службами Propaganda Abteilung). Вони відвідують німецьке посольство, влаштовують вечері, урочисті відкриття, обговорення, обіди, турне та конференції: безсовісність всього Парижу? Ні: професійне сумління. Письменник повинен писати і змушувати говорити про себе, як актор мусить грати на сцені, як музикант повинен давати концерти, а композитор зацікавлений, щоб грали його композиції і художник у своїх виставках: що тут робити політиці та моралі? Може, журнали й субсидовані, але вони існують. Можливо, п'єси, недозволені цензурою й цінні, але їх не ставлять. Співпрацюймо з цими журналами і вимагаймо віз у владу імущих (закордонна секція міністерства пропаганди Рейху). Невелика професійна залежність, з чого варто звертати увагу лише на почесті. Як справедливо відзначає Амуру, не відчувалося ні якоїсь незручності у світі письменства, мистецтва та сцени в

окупованій зоні, ні навіть відчуття якогось "колабораціонізму": "Ті, хто мають покликання виставлятись, виставлялися, хто мав писати – писали, ті, хто мали грати – виходили на сцену[9]."

Покликання сьогодні легші, їх менш складно вдовольнити – але й менш пов'язані з бекграундом матеріальної основи та реальним сенсом компромісів, на які треба піти з новими володарями паперу та дозволів на друк. Здається, що останні вже нічого не вимагають і дають усе задарма. Вони не носять уніформи, не належать до жодного порядку, ідеології, партії чи системи. В граничному випадку, до жодного класу: звичайні індивіди, що випадково туди дістались. Якщо буржуазія схоче показати себе буржуазією на сцені історії, вона одразу ж втратить віру в правдоподібність. Їм потрібно зникнути як певним соціальним суб'єктам і представити себе просто як агента виконання технічних операцій, чий автоматизм гарантує якоюсь мірою нейтралітет. Вона контролює операції (вимагання додаткової вартості в світовому масштабі та вбивання в голови ідеології в масштабі національному) лише настільки, наскільки вона, здається, їх запроваджує. Так само щодо ідеологічних завдань, здається, що вона полишає повну ініціативу і контроль самим професіоналам – професорам, журналістам, письменникам, художникам, – кожному на його лад, як він хоче і скільки він може. Наш панівний клас як Віктор Гюго: він віддає перевагу впливу перед владою. Вони насолоджуються другим під прикриттям тих, хто виконує перше. Режим панування, що спрямований на комунікацію, спрямований на інтелігенцію. Тому він її ставить на найвищий можливий п'єдестал. Переоцінка інтелектуалів буржуазним суспільством, особливо французьким, на противагу недооцінці робітників та селян – не лише мальовничий елемент фольклору. Це – функціональна необхідність системи. Жоден суспільний режим ніколи більше не догоджав інтелектуалам, як наш. Він не лише віддає йому формальну данину: він слугує йому так, як і послуговується ним – але з певними умовами. Ті, хто захопили наш дух – наші співгромадяни, і, зрештою, ми хочемо цієї Окупації. З багатьох причин, з котрих не останнє те, що вони мають у владі наступників NRF тридцятих років, вони – одна з тих сил, якою повинен був керувати німецький намісник у Парижі "в першу чергу".

Якби настав час звільнитися від наївного образу корупції, який вичерпав себе і чиї міфологічні та терористичні амплуа варті

більше сміху, ніж загального гніву. Інтелектуальна корупція вже не має бути фінансовою – досить і самолюбства (що виключає в принципі знижки та розходження реальних і задокументованих цін). Сьогодні вже не "дають" у Коміте де Форж[10] чи міністерство внутрішніх справ, мають справу з Парі-Матч та з екс-ORTF. Купівля совісті відбувається під софітами, перед меншою мірою п'ятьма мільйонами свідків... В суспільстві, яке за два століття перейшло поріг виживання, де той самий стандарт життя – далеко вищий за "прожиттєвий мінімум" – поступово насаджується всім його членам – відтворення власних відмінностей в суспільній логіці потреб уже міститься не в *мати*, а в *бути*. А бути – це бути *побаченим*. У селі стають *кимось*, коли ваше фото побачили в газеті, у місті – коли вас "показали по телебаченню". І коли село стало поглинуте містом, як місцева газета – тотальним телебаченням – друга процедура змінила першу і на локальному рівні. Жоден інтелектуал не вмирає з заздрощів, коли його сусід має більше циліндрів у двигуні (сьогодні всі машини, дорожчі чи дешевші, досягають порогової швидкості і фінальної точки), чотири ванни чи кавоварку-будильник із стерео-FM радіоприймачем, що мав би парфумовані кнопки.

ПРИМІТКИ:

[1] Enri Leuwen, Le Monde, 26–27 лютого, 1978.

[2] Jardin des Plantes – Ботанічний сад, Зоологічний сад (у Парижі) – прим пер.

[3] Досл.: "le dessus du paneir". – прим. пер.

[4] Hemisphere – зала засідання Національних Зборів.

[5] Формою існування та сприйняття поезії стала пісня. Ділан є, можливо, нашим Ламартіном. Що ж стосується традиційного письменства, останнє піднесення поетичної творчості стосується часів Опору – повторна поява, що звільняється від історичних обставин. Мова є самою субстанцією національного буття, і поезія, більше за прозу, що має лише інструментальне ставлення до мови, схиляється перед нею. Поетична релігія є за сутністю релігією національною – тому занепад національних почуттів загрожує з необхідністю інтересу до лірики, а піднесення – новим сплеском цікавості. Поети Ренесансу були одночасно бійцями національного та соціального змагання: звідки їхня чисельність та блискучість. Отже поезія була символом легітимності та вектором впливу. Протиставляти в Арагонах, Елюарах чи Шарах цієї епохи постів та бійців (хороших та поганих, безсмертних та випадкових) – це не зважати на органічну єдність війни та поезії, співзвучності національного та ліричного я.

[6] Щодо професіоналізації письменників у XIX столітті – фундаментальним дослідженням є видання Жер ара Дельфи та Анн Рош, *Histoire, Litterature* (Seuil, 1977).

[7] Латинська етимологія – прим. пер.

[8] Pascal Ory, *Les Collaborateur* (гл. X, див. *La Figure,* p. 235), Le Seuil, 1976.

[9] H. Amouroux, *Les beaux jours de collabos,* Laffont (chap. XIV, "La gloire et 'argent", p. 495).

[10] Синдикат металургійної промисловості – прим. пер.

ОКСФОРДСЬКА ШКОЛА

Клайв Стейплс ЛЬЮЇС

ІСТОРИЦИЗМ

Той, хто літає без крил,
певно, літає уві сні.
Колрідж

Я називаю історицизмом уявлення про те, що людина завдяки лише власним природним здібностям може осягнути глибинний смисл історичного процесу. Я кажу "завдяки лише власним природним здібностям", бо не маю тут на увазі того, хто стверджує, що розуміє чи то всю історію, чи то окремі історичні події через божественне одкровення. Той же, кого я називаю історицистом, пропонує мені прийняти його розуміння сенсу історії на основі власних знань та розуму. Інша справа, якби він посилався на явлені йому видіння; я б нічого не мав проти. Твердження такого роду (особливо підкріплені доказами на кшталт святості та чудес) не мені судити. Це не означає, що я хочу провести межу між богонатхненними та не натхненними авторами. Різниця полягає не в наявності або відсутності одкровення, а в тому, що одні на нього претендують, а інші – ні.

Я кажу "глибинний смисл", оскільки не відношу до історицистів тих, хто взагалі опікується пошуком сенсу історії як такого. Віднаходити причинні зв'язки між історичними подіями, на мою думку, є справою історика, а не історициста. Історик – не історицист, – звичайно ж, може відрізнити невідомі події від відомих; може навіть відділити події минулого від подій майбутнього; нехай його думка видається хибною, та це не історицизм. Історик може інтерпретувати минуле як уявну реконструкцію, пропонуючи нам відчути (наскільки можливо), як це було, що це означало бути, наприклад, віланом у XII ст. або римським патрицієм. І засновки, і висновки тут є суто історичними, що робить такі вправи гідними історика. Істори-

циста ж характеризує його намагання витягти з історичних засновків / висновків дещо більше за історію: смисли метафізичні, теологічні, або ж а-теологічні. Як історик, так і історицист можуть сказати: "щось повинно було відбуватися". Втім, слова "повинно було" в устах справжнього історика відсилатимуть тільки до *ratio cognoscendi*: оскільки А відбулося, Б "повинно було" йому передувати; якщо Вільям Бастард прибув до Англії, він "повинен був" перетнути море. Натомість, "повинно було" історициста може набувати дещо іншого значення, – наприклад, означати, що події сталися так, а не інакше, через якусь первинну потойбічну необхідність в основі речей.

Коли Карлайль говорив про історію як про "книгу одкровень", він був історицистом. Коли Новаліс називав історію "євангелієм", він був історицистом. Коли Гегель вбачав у історії поступове самоствердження абсолютного духу, він був історицистом. Коли сільська жінка говорить, що параліч її злого свекра є "Божою карою", вона є історицисткою. Еволюціонізм, коли припиняє бути просто біологічною теорією та стає принципом пояснення історичного процесу в цілому, є формою історицизму.

> "Гіперіон" Кітса являє собою епічну поему історицизму, а слова Океана: *"закон то вічний / перший у красі найпершим має бути в силі"*, – є найліпшим зразком історицизму, який тільки можна віднайти.

У цьому есеї я прагну показати, що історицизм є ілюзією, а історицисти, в кращому разі, марнують свій час. Сподіваюся також, уже зрозуміло, – критикуючи історицистів, я в жодному разі не критикую істориків. Хоча й не виключено, що історицист та історик можуть виявитися однією й тією ж людиною, та, вважаю, що такі різні характерні риси все ж рідко поєднуються. Зазвичай стають історицистами теологи, філософи та політики.

Історицизм існує на багатьох рівнях. Найнижчою його формою є така (вже раніше згадувана): віра в те, що наші нещастя (або, частіше, нещастя наших ближніх) є "Божою карою"; такий історицизм нерідко підтримує себе авторитетом Старого Завіту. Дехто навіть каже, ніби самими юдейськими пророцтвами заповідано тлумачити історію таким чином. На це я маю дві відповіді. По-перше, Писання існує як Боже одкровення, існує до мене, і я не в змозі сперечатися з пророцтвами. Проте, якщо хтось вважає, що оскільки Бог посилає нещастя як "кару" декільком людям, то слід узагальнити і тлумачити взагалі всі

нещастя у цей спосіб, – я скажу, що це *non sequitur*. Якщо, звісно, цей хтось не вважає себе пророком; у такому разі, нехай апелює до інших суддів. І по-друге, варто наголосити, що таке тлумачення історії аж ніяк не було властивим давній юдейській релігії, радше навпаки, це якраз ознака язичницька. Пов'язати нещастя з образою богів, розшукати та покарати напасника – метод дуже природний та поширений по всьому світі. Такі приклади як чума в "Іліаді" /Книга I/ та чума у вступній частині "Царя Едипа" – то перше, що спадає на думку. Визначальна риса, дорогоцінна особливість Писання – це серії божественних заперечень цієї наївної та безпосередньої форми історицизму: в повному циклі юдейської історії, в книзі Йова, в пророцтві Ісайі про стражденного раба (розділ 53), у відповідях нашого Господа з приводу біди в Силоамі (Лукки 12:4) та сліпонародженого чоловіка (Ів. 9:13). Якщо такого роду історицизм виживає, то виживає він усупереч християнству, і в якійсь невизначеній формі. Навіть ті, хто загалом заслуговують на звання справжніх істориків, пишуть так, ніби в історії не було жодної незаслуженої поразки чи успіху. Ми маємо остерігатися емоційних інтонацій у таких виразах як "суд історії", оскільки це може спокусити нас найвульгарнішою з усіх вульгарних помилок – ідеалізуванням Історії як богині, що її древні називали сліпою Фортуною. Це принизить нас до рівня не тільки нехристиянського, а й просто до язичництва, та ще й такого ґатунку, що вікінги та стоїки знали кращий.

Але й більш витончені та рафіновані форми історицизму також претендують на виняткову спорідненість із християнством. Це стало розхожою думкою, як нещодавно зазначив проф. Пол Генрі у своїй оксфордській лекції, – стверджувати, що юдейська та християнська думки різняться від пантеїстичної та язичницької, головним чином, тим значенням, якого вони надають історії. Для пантеїста суть часу є звичайною ілюзією; історія – це сон, і спасіння полягає в пробудженні. Для греків історія була просто лінійною, або, щонайбільше, циклічною: значення шукали не в Становленні, а в Бутті. Для християнства, натомість, історія є оповіддю з визначеним сюжетом, основаною на Творінні, Спокутуванні, Кінці Світу та Суді. Це справді Божественне Одкровення par excellence: одкровення над одкровеннями.

Я не заперечую, що в певному сенсі (в якому саме, буде пояснено нижче) така історія має бути цілком християнською.

Поки що я зазначу, що популярне протиставлення юдео-християнської думки, з одного боку, та язичницької або пантеїстичної, з іншого, до певної міри є надуманим. За Нового часу історицизм віднаходить пантеїстичного прабатька в особі Гегеля та свого матеріалістичного нащадка – в особі марксистів. Досі ми бачили, що сильніша за нашу зброя поки що в руках наших ворогів. Якщо християнський історицизм має бути запропонований в якості апологетичної зброї, краще це зробити за максимою *fas est et ab hoste doceri*, ніж на підгрунті ймовірної спорідненості. І якщо ми звернемося до минулого, то побачимо, що протиставлення між грецьким та християнським світом працює краще, аніж протиставлення між християнським та язичницьким. Скандинавські боги, наприклад, на відміну від гомерівських, є істотами, вкоріненими в історичний процес. Живучи під тінню Рагнарока, вони переймаються часом. Одін – майже божество тривоги: в цьому сенсі вагнерівський Вотан вражаюче відповідає своєму оригіналу з Едди. У скандинавській теології космічна історія не є ні циклічною, ні лінійною; це радше невідворотний, трагіко-епічний марш смерті під барабанний дріб провіщень та пророцтв. І навіть якщо ми викреслимо скандинавське поганство на підставі можливого впливу з боку християнства, що в такому разі робити з римлянами? Очевидно, що вони не споглядали історію ні байдужо, ні з майже природничою чи анекдотичною цікавістю греків. Вони, здається, були нацією історицистів. Десь в іншому місці я вже вказував, що, можливо, римський епос до Вергілія був метричною хронікою,[1] і суб'єкт завжди був той самий – майбутній Рим. Те, що Вергілій зробив суттєвого, це надав невмирущій темі нової єдності завдяки символічній структурі. "Енеїда" пробує з'ясувати, нехай і в міфологічній формі, чим саме є прочитання історії, показати, на що спрямовано зусилля *fata Jovis*. Усе в поемі стосується Енея не як індивідуального героя, а Енея як носія римськості. Це, – і переважно тільки це, – надає смислу його втечі з Трої, його любові з Дідоною, його сходженню до пекла та його перемозі над Турном. *Tantae molis erat*: уся історія для Вергілія є грандіозним актом народження Рима. Саме з цього язичницького джерела історицизм переходить до Данте. Історицизм у "Монархії", хоча й майстерно та, поза сумнівом, щиро вписаний в юдео-християнську основу, великою мірою є римським та вергілієвим. Бл. Августина можна охарактеризувати

як християнського історициста, проте не завжди пам'ятають, що він став ним задля спростування історицизму язичницького. В його "Граді Божому" є відповіді тим, хто приписував біди Рима люті знехтуваних богів. Я не хочу стверджувати, що таке бачення не було властивим самому Августинові, або що його власний історицизм був тільки *argumentum ad hominem*. Та справді абсурдом було б вважати властиво християнським його прийняття *terrain*, що фактично було запозиченням з ворожого стану. Тісний зв'язок, що деякі схильні бачити між християнством та історицизмом, видається мені переважно вигаданим. У таких справах не може бути випадковості *prima facie* (доказу, достатнього за відсутності спростування); ми маємо дослідити суть питання.

Що в історицистичній позиції дійсно ґрунтується на християнстві, то це таке. Оскільки події відбуваються з волі Божої, чи, принаймні, за Божим дозволом, то суть часу за своєю природою полягає в тому, щоб бути одкровенням Божої мудрості, справедливості та милосердя. Рухаючись у цьому напрямку, ми можемо зайти так далеко, як Карлайль, Новаліс та інші. Історія, таким чином, є постійним євангелієм, оповіддю, написаною Божим перстом. Якби – дивом – усе полотно часу розгорнулося переді мною, і завдяки другому диву я зміг би втримати всю неосяжну множину подій у пам'яті, а завдячуючи третьому – Бог був би такий ласкавий усе це мені доступно розтлумачити, будьте певні, я зміг би здійснити те, що, на думку історицистів, вони й роблять. Я зміг би прочитати значення, розгледіти модель. Саме так; і якби небо впало, ми би всі посміялися. Питання не в тому, що можна зробити в умовах, які ніколи не надавалися нам *in via*, ба навіть (наскільки пам'ятаю) не були обіцяними *in patria*, а в тому, що можна зробити за реальних умов. Я не сперечаюся щодо розуміння історії як оповіді, написаної Божим перстом. Та чи маємо ми текст цієї оповіді? (Марною справою було б обговорення богонатхненності Біблії, якби на землі не було віднайдено жодної її копії.)

Ми повинні пам'ятати, що слово "історія" має кілька значень. *По-перше*, "історією" може бути загальний плин часу: минуле, теперішнє і майбутнє. *По-друге*, "історія" може означати лише тяглість минулого, минулого в усіх його багатоманітних проявах. *По-третє*, тут може йтися про минуле настільки, наскільки воно є пізнаваним за свідченнями, що збереглися. Або ж, *по-*

четверте, минуле – наскільки воно вже розвідано трудом істориків, тих перших істориків, невідомих публіці, що робили справжні відкриття. *По-п'яте*, можуть називати "історією" ту частину, той шмат подібної розвідки, який було літературно опрацьовано істориками (і це, певно, найбільш популярне сприйняття: "історію" зазвичай розуміють як читання Гіббона або Моммзена, чи то "Пана Трійці"[2]). Нарешті, *в шостому значенні*, можуть мати на увазі ту неясну, композитну картину минулого, що спливає як дещо туманне в думці пересічної освіченої людини.

Коли кажуть, що історія – це одкровення, яке ж із цих значень зазвичай мають на увазі? Боюся, що в більшості випадків – останнє; і розмова про сенс та одкровення в такому разі стає вкрай неправдоподібною. Історія в цьому останньому, *шостому значенні*, постає як країна тіней, місце перебування таких примар як Первісна Людина, Ренесанс, або Античні Греки-Римляни. Звісно, ті, хто вдивлятимуться в цей туман надто тривалий час, усе ж побачать певні моделі: ми ж бачимо обриси фігур у вогнищі. Чим більш невизначеним є об'єкт, то більше він стимулює наші міфопоетичні та творчі здібності. Для неозброєного ока існує обличчя на місяці; та воно зникає, якщо застосувати телескоп. Так само і смисли та моделі, відчутні в "історії" *у шостому значенні*, зникають, коли ми звертаємося до історії в значеннях попередніх. Ці значення прояснюються для нас мірою того, як ми їх досліджуємо. Жоден, хто дослідив усі варіанти розуміння "історії", не вважатиме, що історія (*в шостому значенні*) являє собою євангеліє або одкровення. Це ефект перспективи. З іншого боку, відмітимо, що хоча історія *в першому значенні* насправді являє собою оповідь, Божим перстом написану, та, на жаль, ми цієї оповіді не маємо. Позиція історициста, таким чином, виграє або програє залежно від того, наскільки успішно він наблизить історію *в другому – п'ятому значеннях* до ідеалу недоступної нам "*першої* історії".

Далі ми переходимо до історії в *другому значенні*: до лінійності реального минулого часу в усіх його проявах. Це врятувало б історициста, якби ми повірили у дві речі: по-перше, що неймовірний пробіл на місці майбутнього аж ніяк не завадить у доступі до смислу історії, та, по-друге, якщо ми дійсно володіємо всією історією (*в іншому значенні*) безпосередньо до теперішнього моменту. Та чи можемо ми в це повірити? Якою удачею

було б для історициста, якби смисл *усієї* історії містився лише у пройденому відрізкові часу, який обривається на миті, коли історицист пише! Та ми їдемо спиною до напрямку руху. Ми не маємо навіть уявлення, яку частину від усього шляху ми вже проминули. Наша п'єса сягнула дії I чи дії V? Ми хворіємо на дитячі хвороби, чи то на старечі? Якби ми хоч знали, що історія циклічна, то могли би, принаймні, мати приблизну гадку про її сенс – із уже баченого фрагменту. Проте, як нам було повідомлено, історицисти не вважають історію циклічною; для них це оповідання з початком, кульмінацією та фіналом. Та оповідання, власне, не може бути зрозумілим, якщо не розповісти його повністю. Або ж існують оповідання (вочевидь, погані), в котрих кінцеві розділи нічого істотного не додають до основного змісту, і чий зміст полягає менше, ніж у цілому; та в будь-якому разі, не можна заздалегідь відносити оповідання до тієї чи іншої категорії, не дочитавши до кінця. У повторному прочитанні книги, звісно, можна відкидати нецікаві розділи. Зараз я завжди пропускаю останню книгу "Війни і миру". Та ми й одного разу не дочитали до кінця нашої історії, і навряд чи в ній є неважливі розділи, – принаймні, якщо вона написана перстом Божим (якщо ж ні, чи є взагалі якийсь сенс?). Поза сумнівом, уже тепер ми можемо сказати дещо про наше оповідання, – наприклад, що це захоплива історія, що в ній багато дійових осіб, або що в ній чимало комічних образів. Та що ми не зможемо сказати напевне – в чому її мораль, в чому полягає її сюжет.

Проте, навіть коли було б можливо (що я заперечую) простежити смисл за урізаним текстом, лишається спитати, чи маємо ми хоч би й цей урізаний текст? Чи володіємо знанням усієї історії з усіма її численними подіями? Звісно, ні. Минуле, за визначенням, не є теперішнім. Цей момент настільки часто приховується за безапеляційною фразою "природно, ми не знаємо *всього*", що я іноді втрачаю надію якось донести його до людей. Питання навіть не в тому, що неможливо *все* знати: питання стоїть таким чином, що ми, можливо, взагалі не знаємо майже нічого. Будь-яка людина переконується, що кожна мить життя наповнена по вінця; її бомбардують щосекунди відчуття, емоції, думки, і на цю множину не можна рівномірно розподілити увагу, тож дев'ять десятих ми просто ігноруємо. Єдина прожита секунда містить більше, ніж може бути занотовано, – і кожна секунда в історії проминула так само для кожної людини,

що коли-небудь жила. Минуле (а згідно з історицистським уподобанням, береться до уваги тільки минуле людства) було ревучим водоспадом мільйонів та мільйонів таких митей, і кожна з них надто складна для сприйняття в усій повноті, а звести цю множину докупи – взагалі понад будь-яку уяву. Переважна більшість цієї різноманітної дійсності прослизнула повз людську свідомість одразу, як тільки відбулася. Жоден із нас не може повністю відзвітувати і за прожиті останні двадцять чотири години, – ми їх забули, а згадувати немає часу, адже перед нами вже нові миттєвості. З кожним порухом годинникової стрілки в незалюднених кутках світу неймовірне багатство та розмаїття "історії" поринає у суцільне забуття. Більшість із досвіду "минулого, яким воно насправді було", відразу забувається самим суб'єктом. Із тієї мізерної частки, що він пам'ятає (але ніколи з достеменною точністю), ще мізерніша частка була переказана навіть найближчим друзям; ще менша частина від неї була записана; із записаної часточки лише дещиця досягла прийдешніх поколінь. *Ad nos vix tenuis famae perlabitur aura.* Коли ми врешті усвідомимо, що насправді означає "минуле як воно було", ми погодимося, що історія *в іншому значенні*, переважна її більшість, є – й надалі лишатиметься – для нас невідомою. І якщо *per impossibile* ціле було б відомим, воно було б цілком неконтрольованим: дізнатися все про одну хвилину з життя Наполеона вимагало б від нас цілої хвилини нашого життя. З цим ми не змогли б впоратися.

Якщо ж ця очевидна критика не засмучує історициста, то це тому, що він начебто має відповідь. "Звісно", каже, "я згоджуюсь, що ми не знаємо і не можемо знати (та й не хочемо, зрештою) всієї безлічі дрібниць, що наповнювали минуле – кожного цілунку та стусана, кожної подряпинки та застуди, всіляких гикавок та кашлів; проте, ми ж бо володіємо знанням важливих фактів". Така відповідь личить історику, а чи виправдовує вона позицію історициста? Ми вже перебуваємо далеко від історії *в першому значенні* – всеосяжної оповіді, написаної Божим перстом. Спершу ми урізали ті розділи книги, що поки належать майбутньому. Тепер, здається, ми не маємо навіть тексту тих розділів, які звуться "минулим". Ми маємо лише уривки, – уривки, які кількісно співвідносяться з оригінальним текстом так само, як одне слово з усіма книгами Британського Музею. І нам пропонують вірити, що завдяки цим уривкам люди – обмежені,

а не богонатхненні, – можуть наблизитися до змісту, плану, значення самого джерела. Це стане вірогідним тільки якщо якість уривків переважає їхню кількісну нестачу. Якість же має бути дійсно надзвичайною, аби це справдилося.

"Важливі моменти минулого зберігаються". Коли б це стверджував історик (а я не впевнений, що історик би так заявив), під словом "важливі" розумілось би ставлення до певної обраної ним галузі. Так, якщо він займається економічною історією, важливими для нього є економічні факти; якщо ж військовою історією – то факти воєнні. І він не брався би за свою галузь, якби не мав причин припускати, що існують відповідні свідчення. "Важливі" факти для нього зазвичай зберігаються, тому що все його дослідження грунтується на можливості оволодіти цими фактами, хоч іноді він і виявляє, що помилявся, – тоді визнає поразку і поринає у нове питання. Усе це доволі прості мандри. Та в історициста інша позиція. Він трактує слово "важливий" стосовно історичних фактів як те, що викриває істинний смисл Історії. Важливими моментами минулого для історициста-гегельянця будуть ті, в яких стверджує себе абсолютний дух; для історициста-християнина – ті, що вказують на Божий промисел.

У цій претензії я бачу два утруднення, перше з яких логічного характеру. Якщо історія є такою, як її бачить історицист – утвердженням абсолютного духу, Божою книгою, одкровенням над одкровеннями, – тоді він має звертатися до самої історії за знанням того, що є важливим. Інакше, як він наперед знатиме, які події, більшою мірою, ніж інші, є утвердженнями духу? Якщо ж він не знає цього, то звідки береться ця впевненість, – що події саме такого рівня примудрилися (як зручно!) бути записаними?

Друге ж ускладнення стає очевидним, коли ми замислимося, яким чином факти минулого досягають (або не досягають) прийдешніх поколінь. Доісторична кераміка зберігається, тому що глечик легко розбити, але важко повністю розпорошити; доісторична ж поезія зникає, тому що слова за дописемних часів просто безслідно розвіюються. Чи розумно дійти висновку, що в цей період не існувало поезії, або ж, згідно з історицистською думкою, що поезія була менш важливою за кераміку? Чи існує писаний закон, за яким важливі рукописи зберігаються, а неважливі – зникають? Траплялося вам порпатися у старій

шухлядці (скажімо, полишаючи будинок) і дивуватися з того, що збереглися незначні записи, а важливі документи, навпаки, зникли? І я вважаю, що справжній історик погодиться, що дійсний *detritus* минулого, з яким він працює, більше схожий на стару шухлядку, ніж на акуратний конспект. Більшість із того, що зберігається або зникає, зберігається або зникає випадково, через причини, що не мають нічого спільного з інтересами історика чи історициста. Безперечно, у владі Бога зробити так, щоб зберігалося саме те, що потрібно історицисту, втім, я не бачу жодних ознак такого стану речей і не пам'ятаю жодної такої обітниці.

"Літературні" джерела, як їх називає історик, безумовно, фіксують те, що автори за певних причин вважали важливим, та з цього невелика користь, допоки їхні норми важливості не такі, як у Бога. Натомість їхні норми не тільки різняться з нашими, сучасними, а й суперечать одні одним. Часто вони повідомляють нам те, що ми не надто й бажаємо знати, і замовчують те, що ми б розцінили як суттєве. Легко зрозуміти чому – їхні норми важливості пояснюються тією історичною ситуацією, в якій вони перебували, і, відповідно, таким самим чином пояснюються наші норми. Стандарти історичної важливості самі вбудовані в історію. Тоді, за якими нормами маємо ми судити, чи збереглося те "важливе" у вищому гегелівському сенсі? Чи маємо ми якусь упевненість, окрім нашої християнської віри, що ті історичні події, які ми вважаємо значимими, збігаються з тими, що виявляться дійсно значущими у разі, коли б Господь показав нам книгу історії та витлумачив її? Чому б це Чингіз Хан виявився більш важливим, аніж убрази терплячості чи відчаю, що мали місце з-поміж його жертв? Чи не може бути так, що ті, хто в наших очах є значущими фігурами – великі вчені, військові, державці – насправді звели шати своєї значущості завдяки тим, про кого ми й не чули? Я не заперечую, що ті, кого ми називаємо великими, – безсмертні душі, за які вмер Христос, але припускаю, що в глобальному просторі історії вони можуть відігравати незначні ролі. Не дивно, якщо ми, – ті, хто не досидів до кінця п'єси, до того ж, більшість часу продрімавши, вхопили лиш поодинокі фрагменти з неї, – іноді плутаємо епізодичного персонажа в яскравому вбранні з протагоністом.

Виходячи з таких маленьких та випадкових уривків із всеосяжності минулого, якими ми володіємо, грати в історициста

здається марнуванням часу. Філософія історії – то дисципліна, для якої в смертних людей бракує необхідних даних. І спроба не завжди обмежується тільки марнуванням часу – іноді вона може завдавати шкоди. Так, вона заохочує Муссоліні виголошувати: "Історія схопила мене за горло", в той час як тим, що його схопило, була жага до влади. Нісенітниця щодо вищих рас або іманентної діалектики може зміцнити кулаки та притлумити сумління Жорстокості й Пожадливості. І який облудник та зрадник не зможе набути прихильників і залякати супротивників, переконавши їх у невідворотності свого плану, мовляв, моя мета збігається з напрямом історичного процесу?

Інколи, прагнучи сам на сам розібратися в цьому предметі, я зустрічався із запереченням: "Тільки тому що історики не знають усього, ти забороняєш їм спробувати зрозуміти вже знане". Проте, здається, вище я вказував, у якому сенсі історики можуть намагатися осягнути минуле: визначати невідомі явища з-поміж відомих, реконструювати, ба навіть (якщо дуже наполягають) передбачати. Фактично, історики можуть говорити мені про історію все, що забажають, окрім як про її метафізичне значення. Причина ж досить проста. Існують сфери, в яких бідність доказів виправдана: ми, хоч не дістанемо впевненості, проте матимемо вірогідність (окраєць хлібини краще, ніж нічого). Та існують сфери, де недостатність доказів нічим не ліпша за їхню цілковиту відсутність. Так само, якщо ви недочули останні кілька слів анекдоту, котрі й роблять його кумедним, ви матимете те ж враження, ніби не чули нічого. Історик зазвичай працює в галузях першого типу, історицист же – береться за складніші сфери. Втім, наблизьмося до яснішої аналогії.

Уявімо втрачену грецьку п'єсу, з якої шість рядків збереглися – у граматиках, де їх цитують, аби проілюструвати рідкісні закінчення. Отже, рядки збереглися задля певної мети, а не тому, що вони були важливими для п'єси як такої, а якщо в них і міститься драматична значимість, то хіба що за збігом. Я не обмежую класичного вченого продукуванням не більше ніж компіляції з фрагментів, і не зводжу завдання історика до студіювання анналів. Нехай вчені вдосконалюють свої знахідки та роблять висновки щодо історії давньогрецької мови, віршового метру або релігії, але в жодному разі не судять про значимість п'єси в цілому – інакше історичні свідчення набувають нульової вартості.

Можна навести й інший приклад неповноцінного тексту. Уявімо пошкоджений рукопис, в якому можливо прочитати лише деякі місця. Розбірливі частини можуть вказувати на риси незмінні, рівномірно розподілені по всьому тексту; як, наприклад, почерк або правопис. За цими ознаками палеограф без особливих зусиль здатен висловити припущення щодо характеру чи національності писця. Літературознавець має набагато менше шансів правильно виявити значення цілого тексту. Адже палеограф має справу із повторюваним, а літературознавство – з одиничним, з таким, що неповторно розгортається протягом сюжету. Може статися, хоча й малоймовірно, що всі пошкоджені, заплямовані та вирвані листки були написані іншим писцем, якщо ж ні, то навряд чи писець змінював свій стиль саме в тих місцях, що їх ми не маємо змоги перевірити.

> Ніщо не може завадити одному рядку наприкінці сторінки: Еріміан був найбільш доблесний з десятьох братів... – продовжитися, через нестачу наступного листка, чимось на кшталт: *...як люди вірили; хибні ж вірування людські.*

Звідси постає питання такого роду: чи випливає з мого твердження, – що історичні засновки повинні породжувати тільки історичні висновки, – те, що і наукові засновки мають породжувати тільки наукові висновки? Якщо ми називаємо спекуляції Вайтхеда, Джинса або Едінгтона сайєнтицизмом (на противагу "науці"), чи засуджуватиму я сайєнтициста так само, як історициста? Згідно з тим, як я допоки бачу свою позицію, я схильний відповісти "ні". У моїй алегорії сайєнтицист та історицист відіграють ролі палеографа та літературознавця відповідно. Оскільки вчений досліджує повторювані елементи реальності, а історик – одиничні, то хоча обидва володіють "пошкодженим рукописом", та його недоліки завдають їх дослідженням абсолютно різної шкоди. Один приклад земного тяжіння, або один зразок почерку тотожний всім іншим прикладам і зразкам такого роду. Та одна історична подія, чи один віршований рядок відрізняються від усіх інших подій та віршів, так само різняться й контексти, в яких вони функціонують; і, відповідно, висновки, які випливають з цих одиничних подій, є унікальними. Саме тому, на мою думку, вчений, який стає сайєнтицистом, займає сильнішу позицію, ніж історик, який перетворюється на історициста. Хоч би як нерозумно було

виводити з фізичних знань тезу "Бог є математик", як на мене, це все одно розумніше, ніж висловлюватися про "суд Божий", виходячи з простої історії. *Caveas disputare de occultis Dei judiciis,* – говорить автор "Наслідування Христу". Він навіть радить, яку протиотруту вживати *quando haec suggerit inimicus.*

Сподіваюся, не склалося хибного враження, що я начебто заперечую будь-яке наближення до Божого одкровення в історії. Певні великі події (освітлені в символах віри) вказують на Божий промисел, значення якого настільки ясне, наскільки ми можемо сприйняти. Інші ж події, більшість з яких для нас лишаються неясними, не можуть однозначно пояснювати Його промисел. І також важливо пам'ятати, що маємо хоча й обмежений, але прямий доступ до Історії *в першому значенні*: нам не просто дозволено, ми справді покликані прочитувати її речення за реченням, де кожне речення – це наше *Тепер*. Звісно, я не апелюю до того, що зараз називається "поточною історією", тобто начиння газет і часописів, – адже це, мабуть, найбільш фантазматична з усіх історій, написана не Богом, а чиновниками, демагогами і репортерами. Я ж бо маю на увазі справжню, первинну історію, що з нею ми зустрічаємося щомиті на нашому власному досвіді. Це хоч і дуже обмежений, але чистий, без цензури, невідредагований текст, щойно з-під пера автора. Я вірю, що ті, хто шукають, знайдуть достатньо смислу, рівно стільки, скільки зможуть вмістити; і що Бог щомиті розкривається в історії, в тому, що МакДональд назвав "священним Тепер". Де, як не в теперішньому, можна стрітися з Вічним? Якщо я і критикую історицизм, то не тому, що не поважаю реальну історію, справжнє одкровення, що сходить прямо від Бога через кожне явище. Навпаки: радше тому, що я надто поважаю істинну історію, аби байдуже споглядати, як невиправдано звеличуються її поодинокі фрагменти, копії фрагментів, копії копій фрагментів, відбитки копій тих копій, які, на жаль, зліплено докупи під загальною назвою "історія".

Переклала з англійської Ірина СТАСЮК

ПРИМІТКИ:

[1] 'Virgil and the Subject of Secondary Epic', *A Preface to Paradise Lost* (Oxford, 1942), pp. 32 ff.

[2] George Macaulay Trevelyan (1876–1962).

ПАРИЗЬКА ШКОЛА

Олів'є КЛЕМАН

ІСТОРІЯ Й МЕТАІСТОРІЯ

1. Історія, символізація і зрада метаісторії

Історію, на думку Миколи Бердяєва, можна збагнути лише відштовхуючись від її духовної глибини, інакше, каже він, вона є лише емпіричною, позбавленою сутності матерією[1]. Ця глибина, в якій сяє божественне світло, де його приймають або від нього відмовляються, і є метаісторією[2], вона єдина може зробити життя людини виключно особистим існуванням у міру її сонячності. Траплялося, що Бердяєв називав метаісторичне "екзистенційним"[3], надаючи цьому терміну оновленого значення, цілком відмінного від того, яке маємо в різних екзистенціалізмах[4]. "Метаісторичне, внаслідок факту його вторгнення в історичне, надає останньому сенсу"[5]. Нерегулярно виплескуючись завдяки пригодам і відкриттю свободи, метаісторія розбиває детермінізми й імманентні процеси, вона на короткий час розриває об'єктивацію, яка безупинно прагне змінитися, ліквідовує затвердіння, перетворюючи "камінні серця" на "серця з плоті", а маски – на обличчя[6]. "Ґрунт історії вулканічний"[7], метаісторія – це готова до виверження лава. Світло й вогонь, які трансцендентують двозначності "цього світу", прориваються осяйними поривами, "поштовхами", що надає чудодійності всьому, що справді є шляхетним і чистим в історії.

Метаісторія сама є тимчасовістю, але "еонічною", як кажуть Батьки Церкви, в ній розгортається *історія Бога з ангелом і людиною*, величезна драматургія світла й мороку. Саме цю драматургію духовний погляд і вирізняє в історії, інколи перетворюючи, інколи потрапляючи в її пастку. Для Бердяєва весь цей процес протікає в таємниці Хреста[8]. Взаємозв'язок історії й метаісторії та драматургія, яка безупину піднімається з

самісіньких глибин і сколихує поверхню, вирішуються – есхатологічно – у Христі.

Для Бердяєва, як і для Соловйова та інших російських "софіологів" християнське боголюдство у божественному баченні є певною мірою первісним. Можна було б сказати, що Втілення аксіологічно передує Творінню і що все здійснюється в боголюдстві. Бог, каже Бердяєв, є абсолютно невимовною таємницею, що перебуває поза концептами й образами, звідки необхідність певної дистанції та потреба очищення негативної теології. Проте християнин не зміг би триматися за неї. У центрі його віри знаходиться Христос, утілений в Духові, місце Духу, а відтак парадоксальна двоєдиність боголюдського[9], де апофаза визначає нескінченність зустрічі та єдності. Христос є "розкриттям Бога в людині, і людини в Богові"[10]. Він відкриває нам, що людина – істота потенційно християнська[11]. Вона створена за подобою Христа: Творець, згідно з істинним мітом, розказаним у "Книзі Буття", вдихнув духовне начало в ніздрі людини, і це начало оживило первісний порох, "природу", вирвавши з неї людину, оскільки він зробив із неї особистість за образом і подобою Божою[12]. Після необхідного Втілення людина видається хиткою межею земного й небесного, живим кордоном між історичним та метаісторичним, "дивним створінням, двоїстим і двозначним, яке має лик царський і лик рабський, створіння вільне й заковане, сильне і слабке, яке в одному бутті поєднало велич з ницістю, вічне з тлінним"[13]. Християнське Втілення завершує запровадження "християнології людини" в Духові[14]. Справа Христа – це не тільки спокута, але й обоготворення, яке повертає людині статус "створеного творця". "І все ж в откровенні християнському істина про божественність людини є лише зворотною стороною істини про людяність Христа"[15]. Народженню Бога в людині відповідає народження людини в Богові. Таким чином, Бердяєв повертається до великої патристичної теми: Бог робиться людиною, аби людина могла стати Богом[16]. У Христі і відтепер в Духові, *Anthropos* виявляється божественним ликом[17], людина знову займає місце в тринітарних просторах, оскільки її архетип є Сином, як Людина небесна, Людина абсолютна. Таким чином, серцем метаісторії є таємниця Святої Трійці[18]. Богу притаманне внутрішнє життя, він не "камінь", він сам у собі є життям і любов'ю, Отець бажає собі єдності, так що в найабсолютнішому є Один і Другий, і подолання

їхньої напруженості в цілісності Святого Духу. Цей божественний Другий у містичній постановці, яку Бердяєв робить із таємниці Святої Трійці, власне і є предвічною Людиною[19]. Відтак, покликання людини в тому, щоб поширювати триєдиність життя, яке відбиває будь-яка людська єдність. Створення світу має за мету саме це откровення Святої Трійці, це об'єднання нею в єдине ціле, откровення й об'єднання, сакраментально здійснені Христом, а, відтак, запропоновані людині Святим Духом в перспективі Восьмого дня. І для того щоб відбувся повнокровний перехід Бого-Людини у Боголюдство і в Боговсесвіт: тут Бердяєв лише звертається до перспективи Царства мовою Соловйова...

Таким чином, потрібно впродовж історії і до Миті окреслити становлення метаісторії[20]. Остання бере початок у вічному рухові любові (до) Святої Трійці. Триєдиності властиве пульсування, яке проявляючись у світі, породжує час. Потребі любові Одного до Другого одержує безпосередню відповідь у Святій Трійці. Однак для виникнення подібної взаємності у людства потрібен час. Рух до Бога, до іншого, потребує визрівання часу. Яке тим самим розгортає позачасовий ритм триєдиної єдності.

Бердяєв розрізняє, хоча, як зазначає, у постійному взаємопроникненні, три порядки часу[21]. Це передусім *час космічний*. Час циклічний, який мав би перетворитися на танець святкування в дароприношенні *Anthropos*, але внаслідок першорідного постійного "падіння" стає провідником смерті. Звичайно, життя безупинно відроджується зі смерті, але вона поглинає особистісні існування в їх одиничності; відродження життя відбувається заради нових поколінь, які не можуть не відкидати попередні покоління в смерть: життя – це неодмінне вбивство. У цьому ми впізнаємо одне з передчуттів цього дивного й дикого мислителя, викривача нашої "некролатрії" Миколи Федорова, харизматичного бібліотекаря бібліотеки ім. Рум'янцева в Москві.

Другий порядок часу, історичний, є часом лінеарним, але відносно, бо йому відомі повторення, регресії й відповідності, і в об'єктивованій формі, тій, якої дотримуються раціоналістичні історики, він становить різновид постійно повторюваної трагікомедії. (Скажімо, нотатка Маркса про комічне повторення подій, які спершу видавалися трагічними). Однак через історичний час проскакують метаісторичні спалахи, в них

вписуються особистісні існування, кожне з них є абсолютною новизною, і спільність, яка між ними вимальовується, є спробою соборності. Спробою, чию нетривкість і і невмолиме ув'язання в об'єктивації Бердяєв підкреслював досить довго, визнаючи, однак, імовірну "експресивність" у своєму "Есеї про есхатологічну метафізику" (1946). Боротьба між новизною й експресивністю, з одного боку, та повторенням, невдачами й трагедіями, з іншого, врешті-решт, через Хрест надають часові есхатологічного динамізму.

Есхатологія як тріумф метаісторії у своїй позитивності, як осяйної метаісторії, що всотує історію (смерть, всотана життям, каже святий Павло), передвіщає себе в третьому порядку часу, що його Бердяєв називає *екзистенційним* або *духовним*. Якщо космічний час, каже він, символізує коло, а історичний – розірвану лінію, яку Хрест робить стрілою, жоден космічний символ не підходить до духовного часу, хіба що те, що є водночас запереченням і витоком часу, – крапка. Духовний час не піддається підрахунку, який завжди належить простору. Його не можна ні розкласти, ні поповнити. Він – це Восьмий День, що проектується на мить, вибухове передвіщення святості, профетизму, кожного дійсно творчого акту (власне, Марі-Мадлен Даві цілком справедливо назвала Бердяєва "людиною Восьмого Дня"). Універсум для нього існує лише у взаємозв'язку людини й Бога. Його доля обумовлена історією боголюдства.

"Абсолютний антропоцентризм який долає паскудну нескінченність зоряного неба вічністю, що перебуває в людині"[22], а через людину вносить її у все, що створюється. У такій перспективі, власне, перспективі ока серця, про яке говориться в Євангелії ("якщо око твоє буде здорове, то й усе тіло твоє буде світле" (Мт. 6, 22), це означає, що не людина є окрушиною в незмірному космосі, а космос присутній в людині. Цикли, таким чином, видаються то своєрідною літургією, то паскудним нескінченним об'єктивації. "Сонце, – незрівняно пише Бердяєв, – мало б бути *в* людині – центрі космосу"[23]. "Логос-Сонце в самій людині мало б світити"[24], всесвіт мав би крутитися довкола людини і її землі, він одержував би світло завдяки сонячності людини. Однак її падіння – справжня космічна катастрофа, призвело до катастрофи універсуму. Людина відділилася від Слова і Сонце перемістилось зсередини назовні стосовно неї[25], людина з'являється, – але вже не вона охоплює

все в єдине ціле, її саму туди включено, – тільки після тривалого процесу, який наука називає "еволюцією" (для Бердяєва це радше своєрідна інволюція...). Людина, а через неї й універсум виявилися похованими в мороці зовнішнього світу, в переміщенні назовні і смерті, і цю обставину Бердяєв називає *об'єктивацією*. "Людина, яка своїм падінням та уярмленням омертвила й механізувала природу, зустріла звідусіль спротив цього мертвого механізму природи і потрапила в неволю до природної необхідності. У людину проникає трупна отрута остаточно змертвілих щаблів природи і мертвить людину, змушує її розділити долю каменю, пороху і бруду"[26]. Таке ось походження її переміщення назовні та втрати нею сонячності, яке частково розділяє історію й метаісторію і свідчить про духовні битви, що відбуваються в останній. Поновлення чи радше утвердження людини з часу її походження, яке було покликаним, скомпрометованим і в цілому окресленим, відбувається через втілення, яке сягає кульмінації в Хресті і Воскресінні, зрештою, в імпульсах Духу через "духовну плоть" Христа. Метаісторія споживає й пожирає історію, коли в світі з'являється Людина небесна, яка стає земною, втіленим Словом, Сином, який через Дух звіщає нам про свою спорідненість. Щоб визначити Христа, як такого, який охоплює все людське і все космічне, досконалу Особистість, тобто таку, яка перебуває в цілковитій єдності з усіма і зі всім, Бердяєв бере в "Кабали" вираз "*Adam Kadmon*" (Адам Небесний)...[27], якого втілено в Духові і який все втілює в Духові. Істинна в цьому плані антропологія спирається на реальність Христа, "факт світового значення з'яви Христа – основний факт антропології"[28], в Христі "пневматичному" здійснюється, як ми казали, "христологія людини". Спорідненість з Богом, відкрита людині в Христі, – це шлях, який дає змогу розкрити таємницю людини, її походження й кінця, коротко, розкрити "таємницю лику людського"[29].

У Христі звершується откровення Бога людині: відтепер Бог чекає вільної відповіді людини, відповіді її творчої любові. Откровенню Бога людині повинно відповідати откровення людини Богові через союз людської свободи й Святого Духу: союз, в якому свобода вивільняється й стає творчою. Дух розкриває людині її покликання, розкриваючи не тільки "кеноз" Сина, не тільки образ Того, хто прийшов, але й через них образ Того, хто йде в силі й славі. Відтепер людина, архетип і джерело доброї

животворної сили, може й повинна оздоровити природу, адже саме вона її скувала й омертвила. "Змертвілий камінь важким пластом лежить на людині, і немає іншого шляху його позбутися, окрім визволення каменю"[30]. Ця справа людини становить третє откровення – откровення Духу. Однак тут Бердяєв відмовляється або по-інакшому інтегрує лінійну схему Йоахіма де Флор. Третє откровення не заміняє откровення Христа, вона в ньому розгортається, але "не буде мати Священного писання, не буде голосом зверху", а буде творчим розшифруванням завдяки Духу й свободі невичерпних глибин Тіла Христа, як акцентування есхатологічного виміру Церкви. Церква, звичайно, опорочена й заражена і духом Цезаря, і субстантивізмом, більш філософським на Заході і радше магічним на Сході. В ній, однак, на поверхню відверто виходить метаісторія, так що вона становить душу історії, душу космосу, є космом на шляху христифікації; в ній проявляється непорочна, райська, втрачена, але віднайдена краса *Софії* (Бердяєв, нагадаю, зокрема розглянув цю тему в дослідженнях про Якова Беме, що перекладені у вступі до його "*Mysterium Magnum*").

Таким чином, Христос, духовна Людина-сонце, робить можливою появу великого апокаліптичного знаку – образу Жони, зодягненої в сонце[31]. Тут Бердяєв любить використовувати образ полярних ночей, зокрема "білих ночей" у Петербурзі, коли не видно жодного джерела світла, коли все немовби світиться зсередини[32]. В еру мороку й Святого духу, в якій присутні і ми з активністю, яка либонь акцентується в нашу епоху, людина готує й передвіщає повернення Христа чи, радше, повернення світу в Христі, та всотування історії у вмиротворену метаісторію, яка буде збагачена боротьбою, твореннями, а також стражданнями історії. Активна есхатологія, відтак есхатологія творча...

Отож можна спробувати відповісти на запитання, поставлене Бердяєву Анрі Корбеном на с. 300 його книжки "*Лик Бога, лик людини*": "На якому рівні людини відбувається зустріч природи божественної і природи людської?" Спробуймо уточнити: через Хрест вона відбувається на рівні об'єктивації і смерті, через Воскресіння – на рівні *caro spiritualis*. Хрест поглинає об'єктивацію, Воскресіння освітлює тілесність. Для Бердяєва, як для Григорія Ніського, існують різні щаблі матеріальності, які є не природою, а станами осліплення або споглядання, врешті-решт стани єдності чи розриву. В сяянні деяких присутностей

хто ж бо не відчував осяйної легкості, що інколи доходила до чуда, тих пахощів, які, як казав Іссак Сирійський, були пахощамм Адама перед падінням? З 1907 року у вченій суперечці з Розановим[33], який хотів бути співцем космічної плоті і безупину протиставляв Христа і світ, Бердяєв, як і "Новий Завіт", розрізняв "цей світ" як мережу навіювань і іллюзій та "світ" як творіння Бога. "Цей світ", казав він, слід "кинути в вогонь", але в глибині – в тому, що він пізніше назве "метаісторією" – слід знайти справжній світ, включений у християнність боголюдини, і покликаний стати тим, чим він уже сакраментально є в Христі: *sôma pneumatikon, caro spiritualis*.

"Плоть світу, яка має бути освячена, трансцендентна, так само, як і дух". Така його відповідь Розанову, вона дозволяє нам передчути, якою могла б бути його відповідь Корбену, чиє розпитування, до речі, є протилежним: у воскреслому Христі реалізується справжній світ, внутрішній щодо єдності. Дух пропонує нам проявити боголюдяність і посприяти її прориву через об'єктивацію, і в ній буде обоготворена плоть світу: "У новий світ увійдуть усі елементи нашого світу, але вони будуть переображені".

Пізніше Бердяєв зауважить, що Святий Дух чужий протиставленню матерії й духу і що плоть може й повинна стати плоттю духовною[34]. Гадаю, що нюанс з думкою Анрі Корбена можна було б сформулювати так: *caro spiritualis* для Бердяєва є не місцем Втілення, а його результатом. Звичайно, Втілення знаходить, вивільняє первісну реальність космосу, актуалізує сакраментальні потенціальності плоті світу, повсюдно присутні в тому, що Корбен називає "уявним". Але Втілення не тільки метаісторичне, воно ще й історичне, воно справді поза межами "уявного", в-тілення. Хрест є великою фігурою "уявного"... Але одного дня його поставлено на Голгофі, з чим наймістичніший Іслам, досліджуваний Корбеном, ніколи не міг погодитися. Бердяєв (якщо хочете) гностик, а не досет.

2. До критики откровення

На Заході він зустрівся з розгнузданою критикою Біблії, перед в якій вела "*Formgeschichte*" Балтманна та його учнів. Він був пристрасним – адже фундаменталізм був йому найменш властивим – і стривоженим спрощеністю такого підходу, який

реальним вважає тільки об'єктивований світ, а до духовного життя ставиться лише як до чисто суб'єктивної екзистенційності. Откровенню необхідна критика, робить він висновок, але цілком відмінна. Такий критичний підхід, який, на його думку, мав би стати відповідником кантівській критиці розуму чистого й практичного, він розробляв упродовж усієї творчості, починаючи від концепції метаісторії й боголюдства, однак систематично почав уточнювати лише в посмертному доробку, російський текст якого опублікований не був, а відомий із фрранцузького перекладу під назвою "*Vérité et Révélation* (Істина й Откровення)" (Нешатель-Париж, 1954). Гадаю, досить звернути увагу на два моменти: участь людини в откровенні й откровення як існування Духу.

Откровення для Бердяєва є розкриттям істини, в якому одержувач зовсім не пасивний: тут варто б поговорити про боротьбу з ангелом, боротьбу, перемога в якій незрідка є непевною. Вираз є боголюдським, а не однобічно божественним[36]. Існує, звичайно, центр, який водночас є альфою й омегою, де концентрується й звідки сяє откровення – "християнство визначає наша віра в існування такого центру"[37], – однак його не можна порівнювати з природними чи чисто історичними явищами. Це – подія духовна, яка відображається в історії, трансформуючи її в символ або в таїнство[38]. Будучи боголюдським, откровення з метаісторії проривається в історію. Саме в глибинах свого духу Мойсей і почув голос Бога, саме так його почули й пророки[39]. Павло пережив своє навернення як внутрішню зустріч[40]. Будучи боголюдським і двополярним, откровення знаходить своє джерело й остаточне вираження в Христові, в якому символ стає реальністю, в якому одночасно розкриваються Бог і його другий, Людина. У Христові Бог повністю поєднався з Людиною, а Людина повністю поєдналася з Богом. Христос звершує, або Христос, який іде, звершить численні "економії" Бога, які не тільки ветеротестаментарні, а вписуються в усі великі духовні традиції людства[41]. Метаісторичні події стають історичними, але метаісторію необхідно прийняти. Так відбувається її деформація, бо одержувач зберігає більшу чи меншу непрозорість, і откровення перебуває в залежності від людської здатності його прийняти, від обмежень часів, місць і ментальностей. Так, Батькам Церкви завдавали багато незручностей тексти про жорстокість "Старого Завіту",

вони їх перетлумачували, вбачаючи демонів у "дітях Вавілона", яких треба було роздавити об скелю (яка тоді символізувала скелю Імені Ісуса). Бердяєв був не проти такого типу тлумачення, однак він був значно радикальнішим: откровення, казав він, "впало" на людей навдивовижу примітивних, які висловили його через власну сприйнятливість[42]. Краще тоді вже стати марціонітом (Марціоном був гностиком, який заперечував натхненність багатьох біблійних текстів), ніж допустити, що Бог Ісуса Христа міг наказати гебреям систематично винищувати ханаанців! Переломлення откровення в об'єктивований світ зумовлює "щаблі откровення"[43], щаблі езотеризму й екзотеризму, можна б сказати[44], не в самому откровенні, бо християнство є розкриттям "Найосновнішої загадки", якщо скористатись виразом Дениса Аеропагіта, а в його людському вираженні. Історія не є реалізацією Духу, як вважав німецький ідеалізм, вона трагічна й розірвана. Вираження откровення випливає з зіткнення історичного й метаісторичного в людині. В єдиній місцині світу, в єдиний момент часу з усією довірливістю розкрилось таємне життя божества: в Христі, який розкриває таємницю Отця і таємницю Духу, який розкриває Бога як Єдино-Триєдиного Бога, тобто любові й свободи[45]. Тільки абсолютна Людина, Людина-максимум, Бог дає людині змогу радикально перейти через об'єктивацію. Однак вона закрилася, принаймні на поверхні, Боглюдина жив і говорив, і те, що він зробив і що сказав, він міг передати лише через людей, через перші християнські спільноти, так що попри подих свята Трійці, певна об'єктивація викристалізувалась у багатьох місцях "Нового Завіту"[46].

Критика откровення, яка є власне критикою в подихові Духу, намагається подолати цю об'єктивацію, щоб віднайти вогонь метаісторії, силкується розбити закам'яніння, щоб лава побачила день. Її веде *одночасно апофатичне й кенотичне* бачення божественного, дозволяючи їй виявити те, що Бердяєв називає "соціоморфізмами" й "космоморфізмами"[47]. Перші відбивають зв'язок між Богом і людиною у термінах влади й суду у збіднено юридичному розумінні та кари – відтак, сервільності й страху з боку людини. Насправді, каже Бердяєв, "у Бога менше могутності, ніж у поліцейського"[48], якщо не брати до уваги страждання страстей, в нього немає ідеї зла, наш автор любив цитувати Леона Блуа, кажучи, що у пітьмі по Божественному обличчю струменіла кров ... Що ж до "космоморфізмів", то вони

подають Бога як величезну зовнішню силу, що схожа на силу тайфунів чи землетрусів, силу цього світу, детермінуючу каузальність. Критикувати під таким кутом зору откровення означає віднайти самісіньке серце Євангелія, розіп'ятого Бога, який поєднується з нами в смерті й пеклі, щоб відкрити шляхи воскресіння, а також віднайти, як Бердяєв каже в дивовижному ракурсі, всю людяність Бога, бо "Бог людяний, тоді як людина нелюдяна"[49]. Людина знаходить свою людяність лише в союзі зі своїм архетипом, архетипом Сина, абсолютною Людиною, Другою Особистістю в Трійці. Вона, людина грішна, нелюдяна: століття за століттям вона проектує свою нелюдяність на Бога, робить з Бога Лефіафана, а з релігії інструмент своєї гордині, ненависті й помсти. Відтак, слід критикувати, але не більш-менш раціоналістично, а в світлі істинного Бога, "який хоче, щоб усі люди були врятовані", який прийшов у світ для порятунку грішників і "умалив Самого Себе, прийнявши вигляд раба..., Він упокорив Себе, бувши слухняний аж до смерти, і то смерти хресної" (Філ. 2, 7–8).

У цьому вчинку Бердяєв дуже свідомо відносить себе до найвищої духовної Традиції християнського Сходу, традиції Григорія Нсіського, Максима Сповідника, Ісаака Сірійського, традиції молитви за спасіння всіх і переображення універсуму, Традиції, основним твердженням якої могла б стати фраза Максима про те, що "Хрест є судом суду".

Откровення, з іншого боку, потребує й вимагає нашого існування в Духові. Прийняти його означає зрозуміти нашу якнайглибшу реальність, але не самотню, і не суб"єктивну, а "надсуб'єктивну" й поєднувальну. Святий Дух пробуджує в людині дух, і цей дух приймає його. На думку Бердяєва, дух визначає людину в усій повноті в міру того, як вона розкривається для Святого Духу. Стан знаходження в середині й сонячності, шлях до трансцендентності через християнську глибину "серця", а водночас і стан соборності (Бердяєв повертається до терміну, придуманого мислителями-славофілами XIX ст.), тобто внутрішньої примирення, духовного єднання, "етики любові", що стає "етикою творення", якщо повернутися до виразів великого трактату про "парадоксальну етику" нашого автора під назвою "*Про призначення людини*". Наше існування як зовнішнє й суб'єктивне Другий має скеровувати до надсуб'єктивної внутрішньості у єдності з усіма іншими. Розвиваючись у Духові,

дух відкриває, що метаісторія перетворює історію – передусім історію откровення – у *мою* історію. Ось чому я можу зсередини (метаісторичної середини) зрозуміти історію, вона є моїм шляхом і моїми падіннями, моєю спокутою й моїми вознесіннями, так як і всього людства, яке я ношу в собі. Я той єдиний Адам, я жертва й кат, Я Авель[50] і Каїн[51]. І тільки в Христі я можу перепочити: "Прийдіть до мене, всі стомлені й перемучені, і я дам вам спочинок". Пере-почити, тобто подвійно помістити себе в людському й божественному. Переглядаючи не лише тексти, дані в откровенні, а й великі твори, пам'ятки високих культур, "ми прилучаємось до таємниць іншого життя, до загадок всесвіту, в якому вічність перемогла тлін і смерть"[52].

Це якраз те, що християнство називає таємницею Тіла Христа. Ми всі є членами Христа, відтак членами один одного. Отець пустелі сказав: "Мені потрібно було двадцять років, щоб зрозуміти, що існує лише одна людина". Тоді людина може читати Письмо, дане в откровенні, а через нього і всю історію, немов свою власну.

Відтак, ми не можемо зрозуміти записані в історії откровення, якщо відповідний духовний досвід – передчуття метаісторії – не здійсниться водночас у глибинах духу. "Мені відкривається тільки те, що відкривається в мені"[53]. Звертаючись до формулювань Ангеліуса Сілезіуса, Бердяєв пише: в металітургічному тепер Христос народжується в мені, саме в мені, через мене і для мене – в нас, через нас і для нас – його розіп'яли на всьому злі світу, він спускається в моє внутрішнє пекло, яке є пеклом цілісного Адама, він тріумфує в мені над смертю і над пеклом, щоб обоготворити мене в одвічному спорідненні...

Вивільнившись від будь-якого екзотеричного вираження, откровення виступає двополярним процесом, зустріччю, вступом у триєдину спільність, поривом Архетипу до свого Образу, який умовжливлює повернення Образу до свого Архетипу[54]. У своєму езотеричному вираженні, тобто для християнина в його істині, откровення є символом або таїнством, що пробуджує наш дух, який своєю пристрасністю перешкоджає символізуючому об'єктивуватися, а індивіду – ізолюватися. Душа, яка перебуває в стані духовної "католичності", соборності[55], з'являється перед Богом, каже Бердяєв, поєднана з іншими душами й душею тіла.

3. Творчий акт і метаісторія

Тільки оновлене християнство здатне зрозуміти і прислужитися творчості людині, її "творчому акту". Божественна свобода зумовлює з'яву з *Ungrund*, з безодні, *інакшої* свободи, яка не піддається об'єктивації, це і є найважливіший міт, витворений Бердяєвим[56]. Людська свобода не створюється Богом, вона проривається з відсторонення Бога, перед його лицем яксправжня й невмолима спрагліcть. З часу Втілення, Воскресіння й дня Трійці ми знаходимось на зорі Восьмого дня у величезному динамізмі пологів, того, про який святий Павло говорить у "Посланні до римлян": "чекання створіння очікує з'явлення синів Божих" (Рим. 8, 19).

Звичайно, людина, як "творений творець", має потребу в космічній і соціальній матерії, вона не може творити осіб, може лише їм служити. Однак вона є живою подобою Творця, "поетом неба і землі", як власне й каже Кредо. Особистість єдина, незамінима, ніколи не бачена, вона долає будь-яку обумовленість, будь-який повторювальний аспект історії, щоб *із нічого, de nihilo*, тобто зі своєї глибинної, первісної, втраченої й врятованої свободи, породити абсолютну *новизну*: яка є завоюванням і вираженням свого чисто особистого метаісторичного існування, вираженням поєднувальним і переображеним вираженням, яке робить істоти і речі відкриттями в нескінченність.

Певна *геніальність* вкладається в кожну людську істоту, коли вона поступово стає особистістю. У "Призначенні людини" (с.172) ми читаємо: "Любов чоловіка до жінки, матері до дитини, [...] інтуїція істот, страждання перед загадкою життя та пошук істини залежать від геніальності". Що ж до "генія", то він народжуються з союзу цієї духовної геніальності з диференційованим талантом і великою життєвою силою...

Звичайно, "первородний гріх", той вибір, який ми зробили й безупину робимо ззовні і з розділеності, обумовлює застигліcть нашої творчої сили в детермінізмах, в еволютивних послідовностях об'єктивованого світу. Але перемога Христа над смертю, над усіма формами смерті, дозволяє людині повністю віднайти своє покликання. Бердяєв невтомно повторює, зокрема в "Сутності Творіння": Христос, Син Божий, спаситель і визволитель, відроджує творчі сили людини. Боголюдство

відкриває нескінченний простір для нашої творчої свободи. Будь-яка справжня творчість знімає запону зі світла Восьмого Дня і становить есхатологічне чудо[57]. Згідно з символікою, яка сягає початків християнства (вона вписується в останні розділи "Євангелії від Івана") Восьмий День є водночас першим і останнім днем тижня, який сам по собі символізує весь перебіг часу. "Перший" відсилає до альфи, до першоначала, до райського, а "восьмий" до звершення, до Царства. В кожній іскорці Восьмого Дня оживає втрачений рай і встановлюються, нарешті об'єднані, нове небо й нова земля, тобто небо й земля, оновлені в Христі. Краса, яка тоді виникає, та, яка, за Достоєвським, "урятує світ", є водночас особистою й онтологічною: в сенсі буття як насиченості єдності, єдності людських буттів, введених у Христа, їхній архетип у сяйві єдності Святої Трійці. У красі всесвіт стає (або дається в откровенні в своїй христичній глибині,) *caro spiritualis*, сяйво особистості, яка одночасно розкривається і стає цілісною, відтак, згідно з патристичним виразом, вона є "образом образу". Але це не краса володіння, спокуси й магії, а краса, яка "породжує будь-яку єдність" (Денис Аеропагіт). Тоді як добро співвідносне зі злом, коли воно відповідає поки що несміливій свободі, свободі сутінок, краса, яка породжує будь-яку єдність, знаходиться поза добром і злом, є спонтанним вибухом радості буття, його безпричинної щедрості. Краса не аморальна, а надморальна, метаісторична, випромінювання духовної енергії[58], яка стає імманентною в Христі, відтак, здатною осяяти все, навіть жахливе, конвульсивне, "бридке". Блискавка з Царства, есхатологічний факел, який на мить повертає нам в екзистенційній "точці" нашу невинність, тверезо віднайдену після великих випробувань і великих пристрастей та терпіння історії.

Християнство Духу підкреслює метаісторичну значущість творчого акту. Останній, Бердяєв на цьому наполягає, і це зовсім не романтизм, часто проходить через спротив, через відмову від Бога Левіафана чи Бога, захопленого ідолами і ритуалістською об'єктивацією, а також через радикальну небезпечність того, що Леон Блуа називав "трагічною педагогікою безодні". Разом з Шестовим Бердяєв наполягає на розриві, інколи катаклізмі, який викликає вторгнення метаісторії в існування людини, чиє призначення – творчість[59]. Аскет, який самого себе сприймає як матеріал нечуваної метаморфози, який добровільно

гине, аби з цього ось низу стати воскреслим, часто видається божевільним. Геній може бентежити так само. Бердяєв нагадав, наскільки незграбним, розгубленим здавався великий поет-символіст Олександр Блок, наскільки безладним було його життя. Однак його поезія сприяє перетворенню всесвіту[60].

Якщо творцеві справді вдається уникнути претензій деміурга, спокус егоцентризму, естетизму чи насмішки, якщо благість краси він не відділяє від краси благості, він розкривається як необхідний для вознесіння історії в метаісторію. Царство – це не додаток кількох індивідуальних спасінь поза світом, воно прийде в сяянні і осяйній могутності творців, метаморфозі людства й космосу (ми знаємо, якого значення Бердяєв не без гумору надавав спасінню свого кота Мури!). Саме тому кожне справжняє творіння передвіщає і, без жодного сумніву, прискорює Восьмий День. "Витвори великих творців готують Царство Боже і входять у нього, так у нього входять грецькі трагедії, картини Леонардо, Рембрандта, Ботічеллі, скульптури Мікеланджело, драми Шекспіра, симфонії Бетховена, романи Толстого, висока філософська думка, творчі пошуки Паскаля, Достоєвського й Ніцше, а також пошуки свободи й соціальної справедливості"[61].

Однак в історії людської творчості, чи то вона стане мистецтвом, знання, профетизм, героїзм, чи проявиться в смиренних жестах буденного життя, не можна уникнути трагічного чи провалу, перед болем і непроникністю світу сам святий тільки й може "пролити кров свого серця", як казав старець Сілуан. Замість того, щоб трансформувати буття світу, а існування нарешті вивільнене у світлі, з'являються значні, хоча й обмежені продукти культури ізольовані, диференційовані, двозначні[62]. "Бетховен створює симфонії, але його творчість мала б привести до того, щоб весь світ зазвучав, як симфонія"[63]. Коханці не можуть повернутися в рай, можливо, народиться дитина, щоб потім померти. Творча наснага перетворюється на холодні вироби, передчуття профетизму і святості, прориви справжнього гнозису своєю чергою, об'єктивуються, з полум'я перетворюються на символ, із символу у мертвий субстанціоналізм, і їх уже треба шукати інакше. Звичайно, як ми казали, за два роки до смерті в "Есеї про есхатологічну метафізику" Бердяєв таки погодився, що нескінченне може довго й непомітно проявлятися в скінченному образі і що неодмінна

об'єктивація також дозволяє домогтися втілення й "виразності"[64]. Це виправдовує – хоча й з таким запізненням – культуру! Не забуваючи, проте, і про її нетривкість, і вірогідне марнославство ідолопоклонства... Хай там що, метафізична вагомість творіння не залежить від його історичного успіху. Кожен посутньо творчий акт значущий для вічності. Царство не може відбутися в умовах цього світу, його прихід потребує не лише підготовки, а й злому. Однак таке втручання трансцендентності може бути лише боголюдським згідно з христологією людини, втіленої в Синові: тоді частка людини полягатиме в тому, щоб підірвати об'єктивацію, зробити мить, але таку, яка залишить довгий слід, піднести на поверхню історії таємну пристрасність. Парадокс неуникненний: жодному творчому акту людини не вдається надовго втілити шок метаісторичного, це не вдається навіть, і то особливо, святості, яка часто залишається ізольованою, розіп'ятою чи комерціалізованою; одночасно завдяки благості Хреста кожен творчий акт есхатологічний і позначає кінець "цього світу" і настання Царства. Творчий акт зазнає краху в силу того, як йому не вдається покласти край "цьому світу". Він вдається, оскільки готує перетворення справжнього світу. Мить, в яку він передвіщає це перетворення, поглинається, *kikma eis aei*[65], "крапкою" духовного часу, часу, інвестованого безсмертям.

Тоді залишається одне велике запитання, на яке Бердяєв відповів дуже невиразно: як символи перенести в реальності, історію в метаісторію? Через неможливість радикально змінити життя творчість вводить у нього символи. Тут не йдеться про символ, який був задуманий, розроблений чи, зрештою приведений до якогось дискурсу. Справді творче мистецтво ніяк не може бути натуралістичним, обмежуватися марним відтворенням зовнішнього, в якому не вміє вирізняти з'яв. Воно так само не повинно закриватися в суб'єктивності, в тому, що при коментуванні окремих картин перших художників-абстракціоністів Булгаков назвав "Софія усунута (використана не за призначенням)". Воно надсуб"єктивне, переображене, воно виявляє і поширює сутність, воно протистоїть об'єктивації. Це – "містичний реалізм".

Християнство, зазначав Бердяєв, розбило завершену досконалість античних форм (власне це йому й ставив на карб Ніцше) і в пошуках мистецтва, як і в пошуках культури, породжує

непереборну потребу перевершення, ностальгію за нескінченністю. Ось чому велике піднесення музичної культури на Заході, на думку нашого автора, відповідає християнському періоду історії. Музиці вдається уникнути простору, який розділяє і перетворює в камінь. У найбільших вона немов би безпосередньо виражає пульсування духу, рухливу межу історії та метаісторії. Есхатологічна мить, "крапка", вписується в мовчання, яке музика й повинна нас змусити почути. Мовчання Духу в серці Слова, мовчання, яке завдяки ритму виникає як дихання вічності. Схоже, що музика особливо переважає в нашу епоху, яка є апокаліпсисом в історії. Культура сьогодні розривається, вона не дуже здатна пластично втілитись у мистецтвах простору, які є мистецтвами синтезу, облаштування й стабільності. Саме тому здається, що музика нав'язує себе іншим мистецтвам, розкладаючи їхні форми, що видно в "композиціях" абстрактного мистецтва. Все стає безформним, текучим, дивна музика вод, ділювіальних, можливо ще хрещальних, в яких гине модерне людство і щось готується – але що? Власне воскресіння в культурі, тобто оновлення культури, *millenium* на землі переображенній (як у II ст. сподівався святий Іреней Ліонський), чи, можливо, рай (парузі). Бердяєв цього не знає, він говорить не зовсім ясно, він іде навпомацки, весь кінець "Сенсу Творчого акту" страждає невизначеністю, що властива передреволюційному періодові. (Відтак, не варто дивуватися, якщо молоді російські філософи сьогодні дорікають йому за антикультурну роль...)[66]. Потрібно, однак, прислухатися уважніше. Нинішня криза творчості, каже Бердяєв, зумовленна, з одного боку, люциферівським прагненням автономності, згідно з яким людина хоче створити свій власний універсум, але приходить лише до насмішки й нігілізму. З іншого боку, вона зумовлена ностальгією за тим, щоб покінчити з роздробленою культурою, з відокремленою красою, і вступити в нову творчу епоху, де "краса [...] творитиметься в усіх актах буденності, як шлях для подолання й переміни життя"[67]. Творчість у нашу епоху досить часто є спуском в пекло, який інколи приводить у небуття, а інколи, як це геніально показав Достоєвський, до Христа, який спустився в пекло, щоб назавжди стати між небуттям і нами. В такий спосіб переплутуються й стикаються "боголюдство" й "тваринолюдство".

Для тих, які профетично хочуть служити Духові, мистецтво й життя повинні сьогодні поєднатися в вимозі перенести символи

в реальності, щоб освітити все, навіть пекло. Святість змінює життя, але лише одного індивіда, творчість хоче змінити світ, але грузне в ньому; таким чином, святість і творчість готують, хоча частково й роз'єднано, настання Царства, яке стане Царством Бога, але також і Людини, царством *Anthropos* перед лицем Бога, Царство небесної землі й земного неба, Царство краси. Можливо тепер, зауважує Бердяєв, святість і творчість мали б інколи об'єднуватися, щоб прискорити остаточну метаморфозу чи, принаймні, пришестя оновленої культури. Він любив нагадувати, що на початку минулого століття в Росії в один і той самий час жив святий Серафим Саровський, очевидець у своїй плоті світла на горі Фавор, і Пушкін, натхненний поет, який відкрив Росію для універсуму: вони один одного не знали і, без сумніву, не порозумілися[68]. Сьогодні Серафим Саровський і Пушкін уже не можуть не знати один про одного. Бердяєв любив і Скрябіна, музиканта-мрійника, який прагнув написати "містерію", в середньовічному значенні цього слова, останні акорди якої сягали б метаісторичного, його вогненного ядра, так, аби старий світ спалахнув у Царстві. "Ми стоїмо перед проблемою християнського буття більше, ніж християнської культури, перед проблемою перетворення культури в буття..."[69]. Подібна метаморфоза окреслилася в XIII столітті в Італії і в XIV ст. в Росії, коли святість Франциска Асізького призвела до створення Чімабуа і Дуччіо, а святість Сергія Радонезького – до творінь Андрія Рубльова і Феофана Грека. Якщо ж ґрунт історії вулканічний, то за браком цільної *ekpyrosis*, про яку мріяв Бердяєв (принаймні, в 1914 р., що є промовистою датою реваншу кривавої об'єктивації), ми спостерігаємо досить дивні виверження.

Та повернімося до *ekpyrosis*, в якийсь момент омріяної, пізніше передчуття "експресивності". Християни виступали (не завжди, звичайно) за Бога проти людини, модерність (також не завжди, профетичне інь-янь) була за людину проти Бога. Так ніби у такий спосіб таємниця Святої Трійці об'єктивувалася в своєму історичному вираженні, наче б то Бог і його Другий, Архетип Людини, могли лише протистояти один одному. Божественне хотіло поглинути людське, потім людське – божественне, аж доки смерть Бога привела до смерті людини й пролунала несамовита скарга Ніцше, яку Бердяєв підсумував так: "Як пережити божественне, якщо Бога не існує, як пережити екстаз, коли світ і людина такі нікчемні?"[70]

Нехай настає час боголюдства, простір Духу й людини-творця, свідчення Церкви, заново складеної завдяки наверненням та доповнюваності найвищих духовних досвідів: "Ми хочемо дихати повітрям універсуму, і ми крокуємо до епохи універсалізму, де буде подолано обмеженість та ізольованість всіх частин землі, а також обмеженість та ізольованість самої землі, яка відкриється небу й іншим світам". Це буде "союз Сходу й Заходу в ім'я Бога й людини, в ім'я Христа й особи..."[71].

Ось висновок однієї з останніх праць Бердяєва "Екзистенційна діалектика божественного й людського": "Усе відбувається в Духові і через Дух. Дух гасився в історичному християнстві, і історія пішла проти християнства. Це був перехід через розділення і розрив боголюдського зв'язку. В кінці це була смерть перед воскресінням до нового життя. Смертельна тривога охопила людство. Церква, яка створює враження безвладної, яка втратила дари Духу, буде явлена такою в своїй одвічній сутності, в дусі пророчому"[72].

На гребені музики втілення вимальовується в співі, де єднаються Дух і Слово. Спів народжується з обличчя, а в обличчі символ інколи стає реальністю. Уже Максим Сповідник зауважував, що обличчя Христа є символом лише себе самого[73], і все це стосується кожного обличчя в Христі.

Будучи "вершиною космічного процесу", воно, каже Бердяєв, передбачає присутність чогось по ту сторону, "дію духовної сили, що перевищує круговорот природних сил". Через нього "просвічує інший світ"[74]. Воно "розбиває й розриває об'єктивований світ, як промінь, що вислизнув з таємничого світу людського існування і відбиває існування божественне..."[75]. Зокрема, коли погляд скеровується всередину і водночас дарує себе, він сприяє "з'яві духу у конкретній формі"[76].

Саме в єдності обличчя стає таким, що очі розкриваються після того, як заплющуються в молитві (або на якусь мить розплющені перед іконою). "Завдяки обличчю людина входить у спільність з іншим. Сприйняття обличчя жодним чином не схоже на сприйняття фізичного явища, воно є проникненням у душу [...]. Предметом можна розпоряджатися, з обличчям можна лише спілкуватися[77]. Символ, який стає реальністю в рамках тривалої аскези чи в бентежному вторгненні любові, обличчя свідчить тоді про есхатологічне перетворення світу "в образах

краси". Християнство – це релігія обличь, адже "в Христі Бог стає обличчям і людина стає обличчям"[78]. Напруженість між історією й метаісторією, і перевершення навіть еонічних трагедій звершуються в цій невірогідній іконі.

Переклала з французької Зоя БОРИСЮК

ПРИМІТКИ:

[1] *Esprit et liberté* (франц. переклад). – Paris, 1933, p.112.

[2] *Le Sens de l'histoire* (франц. переклад), 1948, розд.2: "Історичне й метаісторичне".

[3] *Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека.* – М., 1993, с.352–353, 356.

[4] Про значення "містичного реалізму" див. у вступі до збірника статтей: *Sub Specie Aeternitatis.* – СПб., 1907 (рос. м.).

[5] *Экзистенциальная диалектика,* с.264.

[6] *Опыт эсхатологической метафизики // Царство духа и царство кесаря.* – М., 1995 с.192 (цит. за автором).

[7] *Там само,* с.192.

[8] *Vŭritŭ et Révélation* (франц. переклад). – Neuchatêl-Paris, p.164.

[9] *Ibid.,* p.54.

[10] *Экзистенциальная диалектика..,* с.263.

[11] Це основна тема "Смысла творчества» (М., 1994) та ессе «О назначении человека» (М., 1993).

[12] *Vérité et Révélation,* p.160.

[13] *Смысл творчества,* с.80.

[14] *Там само,* с.97.

[15] *Там само,* с.98.

[16] Не перестаючи, однак, бути людиною, що було б монофізитством.

[17] *Смысл творчества,* с.41.

[18] *Там само,* с.96.

[19] *Там само.*

[20] *De l'esclavage et de la liberté de l'homme. – Paris, 1945, p.10 (О рабстве и свободе человека // Царство духа и царство кесаря.* – М., 1995).

[21] *Опыт эсхатологической метафизики,* с.263; *О рабстве и свободе человека,* с.155–157.

[22] *Смысл творчества,* с.94.

[23] *Там само,* с.95.

[24] *Там само.*

[25] *Там само.*

[26] *Смысл творчества,* с.89–90.

[27] Наприклад в: *Смысл творчества,* с.84.

[28] *Там само,* с.96.

[29] *Там само.*

[30] *Там само,* с.90.

[31] *Там само,* с.95.

[32] *Там само.*

[33] *Христос и мир.* Ответ В.В.Розанову. – *Русская мысль*, январь 1908; *Духовный кризис интеллигенции.* – М., 1998, с.230–247.

[34] *Vérité et Révélation*, p.48.

[35] *De l'esclavage et de la liberté de l'homme. – Paris, 1945, p.15* ; *Vérité et Révélation*, p.163.

[36] *Vüritü et Révélation*, p.7.

[37] *Ibid.*, p.48.

[38] *Ibid.*, p.163.

[39] *Esprit et liberté*, p.110.

[40] *Vérité et Révélation*, p.48.

[41] *Религиозная наука и апологетика христианства // Путь, № 6. – Париж, январь 1927 ; Esprit et liberté*, p.110.

[42] *Vérité et Révélation*, p.6.

[43] *Esprit et liberté*, p.111.

[44] *Vérité et Révélation*, p.52.

[45] *Esprit et libertü*, p.111.

[46] *Ibid.*, p.131–132.

[47] *Vérité et Révélation*, p.7, 57–58.

[48] *Ibid.*, p. 59.

[49] *Ibid.*, p. 60.

[50] *Ibid.*, p. 88.

[51] *Ibid.*, p. 89.

[52] *Sens de l'histoire*, p.26.

[53] *Esprit et liberté*, p.111.

[54] *Ibid.*, p.113–114.

[55] *Vérité et Révélation*, p.63.

[56] *Смысл творчества*, с.172–174; О назначении человека; *Sens de l'histoire*, p.48.

[57] *Смысл творчества*, с.91–93, 120–121.

[58] *Опыт эсхатологической метафизики*, с.266.

[59] Про "екстаз миті" див.: *О рабстве и свободе человека.*

[60] Наприклад: *Vérité et Révélation*, p.56.

[61] « *Спасение и творчество, две концепции христианства* ». – *Путь*, № 2, январь 1926, с.26–41.

[62] *Cinq Méditations sur l'existence* (франц. переклад). – Paris, 1936, p.206–207.

[63] *Опыт эсхатологической метафизики*, с.252

[64] *Там само.*

[65] Про безсмертну красу «невдач» Кватроченто див.: *Новое Средневековье //* Н.Бердяев. *Философия творчества, культуры и искусства.* – М., 1994, – С.406–464.

[66] Наприклад: Constantin Sigov. *La liberté et l'exil, le chemin de Nikolai Berdiaev. – Les Lettres soviétiques*, n.381, 1990, p.157–166.

[67] *Опыт эсхатологической метафизики*, с.252

[68] *Там само*, с.172–175.

[69] *Там само*, с. 136.

[70] *Экзистенциальная диалектика..*, с.273.

[71] *L'Orient et l'Occident. – Cahiers de la Quinzaine. – Paris*, 1930, p.24–25.

[72] *Экзистенциальная диалектика..*, с.353.

[73] *1168 A.*

[74] *О рабстве и свободе человека, с.18.*
[75] *Cinq Méditations sur l'existence,* p.172.
[76] *Ibid.*
[77] *Ibid.*
[78] *Смысл творчества,* с.96.

Олексій СІГОВ

О. КЛЕМАН І М. БЕРДЯЄВ: ЗВ'ЯЗКИ ТА СУПЕРЕЧНОСТІ

1. Ідея Боголюдства

У самому Бозі відкривається таїна Іншого,
у вічності Отця немає без Сина,
а подвійність Їх долається у Святому Дусі...
О. Клеман

Як відомо, ідея Трійці, центральне місце якої у православ'ї стало очевидним О. Клеману, є однією з ключових у вченнях російських релігійних філософів, починаючи з О. Хомякова. Досить згадати, зокрема, соловйовську філософію всеєдності, що долала одразу декілька небезпек, які і з такою гостротою поставали у західному суспільстві, – передусім зникало саме протистояння між людиною і Богом, а відтак і самий образ Бога ставав живим, звільняючись від штампу суворого вихователя. Філософське осмислення розкривало глибинне значення догмату про Трійцю, у світлі якого кожна окрема людина не втрачала свого обличчя, залишалася неповторною істотою, життям якої вибудовується весь світ, – так відновлювалися втрачені зв'язки між людьми, між цілими поколіннями, адже кожен відповідає за всіх і перед усіма[1].

У передмові до книги О. Клемана «Полиски світла» Марко Рупнік дуже точно, на наш погляд, розставляє необхідні наголоси: «Віра у Святу Трійцю дозволяє йому [О. Клеману – авт.] пережити певний вихід, шлях від ізоляції до спілкування...»[2]. Напевно, це справді той найцінніший досвід, якого набув О. Клеман, долучившись до православ'я. І, разом з тим, це стало необхідною основою для розуміння і сприйняття ідей М. Бердяєва. Французькому філософові дуже імпонувала та відвертість, з якою М. Бердяєв ділиться зі своїм читачем тим найсокровеннішим, що може бути у православної людини.

М. Бердяєв дуже гостро відчував потребу звільнити людину від тих стереотипів, які сформувалися у суспільстві. Він вірив,

що ідея боголюдства, яку проголошували ще О. Хомяков і В. Соловйов, не є чимось примарним, а через Трійцю має відкритися кожній людині. Так було з М. Бердяєвим, ту ж саму потребу відчував і О. Клеман. Для нього боголюдство ставало не просто можливістю, а вищою істиною нашого життя через пожертву Христа. Бог, котрий виявляє себе у приниженні, розіп'ятий на всьому світовому злі, стверджує людську свободу і дозволяє відкрити себе не в сфері священного, але в обличчі Людини, в кожному людському обличчі. Це та самопожертва Христа, яку філософ називає «божевіллям любові». Вона є основою нової людини та нової ідеї про людину.

Звичайно, наступний крок має зробити вже сама людина; в цьому зв'язку М. Бердяєв говорить про людську здатність, а радше готовність переродитися: «Коли людина – дикий звір, то вона і Бога уявляє собі диким звіром. Коли вона людина, то й Бога уявляє собі людяним»[3]. Яким чином досягається таке прозріння? Як це не дивно, перш за все людина має зрозуміти, що світ, в якому вона перебуває, насправді скоріше приховує від нас бачення і розуміння цінності існування ближнього. Знову ж таки, мова йде про «свободу від світу» (говорячи словами М. Бердяєва), свободу заради творчості. Адже тільки звільнившись від примарної фікції сучасності, людина може відкрити у собі здатність до творчості. І в цьому сенсі їй відкривається вже зовсім інша перспектива світу: «Все зовнішнє стає внутрішнім. І весь «світ» є моїм шляхом»[4]. Людина-творець відкриває для себе ближнього як безпосереднього співтворця світу. А відтак, як яскраво демонструє це О. Клеман, можливим стає відкриття в образі людини обличчя Христа.

Завдяки М. Бердяєву О. Клеман зрозумів, що перевтілення світу справді набуває сенсу, коли людина чітко усвідомлює, що новий світ, нова людина освячується образом Трійці. Трінітарна природа світу дає сенс говорити про нове антропологічне коріння людства; Бердяєв у цьому питанні іде навіть далі й веде мову про час «антроподицеї».

Так чи інакше, в даному контексті долається дуалізм людського буття і Божої присутності у світі; поняття всеєдності, яким так дорожить російська релігійна філософія, має глибоке укорінення у всій традиції християнства. Але, як показує досвід повсякденності, людина дуже швидко втрачає відчуття примату Трійці, проникається сумнівом і забуває, що «Трійцю не

пояснюють – вона є первинною, одвічною таїною, яка єдина здатна пояснити все»[5]. Таїна, насправді, не є чимось відштовхуючим або перепоною, навпаки – вона є передумовою людської свободи і діалогу людини з Богом.

Тринітарний догмат відкриває особистість як надраціональну єдність і водночас абсолютну різноманітність: сенс єдності проявляється у ідеї Боголюдства, а різноманітність стає умовою нового бачення суспільства і уможливлює творчість в тому розумінні, яким наповнює її М. Бердяєв.

2. Феномен творчості

Творчий акт є взаємодією благодаті і свободи, які йдуть від Бога до людини і від людини до Бога.
М. Бердяєв

Ідея Трійці несе докорінно відмінне розуміння етичного сенсу буття людини. Перед «новою людиною» відкриваються два можливі шляхи: шлях смирення і шлях творчості. Дане дослідження не ставить собі за мету прояснити позицію М. Бердяєва, котрий, як відомо, категорично не приймав шлях аскези в умовах сучасного світу («смирення і перебуваюча у сумніві скромність там, де потрібна впевненість і нахабна рішучість, завжди є замаскованим метафізичним самолюбством»[6]); видається доцільнішим зрозуміти цінність другого шляху, адже філософська думка М. Бердяєва щонайкраще виділяє головні переваги такого підходу. Але навіть у такому випадку слід зазначити, що «моральне життя не є однією з форм творчості, яка є рівноцінною щодо інших, як того хоче М. Бердяєв, – а *перший щабель* будь-якої творчості»[7]. З цією тезою В. Зеньковського погоджується й О. Клеман, хоча і не наголошує на етичному аспекті, а скоріше приймає його як онтологічну даність.

У книзі, присвяченій М. Бердяєву, О.Клеман стверджує, що питанню про людську творчість російського філософа одразу задає таке спрямування: Бог очікує від людини творчої відповіді, а отже творчість є невід'ємною характеристикою життя християнина. М. Бердяєв не міг смиренно прийняти того, що він розумів як пасивність перед обличчям Бога і перед долею людства. Він навіть убачав у цьому загрозу егоїзму: людина дбає про власний порятунок, і при тому нехтує порятунком інших. Щодо цієї тези ми зустрічаємо у О. Клемана дуже сильний

контраргумент, а саме – його слова, що стосуються феномену старців: «Особистість, котра повною мірою себе реалізувала, більш не може залишатись дієвою особою. Вона більш ні для чого не слугує, натомість осяює все, як ікона...»[8].

На відміну від смирення, бердяєвська творчість – це постійний рух, постійний взаємозв'язок «динамічних образів». Мова йде про здатність до самопожертви заради інших, творчий геній не пов'язаний з релігійним чи моральним зусиллям людини досягнути досконалості. Творчість, перебуваючи поза етикою покутування, тим самим проголошує і передбачає нову етику. Творець виправдовується самим смислом своєї творчості, своїм творчим подвигом, каже М. Бердяєв. У цьому подвизі людина забуває про саму себе – і саме це стає рятівним: «Творець забуває про спасіння, він думає про надлюдські цінності. Менше за все творчість є егоїстичною»[9]. На думку М. Бердяєва, творчість є подоланням недосконалості: там, де панує досконаліть, немає місця творчості. У певному розумінні, людина здатна нести у світ красу тільки за умови і, навіть, завдяки нестачі краси. Російський філософ вбачає у цьому парадоксальність творчості.

О. Клеман, у свою чергу, осмислюючи проблему творчості, розглядає її як свідчення про красу. Відчуваючи усю напругу поставленої М. Бердяєвим проблеми, він так само пропонує розглядати її як дещо вищою мірою безкорисливе; але ця безкорисливість в жодному разі не є забуттям по власне спасіння, про своє служіння Богові, одне з найменувань якого – Краса. Насправді, свобода звертається до свободи: своєю творчістю людина підтверджує статус «сотвореного творця»...

Говорячи про шлях творчості, М. Бердяєв часто апелює до прикладів Серафіма Саровського і О. Пушкіна. Обидва жили в один і той самий час, але не знали про існування один одного, а якби і знали, то навряд чи могли б порозумітися: шляхи святості та творчості жодною мірою не перетиналися, наголоси були зміщені у хибну сторону. Ці два образи любить згадувати і Клеман: «Сьогодні Серафіми Саровські і Пушкіни не можуть більше ігнорувати один одного»[10]. У цьому зв'язку не можна не вказати й на дещо відмінну точку зору, яку висловлює В. Зеньковський. На його думку, у такому порівнянні від самого початку закладена помилка: із протиставленням св. Серафіма та О. Пушкіна відбувається підміна понять, оскільки у цьому

випадку аж ніяким чином не йдеться про два цілісні шляхи: «Протиставляти св. Серафіма Пушкіну – отже вважати святість однорідною художній обдарованості; геніальність протиставляється, відтак, М. Бердяєвим святості як *особливий* шлях. Але хіба можна протиставляти частину цілому? Святість охоплює все духовне життя...»[11]. Яким чином примирити ці дві позиції?

Здається, що відповідь ми знову находимо у О. Клемана, який, хоча й погоджується з М. Бердяєвим, цілком приймає і думку В. Зеньковського. Для нього єдність святості й творчості є первинною даністю: і те й інше розкриває людину як Боже створіння, а отже є синтетично поєднаними. Це стає зрозумілим на прикладі Літургії, яку О. Клеман називає «всезагальним мистецтвом». Літургійна людина щонайкраще уособлює єдність двох начал: святість смиренного перед лицем Бога і вільний, творчий рух молитви окремої особистості.

Філософія творчості М. Бердяєва дає нам ще один ключ до розуміння ідей О. Клемана. Так, на думку російського мислителя, творчість людини передбачає наявність трьох елементів – *свободи* (як запоруки створення чогось принципово нового і до того не існуючого), *дару* (як сенсу творчого акту, як його призначення) і *вже сотвореного світу* (як місця для творчого акту і постачальника для нього матеріалів). М. Бердяєв говорить, що сама людина жодною мірою не може розглядатись як достатня підстава для втілення творчого акту: для творця було б помилкою приписувати собі геніальність як власну суто внутрішню, нічим не обумовлену характеристику. Творчий акт – це передусім зустріч, він має "шлюбну" природу. Усі мистецтва, усі людські винаходи беруться зі створеного Богом світу. Творчий акт є відповіддю на Божий запит, Боже очікування; і в цьому діалозі людина постає як рівна Творцю. Отже, щось має походити і від самої людини, те, чим переважно і є творчість, творчість нового і до цієї миті не існуючого: «Бердяєв наважується стверджувати у творчості можливість принципово нового, тобто нового навіть для Бога»[12].

Важливо уникнути непорозуміння, яке може виникнути, якщо порівняти такі слова М. Бердяєва і О. Клемана: М. Бердяєв каже, що творчість – це прорив до нового, і важливою є неможливість передбачити творчий акт; у О. Клемана, натомість, лейтмотивом звучить така думка: «Людина покликана стати визволителем або творцем краси, повертаючи їй схожість з

образом Божим, який є її підвалина і покликання»[13]. Таким чином, людина створює *нове*, повертаючи до *первинного* образу. Така концепція містить парадокс лише у разі неприйняття ідеї «нової людини», яка переживає друге народження у своєму зв'язку із Богом. Краса – одне з Божих імен, а отже, як підкреслює сам М. Бердяєв, краса у розумінні творчого акту є метафізичною категорією і характеристикою вищого якісного стану буття. Погоджуючись з російським мислителем, О. Клеман, у свою чергу, робить акцент на красі як надморальній цінності. Якщо творцю вдається уникнути спокуси бачення себе деміургом, спокуси егоцентризму (а лише за такої умови може йтися про бердяєвське розуміння творчості), то відкривається природа єдності як «благодать краси» і «краса благодаті» («la grace de la beauté » і «la beauté de la grace»[14]).

Для обох філософів велике значення мала ідея мистецтва, перш за все у її безпосередньому зв'язку з проблемою творчості. Так, М. Бердяєв рішуче стверджував, що творчість переходить у досконале мистецтво, але жодним чином не у досконале життя. Чому? Досконале життя в усій своїй повноті завжди залишається недосяжним для творця. Більше того: канонічне мистецтво уможливлюється саме у пристосуванні творчої енергії митця до умов цього світу (певною мірою це перегукується із твердженням про вимогу недосконалості). Канонічне мистецтво не шукає і не прагне нового буття. При цьому М. Бердяєв вдається до цікавого порівняння мистецтва античності із мистецтвом християнським. Античне мистецтво несе у собі ідею завершеності, творчий акт є самодостатнім. Натомість у християнстві мистецтво – це завжди намагання приблизити той, інший світ, спроба прийти до одкровення: «У цьому світі можливою є лише спрямованість до краси іншого світу, лише туга за нею»[15].

У розумінні О. Клемана, мистецтво є одним із ключових шляхів народження «нової людини». Своїм рухом та енергією мистецтво в усі часи перебувало на межі цього світу, завжди несло не лише людське, а й щось більше. Мистецтво має неоціненну здатність пробиватися крізь мури забуття, відкривати у людині друге дихання. Це саме, у свою чергу, дає можливість людині прагнути тієї краси, про яку писав М. Бердяєв. Мистецтво занурює нас у саму гущу буття, відволікає від небуття, адже

загроза загубитись у ньому є: «Буття повне ностальгії, усе зіпсовано смертю, і, щоб забути про неї, людина вигадує пароксизми, де краса стає смертоносною»[16]. М. Бердяєв так само гостро переживав цю загрозу: він відчував, що в мистецтві людина, з одного боку, занурюється у первинні смисли, з іншого – ризикує бути виштовханою на поверхню.

О. Клеман зазначає, що шлях митця пролягає поміж трьома видами краси: перша – краса як відбиток, друга – краса-спокуса, третя – краса, що відкривається лише на відстані. Місія митця полягає у вмінні виокремити саме третю красу і бути її свідком. Як і М. Бердяєв, О. Клеман приймає образ митця як людини, чиє покликання – стверджувати, що буття світу – це саме краса і не що інше. Таким чином, мистецтво може бути зціленням і спокутою гріху.

Аналізуючи сучасну добу, обидва мислителі сходяться на тому, що її мистецтво є одним із свідчень кризи людства, увиразненням кризи всієї культури. За таких обставин, «нове мистецтво – по суті перехідне, воно – міст до іншої творчості. Мистецтво підійшло до такої глибокої кризи, якої ще не знала історія культури. Глибока революція людської творчості знаходить свій відбиток у болісних шуканнях мистецтва...»[17].

3. Між минулим і майбутнім

Християни, звертаючись до свободи кожного,
... мають запропонувати свою альтернативу –
свій вогонь, своє світло.
О.Клеман

Говорячи про культурну *кризу*, О. Клеман нагадує, що це слово у своєму першому значенні є «судом». Тим самим сама ситуація кризи підноситься над рівнем повсякденності і ставить проблему набагато гостріше. Криза краси є не перехідним етапом, а серйозною підставою для формування істотно оновленої культури. Ця криза, на думку О. Клемана, пов'язана із тим, що російські релігійні філософи назвали «скасованою Софією»[18]. Цим пояснюється і той містичний атеїзм, який охопив Францію на початку XX ст., і міцність ідеології, від якої змушені були тікати російські емігранти. Важливість поняття Премудрості для російської релігійної філософії важко переоцінити. «Біблійна Премудрість, – пише з цього приводу С.Аверінцев, – саморозг-

криття потаємного трансцендентного Бога у ладі природи, ...у ладі індивідуальної людської "духовності..."»[19]. Атеїзм відкидає цілий пласт культури, який набув особливої сили у православ'ї, а відтак мав фундаментальне значення як для М. Бердяєва, так і для О. Клемана. Софія відкриває прихований сенс речей, їхнє божественне єство. Вона має подвійну природу: по-перше, вона є самим Божим найменуванням, любов'ю любові; по-друге, Софія є світлом, яке небуття осяює Премудрістю.

Отже, «забуття» Софії стає загрозою для людини, адже втрачається цілісність; зв'язок двох природ у людині, якими визначений сенс життя, порушується. А відтак, перефразовуючи С. Булгакова, краса залишається невідкритою через прихованість мудрості.

Чим це загрожує? Перш за все, людина втрачає ґрунт, земля їде з-під її ніг: «Сучасна людина страждає від нестатку ґрунту, від викорінювання»[20]. Людина втрачає саме розуміння і, втрачаючи ґрунт, викривлює й ідею смерті, адже починає розглядати її як пустопорожню умовність, як «перехід від земного буття до іншого, не менш земного». При цьому християнська концепція сприймається як щось жорстоке (як закон без євангельської вісті), адже втрачає образ Бога *живого*: Бог не живий, Він полишив землю.

Таке твердження заганяє людину в глухий кут. Людина залишається самотньою, точніше сама прирікає себе на цю самотність; сьогоднішня людина – сирота, в неї немає укорінення поза категоріями часу і простору. Світ стає необмеженим і втрачає свою цілісність, а такий простір може простягатись до безконечності, до повної втрати відчуття присутності іншого. Цей мотив відчаю О. Клеман також зустрів у творчості М. Бердяєва. Російський філософ був переконаний, що корінням проблеми є непомірний тягар свободи, який відчуває особистість, ця *нова* форма відчаю: «Людина раптом усвідомила, що вона є страшенно вільною, навіть середньовіччя не знало такого глибокого трагічного досвіду свободи»[21].

У цій відторгненості світ охоплює темрява, людину охоплює страх. Долаючи страх, вона підкорює собі світ, але разом з тим руйнує його, адже відторгається його таїна. Втрата зв'язку призводить до перевтілення концепту краси, яка стає засобом реконструкції, красиве перетворюється на естетичне – на автономну цінність, котра залишається відірваною від істинного

і благодатного. Звідси й думка М. Бердяєва про те, що ідеал краси меркне, що мистецтво, зрікаючись краси, стає чимось ілюзорним, безформним[22].

Заради того, щоб подолати цю аморфність і безформність, необхідно повернути самій людині ознаки ідентичності. Краса має повернути людині воління до спілкування – із ближніми, із Богом, із самим собою – спілкування, котре робить людину відкритою для сприйняття одкровення. У такому всебічному діалозі повага іншого є неможливою без розуміння самого себе. А повага ця досягається максимальним напруженням своєї свободи, яка єдина може вказати шлях до діалогу: «Нібито прийшла та мить, коли свобода повинна зробити вибір: або зруйнуватися, або ж відчути, у самій глибині пекла, через сяяння очей,... що вона сама потребує звільнення»[23]. Для О. Клемана взірцем свободи є Церква Христова котра, за своєю ідеєю дає свободі чітке розуміння мети, ця мета – пасхальна радість, що становить сенс ідеї боголюдства, яка дещо загубилась на Заході, але завжди осяювала православ'я у його вищому сенсі. Ця пасхальна радість є геніальною і водночас такою простою відповіддю християнства знекровленому сучасному суспільству. Християни в цьому світі мають бути свідками цієї благодатної радості і краси.

Як доречно зазначає В. Зеньковський, М. Бердяєв щиро сприймав рятівне покликання християнина як творця істинної краси, проте його головна помилка полягала в тому, що «усю повноту творчих задумів, усю силу творчості він відриває від сучасності й відносить її до майбутньої релігійної епохи»[24]. І справді, проблематика творчості дуже гостро постає саме у контексті часової характеристики творчого процесу. Відірваність теперішнього часу від майбутнього загрожує перетворити ідею спасіння на банальну утопію.

4. Історія та метаісторія

Метаісторія руйнує детермінізм...
О. Клеман

Говорячи про час, О. Клеман наводить такі три часові категорії, які зустрічаються у М. Бердяєва: *час космічний* (циклічний час, який після падіння людини стає «двигуном смерті»), *час історичний*, лінійний (як «трагікомедія, що

постійно повторюється») і *час екзистенційний*, духовний (який не піддається аналізу і завжди є простором)[25]. Відповідно до цього, саме духовний час є свідком присутності в цьому світі Бога, духовний час є невід'ємною характеристикою боголюдства. Людина, котра відчуває цей вимір, здатна подолати кордони причинно-наслідкових відносин, вона занурюється в інший світ, де переконливим стає самий сенс життя: «Так, Бог „існує",... достатньо прислухатися, крізь віки і культури, до творців любові й краси...»[26]. Відчуття Божої присутності, за М. Бердяєвим, відбувається у самій людині, через її призначення у цьому світі. Свідком Божої присутності у цьому світі може бути окрема людина, яка своїм життям стверджує цю істину, відкриває її іншим.

Духовний час, це втілення метаісторії, відкриває нам таїну Божої присутності. Проте, складним є самий перехід від історії до метаісторії. По суті, стверджує О. Клеман, М. Бердяєву так і не вдалося відповісти на запитання, яким чином цей перехід відбувається. У його світогляді відчувається прірва між двома світами, а ідеї, яка б могла слугувати мостом, ми в нього так і не знаходимо. Цю саму проблему у творчості російського філософа відчував і В. Зеньковський, котрий писав про відстороненість М. Бердяєва від світу сьогодення. Чи справді ця проблема заводить у глухий кут? Ні, вихід є, проте побачити його М. Бердяєву заважали його переконання. Він не міг сприйняти життєдайного повітря новозавітного одкровення, для нього це був пройдений, відпрацьований матеріал – безмірно цінний, але такий, що більше не давав перспектив для майбутнього: «Християнство наше вже не молоде – йому скоро 2000 років. Церква Христова зостаріла... Християнство як новозавітне одкровення спокуття знесилилося...»[27]. Відтак, М. Бердяєву здавалося замало жити під світлом новозавітної істини. Він прагнув – щоправда, не до кінця зрозуміло, на яких засадах – побудувати зовсім інший світ майбутнього, відкрити «нову світову епоху».

«Нове одкровення», потребу в якому так гостро відчував М. Бердяєв, О. Клеман справедливо вважав нісенітницею. На відміну від російського філософа, він зміг відчути наявність у *цьому* світі джерела християнської традиції, котре сповнене життя і готове підхопити людину. Так, «новому одкровенню» протиставляється цінність християнських «витоків», цінність християнського передання: «Передання – вираз spiritus

juvenescens, „духу юності"... Це одвічна, проте жива пам'ять про одухотворення, про велику „Пасху", про великий перехід від Боголюдини до Боголюдства й універсуму»[28]. Ідея «витоків» розв'язує проблему: по-перше, християнство перестає бути застарілою спадщиною і, натомість, стає новим джерелом енергії; по-друге, християнство більше не груба ідеологія, яка перетворює глибоку релігію на «духовність»; нарешті, наш світ постає полем для змін, для реалізації Божої краси, яка долає плинність повсякденності.

Перехід до метаісторії забезпечується нашим поверненням до християнської традиції, до Святого Письма й Отців Церкви, людина по-новому прочитує сенс одкровення. У кожному акті свободи «метаісторія розбиває детермінізми й іманентні процеси, вона на короткий час руйнує об'єктивацію, яка безупинно прагне змінитися, ліквідує затвердіння, перетворюючи „камінні серця" на „серця з плоті", а машкари – на обличчя»[29]. Бути у метаісторії означає бути частиною Церкви, взяти на себе відповідальність за ближніх і за все людство. Але за людство, яке перебуває саме в цьому світі і за наших умов. Можливо, інтуїтивно М. Бердяєв це відчував: «Етична свідомість почалася божественним питанням: Каїн, що ти зробив з твоїм братом Авелем? Вона закінчиться іншим питанням: Авель, що ти зробив з твоїм братом Каїном?»[30]. Ці слова є якраз свідченням безперервності всього історичного процесу і переходу його до рівня метаісторії.

Справжня творчість передчуває й очікує на Восьмий день творіння. Восьмий день, як істинну мету усієї метаісторії. Здобутки великих творців готують людину на шляху до Бога, стають частиною його світу. Вони є провісниками тієї вищої краси, котра була у самих витоків людства і до якої все плине.

Таким чином, образ Трійці є серцем філософії як М. Бердяєва, так і О. Клемана. Саме вона освячує своєю таїною природу людської творчості – творчості, яка є шляхом до іншого світу, шляхом крізь красу і до Краси. Суттєвим є те доповнення, що його робить О. Клеман до ідеї творчості Бердяєва: переродження людини відбувається вже в цьому світі, воно міцно пов'язано із самим корінням християнства як релігії новозавітного одкровення. Джерело краси – у самому сенсі багатовікової традиції християнства; це джерело є невичерпним і міцним фундаментом

на нашому шляху до образу Бога, Бога Любові і Світла. «Краса, – робить висновок О. Клеман, – є водночас чимось особистим і онтологічним: у сенсі буття як повноти єдності, єдності людських буттів, долучених до Христа, їхній архетип у сяйві єдності Святої Трійці»[31].

ПРИМІТКИ:

[1] Звичайно, не йдеться про те, що лише для православ'я цінність особистості ставала фундаментом людських відносин. Так, наприклад, і М. Бубер глибоко відчував цю напругу у бутті людини. Але саме розуміння цього факту уможливлювало живий діалог між французьким філософом О. Клеманом та єврейським філософом М. Бубером.

[2] *Руппик М.* Введение //*Клеман О.* Отблески света: православное богословие красоты. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С.12.

[3] *Бердяев Н.А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого // О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С.258.

[4] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. – М.: ООО «Издательство АСТ»; Харьков: «Фолио», 2004. – С.23.

[5] *Клеман О.* Отблески света: православное богословие красоты. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2004. – С.68.

[6] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. – С.19.

[7] *Зеньковский В.В.* Проблема творчества. По поводу книги Н.А.Бердяева «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» // Н.А.Бердяев: pro et contra. – СПб.: РХГИ, 1994. – С.302.

[8] *Clément O.* Anachroniques. – Paris: Desclée de Brouwer, 1990. – P. 204.

[9] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. – М.: Республика, 1993. – С.120.

[10] *Clément O.* Berdiaev. Un philosophe russe en France. – Paris: Desclée de Brouwer, 1991. – P. 191.

[11] *Зеньковский В.В.* Проблема творчества. По поводу книги Н.А.Бердяева «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» – С.302.

[12] *Федотов Г.П.* Бердяев – мыслитель // Н.А.Бердяев: pro et contra. – СПб.: РХГИ, 1994. – С. 440.

[13] *Клеман О.* Отблески света: православное богословие красоты. – С.81.

[14] *Clément O.* Berdiaev. Un philosophe russe en France. – P.187.

[15] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. – С.202.

[16] *Клеман О.* Отблески света: православное богословие красоты. – С.53.

[17] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. – С.214

[18] *Клеман О.* Отблески света: православное богословие красоты. – С.39.

[19] Аверинцев С. До з'ясування смислу напису над конхою центральної апсиди Софії Київської / Софія – Логос. Словник. 2-е видання – К.: Дух і Літера, 2006. – С.290.

[20] *Damour F.* Olivier Clément. Son itinéraire spirituel et théoligoque. – Quebec: Anne Sigier, 2003. – P.111.

[21] *Клеман О.* Бердяєв і французька думка // Дух і літера. – 2002. – №9–10. – С.304.

[22] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. – С.214.

[23] *Клеман О.* Отблески света: православное богословие красоты. – С.57.

[24] *Зеньковский В.В.* Проблема творчества. По поводу книги Н.А.Бердяева «Смысл творчества. Опыт оправдания человека». – С.294.

[25] *Clément O.* Berdiaev. Un philosophe russe en France. – P. 174.

[26] *Clément O.* Anachroniques. – P.16.

[27] *Бердяев Н.А.* Смысл творчества. Опыт оправдания человека. – С.150.

[28] *Клеман О.* Истоки. Богословие отцов Древней Церкви. Тексты и комментарии. – М.: Путь, 1994. – С.11.

[29] *Clément O.* Berdiaev. Un philosophe russe en France. – P. 171.

[30] *Бердяев Н.А.* О назначении человека. – С.124.

[31] *Clément O.* Berdiaev. Un philosophe russe en France. – P. 186.

Священик Майкл ПЛЕКОН

«ВНУТРІШНЄ МОНАШЕСТВО»: ДУХОВНЕ ЖИТТЯ У ПЕРЕОСМИСЛЕННІ ПАВЛА ЄВДОКІМОВА

Переклад здійснено за виданням: M. Plekon M. "Interiorized monasticism:" a reconsideration of Paul Evdokimov on the spiritual life // The American Benedictine Review 48:3 (1997), 227–248.

***Майкл Плекон** є викладачем факультету соціології та антропології, а також програми релігійних та культурних студій, Барух Коледж, Міський Університет Нью-Йорка, 17 Лексінгтон Авеню, Нью-Йорк, 10010. Він також є священиком Православної Церкви Америки (ОСА), клініком церкви св. Григорія Богослова, Вапінгерс Фолс, Нью-Йорк.*

Святитель Тихон Задонський писав... до церковної влади: "Не поспішайте помножувати [кількість] монахів. Чорна ряса не спасає. Той, хто носить білу рясу (одяг звичайних людей) і зодягнутий у послух, смирення та чистоту, той є правдивим монахом, хоча й непостриженим, причасником "внутрішнього монашества"[1].

Богослов нашого часу

Сьогодні ми є свідками багатьох ознак надзвичайного зацікавлення духовністю, особливо в нашій, багатій на засоби масової інформації, американській культурі. Промовиста хроніка Кетлін Норріс, що розповідає про її досвід монашого життя в бенедиктинському монастирі св. Йоана в Коледжвіллі та інших місцях, є у списку бестселерів *Нью-Йорк Таймс*[2]. Коли компанія ЕМІ Рекордс в Іспанії випустила записи, що їх зробили двадцять років тому бенедиктинці з монастиря Санто Домінго де Сіло, як музику для зняття стресу, сталося щось несподіване. Безпрецедентні розпродажі цього запису під назвою "Канти", і в Європі, і тут, в Америці, спровокували вихід у світ багато літургійної музики. Зараз сторінки каталогів та полиці крамниць

переповнені співами різних монастирів та хорових груп, розмаїттям літургійної музики: від григоріанських, російських, грецьких православних співів до творів Раттера, Тавенера, Пендерецького, Горецького та Перта. Фактично у будь-яких книгарнях, а особливо в спеціалізованих, можна знайти, без перебільшення, неймовірну кількість видань на тему духовності. Ці книги різні за походженням: традиційні, еклектичні та новітні. Вибір достатньо широкий: від отців-пустинників, Августина та Томи Аквінського до *Добротолюбія*. Зацікавлений читач може знайти твори Франциска Асизького, Юліани Норвічської, Гільдегарди Бінгенської, Серафима Саровського, Теофана Затворника чи Силуана Афонського. З-поміж сучасних авторів розмаїття творів ще більше. Щоденники Томаса Мертона, нещодавно опубліковані перші два томи із семи, дуже швидко розходяться. Серед сучасних письменників можна зустріти такі імена як Бенедикт Ґроушель, Далай-лама, Річард Рор, Томас Мур, Маріана Вільямсон та Діпак Чопр, усіх не перелічити. Тут представлені усі головні, а також похідні від них релігійні традиції: індуїзм і будизм, юдаїзм і християнство, іслам і конфуціанство, а також корінна американська, африканська та інші місцеві релігійні традиції. Навіть порівняно з попередніми роками приголомшує очевидна різноманітність та об'єм матеріалу, що стосується духовного життя.

Чи можливо у світлі такого захоплення знайти щось цінне у ідеї "внутрішнього монашества", що твердить про єдиний для всіх взірець духовного життя? Кілька десятиліть тому, коли Західна Європа та Північна Америка зазнали бурхливих соціальних та політичних змін, православний богослов-мирянин Павло Євдокімов запропонував саме таке бачення життя з Богом[3]. Уперше він зробив це у різкій, проте ліричній праці про подружнє покликання, про місце жінки в економії спасіння та про намагання таких великих письменників як Достоєвський та Гоголь, поєднати віру із сучасністю[4].

Павло Євдокімов був одним із мільйонів тих осіб, які були за одну мить силоміць виселені з Росії, і чиє життя було цілком понівечене Російською революцією[5]. Після того, як батька Павла – військового офіцера – убив один із його підлеглих, вихованням дітей займалася мати. Замолоду Євдокімов, здавалося, мав на думці піти слідами батька. Він поступив до військового училища, а згодом служив у Білій Армії, допоки

вона не зазнала поразки в Криму. Ще від матері він одержав глибоко церковну віру, закорінену в літургійній молитві, з особливою любов'ю до монашого життя, що проявлялася у постійних відвідинах монастирів для відправ, сповіді чи духовного проводу. Досить рано Євдокімов навчився цінувати Літургію як серце християнського життя та монашество, як особливе втілення цього життя, хоча сам не відчував покликання ані до монашого життя, ані до священичого служіння. Революція перервала його навчання в Київській духовній академії, і Євдокімов вирішив емігрувати на Захід, і згодом оселився у Парижі. Там він працював на різноманітних роботах: помічником шеф-кухаря, мив залізничні вагони, позмінно працював на Сітроені, одночасно отримуючи освіту. Євдокімов здобув філософський ступінь у Сорбонському університеті, був одним із засновників Російського християнського студентського руху. Згодом він вступив до новоствореного Православного богословського інституту св. Сергія, та був серед його перших випускників 1928 року. Його викладачами на той час були о. Сергій Булгаков та Микола Бердяєв.

Євдокімов намагався продовжити наукову роботу на початку 1940-х років, власне, здобуваючи докторський ступінь із філософії в Екс-он-Прованс 1942 року[6]. Проте на перешкоді стало народження сина, зараз професора-емерита о. Михаїла Євдокімова, і доньки Ніни Печерьової-Євдокімової, а також хвороба його першої дружини, а згодом – війна. Євдокімов не зупинився на звичайній академічній діяльності. Він співпрацював з Французьким Опором. Разом з іншими християнами він працював над тим, щоби надати притулок та допомогти жертвам війни, часто переховуючи своїх єврейських товаришів, які зазнавали особливого переслідування. Досвід Євдокімова як емігранта, що поєднувався з його вірністю біблійній заповіді любити ближнього, сформували в ньому серед переслідувань та війни непохитне бажання служити іншим, яке він висловив у своєму ранньому неопублікованому есе. Проте, цим переконанням позначений увесь богословський доробок Євдокімова[7]. Він твердить, що Господь виявляє та дарує Себе людині в любові. І саме тому існує безліч способів жити життям Бога, проте завжди через служіння та любов до ближнього.

Протягом багатьох років Євдокімов активно працював у гуртожитках Б'євру, Севру та Масе, які отримували фінансову підтримку від екуменічної організації CIMADE (Comité inter-Mouvement pour l'acceuil des Evacués). Протягом цього часу Євдокімов допомагав біженцям, переселенцям та потребуючим особам, багато з яких були студентами із країн третього світу. Наприкінці 1950-х років він вперше цілком посвятив себе академічній праці. Він розвивав концепцію внутрішнього монашества, а також багато інших тем в численних есе у 50–60-х роках, а також у своїй викладацькій праці у Православному богословському інституті св. Сергія, Екуменічному інституті в Босе при Всесвітній Раді Церков та в Католицькому інституті екуменічних студій. Свої ідеї Євдокімов представив у *Етапах духовного життя,* – книзі, яку його колега, Олів'є Клеман, вважає шедевром автора. Ця праця була опублікована 1964 року, переклад вийшов у світ 1966 року та незабаром буде переви-даний[8].

Богослов'я Павла Євдокімова та його джерела

Євхаристійне за своєю суттю богослов'я Євдокімова знайшло визнання серед "неопатрологів" Паризької школи російських емігрантів. Основними положеннями його вчення є Літургія і молитва, переосмислені у світлі Святого Письма та Отців Церкви. Його богослов'я є богослов'ям краси Царства, яка втілена в кольорах та світлі ікон. І найважливіше, воно зосереджене на пережитті цього Царства тут і тепер у радісному служінні ближньому[9]. Для Євдокімова християнське життя завжди має еклезіальний вимір. Воно реалізується у спільноті всіх інших святих Божих: тих, що присутні тут, і що раніше переставилися. Єдність спільноти святих, яку найглибше можна досвідчити в Євхаристії, відображена в кольорах та світлі ікон[10]. Людина ніколи не є сама. Вона огорнена тринітарним колом любові Отця, Сина і Святого Духа, оточена спільнотою друзів Божих – святих**. Заповнені іконами стіни православного храму несуть у собі живе наочне свідчення цієї еклезіальної реальності, соборності, або кафоличності Церкви, про що говорили Хом'яков та його наступники. Праці Євдокімова про ікони та Літургію належать

** Ап. Павло називає усіх християн *святими* – "Павло і Тимотей, раби Ісуса Христа, усім святим у Христі Ісусі" (Фил 1:1); і т.д. – Кол 1:2, Еф 1:1, 2 Кор 13:2. (Прим. пер).

до одних із його найпрекрасніших творів. Стиль автора надзвичайно ліричний, і тому незвичний для академічного богослов'я, оскільки більше нагадує поезію проповіді. Автор вплітає у тексти своїх книг та есе Святе Письмо, а також слова святих, які є не стільки експертами, скільки товаришами та порадниками на дорозі до святості.

Серцем богословських поглядів та праці Павла Євдокімова є *Theos philantropos**** – Бог, який настільки пристрасно любить своє творіння, що применшує себе, бере участь у часовому та тілесному існуванні своїх творінь, живе і вмирає за них, з ними[11]. Євдокімов постійно вказує на кенозис Христа, Який віддає Себе за життя світу, – улюблений образ мислителів російської церкви[12]. Страждаючий Христос – "Агнець, заколений від заснування світу" (Одк. 13:8). Це також улюблена тема Олександра Бухарьова, ієромонаха та богослова XIX ст., який повернувся до мирянського життя, одружився і став батьком. Цей мислитель був дуже близьким для Євдокімова, оскільки від нього останній запозичив багато ідей, особливо, концепцію єдиної духовності для всіх[13]. Святоотцівський вислів "Бог став людиною, щоб людина знову стала Богом" проходить червоною ниткою крізь усю богословську думку Євдокімова.

Він проникнутий силою ідеї свого вчителя о. Сергія Булгакова про Воплочення. Булгаков бачив спасіння як осягнення "Боголюдськості" (*Богочеловечество* – російською, *Théanthropie* – французькою) та повного "воцерковлення" світу: через прихід Христа, Богочоловіка, та Святого Духа, реалізація Царства Божого через Церкву. Усе це глибоко присутнє у спадщині Євдокімова, який поділяє ідеї Булгакова стосовно Божого чоловіколюбства та зустрічі всього творіння із Богом через Воплочення[14].

Отже, для Євдокімова духовне життя ніколи не є просто методом, чи, тим паче, гностичною сукупністю інформації, прихованою сумою особливих знань чи технік, що доступні лише вибраній еліті послідовників, як це пропонують багато сучасних авторів. Для Євдокімова духовне життя – це "пряме застосування Євангелія у людському житті", "спільнотне" пережиття Бога, "зустріч і досвідчення Христа в Літургії, та застосування цього у щоденному спілкуванні та діяльності"[15]. Як твердить монаше

*** Θεὸς φιλάνθρωπος – Бог Чоловіколюбець. (Прим. пер).

правило спільноти Новий Скит, перегукуючись із Євдокімовим, – духовне життя монахів та всіх вірних полягає в тому, "щоби жити просто та щиро, без показовості та непотрібного помноження турбот... реалістично та цілісно, практикуючи взаємну християнську любов та співчуття"[16].

Зустріч між вірою і життям: богослов'я у російській діаспорі

Поза тим, що Євдокімов звертався до таких тем як відновлення єдності церков, що стосувались його як богослова, він також багато писав про зіткнення нашого сучасного, секулярного, просякнутого сумнівами, часу з християнською традицією. Це він робив, знову і знову повертаючись до зв'язку між літургією та повсякденним життям, до непорушного союзу молитви та служіння ближньому. У цьому Євдокімов, разом з Булгаковим та Бердяєвим, поділяв спільне зацікавлення багатьох емігрантів православної спільноти. До них належали "монах Східної Церкви" о. Лев Жилле; великий духовний вчитель, відомий неопатристичний науковець о. Георгій Флоровський; видатна мати Марія Скобцова, монашество якої знайшло вираження в опіці над стражденними та в мучеництві у концентраційному таборі у Равенсбрюку; а також правлячий архиєрей митрополит Євлогій. Серед цих видатних емігрантів були й прихильники євхаристійної еклезіології – о. Кипріан Керн, Микола Афанасьєв, богослов-мирянин Володимир Лоський, а згодом о. Йоан Меєндорф та о. Олександр Шмеман, які продовжували ділитися дарами Східної Церкви з християнами Заходу в Америці[17].

Характерною ознакою цих постатей, не зважаючи на їхні разючі відмінності та часто запальні суперечки один з одним, було те, що вони, насправді, наново переосмислювали саму Церкву, повертаючись до джерел християнського життя - Євхаристії та Літургії, Святого Письма та отців Церкви. Опираючись на здобутки попереднього покоління, до якого належав Володимир Соловйов, вони не просто захоплювались Церковною традицією. Вони усвідомлювали Церкву як спільноту відмінну від державної установи. Багато з них досвідчили щось цілком протилежне у дореволюційній Росії. Церква, однак, була також чимось більшим, ніж зосередження народних обрядів та оберегом національної ідентичності, більше, навіть, ніж місцем

для сповнення релігійних обов'язків й особистої побожності – щорічної сповіді та причастя, хрещення, шлюбу, похорону, панахид та інших сімейних *rites de passage*. Вони усвідомлювали Церкву як спільноту, у якій все життя було переображене, у якій, як говорять отці та Писання, людина бере участь у самому житті Бога, стає обоженою через Святого Духа. Вони вважали богослужіння та особливо Євхаристію сопричастям із Богом, діями, через які вони ставали Церквою якнайповніше[18].

Євдокімов ніколи не відгороджувався від образ та непорозумінь минулого. Навпаки, сильнішою, ніж будь-що інше в ментальності та житті цих емігрантів була палка чесність по відношенню до Церкви та щоденного життя, віри й буденності сучасної культури. Особисто переживши лихоліття Першої світової війни та Російської революції, одразу за ними Велику Депресію, і майже невдовзі після того нацистський Рейх та Другу світову війну, ця православна діаспора усвідомлювала, що єдиною силою релігії була реальність Царства серед усього того безладу та страждань. Перемога Христового Воскресіння була присутня навіть у концентраційних таборах. Мати Марія описувала еміграцію та війну як моменти об'явлення, як можливість втілити Євангеліє в людські вчинки[19].

Євдокімов був людиною того самого духу. Його твори позначені суворою чесністю про світ, який його оточував. На їхніх сторінках читач несподівано може зіткнутися із Юнгом чи Фрейдом, Сартром чи Марксом, бо вони, серед багатьох інших, не лише висловили, але й сформували ментальність XX сторіччя[20]. Разом зі своїми друзями в еміграції Євдокімов усвідомлював, що наша доба була для Церкви більше схожою на перші століття християнства, аніж на великі віки церковного процвітання в середньовіччі та згодом. І тепер Церква, незважаючи на історичні умови, знову перебуває, за словами Пітера Бергера, у "пізнавальній меншині", у справді антикультурній місійній ситуації у колись християнських, а зараз наскрізь секулярних культурах і суспільствах[21]. Отож Церква має дати "добре свідчення", про яке говорить Новий Завіт. Вона не може ані просто вказувати на пам'ятки свого минулого, ані намагатися вселяти страх, покликаючись на Божий гнів, покарання чи невідомість майбутнього. У всіх творах Євдокімова помітна відсутність будь-чого, що можна було б назвати езотеричним чи окультивним. Уся християнська віра, навіть

найсвященніші дії та доктрини доступні для всіх та космічні в намірі "за життя світу". Богослов'я Євдокімова дуже відмінне від ідеї "смерті Бога" та поглядів деяких радикальних богословів, які були його колегами наприкінці 1960-х років. Проте вони все-таки мають спільні корені у зобов'язанні поєднати Церкву та світ, літургію та життя. Євдокімов постійно виявляє тасмний зв'язок між тим, що дають Святі Тайни і тим, що повинна робити особа в щоденному житті. Основне покликання людини полягає у її "літургійному існуванні".

Святий не є надлюдиною, він є тим, хто відкриває правду та живе нею як літургійна особа. Найкраще визначення людини ми знаходимо в Літургії: людська особа є причасником *Трисвятого* і *Sanctus'a* ("Співатиму Богові доки живу") ... Недостатньо просто проказувати молитви, потрібно стати і бути втіленою молитвою. Недостатньо мати хвилини прослави. Усе життя, кожен вчинок, кожен порух, навіть усмішка людського обличчя, має стати гімном поклоніння, жертвою, молитвою. Кожен мусить віддавати не те, що він має, а те, чим він є...[22]

Розуміння духовного життя в Павла Євдокімова євхаристійне, воно виходить із Воплочення. Господь ніколи не відділений від людського існування. Життя у святості має за свій взірець та джерело Євхаристію – Бог став частиною творіння, з'єднався із ним. Це обожествлення людського життя реалізується разом з іншими, тобто є еклезіальним, у причасті святощів і в сопричасті з тими, хто бере у них участь, – святих[23]. Марія, Богородиця, є живою іконою святості Церкви та кожного вірного[24]. Її *fiat*, її "так" є біблійним прикладом особи, яка повністю, не егоїстично, звернена до Бога. Така "прозорість" щодо Бога, за словами К'єркеґора, означає, що людина завжди відкрита у своєму існуванні для ближнього, який є образом Божим, який любить та бажає бути любленим. Таке, зовсім не властиве нашій культурі, підкорення, як неодноразово зазначає у своїх творах Євдокімов, аж ніяк не є рабством. Це радше антитеза до того, що ми розуміємо під свободою: політичною, соціальною та психологічною. Правдива свобода, дарована Богом, залишається в нас, визначає, хто ми є, та не може бути відібрана жодною зовнішньою силою, навіть особистим вибором. Парадоксально, що можливість вибору, яку ми постійно ототожнюємо зі свободою, не є належним мірилом істинної свободи. Одного разу зроблений вибір завжди обмежує свободу[25].

Духовність як життя: погляд Євдокімова

Для Євдокімова духовність полягає у святості життя, а не в таємно віднайденій та в незвичайний спосіб здобутій вправності. Слідом за традицією Церкви, Євдокімов твердить, що духовність є правдивим життям людської особи, поверненням до взірця, який Господь заклав при творінні, повернення знову до того, ким людина була, як це часто говорили отці. Духовність не є езотеричною, індивідуалістичною концепцією, а життям, що проходить у сопричасті із усією Церквою. Духовне життя, яке є прийняттям Благої Вісті, є таким чином євангельським[26]. Для Євдокімова, як і для багатьох інших близьких йому богословів російської еміграції, дивовижним було найбезпосередніше, матеріальне, навіть земне розуміння духовного життя. У цьому полягала причина того, що Булгаков зосереджувався на Софії. Це також причина його розуміння Воплочення, – світ сповнений Богом, і Господь нероздільно поєднаний з усім. Це Боже буття можна віднайти в самому житті, що відкривається перед нами: у подружжі та батьківстві, праці та відпочинку, у їжі, питті, мові та музиці, кольорах та формах світу[27]. Все є сакраментальним, як пише о. Олександр Шмеман, і Літургія розкриває правильне використання кожного елементу творіння[28]. Царство Небесне присутнє в теперішньому моменті, у раю теперішнього, і ніде більше, і звичайно, не у гонитві дослідника за духовними старожитностями, не в колекціонерському підході до священного.

Якщо хтось шукає у *Етапах духовного життя*, чи в інших творах автора те, що Євдокімов визначає як суть духовного життя, він не знайде тут ані чогось сенсаційного, ані чогось такого, що можна легко піддати сумніву. У самому центрі міститься Євхаристія[29]. Євдокімов, разом із Керном, Афанасьєвим, Шмеманом та іншими учасниками літургійного руху, поділяють одну позицію стосовно розуміння Євхаристійного зібрання як досвіду страждання, смерті, воскресіння та вознесіння Христа, але також як "неперервної П'ятидесятниці", постійного зішестя Святого Духа на Церкву, щоб відкрити їй вхід до Царства. Літургія є прикладом для кожної молитви, тому що вона ніколи не припиняється. Служба Часів нас підводить до Євхаристії і виводить з неї. У щоденних молитвах читання Святого Письма стає молитвою і на літургійній відправі, і в особистому *lectio divina*. Слова Біблії провадять до Слова Божого: не лише до вістки, але й

до Особи. І ця молитва-читання можлива завдяки сходженню Святого Духа, який надихає і текст, і читача. Євдокімов наголошує на живому зв'язку між Літургією та щоденною молитвою, нагадуючи нам слова отців про те, щоб "їсти і пити" Слово, споживаючи Христа в Євхаристії, та причащаючись Його у Святому Письмі[30].

На додаток до цього стислого, проте чудового трактату про молитву, Євдокімов обговорює інші її форми, а саме коротку, повторювану молитву, яку найчастіше називають "Ісусовою", і яка відома із популярних *Щирих розповідей прочанина**. Євдокімов дуже вдало розпізнає конкретні труднощі у молитві, причиною яких сьогодні є особиста неорганізованість та суєтне життя.

Євдокімов не пропонує готових рецептів, що гарантували б досягнення успіху в молитві, як це можна зустріти у великій кількості популярної літератури. Особливі настанови потрібно виводити із ширшого діапазону його творів[31]. І все ж таки, його голос лунає як голос того, хто вмів слухати Бога та ближніх, того, для кого молитва була така ж природна як дихання, як висловився Олів'є Клеман, та хто цілком відчував себе вдома в невидимому царстві Божественної дійсності, як сказав друг Євдокімова о. Лев Жілле на його похороні[32]. Багатство опису інших елементів духовного життя у Євдокімова аж ніяк не можна звести до якогось переліку. Серед дарів такого життя є розпізнавання, безпристрасність, тиша, чування, покаяння, смирення та радісне вмирання. Усе це не належить авторству Євдокімова. Ці дари можна знайти, як він сам зазначає, у Висловах отців пустині та в чудовій збірці пізніших отців – *Добротолюбії*** серед інших

---

* Книга була знайдена і переписана на Афоні ігуменом Черемського монастиря Паїсієм і згодом видана ним. Автор розповідей невідомий. Вся книга зосереджена довкола вчення ісихастів про сердечну молитву, яка досягається постійним повторенням Ісусової молитви: "Господи, Ісусе Христе, Сине Божий, помилуй мене, грішного". Перше український переклад вийшов у виданні *Щирі розповіді прочанина своєму духовному отцеві* / перекл. з російської Д. Кіч. Львів 2000. (Прим. пер.)

** Φιλοκαλία (слов'янський переклад відомий під назвою "Добротолюбіс") – збірка аскетичних та містичних творів, які зосереджуються на вченні ісихастів і богослов'ї Ісусової молитви, та датуються IV–XV ст. Збірка вперше побачила світ 1782 року у Венеції, упорядниками вважаються св. Никодим Святогорець та св. Макарій. Згодом Філокалія була перекладена на церковнослов'янську мову преп. Паїсієм Величковським (1793) і на російську свят. Теофаном Затворником (1876–90). (Прим. пер.)

чисельних джерел[33]. Ці харизми – дари святого життя, ознаки перебування людини в Бозі.

Знову ж таки, на противагу до багатьох сучасних принад з їх незвичайними духовними виявами, містичним досвідом чи силами, Євдокімов і його колеги відверто показують людство, переображене присутністю Святого Духа. У випадку дару розпізнавання, який згадується у першому посланні Йоана та посланні ап. Павла до Филип'ян, у класичному розумінні новозавітніх авторів і таких отців, як Євагрій, Ісаак Сирин та Григорій Палама, Євдокімов досить успішно окреслює уявлення Фройда та Юнга про надбання психологічного розрізнення для виокремлення зовнішніх і внутрішніх сил, які спонукають особу дати на них відповідь.

Глибинна психологічна проникливість отців ранньої Церкви є головною ділянкою дослідження Євдокімова в *Emanax* та інших творах на тему духовного життя. В дійсності, багато харизм, які ми тут перелічили, не мають нічого спільного з гнозою, надбанням прихованого знання. Вони пов'язані з теандричним, тобто Боголюдським стосунком – сопричастям з Богом, зі собою та з іншими. Як наслідок, людина переображується та стає спроможною не лише контролювати негативні пристрасті, які можуть зруйнувати її, але й зростати у чеснотах свого характеру, розуму та тіла, тобто цілої людини. Євдокімов часто цитує слова преп. Серафима Саровського про мету духовного життя: стяжання Святого Духа, яке полягає в тому, що людина стає тою, для чого кожен був сотворений, – оселею Пресвятої Трійці[34].

Якщо шлях духовного життя – це постійна внутрішня переміна чи metanoia (властиво, значення слова "покаяння"), то мета такого духовного паломництва полягає в осягненні повноти життя з Богом та ближніми, справжньої "терапії" чи зцілення (дослівно "спасіння"). Упродовж цієї подорожі Євдокімов спонукає нас слухати не тільки таких духовних учителів, як св. Макарій, Йоан Лістивичник, Йоан Дамаскин, Бенедикт, Франциск Асизький, Бернард з Клерво, К'єркегор – справді екуменічний перелік – але також Ґанді, Симону Вейль та Георгія Бернано. Тут вказано лише декілька імен. Також, Євдокімов не уникає жорсткого зіткнення із песимізмом, хоча і не в гострих його викликах, Симони де Бовуар, Сартра, Фройда та Гайдегера. Євдокімов, як і інші богослови еміграції, надзвичайно відкриті до будь-кого та будь-чого, що вказує на Бога. Через цю відкритість ми бачимо

проникливе та водночас радісне запрошення світу, яке згодом можна було побачити в о. Олександра Шмемана та нещодавно вбитого о. Олександра Меня[35].

Продовження традиції: "внутрішнє монашество"

Вчення Євдокімова про духовне життя, міститься в самому серці християнської традиції, і, отже, протиставляється тому всьому, що стоїть за сучасною спекуляцією духовністю. Євдокімов звучить свіжо та навіть провокаційно, стверджуючи, наприклад, що кожне людське обличчя є іконою Христа; що протест невіруючого – це крик правди, вищий за релігійне лицемірство чи обмеженість; що єдиним великим гріхом є байдужість та нечутливість до Воскресіння. Водночас, Євдокімов перегукується з обдарованими вчителями Церковного Передання, звертаючись до них, тоді коли вони стали забутими, чи є взагалі незнаними, відкриваючи їх у раніше незнаних площинах. Не буде перебільшенням сказати, що творчість Павла Євдокімова – це чудовий приклад динамізму живої традиції. Особливо інтригуючим та контроверсійним є твердження Євдокімова про неперервну тяглість духовного життя протягом сторіч, як свідчить підзаголовок його монографії: від отців-пустинників до наших днів, а також пристосування духовності минулого, яке він вважає потрібним та обов'язковим, до нашого часу, не применшуючи її головного змісту. І на закінчення, існує питання, щу Євдокімов розуміє під універсальним характером монашої духовності, його ідея "внутрішнього монашества" для всіх вірних.

Аскеза пустині формує невід'ємний компонент християнської духовності. Безсумнівно, вона належить до минулого етапу, і будь-яке повернення в пустиню зараз було б неприйнятним розривом з традицією. Проте ця аскеза зберігає своє *незмінне значення для всіх етапів та часів*; вона є наріжним каменем пізнішої монашої традиції... Ми належимо до різних часів, і більше того – до різних духовних етапів... Проте тут, більш ніж будь-де, потрібно остерігатися спрощень і бачити розрізнення поміж змінними формами і незмінним принципом, між переданням головного в Євангельській вісті й творчим народженням її нових свідчень. Як колись мученик передав свій подвиг монашеству, так само сьогодні монашество, здається, знаходить певну тяглість у загальному священстві мирян.

Свідчення християнської віри в умовах сучасного світу обумовлює всезагальне покликання до внутрішнього монашества... Монашество, яке повністю було зосереджене на останніх речах, колись змінило обличчя світу. Сьогодні воно відносить свій заклик до всіх, як до мирян, так і до монахів, вказуючи на всезагальне покликання. Мова йде про його адаптацію для кожної людини, про [пошуки кожним] особистого еквіваленту до монаших обітів[36].

Насамперед, термін "внутрішнє монашество" видається дивним з кількох причин. По-перше, чому монашество, яке зазвичай вважають покликанням та харизмою чи даром небагатьох, ототожнюють з тим, що має "всезагальне" значення для християн? Як може життя в спільноті з обітами убогості, чистоти та послуху, особливим одягом, великою кількістю часу, виділеного на молитву й тяжку працю, бути взірцем, як твердить Євдокімов, для всіх у церковній спільноті? Як можуть жити монашим життям ті, що перебувають поза монастирем, ті, що працюють, є одруженими, мають багато інших обов'язків? І що означає вислів, що монашество є "внутрішнім"? Можливо, це якесь особливе внутрішнє привласнення чи одухотворення найбільш земного, практичного існування, як засвідчують Кетлін Норріс та інші дослідники монашого життя? Відгуки багатьох читачів та намагання переосмислити монаший ідеал, – є свідченням того, що тут відбувається щось глибше, аніж просто створення романтичного образу монаршого каптура. Томас Мур, колишній монах-сервіт, зібрав спогади свого монашого досвіду, корисні для пересічного читача[37]. Відомий трапіст Безіл Пеннінгтон зібрав образи та коментарі, а Френк Б'янко написав розповідь про суть сучасного чернечого життя[38]. Марша Сінетер у своєму дослідженні показала широкий спектр тих, хто дотримуються суворої духовної дисципліни в житті[39]. Протягом років Естер де Вааль намагалася зробити правило св. Бенедикта зрозумілим та доступним для тих, хто живе поза монастирем[40]. Такі постаті з монаших кіл, як Шарль Каммінгс, Матью Кетлі, Андре Люф і Томас Мертон, а також багато інших, твердили про важливість оновлення монашого життя[41]. Монашество має свої певні форми, які відкриті до змін і в минулому, і в недавньому часі, проте без жодного применшення суті, чи, як висловилась про це мати Марія Скобцова, сама нетипова монахиня, душі монашого життя[42].

Євдокімов відстоює давнє, проте часто неправильно зрозуміле в християнській традиції твердження, що основи монашества не зводяться лише до монахів і монахинь, а є загальними євангельськими засадами життя для всіх. У перші роки існування Церкви, очевидно, не було потреби вирізняти окремо монашу спільноту. Друге пришестя Христа здавалося дуже близьким, а переслідування посилювали глибину досвідчення Царства. Проте навіть у цьому ранньому періоді зерна духовного життя були посаджені й вони проросли. Дивовижно, що вони, залишаючись незмінними протягом століть, постійно потребують бути наново відкритими та сприйнятими, як твердить Євдокімов. Життя молитви та служіння ближньому в контексті того стану, в якому живе кожна людина, у спільноті Церкви і найважливіше в Євхаристії – таким є взірець, безперечно ідеалізований, позаяк, підтверджений у Діяннях Апостолів, новозавітних посланнях та інших ранніх творах, таких як писання Юстина Мученика та Ігнатія Антіохійського[43].

Євдокімов, і це правда, наголошує на впливі історичних змін на Церкву в цілому та на духовне життя зокрема. Існують, на його думку різні "духовні етапи". Час переслідувань та мучеництва переходить у час толерантності, релігійної свободи, і врешті-решт – до офіційного державного панування Церкви. Суворе дотримання Євангелія згодом переходить до пустині, до часто надзвичайного подвижництва святих отців та матерів. Проте для Євдокімова тут немає жодного порушення тяглості, радше тут спостерігаємо і певну зміну чи пристосування, і збереження традиції в цій пустинницькій лабораторії Духа. Існує пошук таких форм духовності, які були б відповідними до цієї нової епохи, тих форм, які точно передадуть далі незмінну сутність євангельського життя і традицію Церкви. Як також стверджує Дуглас Бартон-Крісті, духовність пустині зовсім не була людиноненависницькою чи мазохістською втечею від світу[44]. Навпаки, глибоко просякнуте біблійним духом, це життя, таке сильне у своєму аскетизмі, було закорінене в любові та служінні ближньому, і, отже, завжди доступне для Церкви. Писання монахів пустині зображають постійний потік: відвідувачів – до пустині, а жителів пустині – до світу, а також обов'язок гостинності, на який пізніше особливо наголошувалось у 53 розділі правил св. Бенедикта[45].

Євдокімов детально досліджує боротьбу монахів пустині, яка ведеться з лукавим і з самим собою. Він говорить про дари

духовного життя, які описані в монашій літературі, та які обговорювались вище, як плоди цієї боротьби. Анахоретство Єгипту, Сирії та Палестини з часом проникло до решти християнського світу, де його в різноманітних формах поширювали Касіан, а згодом Бенедикт і афонські спільноти. Цей вид монашества не лише поширювався і набував більш інституційних форм, але й розвинувся до нечуваної для попередніх століть кількості монастирів. І у Східній, і в Західній Церквах це був найвідоміший останній етап встановлення монашества. Майже одразу із його середньовічними різновидами пов'язують не лише появу таких світлих постатей, як Франциск Асизький, Домінік, Сергій Радонезький, Теодозій і Антоній, але також пітьму занепаду та надмірної інституціалізації. Згодом стали відбуватися важливі оновлення, не лише у формі західна Реформація, але також у вигляді інших змін та нових форм у монашому житті. Мова йде не лише про появу більш діяльних релігійних спільнот, які спадають тут на думку, зокрема єзуїтів, чи про погляди Франціска Сальського, Жанни Шанталь, Філіпа Нері та інших авторів Заходу, а також про відзискання первісної традиції, її спрощення та внутрішню спрямованість, характерні для Теофана Затворника, Філарета Московського, Серафима Саровського, Олександра Бухарьова[46].

У цитованих вище рядках Євдокімов витворює особисту позицію щодо "внутрішнього монашества". Він вважає, що недоцільно намагатися відтворювати конкретні форми будь-якої духовності минулого, оскільки різні часи потребують свого пристосування до цих форм. Стовпництво, перебування на деревах, життя в печерах, чи подвиги посту і тривалих молитов – це мало своє відповідне значення в культурних контекстах минулого. Хоча у наш час існує кілька вражаючих подібностей з періодом пізньої античності, проте відмінностей є більше. Піст сьогодні, в той час коли він поширюється у формі дієти для схуднення, має означати щось інше, ніж бажання виглядати привабливіше чи навіть довше жити. В час, коли щоденне життя, переповнене шумом, стає гонитвою, продуктивність – одержимістю, розвага – серйозним споживацьким прагненням, надбання – знаком успіху, аскетизм вимагає великого розрізнення і не меншої жертви, ніж в інших епохах. Недорога звичайна їжа, простий одяг, що виховують ощадливе розпорядження коштами та часом, прагнення до вірного служіння родині, друзям чи

сусідам, вірність Літургії та щоденній молитві – таким має бути пристосування аскетичного ідеалу до життя наприкінці XX сторіччя.

Для Євдокімова монашество чи духовне життя назагал аж ніяк не переходить у рутину щоденного існування і не розчиняється у ній. Йому не притаманне витончене оспівування зникання священного чи сакралізації профанного, на чому в минулому наполягали Гарві Кокс та інші, згодом змінивши свою думку. Також позиція Євдокімова не полягає в заклику до світських, політично коректних мотивів та дій, за які також змагалися протягом останніх десятиліть. Він повністю уникає легкого і штучного поєднання психології та духовності, яке, за словами Томаса Мура, пропагується з найкращими намірами. Євдокімов ніколи не ставиться зневажливо до взірців аскетизму минулого, ані не ідеалізує чи намагається відтворити їх у сьогоденні. Радше він намагається описати, як вони мали б виглядати у сучасні формі. Не пропонуючи жодного посібника з інструкціями, він відкидає просте ототожнення "духовності" з певними набожностями чи навіть з певним списком духовної літератури. Царство присутнє в багатьох моментах звичайного життя, а головні елементи богослужінь, молитви, читання та праці становлять основу щоденного укладу життя. Було б важко знайти повсякденні стосунки, працю чи відпочинок, які не були б місцем зустрічі з Богом та ближнім.

Саме тому ми назвали суть богословських поглядів Євдокімова, закоріненою в Євхаристії та Воплоченні – тоді для того, хто є "літургійною особою", хто "сам є молитвою", кожна праця стає переображеною. Євхаристія, як таїнство Церкви, розуміється в її космічному вимірі, оскільки все, до чого ми б не торкнулися, повертається до своєї початкової краси і мети. Позбавлене будь-яких гасел чи стереотипів, бачення Євдокімова подає нам автентичну оновлену концепцію монашества, показуючи яким воно може бути наприкінці XX сторіччя. Він не єдиний, хто змальовує таке сьогочасне розуміння монашого життя. Ряд сучасних авторів, декілька з яких ми вже згадували, стояли на такій самій позиції: починаючи від Терези з Лізьє і Шарля Фуко, закінчуючи Дамасусом Вінзеном, Левом Жілле, матір'ю Марією Скобцовою, о. Олександром Шмеманом та іншими[47].

Обіти як взірець духовного життя

Центральна думка у богослов'ї Павла Євдокімова полягає в тому, що елементи монашої духовності минулого і теперішнього є всезагальними та не стосуються лише монахів. У праці *Етапи духовного життя* та в інших творах, автор звертається до такої великої кількості літератури, починаючи від отців Церкви та закінчуючи пізнішими авторами, що важко сперечатися із цим твердженням, хіба, що хтось хоче заперечити існування монашества *in toto*, як неєвангельського чи антицерковного, не кажучи вже, як неприродного для людини, інституту. Тут ми маємо довіряти розрізненню самого Євдокімова. Універсальність основних елементів монашого життя, які він перелічує, справді є незаперечною. З апостольських часів існують основні елементи життя Церкви: "Вони постійно перебували в апостольській науці та спільності, на ламанні хліба й молитвах" (Дії 2:42, також 43–47, 4:23–37). Євдокімов будує зв'язок між монашеством та вірними на двох важливих засадах. Однією з них є три обіти, – убогості, чистоти і послуху, – як посередники діалогу, як основа, за допомогою якої форми духовного життя є об'єднаними і розмежованими одночасно. Іншим принципом є всезагальне, отримане в хрещенні, священство мирян, посвячення в царське, пророче і священиче служіння в Церкві заради ширення Євангелія і Царства Божого у світі.

Роздуми Євдокімова над обітами досить провокаційні. Підсвідомо сучасна секулярна культура і навіть пересічний християнин сприймають обіти як обмеження, тобто вибір та обіцянку *не* вступати в статеві стосунки, *не* одружуватися, *не* мати дітей, *не* посідати власності, *не* чинити свою волю. Інші все ж вважали б це ненормальними запереченнями. Ми розуміємо обіти лише як щось протилежне до того, що вважається необхідним чи бажаним у нашій культурі. Проте з перших рядків свого коментаря Євдокімов говорить, що обіти є "великою хартією людської свободи"[48]. Вслід за старцем Зосимою Достоєвського, він стверджує, що обіти не є особливим обов'язком монахів чи духовенства [49]. Євдокімов побіжно вказує на історичний додаток обов'язкового неодруженого священства як церковного правила, яке не було за своєю суттю пов'язане з природою ані священичого служіння, ані монашого життя, і отже, безсумнівно є частково зміненою формою монашества.

Концепцію обітів вже можна знайти у Старому Завіті у розумінні щирої любові Ізраїля до Господа. Щобільше, обіти також основуються на боротьбі Ісуса із дияволом, яка є прикладом для нас. Знову ж таки обіти в Ісусовій відповіді виявляють себе не стільки як заперечення чи позбавлення чогось, а як активне підтвердження того, що особа приймає Бога як єдине Добро на противагу до людської схильності поклонятися своєму "я", тілові, чи земній і політичній силі церкви, держави та суспільства. Отже, три обіти є підтвердженням великого "так", яке вимовили всі пророки, що були покликані Господом, разом із Дівою Марією. Обіти є актами віри, які визволяють людину від панування матеріального, і у хрещенні народжують нове створіння; визволяють людину від рабства плоті, і починають шлюбне таїнство *agape*; визволяють людину від поклоніння свому "я", і дарують синівське відношення до Бога[50]. Щобільше, у молитві до Отця, якої вчив нас Христос, ці три засади життя є чітко сформульовані: "Нехай буде воля Твоя... хліб наш насущний дай нам сьогодні... визволи нас від лукавого". Тут ми бачимо велику радикальність ранньої Церкви, мучеників та монашого руху на його початку. Обіти є актом солідарності зі спротивом Ісуса трьом спокусам диявола, а також зі святими, які дали добре свідчення у Христі. Для Євдокімова обіти закорінені у розумінні Церкви та хрещенні.

Проте, щоб бути втіленням справжнього духовного життя, а не ззовні нав'язаних заборон чи обов'язків, обіти мають бути пристосовані особисто до кожного. Ми схильні думати, що обіти є обов'язковими лише для монахів чи духовенства, чи, що ще гірше і невірно, що обіти – це вимоги, які є додатком до Євангелія. Звідси слідує неправильне розуміння євангельського духу обітів та втрата можливості зробити їх внутрішніми та реальними. Обіт убогості робить людину одною з *anawim*, "малих" чи "убогих" Господа. Особа, якій подарували Царство, яку нагодували небесним хлібом, не потребує шукати каменів матеріальних благ, ані не має надіятися, що вони чудом перетворяться в хліб, і таким чином звільнять нас від обов'язку дарувати себе тим, хто є в потребі. Обіт убогості дає нам змогу стати євхаристійними особами, які, як сказав св. Йоан Златоустий, продовжували б Літургію, на вівтарі сердець наших сестер і братів[51].

Так само не можна зводити чистоту лише до стриманості від статевого життя чи думок, але у своїй повноті вона є

поєднанням цілої особи з Богом, пережиттям великої заповіді любити Бога всім своїм розумом, серцем і душею, і ближнього – як самого себе. Тут чистота не є синонімом безшлюбності, але полягає у правильному ставленні до стосунку кожної людини із Богом. Євдокімов наголошує на тому, що чистота стосується одружених людей такою самою мірою, як монахів чи тих, хто живе самотнім життям. І врешті, послух можна описати як найбільшу зі свобод, із якої випливають всі інші її види. Послух – це скріплення завіту, яке виходить із серця, подружній зв'язок, до якого запрошує Господь. Божественний Наречений віддає себе цілковито, і хоче, щоби Його також любили і приймали у відповідь. У своїх роздумах про дотримання обітів у житті кожної людини Євдокімов пропонує конкретний приклад святих, особливо тих, які є найближче до Христа, тих, які стоять праворуч і ліворуч від Нього на іконі *Деісис**, – великого друга Нареченого, Йоана Хрестителя і Богородиці, – взірця наслідування і вірності, тієї, яка через своє "так" стала вмістилищем Бога[52]. Біблія послідовно представляє нам уособлення Завіту: святих чоловіків та жінок, у яких Слово прийнялося і принесло плід сторицею.

Еклезіальний вимір духовного життя: всезагальне священство вірних

Отож розглянувши обіти, якими жили святі – і колишні, і теперішні, ми підійшли до одного з глибоко євангельських та еклезіальних наголосів Євдокімова. Йдеться про царське священство вірних, до якого всі початково є покликані в Церкві через Таїнства Хрещення і Миропомазання. Повернення Євдокімова та його сподвижників до джерел традиції дало рясні плоди. Перенесення центру церковного життя на Євхаристію стало не останнім із них. Проте, це також ідея, яка супроводжує окреме сприйняття Літургії, Святого Письма чи Отців – всюди бачимо переосмислення самої Церкви. Це переосмислення Церкви як чогось більшого, ніж історичної чи соціальної установи із канонами, кадрами та процедурами. Це – віднов-

* Йдеться про ікону моління або заступництва, на якій зображені Христос – Суддя в оточені Богородиці та св. Йоана Хрестителя. Ікону також інтерпретують як Шлюб Агнця, на якому св. Йоан є Другом Жениха, свідком, а Богородиця представляє образ Нареченої-Церкви (Див. П. Евдокимов. *Православие*. Москва 2002). (Прим. пер.)

лення Церкви як "сопричастя у святості", про яке йдеться у Символі віри, сопричастя тих, хто відправляє Літургію з Христом та всією небесною спільнотою.

У багатстві своєї творчості Сергій Булгаков, як і Соловйов до нього, мав найбільш еклезіальне бачення економії спасіння, говорячи про "воцерковлення" – повернення всього творіння до Царства, повернення до форми та стану, в якому воно було сотворене[53]. Дивовижно наскільки багатим є використання в Євдокімова еклезіальних поглядів свого вчителя у розробці концепції всезагального священства вірних[54]. Євдокімов не розглядає історичного занепаду цього фундаментального покликання у Церкві, як і "зраду" та брак поваги мирян до їхнього священства. На відміну від пропагованого у Реформації певного вивищування всезагального священства вірних від інституційного – єпископського, священичого чи дияконського служіння, Євдокімов радше має на увазі фундаментальний, закорінений у хрещенні та миропомазанні, обов'язок свідчити постійний пріоритет Церкви як *койнонії*, яку російські богослови після Хом'якова почали називати *соборністю*[55].

Трактувати мирян як другосортних громадян, на відміну від ніби-то вищої священої рукоположеної касти – означає радикально помилятися у розумінні взаємопов'язаних покликань і одних і других. Єпископи, священики і диякони є вибраними з народу Божого, і беручи участь у всезагальному священстві, поділяють спільну ідентичність у Тілі, та є органічно одним цілим зі всіма іншими у Тілі Христовому, не понад, не поза Ним. Дари рукоположених є завжди для спільноти і не мають сенсу поза цим Тілом, з яким вони розділяють ті самі основні дари хрещення та миропомазання[56]. Всяке покликання у Церкві, чи то тих, хто наділений рукоположеним служінням, покликанням до монашого, подружнього чи самотнього життя, та усяке інше посвячення, – все закорінене у первісному покликанні та у харизмах всезагального священства. Євдокімову не потрібні теорії про онтологічну різницю між священиками та мирянами, які б підносили клир до іншого вищого існування у Церкві. Також він не використовує жодних теорій "перенесення", які зводять духовенство до простих призначених службовців, працівників пастви чи культово-богословсько-терапевтичних спеціалістів. Радше, Євдокімов представляє євхаристійну еклезіологію російських богословів від Хом'якова до Афанасьєва, еклезіологію,

ґрунтовану на кпЯнпнйб чи *kommunio*, про яку говорять сьогодні такі [автори] як Йоан Зізюлас, Тіллард та багатьох інших[57].

Євдокімов піднімає питання значення цього всезагального священства у житті та місії Церкви. Дії та тексти обрядів християнського втаємничення пояснюють, що охрещені "зодягаються у Христа" у омиванні та помазанні, і таким чином перемінюються у христоносців і духоносців (*staurophores*, *pneumatophores*). Охрещені є рівними з мучениками і монахами у їхньому покликанні бути місцем замешкання Трійці. Вони є тими, у кому смерть та воскресіння Христа є явними знову і знову. Кожна охрещена людина є "апостолом"[58]. У кожному християнинові продовжується літургія "після літургії", *epiklesis* чи сходження Святого Духа повинні перебувати щоденно. Євдокімов підсумовує своє бачення так:

У прекрасному соборі, яким є всесвіт, людська особа, яка є священиком, звичайним працівником чи науковцем, зі всього робить жертву, гімн, славослов'я... Згідно Мерло-Ронте, "особа є приречена до сенсу", кожна людина запрошена жити вірою, бачити те, що неможливо побачити, споглядати мудрість Божу у очевидній абсурдності історії, і стати світлом, об'явленням та пророцтвом. Таким чином, милуючись у Божому існуванні, "світ наповнений Трійцею", мирянин також є начебто божевільним, як говорить св. Павло, з парадоксальним гумором "юриднвих Христа ради", які єдині здатні розбити зарозумілий серйозний тягар схоластів. Мирянин також звільнений вірою від "великих страхів" нашого часу: бомби, раку, комунізму, смерті. Для нього віра є завжди способом любити світ, йти за Господом навіть у пекло. Це звичайно не є частиною богословської системи, але, мабуть, лише із глибини пекла може народитися та показати себе сяюча та радісна надія[59].

Висновок

Як у першому столітті існування Церкви, так і протягом її історії аж до сьогодні, існує багато конкуруючих доктрин, багато духовностей, які змагаються за місце не лише зовнішньо, у культурі, але у самому осередді віри. В той час, коли багато зусиль спрямовані на подолання розколу XI та XVI сторіччя, існують також тенденції у церковних спільнотах до поліду та відокремлення. Незгоди у Православ'ї, до прикладу, відкидають спроби і православних і римо-католиків повернути ці "Церкви-сестри" до сопричастя. Подібно у Реформаторських церквах, як і у Римо-

Католицькій церкві існують такі позиції, що трактують останні півстоліття екуменічних зусиль як віровідступництво. Певні тертя виявляються конструктивними та корисними, проте інші суперечки, особливо між основними церковними деномінаціями поки-що мають своїм об'єктом саму ідентичність Бога, а не лише Божу мову про унікальне об'явлення, яке належить Христові та Церкві. Те, що підставові речі так палко обговорюються є ознакою того, що там заангажована амбіційність.

Цікаво, що ми знову, здається, йдемо різними шляхами. З одного боку чиняться напади на минуле: воно засуджується за багато сьогочасних бід та несправедливостей. Проте, з іншого боку, все традиційне викликає велике зацікавлення, яке більше за просту цікавість чи ностальгію. Богослови російської еміграції спромоглися прокинути міст між скарбами минулого та болючими питаннями та потребами теперішнього, без поклоніння чи канонізації того чи іншого. Простіше кажучи, вони та інші західні богослови були спроможні передати живу традицію. З багатьох мислителів на думку приходять такі імена як Карл Ранер, Ярослав Пелікан, Ів Конгар. Вони були здатні передати традицію, не прославляючи минуле, ані не придушуючи теперішнє. Вони радше дозволяли справжній традиції промовляти і відповідати цілковито інакшому теперішньому самотужки.

Серед всього, що вважається "духовністю" у нашому розумінні, було незаперечне, справжнє переосмислення і сприйняття монашого життя, не тільки як привабливого анахронізму чи релігійної диковинки, але як живої традиції, святого та водночас людського життя. Такі популярні автори як Томас Мертон, Естер де Вааль, Кетлін Норріс, яких ми вже згадували тут, виявили красу і дари монашого життя, а також запропонували свої ширші думки як можливості для широкого загалу. Павло Євдокімов також засівав зерна основ духовного життя в Церкві, яке залишаючись незмінним у своїй суті, шукає широкого розмаїття форм на різних історичних етапах свого існування. Одним із його незаперечних здобутків є точне визначення великої багатоманітності та змін, які містяться у тому динамічному досвіді, який називається традицією Церкви.

Він вчить, що в той час як життя у святості є незаперечною константою у бутті Церкви, форми, які приймає духовне життя, повинні дійсно відповідати часові, для того, щоби бути "вгодними Богові" та життю в Ньому. Якщо тимчасове захоплення певними

формами, а особливо монашими, може стати корисним, спершу повинно відбутися автентичне переосмислення дарів монашого життя. Євдокімов наголошує на великому значенні монаших спільнот як в минулому, так і в сьогоденні, на їхній необхідній ролі у житті Церкви. Численні монаші спільноти сьогодні, як у Східній так і у Західній Церквах, після серйозних викликів часу та перемін у минулих десятиліттях дали автентичний доказ багатства та сили такого життя. Серед них три спільноти Нового Скиту у Кембріджі, Нью-Йорку, у Православній Церкві Америки – монахи, монахині та інші члени спільнот (одружені та овдовілі чоловіки та жінки) живуть не лише своїми правилами. Вже майже 30 років існування спільноти ці люди є прикладом того, як дух і форми минулого можуть знайти дійсне, здорове і повчальне, дослівно "конструктивне" вираження у сучасній Америці.

Це відноситься не тільки до сфери літургійної обнови, але також до практичних аспектів щоденного існування, – як перетворити це існування на духовне життя. У їхніх правилах, їхньому щоденному житті, а також у творах о. Лоренса Менкузо, звучить ця сама тема церковної традиції: святість – це цілісність, духовне життя є життям людським, коли воно живеться так як повинно – у здоровому дусі і спасінні. Тут існують найтриваліші зв'язки, найорганічніші узи між таким сучасним монашеством та рештою Церкви. Те, що давно писали св. Василій Великий, Йоан Златоустий та інші отці реалізується тими монахами, які є в єдності зі всіма іншими християнами у єдиному "правилі, меті і спасінні, Євангелії Господа нашого Ісуса Христа"[60].

Особливо там, де Євдокімов говорить про духовне життя протягом різних історичних етапів, його ідея про пристосування та адаптацію суті монашества є фундаментальною для всіх інших членів Церкви. "Внутрішнє" життя є цим істотним євангельським елементом, значення і суть якого незаперечні. Вони підсумовані у трьох обітах, або твердженнях царського священства вірних. Погляд Євдокімова на духовне життя містить "повноту", яку Церква зберегла та пристосувала протягом сторіч, та гнучка суть якої здатна вилитися у будь-яку зовнішню форму. Сьогодні серед багатьох спроб відновлення церковного життя, деякі з них сумно виявляються модою, що минає. Саме тому ця концепція Павла Євдокімова, як багате джерело, заслуговує глибокого переосмислення.

Переклад Марти САМОКІШИН

ПРИМІТКИ:

[1] *Les ages de la vie spirituelle* (Paris: Desclée de Brouwer [DDB] 1964; new ed., 1995) 217. Дальше Євдокімов цитує у примітці книгу Анни Гуіпіус *Saint Tikhon of Zadonsk* (російською мовою) (Paris: YMCA 1925) 15. Також див. Надія Городецька, *Saint Tikhon of Zadonsk* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press [SVSP] 1976) 48. Тут авторка звертається до цієї цитати з листа свт. Тихона до архимандрита Задонського монастиря Корнилія (від 21 листопада 1763 року) стосовно прийняття місцевого купця до монашої спільноти. Дещо відмінний переклад Надії Городецької я включив до своєї версії перекладу, яку подаю тут. Хочу висловити свою подяку о. Михаїлу Євдокімову та п. Томоко Фебер-Євдокімовій за їхню підтримку та допомогу, а також моєму колезі та брату о. Олексію Виноградову, з яким ми разом глибше пізнаємо богословський спадок Павла Євдокімова та інших мислителів російської еміграції.

[2] *Cloister walk* (New York: Riverhead Books 1995).

[3] Див. Phan P., *Culture and Eschatology: The Iconographical Vision of Paul Evdokimov* (New York: Peter Lang 1985); "Evdokimov and the Monk Within", *Sobornost* 3 (1981:1) 53–61; "Gender Roles in the History of Salvation: Man and Woman in the Thought of Paul Evdokimov", *Heythrop Journal* 31 (1990) 53–66; Rowan Williams "Bread in the Wilderness: The monastic ideal in Thomas Merton and Paul Evdokimov" in *One yet Two*, Basil Penington, ed. (Kalamazoo: Cistercian [CP] 1976) 452–473; Olivier Clément "The Euxarist in the Thought of Paul Evdokimov", *Eastern Churches Review* 7 (1975:2) 113–124, та мої есе: "The God Whose Power is Weakness, Whose Love is Foolish: Divine Philanthropy in the Theology of Paul Evdokimov", *Sourozh* 60 (1995) 15–26; "The Face of the Father in the Mother of God: Mary in the Theology of Paul Evdokimov", *Contacts* 172 (1995) 250–269; "An 'Offering prayer': The witness of Paul Evdokimov (1900 – 70)" *Sobornost* 17 (1995:2) 28–37; "Paul Evdokimov, A Theologian Within and Beyond the Church and the World", *Modern Theology* 12 (1996:1) 85–107.

[4] *Sacrament de l'amour* (Paris: Epi 1962) = *The Sacrament of Love*, Antony P. Gythiel and Victoria Steadman, trans. (Crestwood, NY: SVSP 1985); *La femme et le salut du monde* (Paris: Castermann 1958) = *Woman and theSalvation of the World*, Antony P. Gythiel, trans. (Crestwood, NY: SVSP 1994). Більшість монографій Євдокімова видавництво DDB перевидало у нових виданнях, починаючи з кінця 1970-их років.

[5] Біографічними подробицями я завдячую книзі Олів'є Клемана *Orient-Occiddent,Deux Passeurs. Vladimir Lossky et Paul Evdokimov*, (Geneva: Labor et Fides 1985) 105–190, та автобіографічному есе "Quelques jalons sur un chemin de vie," у *Le buisson ardent* (Paris: Lethielleux 1981) 13–26.

[6] *Dostoievsky et le Problume du mal* (Lyon: Ed. du Livre franзais 1942). Також див. *Gogol et Dostoievsky* ou la descente aux enfers (Paris: DDB 1961).

[7] "Tu aimeras le réfugié comme toi-même"[Люби біженця як себе самого], цитовано у *Orient-Occiddent*, 112.

[8] Англійська версія, що швидко розійшлася, побачила світ під назвою *The Struggle with God*, Sister Gertrude, trans. (Glen Rock, NJ: Paulist 1966). Див. *Ages of Spirituality*, rev. trans. by Michael Plekon and Alexis Vinogradov, (Crestwood NY: SVSP, 1997).

[9] Див. Lewis Shaw "John Meyendorff and the Heritage of the Russian Theological Tradition," in *New Perspectives on Historical Theology: Essays in Memory of John Meyendorff*, Bradley Nassif, ed., (Grand Rapids, MI: Eerdmans 1996) 10–42. Magnum opus Євдокімова *L'orthodoxie* (Paris: Delachaux Niestlй 1959), – книга, яку можна назвати широкоохоплюючим богословським паломництвом, с визначною з огляду на охоплення широких обрисів, у поєданні, все ж таки, з вражаючими поясненнями побробиць, таких, до прикладу, як стосунки з неправославними церквами. Ця праця має таку саму назву як короткий огляд о. Сергія Булгакова, вчителя Євдокімова, у англійському перекладі – *Orthodox Church*, Lydia Kesich, trans. (Crestwood NY: SVSP 1988). Євдокімов розробляє своє свхаристійне та літургійне богослов'я у *La priure de l'Eglise d'Orient*, (Paris: Salvator-Castermann 1966).

[10] Див. *L'Art de l'icône. Théologie de la Beauté* (Paris: DDB 1970) = *The Art of the Icon. A Theology of Beauty*, Steven Bigham, trans. (Torrance, CA: Oakwood 1988). Про спільноту святих див. "Fondements de la spiritualité, " та "La sainteté dans la tradition de l' Eglise orthodoxe," у *La nouveauté de l' Esprit* (Bellefontaine 1977) 13–190.

[11] Див. "L'amour fou de Dieu et le mystère de son silence" у *L'amour fou de Dieu* (Paris: Le Seuil 1973) 11–39.

[12] Див. працю Євдокімова *Le Christ dans le pensée russe* (Paris: Cerf 1970).

[13] *Le Christ*, 85–89. Також див. *Elisabeth Behr-Sigel, Alexandre Boukharev, un théologien de l'Eglise orthodoxe russe en dialogue avec le monde moderne* (Paris: Beauchesne 1977).

[14] Див. трилогію Булгакова, в оригіналі написана російською: *Le Paraclet*, Constantin Andronikoff, trans. (Paris: Aubier 1942); *Le Verbe Incarné*, а також *L'Epouse de l'Agneau*, Constantin Andronikoff, trans. (Lausanne: L'Age d'Homme 1982, 1984). Також див. для стислого викладу його "софіології" *La Sagesse de Dieu*, Constantin Andronikoff, trans. (Lausanne: L'Age d'Homme 1983) та *A Bulgakov Anthology*, Nicalas Zernov, James Pain, trans. and eds., (Philadelphia: Westminster 1976). Стосовно поглядів на цю концепцію "воцерковлення", яка була глибоко поширена у життя російської еміграції, див. Alexis Kniazeff, "L'ecclésialisation de la vie", *Le pensée orthodoxe*, vol. 4 (Lausanne: L'Age d'Homme 1987) 108–135.

[15] *La nouveauté*, 13.

[16] *Monastic Typicon* (Cambridge, NY 1988) 2, і *New Skete Communities* (Cambridge, NY 1985).

[17] Див. Elisabeth Behr-Sigel, *Lev Gillet, un moine de l'Eglise d'Orient* (Paris: Cerf 1993) та його власні видання: *The Year of Grace of the Lord, Serve the Lord with Gladness, The Jesus Prayer, In Thy Presence, Orthodox Spirituality*, (Crestwood NY: SVSP, 1980, 1990, 1987, 1977, 1983), *The Burning Bush* (Springfield, IL: Templegate 1976); Sergei Hackel, *The Pearl of Great Price: The Life of Mother Maria Skobtsova* (Crestwood NY: SVSP, 1981) та антологія її творів *Le sacrement du frére* (Lausanne: Le sel de la terre 1995); Kyprian Kern, *Eukharistiya* (Paris: YMCA 1947); Nicolas Zernov, *The Russian Religious Renaissance of the Twentieth Century* (London: Darton, Longman & Todd 1963); *Georges Florovsky, Russian Intellectual, Orthodox Churchman*, Andrew Blane, ed. (Crestwood NY: SVSP,

1993); Aidan Nichols, O. P., *Theology in the Russian Diaspora: Euxarist, Church and the Fathers in Nikolai Afanas'ev* (Cambridge 1988) and *Light from the East: Authors and Themes in Orthodox Theology* (London: Sheed 1995); Marc Raeff, *Russia Abroad: A Cultural History of the Russian Emigration 1919–1939* (NY: Oxford 1990); Alexis Kniazeff, *L'Institut Saint Serge* (Paris: Beauchesne 1974).

[18] Див. Nicolas Afanasiev, *L'Eglise dy Saint-Esprit,* Marianne Drobot, trans. (Paris: Cerf 1975); "The Church Which Presides in Love" y *The Primacy of Peter,* John Meyendorff, ed. (Crestwood, NY: SVSP, 1992) 91–144; *The Lord's Supper [Трапеза Господня],* Michael J. Lewis, trans., M. Div. thesis (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Library 1988); "Una sancta," *Irŭnikon* 36 (1963) 437–475; Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church, In the Image and Likeness of God, The Vision of God* (Crestwood, NY: SVSP 1976, 1985, 1983). John Meyendorff, *A Study of Gregory Palamas, Byzantine Theology, Catholicity and the Church, The Orthodox Church, Christ in Eastern Christian Thought, Living Tradition, Imperial Unity and Christian Divisions* (Crestwood, NY: SVSP 1974, 1983, 1983, 1981, 1969, 1987, 1989). Alexandr Schmemann, *Introduction to Liturgical Theology, For the Life of the World, Of Water and the Spirit, The Euxarist, Liturgy and Tradition, Liturgy and Life, Great Lent, A Celebration of Faith* [3 vols.], (Crestwood, NY: SVSP 1966, 1973, 1974, 1988, 1990, 1983, 1974,1990–1995).

[19] *Le sacrement du frure,* 125–127.

[20] *Les ages,* 15–41; *L'amour fou,* 11–40, 63–80, 109–158; *Woman and the Salvation of the World,* 12–28, 81–85, 126–133, 159–177, 197–210.

[21] *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Sacred* (Garden City, NY: Doubleday 1968).

[22] *Sacrament of Love,* 61–62.

[23] "Euchristie-mystère de l'Eglise", *La pensée orthodoxe* 14 (1968) 53–69.

[24] Див. "Panagia et Panagion: Le Mère de Dieu et le Saint-Esprit", y *La nouveauté,* 253–278; *Woman and the Salvation,* 189–196; 211–225; *The Art of the Icon,* 259–267.

[25] *L'amour fou,* 139–158; *Les ages,* 42–69; *Le buisson ardent,* 135–168.

[26] *La nouveauté,* 13–35, 64–78.

[27] *Ibid.,* 100–107

[28] *For the Life of the World,* 11–22, 74, 89–91, 102–106; *Liturgy and Life,* 74–107.

[29] *La priure,* 11–19, 65–83.

[30] *Les ages,* 204–209.

[31] *La priure,* 21–29; *La nouveauté,* 25–55, 89–97; *Les ages,* 190–203.

[32] *Contacts,* 73/74, 5; *Sacrament of Love,* 61–63.

[33] *Les ages,* 172–190. Див. *Philokalia,* G.E.H. Palmer, Philip Sherrard, Kallistos Ware, trans. and eds. (London: Faber 1976–1996).

[34] *La nouveauté,* 155–178.

[35] Див. *Celebration of Faith ma Christianity for the Twenty-First Century: The Profetic Writings of Alexander Men,* Elizabeth Roberts and Ann Shukman, eds. and trans. (New York: Continuum 1996); *Awake to Life,* Marite Sapiets, trans. *Conversations on Christ and the Church,* Alexis Vinogradov, trans. та ed. (Torrance, CA: Oakwood 1996, 1997).

[36] *Les ages*, 108, 115, 121, 123, 127.

[37] *Care of the Soul; Soul Mates* (New York: Harper Collins 1992, 1994), *Meditations: on the Monk Who Dewells in Daily Life* (San Fransico: Harper 1994).

[38] Pennington, *Light form the Cloister; Lessons from the Monastery that Touch Your Life* (Mahwah, NJ: Paulist 1991, 1994); Bianco, *Voices of Silence: Lives of the Trappists Today* (New York: Anchor Doubleday, 1992).

[39] *Ordinary People as Monks and Mystics* (Mahwah, NJ: Paulist 1989)

[40] *Seeking God*; A Life-Giving Way(Collegeville MN: Liturgical 1984, 1995); *Living with Contradiction* (New York : Harper Collins1989).

[41] Cummings, *Monastic Practices* (Spencer, MA: CP 1988); Kelty, *Sermons in a Monastery* (Spencer, MA: CP 1983); *My Song is of Mercy* (Kansas City: Sheed 1994); Louf, *Teach Us to Pray* (Cambridge, MA: Cowley 1992); *The Cistercian Way* (Kalamazoo, MI: CP 1989); Merton, *The Monastic Journey* (Kalamazoo, MI: CP 1992).

[42] *Le sacrement du frure*, 125–127.

[43] Afanasiev, *The Lord's Supper*, 5–32. Також див. досить критичну але проникливу доповідь Джона Еріксона "The Local Churches and Catholicity: An Orthodox Perspective", *The Jurist* 52 (1992) 490–508. Також див. мос ece "Always Everyone and Always Together: The Euxaristic Ecclesiology of Nicolas Afanasiev's *The Lord's Supper* Revisited" у *St. Vladimir's Theological Quaterly*, 41, 2/3, 1997.

[44] *The World in the Desert* (New York: Oxford 1993)

[45] *The World of the Desert Fathers*, Colunba Stewart, O.S.B., trans. (Oxford: SLG 1986); *The Desert Christian: Sayings of the Desert Fathers*, Benedicta Ward, SLG, trans. (New York: Macmillan 1980); *The Lives of the Desert Fathers* Norman Russell, trans. (Kalamazoo, MI: CP 1981); Benedicta Ward, SLG, *Harlots of the Desert* (Kalamazoo, MI: CP 1987).

[46] *Alexandre Boukharev*, 83–98; Robert L. Nichols, "Filaret of Moscow as an Ascetic" in *The Legacy of St. Vladimir*, John Breck, John Meyendorff, Eleana Silk, eds. (Crestwood, NY: SVSP 1990) 81–92.

[47] Див. наприклад, Gillet, *In Thy Presence*, 77–138, і Alexander Schmemann, *The Mission of Orthodoxy*, (Mt. Hermon, CA: Conciliar 1989).

[48] *Les ages*, 127.

[49] *The Brothers Karamazov*, Andrew H. MacAndrew, trans. (New York: Bantam 1970) 196–197.

[50] *Les ages*, 127–128.

[51] *On Matthew*, Homily 50, 3 *(PG 58.508)* цит. у Oliver Clément, *The Roots of Christian Mysticism* (New York: New City 1995) 120–121.

[52] *Woman and the Salvation*, 211–248.

[53] *L'Epouse de l'Agneau*, 197–208.

[54] *Les ages*, 209–224.

[55] Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradtion*, vol. 5, *Christian Doctrine and Modern Culture (since 1700)* (Chicago: U Chicago P 1989) 282–302.

[56] *L'orthodoxie*, 161–166. Також див. Afanasiev, *L'Eglise du Saint-Esprit*, особливо 347–372.

[57] Zizioulas, *Being as Comunion* (Crestwood, NY: SVSP 1985); *Chair de l'Eglise, Chair du Christ: Aux Sources de l' Ecclesiologie de Communion* (Paris: Cerf 1992). Також див. огляд Avery Dulles, "The Church as Communion" in Nassif , *New Perspectives on Historical Theology*, 125–139, і Afanasiev, "Una Sancta", *Irénikon* 36 (1963) 436–475.

[58] *Les ages*, 217–218.

[59] *Ibid*, 224.

[60] *Monastic Typicon*, 2, а також у всьому тексті. Розуміння власного експерименту Нового Скиту у монашому та літургійному відновленні багато переосмислюється у літургічних книгах, які вони видавали. Див., до прикладу, радикальне осмислення відношення життя у святості до традиції та нових реалій у *Passion and Resurrection* (Cambridge, NY: New Skete 1995) xv-xli.

Марта САМОКІШИН

ВНУТРІШНЄ ЧЕРНЕЦТВО: ПОВЕРНЕННЯ ДО ДЖЕРЕЛ І ТЯГЛІСТЬ ЖИВОЇ ТРАДИЦІЇ

Концепція внутрішнього чернецтва формується у богословській думці Євдокимова як спроба відповіді на релігійні пошуки людини у сьогоденні, а також як один зі способів поєднання сучасної культури та есхатології. Автор звертається до концепції внутрішнього чернецтва, щоб з новою силою переосмислити євангельський максималізм. Пророча проникливість Євдокимова, яка дозволяє йому по-новому переосмислити євангельський ідеал з огляду на історичні обставини і сьогочасне суспільне становище, є фактично євангельською проповіддю для сучасної людини. Обставини історичного мінімалізму закликають Євдокимова дати свідчення живої віри, що він і зробив у концепції внутрішнього чернецтва. Автор твердить, що чернеча духовність є загальним явищем і покликана особливим чином реалізовуватись у житті мирян.

Незважаючи на те, що Євдокимов пропонує своє оригінальне тлумачення цієї концепції, він спирається на досвід і авторитет святоотчої спадщини, зокрема Василія Великого, Йоана Золотоустого, Максима Сповідника, Євагрія Понтійського, Теодора Студита. Так, наприклад, преп. Теодор Студит на закінчення чернечого статуту твердить: "Не думайте, що цей перелік підходить лише монахам, а не цілковито і такою ж мірою мирянам". Св. Йоан Золотоустий каже: "Коли Христос говорить іти вузькою дорогою, Він звертається до всіх людей. Монах і мирянин повинні досягнути однакових висот". Також Євдокимов звертається до живого прикладу подвижників та духовних учителів пізніших століть: свят. Тихона Задонського, преп. Серафима Саровського, Олександра Бухарьова – не лише для того, щоб підтвердити свою позицію, а також щоб показати, що внутрішнє чернецтво не є абстрактною ідеєю, а втілюється на практиці.

Приклад преп. Серафима Саровського особливо близький Євдокимову, оскільки після багатьох років духовної боротьби та відлюдництва преподобний повертається до світу. Він не був "ані монахом, взятим від світу, ані чоловіком, що жив серед людей, він був одночасно і тим, і іншим, а також і чимось більшим ніж те й інше, – передусім свідком Святого Духа". В особі Серафима Саровського ми зустрічаємо вчителя та живий приклад внутрішнього монашества. Це передусім випливає з його розмови з Мотовиловим: "Не для вас одного дано зрозуміти це, а через вас – для цілого світу, щоб ви, самі утвердившись у ділі Божому, іншим могли бути корисним. А що стосується того, що я монах, а ви мирянин, то про це і думати нічого. [...] Господь шукає серця, наповненого любов'ю до Бога і ближнього, – це престол, на якому Він любить возсідати".

Щодо терміну "внутрішнє чернецтво", він з'являється в Євдокимова як наслідок осмислення таких слів святителя Тихона Задонського: "В чернецтво постригати не спішіть, – чорна ряса не спасає. Хто хоч і в білій одежі, та має послух, смирення та чистоту, є *непостриженим монахом*". Саме цей вислів Євдокиімов трактував як *внутрішнє чернецтво*, суть якого полягає у загальному значенні головних монаших ідеалів.

Автор твердить, що чернеча духовність, глибоко закорінена в Євангелії (що ми нижче побачимо на прикладі чернечих обітниць), повинна стати загальним явищем у християнському світі. Саме євангельський характер монашої духовності формує її універсальне значення, адже Євангелія, за словами Євдокимова, "з усією вимогливістю звертається до всіх і кожного". Притаманна Західній Церкві різниця між двома формами християнського життя: чернечою та світською, між євангельськими радами (consilia) і заповідями (praecepta), а отже, між призначенням монаха та мирянина – розбиває, таким чином, єдиний для всіх абсолют духовного життя. Євдокимов, у свою чергу, прагне повернутись до первісної єдності. Він твердить, що для всіх: єпископів, монахів, мирян – існує єдина духовність – євангельська, найповнішим вираженням якої є чернецтво (як ми побачимо нижче, існували різні вираження євангельської духовності). "Світ стає монастирем ... і кожен християнин є монахом, який шукає лише Бога".

Універсалізм саме монашої духовності є історичною обставиною, яка аж ніяк не абсолютизує чернечий стан як найдосконаліший і випливає з того, що саме монахи були тими

людьми, які зберегли євангельський максималізм. Євдокимов уникає будь-якої абсолютизації перехідних історичних форм, натомість вважає, що те, що є головним стрижнем життя людини в Бозі, повинно мати загальне значення. Автор слідом за св. Йоаном Золотоустим твердить, що "монастирі необхідні, оскільки світ ще не християнізований". Очевидна антиномічність (з одного боку – універсальність монашої духовності, а з іншого – перехідний характер монашества) знаходить вирішення у тезі Євдокимова про історичні духовні етапи та неперервну тяглість традиції. Автор твердить, що існують певні "духовні віки", які є своєрідними "попередниками" внутрішнього монашества. Йдеться про мучеництво та чернецтво, які були радикальними свідченнями "есхатологічного максималізму", про який говорить Євангелія.

Ідея мучеництва у перших століттях християнства була чи не найбажанішим свідченням любові до Христа серед перших християн. За часів переслідування Церкви мученики, яких Євдокимов називає "пораненими друзями Нареченого", дали свідоцтво вірності Богові, стали "вогненними язиками П'ятдесятниці в людському вигляді". Автор пише:

У душі мученика Христос присутній в особливий спосіб. "Чи можете ви пити чашу, яку я маю пити?" (Мт. 20:22). Згідно з цими словами, мученик – це євхаристійна чаша, реалізована у християнському житті, "спомин" Страстей, перенесених перед лицем Отця, і, таким чином, одночасно святкування шлюбу Агнця.

Починаючи з IV сторіччя, коли імператор Костянтин легалізував становище Церкви у суспільстві, Святий Дух віднаходить "еквівалент мучеництва" у формі чернечого свідчення. "Хрещення кров'ю" мучеників, ставши "хрещенням аскезою" монахів, передає монашеству свій спосіб налідування євангельського ідеалу. Це було зумовлено тим, що християнство почало впливати на історію "через ототожнення з історичними структурами світу", і в результаті відбувалася відмова мирян від царського священства, "зрада ними своєї священичої природи". Таким чином, утворюються два "полюси народу Божого": імператор, "зовнішній єпископ", який захищає Церкву, і монах, – простір між якими (миряни) потрапляє, за словами Євдокімова, у профанну пустоту. Саме тому виникає потреба у чернецтві, котре народжується як продовження радикального нон-

конформізму мучеництва. Євдокимов убачає в цьому парадоксальну зміну ситуації: "Вже не язичницький світ переслідує мученика і бореться з ним, а пустельник переходить в атаку і переслідує світ своїм існуванням". Монах як есхатологічна людина, одержима парусією, проголошує побудову нового світу як прообразу Небесного Єрусалима. Пустельницька аскеза очищує і творить нову людину, часто, проте, використовуючи, на перший погляд, протиприродні, невластиві людині чи, як їх іще називає Євдокимов, "асиметричні" форми. Євдокимов убачає в пустельництві, його аскетичних формах неоціненний досвід для християнського світу, проте будь-яке повернення до досвіду пустельництва сьогодні було б неприйнятним розривом традиції, оскільки вона належить до минулого духовного етапу. Євдокимов не бере на себе завдання окреслити чи принаймні визначити хронологічні межі цих етапів. Він зосереджується радше на тому, що протягом цих етапів повинна зберігатися тяглість у вірності євангельському принципу. Автор наголошує на тому, що існує різниця між "перехідними формами і незмінним принципом, між передачею головного в євангельській звістці і творчим народженням її нових свідчень". Головний стрижень духовного життя, яким є вірність есхатологічному максималізму Євангелії, залишаючись незмінним за своєю суттю, набирає різних форм історичного вираження. Євдокимов ніколи не абсолютизує ці форми, він, радше, наголошує на їхньому перехідному характері, а також досить сміливо заявляє, що в їхніх межах відбувалися "історичні деформації, [...] [які] викривили чудовий тип монаха".

Виходячи за межі цих історичних навантажень і повертаючись до духу Євангелії, Євдокимов вважає, що монашество повинно знайти свого "спадкоємця" у внутрішньому чернецтві, де має реалізовуватись єдиний для всіх абсолют, де немає поділу на "досконалих і немічних". Таким чином, внутрішнє чернецтво перебирає на себе есхатологічну перспективу інституційного монашества і "покликане стати таким же вільним, як дихання великого Утішителя", оскільки воно, закликаючи всіх і стверджуючи для всіх єдине покликання, водночас відкриває кожному можливість віднайти власний еквівалент монаших обітниць. У цьому полягає харизматичний підхід Євдокимова, який виходить за межі букви старозавітного закону, що вбиває і слухає голос Духа Животворящого у самій Церкві. І тому внутрішнє

чернецтво є живим прикладом християнської святості, підтвердженим Традицією.

Тут бачимо також антиномічність даної концепції: беручи початок із повноти Традиції Церкви і будучи "літургійним життям у святості, внутрішнім чернецтвом можуть і повинні жити поза церковними, історичними і культурними кордонами". У своєму антиномічному динамізмі внутрішнє чернецтво зосереджується на тому, щоб підняти земний вимір людського існування до Божественного і жити виміром Божественним у реаліях цього світу. Саме в цьому полягає христологічний принцип цієї концепції, який виражає єдність двох начал *нерозлитно* і *нероздільно*. Подібно до того, як Христос поєднав у Своїй особі людську й Божественну природу, був цілковито Богом і цілковито людиною, за таким самим принципом внутрішній чернець, людина, яка покликана жити Євангелією у світі, повинна реалізовувати своє покликання, поєднуючи у собі два виміри існування: "Ви у світі, та ви не від світу цього" (пор. Ів 15:19).

Стосовно реалізації внутрішнього чернецтва у світі, варто зазначити, що Церква як зародок Царства Небесного, як початок його актуалізації, складається із мирян, які є водночас і Церквою, і світом. Саме тут, у світі, покликане реалізовуватися внутрішнє чернецтво, і, таким чином, через нього здійснюється переображення світу. Євдокимов вважає, що світ, Церква, Царство Небесне – висхідні ступені однієї прямої. "Мудрість [внутрішнього чернецтва] полягає головним чином у тому, щоб, живучи у світі (і, можливо, – саме з причини цього покликання), перейняти в монахів їхній есхатологічний максималізм, їхнє радісне й нетерпляче очікування парусії".

Внутрішнє чернецтво, як концепція Божественного походження[47], також глибоко закорінене у тринітарному принципі, в єдності в багатоманітності. Як зазначає сам Євдокимов, на троїчному догматі, виходячи з його небесного образу, побудована "не лише еклезіологія, а й етика і вся соціальна філософія". Таким чином, "християнство покликане втілити у своєму існуванні Божественну реальність", тому також і внутрішнє чернецтво, наслідуючи образ внутрітроїчного життя, покликане бути єдністю у множинності. Це реалізується у той спосіб, що, маючи єдиний абсолют для всіх – вірність Євангельському максималізму, внутрішнє чернецтво може мати, окрім різно-

манітних форм історичного вираження, різні форми служіння у Церкві.

Коли йдеться про універсальне значення монашої духовності, варто згадати про проблему обраності, яка є однією з домінуючих ідей у католицькому світі і фактично несумісною з концепцією внутрішнього чернецтва. У розумінні Євдокимова поняття обраності набирає широкого значення і, таким чином, усуває явище будь-якого детермінізму у духовному житті. Євдокимов розрізняє три складові духовного життя: Божественну (Господь як ініціатор людського спасіння), бісівську (перепона, що долається "невидимою боротьбою") і людську (воля людини до спасіння). Саме бажання людини вийти назустріч Божій ініціативі, рішення прийняти це спасіння робить, на думку Євдокимова, з покликаної людини – обрану.

З одного боку, Павло Євдокимов не відкриває нічого нового у своїй концепції. Він, описуючи історичне коло духовних етапів, повертається до самого початку – до євангельської істини. І це є свідченням того, що автор не втратив євангельського духу і залишився вірним тому незмінному принципу, про який мовилося вище. Говорячи про харизму тлумачення у Церкві[51], Євдокимов ніби означає і свою функцію: "Просто слухати Христа зсередини Його Тіла, наслідувати школу Його власного тлумачення". З іншого боку, Євдокимов дуже тонко проникає у традицію та, оцінюючи її по-новому, вбачає в ній заклик не до ригоризму, а до нових форм духовного життя. Погляд Євдокимова на спадщину інституційного монашества, якою покликані жити всі християни, виходить за межі класичного розуміння і вводить людину у набагато ширше й глибше розуміння євангельського ідеалу.

ЛОГОС

Калліст УЕР
митрополит Діоклетійський

ПРАВОСЛАВНЕ БОГОСЛОВ'Я У XXI СТОЛІТТІ

Давайте спершу поставимо перед собою подвійне питання. З якою принциповою проблемою зіткнулося Православне богослов'я впродовж століття, яке добігло свого кінця? І яка принципова проблема постає перед нами у новому тисячолітті, коли ми вступаємо у XXI ст.? Вочевидь, це подвійне питання припускає велику кількість різноманітних підходів і точок зору, і звісно, дехто може не погодитись із моєю системою пріоритетів.

Як на мене, то головною темою Православного богослов'я в останні сто років була *еклезіологія*. Щоправда, ще задовго до кінця XX ст., у 1840-х та 1850-х р. проблема сутнісної природи Церкви вже піднімалася в Росії слов'янофілами, зокрема Олексієм Хомяковим. Вони прагнули виявити неповторний характер Православ'я, на противагу римському католицизму, з одного боку, і Протестантизму – з іншого; і це змусило їх обстоювати свою власну концепцію Церкви, стверджуючи верховенство любові порівняно з владою. Саме у такий спосіб можна вивільнити богослов'я з юридичних категорій, у чому й полягав їхній найхарактерніший та ґрунтовний внесок у православне мислення. Вони наполягали на тому, що Церкву тримає вкупі не юридична влада, а неперервна любов. Як стверджував Хомяков, «Пізнання істини надається в невпинній любові». Завдяки цій любові Церква є носієм *соборності* або колективної кафолічності, і є живим чудом вільної згоди та єдиномислія. Саме в Церкві, і лише в ній, можлива невпинна любов, що є подобою вічного *перихоресису*, або руху невпинного взаємного співжиття у Святій Трійці – наслідку повного взаємоузгодження єдності та свободи.

Упродовж XX ст. питання про сутнісну природу Церкви поставало у Православ'ї з новою силою та гостротою. Для того було як мінімум дві причини. Першою причиною стала руйнація Російської імперії у 1917 р. та переслідування християн з боку більшовиків, що розпочалося потім. До того Російська православна Церква була тісно пов'язана зі структурою держави та народом у цілому, до того ж маючи привілейований статус на всіх рівнях суспільства як політично й економічно, так і в царині освіти. Внаслідок революції 1917 р. Костянтинову *симфонію* між церквою та державою було брутально розірвано, і ця несподівана зміна змусила росіян, а також інших православних замислитися над питанням: «Чим тепер є Церква?» Якщо вона вже не є національною та державною інституцією, то в чому тепер її безпосередня функція? Що вона має робити такого, чого ніхто інший і ніщо інше не може зробити? Тим більше, якщо церковна ієрархія віднині не має ніякої підтримки від світської влади, що триматиме Церкву вкупі та утверджуватиме її єдність?

Другим фактором, що спричинив актуалізацію питання про еклезіологію, була поява і розширення православної емігрантської громади на Заході (це, зокрема, було безпосереднім наслідком першого фактору, тобто російської революції). Живучи як невелика меншина серед неправославних християн, греки, росіяни, араби та інші були змушені приділити більшу увагу осмисленню себе як православних; до того ж вони все більше й більше долучалися до екуменічного руху. Отже, як православні, ми маємо ще раз спитати себе: що таке Церква сьогодні? Що, на нашу думку, в нас спільного із західними християнами, а що відмінне? Чого ми маємо навчати неправославних і чого можемо навчитись у них?

На питання «Чому існує Церква?» дав однобічну, проте пророчу відповідь протоєрей Миколай Афанасьєв, котрий виріс у Російській Імперії, але потім був змушений виїхати спочатку до Сербії, а опісля до Парижа[1]. У своїх пошуках сутнісного сенсу Церкви він звернувся до давнини, до часів, що передували наверненню Костянтина, та до «утвердження» християнства у IV ст., до ситуації, що існувала у донікейському християнстві. Спираючись на еклезіологію Св. Ігнатія Антіохійського, він наголошував на тому, що існує суттєвий зв'язок між Церквою та євхаристією. Він стверджував, що Церква – то є перш за все євхаристійний організм, і вона набуває своєї автентичності лише

тоді, коли править Божественну літургію. Головна і первинна функція Церкви – святкувати Вечерю Господню, месіанський бенкет[2] прийдешніх часів, допоки не повернеться Христос. Єдність Церкви не встановлюється згори за допомогою сили юрисдикції, а виникає зсередини через спільне споживання Тіла та Крові Христової. Саме Святе Спілкування тримає Церкву вкупі: "А хто хвалиться, нехай хвалиться в Господі" (2 Кор. 10:17). У цьому грішному світі євхаристія є життєдайною силою, що уможливлює виконання суспільної, культурної та освітньої місії Церкви. Церква творить євхаристію, проте і євхаристія творить Церкву. Церква – не державне відомство, а місце, де здійснюється містична Жертва; отже, визначальним для неї є не етнічний чи національний, а сакраментальний принцип. Саме таке вчення про Церкву висунув Афанасьєв у своїй знаменитій статті «Церква, що керується любов'ю», котра вийшла французькою у 1960 та англійською у 1963 р., і де було викладено ідеї, вперше висловлені тридцять років тому. В такий спосіб він переосмислив основну інтуїтивну здогадку слов'янофілів про те, що Церква тримається невпинною любов'ю. Хоча слов'янофіли використовували в якості моделі єдності Церкви російську селянську громаду (*рос.* общину), Афанасьєв додає ясності й переконливості їхній висхідній позиції, підкреслюючи, що ця модель – не соціологічна, а містеріальна. На відміну від слов'янофілів він наполягає, що невпинна любов є євхаристійною за своїм характером. Це любов, якою тримається єдність Церкви, це не просто суб'єктивне внутрішнє відчуття, бо воно має свою об'єктивну основу в акті співпричетності всіх християн до Спільноти Святих.

Переважною мірою незалежно від Афанасьєва, інші російські богослови-емігранти, як-от славнозвісний протоієрей Сергій Булгаков та Георгій Флоровський, також усвідомили сутнісний зв'язок між Церквою та Євхаристією. Для Флоровського Церква – це перш за все Тіло Христове; він чітко усвідомлював подвійний сенс терміну «Тіло Христове», підкреслюючи, що цей термін водночас означає як причастя євхаристії, так і церковну спільноту.

Серед грецьких православних богословів євхаристійне тлумачення Церкви було систематично розвинене Йоанном Меєндорфом, митрополитом Пергамським, який поглибив і розширив підхід Афанасьєва, надавши йому більш точного

патристичного обґрунтування. Він, зокрема, поставив питання про протиріччя «євхаристійної» та «загальної» еклезіології в Афанасьєва. Митрополит Йоанн вказує на те, що євхаристія існує не в ізоляції, а в контексті, водночас догматичному та ієрархічному. Недостатньо стверджувати, в абсолютних термінах, що Церква постає через євхаристію, до цього слід додати, що Церква присутня у своїй повноті лише у тій євхаристії, через яку оприявнюється істинна віра, і яка твориться під керівництвом єпископа чи з його благословення. Більше того, кожна помісна Церква, коли вона святкує євхаристію, робить це в єднанні з усіма іншими помісними Церквами в усьому світі. «Євхаристійне» та «вселенське» розуміння Церкви, відтак, є не альтернативою, а доповненням, і обидві моделі знаходять своє місце у збалансованій еклезіології. Коротко кажучи, Афанасьєв перебільшував значення помісного (локального) аспекту Церкви.[3]

На щастя, «це євхаристійне бачення Церкви, впродовж XX ст. було не лише абстрактною теорією, а й спричинило оновлення спілкування у багатьох православних парафіях (хоча, на жаль, звісно, не у всіх). Це, безперечно, дуже важливо. Євхаристійна еклезіологія, яка не набуває свого втілення у практиці віри, була б нереалістичною, ба навіть лицемірною. У відродженні живого спілкування провідну роль відіграв іще до революції Св. Йоанн Кронштадтський. Щоразу під час літургії я згадую його слова: «Євхаристія – це неперервне чудо»

Отже, такою є моя відповідь на першу частину мого питання: головною богословською проблемою у XX ст. була саме еклезіологія. Це, звісно, не більш ніж часткова відповідь. Іншим вельми важливим напрямком розвитку православного богослов'я останнього часу було перевідкриття духовного досвіду ісихастів, оновлення інтересу до спадщини Йоанна Нового Богослова та Григорія Палами та нечуване збільшення ролі *Філокалії*. Тут головну роль також відіграли російські автори – Володимир Лосський та архієпископ Василій Кривошеїн, а також румунський священник Дмитру Станілоае. І тим не менш, останнє століття здається мені століттям *par excellence* еклезіологічним за своєю спрямованістю.

Наше головне завдання у новому тисячолітті.

Тепер час звернутися до другої частини нашого подвійного питання. Який головний лейтмотив того нового століття, в яке ми

тепер вступаємо? Я не претендую на те, щоб бути пророком, але ось моя власна відповідь. У XXI ст. еклезіологія, поза сумнівом, і надалі привертатиме нашу увагу. Втім, я переконаний, що ми спостерігатимемо певне зміщення філософської уваги від еклезіології в бік антропології; адже існує багато ознак того, що це зміщення спостерігається вже сьогодні. Ключовим буде вже не питання :«Що таке Церква?», – а більш фундаментальне питання: «Що таке людська особистість?» Більш конкретно, що означає бути особистістю-в-стосунках, відповідно до образу Божого, тобто Святої Трійці? Безперечно, існує фундаментальний зв'язок між цими двома питаннями, тобто питання: «Що таке Церва?» та питанням: «Що таке особистість?», адже лише в Церкві людська особистість стає насправді сама собою. Існує, принаймні, чотири причини, чому це питання про особистість так гостро постало на часі. По-перше, на суспільному та політичному рівні, адже ми живемо в добу небаченої урбанізації та глобалізації. Індивіду, з його чи її неповторною ідентичністю загрожує небезпека загубитися у блочних будинках, у безкінечних хатніх клопотах, у нетрях міжнародних корпорацій. За такої ситуації конче потрібно стверджувати неповторність і безкінечну цінність конкретної людської істоти. Ми маємо спитати, яким чином у прийдешньому столітті добра воля стане тим набутим білим каменем, що на ньому напишеться нове ім'я, котрого ніхто не знає, окрім того, хто його отримує (Об. 2:17). Усі ми дуже різні, і в кожному можна знайти те, чого немає ні в кого іншого; і це різноманіття існуватиме довіку. Ми маємо справу не з безликою масою людських істот, а з сукупністю конкретних особистостей, кожна з яких є неповторною та непередбачуваною. По-друге, на рівні технології, ми живемо в добу панування машин. Мої університетські колеги дуже жваво спілкуються з комп'ютером, але вони все менше й менше спілкуються між собою. Стикаючись із дегуманізуючими тенденціями, ми, як православні і як християни, маємо нагальну потребу обстоювати першочергову важливість безпосереднього спілкування – особистості з особистістю, сам на сам. Невипадково грецьке слово *prosopon* саме й означає «обличчя», або «лице». Я стаю собою лише перед лицем інших, якщо я вступаю з ними в діалог, якщо я дивлюсь їм у вічі і дозволяю їм дивитися в мої.

По-третє, на етичному рівні, сучасні досягнення генної інженерії поставили низку нових проблем, які ще покоління

тому важко було собі уявити. Усе це супроводжується розпадом інституту шлюбу та зростанням відрази до традиційної сексуальної моралі. Як православні християни ми не зможемо дієво відповісти на ці виклики, якщо не будемо сміливо і творчо реалізовувати нашу доктрину людської особистості.

Але і це ще не все. Четверте вразливе місце – це екологічна криза, котра, як наочно показав британський православний священик Филип Шерард (Philip Sherrard)[4] , безпосередньо пов'язана з нашим сприйняттям того, що означає бути людиною. Це не є в першу чергу криза довкілля як такого, це криза *в* людському серці, це антропологічна криза; тому що головна проблема не є суто технологічною та економічною, а, на більш глибинному рівні, особистісною та духовною. Якщо ми винищуємо ліси та диких тварин, якщо ми викидаємо отруту в повітря, яким ми дихаємо, і у воду, яку ми п'ємо, то все це тому, що ми забули про нашу справжню людську ідентичність, наше справжнє ставлення як людських істот до цього матеріального світу і наше найвище людське покликання як священиків творіння Божого. Образ нашого світу спотворюється тому, що наш людський образ, наше саморозуміння дало глибоку тріщину. Проблемою є не наші технічні знання та вміння, а наше богослов'я особистості, чи ба відсутність такого богослов'я.

Моє власне відчуття людської відповідальності перед природою надто посилилося приблизно сорок років тому, коли я був дияконом у монастирі св. Іоанна Богослова на Патмосі, де познайомився з архімандритом Амфілохусом Amphilochios (Makris). Він, зокрема, захоплювався деревами. «Знаєте, – часто казав він, – що Господь дав нам іще одну заповідь, яка не записана в Святому Письмі. Це заповідь: любіть дерева». Він вважав, що той, хто не любить дерева, той не любить Христа. «Коли ви саджаєте дерево, – переконував нас він, – ви саджаєте надію, саджаєте мир, ви саджаєте любов і отримуєте Боже благословення» Але любов цього чоловіка до дерев не була суто теоретичною. Коли місцеві фермери приходили до нього на сповідь, він накладав на них єпітимію, змушуючи саджати дерева. Завдяки його впливові зовнішній вигляд острова, що сотнями років нагадував голу пустелю, змінився, сьогодні острів вкритий соснами та евкаліптами[5].

На тому ж острові Патмос, у вересні 1995 р., на міжнародному симпозіумі, організованому екуменічним патріархом Бартоломієм, першим і найголовнішим висновком було наполягання делегатів на тому, що неправильне використання матеріального творіння може розглядатися як *гріх*. Гріхи – то є не просто наше діяння проти інших людей; ми можемо згрішити і проти всього творіння. Екологічна загроза не є просто наслідком технічних прорахунків, це моральне і духовне зло. Саме на це християни надто часто не зважають. Ми вимагаємо від себе не просто розширення технічного досвіду, а не менш ніж космічного покаяння.

Апофатична антропологія

Отже, у XXI ст. ми маємо справу з кількома невідкладними причинами, які спонукають нас поглиблювати наше розуміння особистісного начала в людині. Я вважаю, що наше бачення самих себе має набути у цьому тисячолітті нового розвитку в першу чергу у трьох напрямках, які можуть бути позначені словами: таїна, образ, посередництво.

Перш за все, як людські істоти, ми є *таїною* для самих себе.

По-друге, найбільш суттєвим моментом людської особистості є те, що вона сотворена за *образом і подобою* Божою.

По-третє, кожен із нас покликаний діяти як священик творіння, тобто як *посередник*.

Отже, по-перше, як людські істоти ми знаємо й усвідомлюємо себе лише невеликою мірою, тобто ми є таїною для самих себе. «Хто я є?», «Що я є?» Відповідь на ці питання зовсім не очевидна. Кожна особистість має надто широке поле тяжіння, воно переплітається з іншими особистостями, виходить за межі простору і часу у нескінченність і вічність. Ми не знаємо, на що ми здатні, так само, як не знаємо, що приховує знеособлене начало в людині, де пролягають межі особистісного начала і що означає насправді здійснитися в якості особистості. Якщо ж ми спробуємо визначити, що таке особистість, то зіткнемося з фактом, що в сучасній психології та соціології не існує єдиного й узагальненого визначення – до того ж варто наголосити, що жодне з таких визначень надто далеке від того, щоб бути вичерпним. Особистісне начало лишається нередукованим, його не можна розкласти й звести до звичайних об'єктивних фактів. Реальне переживання буття особистістю – це щось значно

більше, ніж будь-яке трактування, котре ми оберемо. «Насичується, ніби лоєм і товщем, душа моя, а уста мої хвалять губами співними» (Пс. 63:6). За словами Томаса Траєрна (Thomas Traherne), англіканського поета XVII ст., люди є «нескінченно таємничими, божественними і благословенними.

Ця таємничість оприявнюється, зокрема, у нашій здатності до творчості. Людська особистість є тим топосом, де постійно виникає щось нове. На відміну від нас, комп'ютери не здатні до творчості. Вони здатні лише фіксувати ті відомості, які ми вводимо, розкриваючи зв'язки та наслідки, про які ми знали й раніше; але вони не здатні до творення нового. Тоді як людська особистість, навпаки, є, по суті, відкритою, вона здатна виходити за межі наявної ситуації в напрямку майбутнього, якого ще не існує: «Улюблені, ми тепер Божі діти, але ще не виявилося, що ми будемо. Та знаємо, що, коли з'явиться, то будем подібні до Нього, бо будемо бачити Його, як Він є. » (1 Ів. 3:2). Таким чином, особистісне начало є символом надії. Бути людиною означає нескінченно змінюватись, бути творчим і непередбачуваним, постійно перевершуючи самого себе. Грецькі Отці вказували на специфічну причину такого таємничого та невизначеного характеру людської особистості. Як людські істоти, ми створені за образом і подобою Божою, а оскільки Бога не можна осягнути, те саме стосується й людини. Як казав Григорій Ніський: «Чи зміг хтось коли-небудь осягнути свій власний розум *(nous)*? Але образ є саме цим образом, тією мірою, якою він оприявнюється, тобто є виразом прообразу (archetype). Однією з характеристик Бога є те, що він є для нас по суті незбагненним: і образ має це відображати»[6]. Отже, ведучи мову про особистість, так само, як і тоді, коли йдеться про Бога, ми маємо вдатися до апофатичного типу мислення. Негативна теологія, отже, потребує, в якості доповнення, негативної, апофатичної антропології.

Жива ікона живого Бога

Слова Св. Григорія стосовно прообразу і образу дозволяють нам перейти до другого моменту. Для християнина вирішальним фактом стосовно особистісного начала є те, що ми сотворені за образом і подобою Божою (Бут. 1:26-28). Кожен із нас є нічим іншим, як живою іконою живого Бога, тварним образом нетварної нескінченності. І саме тому ми є вільними й здатними

до творчості, саме тому ми можемо виходити за межі часу і простору, тому ми є «божественними і благословенними».

Внаслідок своєї іронічності, людська природа з неодмінністю має стосунковий характер. Людськість за самою своєю суттю має стосунок до Бога і за межами цих стосунків наша особистість просто немислима. Бути людиною означає мати напрям, мету, орієнтир – орієнтир до Бога. Згідно з православним розумінням особистості, без Бога, поза стосунками з Ним, не існує жодної «природної» людини; це не природний, а абсолютно неприродний стан. Це страшна помилка – відокремлювати два рівні, чи два яруси, людської природи, ведучи мову спочатку про особу як таку, саму по собі, як щось анонімне, а вже потім як таку, що на додачу вступає у стосунки з Богом. Ні, наша спрямованість до Бога є висхідним, а не прикінцевим пунктом нашої антропології.

Як людські особистості, ми, так би мовити, не несемо в самих собі ніякої таїни. Людина без Бога не є направду людиною, а стає недолюдком. Бог є внутрішнім центром нашого буття, визначальним елементом нашої людськості. Як люди ми створені для спілкування і єднання з Богом, і якщо ми ігноруємо чи зрікаємося цього спілкування і єднання, ми тим самим зрікаємося нашого істинного Я. Атеїзм призводить до антигуманізму, яскравим свідченням чого є сталінські табори. Утверджуючи людське, ми тим самим утверджуємо Божественне; заперечуючи Божественне, ми тим самим заперечуємо і людське.

Я пам'ятаю, як на цьому моменті наголошував Архімандрит Софроній (Сахаров), учень Св. Силувяна й Антонія, засновник монастиря Святого Йоанна Хрестителя у Tolleshunt Knights, в Ессексі.

На одній зустрічі православних, коли час було майже вичерпано, голова сказав, що часу вистачить лише на одне запитання. «Скажіть мені, – озвався хтось із останнього ряду, - що таке Бог? І Софроній швидко відказав: «Спочатку ви скажіть мені, що таке людина?» Так, справді, наше усвідомлення Бога і наше самоусвідомлення перебувають у взаємозалежності. Якщо ми прагнемо збагнути нашу власну ідентичність, погляньмо на Бога як першообраз; і якщо ми хочемо збагнути Бога, то

погляньмо на образ Божий, що віддзеркалюється у нашому власному серці.

Але в проявах яких конкретних здібностей людської особистості локалізований образ Божий? Це ніколи не обговорювалося на жодному церковному соборі, але насправді впродовж всієї історії Християнства на це питання давалися різноманітні відповіді. Для одних таким проявом була сила розуму; для інших – панування над всією рештою сотвореного світу, свобода та здатність до творчості. Багато Отців Церкви, такі як Св. Григорій Назіанзін, Св. Григорій Ніський, Св. Ісак Сирін ототожнювали образ Божий переважно з людською душею. Проте суттєва частка Отців, включаючи Св. Іринея, Св. Кирила Олександрійського, вважали, що образ Божий віддзеркалюється у всій людині, включаючи і її тілесність. Отже, з цього питання не існує єдиної, узгодженої точки зору. Як казав Єпіфаній Саамський, «Традиція стверджує, що кожна людина несе в собі образ Божий, але достеменно не відомо, в чому він полягає.[7] Така невизначеність відсилає нас до того, що говорилося вище про апофатичну антропологію. Особистісне начало лишається чимось примарним і надто невизначеним.

Отже, замість того, щоб намагатися визначити достеменний образ і характер цього образу, давайте зупинимося на двох основних критеріях. По-перше, «образ Божий» є Творчий Логос в образі Христа; по-друге, під образом Божим мається на увазі Свята Трійця. Отже, по-перше, коли ми шукаємо відповідь на питання: «Хто я є? Що я є?» – ми звертаємо очі до Христа; антропологія – це розділ чи підрозділ Христології. Але, по-друге, ми усвідомлюємо самих себе у світлі неперебутньої любові, що існує між іпостасями Святої Трійці. За висловом румунського богослова Думітру Станіло, «Лише Трійця засвідчує існування особи»; а, як казав Микола Федоров, «Наша соціальна програма – це догмат про Трійцю»[8]

Священик творіння

В якості третього основного елементу нашої християнської антропології впродовж XX ст. ми маємо якось відреагувати на ідею грецької Патристики про те, що людина є посередником між землею і небом, що править космічну літургію і є священиком усього тварного буття.

Щоб збагнути нашу людську роль як посередника та священика, дозвольте навести два характерні висловлювання Отців, перше – з Григорія Назіанзіна, а друге – з Максима Сповідника[9]. Ціла низка Отців, починаючи з Клемента Олександрійського, описували людину як таку що «стоїть на межі» *methorios*'. Саме такий підхід застосовує Григорій Назіанзін, навіть попри те, що він не використовує саме цього слова[10]. Людська особистість, каже він, це «двоїсте буття, вона існує в часі, але безсмертна, вона видима, але осягнути її можна лише розумом». Янголи належать до невидимого та духовного рівня буття, тварини – до матеріального та психічного. Лише людська особистість належить одночасно до двох цих рівнів, маючи одночасно і матеріальне тіло, і розумну душу. Вона, можливо, розташована не на вершині творіння – більшість Отців, хоча й не всі, вважала, що янголи посідають вищий щабель в ієрархії істот, але якщо й не на вершині, то певно, що вона стоїть у центрі й на перехресті тварного устрою. Людська природа, саме внаслідок своєї двоїстості й перебування «на межі» матеріального й духовного – є більш складною, ніж природа янголів, і внаслідок цієї більшої складності вона наділена багатшим потенціалом. Якщо ми несемо в собі все розмаїття творіння, то кожна людина є, за словами Григорія, «другим космосом, великим світом у малому». Таке уявлення є прямою протилежністю відомій елліністичній концепції людини як мікрокосму. «Великий всесвіт» не є всесвітом зовнішнім, що розкинувся на мільйони світлових років поза людством. Простір людського серця є значно безмежнішим. Людина є не *мікрокосмом*, а *мегалокосмом*. Але і це ще не все. Створена на образ і подобу Божу, людська особистість є не просто *мікрокосмом* і не лише *мегалокосмом* – а й на більш глибинному і значущому рівні – *мікротеосом*. Як істота водночас матеріальна і нематеріальна, кожна людина є «образом світу *imago mundi*, наділена здатністю врівноважувати, примиряти й гармонізувати все в цьому світі. Але окрім і понад усе це, вона є «образом Божим» *imago Dei*, тобто ми маємо можливість через божественну благодать виходити за власні межі, а долаючи і перевершуючи себе, ми повертаємо увесь світ до Бога. Григорій бачить людське спасіння в термінах *тезису*, «обоження» чи то «деїфікації» людини, він веде мову про *zoon theoumenon*. «тварину, що стає Богом», живу істоту, яка покликана стати Богом. Стаючи самі богами, ми поєднуємо творіння з Творцем.

Григорій не заплющує очі на реальність людського гріхопадіння. Навпаки, він наголошує на крихкості й нестабільності людського становища, за його власними словами, ми «перебуваємо посередині між величчю та ницістю». Ми є створіннями з безмежними можливостями, але дуже часто цього не усвідомлюємо й схильні марнувати ці можливості. Ми можемо дуже багато, але на практиці досягаємо дуже малого. Та попри нашу обтяженість гріхом, ми все ж несемо в собі образ Божий і маємо богоданну можливість до обоження. Завдяки нашій двоїстій природі і тому, що ми створені на образ Божий, ми все ж поєднуємо землю й небо і є посередниками між ними, роблячи землю небесною, а небо земним. Григорій називає цю можливість обоження «кульмінацією людської таїни»; як і Григорій Нисський, він вбачає наше людське покликання в апофатичних термінах, як таїну, що лежить за межами нашого розуміння.

Максим Сповідник також розглядає людську особистість у термінах посередництва. Так само, як для Григорія Назіанзіна, для нього наша людська особистість є «земною, але й небесною, видимою, але умоглядною», кожен із нас є «лабораторією (*ergasterion*), яка містить усе суще в повному обсязі. Через складність людської природи, яка є водночас фізичною та ноетичною, ми дотичні до всіх полюсів тварного світу, і тому ми покликані бути «посередниками» між цими полюсами, забезпечуючи їхню гармонію, пов'язуючи «близьке й далеке, низьке й високе». Отже, за Максимом, людська особистість є «природнім зв'язком і єдністю» (*physikos syndesmos)*. Проте покликання людини цим не обмежується. Не лише Бог закликає нас подбати про єдність усього творіння, але, несучи образ Божий у своєму серці – ми покликані єднати тварне і нетварне. За Максимом, ми здатні здійснити це силою Любові.[11]

Григорій Назіанзін та Максим Сповідник жодним чином не вважали, що люди можуть виконати цю місію посередництва самотужки, завдяки лише своїм власним силам. Навпаки, таке посередництво можливе лише завдяки Христу, Котрий є Боголюдиною. Це Він, другий Адам, цілковито Бог і цілковито людина, і є справжнім посередником. Це він тримає всі речі в єдності (Кол. 1:17), Він усе тримає вкупі (Єф. 1:10). Лише через

Нього, у Ньому, завдяки Його втіленню, розп'яттю та воскресінню, людина може діяти як посередник, як місток для всього творіння. Обоження означає уподібнення Христу.[12]

Саме таке богословське розуміння людської особистості може вести й надихати нас у XXI ст., коли ми переймаємося із проблемами екології та біоетики. Узагальнюючи ідеї, котрі мали на увазі Григорій та Максим, називаючи людину мікрокосмом та посередником, ми маємо визнати, що людська істота не є перш за все ані розумною, ані політичною, а значно більшою мірою – Євхаристійною істотою. Наш найвищий привілей, наше головне призначення, та дія, яка робить нас самими собою, – це відродження світу і подяка Богові: «Твоє від Тебе отримане, Тобі повертаємо в усьому і заради всього» Перш ніж говорити про самих себе, як про царів чи керівників усього тварного світу, ми маємо подивитися на себе як на священиків усього творіння, що творять світову літургію. Це священство здійсненне лише завдяки Христу, що є Первосвящеником[13].

Утім, приношення передбачає жертву, і наш аналіз людського покликання буде вельми однобічним, якщо ми не зважатимемо на цей момент. Як наполягав останній екуменічний патріарх Димітріос у своєму різдвяному посланні 1989 р., де йшлося про екологічну кризу, ми маємо виявляти «євхаристійний та аскетичний дух». Ці дві речі – євхаристія та аскеза – невіддільні одна від одної. У цьому занепалому світі, що упокорився гріху, дієве благодаріння неможливе без добровільного самозречення. Для того, щоб бути євхаристійною істотою, людина до того ж має бути істотою аскетичною.

Ведучи мову про аскетизм, патріарх Димітріос, звісно ж, не мав на увазі самі лише правила стосовно посту і певну кількість поклонів, які ми робимо під час молитви, хоча й для них знайдеться місце у нашій аскетичній боротьбі, у нашому *подвигу*. Підходячи більш глобально, він мав на увазі практику самоопанування, кенотичну простоту всього нашого стилю життя, вміння відрізняти як на суспільному, так і на приватному рівні те, чого ми *хочемо*, від того, що нам насправді *потрібно*. Якщо ми чогось хочемо, це ще не означає, що ми маємо це отримати. Це той урок, який заможні суспільства по всьому світу ніяк не можуть засвоїти. Говорячи так, патріарх Димітріос мав на увазі дорогу жертву. Як справедливо наголошував його наступник, патріарх Бартоломій, у своєму посланні до еколо-

гічної асамблеї у Венеції 10 червня 2002 р., жертва є «втраченим виміром» у нашому сьогоднішньому екологічному світогляді.

У Божественній літургії благодарiння та приношення, євхаристія та жертва настільки тісно пов'язані між собою, що становлять єдину реальність, єдину неподільну дію. І саме таким має бути все наше життя, «літургія після літургії». Ми не можемо бути направду євхаристичними істотами, справжніми священиками творіння, хоча ми й несемо свій хрест і причетні до священної жертви Христа, нашого Первосвященика; попри те, що ми, так би мовити, покладаємо наше життя у жертовній любові, роблячи те, що мають робити інші. Досконала любов – то є любов жертовна. «Принести світ цей Богові із вдячністю» означає «принести своє життя в жертву Богові за своїх друзів». Проте ця жертва, як ми побачимо згодом, є для нас не втратою, а надбанням. *Kenosis* веде до *plerosis*'у, самоспустошення обертається на самонаповнення. Як запевнив нас Сам Господь, якщо ми втратимо своє життя заради нього, ми збережемо його (Мт. 10:39). За словами К. С. Льюїса, «Нічого з того, чим ви володієте, не зникне, а залишиться з вами»[14]

Отже, ми маємо три елементи – таїна, образ, посередництво, котрі, як мені здається, стоятимуть у центрі наших антропологічних уявлень у новому тисячолітті. Безперечно, існують і інші теми, окрім цих трьох, які сюди слід додати, адже людська особистість, як ми вже казали, є невичерпною.

Хоч би які речі ми обрали в якості головних, існує один базовий елемент, що є основою будь-якого розуміння людської особистості, а саме – вимір любові. Без любові людина просто не існує. Саме любов є осердям таїни людини; любов, що оприявнює образ Христа та Святої Трійці в нас, любов, що дозволяє нам бути посередниками та священиками всього творіння. Напочатку XVII ст., у часи зародження нової філософії, Рене Декарт обрав у якості відправної точки принцип *Cogito. ergo sum,* «Я мислю, отже, я існую». Але можна знайти й дещо краще, оскільки людська істота не є просто істотою мислячою – ми можемо сформулювати інше висхідне положення: *Amo, ergo sum,* «Люблю, отже існую», ба навіть іще краще: *Amor, ergo sum* – «Мене люблять, отже, я існую». Як казав Дімітру Станілоє, «Якщо мене не люблять, то я не розумію себе»[15]. Як твердив Поль Євдокімов, найбільша подія, що трапляється між Богом і людиною, і, можна гадати, між одною людською особистістю та

іншою – це можливість любити й бути любленим. Якщо ми визнаємо любов висхідним та кінцевим моментом нашого вчення про особистість, наше християнське свідчення у XXI ст. буде творчим і життєдайним.

Переклав з англійської Володимир ВЕРЛОКА

ПРИМІТКИ:

[1] Про Афанасьєва див. Aidan Nichols, *Theology in the Russian Diaspora: Church, Fathers, Eucharist in Nikolai Afanas'ev (1893-1966)* (Cambridge: University Press, 1989).

[2] Саме так у тексті – banquet (прим. пер.)

[3] Див. John Meyendorff (ed.), *The Primacy of Peter*, нове видання (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminar,' Press, 1992), pp. 91–143.

[4] Див. John D. Zizioulas, Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the first three Centuries (Brookline, MA: Holy Cross Orthodox Press, 2001), originally published in Greek in 1965; also Being as Communion: Studies in Personhood and the Church (London: Darton, Longman & Todd, 1985), especially pp. 123–260. The best study of Zizioulas is Paul McPartlan, The Eucharist makes the Church: Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue (Edinburgh: T&T Clark, 1993).

[5] Див, зокрема, його книгу The Rape of Man and Nature: An Enquiry into the Origins and Consequences of Modern Science (Ipswich: Golgonooza Press, 1987); Human Image: World Image. The Death and Resurrection of Sacred Cosmology (Ipswich: Golgonooza Press/Friends of the Centre, 1992).

[6] Див.Kallistos Ware, 'Through the Creation to the Creator', *Ecotheology* 2 (1997), pp. 8–30, особл. pp. 8–9.

[7] Panarion 70, 3, 1. Compare Kallistos Ware, '"In the Image and Likeness": The Uniqueness of the Human Person', in John T. Chirban, Personhood: Orthodox Christianity and the Connection between Body, Mind, and Soul (Westport, CN/London: Bergin & Garvey, 1996), pp. 1–13.

[8] Про це див. *Michael Aksionov Meerson,* The Trinity of Love in Modern Russian Theology. The Love Paradigm, and the Retrieval of Western Love Mysticism in Modern Russian Trinitarian Thought (from Solovyov to Bulgakov) *(Quiacy, IL: Franciscan Press, 1998).*

[9] Тут я узагальнюю ідеї, викладені мною в статті 'The Unity of the Human Person according to the Greek Fathers', in Arthur Peacocke and Grant Gillett (ed.). *Persons and Personality: A Contemporary Inquiry (*Oxford: Basil Blackwell, 1987), pp. 197–206.

[10] *Oration 38:11 (PG36: 321.C-324B).*

[11] Ambigua 41(PG91: 1304D-1308C).

[12] Потужний розвиток цієї теми див. у Panagiotis Nellas, *Deification in Christ, Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person (*Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1987), chapter 1. Пор. Christos Yannaras in *The Freedom of Morality (*Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1984), укр. переклад. Христос Янарас. Свобода етосу. К. Дух і Літера 2003.

[13] Про це див. Fr Alexander Schmemann, *For the Life of the World: Sacraments and Orthodoxy,* revised ed., (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminary Press, 1988), especially pp. 60–61; Paulos Gregorios, *The Human Presence. An Orthodox View of Nature* (Geneva: WCC, 1978), особл. стор. 82–89.

[14] *Mere Christianity,* Fount Paperbacks (London: Harper Collins, 1977), p, 189.

[15] *Sacrement de l'amour* (Paris: Editions de l'Epi, 1962), p. 79; tr, Anthony P, Gythiel and Victoria Steadman, *The Sacrament of Love. The Nuptial Mystery in the Light of the Orthodox Tradition* (Crestwood, NY: St Vladimir's Seminar)'- Press, 1985), p. 59. Evdokimov is citing Kallistos Kataphygiotes,

Віталій ДАРЕНСЬКИЙ

ГНОСЕОЛОГІЧНА ПАРАДИГМА ХРИСТИЯНСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ

Християнська філософія традиційно стикалася із найбільшими труднощами в межах гносеологічної проблематики, оскільки вихідний концептуальний апарат європейської філософської традиції, успадкований від античного язичництва, імпліцитно містить у собі зовсім інші презумпції щодо природи абсолютної Істини, ніж дані в біблійному Одкровенні. Тому спроби адаптувати його до того способу пізнання вищих духовних реальностей, що формується віруючим розумом, завжди мали доволі обмежений характер і не дозволяли відрефлектувати найбільш істотне у цьому пізнанні.

Принципом античного осягнення Буття як такого було, як відомо, розуміння його як Космосу – живого, наділеного душею, розумного, іманентного самому собі Тіла, за межами якого нічого немає. Світовий Розум, який керує цим Космосом, складається зі "світу ідей", завжди тією чи іншою міроюю втілених в емпіричному бутті. Людський розум досконалий настільки, наскільки він причетний до космічного Розуму. Отже, найвищою формою пізнання тут було споглядання незмінних ідей крізь завісу матеріального світу. Із гносеологічної точки зору також принципово важливо те, що світ як Космос із необхідністю мислиться як абсолют, тому принципово не може існувати пізнавальних засобів, які були б спрямованими за його межі.

Для християнського розуму реальність постає зовсім інакше. Абсолютна Істина тут не повнота Космосу, а Особистість Боголюдини. А Космос – це, передусім, тварна і смертна плоть. Відповідно, найвища форма пізнання – перетворення людського розуму, що полягає в здатності до богопізнання. Стосовно цього самодостатнє пізнання "світу ідей", що правлять смертною плоттю "поцейбічного" світу, хоч би яким змістовним воно було саме по собі, виявляється віддаленням від справжнього пізнання. Пізнання

у найвищому сенсі тут тотожне re-ligio, тобто "відновленню, відтворенню зв'язку" з явленою в Одкровенні передвічною Істиною, аж ніяк не є "відображенням" чогось у чомусь (світового Розуму в розумі людському, об'єкта в суб'єкті і тощо). Отже, і світ як тварне смертне буття в якості предмета пізнання тут постає зовсім інакше – не в модусі повноти і цілісності, а в модусі своєї скінченності й онтологічної несамодостатності.

У свою чергу, провідним завданням християнської теорії пізнання стає виявлення такої універсальної логічної форми, яка б одночасно, в одному мисленнєвому акті, "схоплювала" і скінченну, тварну, смертну сутність будь-яких явищ цього світу, і свідчила би про буття нетварне, про Істину як абсолютну Особистість. Такою формою може стати особливий тип філософського дискурсу, який останнім часом запропоновано називати "енергійним". Перехід (на рівні рефлективної свідомості) від язичницького, по суті, сприйняття наявної реальності як самодостатнього Космосу до її розуміння як тварного буття, що існує винятково завдяки "енергійній" – а не сутнісній – причетності до буття Божественного, відкриває перспективу побудови специфічного категоріального апарату, який фіксував би граничні змістовні елементи біблійного Одкровення. Крім цього онтологічного аспекту, "енергійне" мислення передбачає концепцію пізнання, в основі якого лежить заповідь "оновлювати наш розум" (Рим. 12:2). Тут "розум" мислиться не як задана незмінна "сутність", а як одна з тварних енергій, що найбільшою мірою здатна до синергійного сприйняття дії Розуму Божественного. "Сутнісна" концепція розуму є доречною в прикладній гносеології, однак не в царині граничної предметності пізнання. Саме дослідження якісної трансформації самого розуму в його "єстві", тобто за силами, що панують над ним і в ньому, і є гносеологічною складовою християнської філософії. Така філософія імпліцитно, але цілком реально міститься в писаннях св. Отців Церкви – і тому потрібна її адекватна експлікація у специфічних формах власне філософського мислення. Із "функціональної" точки зору можна сказати, що мета християнської гносеології полягає в особливому *маєвтичному опосередкуванні* воцерковлення розуму сучасної людини, яка через історичні причини втратила навички духовного пізнання, ба навіть саме уявлення про нього. Окреслимо деякі парадигмальні принципи християнської гносеології.

Першою, *пропедевтичною* проблемою сучасної християнської гносеології є особливості рецепції біблійної картини світу типом свідомості, який тією чи іншою мірою зберігає стереотипи секулярного мислення. Серед таких стереотипів принципове значення мають такі. По-перше, це дихотомія знання і віри, що припускає відсутність кореляції між раціональною і релігійною картинами світу (хоча б і стверджувалась їхня принципова несуперечливість між собою, оскільки вони "говорять різними мовами"). По-друге, це припущення можливості небуквального розуміння біблійного тексту, певного розриву між його онтологією та семіотикою. Таке припущення і відповідний стереотип мислення виникає на ґрунті секулярної культури, в основі якої лежать конвенційні утворення – від художньої фантазії до наукових абстракцій.

Утім, обидва названі стереотипи є несумісними з автентичним сприйняттям біблійного тексту і біблійної картини світу. По-перше, той факт, що істина біблійного тексту відкривається саме через акт віри і в принципі не може відкриватися шляхом раціоналістичних спекуляцій – цей факт зовсім не означає, що біблійна картина світу сама по собі не є певним *позитивним знанням* про світ. Зрозуміло, що це знання зовсім іншого типу, ніж знання наукове, повсякденне чи навіть філософське (щоправда, з останнім типом воно має певні спільні риси). Давно доведено, що віра є універсальною гносеологічною категорією і як специфічний пізнавальний феномен має місце в усіх типах пізнання, в тому числі і в науковому. *Як у науковому, так і в релігійному пізнанні віра є проектом покладання нової предметності знання і нових смислів, які роблять його можливим.* Віра є осердям пізнання саме *як творчого акту.* Утім, коли цей акт стає об'єктивованим та інституалізованим у певних результатах пізнання, виникає спокуса його взагалі "не помічати". У цьому відношенні релігійне мислення завжди виявлялося набагато конкретнішим і сумліннішим, аніж наукове, оскільки ніколи цим не спокушалося. Предметність нового знання, що конституюється у науковій гіпотезі і духовному прозрінні, зрозуміло, є принципово різною, але в обох випадках віра має одну й ту саму гносеологічну функцію.

По-друге, небуквальне розуміння біблійного тексту є абсолютно несумісним із його природою як Слова Божого з тієї дуже простої причини, що "Бог не може нас обманювати"

(Р.Декарт). Однак спокуса "постатеїстичної" свідомості, що несе у собі різноманітні травми секулярізації, до небуквального розуміння багатьох місць Св. Письма, є цілком зрозумілою. Вона пояснюється, насамперед, звичкою до співвіднесення мови в цілому і значень окремих слів зокрема винятково із реаліями емпірично наявної повсякденності, тобто звичкою до профанного розуміння самої мови. А отже, коли у Св. Письмі "звичні" мовні засоби використовуються для опису подій і реальностей, що перебувають за межами емпіричної повсякденності – виникає спокуса вважати ці засоби лише символами і метафорами. Ця спокуса є проявом маловірства, з одного боку, щодо змісту самого тексту, який говорить про надприродні події, а з іншого – щодо самої мови, якій відмовляють у здатності адекватно відображати зміст надприродного (тобто стверджується її профанний статус).

Зрозуміло, що символічне тлумачення текстів Св. Письма не тільки можливе, але й абсолютно необхідне, оскільки дозволяє реконструювати його універсальні смисли, за допомогою яких можуть релігійно осмислюватися будь-які ситуації емпіричного плинного буття – втім, аксіомою є те, що *абсолютно буквальне, онтологічно визначене розуміння біблійного тексту є базовим і фундаментальним, без чого будь-яке символічне тлумачення втрачає реальний ґрунт, стає "грою у бісер"*. Цілком природньо, що існують різні герменевтичні традиції (наприклад, Александрійська та Антиохійська), які акцентують різні типи тлумачення – але це не означає, що може існувати тільки символічне тлумачення без буквального. Ця неможливість має онтологічний характер, оскільки саме буквальне тлумачення фіксує ту первісну предметність розуміння, без котрої будь-які вторинні символічні співвіднесення взагалі не можуть виникати. Спокуса суто символічного, ба навіть "метафоричного" тлумачення виникає внаслідок того, що воно розбудовується на основі співвідношення не з самою надприродною (для нас) реальністю, про яку свідчить текст Св. Письма, а з реаліями повсякденності, якій, за допомогою співвіднесення із певним фрагментом тексту, надається "символічний" смисл. Подібна аберація виникає, наприклад, у "символічному" тлумаченні Шестодневу. Воно полягає в тому, що слово "день" співвідноситься з сучасним повсякденним розумінням, яке знає світ тільки в його смертному, спотвореному Первородним гріхом

стані. А оскільки за 24 години нашого дня всього того, що відбувалося за будь-який із днів Творіння, відбутися не може, то кажуть, що це слово у книзі Буття може "символізувати" будь-який величезний проміжок часу, відокремлений від інших періодом темряви. Утім, слово "день" у книзі Буття означає саме день – але в період, коли світ був *онтологічно* іншим, і в ньому було "природним" те, що у сучасному смертному світі стало "надприродним". Тому не треба намагатися все це собі емпірично уявити, адже можливості нашого емпіричного сприйняття й уяви є принципово неадекватними такому предмету.

Короткий огляд стереотипів секулярного мислення дозволяє зробити певні висновки про те, в якому напрямі трансформується свідомість людини у разі, якщо стає автентично-релігійною, долаючи постатеїстичні травми. В першу чергу, зрозуміло, це поява *здатності до диференціювання різних типів реальностей, до чіткого усвідомлення онтологічної ієрархії у структурі буття*. З іншого боку, ця здатність до диференціювання виявляється тісно пов'язаною з *інтегративністю* мислення, яке виходить на рівень подолання раціоналістичних дихотомій віра / знання, буквальне / символічне, природне / надприродне тощо. В цілому все це означає *сутнісне зростання рефлексивності мислення*. Причому це рефлективність не "калькулятивного" типу, спрямованого на суто практичні цілі (в тому числі й наукові), а рефлективність у сфері найглибших запитів людського духу, у здатності ясно і логічно осмислювати сутність Буття як такого і призначення людського буття зокрема. Цей тип можна назвати духовно-екзистенційною рефлективністю. Між ним і "калькулятивною" рефлективністю прагматичного розуму не існує однозначної кореляції, хоча у наш час, на жаль, частіше за все розвиток однієї відбувається за рахунок іншої. Утім, за всіх часів релігійне мислення набувало найвитонченіших розумових форм, насамперед у герменевтичних і апологетичних текстах. Важливим є те, що в таких текстах духовна рефлексія не просто використовує логіку розуму як пасивний "інструмент", а й вказує на її власну глибоку онтологічну основу. Наприклад, у диспутах щодо походження людини християнські апологети легко спростовують еволюційну теорію не тільки посиланням на відповідні емпіричні факти, а й простим посиланням на те, що ця теорія або порушує перший

закон логіки (припускаючи існування чогось середнього між людиною і нелюдиною), або, якщо бере за основу так званий "якісний стрибок" – то лише логічно доводить факт творіння, підтверджуючи правоту своїх опонентів. Отже, тут перший закон логіки виявляється не просто елементом здорового глузду, а й вказує на дискретну структуру тварного сущого, становлення якої описане в книзі Буття.

Біблійна картина світу містить у собі специфічний рефлективний потенціал, який виявився здатним зруйнувати архаїчне уявлення про світ як гармонійний і самодостатній Космос, унаслідок чого, зрештою, і стала можливою сучасна наука [Див.: 3]. Сучасна наука стала можливою тільки після того, як Природа стала розумітися не як довершений і самодостатній "фюсис", а як нескінченна і неосяжна "натура" [2, 164]. Попри латинське походження останнього слова, воно означає пряме породження біблійного мислення, в якому зафіксована триєдина первинна сутність тварного буття як землі, води і безодні; а людина мислиться стосовно неї як господар.

Утім, зрозуміло, що головний рефлективний потенціал біблійної картини світу стосується самої людини як потенційно безсмертної духовно-душевно-тілесної тварної істоти. Названі сутнісні атрибути спираються на субстанційне розуміння людини як образу Божого, здатного повернути подобу Божу, зруйновану Первородним гріхом. Таке розуміння людини, наче зерно, "згортає" у собі всю біблійну картину світу, і разом з тим утворює надзвичайно складну смислову структуру, долучаючись до якої людський розум потрапляє у справді нескінченний і бездонний простір екзистенційної і світоглядної рефлексії. Поєднання цієї рефлексії з конкретно-життєвою практикою стає невичерпним джерелом нового душевно-духовного досвіду і смислотворення.

Фундаментальна особливість цього типу рефлексії полягає в тому, що вона не є грою розуму із самим собою та іншими, а має результатом сутнісну трансформацію всієї особистості, яка згодом змінює саму онтологію людини, що на мові традиції має назву народження во Христі й обоження. Рефлексія позабіблійної людини порівняно з цим виглядає як біг по колу у замкненому просторі. Натомість рефлексія першого типу являє собою "Лествицю", по якій людина сходить до своєї справжньої, безсмертної сутності.

З іншого боку, біблійне розуміння сутності людини стає постійним і фундаментальним викликом науковій психології, спонукаючи її до рефлексії щодо власних концептуальних і світоглядних принципів. Показовими у цьому відношенні є міркування відомого російського психолога (учня Е.В. Ільєнкова) академіка В.В. Давидова, який наприкінці життя писав: "Існують такі сфери життя й свідомості людини, які не охоплюються засобами сциєнтистської психології і передбачають розуміння з боку інших підходів. Багато я бачу у можливостях християнської психології... дивуюся тому, який величезний духовний досвід людей сконцентровано і висловлено у цих творах, досвід, який ще невідомий (а мабуть, і взагалі недоступний) так званій *науковій* психології.. Тут справді лежить та область, про яку сучасна психологія має, на мій погляд, лише белетристичні судження" [4, 4–7].

Отже, біблійна картина світу виступає чинником розвитку рефлективного мислення як "назовні" – у сферу позацерковної культури, формуючи граничні смисложиттєві цінності і вказуючи на обмеженість будь-яких позабіблійних типів досвіду і пізнання; так і "всередину" – спонукаючи віруючу людину не зупинятися у духовному зростанні. Акт віри у цьому відношенні є процесом *рефлективного самоінші́шування* – відштовхування від свого недосконалого смертного "Я", від хибності й обмеженості попередніх форм досвіду. Тут діє принцип, який латиною можна сформулювати як *transformo, ergo credo* або *reflecto, ergo credo*. Біблія утворює для людини світ, основним принципом буття в якому стає reflectio в етимологічно точному смислі цього слова – саме "відштовхування" від власної смертної природи. Як писав митрополит Антоній Сурозький, "Христос сказав, що слово, яке він проповідував, – *не просто* веління Боже, а одкровення про справжню людину... Доки наші почуття не такі, доки наші думки не такі і наше життя не таке... ми просто не "людяні" у справжньому смислі, в смислі покликання, яке міститься у цьому слові" [9, 11]. Ієрархізуючи типи і напрями рефлективного мислення, біблійна картина світу має також і спонукальну силу руху від нижчих типів рефлексії до вищих – від рефлексії як гри до рефлексії як подвигу.

З онтологічної точки зору в основі християнського богопізнання (а також специфічно християнського самопізнання і світопізнання) лежить принцип *буттєвої причетності до*

Христа, який здійснюється шляхом воцерковленого життя в усіх його складових (євхаристійному, молитовному, практично-діяльнісному). Зусилля людської свободи при цьому синергійно поєднується з дією Божої благодаті – ця синергія і є *онтологією віри*, що лежить в основі християнського пізнання в усіх його вимірах. "Віра – це шлях, яким Бог і людина йдуть назустріч один одному. Перший крок робить Бог, Який завжди і безумовно вірить у людину. Він дає людині певний знак, певне передчуття Своєї присутності. Людина чує потаємний поклик Бога, і її крок назустріч є відповіддю на цей поклик. Бог кличе людину явно чи тайно, відчутно чи майже непомітно... Віра – це таїна і таїнство. Чому один відгукується на поклик, а інший ні?" [6, 16]. Отже, онтологічною "субстанцією" віри є свобода, в якій міститься таємниця людської особистості. Власне, тільки цей смисл поняття *свобода* і є філософським; в інших сферах теоретичної рефлексії (соціальній, політичній тощо) його варто було б замінити якимось іншим, аби запобігти профанації.

Онтологічна причетність людини до Христа, котра лежить в основі справжнього пізнання, має *енергійний* характер, і за євангельською термінологією визначається як *дія світла Христова* на людину. Як пише архімандрит Софроній (Сахаров), "Світло Христове є "енергія" Божества, нетварне, безначальне життя Бога Трійці... Коли це світло благодаттю Божою освітлює нас, тоді іпостасне начало в нас із потенційного стану, який ми маємо з народження, актуалізується і стає здатним "бачити" Бога (пор. Мт. 5:8), сприймати Його буттєву силу, багатство життя Самого Бога. На землі – людина не вміщує абсолютної довершеності Божества, але завдяки дії в ній Духа Святаго, вона усвідомлює себе пов'язаною з Тим, Хто є воістину Творцем всякого життя і єдиним Центром усього сущого" [1, 177]. Отже, первісним «органом» богопізнання в людині є її *іпостасне начало* – тобто, власне, образ Божий, який завжди залишається непорушним у ній. Синонімом іпостасного начала є поняття *особистості* у його філософському значенні; цитований автор також користується терміном "персона" і зазначає: "В людині як образі Особистості Бога принцип персони – і є та «сокровенна серця людина у нетлінній красі... яка найдорожча пред Богом»" (1 Петр. 3;4). І тварна персона перевищує будь-які визначення... вона, подібно до Бога, непізнанна до кінця ззовні, якщо не відкривається сама іншій персоні" [1, 182]. Відповідно, "у нашому

тварному бутті іпостась є начало, яке сприймає в себе безкінечність... людина іпостазує Божественні атрибути, такі як: вічність, любов, світло, премудрість, істина... ми живемо в Істині як персональна істота. Саме цьому началу в нас належить вічність. Воно і тільки воно, має здатність пізнавати свій першообраз – Живого Бога" [1, 180; 183; 185]. У свою чергу, концепції розуму й серця як "органів" богопізнання тут не заперечуються, але мають похідний характер, вказуючи на конретний зв'язок іпостасного начала як такого з окремими сутнісними силами людини, задіяними у пізнавальній діяльності. Утім, *саме іпостасне начало є онтологічною основою християнського пізнання, оскільки саме воно реалізує буттєву причетність людини до Христа у синергії віри* (віри саме як буттєвого стану і процесу, а не тільки віри як "сповідування" певного віровчення). Відповідно, онтологічною перешкодою християнського богопізнання, а також християнського самопізнання і світопізнання як його похідних складових, є буття людини у стані першородного гріха. "Те, що відділяє нас від Бога і робить недоступним досвід Божественного, є *гріх*; тому першою умовою відновлення цього досвіду є *очищення серця*: для чистого серцем Бог стає конкретним життєвим явищем" [11, 316], – пише Є.М. Трубецькой. Отже, слова Христа "чисті серцем побачать Бога" (Мт. 5:8) можна розглядати як вихідний принцип християнської гносеології. Очищення серця і подолання гріха, зрозуміло, не є суто інтелектуальною вправою, але результатом воцерковленого життя, яке "оновлює розум" (Рим. 12:2).

У попередніх тезах було абстраговано пізнавальний процес як індивідуальний феномен зустрічі з Христом і життя во Христі окремої особистості. Утім, реальне християнське пізнання є пізнанням *соборним*, оскільки неможливе поза причетністю до Церкви Христової, в Якій прицип буттєвої причетності як основи пізнання безпосередньо реалізується у таїнстві євхаристії, і Яка зберігає *соборний розум* у формі догматичної системи і Священного Предання. Як писав прот. Василь Зеньковський, "Християнство вчить, що істина відкрита не індивідуальному розуму, а *розуму церковному* – в понятті Церкви і треба шукати метафізичної опори пізнання – там пізнання спирається на Абсолют, який є Творцем буття. Тільки так можна пояснити *реальність* пізнання. Але поняття "церковного розуму" може

бути проясненим лише з учення про Христа як Главу Церкви. Ми приходимо до *христоцентричного* розуміння знання, тобто до визнання того, що світлоносна сила, яка утворює наш розум і регулює пізнавальні процеси, походить від Христа (відповідно до формули в Євангелії від Івана, (1:9), про Христа як світло, яке "просвічує кожну людину, що приходить у світ"). Таке розуміння знання радикально заперечує принцип "автономії" розуму, що потребує перегляду всіх принципів сучасної науки" [5, 252]. Принцип соборності як імманентної характеристики християнського пізнання, у свою чергу, може досліджуватися у багатьох аспектах.

Перший із них стосується сутнісного діалогізму християнської свідомості, яка конституюється як зверненість до вічного Ти свого Творця і Спасителя, а також як зверненість до "ти" свого ближнього, в якому прозрівається образ Божий. Принциповий аспект цієї теми пов'язаний із глибинним, первісним розумінням діалогу, що найбільшою мірою притаманне саме релігійній свідомості і також стає потужним чинником творчого самовияву людини. У своєму первісному, етимологічному значенні слово διά-λογος насправді означає зовсім не "розмову двох", як чомусь думають у наш час, а "через-слово", "завдяки слову". Воно несе у собі особливий еврістичний потенціал, бо не дає забути, що "діалог" первісно мислився не у контексті *розрізнення суб'єктів взаємовідносин*, а навпаки – в контексті їхньої *глибинної спільності* у межах єдиного, надсуб'єктного Слова, *через* яке тільки й можливе спілкування і взаєморозуміння людей з різними життєвими світами. Таке онтологічно первісне розуміння діалогу було концептуалізоване М.М. Бахтіним у метафорі "абсолютний третій", що означає той граничний смисловий горизонт "мене" та будь-якого "іншого", тільки завдяки наявності якого "я" з "іншим" взагалі *конституюємося* в якості *співвідносних суб'єктів*, здатних до взаємодії та взаєморозуміння. Різним змістовним рівням діалогу відповідають принципово різні "треті співрозмовники", але сама їхня наявність залишається інваріантною. Для типу, який умовно може бути визначений як тривіальний, таким "третім" є безпосередній життєвий світ співрозмовників, зафіксований у формах масової та групової свідомості; для діалогу в горизонті граничних, сакральних смислів "третім" стає Бог, являючи Своє Слово через Святе Письмо і через безпосередній духовний досвід віруючого.

П. Рікер у книзі "Сам як інший" вдається до аналізу глибинного аспекту становлення особистості, необхідним законом і "механізмом" якої виявляється необхідність постійного *самоіншування*, яке фактично є нічим іншим як самотворенням *себе-як-іншого-собі*. За визначенням П. Рікера, "іншість не додається до самості ззовні, в якості запобігання можливим соліпсичним висновкам, а належить до її внутрішнього сенсу й до онтологічного конституювання самості... Я говорив... про розірване *Cogito*, щоб означити цю надзвичайну онтологічну ситуацію. Слід додати тепер, що вона створює об'єкт для *самого розірваного свідчення* в тому сенсі, в якому іншість, з'єднана з самістю, свідчить про себе лише в розрізнених досвідах, відповідно до різноманітності побутування іншості" [10, 378–380]. Йдеться про своєрідну внутрішню полісуб'єктність і внутрішній діалогізм людської особистості, про фундаментальний характер "розірваного *Cogito*", який означає необхідність онтологічної вакансії певного "надсуб'єкту" в самій людині, наявність якого дозволяє їй постійно реінтегруватися із "розірваного" полісуб'єктного стану, підтримувати континуальність свідомості і осмисленість свого буття. Таким "надсуб'єктом", очевидно, в першу чергу, стає засвоєний, інтеріорізований людиною "текст" (у широкому розумінні) культури, який утворює апріорні смислоформи і навички індивідуальної свідомості. Однак, з іншого боку, сам "текст" культури завжди є внутрішньо суперечливим і фрагментарним (особливо в його індивідуальному сприйнятті) і тому стає таким „надсуб'єктом", що здатен реінтегрувати "розірване *Cogito*" лише *функціонально*, завжди залишаючи великий ризик "не спрацювати" у найбільш відповідальний момент. Однак, якщо "вакансію надсуб'єкту", окрім "тексту" інтеріорізованої культури, в свідомості і духовному досвіді людини "займає" також і Бог як джерело вічного буття і неосяжного смислу, то реінтеграція "розірваного *Cogito*", очевидно, стає незрівнянно потужнішою і змістовнішою. Це має безпосередній вплив і на творчі здібності віруючого розуму – він виявляється не тільки більш інтегрованим на основі досвіду трансцендентних смислів, але – саме завдяки цьому – і більш здатним до *активності* щодо "тексту" культури, маючи таку "точку опертя" поза ним, яка дає особливу *свободу* ставлення до наявних стереотипів культури, поєднану з вищою *відповідальністю* за результати творчості в "горизонті" граничних цінностей.

Отже, в контексті описаної П. Рікером глибинної структури особистості релігія має розглядатися як *спеціальне культивування* внутрішньої відкритості не тільки розуму й свідомості, а й усієї людської сутності новому досвіду – досвіду Іншого у символічному сенсі: іншого сенсу, іншого життя, Богу як абсолютному Іншому. Останній тип "іншування", очевидно, є найглибшим і найрадикальнішим, і тому саме він *найбільше культивує сутнісну відкритість людини як таку*. В.М. Лоський так описував цей процес: "Бог пізнається в одкровенні як особистісному спілкуванні... Але Його природа залишається у своїх глибинах незбагненною, і саме тому Він себе відкриває... Чим більше душа Його пізнає, тим більше Він стає незбагненним і тим більше вона Його любить. Чим більше Бог насичує її своєю присутністю, тим більше жадає вона присутності більш повної і прагне до Нього. Чим більше вона сповнена Богом, тим більше відкриває Його трансцендентність" [8, 204–206]. Найбільш потужною щодо здатності інтегрувати "розірване *Cogito*" своїм "надсуб'єктом" є *християнська віра* завдяки своєму вченню про Боголюдину. К.Г. Юнг із цього приводу писав у книзі "AION", у розділі "Христос як символ самості": "Як історична особа Христос перебуває у часі і є унікальним; як Бог Він є універсальним і вічним. Подібним чином і самість як сутність індивідуальності є часовою та унікальною, але як архетипічний символ вона є образ Бога, а тому універсальна і вічна" [15, 230]. Завдяки цьому саме у християнській цивілізації виникло поняття особистості як *відмінне* від поняття "людина" чи просто "індивідуальність", але таке, яке передбачає особливий онтологічний статус людської істоти як образу Божого.

Сутнісна діалогічність релігійного досвіду як досвіду відкритості абсолютному Іншому і людям як носіям інакшого, більш змістовного досвіду духовного життя безпосереднім чином культивує здатність до творчого зусилля у світі світської культури, оскільки остання також є сферою відкритості загальному досвіду в його персоніфікованій формі. Діалогічність релігійного досвіду формує здатність до абсолютної відповідності життя і його творчих зусиль, відбувається у сфері граничних цінностей, що визначають сутнісний горизонт самореалізації особистості.

Другим та, на наш погляд, найгострішим для сучасної гносеології аспектом розуміння соборності християнського розуму є проблема експлікації змісту християнського пізнання

у дискурсивних формах, які набувають загальнозначущого характеру; зокрема, проблема можливості *теорії* цього типу пізнання, навколо якої завжди точилася колізія раціоналізму і містицизму. З іншого боку, існують підходи, які намагаються "зняти" цю колізію в принципі.

Зокрема, варто розглянути концепцію В.Ф. Ерна, який вважав цю колізію штучною і притаманною лише західному Християнству. Цим автором запропонований термін *логізм* для розуміння принципової специфіки православної філософії, у тому числі й особливості її вчення про пізнання. Як писав сам В.Ф. Ерн, "Основним тенденціям європейського мислення... Λόγος східно-християнського умогляду можна протиставити як *прямy* протилежність. Ratio є результатом схематичного відсторонення... До усвідомлення Λόγος'у приходять зовсім іншим шляхом... Логос – це не середній розріз, це *вершина* свідомості. Це не відсторонення, це сходження по щаблях усе більшої *конкретності*... Людина, яка піднімається до "логічної" свідомості..., знищує розрив між думкою і сущим (розрив, фатальний для ratio)... На противагу меонічному раціоналізму, що говорить про якусь примарну *відповідність* чогось із чимось... східний умогляд визнає істину – *буттям* у Логосі, тобто *буттям в Істині*, що можливо лише через *становлення* Логосом, через благодать *істотного* засвоєння Слова. (Таке гносеологічне значення релігійного терміна θέωσις). Звідси та цілковито далека і зовсім незрозуміла для нової філософської свідомості Заходу, але глибоко послідовна в собі *динамічна теорія пізнання*, за якою ступінь пізнання відповідає ступеню напруження *волі*, ступеню істотної *спрямованості* до Істини і за якою у Богопізнанні, тобто пізнанні Сущого, всіх далеко перевершують герої і подвижники духу – святі" [14, 79–82]. Відповідно, вищою гносеологічною категорією в православній філософії є категорія віри. На наш погляд, пропонована В.Ф. Ерном концепція "логізму" є евристично плідною для експлікації в загальнозначущій дискурсивній формі специфічної сутності первісного – найглибшого і найсуттєвішого – способу християнського пізнання. Зазначимо, однак, що цей рівень пізнання саме як *первісний*, тобто такий, без якого богопізнання взагалі було б неможливим, притаманний усім історичним формам Християнства. Специфіка західного Християнства полягає не в тому, що він там відсутній (це а ргіогі неможливо, і сам В.Ф. Ерн цього

не стверджує), а в тому, що воно "надбудовує" над Λολος'ом форму Ratio спочатку як допоміжну, а потім як домінуючу форму пізнання. З іншого боку, східне Християнство, з часом засвоюючи моделі мислення західного Ratio, породжує власні оригінальні моделі останнього. Серед таких моделей найцікавішими є, на наш погляд, концепції антиномічності людського розуму о. Павла Флоренського та апофатична діалектика монаха Андроніка, більше відомого під ім'ям професора О.Ф. Лосєва.

Антиномічность людського розуму було концептуалізовано о. Павлом спочатку на рівні його найвищих завдань – як антиномія антроподицеї і теодицеї. Ця антиномія, як відомо, стала парадигмальною для його філософії в цілому, але саме в ранній доповіді "Догматизм і догматика" міститься формулювання того проблемного "зерна", з якого вона виникає: антроподицея і теодицея тут розуміються в їхньому онтологічному осерді, як "два моменти, що складають релігію, тому що в основі релігії лежить ідея спасіння, ідея обоження всієї людської істоти... Але щоби було сприйнято людством це спасительне... самоунічижіння Боже, – самоунічижіння, що виправдує людину перед Богом, йому необхідно виконати другий зі згаданих моментів, виправдання Бога. Цей бік релігії є переважно вченням, догмою" [12, 114]. У цій роботі, присвяченій аналізу внутрішніх законів становлення релігійної свідомості, – тобто питанню про те, що повинно відбутися, "щоби догмат став інтуїтивним – прозорим для свідомості" [12, 138], о. Павло вперше пропонує схему антиномій, яка пов'язує логічні межі двох полярних типів мислення: центрованого на "Я" і центрованого на Бозі, відповідно, самосвідомості і "бого-свідомості" (термін о. Павла).

Систематичне обґрунтування антиномізму як вищої форми раціонального пізнання, котре синтезує в собі його гносеологічні й онтологічні аспекти, розгорнуто в "Стовпі й утвердженні Істини". Логіка цього обґрунтування, що розгортається у цілісну концепцію, може бути умовно розділена на сім послідовних "кроків". (1) Уводиться термін "істина" у специфічному сенсі явленості, "представленості Божественної Істини людському розуму". (2) Далі вводиться принцип: "Істина повинна бути емблемою якоїсь основної властивості Істини". Вочевидь, вибір таких властивостей не тільки залишає за нами певну свободу, а й має цілеспрямований характер – потрібно обрати таку властивість, яка, входячи в сутнісне визначення Істини, разом із тим

стосується й тієї форми, в якій Істина має виражатися. Тому, (3) якщо за таку властивість узяти безумовність Істини, тоді й "істина" як форма вираження її в людському розумі і мові повинна бути безумовною, – тобто, зокрема, заздалегідь перевершувати будь-яке можливе заперечення з боку розуму. Відповідно, як пише о. Павло, "істина є таке судження, яке містить у собі і граничність всіх його заперечень, чи, інакше, істина є судження само-суперечливе" [13, 144-147]. Цей апріорний аналіз необхідного способу вираження Істини у формах раціонального мислення потім перевіряється на конкретному матеріалі релігійної свідомості.

І справді, (4) система основних християнських догматів з логічної точки зору є послідовно антиномічною. О. Павло пропонує також відповідну таблицю догматичних антиномій, яка підтверджує наведений вище умовивід, – нею і закінчується "Лист шостий: Протиріччя". Оскільки ця таблиця складається з зіставлення догматів, за його зауваженням, "підібраних, утім, досить випадково", – тобто радше в ілюстративному, ніж у систематизованому порядку, – то тим самим передбачається можливість, ба і навіть необхідність філолофсько-богословської інтерпретації всієї системи догматів під кутом зору сутнісного антиномізму розуму, що пізнає. Ця робота, яка ще чекає майбутніх дослідників, є надзвичайно важливою для демонстрації того, що *християнська догматика є результатом не тільки богоодкровенного досвіду Св. Церкви, а й (і саме тому) – плодом найвищого розвитку людського розуму як такого, результатом найскладніших і найвитонченіших форм його діяльності*. Факт антиномічності догматів для раціонального мислення далі набуває свого онтологічного і логічного обґрунтування. Щодо першого аспекту, о. Павло зауважує: "Антиномічність – від роздрібненості самого буття, – включаючи і розум як частину буття" [13, 160]. У цій тезі – принципове заперечення язичницького уявлення про буття як самодостатній і благовидний Космос, як "органічне ціле", що примиряє в собі всі протиріччя. Відповідно, у логічному аспекті (5) догмат не "знімає", а гранично загострює антиномію тим, що є її "ідеальною граничною межею", являючи граничність законів і сутностей самого тварного буття. Межі ж самої антиномії – не всередині цього тварного світу (тут вона нерозв'язна чи ілюзорно "розв'язна" – наприклад, за моделлю гегелівського "синтезу"), а

на рівні духовного пізнання, що є результатом дії благодаті Св. Духа і перетворення розуму. Тим самим, (6) сам догмат виявляється специфічною, по суті, вищою формою мислення, зокрема, регулятивною нормою розуму, завдяки якій він здатний позитивно долати власні межі і слугувати перетворенню, "оновленню" цілісного розуму. Як пише про це сам о. Павло: "Духом осягаються догмати, у Ньому – повнота розуміння. А доти, тим гостріше і тим різноманітніша розумова антиномія віри, чим проникливіше і чим звучніше саме переживання... Але для безпосереднього сприйняття в цих... брилах "так» і "ні» відкривається вища релігійна єдність, що може одержати своє завершення лише в Дусі Святому" [13, 162]. Нарешті, як показує далі о. Павло, якщо розглядати його на прикладі розуму християнського, сутнісний антиномізм мислення може бути узагальненим й абстрагованим (7) в якості універсальної логічної експлікації релігійного досвіду, феноменології його когнітивних основ: "Антиномії – це конститутивні елементи релігії, якщо мислити про неї раціоналістично. Теза й антитеза, як основа й уток, сплітають саму тканину релігійного переживання. Де немає антиномії, там немає і віри" [7, 163]. І справді, саме сприйняття наявної реальності як складеної з непримиренних у рамках неї самої протиріч може виникнути винятково усередині релігійного мислення, – тобто такого, для якого існує щось сутнісно трансцендентне (це загальна ознака релігійної свідомості як такої). *Антиномія – чиста, формальна умова сприйняття будь-якого змісту свідомості в якості релігійного.* Відповідно, антиномічне мислення може бути вкоріненим тільки в релігійному досвіді. Антиномічне сприйняття реальності цього світу саме по собі є похідним від реального досвіду онтологічних меж цього світу і меж відповідного до цього світу "розуму". Але межі цього світу і цього розуму можуть бути позитивно осмисленими і пережитими тільки в "горизонті" відкритості чомусь сутнісно іншому – і тільки в тому випадку, якщо це Інше саме є відкритим назустріч цьому світу і нашому розуму, являючи нам досвід re-ligio як реального, буттєвого зв'язку із Джерелом і Метою людського і світового буття, що a priori перевищує будь-які наявні стани і змісти людського розуму.

Концепція апофатичної діалектики в певному сенсі є продовженням концептуалізації *позитивних меж* розуму. Принциповий крок О.Ф. Лосєва полягає в розкритті апофатичної

глибини діалектичного способу мислення. Сутнісним джерелом самої можливості діалектичного пізнання є, за О.Ф. Лосєвим, абсолютна змістовна невичерпність його предмета: "Початок діалектики – *немислимість*, позамисливість, абсолютна одиничність, яка не є ні те, ні те і ні це, і взагалі ніяка окрема річ, але – потенція всіх речей і категорій" [7, 11]. Тому *рух справжнього діалектичного пізнання призводить до вичерпання розумом власних граничних можливостей, будь-яких понятійних конструкцій – для вільного предстояння Відкритості й Одкровенню немислимого Першосущого.* О.Ф. Лосєвим концептуалізовано модель пізнання Псевдо-Діонісія Ареопагіта на основі використання витонченого поняттєво-логічного апарата, напрацьованого західноєвропейською філософською традицією. Співвіднесеність будь-якого тварного сущого з "немислимою" апофатичною "одиничністю", що несе в собі потенції всього мислимого, проте сама по собі не є ними, складає смислове "ядро" лосєвської діалектики. Ця співвіднесеність набуває своєї конкретної логічної форми у діалектичній "тетрактиді", в якій гегелівські "теза", "антитеза" і "синтез" є похідними від головного, четвертого елемента, який не може бути зведеним до них – "факту". Хоч би скільки "тез", "антитез" і "синтезів" сталося для розгортання факту – він залишається невичерпним, зберігаючи в собі своє "найсаміше саме" – немислиме і невичерпне джерело свого буття. "Найсаміше" саме, здійснюючись у предметному бутті, безпосередньо розкривається як "рухомий спокій самототожної відмінності", котрий може до нескінченності розчленовуватися на будь-які "тези", "антитези" і "синтези", та все одно зберігає в собі нейзайману безпосередню причетність до Першоджерела всього – власне "найсаміше самий". Такою є інваріантна структура тварного буття. Апофатизм лосєвської діалектики має радикальний і всеохопний характер, концептуалізуючи ті граничні підстави тварного буття, де відбувається принципово незбагненний "перехід" нетварних енергій у тварне суще – отже, незбагненно для нас відтворюється тварне буття як таке. Цей тип діалектики концептуалізує відносини мислимого і Надмислимого, сущого і Надсущого, роблячи своїм специфічним предметом саму їхню Межу і синергію.

Запропоновані о. Павлом Флоренським і О.Ф. Лосєвим концепції можна розглядати як результат радикальної послі-

довності воцерковленного розуму, котрий уникає будь-яких небіблійних стереотипів мислення. Підсумовуючи, зазначимо, що концепції "енергійного" дискурсу; "логізму" як первісного способу християнського пізнання; специфічної рефлективності і діалогізму біблійного розуму, що мають онтологічні наслідки; сутнісного антиномізму людського розуму й апофатичної діалектики є тими концептуальними засадами християнської гносеології, які, на жаль, іще не набули послідовного і систематичного розвитку, і тим більше, парадигмального синтезу, а отже, становлять найперспективніше поле подальших досліджень.

Література

1. *Архимандрит Софроний (Сахаров).* Видеть Бога как Он есть. – М.: Путем зерна, 2000. – 256 с.

2. *Ахутин А.В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). – М.: Наука, 1988. – 188 с.

3. *Гайденко П.П.* Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. – М.: Наука, 1997. – С. 44–87.

4. *Давыдов В.В.* Предисловие // Протоирей Борис Ничипоров. Времена и сроки. Очерки онтологической психологии. Кн. I. – М.: Паломник, 2002. – С. 3–11.

5. *Зеньковский В., прот.* Очерк моей философской системы // *Зеньковский В.В.* История русской философии. – Т.II (Ч. 2.). – С. 251–253.

6. *Игумен Илларион (Алфеев).* Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. – Клин: «Христианская жизнь», 2000. – 302 с.

7. *Лосев А.Ф.* Диалектика художественной формы // *Лосев А.Ф.* Форма. Стиль. Выражение. – М.: Наука, 1996. – С. 3–296.

8. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.: Центр «СЭИ», 1991. – 286 с.

9. *Митрополит Антоний Сурожский.* О слышании и делании. – М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. – 382 с.

10. *Рікер П.* Сам як інший. – К.: Дух і Літера, 2000. – 412 с.

11. *Трубецкой Е.* Смысл жизни. – М.: АСТ, 2003. – 396 с.

12. *Флоренский П.* Догматизм и догматика // *Флоренский П.* Вопросы религиозного самопознания. – М.: АСТ, 2004. – С. 113–144.

13. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение Истины. – Т. I (Ч.I). – М.: Правда, 1990. – 492с.

14. *Эрн В.Ф.* Борьба за Логос. Г.Сковорода. – Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 592с.

15. *Юнг К.-Г.* AION. Исследование феноменологии самости // *Юнг К.Г.* Избранное. – Мн.: ООО «Попурри», 1998. – С. 213–247.

ДІАЛОГ

КИЇВСЬКИЙ ДІАЛОГ З СІЛЬВІ ЖЕРМЕН

Сільві Жермен важко назвати типовим західноєвропейським автором кінця XX – початку XXI сторіччя. Вона не користується мас-медійними піар-технологіями, не є членом жодного ПЕН-клубу, нечасто спілкується із читачами та вкрай скептично ставиться до публічності як до намагання зацікавити читачів своєю персоною – не текстами.

Її творчість відносять до неоміфологічного напряму в сучасній французькій літературі; дійсно, вона вільно грає з набутками міфів і релігій, зокрема, тими, що належать до її улюбленого юдео-християнського простору. Своїми текстами вона стверджує нову духовність – таку, що була б можливою для сучасного світу, підірваного та перевернутого злочинами XX ст., намагаючись довести можливість виникнення на цих руїнах віри, що прагнула б пізнати невимовне ім'я Бога.

Сільві Жермен народилася в 1954 р. у м. Шатору (Франція). У 70-х р. вивчала філософію у Сорбонні; одним з її викладачів був Еманюель Левінас. Темою її магістерської роботи була аскеза у християнській містиці (Святий Хуан де ла Крус /*Святий Іоанн Хреста*/, Свята Тереза Авільська), а докторська дисертація стосувалася таїни людського обличчя.

Перший роман Сільві Жермен, що мав назву «Книга Ночей» та був написаний у 1985 р., отримав шість літературних премій. Ця сага родини Пеньєль, яка охоплює три покоління, що проходять через ціле століття, його війни та катаклізми, була перекладена й українською мовою та побачила світ у видавництві «Академ-Прес» у 2004 р.

Протягом семи років авторка жила у Празі, де з'явився її роман «Дні Гніву», що отримав премію Феміна; Прага також надихнула її на роман «Безкраї простори» та новелу «Та, що плаче на вулицях Праги», присвячену чеському поетові

Богуславу Рейнеку. Окрім романів – на сьогодні їх опубліковано дев'ять – вона досліджувала також й інші жанри. У 1999 р. світ побачив біографічний роман, присвячений Етті Хіллесум, молодій голландській єврейці, що загинула в Аушвіці; за її щоденниками авторка спробувала відтворити той духовний шлях, що його пройшла ця незвичайна жінка. Роком пізніше Сільві Жермен опублікувала також нотатки з подорожі, есей на духовну тематику та альбом фотографій.

Останній роман авторки, «Магнус», з'явився у 2005 р., завоювавши неабияке захоплення читачів та Гонкурівську премію ліцеїстів. Це роман пригадування, пошуків пам'яті та пошуку себе у боротьбі із власним минулим, у розрізненні псевдоспогадів чи легенди та реальності.

У жовтні цього року Сільві Жермен відвідала Київ та Одесу на запрошення Французького культурного центру в Україні. Під час перебування у Києві авторка зустрілася з читачами у книжковій кав'ярні «Бабуїн», а також зі студентами Київського національного лінгвістичного університету.

– Ми знаємо, що Ви займалися філософією. Де і коли це було, яким був той шлях, котрим Ви підійшли до того, щоб стати письменницею?

– Це було давно, і це було у Сорбоні. Насправді, за часів мого дитинства, коли я навчалася в школі, аж до року випуску, я хотіла займатися мистецтвом, захоплювалася живописом, мріяла про те, щоб стати скульптором чи художником. А потім, останнього року, ми вивчали філософію, і я закохалася у цей предмет. Не у вчительку, а саме у предмет. І одного разу нам дали тему, тему з філософії – це була знаменита фраза Достоєвського, одного з моїх улюблених письменників: «Якщо Бога не існує, отже, все дозволене?», – та чотири години, щоб написати твір. І ця фраза... Приступитися до такого питання... Звісно, не існує жодної відповіді. І я подумала: невже філософія – це запекла боротьба з такими фундаментальними питаннями... Тож я забула про мистецтво та вирішила займатися філософією. І я зізнаюся, що під час усього мого навчання у Сорбоні, у Парижі, я забула про мистецькі проблеми та не думала про те, щоб стати письменником. Є багато письменників, що дуже рано вже знали про те, що стануть

письменниками, але не я. Я читала небагато романів, ба навіть і зараз я їх читаю відносно мало, я продовжую читати есеї з філософії, естетики, або духовні праці, якими дуже цікавлюсь, або ж праці загального гуманітарного спрямування, і, звісно, ще трохи романів. І я думаю, що моя потреба в писанні тоді задовольнялася навчанням. Коли я кажу про це у Франції учням, особливо в ліцеях, найчастіше вони страшенно дивуються – коли я кажу про те, що для мене був щастям день іспиту. Було неважливо, чи я провалюся – я обожнювала це випробування: мати чотири години, чи п'ять годин, чи сім годин – це вже потім, в університеті – та тему, яку потрібно розкрити самостійно, сидячи наодинці з аркушем паперу. І, певним чином, це й було писанням. Є один вираз в Поля Паларю: «Проводити чорним по білому». В мене було саме так, протягом певної кількості годин, або ж коли я працювала вдома, я «проводила чорним по білому» якусь думку. Іноді важко було надати думці адекватності, сформулювати її... А як подумати, що за мого захоплення писанням я могла провалити іспит... Дійсно, це було щастям, але воно могло й розчаровувати. Тож це моє задоволення від писання, навіть геть не літературного, покривало якусь потребу. А потім, одного чудового дня, я закінчила навчання... і впала в розпач, бо не мала більше жодного приводу для писання! Тож я й подумала про те, щоб писати художні твори, ось і все.

– Я чула, що Ви були у країнах Сходу...

– Лише в одній країні

– ...тож у Вас вже відбулося певне знайомство зі Сходом, зі східною ментальністю. Певно, Ви читали якісь тексти російських авторів, Ви, звісно, маєте знати класичну літературу...?

– Це Достоєвський, Толстой, Гоголь, Булгаков, яких я дуже люблю, звісно... не будемо про класиків. Також є Шаламов, відомий у нас як чудовий письменник, дещо маргінальний... Коли я займалася філософією, то цікавилася православ'ям та ісламом. Коли цікавишся іншою релігією, дуже важливо подивитися на те, що про це думають інші, на їхні ідеї. І я не жила в країнах Сходу, я жила лише у Празі, в колишній Чехословаччині – тоді це була ще Чехословаччина – протягом семи років. Я витратила дуже багато часу, щоб отримати візу; справа була в тому, що я була закохана. Там, у Празі, була невеличка французька школа, в якій я викладала.

– І водночас Ви продовжували писати?

– Так, я продовжувала писати, і це був дивний досвід – писати мовою, якою не говорять навколо, у цій країні. Це дає змогу побачити той зв'язок, що письменник має зі своєю мовою.

– А що це – зв'язок із мовою? Чим є для Вас мова взагалі? Як Ви знаходите Ваші слова? Мені ввижається така ситуація, коли немає цього зв'язку напрямку, немає зв'язку з народом, що Вас оточує, бо Ви не розумієте чеської; є Ваш коханий, але у Вас є також і потреба писати, потреба сказати щось, і ось, Ви знаходите слова. Якими вони є, Ваші слова?

– Стосунки з мовою – цей досвід, якого ви ще набудете, або ж певним чином уже набули – це максимальне занурення у звуковий всесвіт своєї мови. А потім – занурення у мову, яка є зовсім інакшою. На початку, звісно, я не мала жодної опори, і це мене дуже дестабілізувало. Тому що існує якийсь спільний простір, звідки письменник має брати певні слова. Цей словник, ця чутливість до мови, ці стосунки з мовою мають безперервно збагачуватися, коли він живе у цій мові, як риба у воді. І раптом цю рибу виймають із води. Час від часу мені було необхідно якось закритися, обмежитися для того, щоб повернутися туди. І все ж таки я пам'ятаю ті надзвичайні сни, які в мене були тоді – мені снилася граматика. Одного разу мені снилося, нібито прості минулі часи *(passés simples)* були конями з великими жовтими прапорами, а складні минулі часи *(plus-que-parfaits)* були конями з великими фіолетовими прапорами. Вони мчали одне на одного та, зрештою, всі загинули. Ось тоді я собі й сказала, що в мене якісь проблеми з мовою... Звісно, таке стається, коли існують певні пристрасні стосунки з мовою; а коли письменник не має пристрасних стосунків зі своєю мовою, певно, йому не слід бути письменником...

– Так, але все ж таки Ви є таким письменником, для якого важать не лише слова, а й духовність; тобто існує певний меседж, послання, яке у Вас з'являється та яке слід вкласти у слова, знайти для нього тіло. Мене цікавить ця боротьба з покликом, коли є певний поклик, який Ви чуєте, та слова, не завжди слухняні. Тобто мені здається, що духовність не є очевидною, що слід знайти для неї тіло.

– Ви кажете про меседж, але я вважаю, що автор ніколи не має починати з ідеї, з послання, яке він хоче передати. Якщо ми

починаємо з цього, то виходить філософський роман, на шкоду власне літературі. Це як...

– *Золя?*

– Це все ж таки великий письменник. І найкращий він саме тоді, коли забуває про те, що йому слід довести купу речей. Якщо це й не те, що я люблю найбільше, він все ж великий письменник. Я хочу сказати, що є такі письменники... Ось візьмемо, приміром, Жана-Поля Сартра: він є, передусім, філософом, і коли він пише романи чи п'єси... Я не кажу, що це не цікаво, але занадто вчувається філософ, що хоче викласти свої ідеї, і це не йде на користь роману. Кажуть, що романіст не має бути надто інтелектуальним, коли він пише. До речі, каже Кундера у «Мистецтві роману», дуже гарному тексті.

– *Ви любите романи Кундери?*

– Не всі, але це неважливо. Сам він також цікавий з цієї точки зору, бо він дійсно дуже розумний. І ті романи, що він написав французькою – вже десять років, як він пише свої романи французькою – мушу визнати, що вони майже зовсім не переконливі. Бо він дуже розумний, в нього є свої концепції, свої ідеї, які він хоче довести; і ось він бере концепції й одягає їх, як маріонеток. Це не є персонажі, тому що персонаж не має народжуватися з концепції. Персонаж має поставати з уяви, з підсвідомого, не бути концепцією, яку хтось оживив. У «Мистецтві роману» він, дійсно, добре пояснює, чим є роман, і те, що не йдеться про доведення чогось, про донесення меседжу. Ні, входячи до роману, входиш дещо забагато – мене це повністю стосується, – входиш наосліп, навпомацки, ще не знаючи, куди йдеш, але йдеш, тому що тебе веде якась внутрішня сила, намагання зрозуміти щось, що тобі не дається та кличе тебе. До роману входиш, коли хочеться танцювати, коли звучить музика, і не постає питання про те, «як саме»; є щось, що займає своє місце, але для письменника це не ідея. Щось, що палає у ньому, що походить з того поля, яке я називаю уявою, чимось подібне до магми. А потім, якщо є певний меседж, то він повинен прийти як додаток, але прийти насамкінець, він ніколи не має бути початковим.

– *(Запитання від студентів): Коли я читала «Книгу Ночей» в українському перекладі, в мене склалося таке враження, що світ, який початково був французьким, став дуже близьким, дуже живим і навіть трохи українським. І я спитала себе, де*

проходить ця межа між індивідуальним, приватним, автентичним та універсальним у вашому романі?

– Це запитання стосується не лише моїх книг, але це достатньо фундаментальне запитання, що стосується також і дії моїх романів. Так, дійсно, роман може бути дуже... локальним. Мені згадався один турецький письменник, Яшар Кемал, не знаю, чи відомий він тут, у певний час його тексти знали у Франції. Пригадую, коли він розповідав про похмурого турецького селянина, справжнє дитя цієї природи, тобто йшлося про дуже специфічні традиції, спосіб життя... І в нього це подобалося. Я вважаю, що це є справедливим і для кіно, а гарне кіно я ставлю на той самий рівень, що й літературу: як у книзі, так і у фільмі, навіть якщо герой живе у дуже специфічній місцевості, це може схвилювати будь-кого, якщо автору просто вдалося виразити те універсальне, що є у кожній людській істоті. І я вважаю, що, навпаки, цього забагато у тому русі, що є зараз дуже популярним у так званій Західній Європі, а саме у Франції, але не тільки, в інших країнах також, – це напрям автобіографічного письма *(auto-fiction)*. Про нього зараз багато кажуть; інколи такі твори є вдалими, але дуже часто це залишається чимось дуже локальним і може цікавити лише дуже обмежене коло читачів, бо є такі письменники, котрі пишуть лише про свою сім'ю, про їхні стосунки тощо, і, відверто кажучи, це зовсім не цікаво. Насправді, місце дії роману відіграє невелику роль, головне – це персонажі, що мають бути правдоподібними, щоб читач міг перейнятися ними, відчути... Думаю, що ви мали читати великих японських чи китайських письменників, котрі належать до геть інакшої традиції, проте їхні твори зворушують та вражають. Я дуже люблю скандинавську літературу, зокрема шведську; часто це історії, що відбуваються у зовсім відмінному географічному, ментальному, культурному світі – і все одно захоплюють та зворушують. Я думаю, що це належить до алхімії, магії писання. До того ж, перекладач також може бути дуже гарним. Знаєте, бувають такі перекладачі, котрі псують книги, зраджують їх, а є такі, яких можна назвати справжніми янголами книг.

– (Запитання від студентів) Хто є Вашим читачем, хто Вас читає у Франції? Чи зустрічаєтесь Ви з читачами? Для кого ви пишете?

– Завжди задають це питання – «для кого Ви пишете», і я думаю, що більшість письменників мають відповісти: «ні для кого». Я маю на увазі, що коли починаєш щось писати, –

особливо вперше, але і згодом також... Коли я починала свій перший роман, то навіть не уявляла, що дійду до кінця, і він буде виданий! Тож про читача не думаєш. Треба бути досить гордим, щоб сказати: «В мене є читачі». Ні, я не знаю, якими є ці читачі. Я думаю, що коли я пишу, це має бути для мене дуже глибокою потребою, і я дійсно не знаю реакції читача. Водночас було б лицемірним казати, що ти пишеш ні для кого, бо в такому разі це не відсилалося б до видавництва; просто під час писання ти не ставиш собі такого запитання, а пишеш радше для того, що масш десь у глибині душі, того бажання бути таким само незвичайним, як якась певна особа. Як результат, намагаєшся примирити голоси оточуючого світу та ті, які ми чуємо у глибині нас самих. Можливо, письменник – це і є той, кому важко жити, тримаючи всі ці голоси в собі, та хто відчуває потребу вимовити їх.

– Ви сказали про шум, точніше, про шуми сучасного світу. Для нас – для мене, для молоді та, звісно, для інших – проблема зла є постійною, повсякденною для нашого життя. Що є зло? Ви ставите питання зла у Ваших текстах, тож, можливо, Ви скажете, як і чому Ви пишете про це?

– Ви майже відповіли самі. Навіть дуже молоді люди вражені цим. Що таке зло – воно охоплює нещастя, несправедливість, насильство, війни, сьогодні це й такі жахливі явища, як тероризм тощо. Ми бачимо зло у всіх його проявах, мінімальних або величезних, ми завжди компетентні в цьому. Отже, завжди, з незапам'ятних часів – подивіться на Книгу Йова у Біблії – це було одним із найбільших питань людства, його мукою: чому зло, звідки воно йде, яким є сенс зла. І я думаю, що це питання є особливо болючим для людей, що перебувають у просторі віри, особливо коли йдеться про монотеїзм, зокрема юдео-християнство. Тому що для такої думки як, наприклад, буддизм, зло, як і майже все інше, є одним з виявів ілюзії – для інакшого ментального простору це зовсім інша річ. Тож я більше кажу про Захід, котрий також добре знається на створенні зла, чи не так? Для нього це залишається мукою, що бере початок навіть не у книзі Йова, а раніше; у відомому тексті Гільгамеша, що є дійсно надзвичайним, в одному з найстаріших текстів людства тема зла вже існує. Тож це є мукою для людської істоти звідтоді, як вона стала здатною мислити: гомо сапієнс постійно чинить зло, постійно потерпає від зла, проте все ж не може звикнути до нього та ставить собі запитання. І якщо ми

візьмемо літературу, то побачимо, що вона дуже пов'язана з цією одержимістю злом. Коли йдеться про великих російських письменників – Толстого, Достоєвського тощо – дійсно, можна сказати, що це автори, для яких проблема зла дуже вагома, тобто добро майже завжди на другому плані. Добро наголошується тільки відсутністю зла або ж відмовою брати участь у творенні зла. Що ж чинить література, загалом, роблячи головним персонажем зло? Саме це є жахливим, тому що зло є видовищним, романтичним, тож із ним можна робити чудові картини...

– Але у Ваших романах зло не є чимось видовищним.

– Кажучи про видовищність, я маю на увазі війни, жахливі злочини... Звісно, зло – це не тільки це, воно має тисячі видів. Це мука, тож я кружляю навколо цього у своїх романах, але я також, звісно, не знаю відповіді.

– (Запитання від студентів) Чи не боїтеся Ви, що Ваші тексти будуть неправильно інтерпретовані?

– Цей ризик є завжди, будь-які тексти можуть бути прочитані «не так». Об'єктивного читання не існує, тож це фатально. Я просто не люблю, коли люди, що читають мої книги, перебільшують сенс того, що там є, приписуючи їм, приміром, з точки зору критика, щось абсолютно протилежне моїй думці. У решті випадків я йду на свідомий ризик того, що хтось може зрозуміти мене неправильно.

– (Запитання від студентів) Чи існує для Вас зв'язок між Вашим життям і писанням? Тобто пов'язані чи розділені для Вас Ваше життя та писання, творчість?

– Моє життя ніколи не стає предметом моїх книг, я не належу до напряму автобіографічного письма, мої тексти анітрохи не автобіографічні, але письменник не може писати, не базуючись ні на чому, й існує багато якихось елементів мого особистого життя, що легко перетворюються на текстові елементи. Не можна радикально відмежувати своє життя від писання. Так, я живу тут, я жива, я можу писати, я беру щось із джерела життя, але не роблю з цього канву певного роману. Слід просто розрізняти ці два аспекти.

– Ви християнка, католичка, Ви ходите до церкви, але чи часто Ви туди ходите?

– Маю зізнатися вам, що я змушую себе практикувати, я дійсно себе змушую, оскільки я дуже чутлива до літургії, а цей аспект у наших католицьких церквах є дуже... сумним, щоб не сказати гірше. Вам, православним, пощастило, що ви зберегли літургію набагато більш гарною з точки зору естетики, із дуже гарними співами. Так само визначним мені здається те, що відбувалося на II Ватиканському Соборі – тоді сталося певне оновлення католицької Церкви, там були дійсно значущі речі. Мені здається, що це сталося внаслідок усіх драматичних подій XX ст. – Друга світова війна, Голокост тощо – котрі багато чого зрушили з місця. І в теологічному, церковному плані II Ватиканський Собор залишається вагомою подією, не слід жалкувати за тим, що було раніше. Проте в літургійному плані мені дечого не вистачає – григоріанських співів, ще чогось... І це важкувато, бо ми не протестанти, – у протестантів є, як мінімум, суворість, є певна відповідність, а католикам зараз цього бракує. Тож я люблю, коли мені хочеться та коли маю нагоду, приміром, на Пасхальному тижні, просто відвідати якийсь монастир.

– (Запитання від студентів) Ви вже казали про зло та добро, чорне та біле. А чим є для Вас щастя?

– Ви знаєте, щастя ніколи не стає предметом літератури. Всі мріють про те, щоб пізнати щастя, жити у ньому, тобто це є тривалий стан, і тому, мені здається, ми не досягаємо його по-справжньому. Щастя відрізняється від радості, бо радість – це яскраве, сильне відчуття, що, проте, не може тривати. Я думаю, що слід намагатися вловлювати ці миті справжньої радості, ці сильні, позитивні, сяючі миті, та вміти живитися ними у години суму, вміти робити їх плідними. Часто ми дещо нелогічно пропускаємо повз увагу щасливі миті та занадто зосереджуємося на нещасливих. Мені здається, що щастя – це майже філософія, це фактично свідомий, психологічний вибір, який включає й напружену внутрішню дію, призводячи до розуміння того, що більшість наших драм і проблем є надуманими, несправжніми. На жаль, людям дедалі більше нав'язується неприродне бачення щастя, що неминуче призводить до поразки. Цікавим є той образ щастя, який можна знайти у буддійських текстах – так, я люблю живитися деінде, водночас залишаючись вірною християнству. Звісно, треба відчувати якісь межі, бо не можна бути буддистом

та християнином одночасно, а ми часто схильні до того, щоб робити з цього помісь яка з бараном – ні, так не можна. Ти або одне, або інше. Але дійсно можна живитися такою прекрасною ідеєю як буддизм та бачити, яким чином різні думки, духовні або філософські – давньогрецьких чи інших філософів – намагаються знайти, як мінімум, рівновагу, щастя. Зрештою, щастя – це певний різновид спокою, певна форма мудрості, яка, проте, не виключає можливості переживання дуже сильних миттєвостей або певного божевілля, можливого у нашому житті, митей захоплення та пристрасті.

– Чи не вважаєте Ви, що слід пройти через певні випробування для того, щоб досягти цього спокою, що мудрість не є чимось, притаманним молоді? (та запитання від студентів) Коли я читала Ваші книги, то для мене це завжди було певною внутрішньою боротьбою, були хвилини, коли я приймала ці тексти, й хвилини, коли я з ними боролася. Я не могла зрозуміти, бо була абсолютно проти того, що Ви казали, та водночас були такі моменти, які цілковито захоплювали мене, бо у Ваших текстах відчувалося, що Ви пройшли крізь певні випробування та що Ваші слова були справжніми. Чи є якісь тексти, в яких Ви програли, не змогли висловити те, що Ви відчували? Це має дещо спільне із першим запитанням.

– Так, слід відповісти на обидва. Те, що Ви сказали спершу, це не є власне питанням, це констатація. Дійсно, відповідати молодим людям, яким близько двадцяти років – це дещо небезпечно, дещо непевно, і звертатися до традицій, до спокою – це не абищо, я пам'ятаю, як я сприймала це, коли мені було двадцять років. Звісно, мені про це казали, я ж вивчала філософію. Але водночас є такі люди... Є такий вислів – мені він здається надзвичайним – що належить одному рабину, рабі Нахману з Братислави: «Заборонено бути старим». Звісно, це не має нічого спільного з нашим суспільством, медициною, ботоксом тощо. Можна мати двадцять років та бути таким само старим, як усі. Є багато людей, котрі є старими, їхні голови є старими, їхні серця є старими. І є маленькі старі пани та пані, повні такої енергії, такої життєвої сили, такої молодості... Слід пильнувати: людина стає старою тоді, коли вона не має більше уяви, не має безумства – мистецького, творчого безумства, – не має більше здатності дивуватися. Не дивуватися щодня навіть найбільш надзвичайним речам – саме так стають старими. Я

думаю, що ставлення до часу, ставлення до світу, ставлення до щастя різниться залежно від того, скільки людині років – двадцять або п'ятдесят, сімдесят, вісімдесят...

Повертаючись до запитання щодо відчуття поразки. Час написання роману провокує дуже неоднозначні відчуття, оскільки, з одного боку, це захоплення та радощі, а з іншого – вже хочеться дійти кінця.

– Щось подібне до боротьби Якова з ангелом, так?

– Так, трохи... Тож є певний поспіх, напруга, бажання якомога скоріше закінчити, і водночас із наближенням кінця з'являється паніка. Це схоже на закінчення любовних стосунків або на кінець перебування в якійсь надзвичайній країні, коли відчуваєш, що буде потрібно поїхати, буде потрібно припинити це – це так само боляче. І, зазвичай, наприкінці я збентежена, мені здається, що це не добре, це негарно тощо. А щодо читачів та такої реакції на деякі з моїх книжок... Я можу їх зрозуміти, бо там є також багато насильства, багато темного; загалом, є читачі, котрі є вразливими щодо цього та не переносять його, але це їхнє право. Я визнаю за читачами такі самі права, якими я наділяю себе як читачку. Знаєте, одного разу я побила книгу, я справді вдарила її кулаком – так вона мене розлютила. А це була одна з кращих книг у літературі XX ст., книга Жана Жіоно, якого я вважаю одним із найвидатніших французьких письменників XX ст. – «Король без розваг», досить важка книга, як мені здається. «Король без розваг» – це видатна книга з проблеми зла, майже філософська праця щодо загадки зла. І вона так мене дратувала, що незважаючи на те, що вона вийшла у серії «Плеяда» – це дуже дорогі та гарні книги, – я пожбурила її в інший кінець кімнати, не менше ніж три рази, я побила цю книжку. Бачите, на що здатні книги.

– Скажіть нам, які книги лежать на Вашому робочому столі? Яких авторів Ви час від часу читаєте?

– Вже трохи більше тридцяти років я читаю більш ретельно – я небагато читала до останнього року навчання у школі. За тридцять років людина змінюється, забуває багато з читаного, забуває навіть те, що мало на неї значний вплив – зрештою, людина не усвідомлює, що використовує їх, певним чином перетворюючи ці спогади про колись читане. Щодо філософії – є сучасний філософ, що, звісно, багато для мене важить; це

Еманюель Левінас. Зараз багато говорять про Левінаса, він модний, і це мало не шкодить його думці, але що поробиш, це феномен моди. Є ще поезія – я дуже чутлива до неї, дуже люблю поезію і маю зізнатися, що мої улюблені поети усі німецькомовні: це Рільке, Тракль та Целан. Звісно, Целан стоїть окремо, йому вдалося заново надати народові мову – після концтаборів тощо, – повернути до життя німецьку мову. Та не лише вони, звісно, я люблю також і французьких поетів – Сен-Жона Перса, Рембо, Верлена, класиків; тут можна навести справжній список. Також я люблю кіно, воно багато для мене важить, я вважаю, що за формою воно близьке до літератури.

– А яких режисерів Ви любите так, що можете дивитися їхні фільми по два, по три рази, а потім ще повертатися до них?

– Цей список також буде дуже різноманітним, від, скажімо так, метафізичного кіно, як наприклад, Бергман, до гостро соціального. Один із моїх улюблених режисерів – Тарковський. Зізнаюся, що фільм «Сталкер», дуже специфічний фільм, я дивилася сім разів; я купила його – це були ще не DVD, а CD – та продивлялася у сповільненому режимі, зупиняючись на деяких кадрах. Я вважаю Тарковського неперевершеним. У сучасному кіно також є дуже цікаві речі; не знаю, чи відомі тут брати Дарденн, двоє бельгійських режисерів, я вважаю, що їхні фільми просто надзвичайні. Короткі, насичені, дуже прості фільми, в яких ідеться про біль, про депресію за допомогою дуже простих засобів.

Повертаючись до книг... Звісно, є російська література, італійська, американська, англійська; якщо зараз вас запитають, хто ваші улюблені письменники, ви складете певний список, але через десять, двадцять, тридцять років ви забудете тих письменників, яких дуже любили. Ви любитимете інших, а ті книги, що вражають вас зараз, здаватимуться вам дуже блідими, тому що свого часу вони вам уже дали все те, що мали дати. Бо це також певна форма живлення. Тож навколо мене багато книг, мені їх багато надсилають, є певні книги, що кружляють навколо мене. І я не можу вам сказати про щось одне, один роман... Взагалі, я більше люблю есеї. А зараз я взяла з собою в подорож книгу Ісака Бабеля, це Одеса... тож я взяла з собою цю маленьку книгу.

– А у живописі?

– В мене є улюблені художники, ті, чий стиль живопису зворушує мене більше; немає великого сенсу називати імена... хоча, наприклад, Рембрандт. Це схоже на ситуацію з музикою,

тут важко все пояснити... Одного разу мене запросили на радіопередачу – таємниця радіо в тому, що воно змушує все уявляти за допомогою самих лише слів – де попросили розповісти про якусь картину. Я вибрала картину Рембрандта, не з найвідоміших – «Едип». На ній вгадується сам художник, його видно далеко на фоні, і він стоїть так, що не можна побачити, що відбувається, залишається хіба що здогадуватися, уявляти тощо. Ця картина дуже дивна, я сказала б радше, що це стосується письма, а не живопису.

– *(Питання від студентів) Коли Ви пишете книгу, Ви працюєте з певними персонажами. Чи продовжують вони жити у Вашому повсякденному житті?*

– Ні. Хоча всі ці образи все ж таки якимось чином носиш у собі, я не ототожнюю їх із персонажами. Я думаю, що є письменники, котрі якось ототожнюють себе з персонажами, але я – ні. Є також письменники, що регулярно переносять своїх персонажів з одного роману до іншого тощо, скажімо, ті, що встановлюють майже емоційні зв'язки з персонажем, так ніби це жива істота, але я цього не відчуваю, ні.

– *(Запитання від студентів) Чи була для Вас релігія свідомим вибором або ж слідуванням сімейній традиції?*

– Я походжу зі звичайної католицької сім'ї, не надто релігійної. Так, ми практикували, але у Франції, аж до 50-х – 60-х р., це було культурно та соціально зумовлено: якщо ти з католицької сім'ї, то відвідуєш месу щонеділі. Я не можу сказати, що в моєї матері це було якось дуже глибоко, і в мого батька також, і я дуже нудьгувала у церкві в неділю, як і більшість дітей. Як я завжди кажу, католики – і православні також, там навіть краще – можуть хоча б мріяти, роздивляючись вітражі та інші зображення; а що я любила всі ці картинки, то мені було чим зайнятися. Але маю зізнатися, що в мене була дуже погана освіта, те, що в нас називають катехізисом, майже ніякої. Я не вчилася у гарних релігійних школах, а без цього католицька освіта є дійсно дуже недостатньою. Протестанти – ні, вони серйозніше до цього ставляться, а католики надто легковажать освітою та доступом до Тексту. Тож усі в перехідному віці задають якісь запитання, ніщо більше не є очевидним... Й одного дня у мене виникли проблеми з Олюдненням – це, все ж таки, безкінечна таємниця. Це було у старшому підлітковому віці, і моє велике питання було таким сумним, – я не розуміла, – що я вирішила

перейти до юдаїзму. Я виросла у французькій провінції, там, де немає ніякої синагоги... Я поговорила про це з батьками, але вони, як то кажуть, впали там, де стояли, вони мене не зрозуміли, і не було нікого, хто поговорив би зі мною, розказав би щось. Тож я нікому більше про це не розповідала, і це було справжньою мукою, що тривала дуже довго. А потім я думала про це, читала якісь тексти, роздумувала про них... Тож я не знаю, що б я робила, якби народилася в іншій сім'ї. Але одне можу сказати напевне: недостатньо народитися, скажімо, в лоні якоїсь релігії для того, щоб дійсно її прийняти. Мені сумно дивитися на результати ставлення до цього як до певної інсценізації, ми всі знову бачимо той ефект, ту жорстокість, яку це породило. Політики часто маніпулюють людьми, їхньою належністю до тієї чи іншої релігії, відданістю тим чи іншим переконанням. Для мене це є збоченням, повною, абсолютною зрадою початковому Тексту, дуже тяжкою зрадою, і я не можу залишатися спокійною. Коли я читаю євангельські тексти, то бачу там, незалежно від будь-якої релігійної приналежності, сенс та послання свободи для кожної людської істоти, які я більше ніде не знаходжу.

– (Запитання від студентів) Це продовжує Вашу думку: де знайти радість? Звісно, у глибині власної душі, але також і у спілкуванні з іншими, у текстах, що читаються. Чи можете Ви дати нам тут якусь пораду? Чи можна бути щасливим, дивлячись на все те, що відбувається у суспільстві?

– Так, звісно, радість – це не те саме, що щастя... Є такий вираз французькою мовою: *les petits riens* – маленькі дрібниці, маленькі шматочки щастя, які ми зустрічаємо щодня – сонячний промінь, що визирнув раптом, пташина пісня, посмішка. Саме це і є маленькими радощами, маленькими щасливими митями.

– (Запитання від студентів) Що Ви можете порадити тим, хто ще не читав Ваших текстів? З якого тексту слід починати відкривати Ваш світ?

– Мені ніколи не вдається відповісти на це запитання, тому я, аби усе спростити, раджу загалом починати із мого першого роману, що називається «Книга Ночей», але водночас я знаю, що ця книга не надто зрозуміла. Це книга, в якій уявне, що наближається до фантастичного, прирівняне до того, що можна назвати реальним. Як на мене, це дещо приголомшує, але все ж

таки можна розпочати з першої книги. Чесно кажучи, я не дуже добре це усвідомлюю, я не знаю, з якої книги слід почати.

– Але є якісь тексти, які Ви особливо любите?

– Ні, я не відкидаю жодного тексту і не люблю жоден з них якось особливо.

– (Запитання від студентів) Чи можете Ви сказати, що існують якісь ідеї, образи, що поєднують усі Ваші тексти?

– Це відчувається, звісно; коли пишеш, завжди обертаєшся навколо якихось ключових ідей, сильних, іноді дещо божевільних, я це добре усвідомлюю. Можна застосувати й кінометафору: наближені або, навпаки, віддалені плани, або трохи стиснуті, такі чи інші – письменник, дійсно, обертається навколо своєї ідеї, так само змінюючи положення камери. Тож деякі книги охоплювали певний широкий простір, велику кількість персонажів... У моїх перших романах було більше персонажів. Приміром, дія мого першого роману триває майже сто років, і там згадуються три війни, що були дуже важливими для Франції – війни 1870-го, 1914-го та 1940-го р., – тож він охоплює досить значний проміжок часу. І в цій книзі багато персонажів, у наступних книгах ця тенденція зберігається, а потім, із часом, хоча я продовжую обертатися навколо питань пристрасті, насильства, зла та водночас спокути у деяких серцях, персонажів стає менше, текст стає більш організованим. В останньому романі, який я написала, що називається «Магнус», я вперше спитала про те, що сталося, коли я почала писати, мене бентежило те, що йшло до мене. Тому що це книга, яка складається з невеликих фрагментів, котрі чергуються з іншими маленькими текстами – до мене прийшла ось така специфічна структура. Тобто, бачите, ми робимо весь час майже те саме, але водночас змінюємо підхід, і це нормально. Я думаю, що це є справедливим для всіх письменників.

– (Запитання від студентів) Ви кажете про певний поклик, необхідний для того, щоб стати письменником. А яким чином письменник може припинити писати?

– Це ви маєте спитати у когось, хто вже припинив. Наприклад, один письменник покинув писати того дня, коли в нього на очах загинула його донька, дуже молода, і це було для нього такою травмою, що він не писав більше протягом двадцяти років. Тобто це може статися просто через сильний шок. А я не могла писати

протягом року після смерті мого батька, хоча тоді я саме писала роман, тому що для мене писання більше не мало сенсу. Деяких, можливо, писання могло б порятувати, але я писати не могла, і ось тут я шкодую про те, що я не музикант. Якби я вміла грати, це б мене врятувало, я впевнена.

– *Яку музику ви любите?*

– Це теж дуже різноманітно...

– *Це залежить від Вашого душевного стану?*

– Так. Водночас, я ніколи не слухаю музику, коли я пишу, бо для мене музика – це не звуковий фон. Я не змогла б писати, слухаючи музику, і я не люблю слухати її відразу перед цим або після цього. Звісно, я дуже люблю релігійну музику – григоріанські, православні співи – це очевидно, але я також дуже люблю так звану народну музику, циганську чи арабську, ну й, звісно, так звану класичну музику. Але з цим також те саме: я не люблю робити каталог з того, що я люблю, починаючи з XVI ст. і закінчуючи Малером і компанією.

– *(Запитання від студентів) У Новому Завіті написано, що Ісус – це дорога, правда та життя. А ким для Вас є Ісус?*

– Ось саме тим, що тут сказано! Як ви хочете, щоб я це пояснила? Це справді залишається великою таємницею. Я завжди кажу про те, що не можна стверджувати власну приналежність до християнської думки, доки не прийняті ці два найбільші виклики нашому розуму, дві таємниці християнства, бо одна включає іншу: Олюднення та Воскресіння. Тож тут, як казав Паскаль, слід зробити певний стрибок у невідоме, щось на зразок парі, в якому слід визнати Олюднення та засвідчити ці таємниці. На жаль, Церква, принаймні католицька, довго та істотно зраджувала послання євангелій: тому завжди казали, що християнство проти тіла, проти плоті, хоча воно, навпаки, дає йому повне та абсолютне благословення, бо сам Бог прийшов для того, щоб взяти людську подобу, людське тіло. І в цьому те, що є у цих стосунках найбільш надзвичайного: це благословення життя через Олюднення та Воскресіння, бо вони йдуть разом, це подібно до вічно нової відкритості чомусь незнаному, що є надзвичайним. Тож я – просто маленька читачка євангелій, і я вірю, що це саме так.

Бесіду підготувала Любов ЗУБОВА

SEMINARIUM

В альманасі "Дух і Літера" започатковано нову рубрику Seminarium. Всім студентам, окрім хіба що найнерозважливіших, з власного досвіду відомо що таке семінар. Це форма групових занять, коли у професора, який в ролі лектора знає, здавалося б усе, раптом виникає купа питань. Словник визначив би цей процес як заняття з певної наукової, навчальної чи іншої проблеми, обговорення учасниками підготовлених доповідей і т.ін. Слово семінар потрапило до української через польську від латинського seminarium "місце посадки", "розсадник", що, в свою чергу, походить від кореня semen "сім'я", "зерно". В переносному сенсі слово це стало означати школу (порівняйте "семінарія"), місце, де сіють розумне.

Нова рубрика покликана створити локус високої концентрації молодої аналітичної думки. В ній будуть представлені статті студентів, аспірантів, молодих науковців. Ми щиро сподіваємося, що починання це не обмежиться роллю трибуни (хоча наразі проблема, де опублікувати себе, не в останню чергу хвилює молодь). Розсадник – це місце, де ростуть разом. Розташування нашої теплиці під обкладинкою "Духа і Літери" дозволить молодим відчути ліктем своїх сусідів. А у випадку такого часопису як „Дух і Літера", де поруч розмістилися такі садовини, як Поль Рікер чи С.С. Аверинцев, то є велика відповідальність. З іншого боку, рубрику заявлено як територію молоді, а від молодих легше терплять і дитячі забавки, і зелене буйство, сприймаючи їх за свіжість і новизну. Все це має створити грунт для відповідального та, водночас, розкутого слова. Наша ціль схрестити траєкторії думок, задані різними дисциплінами, і, як результат, отримати спільне – клаптик землі із розсадою новопроростих ідей .

Олександра МЕЖЕВІКІНА

ГЕТЬ ІЗ КАННІТФЕРСТАНУ!

Не завжди говорити більше – означає прояснювати темні місця, але іноді буває й так. Все багатослів'я цієї статті говорить насправді про одне слово: Kannitverstan. І це доречно, бо слово це хоча й фігурує в німецькій мові цілком автономно, має від початку конвенційне значення. Це – слово-примітка, що відсилає до історії, яка всією своєю сукупністю і є означуваним (фернандесоссюрівське S) цього слова. Втім, перш ніж розповісти історію, мені доведеться зробити ще один реверанс, щоб показати, яким чином цей німецький Каннітферстан наявний у нашій українській реальності та в моїй особисто, а також продертися крізь павутиння потрійного перекладу.

Отож, про реальність. Із паном Каннітферстаном я познайомилася на семінарі, і познайомив нас не хто інший, як С.С. Аверинцев, який процитував Пауля Целана німецькою мовою:

> Ein Spruch spricht – zu wem? Zu sich selber:
> Servir Dieu est régner, – ich kann
> ihn lesen, ich kann, es wird heller,
> fort aus Kannitverstan.

Стаття Аверинцева називається "Слово Боже і слово людське"[1]. Як людина послідовна Аверинцев починає з початку: "Споконвіку було Слово" (Ів. 1:1), і цей початок був причиною та підставою. Причиною нас і нашого світу, підставою комунікації між людиною та Богом, містком між трансцендентним та іманентним. Для Аверинцева саме ця комунікація є есенцією Християнства. Язичництво відрізняється від Християнства не кількістю богів, а тим, що язичник апелює до "географічно" близького божка, не наважуючись турбувати Єдиного. Таким чином, комунікація не відбувається. Деїсти ж,

які до багатобожжя не мають жодного стосунку, досягають ідентичного результату, вважаючи Бога "некомунікабельним" трансцендентом, не здатним звертатися до своїх творінь або почути їх. Та все це дитячі забавки порівняно з тим, що відбувається у "постатеїстичний період", тобто прямо зараз. Тут знахабнілі безвірники не те що не вірять у Бога, а вже **не вірять у Слово.** Логос, позбавлений центру, не тримається більше купи, слово розкладається і через те втрачає сенс.

І який же може бути вихід із такого апріорного непорозуміння? На це запитання Аверинцев відповідає целанівською цитатою про Каннітферстан. Він також гречно подає прозовий переклад цього уривка для тих, хто не дружить із німецькою та французькою. А у статті "Слово Боже і слово людське" він фігурує вже українською мовою в перекладі М. Коцюбинської:

> "Речення мовить – кому? Самому собі:
> "Служити Богові є царствувати", – я можу
> це прочитати, я можу, розвиднюється,
> геть з непрозорості".

Отже, із контексту Каннітферстан – це якась постатеїстична непрозорість або темність (як вихід – "розвиднюється"). Але це – із контексту Аверинцева, а є ще контекст Целана і взагалі німецької мови.

Можу вас одразу заспокоїти, ніякими словниковими визначеннями я вас мучити не буду. У словниках німецької мови такого слова немає. Зате воно є в німецькомовному Інтернеті та в німецькій мові. Цьому слову важко знайти аналоги в іноземних мовах, бо його означуване, як я вже говорила – ціла історія. Придумав цю історію німецький[2] теолог і педагог[3] Йоган Петер Хебель (1760 – 1826).

Історія ця, весела за сюжетом і повчальна за змістом, нагадує байку про європейців і кенгуру. Німецький підмайстер, що не розуміє жодного слова голландською мовою, відвідує Амстердам. Він роздивляється іноземне місто, бачить прекрасний багатий будинок і питає в перехожого, кому належить цей палац. Той відповідає: "Kan nit verstaan" – "Не розумію". Наш же герой тлумачить це як відповідь на своє запитання – ім'я власника. Далі таким самим способом він дізнається, що і найрозкішніший корабель амстердамського порту належить панові Каннітферстану.

А вже під вечір він зустрічає поховальну процесію і з'ясовує, що ховають того самого багатія Каннітферстана. Мораль цієї оповіді: не зациклюйтесь на матеріальних речах, бо вони плинні, вони приходять і йдуть, народжуються й гинуть, і з собою їх на той світ не забереш.

Мені видається важливим, що історія ця від самого початку розгортається в площині розуміння – нерозуміння, перекладу, слова, комунікації. Слово у Хебеля дискредитоване, воно зраджує людину – замість того, щоб передавати сенс, який у нього вкладає мовець, воно дурить слухача, підсовуючи йому інший, "помилковий" сенс. "Не можу тебе зрозуміти" перетворюється на ім'я. Але парадоксальним чином ця підступна плинність слова щодо сенсу не заважає комунікації, а навіть допомагає їй: через "кружний шлях облуди (самообману)[4] німецький підмайстер приходить до правди (істини) та її пізнання",[5] – анонсує Хебель на початку оповідання. А в кінці він реабілітує слово в його здатності "правильно" впливати на слухача, якщо той навіть і не розуміє мови: підмайстер "був зворушений промовою голландського священика над тілом померлого, із якої він не зрозумів ані слова, більше ніж зрозумілими йому німецькими промовами, яким він не надавав особливого значення[6]". Цей мотив досягнення сенсу через знищення "справжнього", "автентичного", "авторського" сенсу близький герменевтиці, принаймні у виконанні Г. Г. Гадамера. Теми ж перекладу та розуміння теж не чужі герменевтиці.

Це у цілому все, що я можу сказати про контекст Каннітферстану в Хебеля. Але я мушу якось намітити і ті значення, які присутні у вірші Целана. Для початку треба сказати, що вірш цей називається "Керморван" і складається не лише з чотиривірша, процитованого Аверинцевим, а з трьох таких чотиривіршів. Керморван – це півострів на французькому узбережжі Бретані, неподалік від Бреста, куди Целан їздив у подорож. Для туристів ця місцевість цікава численними кельтськими менгірами та кромлехами, а також керморванським маяком. Тут було б доречно процитувати вірша, але, на жаль, переклад його українською мовою мені не відомий, тому наводжу німецький текст і свій недолугий прозовий переклад:

KERMORVAN

Du Tausendguldenkraut-Sternchen,
du Erle, du Buche, du Farn:

mit euch Nahen geh ich ins Ferne, -
Wir gehen dir, Heimat, ins Garn.

Schwarz hangt die Kirschlorbeertraube
beim bдrtigen Palmenschaft.
Ich liebe, ich hoffe, ich glaube, -
die kleine Steindattel klafft.

Ein Spruch spricht - zu wem? Zu sich selber:
Servir Dieu est régner, - ich kann
ihn lesen, ich kann, es wird heller,
fort aus Kannitverstan.

КЕРМОРВАН

Ти золототисячник – Зірочко,
Ти, вільхо, ти, папороте, ти, буку:

Поряд з вами я йду в далечінь, –
Ми йдемо тобі, батьківщино, в сильце.
Чорно звисають ґрона лаврової вишні
В бородатому пальмовидні;
"Люблю, сподіваюся, вірю", –
Зяє фінік – розетка.
Речення рече – до кого? До себе
Самого:
Servir Dieu est régner, – я можу
Його читати, я можу, розвиднюється,
Геть із Каннітферстану.

Якщо уявити собі ще риму й ритм, можна вважати цей текст перекладом Целанового Керморвану. Втім, неперекладуваними залишаються двозначності німецьких слів, у яких неможливо обрати якесь одне значення. Наприклад, Garn – це не тільки "сильце", але й прядиво, волокна: "Ми йдемо тобі у волокна, батьківщино", – теж звучить непогано. Або вислів: "mit euch Nahen geh ich", – викликає асоціації зі словосполученням "beinahen gehen" – іти повз, і водночас дослівно перекладається як "із вами, близькими, я йду". Це "із вами, близькими" органічно лягає на целанівське "ти", яким він закликає предмети і створіння до дії,

називаючи на ім'я, він дає речам дозвіл бути й діяти: ти, вільхо, ти, папороте, ти, буку.

Є й інші місця, які треба пояснювати, але вже з інших причин. Хоча б "Steindattel" (кам'яний фінік), який мені довелося обізвати фініком-розеткою – це архітектурна деталь, подібна до мушлі. Або французька фраза "Servir Dieu est régner" – "Служити Богові – означає царствувати", – без сумніву, є цитатою. За зізнанням самого Целана, це – напис над дверима готелю, де він зупинявся.

Тепер, власне, про Каннітферстан. Чи знав Целан всю історію Хебеля, чи пам'ятав подробиці, невідомо, та це й неважливо. Мабуть, що все ж таки знав, бо золототисячник, що починає вірш, німецькою "тисячогульденна трава", що вже нагадує про Голландію, а прикріплена до нього через тире "Зірочка" згадується в тексті Хебеля. Захоплюючись розкішним будинком, підмайстер запитує: "Скажіть, будь ласка, кому належить цей чудовий будинок, вікна якого прикрашені тюльпанами, левкоями та зірочками?[7]" Під яким ім'ям ці "зірочки" фігурують у ботаніці, не маю уявлення, бо з практики знаю – половина квітів німецькою називається "дзвіночки", інша ж половина – "зірочки". Але відчуваю, що нитки асоціацій поєднують рослинність, яку Целан закликає на ім'я, і Kreuter Хебеля – рослини німецькою пишуться подібно до креатур. У Хебеля квіти і трави підкреслюють плинність матеріального. Побачивши труну, підмайстер думає: "Бідний Каннітферстане, і що ти маєш із всього твого багатства? Лиш саван. І з усіх твоїх квітів, що залишилось із тобою?[8]" Квіти втрачають красу і вмирають так само, як і люди, тільки швидше. "З вами, близькими, я йду в далечінь". Плинність речей та смертність істот цього світу цілком можна визнати основною підставою Каннітферстану. Якщо визнати світом лише те, що створюється та руйнується, народжується та вмирає, і шукати закон функціонування світу в цих скінченних фрагментах, ніякого спільного закону не знайдеш. "Не в тому річ, що людина смертна, а в тому, що вона дуже несподівано смертна," – це щодо того, хто всім управляє. Якщо немає закону, якогось вищого принципу, то немає й ніякого слова для порозуміння, ніякого сенсу для перекладу. Якщо люди настільки індивідуальні, або окремі спільноти настільки герметичні, що не мають нічого спільного, то немає простору, в якому можливо було б доторкнутися один до одного, немає простору для спілкування. Ця неможливість і є непрозорість Каннітферстану.

Навіть якщо Целан і не мав на увазі подробиць історії Хебеля, в самій будові його вірша підкреслено цю *не*можливість. Архітектоніка останньої строфи побудована на протиставленні можу – не можу. Для німця, звичного до багатокореневих слів, не проблема впізнати в Каннітферстані, складеному із трьох коренів, – "не-можу-розуміти". Виходить, що подвійне "можу" перемагає "не-можу" останнього рядка:

– я можу
Його читати, я можу, розвиднюється,
Геть із Не-можу-розуміти.

Є ще одна важлива річ. Вірш Целана має дві змістові точки "fort aus" (із) та "ins" (до, в), як у задачі з підручника з математики "з пункту А в пункт В...". Можна спробувати розгорнути вірш у вигляді шляху. Початок, щоправда, в кінці – "із Каннітферстану", а кінець майже на початку – "в далечінь". Така постановка питання локалізує далечінь, виглядаючи так, що є якесь місце, під назвою далечінь, куди ми йдемо. Але це ще не все, ми йдемо всередину цієї далечіні, можливо, так само, як ми йдемо у волокна батьківщини. Ferne – це не просто далечінь, це щось віддалене, можливо, як закон світу, який начебто в ньому, але й віддалений від нього.

Отже, ми – я й рослини, йдемо із Каннітферстану в Далечінь, із "Не-можливості-розуміння" в "?можливість?". І який же шлях поєднує ці два полюси? Віра, надія, любов, а також усвідомлення того факту, що "Servir Dieu est régner". Усе, здається, просто.

На цій схематичній ноті я завершую свій опус. Я сказала, як могла, хто може сказати зрозуміліше, хай скаже.

ПРИМІТКИ:

[1] Аверинцев С. Софія – Логос. Словник. – К. 2004. – С. 487–499

[2] "німецький" – це я кажу умовно. Народився він у Базелі й до чотирнадцяти років курсував між Німеччиною та Базелем, навчаючись взимку в німецьких, а влітку в швейцарських школах і гімназіях. / Wikipedia – німецькомовна Інтернет-енциклопедія.

[3] Він працював на посадах вікарія, прецепторіального вікарія з педагогіки (якщо перекласти простіше – помічник викладача, як, наприклад М. Врубель у школі Мурашка),субдиякона в гімназії Карлсруе і, нарешті, викладача гімназії, після здобуття ним ступеня професора Догматики. Вінець же кар'єри Хебеля – обрання прелатом євангелістської церкви./ Wikipedia.

[4] В дужках альтернативи перекладу. О. М.

[5] Хебель Й. П. Оповідання, Каннітферстан, Інтернет-джерело

[6] Хебель Й.П. Оповідання, Каннітферстан, Інтернет-джерело
[7] Хебель Й.П. Оповідання, Каннітферстан, Інтернет джерело, переклад мій.
[8] Хебель Й.П. Оповідання, Каннітферстан, Інтернет джерело, переклад мій.

Анастасія РЯБЧУК

"НЕ ТЕ ЩОБ РАНІШЕ БУЛО КРАЩЕ, ПРОСТО ТЕПЕР ГІРШЕ": НОСТАЛЬГІЯ ЗА ЧИМ?

Електропоїзд з Києва до Яготина переповнений – саме о сьомій вечора всі повертаються до своїх сіл. Жінки зі спорожнілими торбами – з базарів, чоловіки у комбінезонах – з будівництва. Штовхаються, щоб зайняти 'сидячі' місця у вагонах або, принаймні, стати десь біля вікна, адже від спеки і втоми можна зомліти. Одна з жінок зітхає: "Ох, яке ж важке тепер життя". "І не кажіть, усе таке дороге, а зарплати такі малі," – підхоплює сусідка. І ось уже дві раніше незнайомі жінки ведуть розмову, немов давні подруги: про ціни на продукти, про те, що вже десять років жодна з них не мала відпустки, і що все тепер "не таке": і молодь не така, і по телевізору показують не те, і люди "всі якісь злі стали, якісь сердиті". Розмову підхоплюють інші пасажири, і незабаром уже цілий вагон нарікає на важке життя, лає владу і згадує минуле з "ковбасою за два двадцять". "Он раніше гуртки для дітей були безкоштовні, а тепер нікуди ж їх не запишеш, бо та ж музична школа стільки коштує...". "Раніше не треба було думати, чи вистачить зарплати, навіть щось можна було на книжку покласти..." "Раніше і у парках було чисто, і дитячі майданчики були, і стадіони, а тепер скрізь самі смітники..." "Раніше я й журнали передплачував, і книжки читав, а тепер усе дуже дорого, та й часу немає з цією роботою". Я зауважую, що можливо, те минуле не було таким уже й добрим, адже і голодомор був, і політичні репресії, та й за дешевою ковбасою у сімдесяті доводилося стояти кілька годин у черзі. Однак відразу ж отримую відповідь від жінки, що почала розмову: "Я й не кажу, що було краще. Це не те, щоб раніше – краще, просто тепер гірше".

Сама я майже не пам'ятаю радянських часів. Я народилася у 1984-му – році Орвелівської комуністичної антиутопії. Однак уже за рік почалася перебудова, а до першого класу я пішла через тиждень після проголошення незалежності України. Я знаю, що

Радянський Союз був тоталітарною державою без жодної поваги до своїх громадян. Знаю, що моя бабуся пережила голодомор, а дідусь ледь не загинув на фронті. Але я з посмішкою дивлюся фільм "Good bye, Lenin", і з посмішкою переглядаю фото, де я трирічна стою з червоним прапорцем на першотравневому параді. Я згадую, як бігала здавати татові старі газети в макулатуру і отримувала за них грубий зошит або альбом для малювання. І у тому поїзді я так само з посмішкою підхоплюю розмову, згадуючи, як дивувалася "вічному вогню" (який уже не горить, бо треба економити газ) і раділа каруселям у районному центрі (які тепер розібрали на мелалобрухт), відчуваючи дивну єдність (чи, як хочете, "солідарність") із людьми, яких я вперше і може востаннє бачу. Але я з ними їду у цій електричці і переживаю з ними ті самі історичні зміни. Я бачу, що цим людям важко. Я знаю, що говорячи про радянське минуле, яке *не було* кращим, вони насправді говорять про своє теперішнє життя, яке *могло бути* кращим.

"Ідеться не про повернення минулого, а про відданість надіям минулого" – писали Горкгаймер та Адорно в "Діалектиці Просвітництва"[1]. Недарма лідер Соціалістичної партії Олександр Мороз колись казав, що хто не сумує за Радянським Союзом, той не має серця, а хто хоче його відновлення – не має розуму. Проблема ностальгії за радянським минулим не є однозначною. Сумувати за минулим і хотіти його повернення, згадувати дешеві продукти чи першотравневі паради і хотіти відновлення колишньої системи – це різні речі. Ностальгія є способом осмислення теперішнього становища, яке для багатьох дійсно не є легким (не мати відпустки декілька років або думати, чи вистачить грошей до наступної зарплати - це явно не ознаки благополуччя). Люди дають не "вічний" образ минулого, а особистий досвід "обходження з ним"[2]. На думку Вальтера Беньяміна, "минуле повністю відійде у спадок людству лише тоді, коли те вивільниться від страждань".

Спільне минуле, спільний досвід відносної рівності та стабільності за "державного соціалізму" стають основою солідарності для тих, хто нині страждає, а також способом опору системі, де нерівність і нестабільність сприймаються як належне. Але чому тоді люди відчувають "ностальгію за минулим, яке їм не подобалося, коли вони його мали, але за яким вони тепер сумують"[3]? Жінка з електрички відповіла влучно: минуле не було

"кращим" у абсолютному сенсі, воно лише переосмислюється й ідеалізується як "краще", виходячи з теперішнього досвіду бідності та страждань. Тут доцільно згадати також слова Сімони Вейль:

> "Не можна шукати ліки від бідування робітників у їхніх правових вимогах. [...] Що можна шукати у їхніх претензіях – так це лише ознаку їхніх страждань. Оскільки їхні вимоги – всі або майже всі – відображають страждання від втрати коренів. Коли вони хочуть контролю над наймом та націоналізацією – це означає, що їх невідступно переслідує страх цілковитого знекорінення, безробіття. Якщо вони хочуть скасування приватної власності – це означає, що їм набридло, що їх приймають на місце роботи як іммігрантів, яких пускають з милості."[4]

Ностальгія як спосіб осмислення радянського минулого розміщена у часі, у якому відбуваються радикальні зміни. Таким чином вона вказує на можливість альтернатив у майбутньому. Замість того, щоб некритично сприймати нео-ліберальну капіталістичну систему як "єдино можливу" – таку, до якої усім необхідно "адаптуватися" – ностальгія дозволяє створити більш відкрите ставлення до майбутнього як потенційного, ймовірного, бажаного чи небажаного, але *не* необхідного.

Моменти "відкритості", коли все, що не подобалося, належить до минулого, а всі мрії та надії ще можливі у майбутньому – це моменти революцій: Оксамитової, Помаранчевої... Ганна Арендт говорить про моменти "між минулим і майбутнім", використовуючи паралель із поезії Рене Шара про "втрачений скарб", який "за найнепередбачуваніших обставин з'являється раптово, неочікувано, і зникає знову, неначе *fata morgana*"[5].

Зрада цих подій, "втрата скарбу", є втратою політичною. Люди, які довірили майбутнє тій чи тій політичній силі, відчувають це, коли кажуть, що їх "зрадили", що вони "розчарувалися". Висміювати їх у тому, що вони розчаровані – "А коли ж ви були зачаровані?" – не варто, бо вони таки були "зачаровані". І бачити цей "скарб" вони могли не лише під час революцій, а й за "реального соціалізму" (де він був щирий): де люди з радістю прибирали вулиці під час суботників, де ветерани війни плакали, коли учні приносили їм квіти, де сім'ї віддавали одяг "Червоному Хресту" на допомогу бідним у Африці.

Сергій Аверинцев зауважує, що хоча він і не міг би назвати комуністичне минуле, як і будь-який інший історичний період, "добрими старими часами" , однак також відчуває ностальгію:

> "Ностальгію за тим станом людини як типу, коли все у людському світі щось означало, або в гіршому випадку, принаймні хотіло, намагалося, мусило щось означати, коли значиме було можливим".

Інша річ, що вина за "зраду" лежить не лише на політичних лідерах, а й на усіх нас, бо ми зрадили самим собі. Сімона Вейль влучно зауважує, що "ми впали у провалля тоталітарних систем, бо не були на висоті того великого, що народжувалося в нас"[6]. Через те, що "ми не були на висоті", радянське минуле не було "кращим", хоча могло ним бути; теперішнє не є "кращим", хоча могло ним стати. Водночас – бо щось велике таки пробує народитись у нас – "краще" майбутнє можливе. Ностальгія є спробою зберегти те "велике". Звідси – риторичне запитання Славоя Жижека:

> "Чи не є справжнім джерелом "Остальгії" (ностальгії за комуністичним минулим) серед багатьох інтелектуалів (і звичайних людей) з колишньої Німецької Демократичної Республіки прагнення не так комуністичного минулого, як того, чим це минуле могло бути, втраченої можливості створити альтернативну Німеччину?"[7]

Нинішній нео-ліберальний дискурс не представляє альтернатив капіталістичному "ринковому" шляху розвитку, тоді як ностальгія є відкритою до колишніх обіцянок і майбутніх можливостей. Вираження свого страждання через звернення до "кращого" (нехай і ідеалізованого) минулого для багатьох пострадянських громадян є однією з небагатьох можливостей створити відкритіший дискурс економічних і соціальних змін, показуючи "не лише конфлікти, а й альтернативи у просторах, відкритих непевностями та обіцянками пост-соціалізму".[8]

* * *

Електропоїзд з Києва до Яготина переповнений – саме о сьомій вечора всі повертаються до своїх сіл. Жінки зі спорожнілими торбами – з базарів, чоловіки у комбінезонах – з будівництва. Четверо молодих хлопців у робочих комбінезонах, зайнявши

«сидячі» місця, п'ють пиво і лущать насіння, випльовуючи лушпиння прямо під ноги на підлогу. Вони підхоплюють розмову, починають розповідати анекдоти про президента і прем'єра, лаяти олігархів і зітхати, які вони «розчаровані» у Помаранчевій революції. «Як до революції було погано, так щас іще хуже...» – «Як до того на стройці робив, так і щас роблю. Як до того мусорка була на нашій вулиці, так і щас мусорка осталась. А як був Совєтський Союз, дак мусор убирали, і на роботу не нада було в Києв їздить – і дома робота була...»

До вагону заходить контролер. «Ваші білети, молоді люди!» – звертається він до хлопців. Ті не звертають уваги. Контролер повторює запитання. «А у нас немає білетів!» – сміються хлопці. – «Тоді купуйте!» – «А ми не хочемо!» – «Тоді прийдеться штраф платить!» – «А ми не будемо!» – «Як не будете, то виходьте з вагону, пішки додому підете!» – «А ми не підемо!» Контролер ніяковіє – з таким зухвальством він, напевне, не часто зустрічається, тому й не знає, що робити далі. «Ну хоч встаньте! Тут же люди з білетами стоять, бо місць не хватає... Майте совість. Без білетів – а розсілися! Он бабушки стоять, жінки з дітьми...» – «А ми не встанемо! Ви шо, нас заставите? Ну, попробуйте!» Пасажири мовчать, опустивши очі. Контролер зітхає і йде далі – перевіряти квитки у більш законослухняних пасажирів, а хлопці далі сміються, п'ють пиво і плюються лушпинням.

Чи мають право ці хлопці нарікати на «тяжке життя», лаяти владу і згадувати «добрі старі часи» (про які вони чули від старших родичів), коли «і мусор збирали, і робота була», якщо вони самі смітять у себе під ногами і не платять за проїзд? Як інтерпретувати **такий** прояв ностальгії? Чи може подібне зухвальство, безвідповідальність та зневага до будь-яких суспільних норм викликати якісь інші почуття, окрім протесту і бажання відмежуватися від **такого** «радянського» минулого, яке, схоже надовго лишило свій відбиток у ментальності людей?

Чимало науковців говорять про радянський експеримент як непоправну помилку, що створила безліч подібних «хлопців», безліч Поліграфів Поліграфовичів Шарикових з «Собачого серця». Відповідно, закликають перекреслити радянське минуле, заборонити Комуністичну партію – подібно до заборони нацизму та до представлення Голокосту як абсолютного Зла, прояву чогось нераціонального, чогось зовнішнього по відношенню до суспільства. Запитання, чи можна прирівнювати комунізм до

нацизму, я залишу іншим дослідникам. Натомість, зупинюся на представленні радянського досвіду як чогось «зовнішнього», чогось, що порушує гармонію та нормальне функціонування суспільства.

Якщо радянське минуле є зовнішнім до нашого нормального функціонування, тоді все просто. Ми мусимо повернути цей «нормальний» стан, а ностальгія за таким минулим неможлива. Так само просто (і так само хибно) представити радянський досвід як «нормальний стан», а теперішнє становище – як «збочення». Тоді ми, звичайно, зрозуміємо ностальгію людей в електричці і навіть зможемо виправдати хлопців, які стали жертвами жорстокого капіталістичного устрою. І репресії, і голодомор, і руйнування церков можна буде виправдати «історичною необхідністю». Проблема лише в тому, що не йдеться про жодне виправдання.

Це есе я писала дуже довго – ніби й знала, що хочу сказати, але не знала як. А от сьогодні переглядала в теленовинах сюжет про святкування столітнього ювілею Леоніда Брежнєва. Там говорили, що люди відчувають ностальгію за «соціалізмом часів Брежнєва» і за «стабільністю періоду застою». І тепер, здається, я знаю як закінчити своє есе. Проблема з такою «ностальгією» у тому, що вона суміщає несумісні речі: «соціалізм» і «епоху Брежнєва», «стабільність» і «застій». Ностальгія і солідарність можливі і необхідні тою мірою, якою вони вказують на проблеми та суперечності у нашому суспільстві. Минуле повинне допомагати нам критично осмислювати теперішні зміни, помічати як здобутки так і втрати, розуміти, що завжди є альтернативи (причому не лише «негативні» антиутопії, а й «позитивні» – де навпаки теперішнє становище є «антиутопією»). Водночас вибір між поганим минулим і поганим теперішнім – це не той вибір, який ми повинні робити. Так само ми не повинні вибирати між Гітлером і Сталіном, між американським імперіалізмом і тероризмом. І коли ностальгія стає *вибором* радянського минулого – це означає, що люди не бачать у сучасному позитивних альтернатив, і нашим завданням є ці альтернативи створити.

ПРИМІТКИ:

[1] Horkheimer, M. and Adorno, T. (1972) Dialectics of Enlightment. London: Verso. P.XV.

[2] Беньямін, В. (2002) Вибране.– Львів: Літопис.– С. 48.

[3] Kotz, D. and Weir, F. (1997) Revolution from above: the demise of the Soviet system. London: Routledge. P.221.

[4] Вейль, С. (1998) Укорінення. Лист до клірика.– К.: Дух і Літера.– С. 45.

[5] Арендт, Х. (2002) Між минулим і майбутнім.– К.: Дух і Літера.

[6] Вейль, С. (ibid.) С.81.

[7] Zizek, S. (2005)

[8] Stenning, A. (2005) Re-placing work: economic transformations and the shape of a community in a post-communist Poland. *In: Work, Employment and Society, 19 (2). P.237.*

Олена РИБІЙ

ПОЛЮВАННЯ НА ЕЙДОСИ ("ПРАВО І СПРАВЕДЛИВІСТЬ" ПОЛЯ РІКЕРА)

Терміни мають право на справедливість суджень щодо них. Особливо ті, які переповнені нашаруваннями різнорівневих сенсів та пересічних потрактувань, що дозволяє кожному обирати своє власне означення до вжитку. Так трапилося і з "правом" та "справедливістю". Допоки найвеличніші мислителі не дійдуть остаточної згоди з приводу цих категорій, доти наука періодично буде генерувати логічно й теоретично вивірені, проте вихолощені, часом неживі поза дослідницькими мензурками версії. Науковий світ повниться різноманітними односпрямованими ноемами величних ейдосів, стосовно яких людство спромоглося хіба що відшукати відносно конвенційну назву, що ж до змісту, то пошук істинного відбиття Ідеї завершиться, коли всі суб'єктивні проекції зберуться разом, надавши своїм змістам єдиної конвенційної форми.

Відтак, "Право і справедливість". Збірка розрізнених есеїв, пов'язаних, з-поміж іншого, єдиним бажанням – виправдати окремішність та специфічність права в питанні вирішення проблематики суспільного співіснування перед обличчям суміжних постульованих високопроблемними сфер прикладання зусиль наукового осмислення. Робота Рікера не пропонує чітких, логічно завершених висновків, вона, навпаки, побуджує до власного мисленнєвого процесу поза однозначними оцінками та ярликами, що обмежують світогляд. "Розуміти" часом не вивищується над "замислитись", яке, на противагу статичності першого, містить зародок, потенцію на рух уперед, до новішого, ніж подане до роздумів, знання. Рікер майстерно проводить діалог з уявним іншим – читачем, він не стверджує, а мислить уголос, не нав'язує, а пропонує. Чіткість подання подекуди свідчить про відкидання та побоювання деталей, що є неоднозначними та загрозливими для штучної у своїй цілісності теорії;

Рікер же задає тло, яке кожен вільний заповнити власними сюжетами.

Роздуми на тему права і справедливості розгортаються в контексті тріади мораль-право-політика. В той час, як право все неухильніше починає розглядатися подекуди як вторинне, фасад політики і моралі, як кодифікація, а не самостійний феномен, справжні глибини сутності права відходять у наукову тінь. Певно, що дискредитація права внаслідок "пошуку ворога", звинувачення у "вибуху насильства в жахливому XX столітті" повною мірою виявила вади поспішного вироку суду враженого жахом людства тоді, коли мав бути засудженим порочний Закон. Натомість саме право може стати на заваді катастрофам. Право як таке, в своєму чистому вираженні, без лицемірного тавтологічного уточнення "справедливе", адже є синонімічним справедливості в сенсі її суворої дієвості.

Лише в праві ми можемо шукати порятунку від несправедливості. Ба більше, право – це не тільки детерміноване спричиненим тут і зараз злом прагнення відновлення дистанції між "я" та "іншим" шляхом усунення завданної шкоди, це також природнє прагнення справедливості як такої. Це давнє, первісне бажання, що тримало своє відбиття в тому вимірі моралі, який вчить, "як правильно". Бажання "протоправа", бажання справедливості і вивело на сцену людських взаємодій мораль. Наступна її кодифікація в позитивних нормах відсилає до єдності та "переливу" одне в одне тріади мораль-право-політика, яку можна розглядати одночасно замкненою й дифузійною, та як просту тематичну послідовність. Зазначене дуальне існування понять полягає в наступному: якщо можна твердити про першопочаткове нерозрізнення моралі, права, так само, як і політичного виміру суспільного життя, то еволюційно елементи тріади набули власної специфічності і виокремились у часткову автономію, яка, проте, не мусить і не має бути абсолютною, як, наприклад, відділення політики від етичного виміру та правових засад призведе до катастрофи. В цьому сенсі неприпустимим є руйнування в згаданій тріаді спільної мети загальнолюдської важливості: консолідації, співіснування, замирення.

Мораль, право, політика у призначенні своєму є вираженнями єдиної суті – справедливості – в термінах суспільного блага та добра, яка, проте, постає в своїй неохопності на тлі її згаданих дочірніх сенсів. Так, у сфері практичній, державного життя, яка

"найістотніше розкривається з погляду норм", головує право як основа та політика як діяльність. Жодна моральна система настанов не може розкритися тут повністю, позаяк мораль припускає неоднозначність та варіативність тією мірою, якою цього не може допустити законодавчо-судова система та принцип співіснування громадян в державі. В той же час закон, правило одномірні, однозначні в своєму прислуговуванні справедливому суду та уникненні альтернатив, сумнівів, контраргументів. На різниці правила та принципу можна простежити специфіку політики, яка схиляється радше до другого з його етико-юридичною природою, привносячи у строгу юридичну систему приписів особистісну волю та можливість циклічної "інтерпретації заново", що додає життєдайної гнучкості та ситуативності політичним звершенням.

У такому разі слід зважити на те, що добро та справеделивість можна помислити, але навряд чи де можна відтворити повномірно, тому людина, щоб не жити бажанням неможливого, погодилася на часткове: суворе однозначне право та відносно довільну інтерпретацію "справедливого", "потрібного" та "суспільно доброго" політичними суб'єктами, легітимізувавши цим відхід моралі в сферу приватного. Отже там, де говориться про суспільство, поняття "доброго" поступається "відповідному".

Коли "самість" хоче реалізувати своє право на свободу від свавілля, несправедливості, вона звертається до предикатів доброго й обов'язкового у негативній формі захисного, що є базисом для, відповідно, моралі та права. Саме тут криється суперечливе питання щодо того, чи взагалі можливе узгодження моральної позиції *самого* з предикатами як основою в моральній оцінці людської дії. Ймовірно, що окремий індивід не може бути справедливим одноособово. Ба більше, будь-які намагання самоправно чинити справедливий суд, за Рікером, приховують найістотнішу з форм насильства – помсту, право на яку Держава заради соціального миру привласнила, щоб передати судочинству.

Суспільна справедливість в такому разі проявляється в результаті акту судочинства за умови присутності безстороннього дистанційованого "третього", що, незважаючи на застосування правом насильницької за своєю суттю ідеї покарання, "помсти через суд", надає праву, попри все,

ненасильницької специфічності. Тим легітимуючим застосування покарання актом здебільшого є проведення мовної церемонії – перемоги насильства на рівні промови. Саме в суді слово справедливості вивищується над свавіллям. У цьому контексті наголос має отримати й відмінний від помсти моральний бік судового покарання (санкції), коли правосуддя чиниться без надії на зворотність подій, адже воно "може, мабуть, відновити порядок, але... не повертає життя". Ось чому суд має на меті не лише принести моральне задоволення (яке не є повним, зважаючи на згадану незворотність) відомщеному, а й *публічно* оголосити свій вирок. У той час, коли мораль фактично відходить від своєї колишньої панівної ролі в спільноті, знаходячи притулок в окремішних свідомостях, таке публічне діяння виконує роль "навчання справедливості, дисциплінуючи нечисте, мстиве почуття". Характерно, що право в судовому вимірі до того ж не претендує на божественність, урівняння з Останнім судом, залишаючи у своїй компетенції лише вимогу (стосовно себе) універсальності в її поєднанні всеосяжної ідеї добра з чисто процедурними одномірними легальними практиками.

Отже, звертаючись до "Права і справедливості" Рікера, марно шукати прописних істин. Адже за докладним проясненням питання "що", постфактум губиться сенс мисленнєвих практик – пошуків "як". Рікер майстерно уникає догматизму і разом з читачем шукає шлях до свідомої покори та слідування Праву не з чистої громадської поваги до нього як такого, а внаслідок його простої відповідності виголошуваній ідеї справедливості.

Полювання на ейдоси триває...

БІБЛІОГРАФІЯ

МІШЕЛЬ МОНТЕНЬ. ПРОБИ. В 3-х т. – К.: "Дух і літера", 2005 – 2007.

Анатоль Перепадя давно привчив поціновувачів українського слова нетерпляче очікувати на черговий його переклад, оскільки хист, талант і снага цього майстра щораз обіцяють щось непересічне. Проте, здається, українська версія Монтеневих "Проб" перевершила всі сподівання.

Вельми прикро, що цей твір з'явився в українському перекладі лише сьогодні, через 426 років після першого видання. Цей факт промовисто засвідчує стан нашої мови, відтак і гуманітарної культури, адже Монтень не лише класик літератури, він ще й видатний філософ, що протягом усього XVII ст. був чи то кумиром (згадаймо принагідно Френсиса Бекона і Шарона), чи то невидимим протагоністом (Декарта, Гобса, Спінози, Лока та інших) найвидатніших мислителів. Монтенів скептицизм – вирок культурі, вираз зневіри, розчарування, розпачу і втечі у внутрішню еміграцію, а водночас – заклик до гідності, порядності, інтелектуальної чесності з самим собою. Критикуючи і спростовуючи цього автора, його великі критики були незримо пронизані духом його філософування, і навіть якщо Монтень когось відверто дратував, як-от Мальбранша, це роздратування знаходило вираз у критиці, побудованій на Монтеневому ж патосі заглиблення у себе, експерименту над собою – єдиним джерелом вірогідності.

Але до сьогодні наша гуманітарна думка не засвоїла автентичного пласту Монтеневої філософської термінології (байдуже, що йдеться про саме становлення новочасного філософування), не створила ресурсів, які змогли б повною мірою відобразити це непересічне культурне явище, і лише нині здійснює тут свою першу "пробу". Якою ж вона виявилась, чи, ліпше сказати, виявляється? Почати з того, що Анатоль Перепадя запропонував оригінальну і вельми вдалу, як на мій погляд, назву

славетного твору – "Проби". Адже у нас досі так і не усталився загальновизнаний варіант її перекладу, тому одні кажуть "Есеї", інші "Досліди", ще інші – "Досвіди". Типовий для нас (і не зовсім здоровий) плюралізм. Є сподівання, що ми, нарешті, отримали прийнятний і природно український переклад (що дуже важливо – адже зі слова Essais починались назви відомих творів Декарта, Лока, Берклі, інш.) назви відомого твору.

Отож, "Проби" Монтеня, видані "Духом і Літерою". Передовсім маємо не просто дуже добрий (у літературному сенсі) переклад, хоча він і справді такий, адже книжку можна читати з будь-якого місця – подекуди мелодика тексту просто зачаровує. Певна річ, текст оригіналу невипадково є однією з вершин світового красного письменства, проте потрібно багато зусиль і таланту, щоб його іншомовний переклад відповідав такому високому статусу. Але тут хотілося б сказати про інше. Як на мене, найвидатнішим досягненням перекладача є майстерна, стилістично бездоганна архаїзація мови, що за наших умов пов'язане з чималими ускладненнями. Адже літературна українська є, так би мовити, супер-модерною мовою; з різних причин, про які тут недоречно говорити, в нас не часто зустрінеш перекладацькі праці, що намагаються стилізувати тексти, надати їм виразних рис минувшини. У разі "Проб" це вельми доречний розв'язок, адже мова Монтеня є багато у чому архаїчною щодо сучасної французької (це зазначає й перекладач у передмові), тому український текст принаймні не програє від дещо екзотичного оздоблення.

Слід сказати, що зазначена архаїзація є досить специфічною: текст назагал цілком сучасний, однак його інкрустовано величезною кількістю староукраїнських слів, діалектизмів тощо, причому такий синтез у жодному разі не виглядає як еклектика. Мабуть, саме у цьому й полягає талант перекладача – надати органічного, гармонійного вигляду поєднанням слів, частина з яких цілком звичні, а зміст іншої – незрідка є загадкою для сучасного читача. Вдала проба з неймовірного поєднання давнього і новітнього лексиконів, на мій погляд, становить одну з головних засад нездоланної чарівливості цього тексту.

Оскільки неможливо покласти межу досконалості, очевидно, є низка побажань, які можна було б висловити на адресу розглядуваного видання.

По-перше, варто було б подбати про словничок старо-українських слів наприкінці книги, адже деякі з них не викликають майже жодних асоціацій в тих, хто не знає їхнього змісту напевне; це можна було б зробити в останньому томі, зібравши такі слова з усього твору.

По-друге, латинські цитати в тексті подано одразу в українському перекладі, хоча в Монтеня вони здебільшого латинські, відтак світова практика видання "Проб" передбачає наведення цих цитат латиною з подальшим перекладом у примітках.

По-третє, примітки стосуються лише імен та історичних подій, не здійснено жодної спроби подати філософський коментар, що було б не зайвим у випадку з визначним філософським текстом.

Нарешті, по-четверте, видання не містить ані покажчика імен, ані, тим паче, двомовного предметного покажчика; наявність покажчиків, на мою думку, більше личила б презентації класичного тексту. Однак істотні прогалини в сучасній українській філософській термінології зумовили ще одну ваду. Анатоль Перепадя змушений був на власний розсуд перекладати такі терміни як raison та esprit, мабуть, найбільш навантажені філософським змістом. Тлумачити їх у французьких текстах належить, виходячи з латинських відповідників, проте перекладачеві не було звідки дізнатися про можливі варіанти їхнього перекладу саме як філософських термінів, оскільки вітчизняних словників давньої філософської термінології не існує в природі. Однак є сподівання, що грандіозна праця над перекладом французького "Словника європейських філософій", започаткована в тому ж таки видавництві "Дух і Літера", значно полегшить долю перекладачів у майбутньому.

Насамкінець хотілося б сподіватися, що вдалий переклад "Проб" надихне оптимізмом тих, хто висловлює скепсис з приводу можливостей і рівня українського інтелектуального книговидання. Адже чудовий переклад Перепаді знайшов гідне поліграфічне втілення, і не бачу причин, щоб ця книга не стала гідним зразком для наслідування усіма, хто перекладає і видає класичну літературу.

Олег ХОМА

ПАВЛО ЯМЧУК. ХРИСТИЯНСЬКИЙ КОНСЕРВАТИЗМ: ДУХ, ЕПОХА, ЛЮДИНА. – Луцьк: Терен, 2005.

Написана на матеріалі української давньої літератури книжка Павла Ямчука – це серйозна і пристрасна розмова про сутність українського світогляду, його принципові риси й домінанти. Автор прагне актуалізувати в сучасній свідомості духовні скарби давньої минувшини, показати духовно-світоглядні обрії українських митців-мислителів минулого, а також – орієнтацію класичного українського консерватизму на сковородинське "духовне золото". Поглянути на консерватизм як на процес формування української еліти, як на джерело християнської національної духовності, а суть останньої можна визначити як українську християнсько-консервативну ідею, як її було окреслено, але не реалізовано в епоху Бароко. Адже саме в літературі доби українського пізнього Середньовіччя та Бароко зародилася орієнтація на одвічні незамулені джерела, на ранньохристиянський духовний ідеал, свій шлях до Горнього Царства.

Автор пропонує комплексний аналіз світобачення та поетики українського Середньовіччя та Бароко. Досліджує їхній взаємозв'язок на прикладі кількох літературно-філософських дискурсів лицарсько-мілітарного, релігійного-православного та уніатського, на рівні найяскравіших особистісних феноменів – Івана Вишенського і Петра Могили.

Проблему розглянуто в кількох оригінальних ракурсах, зокрема: літературна образність і світсько-політичний пошук консервативного ідеалу Середньовіччя як батьківщини українського консервативного світогляду; християнський консерватизм і світобачення братських шкіл в Україні XVI-XVIIст.; "Унія...1595 року" Іпатія Потія та українське передбачення всесвітньої перспективи; ідеал людини консервативного Середньовіччя в Україні: лицар, чернець, наставник Петро Могила; сатирико-

гумористичний доробок епохи і духовно-консервативна парадигма мислення його творців.

П. Ямчук обстоює використовуване ним поняття "митець-мислитель" стосовно всієї літературно-філософської естетики цієї доби, коли митець завжди був "більшим, ніж митець". Конкретний літературний матеріал диктує авторові і способи його дослідження, які подекуди виходять за межі усталених дефініцій і використовують філософський апарат вивчення явища – і щодо експериментаторства І. Вишенського, і щодо синтетичної поеми С. Пекаліда з її консервативно-естетичними домінантами, і щодо оповідань Н. Могили про Господні Дива, на думку дослідника, "абсолютно невідчитаних постпросвітницькою традицією" тощо.

У контексті консервативної середньовічної особистості автор розглядає тогочасний ідеал консерватизму в західній та східній рецепціях, різноплановість консервативного світобачення у відмінних за типом культурах. Дуже цікавий і нестандартний підхід демонструє розділ про несподівані паралелі у світогляді двох мислителів, представників цілковито осібних культурних світів, які мовби ніяк не перетинаються, Івана Вишенського і ...Лі Бо, славнозвісного китайського поета і мислителя. Насправді ж відкриваються паралельні світоглядні парадигми, що ще раз засвідчує єдність духовних змагань людства на шляху пошуку ідеалу людини і гідної моделі людської поведінки.

Тут і повернення до минувшини як свого роду модель порятунку світу від хибного шляху, і відродження засадничих духовних цінностей. І вивищення космосу внутрішнього світу, духовної свободи людини. І знакова роль Учителя як реалізація в буттєвій реальності духовного ідеалу. І причетність обох митців до іншої духовно-свідомісної вітчизни, ніж епоха, в яку їм довелося жити, – світ "не піймав" їх, як і Сковороду. І явний профетизм – призначення бути вісником для світу. І екзистенційна роль аскетизму – протиставлення митця-аскета "владам світодержця тьми світу цього".

Тут доречно буде згадати слова видатного медієвіста Бориса Ярхо, що їх Ігор Качуровський взяв епіграфом для своєї "Генерики і архітектоніки": "Звичайно говорять про морок Середньовіччя і про світло Відродження; з таким самим правом можна говорити про морок Відродження і світло Середньовіччя..."

Книжка Павла Ямчука написана зацікавлено й жваво, пройнята бажанням "пыль веков от хартий отряхнуть". Перейня-

тий ідеєю неперервності духовного простору людини, автор резюмує: "Можна лише нагадати висловлену колись думку С. Аверинцева та М. Бахтіна про "пророщування зерна", зароненого в інший час, у сьогоднішню епоху. Зерно християнського консерватизму, відкрите українськими митцями-мислителями у середньовічну епоху, має, на наш погляд, добрі перспективи в сучасності. Треба лише пригадати той спадок і цим зерно проростити".

Лютий 2006

Михайлина КОЦЮБИНСЬКА

МАЗЕПА В.І. КУЛЬТУРОЦЕНТРИЗМ СВІТОГЛЯДУ ІВАНА ФРАНКА. – К.: Видавець ПАРАПАН, 2004. – 232 с.

Монографія присвячена 150-м роковинам від дня народження Івана Франка. Доречно згадати, що її автору, В.І. Мазепі, минулого 2005-го року виповнилося б 75. Книга про І. Франка – перше і єдине його велике дослідження в галузі історії української філософії. Їй же судилося стати завершальною працею в творчій біографії вченого, який трохи не дожив до дня її публікації. За цими фактами – доля людини, шлях її шукань. Вдуматися в характер цього шляху, в його духовні спонуки – річ важлива, зокрема, і для того, аби краще зрозуміти той ракурс, у якому постає в розвідці В. Мазепи образ самого Франка. Отже, про автора цієї книги – з оглядом на її героя...

...Завідувач відділу естетики, член славнозвісної "копнінської" когорти, яка утверджувала добре ім'я Інституту філософії від початку 60-х років, Володимир Іванович обіймав серед своїх енергійних, гомінливих колег і друзів досить своєрідне становище. Цю своєрідність, відчутну для всіх, хто його оточував, можна було б – ризикуючи, щоправда, вдатися до деякого схематизму, але що взагалі робиться без ризику? – визначити, передусім, як дуже стійке і дуже певне сполучення внутрішньої свободи, інтелігентності і почуття міри. Кожна з названих якостей була представлена у вдачі Володимира Івановича сповна; але найприкметнішим для нього був, гадаю, самий спосіб їхнього поєднання.

За не дуже-то веселих обставин "доби застою", коли інститутське життя раз по раз терзали і ідеологічні бурі, що шуліками падали "згори", і, ніде правди діти, внутрішні негаразди, – співробітники Володимира Івановича не могли не помічати й не цінувати ту особливу атмосферу якоїсь тонкої свободи, яку він умів незмінно підтримувати навколо себе, можна сказати, випромінював у навколишній, часто-густо доволі наїжачений простір. І то була, можливо, найбільша зі свобод,

доступних за різних умов для нормального людського індивіда, – свобода як невимушеність. Серед безнастанних звітів, зборів, директив, розборок і напучень всілякого ґатунку як було не відчувати вдячність за той притулок душевного спокою, незайманості, тиші, що він його створював, здавалося б, самою своєю присутністю. Просто зупинившися посеред колотнечі і метушні задля продовження якоїсь плавної розмови про театр, про цікавого письменника, про обставини поточного буття, побачені прозоро і докладно з несподіваного для вас боку...

Нам, молодшим колегам і учням Володимира Івановича, певний час було невтямки, скільки в отій його свободі містилося мовчазного, глибоко прихованого смутку. Внутрішня свобода здатна окрилювати людину ні з чим не зрівнянною радістю, але вона ж може породжувати в людському серці смуток і біль. Певен, саме так було з Володимиром Івановичем; до цієї теми нам ще доведеться повернутися.

Так чи інакше, а Володимиру Івановичу з його зосередженою невимушеністю ми, себто інститутська молодь 70–80-х рр., поза усяким сумнівом, були більш зобов'язані посутнім досвідом свободи, аніж декотрим гучномовним і самовпевненим її поборникам.

Звідки отримав незмінно коректний і ввічливий завідувач відділу марксистсько-ленінської естетики цей свій талан свободи?

Загалом-то як не сказати: від Бога. Те, принаймні, що для мене є очевидним, – це тісний зв'язок між згаданим обдаруванням Володимира Івановича і його ж не менш рідкісним почуттям міри, глибинною зваженістю, що позначала його ставлення до життя.

Одне з найбільш характерних вражень від В.І. Мазепи як співрозмовника – те, як розважливо, з неодмінною часткою іронії або скепсису (здатною, одначе, будь-якої миті розчинитися у найщирішому зізнанні) вимовляв він, вслухаючись, яку-небудь нову для себе думку, немовби випробовуючи її не лише на істинність, а й на сумірність, доречність: чи на своєму вона місці? чи вписується в якесь неназване, проте відчутне Ціле?

Авторові даних рядків тут мимоволі спадає на думку незабутня постать Сергія Аверинцева. Якщо придивитися до того спільного, що, попри все, зближує таких вочевидь різних людей, як Аверинцев і Мазепа, то цим спільним, передусім, слід визнати

саме оте відчуття *відповідальності перед Цілим* (у Аверинцева є спеціальні міркування на цю тему), відповідальності, іншим образом, іншим втіленням якої постає зауважений свого часу Г.П. Федотовим характерний феномен "світлої мірності" особистісного людського буття... У підвалинах свого шляхетного духу і Аверинцев, і Мазепа явно спиралися на якусь золоту лінію міри і відповідальності, сама глибина пролягання якої зумовлювала непохитну стійкість їхнього морального єства, а отже – і притаманну їм невимушеність, і високий ступінь внутрішньої свободи. Маючи таку надійну основу, як не почуватися по-справжньому вільними людьми! Хоча, повторюю, у Володимира Івановича це його самопочуття не було, наскільки я розумію, позбавлене душевного болю.

До речі, дана питома риса моральної вдачі у разі Володимира Івановича втілювалася – згадую про це з величезною повагою – і у вмінні лавірувати, виявляти тактичну гнучкість там, де йшлося не про відхід від заповітного Цілого, а, навпаки, про пошук можливостей його утвердження за наявних умов. З Мазепою завжди було доречно порадитися стосовно того, *як* висловити більш-менш сміливу думку, *як* відстояти "непрохідну" тему. Позірна ортодоксальність тематики і стилю деяких його досліджень являла собою, по суті справи, трагічну платню за майбутнє: вона надійно забезпечувала тили нам, молодшим його колегам, у наших спробах – скажу, недостатньо сміливих з нашого власного боку – просунутися трохи далі.

Тим більш визначеною, навіть жорсткою могла виявитися його реакція тоді, коли, як він відчував, зраджується сама відстоювана ним духовна цілісність, принципова ієрархія цінностей людського буття. У повсякденному спілкуванні, в ділових стосунках такі його репліки являли собою виняток – і через те добре запам'ятовувалися. Пам'ятаю, як одного разу, коли на відділі обговорювалася якась слабенька, на перший погляд, дисертація, я з типовою еменесівською зарозумілістю дозволив собі висловитися в тому дусі, що от, мовляв, читати я текст не читав, так, переглянув трохи, проте думку щодо нього маю і готовий, для науки дисертантові, її повідомити. (Насправді таке недбало-зверхнє ставлення, виражене у той або інший спосіб, часто-густо має місце у наукових обговореннях і дотепер). Треба було бачити, з якою неприязню (аж ніяк не властивою нашим стосункам у цілому) позирнув на мене після

цих моїх слів Володимир Іванович: "А може, краще все ж таки спершу прочитати?" Досі не можу забути, як обпік тоді мене цей його інтелігентний докір.

А інтелігентом Володимир Іванович був у всьому – справжнім, яких вже небагато лишилося за нинішньої доби "інтелектуалів". У цій його автентичній інтелігентності – повсякчасній, незрадливій, без жодної афектації – теж, гадаю, знаходила свій вияв глибина його моральної наснаги, "світла мірність" духовної вдачі. Непозбутня його свобода поставала у цьому як свобода від пріоритетів власної самості (зокрема, напевно, й від значної частки особистих творчих амбіцій) заради турботи про ближніх і кращого їх розуміння. Мало хто міг бути таким прозорим для своїх співрозмовників, мало хто мав хист так входити в їхнє становище – разом із тим ненав'язливо, але наполегливо залучаючи їх до власного духовного рівня, до золотої лінії сукупної відповідальності перед Цілим.

Зазначена своєрідність постаті Володимира Івановича, здається, робить цілком зрозумілим, чому його становище лідера спільноти українських естетиків сприймалося її членами (серед яких були люди і яскраві, і різні) з такою беззаперечністю. Так само беззастережно був прийнятий він у братерському колі провідних радянських естетиків 60–80 рр.: Михайла Овсянникова, Мойсея Кагана, Миколи Чавчавадзе, Леоніда Столовича... Володимиру Івановичу належали найбільш ґрунтовні і ємні, сказати б, взірцеві на той час не лише для України, а й, напевно, для усього Радянського Союзу визначення й аналізи естетичного плану, пізнавальної ролі художньої творчості тощо, але основоположним для його стилю бачення естетичних проблем було все ж таки, як уявляється, поняття "культура". Справа не лише в тематиці його дослідницьких інтересів, де на передній план повсякчас висуваються питання "художньої культури", "культури митця" – аж до "культуроцентризму світогляду Івана Франка"... Істотно, що самий підхід до осмислення будь-яких естетичних, та й узагалі гуманітарних проблем незмінно окреслювався у нього *sub specie culturae* – з урахуванням цілого комплексу аксіологічних, духовних, морально-педагогічних вимірів останньої.

Маю шанобливо зауважити, що в описаних досі своїх проявах та екзистенційній структурі постать В.І. Мазепи загалом вбачається мені досить-таки виразно; даруйте за нескромність,

але до цієї межі я справді, здається, в змозі осягнути, якою людиною він був, у змозі співпереживати йому. Проте у кожного є, певно, свої початки самотності, початки мовчання, куди жодна видима для інших очей стежина більше не веде. Стосунки вразливі: рано чи пізно вони слабнуть, вичерпуються, і людина віддаляється у мовчання, а надто така внутрішньо прозора і ясна людина, як Володимир Іванович; ще ж бо Поль Валері свого часу казав, що немає нічого таємничішого, аніж ясність.

Не буду робити припущення стосовно прихованих чинників творчої еволюції героя даного допису, зміни його дослідницьких преференцій. Чого не можна було не помітити – це того, як щоразу посилювався присмак гіркоти у висловах Володимира Івановича про долю вітчизняної культури, про зламане життя людей його покоління. Не раз і не двічі мене вражала та аж несподівана у загалом м'якої людини беззастережність, з якою він в останнє десятиліття свого життя (виступаючи, скажімо, на захистах дисертацій або на Вченій раді Інституту філософії) говорив про наслідки ідеологічного диктату в колишньому СРСР, про утиски, що їх зазнавало національне мистецтво. Треба гадати, що в душі Володимира Івановича здавна визрівала якась особлива, дуже делікатна і вистраждана любов до української національної спільноти, природних і духовних обширів її буття – а ще, вірогідно, й відчуття нереалізованості цієї любові в діяльності радянського естетика. І була ця любов, здається мені, більш реальною, більш вимогливою, ніж у багатьох нинішніх заідеологізованих "свідомих українців".

Вимушений повторити: супроводжувати належним чином Володимира Івановича в цьому, певно, дуже важливому для нього напрямі думки і переживань я не міг і не можу. Особисто для мене тут – зона мовчання; турботи про національну самореалізацію в мистецтві, про "етнічну самоідентифікацію і консолідацію... носіїв" художньої культури (*Лисий І.Я., Мазепа В.І.* Національні виміри художньої культури (до постановки проблеми) // Феномен української культури: методологічні засади осмислення. – К., 1996. – С. 315) тощо залишаються екзистенційно незбагненними, чужими. Зрозуміло, однак, що з обранням національної домінанти світогляду Володимирові Івановичу не могло не йтися про те, аби якомога повніше наповнити її загальнолюдським змістом. Зрозуміло і те, що в історії української думки важко знайти яскравішого виразника

ідеї і самої практики органічного поєднання національних і загальнолюдських культурницьких завдань, аніж Іван Франко. "Головні" в цьому плані Франкові слова наводяться в книзі В.І. Мазепи: "Скрізь і завсігди у мене була одна провідна думка – служити інтересам мойого рідного народу та загальнолюдським поступовим, гуманним ідеям". (Цит. за: *Мазепа В.І.* Культороцентризм світогляду Івана Франка. – С. 225). Резюмуючи суть Франкового "культуроцентризму", Володимир Іванович підкреслює його **"наскрізну і головну ідею... – національна культура кожного народу може повноцінно виконувати свої функції, коли вона здатна самостійно ставити і вирішувати найскладніші загальнолюдські проблеми,** у тому числі і проблеми існування вільної, незалежної ні від чого і ні від кого "людської одиниці"" (Там само. – С. 226). Істотно, що таке наполягання на загальнолюдському жодним чином не заперечує потреби в національному культурному будівництві, проте висуває до останнього дуже високі вимоги: варто зважити на те, що реальним взірцем загальнолюдського для Володимира Івановича незмінно поставало мистецтво давньогрецьких трагіків, Шекспіра, Толстого... Націотворча потуга генія Франка – а з погляду В.І. Мазепи, "Франка з повним правом можна назвати провідним ідеологом українського націотворення рубежу XIX–XX ст." (Там само. – С. 217) – осмислюється в цьому аспекті як органічне підґрунтя його ж універсалістського гуманізму; те й те у своєму структурному співвіднесенні власне і формує, згідно з засадничою ідеєю праці, *культуроцентризм* Франкового світогляду.

І все ж, попри всю виправданість акценту на єдності в розвиненій культурі її національних основ та "вершинних загальнолюдських надбань" (Там само. – С. 227), залишається проблема вихідного вибору пріоритетів; поставала вона, безперечно, і перед самим Франком, і перед автором даної монографії про нього. Зокрема, цілком певне її розв'язання потрібне вже для того, щоб виявилися принаймні збагненними проаналізовані в розділі III (підрозділ 5) міркування Франка стосовно необхідності диференційованої оцінки "згубного впливу декадентства на суспільно-культурний розвиток різних країн Східної і Західної Європи" залежно від "стану та завдань процесу націотворення в кожній окремій країні" (Там само. – С. 201). Відповідно до логіки цих міркувань, діячі художньої культури

ще можуть дозволити собі піддатися спокусі декадентсько-модерністичних віянь там, де "проблема національного визначення і згуртування вже не є актуальною – у Франції, Німеччині, Італії тощо" (Там само). Там же, де (як-от в Україні й за Франкових часів, і нині) справи стоять інакше, – такі спокуси виявляються зовсім недоречними і неприпустимими; потурання їм може істотно послабити "націотворчі інтенції" (див.: Там само. – С. 214). Резюмуючи ці Франкові міркування, В.І. Мазепа у висновку додає, що й узагалі "справжнє розмаїття художньої культури (як і культури загалом) могло настати в Україні тільки після успішного завершення процесу націотворення", котре, на превеликий жаль, і досі перебуває "поза межами можливого"" (Там само. – С. 216).

Немає сумніву, що проти крайнощів декадентства, модернізму та й усього подібного, що настало потім, можна висловити чимало серйозних аргументів – і морального, і загальнодуховного, і суто естетичного спрямування. Однак щойно окреслена лінія аргументації хибує, як уявляється, тим, що зводить суб'єктивність митця чи будь-якого діяча культури до тісної функції національного репрезентанта, котрий має керуватися прагматичними, по суті справи, розрахунками стосовно того, що є "корисним" і "бажаним" на даний момент. Звідси й випливає, що навіть розкривши для себе цілісний обрій повноцінної людської творчості, зорієнтована таким чином особистість має ще запитати себе (чи своїх керманичів), відповідає певний напрям такої творчості нагальним потребам еволюції народного духу чи ні – і діяти в залежності від цього. Або інакше: силувати себе сприймати як привабливе й надихаюче (бо відповідне зазначеним нагальним потребам) те, що за великим "гамбурзьким рахунком" відпрацювало своє і безпосередньо, суто по-людськи, вже надихати не може. Чи не спостерігаємо ми, до речі, аналогічну картину в найрізноманітніших галузях ціннісної орієнтації сьогоднішнього українського суспільства, що надто легко сприймає своє новітнє амплуа "вічно вчорашнього"?

Даруйте, засад такого *мислення народами* я поділяти не можу. Хотілося б лишитися при мисленні людиномірному, що до нього нас привчав Володимир Іванович. До того ж іще одне. Німеччина, як сказано в наведеній вище цитаті, розглядалася Франком саме як одна з країн, у яких "проблема національного

визначення і згуртування вже не є актуальною". Але ми знаємо, що згодом ця актуальність повернулася. Коли ж таке трапляється – чи варто взагалі вписувати комплекс наявних творчих завдань культури у рамки будь-якої зовнішньої хронологічної послідовності, забуваючи про те, що справжньою ареною усього, що ми тільки можемо зробити на цьому світі, є наше неповторне сьогодення?

Так чи інакше, Франкова перспектива розвитку української культури, як її окреслює в своєму дослідженні В.І. Мазепа, виглядає водночас і оптимістичною, і тривожною. На останніх сторінках книги недаремно зринають слова про душевний біль і самотність Франка, що під кінець своєї діяльності "опинився у становищі "одного в полі воїна"" (Там само. – С. 227), наводяться щемливі рядки поета і мислителя про "сирітство духове", якого він зазнав (див.: Там само). Наважуся припустити, що в усьому цьому є щось суголосне тому смуткові, який часом давався взнаки в духовній поставі самого Володимира Івановича. Силуючись переконати, можливо, не тільки своїх читачів, а й самого себе, В.І. Мазепа завершує монографію фразою про те, що ""духове сирітство" культури в умовах незалежної України – це абсолютний нонсенс, якого маємо позбутися якнайшвидше" (Там само. – С. 228). Що ж до автора цих рядків, то я, грішна людина, наводячи це підсумкове висловлювання, маю тим часом гадку не так про "духове сирітство", як про "духові розлучення" – скільки їх випало на долю людей вже нашого покоління, скільки ціннісних, людських, культурних зв'язків виявилися розірваними, як важко дається продовження стосунків із тим, без чого ми не можемо уявити власне життя і що вже ніколи не зможемо полюбити.

Шануймо ж, любімо і пам'ятаймо наших світлих наставників.

Віктор МАЛАХОВ

Д. ГОРБАЧОВ. УКРАЇНСЬКІ АВАНГАРДИСТИ ЯК ТЕОРЕТИКИ І ПУБЛІЦИСТИ. – К.: "Тріумф", 2005

Ціль і здійсненне у мистецтві у самім шуканні... Тому кверо-футуризм є зьявищем тимчасовим, яко течія, й постійним, яко метод.
Михайль Семенко. Кверо-футурізм. Брошура. Київ, 1914 р. Зі збірника "Українські авангардисти як теоретики і публіцисти".

... я не розумів: а що ж це за мистецтво, кому саме й для чого воно служить і мусить служити
До перебудови образотворчого фронту. Михайло Бойчук. З виступу на першому пленумі Оргбюра Спілки Радянських художників і скульпторів УСРР. 27.IX – 2.XII. – 33 р. З того ж збірника.

І ще одна цитата: "Краще користуватися першоджерелами, ніж через треті руки", – Михайло Бойчук, запис зі слів керівника майстерні монументального мистецтва Української Академії мистецтв у Києві, початок 1920-х. Збірник "Українські авангардисти як теоретики і публіцисти" (упорядник – професор Дмитро Горбачов) – книга, яка, нарешті, дає змогу з перших рук і в серйозному обсязі довідатися про український авангард 1910 – 1920-х рр. Вона, безперечно, буде цікавою мистецтвознавцям, художникам, історикам і культурологам, що володіють українською і російською мовами. Якщо ж, як планується, двотомний розширений варіант книги вийде також у Німеччині німецькою мовою, вона зможе значно скорегувати усталене уявлення про "російський авангард" (а саме так у світі переважно називають авангардне мистецтво означеного часу на території всієї безмежної дореволюційної Росії і, пізніше, – СРСР) як про монолітне явище також і за кордоном, ще раз підштовхуючи до

висновку, що варто говорити радше про різні авангарди, ніж про єдиний авангардовий "фронт".

Не можна сказати, що "український авангард" – явище невідоме. Однак найчастіше знайомство з ним, історичне і теоретичне, відбувається опосередковано (опосередкований, звісно, і цей огляд, основною метою якого є спонукати читача звернутися до оригіналу): це, як правило, загальні інтерпретації явища під назвою "Український авангард" (альбоми, каталоги) або статті, присвячені одному якомусь художнику з України (наприклад, Давидові Бурлюку або Олександру Богомазову). Збірник же, з одного боку, надає можливість висловитися кожному з митців і критиків того часу безпосередньо (у кожному разі збережена навіть мова оригіналу, що подається без редагування), а з іншого, – розміщені поруч висловлювання інших митців (демократично, в алфавітному порядку, без жодних коментарів сучасних спеціалістів), викликають у читача відчуття контекстів часу – мистецького, історичного, інтелектуального, політичного, ідеологічного, медійного і навіть повсякденного.

Книга складається з трьох розділів. Перший, найбільший, має назву "Теорія": тут знаходимо міркування сімнадцятьох митців, істориків, критиків, теоретиків і педагогів нового мистецтва, пов'язаних з Україною. Це, наприклад, статті з історії і теорії "нового мистецтва" Казимира Малевича, Віктора Пальмова й Анатоля Петрицького, що свого часу друкувалися у харківській футуристичній "Новій Генерації", публікації в інших журналах Олександри Екстер, Василя Кандинського, Костянтина Піскорського, Валер'яна Поліщука, Михайля Семенка і Якова Тугендхольда, брошури і каталоги художніх виставок. Свого часу вони виходили у Харкові, Києві, Одесі, Львові, Катеринославі, Москві у 1910-х – 1920-х роках. Єдина публікація із 1930-х – стаття Михайла Осіньчука "Нова мистецька дійсність" – 1932 р. Є також публікації з рукописів: це фрагмент "Живопису та елементів" і нотатки Олександра Богомазова, історичні і теоретичні нотатки Михайла Бойчука, Давида Бурлюка, Олександра Архипенка.

Різні автори порушують у першому розділі різні проблеми, пов'язані з новим мистецтвом. Найголовніша з них, напевно, – проблема його самоідентифікації в історії, у світоглядній і мистецькій традиціях. Найрадикальніше висловлюється Казимир

Малевич: за його словами, на зміну відчуттю прекрасного у "нове мистецтво" приходить правда суто "малярських", або "живописних", "фізичних" відчуттів – простору, кольору, контрасту, динаміки та ін. Тому художник "образотворчого мистецтва" (минулого) і художник "нового мистецтва" – різні по суті, "нове мистецтво" зовсім не є "образотворчим" і "зображальним". Схожі думки зустрічаємо в Олександра Богомазова, Віктора Пальмова та інших художників. Наголос на самоцінності засобів мистецтва безвідносно до предмету й сюжету, заперечення натуралізму і академізму, спроби створення нової поетики і риторики мистецтв, безпосередня, чуттєва спрямованість у теоретичних рефлексіях авторів – те, що певним чином об'єднує їх як один з одним, так і з авангардами початку століття у цілому світі.

Але голоси митців не звучать в унісон – постає проблема самовизначення кожного. Тут цікаво було би проаналізувати наративи історії мистецтва з вуст різних художників – це щоразу суб'єктивні історії, що "підводять" до власного стилю й ідентичності (яка коливається від індивідуалізму "кольоропису" Пальмова до "нічого нового під сонцем" і "колективізму" Бойчука).

Окрім ідентифікації у новому мистецтві через сучасне, майбутнє або минуле, авторам Збірника доводиться ідентифікуватись і в ставленні до публіки, глядача – а з 1917–1919 рр. – до "мас", пролетаріату, якому вони покликані служити – а також і до політичної ідеології часу. Цей аспект видається особливо важливим, зважаючи на те, що "авангард" найчастіше визначають через його активну суспільну позицію, на противагу модернізму[1]. Тут радикальне Бурлюкове "художник – інструктор смаку" (ще Сократ казав, що державні діячі нічого не тямлять у мистецтві, стверджує він) змінюється футуристичним парадоксом Богомазова, який, після "лабораторних експериментів" – його ж пізніше визначення – у "Живопису та елементах", у 1928 р. іде на компроміс з улюбленим масами "натуралізмом" і пророкує часи, коли "обйом індивідуальної культури мас зрівняється з обйомом індивідуальної культури художника". Перший розділ окреслює широке компаративне поле можливостей для сучасної критики - зупинятися на них тут просто немає змоги.

Другий розділ присвячений листуванню і мемуарам мистців. Тут знаходимо листи Олександра Архипенка з Німеччини і США до Львова 1921–1925 рр., листи Василя Єрмилова до Дмитра Горбачова та Віктора Платонова 1962–1967 рр. (часу, коли художник уже був неофіційно "забутий"), фрагменти з "України моїх блакитних днів" – захоплених спогадів Олекси Грищенка про Україну, написані у Франції по тридцятирічному екзилі художника, оригінальний текст "Предки мої" Давида Бурлюка, фрагмент "Полутароглазого стрельца" Бенедикта Лівщиця (спогади про ту ж родину Бурлюків), життєписи Марії Синякової і Євгенії Прибильської, а також фрагмент про мистецьке життя Києва періоду громадянської війни з автобіографічної повісті Климента Редька "Зрачки солнца" . На відміну від першого, "науково-теоретичного", розділу, другий видається легким у прочитанні і додає відчуття інтимності, особистого знайомства з авторами збірника і їхнім часом.

Третій розділ найкоротший, але найбільш драматичний. Упорядник бачить його як постскриптум: "P.S. Кінець авангарду: до перебудови образотворчого фронту". Це – стенограма виступів Анатоля Петрицького, Михайла Бойчука, Олександра Хвостова і Андрія Тарана на першому пленумі "Оргбюра Спілки Радянських художників і скульпторів УСРР 27.12.33" – водночас фальшиві і щирі сповіді авангардистів (в основному) у "формалізмі" і "буржуазному націоналізмі". Таке завершення Збірника надає йому визначеного часового виміру – того ж, у якому проіснував авангард України.

До речі, про сам термін. "Авангард України", "український авангард", "українські авангардисти" – що дає змогу розглядати авторів Збірника під такою рубрикою? Адже "Предки мої" Бурлюка надруковано з його рукопису, що знаходиться у Петербурзі (Бурлюк – також і представник "Бубнового валета", багато картин якого і зараз у постійній експозиції Державного Російського Музею), а от веб-сайт Музею сучасного мистецтва у Нью-Йорку (MoMA) оголошує його "American", так само як і Олександра Архипенка... Той же веб-сайт подає Малевича як "Russian, born Ukraine" (а от в одному з німецькомовних видань він уже "Ukrainisch"). Водночас, в одному з листів самого Архипенка до брата у Львові читаємо (1921 р.): "...ты в каждом письме просишь, чтоб я стал национальным художником и

работал на национальной подкладке... К сожалению, я не могу оставить то, что я сделал в искусстве, а сделал я очень много и сделанное не имеет ничего общего с моей национальностью. Я художник Европейский и должен им остаться. Рожден я Украинцем и буду счастлив, если на Украине ко мне будет такое отношение, как хотя бы в Германии". І в іншому (1923 р.): "Ты националист и на искусство Ты смотришь сквозь призму национальности, а я художник и на национальность смотрю через призму искусства."

Питання "національного" в авангарді, який сам себе часто проголошував "міжнародним", адже мистецтво має "бути виявом вселюдського почуття, й тонкий шар національного мистецтво вже перебуло", – писав Михайль Семенко, – складне, і заслуговує окремої уваги. Збірник тлумачить "український авангард" досить широко: за походженням і за місцем фахового становлення і натхнення художників – народжені в Україні, як, наприклад, Богомазов, Бурлюк, Петрицький, Єрмилов, Бойчук, Малевич, лише за місцем навчання, праці і/або викладання (Екстер, Пальмов), навіть просто за місцем тимчасового перебування, якщо воно якось позначилося на мистецькому процесі України (статті Тугендхольда). Про свідому національну самоідентифікацію йдеться не завжди. Залишаємо такий вибір на розсуд упорядника, що займається українським авангардом давно і самовіддано: в усній розмові Дмитро Горбачов зазначив, що сам розуміє авангард як "міжнародну мову з національними акцентами", а українців за походженням, наприклад, Бурлюка, у Росії волів би називати "українськими діячами російської культури".

Хотілося б зауважити таке: проблемою для багатьох авторів Збірника була, як видається, не так власна національна ідентифікація та її реалізація у мистецтві, як те, що, творячи на українській землі, вони мали працювати для "українського народу". У зв'язку з цим важливим було зробити так, щоб їхнє мистецтво було цьому народові близьке – лише тоді його можна буде назвати українським. Але у чому ж мала полягати його "українськість"? Переважно "українське" визначається авторами Збірника не як мистецьке, філософське, літературне, а як "природне" (динамізм *українського ландшафту* порівняно зі статикою російської Півночі у Богомазова, національне у

природному українському колориті у Бурлюка і Малевича) і "народне" (Богомазов звертає також увагу на прекрасні традиції народної культури, про це ж ідеться у статтях Екстер, присвячених народній (і народно-авангардній) творчості у селах Скопці і Вербівка). На фундаменті цієї "природної" і "народної" України і потрібно будувати нові, сумірні добі – у світовому масштабі – мистецькі ідеї. Невипадково, що коли говорять про картини самого Богомазова, Екстер, Малевича, передусім згадують їхні яскраві кольори і м'які форми – притаманні Україні як *середовищу перебування* і творчості митців, а не Україні як мистецькій традиції (яку Тугендхольд, як і інші, схильний визначати як "етнографічну бутафорію"). Що ж до Михайла Бойчука, який, як видно з програми його майстерні, намагався герменевтично зрозуміти світове мистецтво у його діалозі з сучасністю, то із третього розділу Збірника видається, що спроби зробити його вузьконаціональним у критиці у оточенні призвели до знищення художника – у його доповіді це знищення ідейне, але з історії знаємо, що скоро настало і фізичне. Безперечно, Збірник надає великі можливості для національних і інтернаціональних студій з авангардного мистецтва.

Збірник виданий за ініціативи Наукового центру досліджень Східної і Центральної Європи в Ляйпцігу (GWZO) і за фінансової підтримки фонду "Відродження" у Києві. Не випадково те, що спонсор видання - одна з організацій, які переймаються поширенням принципів відкритого суспільства у цілому світі: і не тільки тому, що авангард України більше не забороняється цензурою, як це було кілька десятиліть тому, а й тієї причини, що у певному сенсі Збірник і, справді, є документом суворої школи "відкритого суспільства[2]" і боротьби за нього (тут слово "боротьба" – не перебільшення, особливо з огляду на трагічний кінець українського авангарду) у буремні 1910-і – початок 1930-их рр. в Україні. Хоча сама етимологія "авангарду" як терміну військова і лише цим, здавалося б, суперечить принципам розбудови демократії[3], у палкій полеміці всередині "мистецького фронту" того часу не тільки народжувалися зовсім непересічні мистецькі теорії і твори, а й виникала *культура співіснування* – не обов'язково спокійного, але безумовно продуктивного – сильних особистостей, течій, угруповань, шкіл, різноспрямованість яких контрастувала з позірною єдністю ідеологічної

програми новонародженої радянської держави. Збірник залишає враження, що це було нормальне "притягання-відштовхування" у пошуках власної ідентичності - у стінах Української Академії Мистецтв (пізніше – Київського художнього інституту), у виставкових приміщеннях, на мистецьких з'їздах, а також на сторінках газет і журналів.[4] У свою чергу, у 1910-х – 1920-х рр. "жвавий відгук" аудиторії, згадки про який знаходимо на багатьох сторінках Збірника (а не партійний диктат, що стане реальністю у 1930-х) вводив мистецтво у суспільний, ідеологічний, політичний - у широкому сенсі слова культурний - простір епохи і орієнтував його не лише на самого себе, а й "на людину".[5] Акт вільного художнього висловлювання, у суспільстві і для суспільства (саме тут проводимо аналогію із принципами *open society*), як засвідчує Збірник, у 1910-х - 1920-і рр. став усвідомлюватися як право і обов'язок кожного справжнього митця.

Сьогодні нікого не здивуєш різноманіттям авторського висловлювання у мистецтві – як у практиці, так і в теорії. Цензура власної індивідуальності видається такою ж примарною, як цензура в Інтернеті (хоча звісно, поняття "індивідуальності" саме по собі досить примарне, – тим не менше). Напевно, і для авторів Збірника – принаймні, ще у першу половину двадцятих – знищення їхнього відкритого творчого співіснування видавалося неможливим. Однак третій розділ доводить, що у "кінець авангарду" врешті повірили і вони самі.[6] Тому, здається, єдине, чого по-справжньому вчить історія – що "все може бути".

З цього не хотілось би прямо робити моралістичний висновок типу: плекайте відкрите суспільство і не допустіть 1930-х рр. вдруге. Ситуації 1920-их рр. і сьогодення – не тотожні: по-перше, мистецтво не зазіхає на роль "інструктора смаку" – мало хто з митців намагається писати великі теорії і програми, та й мало хто погодиться їх читати; по-друге, все його розмаїття споживається (і цим фактично нівелюється) як продукт у spectacular society – зовсім не так, як тоді. Але це не робить Збірник неактуальним, "документом" доби для спеціалістів. Так, авангард у рецепції 1990-х рр. в Україні легітимізувався як "класика" і втратив свою революційність, тому, звісно, ми не можемо сприймати тексти його теоретиків і істориків як "наївний читач" 1910-1930 рр. Однак авангард (особливо це стосується мистецьких мов) увійшов у сучасний, також український, постмодерн, і тому

безпосереднє знайомство з ним означає певною мірою і самопізнання. Через це хотілось би сподіватися, що Збірник викличе "живий відклик" у читача (принаймні, у спільноти читачів), якому захочеться не просто спожити, а *прожити* його у діалозі з його авторами. І що дехто із читачів захоче написати про окремі його сторони більше і глибше.

Лідія ЛОЗОВА

ПРИМІТКИ:

[1] Зазвичай "авангардизм" інтерпретують у його опозиції до "модернізму", хоча визначити хронологічні і стильові межі першого і другого видається непростим завданням. Пітер Бюргер визначає модернізм через його *шизофренічні* стосунки з сучасністю, *modernity* (у розумінні капіталістичного порядку Нового часу): у модерністських текстах заперечення *modernity* і намагання упорядкувати неупорядкований світ у її ж межах співіснують, патологічний суб'єктивізм співіснує з абсолютистськими міфами. Однак мистецтво модернізму не бере під сумнів свого статусу як *мистецтва*, наголошуючи на власній автономності відносно "натовпу" та ідеології. Натомість авангард визнає таку позицію модернізму ідеологічною (принциповий аполітизм модернізму як жест самозахисту), і спрямовує свої проекти у соціальну сферу, прагнучи не ізолювати, а перенести мистецтво у життя. Так само і Мейер Шапіро відрізняв модернізм від авангарду за тим, що у другому прагматика (у семіотичному сенсі) виходить на перший план: потрібно будь-яким способом *вплинути* на глядача-інтерпретатора.

Таким чином, "модерністськими" визнаються переважно символізм, акмеїзм, експресіонізм, а "авангардними" – футуризм, дадаїзм, сюрреалізм, поп-арт та ін. Збірник здебільшого схиляє до думки, що його автори – дійсно авангардисти (особливо це відчувається у тексті Климента Редька з останньої частини, де автор захоплено свідчить про соціальну й політичну заангажованість художників у революційний час), хоча, коли Богомазов у "Живописі і елементах" розмірковує над (з точки зору семіотики) синтаксичними і семантичними проблемами мистецької форми і кольору, прагматичного аспекту зовсім не відчувається. Схожа ситуація із текстами Кандинського і Архипенка. Очевидно, що поділ на "авангард" і "модернізм" – умовний, навіть відносно творчості одного художника у різний час. Цікаво, що самі автори Збірника говорять не про "авангард", а про "нове мистецтво".

[2] Побіжно хотілося б зауважити, що поняття "відкритого суспільства" стосується всіх сфер суспільного життя, а не лише політичного волевиявлення і свободи слова у медіа, з яким його зазвичай пов'язують.

[3] Звичайно, про "відкрите суспільство" говоримо лише умовно, використовуючи термін пізніший, ніж саме явище українського авангарду, і характеризуючи лише певні його особливості. Нерідко у самому авангарді знаходять тенденції, що зробили тоталітарну епоху тридцятих його спадкоємницею.

[4] Із нотаток Олександра Богомазова про мистецтво довідуємося:: "... так как чувствовать можно только индивидуально, то само собой понятно, что я могу говорить только о том, что нравится мне, а не Петру или Ивану. Только при таких данных возможно творчество, т.е. провидение того, что скрыто и затемнено случайностями, но ощущается внутренним существом человека. Поэтому искусство для самого себя....Оно безыдейно в том смысле, что не стремится поддерживать идею как результат определенного мышления, но прежде всего ищет в ней Красоты." І в іншому місці (на Всеукраїнському з'їзді художників у Києві 1918 р.): "В школе должны сталкиваться различные направления, различные понимания искусства, и тогда учащийся молодой художник будет иметь возможность выбора, критики и сравнения." І хоча сказане, очевидячки, стосувалося повсякчасних спроб якогось одного напряму встановити власну гегемонію у творчому і навчальному процесі, на українському (радянському) ґрунті творче співіснування як полеміка все-таки протрималося довше, ніж у сусідній радянській Росії. Про це, зокрема, свідчить, переїзд Казимира Малевича з Ленінграда до Києва у 1928 р. і його одинадцять статей про Нове мистецтво, надрукованих у "Новій генерації" у 1928-1929 рр. Редакція "Нової Генерації" у вступі до них зазначає, що "суперечність висновків з точки погляду матеріалістичного розуміння [...] очевидна", однак "редакція вміщає цю статтю в порядку *дискусії* (курсив мій – Л.Л.) і не має сумніву, що стаття викличе живий відклик читачів". Цим хотілось би підкреслити, що зазначене вище співіснування мистецьких програм і художніх явищ мало виховувати певну толерантність читача/глядача, а також, незважаючи на скарги самих митців на неосвіченість "мас", і читацький (глядацький) смак до нового мистецтва.

[5] "Мистецтво не для мистецтва, а для людини, як свято для людини, а не людина для свята" (щирі слова Анатоля Петрицького зі статті "Сучасне мистецтво і малярство", опублікованої у катеринославському "Вирі революції" у 1921).

[6] І навряд чи можливо уявити собі книгу "Українські соцреалісти як теоретики і публіцисти". Напевно, вона б (якщо взяти до уваги 1930-і рр.) скидалася на тоненьку брошуру з підписами всіх членів спілки художників – ні свободи мистецтва у мистецтві, ні свободи (і зв'язку з) мистецтва з суспільством – закрите суспільство.

ТУПТАЛО ДМИТРО. ЖИТІЯ СВЯТИХ

(Четьї Мінеї). Книга І: Вересень / Пер. з ц.-сл. В.Шевчук. – Львів: Свічадо, 2005. — 464 с.

Ім'я нашого видатного співвітчизника святителя Димитрія (Туптала) (1651 – 1709) протягом довгого часу, на жаль, було майже забуте в Україні, хоча саме тут він провів 50 років свого життя, і тут було написано три томи (з чотирьох) його головної праці «Четьї-Мінеї». Тому вихід з друку першого тому українського перекладу "Житій святих", – твору, що фактично став першою церковно-релігійною енциклопедією для православного світу, – має непересічне значення для українського читача.

Постать святителя Димитрія (Данила Савовича Туптала), який в історії Православної Церкви відомий під іменем св. Димитрія Ростовського, настільки неординарна, що навіть стисла характеристика вражає. Духовний пастир. Богослов. Письменник-агіограф. Поет. Драматург. Автор музичних творів. Засновник другої в Росії архієрейської школи. Пройшов життєвий шлях від студента Києво-Могилянської колегії, згодом ієромонаха, до настоятеля відомих монастирів (серед яких Петропавлівський у Глухові та Кирилівський у Києві), і, зрештою, до митрополита Ростовського. Перший загальноруський святий Синодального періоду, канонізований у 1757 році.

На думку дослідників релігійно-літературної спадщини святителя Димитрія, тільки "Житій святих" було б достатньо, щоб ім'я автора залишилося в історії Православної Церкви. Ця видатна пам'ятка богословської та історичної думки, безумовно, принесла йому визнання у всьому православному світі.

Як відомо, "Четьї-Мінеї" – це житія святих, розташовані за місяцями (звідси й назва – мінеї, від грецького слова мЮн). Необхідність складання нових "Житій святих" була зумовлена реальною потребою відновлення цих пам'яток церковної літератури, давно втрачених унаслідок руйнівних нападів ординців, а також їхнього доповнення. Задум створення "Житій"

виник ще в Петра (Могили), але втілити його митрополит не встиг. Політичні обставини не сприяли й подальшому виконанню цих планів архімандритом Інокентієм (Гізелем). Фактично лише святителю Димитрію (Тупталу), якому Варлаам (Ясинський), на той час архімандрит Києво-Печерської лаври, доручив складання "Житій", вдалося розв'язати це завдання.

Для створення "Житій святих" було використано широку джерельну базу. В основу "Четій-Міней" св. Димитрія Ростовського покладено грецькі "Житія" Метафраста, "Четьї-Мінеї" митрополита Макарія, також "Acta Sanctorum" боландистів та інші джерела, вказані в списку "вчителів, письменників, істориків" та прослідковуються з цитат.

У "Житіях" також подано повчальні слова, складені давніми отцями Церкви, а частково самим святителем Димитрієм, історичні роздуми, розміщені на початку кожного тому (зокрема, "Слово на початок індикту").

Значення й цінність твору св. Димитрія Ростовського полягає в тому, що він склав найбільш повні на той час "Четьї-Мінеї", котрі містили житія святих усієї Православної Церкви, у тому числі й українських святих, відсутні в праці митрополита Макарія. Опрацьовуючи джерела, святитель Димитрій не тільки звів житія в єдиний комплекс, а й значно доповнив, у результаті створивши оригінальний агіографічний твір, в якому простежуються початки історичної критики. Варто зазначити, що для його написання святитель зібрав одну з найбільших бібліотек того часу.

Чотири томи "Житій" уперше вийшли друком у 1689–1705 рр., багаторазово перевидавались протягом наступних століть, лише у XVIII ст. – 10 разів. У XIX ст. з'явилася низка перекладів та переробок "Четій-Міней" святителя Димитрія, зокрема, праця Філарета (Гумілевського), архієпископа Чернігівського.

Як зазначає митрополит УАПЦ Іларіон (Огієнко) у своїй богословській монографії "Канонізація Святих в Українській Церкві", "ці Житті Св. Димитрія були улюбленим читанням усієї України, аж до нових часів, і на них виховувалося покоління читачів. [...] Ця праця... мала і має всеслов'янське значення".

Та попри велику популярність цього твору, його перекладання сучасною українською мовою розпочато тільки зараз, результатом чого став вихід з друку першого (із запланованих дванадцяти) томів. Незважаючи на багатоплановість твору, він

має призначення, насамперед, духовно-навчальне, тому й це його видання розраховане на широкий загал.

Український переклад «Житій святих» здійснений відомим письменником, дослідником давньої української літератури Валерієм Шевчуком, зроблено за дещо виправленим і доповненим святителем Димитрієм другим виданням, надрукованим на замовлення Києво-Печерської лаври 1711 року. Це переклад оригінального авторського тексту, вільного від пізніших редагувань (як відомо, у 1745 р. за дорученням Синоду розпочалася робота з перегляду та виправлення тексту "Четій-Міней", результатом якої стало третє видання, здійснене в 1759 р.).

У вступі наголошено, що «це був один з останніх творів, друкованих у Києві без дозволу московського патріарха, і він відображав істинну традицію Києва, яку Московська Церква вважала за єретичну або, щонайменше, за вільнодумну, через те, що Київська Церква прийняла деякі догмати Латинської Церкви» (с. 5). Утім, слід мати на увазі, що Лавра мала ставропігію, тож її друкарня, відповідно, користувалася правом вільного книгодрукування. Видання «Житій» внаслідок цього було здійснено за благословення лаврського архімандрита Варлама (Ясинського).

Вступ до перекладу містить історіографію передмов попередніх видань. Їх систематизовано за хронологічним принципом, при цьому згадуються наступні: перша — архімандрита Варлаама до першого тому видання 1689—1705 рр.; друга – фактично блок, що складається з передмови самого святителя Димитрія, благословіння Московського патріарха Адріана та короткого слова архімандрита Варлаама, де зазначено, що "праця вільна від помилок" (с. 7); третя – передмова, підготовлена до виправленого комісією видання 1759 р. Зазначено, що всі пізніші видання містять цю останню передмову разом із передмовою архімандрита Варлаама 1689 р.

У пропонованому перекладі подано згадувану «Передмову до благочестивого читача» Варлаама (Ясинського). Щоправда, у примітці зазначено: у виданні 1711 р., за яким здійснено переклад, передмову підписано іменем Атанасія (Мислављського) (с. 34). Вміщено також житіє св. Димитрія, укладене невідомим автором (із "Рукописного збірника творів Димитрія Ростовського та ін., кінця XVIII ст."), і «Духовну грамоту святителя Димитрія», написану «у богоспасенному місті Ростові, в домі архі-

єрейському, в літо від Різдва Христового 1707, квітня, у 4-ий день» (с. 27).

Насамкінець, хотілося б відзначити високу якість видання. Не дивно, що «Четьї-Мінеї» увійшли до списку VII Всеукраїнського видавничого рейтингу "Книжка року-2005" у номінації "Постаті: публікації/біографії/мемуари (до 1961 р.)". Вважаємо, що видання «Житій», яке побачило світ у Львівському видавництві "Свічадо", з успіхом виконає свою просвітницьку мету, відкривши світ, піднесений до висот духу, також і тим читачам, для кого попередні видання доробку святителя Димитрія залишилися малодоступними.

Марина БОЛГАРОВА

МАДИЕВСКИЙ С.А. ДРУГИЕ НЕМЦЫ. СОПРОТИВЛЕНИЕ СПАСАТЕЛЕЙ В ТРЕТЬЕМ РЕЙХЕ.– М.: Дом еврейской книги, 2006. – 112 с.

Книга, враженнями від якої нам хотілося б поділитися, – книга по-своєму захоплююча. Її автор, що плідно працює в галузі історії й соціології Голокосту, розгортає перед читачем деякі практично невідомі у нашій країні сторінки цієї трагедії в контексті життя й побуту "Старого райху", тобто фашистської Німеччини в її традиційних кордонах. Чимала бібліографія, посторінково наведена в книзі, стане в пригоді багатьом, хто цікавиться проблемами вивчення Голокосту.

Про всі ці речі ми мали, передусім, сповістити читача, аби надалі вже не відволікатися від розмови про те, що власне і робить працю С.А. Мадієвського такою інтригуючою в контексті нашого сьогодення – причому, сподіваємося, не тільки для фахівців, а і для широкого читацького кола.

Назва книги начебто не обіцяє нічого, що безпосередньо стосувалося б наших вітчизняних справ. Німці, та ще й "інші" – де там, ми з собою розібратися не можемо! Однак у тім-то й річ, що чітке й розважливе висвітлення С.А. Мадієвським теми порятунку євреїв як одного з різновидів Опору в нацистській Німеччині саме по собі обертається своєрідним викликом нашому власному сумлінню, спонукає до зіставлення характерних обставин, випадків, ситуацій, до пошуків спільного і відмінного, зрештою – до бентежного запитання, яке доводиться адресувати самим собі: а чи здатні були б стати такими "іншими" ми самі? Кожен зокрема і на своєму власному місці – адже назагал такі питання не вирішуються? Цю рефлексію на себе маємо втримувати постійно, аби по-справжньому зрозуміти глибинний людський сенс тих фактів – інколи вражаючих, інколи, здавалося б, цілком повсякденних, – про які веде мову автор.

...Ось вулицею нацистської столиці, понуро схиливши голову, йде жінка з жовтою зіркою. Ні, на дану мить не йдеться про її

відправлення до таборів смерті – лише про постійне безпросвітне приниження, про руйнацію людського статусу існування. Аж ось до неї наближається якась німецька пані і каже: "Будь ласка, тримайте голову високо. Не вам має бути соромно, а тим, хто завдає вам усіх оних страждань". Хтось у берлінській підземці, скориставшись нагодою, спритно передає єврейському рабинові харчі; хтось на очах у перехожих підбадьорливо тисне людині з зіркою руку, а хтось і привчає вітатися з такими людьми своїх дітей. Хтось поступається місцем представнику гнаної нації в трамваї або метро (див. кн. Мадієвського, с. 21–24). Усі ці вияви солідарності поки не становлять особливо страшної небезпеки; питання радше в тому, як внутрішньо зважитися на крок, що робить тебе "іншим", не таким, як усі.

Дослідження Мадієвського привертає увагу до таких елементарних форм зародження опору агресивній нелюдськості, хай то буде обурення цькуванням незнайомої людини на вулиці чи тривога за своїх близьких, друзів, сусідів, над якими зненацька нависла смертельна загроза (див. с. 13–16, 25, 28–29, 49) тощо. На небагатьох сторінках авторові вдається відтворити вражаюче різноманіття обставин і шляхів, які приводили до справи порятунку євреїв вражаюче різних людей – від підприємця до есесівця (див. с. 42), від священика до повії (див. с. 52, 94). Взагалі, за твердженням німецького дослідника В. Бенца, що його, здається, готовий поділити автор, "історія допомоги євреям за років нацистського режиму... складається з окремих неповторних доль, і тому розглядати кожну треба теж зосібна" (с. 66). Вибудовуючи відповідним чином методологію власного дослідження, Мадієвський свідомо віддає перевагу перед архівними матеріалами безпосереднім усним і письмовим свідченням самих рятівників і порятованих ними людей (див. с.12). Внаслідок такого підходу книга немовби сповнюється диханням реального життя, отримує особливі ресурси людської достовірності.

Наскільки різноманітними виявлялися конкретні життєві ситуації, постаті і долі "інших німців", настільки ж різні були й мотиви, якими вони керувалися. Розгляд проблеми мотивів (с. 50–58) являє нам цілий спектр суб'єктивних спонук – від християнської любові до ближнього і свідомої опозиції гітлерівському режиму до суто меркантильних міркувань, сподівань отримати від порятовуваних якісь послуги, якийсь зиск

для себе. Були й такі переховувачі, чий захист обертався для нещасних порятовуваних на суцільний "ланцюг надмірних вимог, принижень і образ" (с. 57). Попри усю свою симпатію до рятівників загалом, автор, резюмуючи наявні точки зору, зрештою щиро зізнається: "Кого було більше – тих, хто допомагав безкорисливо або заради вигоди, – сказати неможливо" (с. 58).

Проблема ще ускладнюється в процесі висвітлення соціо-психологічних характеристик рятівників (с. 59–77). Зокрема, Мадієвський аналізує парадоксальні випадки, коли одна й та сама людина (як-от генеральний директор електротехнічної фірми "Бош" Г. Вальц), з одного боку, надавала значну допомогу гнаним євреям, а з іншого – виявляла активність та ініціативу на власне нацистській ниві (той самий Вальц був членом "гуртка друзів райхсфюрера СС", клав від імені фірми мільйонні кошти до каси СС тощо). Знаменно, що ізраїльський меморіальний центр Яд Вашем зрештою підтвердив своє рішення про присудження Вальцеві звання "Праведника народів світу"; згідно з висновком експертів цієї поважної установи, за умов нацизму "необхідно було інколи спускатися до пекла, аби зробити щонебудь корисне" (с. 63).

Беручи до уваги реальність подібних двозначних випадків, згадаймо, до речі, постать глави Української Греко-Католицької Церкви митрополита Андрея Шептицького. Небезпідставним, на наш погляд, є питання: якщо тільки-но наведений аргумент було визнано слушним у справі Вальца, чому він досі не "спрацьовує" стосовно митрополита Андрея, заслуги якого у порятунку українських євреїв мають стільки підтверджень? Чому саме у ставленні до українського церковного владики ігнорується елементарне міркування про те, що певну лояльність до гітлерівського режиму, хоч би якою компрометуючою вона була, він мав зберігати вже для того, аби мати реальні можливості допомагати тим самим євреям – не кажучи про його душпастирський обов'язок, його відповідальність за свою паству, котру він не міг кинути напризволяще за тяжких умов воєнного часу?

Але повернімося до книги, що лежить перед нами. Відзначивши й деякі інші колізії й складнощі, що позбавляють сукупний портрет рятівника сподіваної чіткості, Мадієвський у підсумку приєднується до думки тих дослідників, які вважають безперспективною справою пошук у цій галузі слідів якогось ідеального типу "альтруїстичної особистості": "В сучасних

працях помічники, рятівники, у тім числі й ідейні, безкорисливі, постають не янголами у плоті, лицарями без страху і докору, а звичайними людьми з властивими їм слабкостями, сумнівами і помилками, коливаннями, суперечностями й недоліками" (с. 67).

Тим знаменніше, що на тлі усього цього різноманіття конкретних образів феноменології рятівництва автор усе ж віднаходить певний спільний знаменник, певний загальний орієнтир, якого послідовно й дотримується в своєму розгляді. Щоправда, не у фактографічній площині і не в галузі об'єктивістського типологізування (на зразок вичленування щойно згаданого "альтруїстичного типу особистості"), а в царині безумовних моральних вимог, що стають надбанням конкретної людської особи – імперативів відповідальності, співстраждання, людяності (див. с. 53, 65, 81). Саме мотиви такого гатунку, висловлює припущення Мадієвський, спонукали до дії найбільшу кількість безкорисливих помічників і рятівників (див. с. 53); водночас їхня наявність дає надійний критерій і для оцінки інших стимулів і способів поведінки, що їх тут можна спостерігати.

Відповідальність, співстраждання, людяність – цей морально-етичний лейтмотив книги чудово узгоджується з її фактуальною прискіпливістю, серйозним, тверезим тоном усього викладу. Автор не оминає й того, що реалізація зазначених моральних настанов навіть цілковито безкорисливими, самовідданими людьми сама по собі не була і не могла бути безпроблемною. Про це у нас мало згадують – як начебто про річ "несерйозну", – але неабияким тягарем на сумління саме порядних, морально свідомих людей, вихованих у традиціях німецької бюргерської культури, лягала пов'язана з подвигом рятівництва необхідність відступу від узвичаєних юридичних і моральних норм – необхідність вдаватися до хитрощів, підкупів, брехні, красти, підробляти папери, водитися з підозрілими особами всілякого штибу. Мадієвський приділяє розглядові згаданої колізії кілька сторінок своєї праці (див. с. 68–72) – і приділяє недаремно, оскільки моральна проблема тут справді існує, і не тільки для співвітчизників Канта і релігійно налаштованих людей. Власне етична суть подібних колізій полягає в тому, що мораль засвідчує себе в них феноменом глибоким, не позбавленим внутрішніх суперечностей – і разом із цим зобов'язуючим. Можна суворо і чітко виконувати її формальні приписи, відчувати з цього приводу своєрідну стоїчну втіху, ба навіть щире духовне натхнення – і попри

це залишатися людиною, по суті, глибоко аморальною, здатною пройти повз приниження і страждання своїх ближніх. Можна, навпаки, пожертвувати своїми прагненнями моральної досконалості заради того, щоб цим ближнім конкретно допомогти – і відчувати себе при цьому (й не без підстав!) грішником, людиною з хворою, роз'ятреною совістю; відомо, що таке моральне самопочуття якраз і було притаманне багатьом найдостойнішим рятівникам, справжнім праведникам світу.

Ще однією моральною складністю, яка неминуче поставала перед рятівниками євреїв і про яку теж згадують далеко не завжди, було те, що, надаючи притулок гнаній людині, переховувач ставив під удар не лише своє власне життя, а і життя своїх ближніх, тож йому доводилося робити справді дуже непростий вибір. Розгляду таких ситуацій автор книги теж не уникає (див. с. 76–77).

Як уже зазначалося, праця Мадієвського дає чималий матеріал для порівнянь – і стосовно реальних обставин порятунку євреїв у "Старому райху" і на окупованих нацистами українських землях, і стосовно характеру висвітлення проблем Голокосту в німецькій та нашій вітчизняній літературі, й, нарешті, стосовно деяких істотних особливостей моральної свідомості та історичної пам'яті в сучасній Німеччині, з одного боку, і на пострадянських теренах – з іншого.

Якщо вдатися до таких порівнянь, цілком очевидним видається, наприклад, те, що рятівників як на Заході, так і на Сході схожим чином непокоїла доля їхніх родин; як у Німеччині, так і в Україні місцеві жителі, передусім, прагнули допомогти "своїм" євреям, "нашим жидам" – друзям, сусідам, знайомим (пор.: Ковба Ж.М. Людяність у безодні пекла. Поведінка місцевого населення Східної Галичини в роки "остаточного розв'язання єврейського питання". – К.: Сфера, 1998. – 266 с.); і там, і тут важко вести мову про якийсь збірний тип (або типологію) рятівника "як такого". Водночас, згадані вище колізії з юридичним і моральним законом, що виникали на шляху рятівництва загалом, певно, зі значно більшою гостротою усвідомлювалися і переживалися саме "іншими німцями". Істотні відмінності у формах і практичному досвіді рятівництва виявилися зумовленими існуванням у Німеччині і на окупованих західних територіях залишків європейської правової системи (звідси актуальність підбору "аргументів" для судового розгляду, всіляких способів юридичного

крутійства, принципове значення питання про змішані шлюби та ін. – див. с. 25–27, 49–50). Для євреїв та їхніх рятівників на Сході таких реалій здебільшого просто не існувало.

Втім, головне, що навертає до порівнянь і зіставлень, – це засадничий моральний сенс, втілений у самому феномені "інших німців".

Як уже згадувалося, головний орієнтир, що його надає нам автор для осмислення даної категорії людей, лежить не в об'єктивно-описовій, а в морально-імперативній площині, визначається тими безумовними моральними вимогами, які були ними особисто засвоєні. Так, їхню поведінку здебільшого зумовлювало співчуття до гнаних і переслідуваних, співчуття, що переважало в їхніх очах неминучий ризик для життя близьких і рідних людей, не кажучи про життя власне – але так було і в нас. За умов загального здичавіння вони хотіли просто "залишатися нормальними" (за словами Д. Гельмріх, див. с. 97), нормальними співчутливими людьми – і це прагнення теж було добре знайоме рятівникам і учасникам Опору в різних краях окупованої Європи. Водночас, ще один суттєвий аспект усвідомленого ними морального покликання – відповідальність. Відповідальність не тільки за життя тих, кого вони рятували, а й перед ними, так само як перед Богом і людством узагалі – за свій власний народ. Мадієвський наводить висловлювання німецьких рятівників, які свідчать про гостре відчуття ними національної провини, національної ганьби, пляма якої лягає і на них особисто: "Ми всі – боягузи й пристосуванці, всі брехливі й зіпсуті, й тому всі маємо звідати падіння в безодню" (В. Гозенфельд); "Над усіма нами тяжіє гігантський злочин" (К. Файдт); "Моєму поколінню немає прощення" (Г. Арман) (див. с. 107–108). Принципово важливим є те, що бути "іншим німцем" для таких людей, як бачимо, зовсім не означало зректися своєї національної причетності. Навпаки, історична ситуація складалася так, що, певно, треба було саме ставати "іншим", аби зберегти незамінну гідність свого народу, тяглість позитивних цінностей його буття, аби, зрештою, мати змогу сказати світові єдино можливе: "хай світ знає, що не всі німці були погані" (Г. Бауер; див. с. 108).

Відомий історик, перший президент Російського центру "Голокост" М. Гефтер свого часу писав про те, що Катастрофа європейського єврейства не може навіть бути названа трагедією, оскільки не залишає місця для катарсиса; людським висновком з

неї має бути не очищення, а причастя. Як засвідчує книга Мадієвського, найчутливіші до морального змісту своєї місії німецькі рятівники глибоко переживали несумірність своїх індивідуальних зусиль з масштабами скоєного лиха, свою нездатність допомогти бодай хоч трохи більшій кількості страждальців, зрештою – неможливість спокутувати своїм особистим подвигом національну провину, яка стала і їхньою власною долею. Так, Г. Кальмаєр, керівник відділу "сумнівних расових випадків" у генеральному комісаріаті юстиції німецької окупаційної адміністрації Нідерландів, котрий разом зі своїми співробітниками врятував від смерті не менш ніж 3,5 тисячі євреїв, згодом неодноразово зазначав, що відчуває себе винним, оскільки не зробив більшого. "Він міг врятувати одне життя, лише жертвуючи іншим. І його сором за друге був сильніший, ніж вдоволення від першого", – резюмує моральну позицію Кальмаєра цитований у книзі нідерландський дослідник Л. де Йонг (с. 106). Тим менше підстав розглядати діяльність рятівників як щось на зразок індульгенції для решти німців, саме не "інших", а таких, як усі, звичайних собі "фольксгеноссен", яких на 1939 р. було 54 мільйони – тоді як рятівників нараховувалося від сили тисяч двадцять (див. с. 99–100). Так, про цих декілька тисяч можна сказати, що вони, окрім євреїв, "врятували саму ідею людяності" (Г.Д. Лойнер; див. с. 100), і все ж страшну суть Голокосту їхня подвижницька діяльність аж ніяк не відшкодовує. Важливо, що сучасні німецькі автори зазвичай це усвідомлюють.

Тож чи не налаштовує весь цей аналіз моральної ситуації "інших німців" (і навколо них) на якісь асоціації або ж зіставлення з тим, що ми віднаходимо у нашому власному, вітчизняному досвіді?

Звісно, слід зважати на принципово асиметричний характер міжнаціональних стосунків, неоднорідність відповідальності і конкретних провин різних спільнот і народів. Слід схилити голову перед стражданнями євреїв, але і німцям доби гітлеризму аж ніяк не позаздриш – це ж треба так заплямувати свою совість і душу! Самий термін "інші німці" виявився, до речі, можливим тільки тому, що просте слово "німець" стало відтоді вже надто одіозним – і досі ще не втратило повністю свого прихованого загрозливого сенсу.

А проте, з урахуванням зазначеного, можемо бачити, що за всією цією асиметричністю й особливостями історичної долі різних

народів постає й деякий моральний контраст, досить-таки неприємний для нас самих. Німцям, принаймні, можна позаздрити в тому, що, переживши розгром 1945 р., вони знайшли в собі сили для докорінної самокритики, яка стала запорукою цілісного переналаштування життя. Тим часом, у нас, мешканців пострадянського простору – росіян у свій спосіб, українців у свій, але теж неабиякий – потреба в самозамилуванні й самозвеличенні часто-густо брала і досі бере гору над необхідністю самокритики, беззастережного визнання бодай найочевидніших власних провин; натомість усі нещастя легко списуються на рахунок ворожих зовнішніх сил, котрі завжди під рукою.

Характерний прояв цієї тенденції дає нам і вітчизняна література з проблем Голокосту, де висвітлення теми рятівників і праведників часом набуває характеру загальнонаціональної апології, позбавляється свого необхідного контрастного тла – принципової розмови про тих, хто ані праведником, ані рятівником не був, а навпаки, слугував опорою окупаційному режимові, допомагав знищувати євреїв, знущався з них, по-сусідськи розкрадав їхнє майно. Скільки таких було в Україні?

Прикметно, що і в Німеччині свого часу існувало чимало такого, що давало привід тодішнім німецьким публіцистам говорити про замовчування минулого, нездатність своїх співвітчизників до жалуби; згодом Р. Джордано кваліфікував це як "другу провину" (с. 7); нині, як зазначає Мадієвський, йдеться про загрозу й "третьої провини", якою виявилося б викреслення тяжкого минулого з пам'яті нових поколінь (с. 109). Гадаємо, існує, принаймні, не менше підстав вести мову про ці провини і в нас. І це видається особливо дошкульним з огляду на те, що країна переживає період консолідації національної свідомості і відповідного переналаштування історичної пам'яті. Ця пам'ять виявиться однобокою, неповноцінною, якщо її стрижнем залишиться самовиправдання й образа на інших; пам'ятати про власні гріхи, несправедливості й провини, усвідомлювати власну відповідальність є, зрештою, життєво важливим для самого суб'єкта історичної дії. Зберігати ідентичність власного існування, його тяглість в історичному часі – це й означає відповідати за нього: відповідати за своє минуле, своїх ближніх, своїх батьків.

Але відповідати – це, як ми вже бачили, означає також ставати іншим. Нести своє минуле, свій досвід, своє життя на суд свого

ближнього я в змозі, коли вже намацую якусь нову точку опертя – хай іще непевну, ризиковану, незбагненну для мене самого. Відповідати – означає здолати силу інерції, як своєї власної, так і спільноти, членами якої ми є, стосунків, у які занурене наше повсякденне існування. Відповідати – означає піти проти течії, вибитися з лав учасників маршу. Виклик, що його "інші німці"-рятівники адресували своїм співвітчизникам, як зазначається у книзі Мадієвського, полягав у тому, що останні були позбавлені можливості "спокійно відповісти "ні" на болюче питання: "А може, і я міг зробити тоді що-небудь?"" (с. 8). Виклик, який учасники Опору часів Другої світової адресують людям нових поколінь, з новою диспозицією життєвих цінностей, – це звернення до нашого сумління, нашого, такого розпорошеного нині, почуття відповідальності, співстраждання, людяності. Тож чи здатні ми, нинішні, вирвати себе з лабетів вже нової, постмодерністської доби, долати тяжіння її нав'язливих стереотипів, упереджень, її строкатого натовпу? Чи здатні ще ми – на тлі суцільної "іншості" – справді ставати іншими? Ставати собою?

Віктор МАЛАХОВ, Тетяна ЧАЙКА

ОЛЖАС СУЛЕЙМАНОВ. МОВА ПИСЬМА. ПОГЛЯД В ІСТОРІЮ – ПРО ПОХОДЖЕННЯ ПИСЕМНОСТІ І МОВИ МАЛОГО ЛЮДСТВА. – переклад з російської. – К.: "Юніверс", 2006.

Не перебільшую, я щаслива, що маю змогу не тільки прочитати цю непересічну книгу, а, тримаючи її у власній бібліотеці, час від часу перечитувати ще й ще.

Мабуть, кожну людину, яка займається літературною творчістю, а особливо перекладача, котрому – за визначенням – відкриваються багатства, точніше, скарби не самої тільки рідної, а й принаймні ще однієї-двох мов, часто-густо (чи зрідка) навідує думка про те, що не за примхою його величності випадку інколи слова й поняття доволі віддалених мов звучать (чи пишуться) приблизно однаково, в усякому разі, вельми схоже. Тим більше, хоч приблизно знаючи історію виникнення людства, колись таки ловиш себе на думці, що, можливо, й мова в усіх людей колись була спільною. Далі в тих, хто фахово не займається мовознавством, думка, найвірогідніше, не сягає, чи, сягнувши, чимшвидше шукає земного опертя, настрахана власною сміливістю.

І тут тобі втрапляє оця книга, яка майже перевертає всі твої уявлення про становлення мовлення, втовкмачені в наші голови науковою та науково-популярною літературою, а кому не пощастило в школі на викладачів мови й літератури – то ще й раніше, школою. Що, все починалося з письма (чи з малюнка, якщо першоієрогліфи вам видаються радше малюнками, аніж письмовими позначеннями)? А, власне, чому наша свідомість має пручатися такому погляду? Адже й дитина, коли вперше бере до рук олівець і папір, малюнком позначає щось цілком конкретне. І, погодьтеся, майже всі діти – одне й те саме. Дитинство людини й дитинство людства – чи не дзеркальні відображення?

Звичайно, щоб робити настільки сміливі й далекосяжні – але ж аргументовані! – припущення, автору книги знадобилися

приклади з багатьох мов, мовних сімей, розведених в часі, просторі й класифікації. Логічні припущення, логічні висновки... За осягненням матеріалу, за сміливістю думки – це твір людини Ренесансу. Та й за широтою зацікавлень, до того ж не дилетантських, а фахових – поет, учений-мовознавець, поліглот, археолог, геолог, дипломат...

Імпонує ця звитяжна впевненість у власній спроможності, у власній правоті, у власному праві на власну думку й відкриття, врешті-решт. Не втримаюся, процитую автора: "Безумна ця ідея – відновити всі знаки різновидів загальнолюдського письма, першоієрогліфи. Але, якщо впевнитися, що це можливо, то така реконструкція за значущістю не поступилася б розшифровкам ассирійського клинопису і давньоєгипетського письма". Моє враження: не тільки не поступилася б, а перевершила, бо це – як мовознавча таблиця Менделєєва.

Автор неодноразово підкреслює, що інколи в роботі вів його поетичний хист. Нічого дивного: здогадам, осяянням, відкриттям завжди передує інтуїція, а справжньому поету вона притаманна так само, як і справжньому вченому.

Безперечно, фахові задогматизовані мовознавці візьмуть О. Сулейманова на кпини: мовляв, чого ти лізеш не у свою справу? Мовляв, у науці, тобто в мовознавстві, давно все усталене й вирішене, от тільки етруські написи прочитати можемо, розшифрувати – ні. А О. Сулейманов – може! І це, звичайно, декого дратує. Особисто мене – захоплює й надихає. Щоправда, я не мовознавець. Але ж книга написана настільки талановито й дохідливо, що, гадаю, *аргументовано* сперечатися з викладеним у ній буде важко.

Знову цитую автора книги, те, що сказано ним насамкінець: "Реконструкція першої граматики допоможе відтворенню картини розвитку національних граматик, їхніх самобутніх особливостей, що, своєю чергою, допоможе науково класифікувати мови, відмовившись від здогадно зібраних гіперсімейств ("індоєвропейська", "урало-алтайська", "семіто-хамітська" або "ностратична"), уточнити відносини всередині природних, споріднених союзів (слов'янських, романських, германських, тюркських, семітських тощо). У підсумку стане можливим показати в усій повноті *двостовбурне дерево* життя мов людства, що виросло за сотні тисячоліть із кількох зерен – сонячних знаків та їхніх назв, які починаються з губних звуків М і Б".

Перепрошую за недолуге зіткнення: "мови, відмовившись", – на жаль, переклад не завжди дотягує до оригіналу, до глибини думки. Мабуть, дуже поспішали, або намагались як краще, а вийшло, як завжди. Не хотілося б на цій сумній ноті закінчувати свої враження про, смію сказати, видатну книгу, книгу-відкриття. Дуже хотілося б, щоб її прочитало якомога більше зацікавлених людей, принаймні, літераторів.

Валерія БОГУСЛАВСЬКА

RYHLO, PETER (HG.): CZERNOWITZ [EUROPA ERLESEN] – Klagenfurt: Wieser Verlag, 2004. – 303 S.

Історію міста й темні історії його непарадної сторони, не менше, ніж його культурну вартість, можна вичитати не тільки з фасадів будинків, навіть якщо вони такі привабливі. На жаль, тут недостатньо тримати очі широко розплющеними. Тут потрібно хоч трохи звикнути до нього. Звичайно, що можна пізнавати Чернівці, заручившись підтримкою професійного екскурсовода, який за відповідну плату наблизить до вас це місто. Однак набагато цікавіше, грунтовніше, глибше й ретельніше, сказати б навіть, інтимніше можна в даний предмет вчитатися.

А щоб у цьому пощастило, клагенфуртське видавництво "Візер ферлаг" подарувало нам книгу, котра якнайкраще придатна виконати цю місію: укладену Петром Рихлом антологію під назвою "Читати Європу: Чернівці", яка містить спогади, спостереження, роздуми, нотатки, думки, у яких ідеться про це місто, які описують його й черпають з нього свою силу. Переважно це короткі прозові тексти, листи есеї. Хоча час від часу натрапляємо й на лірику. Що спонукало видавництво вдатися до ескізу обкладинки, яка золотим тисненням свої чорноматової палітурки більше нагадує український молитовник, ніж книгу, яка б скромно репрезентувала поважну, ба навіть у багатьох відношеннях унікальну літературу місцевості, розташованої на краю центральноєвропейської свідомості, мені невідомо. В усякому разі, цей томик дуже зручно тримати в руці, і, можливо, такий компактний формат і є найдоцільнішим, спроможним відігравати роль супровідника під час 30-годинної поїздки залізницею до Мекки друзів і прихильників Центрально-Східної Європи.

На трьохстах сторінках Петро Рихло ще раз оживляє багато знайомих голосів, які розповідають про це місто – від Рози Ауслендер через Альфреда Ґонґа до Едіт Зільберман, – проте низкою включених сюди відомих і менш відомих авторів він кидає

також нове світло на розцяцьковане дерево. Це прозаїки, оповідачі, ліричні поети, віднайдення й відкриття яких коштувало б нам певних зусиль. Так, наприклад, ми натрапляємо на вірш "Молоді Чернівці" Клари Блум, що походить зі збірки, виданої московським видавництвом "Международная книга" 1941 року. У цьому разі принаймні не треба було перекладати. Однак П. Рихло вводить нас також у здійснені ним переклади ряду авторів, чиї українські, польські чи європейсько-русифіковані імена свідчать, з яким містом ми маємо справу сьогодні.

Скажімо, Василь Кожелянко розповідає історію про широко відоме зганьблення румунського пам'ятника на П'яца Унірій (нині Центральна площа), Ігор Померанцев нагадує Пауля Целана і згадує власне дитинство в Чернівцях, Мойсей Фішбейн вшановує класика модерної лірики блискучим віршем. Софія Майданська пише есей про псування такого товару, як місто: "Те, що лежить на поверхні, очевидне й відверте до плакатної декларативності – охарактеризована художником на рівні символу наступальна психологія брутальної кочової маси, що відкинута за межі людської гідності, маси, яка, не володіючи духовними цінностями у себе на батьківщині, ба навіть сприймаючи їх як щось чуже й вороже, не хоче мати їх і не сприймає їх (аж до вияву глуму і вандалізму) ...". Тут уже варто задуматися над цілком актуальною проблемою поводження з жалюгідними рештками раннього класицистичної архітектури в нашому Франкфурті-на-Майні. Отож представлення цих авторів видається заслугою вже бодай тому, що для численних друзів міста літературна нитка нерідко уривається тут разом із Другою світовою війною.

Завдяки Карлові Краусу ми довідуємося з 781–786-го чисел його часопису "Факел" – на календарі проступає 1928 рік – про слюсаря Карла П'єховича, якого, певно, небезпідставно тримали в чернівецькій божевільні. Краус вважає його за "найбільшого з мислячих сьогодні по-німецьки, мабуть єдиного великого поета, одного з найбільших, які коли-небудь жили на білому світі", і презентує фрагмент прози та три вірші, які й справді вражають. Цілком серйозно: виникає бажання повісити цю лірику в себе над ліжком. Нарешті, можна порекомендувати в цій антології, якій не завадила б сумлінніша редакторська рука, також листи Нінон Ауслендер до Германа Гессе, вже перший з яких, написаний в 1910 році, дещо перехоплює подих. Нінон Ауслендер

була на той час ученицею гуманітарної гімназії в Чернівцях і мала всього чотирнадцять років.

Петро Рихло завершує свою антологію післямовою і поглядом людини, яка водночас пізнала культурно-історичне значення міста й науково обґрунтувала його, яка може це значення об'єктивно зміряти і з повним правом представити його на наш суд. Воно не підсовується нам, наче кіт у мішку. "Чернівці як форма духовного життя" – так звучить заголовок післямови Петра Рихла – вказує на те, що він волів би наголосити як неспростовну максиму: це місто не затонуло, подібно до міфічної Атлантиди.

Отмар Андре, Берлін

TABLE OF CONTENTS

JERZY GIEDROYC: IN MEMORIAM

Olya Hnatuk. The Etatisme of Jerzy Giedroyc 6
Krzysztof Pomian. Aimed on future 8
Adam Michnik. Meeting Giedroyc 15
Bohdan Osadczuk. The role of Yerzy Giedroyc in Polish-Ukrainian relations 46
Jerzy Pomianowski. The man from the other side 58
Leszek Szaruga. "Culture" and "Future Polish-German relations" 80
Piotr Wandycz. "Historical note-books" 97
Jacek Krawczyk. Jerzy Giedroyc 1906-2000 111

UKRAINE: CHERNOBYL ACCOUNT

The Questionnaire of *Dukh and Litera* periodical edition is responded by:
Oksana Pakhl'ovska, Victor Malakhov, Mykola Karpan 126

UKRAINE TOPOI

Nadia Nikitenko. "Annunciation in monumental painting of Sophia of Kyiv" 147
Yaroslav Hrytsak. "Construction of national city: the example of Lviv" 157

SERGEI AVERINTSEV

Volodymyr Zelins'ky. "S. Averintsev: the experience of creating culture" 182
Volodymyr Zelins'ky. "As to the idea of personality and death hour" 195
Sergei Averintsev. "Distinguishing signs of time: Christian approach towards history" 202
"Presence of the Everpresent as a paradigm of Christian culture" 211
Yury Vestel. "Identity, word, name" 233

EUROPEAN CONTRAVERSIONS

Françouis Furet. "Communism and fascism" 246
Mikhail Heferman. "Geography and sense of Europe"..... 326
Regis Debre. "Technology of influence: ambitions"..... 335

OXFORD SCHOOL

Clive Staples Lewis. "Historicism..... 354

PARIS SCHOOL

Olivier Clémant. History and methahistor 367
Oleksiy Sigov. O. Clémant and M. Berdiaev:
connections and contra-versions 388
Michael Plekon. Inner monachism: spiritual life
according to P. Evdokimov 401
Marta Samokishyn. Inner monachism –
backtracking to the sources 429

LOGOS

Kallistos Ware. Orthodox theology in the 21st century 435
Vitaly Darensky. Epistemological paradigm of
Christian philosophy 451

DIALOGUE

Lubov Zubova. Kyivan dialoggue with Silvi Germen 470

SEMINARIUM

Olexandra Mezhevikina. Go home from Kannitferstan!..... 486
Anastasia Riabchuk. Not so that it was better before,
it is just worse now 494
Olena Rybiy. Hunting eidoses
("Law and justice" by Paul Recieur) 501

BIBLIOGRAPHY

Oleg Homa. Michel Montaigne. "Essays"
(translated from French by Anatoly Perepadia) 505
Mychailyna Kotsiubynska. Pavlo Yamchuk.

"Christian conservatism: spirit. epoch, human being" ... 508
Victor Malakhov. V.Mazepa
"Culture centrism of Ivan Franko ideology" 511
Lidia Lozova. D.Gorbachov "Ukrainian vanguard as
theorists and publicists" 519
Marina Bolgarova. Tuptalo Dmytro. Hagiology
(translated from slav by V.Shevchuk) 528
Victor Malakhov. Tetiana Chaika. Madievsky S.A.
"Other Germans" 532
Valeria Boguslavska. O. Suleimanov.
The language of writing. Insight into history –
as to the origin of writing and language of
Minor mankind 541
Otmar Andre. Ryhlo, Peter (Hg.):
Czernowitz [Europa erlesen] 544

TABLE OF CONTENTS 547

Усі права застережені.
Передруки і переклади дозволяються тільки за згодою автора й редакції.

З питань замовлення та придбання літератури звертатися:

Видавництво "Дух і літера"

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого ЗМІ Серія КВ № 5725

Національний Університет "Києво-Могилянська Академія"
5 корпус, кім. 210
вул. Волоська, 8/5, м. Київ, 04070, Україна

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"

Видавництво "ДУХ І ЛІТЕРА" представляє:

Станіслав Єжи Лец

НЕЗАЧЕСАНІ ДУМКИ

Пер. з пол. – К: Дух і літера, 2006

"Незачесані думки" Станіслава Єжи Леца – класика польської літератури, класика світової літератури XX століття. "Що саме я пишу: афоризми, фрашки, лірику чи сатиру? О ні, я пишу себе, свій щоденник." - казав Станіслав Єжи Лец, який був учасником та свідком драматичних подій свого часу. Радимо прочитати. І не один раз.

Мішель Монтень

ПРОБИ

(в 3-х книгах)

Пер. з фр. – К. Дух і літера, 2007

Свій славетний твір "Проби" французький мораліст Мішель Монтень (1533–1592) оприлюднив у сорок сім років. У цій книзі він насамперед вирішив відповісти на запитання, яке стало його гаслом: "Хто я?" Героєм "Проб" можна вважати саму людську думку, вільну від догматизму і схоластики, не залежну від сильних світу цього, безстрашну, критичну. Завдяки розкутій манері викладу у творі представлено різні літературні жанри: і філософську розвідку, і критичний есей, і повістярське побутописання, і навіть вірші у прозі.



27.07.1906–
14.09.2000

Єжи Ґедройц

Цей затятий литвин був, можливо, найкращим поляком XX сторіччя. Він був нашим польським Александром Герценом доби комуністичної диктатури. "Культура" була "Колоколом" - "дзвоном", що будив поляків від апатії, звільняв від страху, посилав з еміграції слово правди й волі.

Без нього в нас не було б ані Ґомбровича, ані Мілоша, ані Герлінга-Ґрудзінського, ані Чапського. Він мав мужність говорити про непопулярні речі. Був завжди проукраїнським, але ніколи не був антиросійським.

Адам Міхнік

Єжи Ґедройц належав до дуже нечисленної категорії тих, хто не розділяє, а об'єднує. Йому притаманний був дар згромаджувати навколо себе найрізніших людей, які часом терпіти не могли одне одного і спільним для яких було тільки те, що вони з ним співпрацювали - чи трохи більше. Це дало змогу Літературному інститутові й "Культурі" мати авторів із часом неоднаковими поглядами, смаками, стилями, а самому Єжи Ґедройцу - очолити цей єдиний у своєму роді оркестр, де кожен виконував власну партію, не зважаючи на інших, однак завдяки диригентові робив це так, що всі вони зливалися - за рідкісними винятками-дисонансами - в єдину поліфонічну цілість.

Кшиштоф Пом'ян