

# Дух і Літера

VOCABULAIRE: ЄВРОПЕЙСЬКИЙ СЛОВНИК

ENCYCLOPAEDIA

LOGOS

RES JUDAICA

СВІДКИ ЕПОХ

ЕТОС

КИЇВСЬКЕ КОЛО

SEMINARIUM

БІБЛІОГРАФІЯ

КИЇВ

2012

Національний університет  
«Києво-Могилянська Академія»



# Дух і Літера

№ 24

КИЇВ

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

**Редактори:** Костянтин Сігов, Леонід Фінберг

### Редакція

Вчений секретар:	Олексій Сігов
Літературне редагування:	Валерія Богуславська
Коректура:	Наталя Анікієнко
Художнє оформлення:	Ірина Пастернак
Комп'ютерне макетування:	Вячеслав Горшков

## ЗМІСТ

### VOCABULAIRE: ЄВРОПЕЙСЬКИЙ СЛОВНИК ФІЛОСОФІЙ

<i>Марина Рудницька. «Європейський словник філософій»: повернення до європейської традиції</i> .....	5
<i>Паскаль Давід. Angoisse</i> .....	15
<i>Фаб'єн Брюжер. Common Sense</i> .....	23
<i>Ален Пон. Corso / ricorso</i> .....	31
<i>Даніель Коген-Левінас. Momente</i> .....	36

### ENCYCLOPAEDIA

<i>Іван Дзюба. Зеров Микола Костянтинович</i> .....	39
---	----

### ЛОГОС

<i>Джеймс Хефт. Вступне слово до лекції Ч. Тейлора</i> .....	71
<i>Чарльз Тейлор. Католицька модерність?</i> .....	80
<i>Джсин Еллітайн. Августин і різноманіття</i> .....	105

### RES JUDAICA

<i>Алан Купер. Бібліїстика та юдаїка</i> .....	113
<i>Пабло-Ісак Галеві (Кірчук). Іврит</i> .....	141

### СВІДКИ ЕПОХ

<i>Роман Мніх. Філософія Ернста Кассірера в житті та творчості Дмитра Чижевського</i> .....	170
<i>Олександра Тоїчкіна. Концепція Просвіти в працях Д. І. Чижевського про Достоевського</i> .....	185
<i>Олександра Тоїчкіна. Рецензія на тритомник Чижевського</i> .....	198



## **ЕТОС**

- Ядвіґа Мізінська. Байдужість* ..... 205
- Марта Замбџицька. Андрей Рубльов і Федор Достоевський.*  
Шлях духовних пошуків ..... 219
- Марек Кіта. Софіологія Свята*  
(святкування як явлення Мудрості) ..... 224
- Мілан Жуст. Хрещення як основа всіх християнських свят*..... 234

## **КИЇВСЬКЕ КОЛО**

- Євген Проскуликов. ХХ століття в передчутті Кінця*..... 240
- Віктор Андрушко, Стелла Гатальська. Невідомий поет Іван*  
Величковський: нові виміри традиційної української поезики .. 253

## **SEMINARIUM**

- Ксенія Кучерова. Містика Симеона Нового Богослова* ..... 274

## **БІБЛІОГРАФІЯ**

- Олег Коцарев. Шеститомний урок доброзичливої мудрості* ..... 289
- Ганна Півовар. Рецензія на книгу «Карпатская диаспора:  
Евреи Подкарпатской Руси и Мукачева»*..... 297

# VOCABULAIRE: ЄВРОПЕЙСЬКИЙ СЛОВНИК ФІЛОСОФІЙ

Марина РУДНИЦЬКА

## «ЄВРОПЕЙСЬКИЙ СЛОВНИК ФІЛОСОФІЙ»: ПОВЕРНЕННЯ ДО ЄВРОПЕЙСЬКОЇ ТРАДИЦІЇ

У лютому 2010 року у видавництві «Дух і літера» вийшов «Європейський словник філософій. Лексикон неперекладностей» (ЄСФ), який серйозністю і глибиною своїх статей одразу ж спричинив філософський дискурс з приводу порушених у ньому питань. Цей словник побудований повністю нетрадиційно. У ньому немає статей, що розповідають про окремих філософів чи філософські концепції. Натомість містяться статті, присвячені розгляду найбільш важливих, ключових філософських термінів, таких, наприклад, як «буття», «сутність», «істина» тощо. Але навіть ці терміни подаються тут не з точки зору їх загального, а отже, дуже поверхового тлумачення (як це можемо бачити, скажімо, у цілій низці «Філософських енциклопедій», що друкувалися в Україні за роки Незалежності). Ці терміни показані в перспективі їхнього виникнення та смислової трансформації у різні епохи розвитку філософії.

Щоб було зрозуміліше, звернемося до конкретного прикладу. Скажімо, у словнику міститься стаття під назвою ESTI (слово ἐστὶ грецькою мовою означає «є»). У ній обговорюється, як поняття «є» (або «буття»), котре становить собою ключове поняття філософії, вперше з'явилося у грецькій мисленнєвій традиції у поемі Парменіда «Про Природу». Звертається увага на те, що вже у Парменіда це поняття було не простим, а мало деякий спектр значень, які треба розрізняти, якщо ми бажаємо зрозуміти, наскільки ґрунтовною була думка Парменіда про буття. Далі показано, як значення терміна «буття» – τὸ εἶναι (або «є» – ἐστὶ) змінювалося і розширювалося в працях інших гре-

цьких мислителів (Горгія, Платона, Аристотеля). Але і це далеко не все. При перекладі текстів грецьких мислителів на латину поняття «буття» знову змінює аспекти свого смислу, в ньому майже зникає корінне початкове грецьке значення «присутності», воно практично стає синонімом слова «суще». Так само у кожній європейській мові слово «є», або «буття», має своє смислове забарвлення, обростає своїми тлумаченнями. (Як, наприклад, у російській мові дієслово «есть» в смислі «бути» не випадково виявляється омонімом слова «есть» у значенні «їсти». Адже жива істота не може існувати незалежно від усього; вона є, тільки коли сама підтримує своє існування, беручи із зовнішнього світу щось необхідне для власного буття, те, без чого вона загинула б. Тобто слово «есть» уже в собі містить певне тлумачення того, що значить «бути», саме несе певне філософське «послання», яке сприймається лише на ґрунті даної мови). Тому в статті ESTI окремо обговорюється семантика слова εἶναι, тобто значення, сенс, яке має дієслово «бути» у грецькій та в інших європейських мовах. Зокрема, звертається увага, що суплетивізм дієслова «бути» (утворення форм одного і того самого слова від різних коренів або основ; наприклад, в українській мові: «є», але «було», «буде») в європейських мовах не випадковий, що він виникає за рахунок поєднання в одному понятті трьох індоєвропейських та германських коренів, які охоплюють собою первинні значення слова «бути»: «жити», «рости», «залишатися». Словник показує, що дієслово «бути» – це «осередок чи витвір цікавого лексичного поєднання, започаткованого у грецькій мові» (ЄСФ, с. 128) і так чи інакше успадкованого всіма європейськими мовами.

Тобто навіть такі прості, на перший погляд, філософські терміни, як «є», «буття», «бути», мають у собі цілий сплав значень, багато в чому схожий, але багато в чому й відмінний у мові кожної європейської нації. Слова у мові не існують як мертві знаки, в них самих проговорюється той внутрішній зміст, який закладений при їхньому утворенні та подальшому осмисленні. Кожна мова сама по собі філософствує – глибокий сенс мають уже самі корені тих слів, які стають філософськими поняттями, навіть ще до того, як мислитель буде навколо них певну умоглядну теорію. Філософствування напряму пов'язане з мовою: мова сама підказує філософу той основоположний зміст, прихований у кожному терміні, який мислитель має зрештою зробити явним, логічно обґрунтованим і усвідомленим у своїй теоретичній концепції. Кожна мова навіть у слово «є» вкладає своє трактування, своє розуміння

його суті. Тим більше це стосується грецької мови, яку не дарма називають «мовою буття» (ЄСФ, с. 127).

Отже, щоразу, як ми перекладаємо у філософських фрагментах слова «є» чи «буття» з грецької мови на іншу, ми ризикуємо випустити вагому частку їхнього смислу, яка наявна в оригінальному тексті. Щоразу, коли ми перекладаємо грецькі  $\epsilon\sigma\tau\iota$  та  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , маємо враховувати не лише те, що їхній зміст ми змушені будемо передавати за допомогою цілої низки термінів («є», «існує», «можливо, що», «так сталося, що», «бути», «існувати», «бути тотожним»). Головне, маємо розуміти, що при цьому ми пересаджуємо ці ключові філософські поняття з ґрунту тієї мовної, культурної та філософської традиції, яка характерна для грецького світогляду, на ґрунт абсолютно іншої традиції, що характерна для української або іншої європейської мови, на якому вони так чи інакше втрачають своє початкове значення і отримують зовсім інше смислове забарвлення. Отже, будь-який переклад таких слів, як  $\epsilon\sigma\tau\iota$  чи  $\tau\omicron$   $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , «є» чи «буття», особливо якщо вони використовуються як філософські терміни, призводять до модифікації чи викривлення їхнього змісту. Будь-який ключовий філософський термін повноцінно існує лише на ґрунті тієї мови, в якій він виникає, і при трансляції його на іншу мову стає *неперекладністю* – словом, яке неможливо *однозначно* перекласти на іншу мову без більш або менш значної втрати його сенсу. Саме тому «Європейський словник філософій» і має підзаголовок «Лексикон неперекладностей» – бо в ньому наводяться й аналізуються найбільш важливі філософські поняття, які однозначно не транлюються на іншу мову.

Водночас словник не просто звертає увагу на те, що той чи інший термін – це неперекладність. Він у першу чергу показує, яким шляхом слід вирішувати цю проблему. Наприклад, якщо слова  $\epsilon\sigma\tau\iota$  та  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  – це неперекладності, хіба це означає, що ми маємо залишити їх у тексті в недоторканому вигляді і навіть не намагатися їх витлумачити та осмислити? Ні, ми маємо навчитися *культури роботи* з філософським текстом, написаним іншою мовою. Навчитися культурі роботи – значить зрозуміти, що підхід до філософського тексту вимагає належного рівня підготовки як з філософії, так і з лінгвістики; що лише серйозне знання того й іншого дозволяє, врешті-решт, виявити світоглядні засади та граматичні особливості тієї мови, у сфері якої виник цей термін. Словник саме те й робить, що намагається донести до нас мовну і філософську традицію, яка є рідною, вихідною для кожного із роз-

глянутих у ньому термінів. Для цього він нас вводить у коло найбільш вагомих проблем, з якими стикаються фахівці при перекладі цього терміна з однієї мови на іншу та у зв'язку з якими написано ґрунтовні теоретичні розробки. Словник, по-суті, становить собою компіляцію всіх систематичних досліджень, які були здійснені з приводу цього терміна знаними філософами та лінгвістами.

Скажімо, що стосується перекладу  $\epsilon\sigma\tau\iota$  та  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ , то ми одразу ж дізнаємося із статті ESTI, що дієслово  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  має виняткову граматичну функцію: воно сполучає в собі водночас функцію зв'язки, екзистенційний та істиннісний сенс. Далі, в статті звертається увага на конкретні проблеми, що виникають при перекладі поеми Парменіда «Про Природу», яка вважається «базовим текстом онтології»: чи передбачається у цій поемі при дієслові  $\epsilon\sigma\tau\iota$  наявність суб'єкта, чи, навпаки, припускати суб'єкт не треба «саме тому, що певною мірою вся поема полягає у його створенні» (ЄСФ, с.130)? Також із статті ми дізнаємося, як Платон, Парменід чи Аристотель використовували ресурси розмовної грецької мови: вони створювали «технічні терміни», слова-надбавки, які становили собою форми, похідні від  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  і дозволяли якомога точніше передавати всі нюанси значень слів «бути», «є», «сущє». Наприклад, такі мовні утворення, як  $\tau\omicron\ \delta\upsilon\tau\omega\varsigma\ \delta\upsilon$  – «насправді сущє» або  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$  – «сутність», здаються нам дещо штучними, але греки їх використовували не лише у філософії, а й в поезії (наприклад, у творах Еврипіда чи Аристофана), що несподівано розкриває повсякденний, побутовий сенс цих висловів. Нарешті, стаття розповідає, як у грецькій мові утворюються слова «не є», «небуття», «не сущє». Обговорюється існування двох типів заперечень,  $\omicron\upsilon\kappa$  та  $\mu\eta$ , які передають, відповідно, відтінки заперечення та позбавлення. Через це, скажімо, у поемі Парменіда  $\omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\sigma\tau\iota$  означає «не є» в смислі відсутності, тоді як  $\tau\omicron\ \mu\eta\ \delta\upsilon$  «не сущє» означає не просто відсутнє, а те, чого взагалі не може бути. В обговоренні цих питань словник спирається на праці Гайдеггера, Бенвеніста, Чарльза Кана, П'єра О'Банка і багатьох інших фахівців, у тому числі Барбари Кассен, учениці Гайдеггера, під керівництвом якої створений «Європейський словник філософій». У статті ESTI аналізуються переклади Дільса-Кранца, Дж. Барнса, Кірка, Рейвена, Шофільда й інших, що зайвий раз свідчить про ґрунтовність підходу до аналізу розглянутих у ньому термінів.

Таким чином, уже з цих прикладів можемо бачити, що «Європейський словник філософій» без зайвих зволікань вводить нас у курс

справи щодо особливостей перекладу найважливіших філософських термінів і складнощів, пов'язаних з їх інтерпретацією в тих чи інших оригінальних текстах. Вивчаючи статті словника, ми автоматично позбавляємося поверхового ставлення до роботи з філософськими текстами, тому що словник показує, як багато треба знати, щоб отримати адекватний переклад певного фрагмента, і вчить професійному підходу до цієї задачі. Словник тим і відрізняється від більшості «Філософських енциклопедій», що він не пропонує готові відповіді на запитання, не турбуючись про якість та змістовність цих відповідей, а спонукає читача провадити самостійне дослідження, скеровуючи його думку, вказуючи йому напрямок до дійсно ґрунтовного, виваженого розуміння.

У зв'язку з цим виникає закономірне питання: кому потрібен такий словник? Здавалося б, очевидно, що «Європейський словник філософій» насамперед необхідний професіоналам, фахівцям з філософії та лінгвістики, а початківцям та аматорам потрібне щось значно більш легке й зрозуміле. Однак, це далеко не так. Адже ми постійно стикаємося із ситуацією, коли студенти, які вивчають філософію, або люди, які нею самостійно цікавляться, відчувають катастрофічну нестачу серйозної, змістовної літератури у цій галузі, де не велася б розмова «взагалі по загалю», а йшло б обговорення суті справи. Для людей, які хотіли б одразу підійти до суті, якраз найбільше потрібен «Європейський словник філософій». Так, його статті дійсно не схожі на ті, з якими можна поверхово ознайомитися, почитати їх на дозвіллі заради загальної цікавості. З цими статтями треба розбиратися, долучати додаткові знання, самому інколи зазирати у словники чи підручники грецької, німецької, латинської мови тощо. Але, з іншого боку, жодна година роботи з «Європейським словником філософій» не пройде даремно. Працюючи з ним, ми опиняємося у самому центрі нагальних філософських питань, над якими працюють і надалі працюватимуть провідні філософи світу. Вивчаючи статті «Європейського словника», початківець має можливість значно ближче підійти, власне, до самої філософії, ніж гортаючи сторінки десятків підручників, критичних статей чи довідкових видань, які ходять колами навкруги філософії, старанно оминаючи її зміст. «Європейський словник філософій» є своєрідною допоміжною ланкою, яка підводить читача впритул до автентичних текстів великих європейських мислителів, навчає не боятися братися за них, підказує, як краще працювати з цими текстами, аби

вони ставали зрозуміліше, оминаючи уже відомі неясності чи складнощі. Можна з упевненістю стверджувати, що початківець, який уважно проштудіює всі статті з першого тому «Європейського словника», сам зможе критично аналізувати підручники, які йому доводиться гортати при вивченні філософії, і навчиться уникати допущених там помилок, стаючи на позиції значно більш істотної і вагомої думки.

Далі, кому ще в Україні конче необхідний «Європейський словник філософій» – це перекладачам філософських творів. Адже важко знайти в Європі ще одну країну, в якій майже всі офіційно започатковані переклади філософських праць були б настільки невдалими! Залишається лише здогадуватися, яку мету ставив собі той чи інший перекладач, трансліюючи на українську мову, скажімо, Гегеля, Канта чи Ніцше, якщо у його виконанні виявляються настільки викривленими і далекими від дійсності думки оригіналу! Для кого і заради чого здійснюються такі видання, якщо у них відсутній серйозний підхід до перекладу основних понять, на яких побудовані міркування цих видатних мислителів?! Таке враження, що ці переклади зроблені заради того, щоб вони просто існували, «для галочки». З одного боку, здається очевидним, що братися за переклади праць найбільш значних світових філософів – це крок, гідний усілякої поваги, тому що українські студенти мають читати першоджерела рідною мовою, аби при звичаїтися нею самостійно мислити і філософувати. Але, з іншого боку, читаючи такі переклади, студенти навряд чи зможуть почерпнути з них хоч якесь раціональне зерно, швидше звикнуть сумніватися у логічній спроможності самих авторів. Адже у цих перекладах часто-густо неправильно передається навіть суть думки, не кажучи вже про сенс базових термінів, якими вона оперує.

Такому стану речей не слід дивуватися, поки наші перекладачі не збагнуть, що кожне слово-поняття у філософському творі – це не умовний символ, як у математиці; що воно саме певним чином розкриває природу предмета, котрий осмислюється. Саме тому жоден із основоположних термінів філософського тексту не можна перекладати навмання, без розуміння, без дослідження тих похибок, які утворюються при трансляції його змісту на іншу мову. Це особливо важливо, коли йдеться про переклад цілісних філософських творів, а не окремих уривків. Зрештою, якщо ми беремося за переклад фрагментів із ранніх греків (як у випадку з Парменідом), то маємо справу з невеликим за обсягом матеріалу і можемо охопити коло усіх питань, які виникають при

трансляції окремих термінів, наприклад, ἐστὶν χὶ τὸ μὴ ὂν. Але якщо берешся за переклад цілісної філософської праці, скажімо, «Енциклопедії філософських наук» Гегеля, треба мати на увазі, що всі стійкі терміни тут – це строгі поняття, вільна інтерпретація яких неприпустима і загрожує тяжкими наслідками. Тут кожний термін багатозначний, містить у собі декілька відтінків сенсу, інколи повністю протилежних, і якщо ця багатозначність не буде відповідно врахована у перекладі, це обернеться повною втратою логічності міркувань у різних частинах гегелівського тексту. Гегелівській термінології самій притаманна певна діалектичність. Все це породжує складнощі для передачі її українською мовою й утворює для перекладача ціле коло проблем, які важко самостійно охопити єдиним поглядом.

Але «Європейський словник філософій» якраз і висвітлює весь комплекс проблем, що виникають при перекладі конкретного терміна в обсязі цілісного філософського твору даного мислителя, скажімо, Гегеля. Тобто тут показується і враховується, які аспекти смислу цього терміна слід брати до уваги, аби він всюди, упродовж всього твору відображав адекватний зміст. Працюючи з «Європейським словником», перекладач вже одразу дізнається, наприклад, що слово *Das Aufheben* в «Енциклопедії філософських наук» спочатку сприймається за контекстом як «скасування», «подолання», потім помітним стає інший нюанс сенсу цього слова – «збереження» (ЄСФ, с. 46), але насправді *Das Aufheben* має в собі обидва ці смислові нюанси одразу і означає у Гегеля таке подолання несумісності сторін, при якому протистояння між ними як таке зберігається, не знищується. (До речі, обговорення термінології Гегеля у першому томі «Європейського словника» йде лише у вступному розділі «Розмаїття мов»; значно більш докладно воно буде представлено у наступних томах, і уже це одне змушує бажати, щоб наступні томи обов'язково вийшли). Прочитавши про термін *Das Aufheben* у «Словнику», перекладач, хочеш не хочеш, змушений буде замислитися, як правильно передати це слово українською мовою, щоб воно не випадало з контексту гегелівської думки. Знаючи про подібну багатозначність цього терміна, український перекладач вже остережеться транслювати *Das Aufheben* просто як «подолання», «пересилення» з метою спростити його до однозначного смислу в певній частині тексту. Він швидше передасть *Das Aufheben* як «зняття» (що найближче відповідає автентичному значенню цього німецького



слова), аби в інших частинах гегелівського тексту цей термін не звучав безглуздо.

Крім того, навіть відволікаючись від слабкої роботи над термінами, важко не помітити, що українські перекладачі інколи взагалі ніби не розуміють, кому призначаються їхні переклади. Вони і не намагаються транслювати філософські тексти якнайближче до оригінального змісту. Переклад ведеться не з точки зору врахування глибини думки, а з якихось туманних міркувань «загальної доступності». У результаті такий переклад першоджерел виявляється непридатним для серйозних філософських штудій. Вражає уже той підхід, що у нас намагаються робити переклади, скажімо, Платона чи Аристотеля не для професійних філософів, а для «широкого читача». Цим уже передбачається така собі адаптація оригінального тексту під уявлення людини, далекої від філософії, яка виявляє до неї побіжну цікавість. Та хіба багато існує людей, які на дозвіллі бавляться філософією? Якщо вже людина взяла у руки філософську книжку, значить, вона прагне не просто з нею ознайомитися, а щось у ній зрозуміти. Однак хіба можна щось зрозуміти, коли думка автора, і так непроста за своєю природою, ще й затуманена розмитою уявою самого перекладача?! Насправді переклад, зроблений «для широкої публіки», не спрощує, а, навпаки, ускладнює розуміння філософських праць. Такий переклад усуває з них конкретику визначень і понять та змушує читача губитися у приблизних здогадах. «Європейський словник філософій», в якому обговорюється кожне поняття по суті, має стати еталоном, що призначений покласти край ганебній практиці таких перекладів. Адже уже самим своїм існуванням «Європейський словник» доводить, що філософська думка не здатна бути не понятійною, що її сенс не можна адаптувати до буденної мови, до розмовного слововжитку. Вихід «Європейського словника» означає рух до того, що вітчизняні перекладачі змушені будуть нарешті усвідомити справжню вагомість філософської термінології та необхідність фахової її передачі, яка дозволяла б робити серйозні філософські дослідження на основі українських перекладів.

Тобто «Європейський словник філософій», по-перше, спрощує роботу перекладача, вказуючи йому на складнощі, які виникають при перекладі даного поняття. По-друге, показує, як подолати ці складнощі, аби загальний переклад філософського тексту врешті-решт був коректним. По-третє, «Європейський словник» особливо незамінний при трансляції не окремих фрагментів, а цілісних філософських творів,

оскільки він одразу ж надає перекладачу величезний матеріал, який той мав би самостійно проаналізувати. А це означає, що «Європейський словник філософій» має стати настільною книгою не одного покоління українських перекладачів, яка допоможе їм значно покращити якість перекладів, уникнути грубих помилок і, головне, змінити їхнє уявлення про призначення їхньої праці.

Ну і, нарешті, кому ще, безперечно, необхідний «Європейський словник філософій» – це філософам-фахівцям. Але в першу чергу не для того, щоб мати під рукою компіляцію усіх серйозних досліджень з якогось окремого питання. Цей словник має бути затребуваним кожним професійним філософом саме тому, що в ньому (як вже зазначалося) не стільки даються відповіді, скільки вибудовуються задачі, які вимагають подальшого систематичного осмислення. Головна мета «Словника», зрештою, – це не ознайомлення з уже існуючим матеріалом, а спонування до нової праці. Ось чому він містить з приводу кожної проблеми лише варіанти відповідей, які об'єднані хіба що ґрунтовністю підходів, але які часто виявляються дуже різними, навіть протилежними за змістом. Словник сам не намагається пов'язати ці відповіді одна з одною чи вказати, яку з них слід вважати правильною. Натомість він ніби декларує думку, що поєднати ці множинні інтерпретації й неоднорідні твердження ми маємо лише шляхом своїх власних досліджень, власних ґрунтовних розробок. «Словник» не оминає труднощів чи незрозумілостей навколо кожного із проаналізованих термінів, а, навпаки, викриває, точно формулює їх і змушує їх усвідомити. Таким чином, «Європейський словник» немовби містить у собі заклик задуматися над поставленими у ньому проблемами по-новому, самим долучитися до піднятих ним дискусій.

Переважно у цьому сенсі вихід «Європейського словника філософій» слід сприймати як виклик – як виклик до української філософської спільноти генерувати свої власні думки у відповідь. А це значить, що гідною реакцією на появу «Європейського словника» будуть аж ніяк не схвальні відгуки чи високі оцінки роботи редакційної колегії. Вихід «Європейського словника філософій» на українських теренах тільки тоді можна буде вважати повністю вдалим, коли з'явиться ціла низка монографій, статей, дисертацій, в яких на фундаментальному рівні продовжуватимуться дослідження питань, піднятих у «Словнику», коли пройде цілий цикл семінарів, на яких у живому філософському дискурсі осмислюватимуться висвітлені «Словником» проблеми.

Зрештою, статті «Європейського словника» одразу демонструють, який непочатий край роботи чекає ще уваги фахівців в українській філософії! Подумати лишень, що у нас до сих пір майже не існує перекладів на українську мову робіт Фіхте, Шеллінга, Гайдеггера тощо! А це ж твори знакових постатей світової філософії, без яких складно собі уявити розвиток європейської мисленнєвої традиції, без знання яких не може повноцінно існувати свідомо європейська нація! Або взяти для прикладу хоча б того самого Парменіда – важко повірити, що українською мовою не існує навіть виваженого, осмисленого перекладу парменідівської поеми «Про Природу», яка займає чотири сторінки друкованого тексту! Хоча справа тут, звісно, не в кількості сторінок. Справа полягає у тому, щоб запропонувати цілісну філософську концепцію, яка дозволяла б одночасно і відкрити глибокий логічний сенс, який стоїть за кожним рядком парменідівської поеми, і дати відповіді на конкретні запитання з приводу перекладу використаних у Парменіда термінів. Про яке буття (τὸ εἶναι) говорить Парменід, що воно «незнищенне, неперервне і наявне тепер, все одразу» – про буття кожного окремого існуючого чи про Єдине буття, буття у цілому? Чи розуміє він різницю між «буттям» і «сущим» і чи не виступає парменідівське «є» (ἐστὶ) саме по собі як «єдино припустимий для мислення шлях дослідження»? Чи не передбачив Парменід, говорячи про тотожність між буттям і мисленням, ту *тотожність* внутрішніх структурних моментів і механізмів самопокладання буття та мислення, яка вперше обгрунтовано доводиться у геніальних творах Фіхте і Гегеля? І ще безліч таких нез'ясованих положень, пов'язаних не лише з філософією Парменіда. Ось на які питання маємо ми дати відповіді, ось до яких нелегких задач підводять нас статті «Європейського словника філософій», і хто сказав, що українська філософська спільнота не здатна впоратися з таким складним завданням?!

**ANGOISSE** фр. – укр. *туга, тривога, жах, страх*

лат. *angustia(e)*

англ. *anxiety*

дан. *Angest*

ісп. *angustia*

нім. *Angst*

**CARE, DASEIN, ETRE, IL Y A, MALAISE, NEGATION, RIEN, SORGE**

Французьке слово *angoisse* етимологічно споріднене зі словами *étroitesse* «тіснота» та *resserrement* «скутість» [воно походить від латинського *angustia* з відповідними значеннями]. Подібне співвідношення спостерігається й у германських мовах (нім. *Enge* «тіснота, вузькість, обмеженість»). Ця спорідненість ще вчувається у Шеллінга та Якоба Беме. Гайдеггер же переважно зосереджує увагу на вибірковій спорідненості цього слова з небуттям (як відсутністю суцього) та з можливістю в чистому стані, якої воно набуло після К'єркегора. Не менш важливо для психоаналізу те, що *Angst*, на відміну від *Furcht* («страху»), не має об'єкта.

В одній з приміток до § 40 «Буття та часу» Гайдеггер посилається на трактат К'єркегора 1844 року «Поняття тривоги», стверджуючи, що ніхто не пішов далі за нього в аналізі цього феномена, маючи на увазі «психологічне» окреслення проблеми первородного гріха в теологічному контексті.

К'єркегор, своєю чергою, у згаданому трактаті (гл. 2, § 1, примітки) посилається на неантропоморфне використання слова *Angst* у Шеллінга, маючи на увазі «скорботу божества через зло творіння». Шеллінг, наслідуючи Якоба Беме, розглядає *Angst* у його зв'язку з *Enge* («тіснота, скутість», гр. ἄγχω, «стискати, здавлювати, душити»), лат. *angustia*, частіше у множині *angustiae*; пор. французьке *angoisse/angine* «те, що пригнічує, бере за горло»), як відцентровий рух, що притаманний істоті, яка відчуває себе стиснутою (*beengt*) у самій собі:

Страх життя самого по собі витискає людину з центру, в якому вона була створена, [...] щоб жити тут [...], людина практично неминуче піддається спокусі покинути центр, щоб вийти на периферію...

Фр. пер. Schelling, *Samtliche Werke*, Bd. 7, p. 381  
*Œuvres métaphysiques*, p. 165–166.

У «Дослідженнях» 1809 року К'єркегор дистанціюється від цієї тематизації тривоги, і ще більше від тієї, що викладена в праці «Епохи світу» (*Schellings Werke*, t. 8, p. 246, 265, 267–268, 322; фр. пер., p. 67, 91, 95, 179), де «скорбота божества через зло творіння» характеризує тугу Бога, за допомогою якої К'єркегор акцентує його антропоморфізм. Що стосується співвідношення *Angst/Enge* «тривога/тіснота», то воно було в німецькій мові завжди, але радше приховано. Не випадково дієслово *beengen* «стискати, обмежувати» Гайдеггер вживає у своєму аналізі феномена тривоги: «Те, що утискає [буквально "обмежує"], [...] є світом самим по собі» (*Was beengt, ist (...) die Welt selbst (Sein und Zeit*, § 40, p. 187).

У К'єркегора співвідношення «тривога/тіснота» не таке важливе, як співвідношення тривоги з небуттям та можливістю. Тривога (*Angest*) цілковито відрізняється від страху (*aldeles forskjelligt fra Frygt*) – і цю відмінність *Angest/Frygt* ми знов побачимо у Гайдеггера як протиставлення *Angst/Furcht* (пор. *Was ist Metaphysik?*, p. 111), бо якщо страх стосується чогось визначеного або конкретного (*bestemt*), то тривога якраз охоплює нас «через ніщо» (*for Intet*). Тому К'єркегор визначає тривогу так:

Тривога – це дійсність [дан. *Virkelighed* = нім. *Wirklichkeit*] свободи як можливості, відкритої для можливості. [*Angest er Frihedens Virkelighed som Mulighed for Muligheden*].

Kierkegaard, *Begrebet Angest*, chap. 1, § 5,  
 p. 71–72.

«Ніщо тривоги» (*Angestens Intet*) у невинного Адама, в якому заборона «їсти від дерева пізнання добра та зла» (Бут. 2, 17) пробуджує можливість свободи, перетворюється на *den oengstende Mulighed af at kuppe* «тривожну можливість *могти*», звісно, не *могти* вибрати між

добрим та злом, а *просто* могли, тобто *Mulighed er at kunne* «можливість полягає в тому, щоб *могти*» (Kierkegaard, *Begrebet Angest*, сар. 1, § 6, р. 79; фр. пер., р. 151).

Особливість Гайдеггера полягає в тому, що він об'єднав Шеллінгове та К'єркегорове визначення тривоги у своєму понятті *Angst*, яке, згідно з Гайдеггером, слід розуміти, як тісноту та ставлення до небуття. «Світла ніч» тривоги, якій Гайдеггер у своїй першій промові «Що таке метафізика?» на посаді професора філософії 1929 року надає значення ініціації для вступу до метафізики (Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd. 9, р. 114), протинає ніщо як ніщо сущого.

**Дивись вставку.**

Паскаль ДАВІД

## БІБЛІОГРАФІЯ

- HEIDEGGER Martin, *Sein und Zeit*, in *Gesamtausgabe*, t. 2, Frankfurt, Klostermann, 1977.
- – *Was ist Metaphysik?*, in *Gesamtausgabe*, t. 9, Frankfurt, Klostermann, 1976.
- KIERKEGAARD Søren, *Begrebet Angest*, вступ та примітки V. Sørensen, Copenhagen, Gyldendal, 1960.
- SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph von, *Sämtliche Werke*, Munich, Schröter, 1965.
- – *Les Bges du monde*, фр. пер. S. Jankélévitch, Aubier, 1949.
- – *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine*, in *Œuvres métaphysiques*, фр. пер. J.-F. Courtine et E. Martineau, Gallimard, 1980.

## Вставка.

### «Angst» та тривога в психоаналізі

ES, HEIMAT (вставка 2, «DAS UNHEIMLICHE»), PULSION, SUJET (D), VERNEINUNG, WUNSCH

## I. ДВІ ТЕОРІЇ ТРИВОГИ ФРОЙДА

Зигмунд Фройд висунув дві теорії тривоги. Перша виникла на початку його досліджень, і згідно з нею, тривога – це «трансформація лібідо» (*Angst aus Umwandlung von Libido*). Ця трансформація лібідо в тривогу відбувається тоді, коли «накопичене фізичне напруження досягає порогу, за яким відбувається збудження психічного афекта, але [...] з якоїсь причини його психічне зв'язування залишається недостатнім; психічний афект не може проявитися, оскільки бракує певних психічних умов, і це призводить до трансформації напруження, що не було психічно "зв'язаним", в тривогу». (Freud, «Manuskript E. Wie die Angst entsteht», *Briefe an Wilhelm Fliess*; in *La Naissance de la psychanalyse. Lettres a Wilhelm Fliess, notes et plans* [1887–1902], фр. пер. A. Bertran, PUF, 1979, p. 83).

Друга теорія тривоги Фрейда наведена в праці «Гальмування, симптом і тривога» (*Hemmung, Symptom und Angst* [1925]). Тривога визначається як «те, що відчувається» (*etwas Empfundenes*), як «стан афекту» (*Affektzustand*), що є «реакцією на ситуацію небезпеки» (*als Reaktion auf einen Zustand der Gefahr*). Цю реакцію Фройд розуміє як сигнал, що походить від Я, оскільки лише Я може судити про ситуації небезпеки (див. ES) (Freud, *Gesammelte Werke*, t. 14, p. 162, 164, 171). Тривога – це реакція (сигнал) внаслідок появи «небезпеки втрати об'єкта» (*Reaktion auf die Gefahr des Objektverlust*) (*ibid.*, p. 202). Фройд описує кілька форм втрати об'єкта, які є лише пом'якшеними версіями травматичної «безпорадності» (*Hilflosigkeit*), що складає ядро ситуації небезпеки (cf. *ibid.*, p. 197–200). Також треба зазначити найважливішу зміну в теорії витіснення Фрейда: «саме тривога викликає витіснення, а не витіснення тривогу, як я вважав» (Freud, *Angst und Triebleben* [1932], in *Neue Folge der Vorlesungen zur Einfuhrung in die Psychoanalyse, Gesammelte Werke*, t. 15, p. 92).

Фройд розрізняє два типи тривоги: «тривога реального» (*Realangst*) та «невротична тривога» (*neurotische Angst*). «Реальна небезпека (*Realgefahr*) – це небезпека, яка нам відома, тривога реального (*Realangst*) – це тривога через відому нам небезпеку. Невротична тривога (*die neurotische Angst*) – це тривога через ту небезпеку, що нам невідома», а невроти́чна небезпека – це «небезпека потягу» (*eine Triebgefahr*) (Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, p. 198; також див.: *Die Angst* [1917 (1916–1917)], in *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, Gesammelte Werke*, t. 11). Фройд наголошує, що деколи характер цих двох типів тривоги змішується: «Небезпека відома та реальна, але страх перед нею несумірно сильний, набагато сильніший, ніж він мав би бути згідно з нашими міркуваннями. І в цьому надлишку (*in diesem Mehr*) виявляється невроти́чний елемент» (Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, p. 198). Стосовно концепту небезпеки Фройд виокремлює «реальну небезпеку» (*die Realgefahr*), яка походить від зовнішнього об'єкта, та небезпеку невроти́чну, яка походить від «вимоги потягу» (*Triebanspruch*) (*ibid.*, p. 200).

## II. ПРОБЛЕМИ ПЕРЕКЛАДУ

Фройдіві тексти, присвячені тривозі, не такі прості для перекладу з огляду на подвійне значення слова *Angst* у німецькій мові, що може означати і «тривогу», і «побоювання», «страх», за яким, у цьому разі, йде при́менник *vor* (*Angst haben vor etwas* «боятися, страхатися чогось»). Сам Фройд намагався встановити різницю між цими двома значеннями:

*Жах* (*Schreck*), *страх* (*Furcht*), *тривогу* (*Angst*) помилково використовують як синоніми, але їх можна розрізнити за стосунком до небезпеки. *Тривога* означає певний стан очікування небезпеки та підготовки до неї, навіть якщо вона невідома; *страх* передбачає певний об'єкт, якого бояться; *жах*, у свою чергу, позначає стан, в який поринають, коли наражаються на небезпеку, до якої не підготовлені, акцент тут на факторі несподіваності.

Freud, *Jenseits des Lustprinzips* [1920],  
[По той бік принципу задоволення],  
*Gesammelte Werke*, t. 13, p. 10.



У праці «Гальмування, симптом і тривога» Фройд наполягає на тому, що для тривоги характерні «невизначеність (*Unbestimmtheit*) та відсутність об'єкта (*Objektlosigkeit*); у правильному мовленні змінюється саме слово, адже коли у тривоги з'являється об'єкт, вона замінюється словом "страх" (*Furcht*)» (op. cit., p. 197–198).

Незважаючи на цю ремарку, проблема залишається: ані Фройд, ані німецька мова зазвичай не дотримуються цієї відмінності, про що свідчать словники *Duden* та *Historisches Wyrterbuch der Philosophie*. У словниковій статті *Angs* останнього з двох читаємо: «Загальноприйнята відмінність між *Angst* як страхом без об'єкта, вільно вираженим почуттям, та *Furcht* як тим, що потребує об'єкта, не проводиться ані при використанні цих визначень у літературі, ані в загальноновживаному лексиконі» (H. Hafner, *Angst, Furcht*, HWP, p. 310). Окрім цього, стаття «Нав'язливі стани та фобії», яку Фройд написав французькою, дає нам змогу переконатися: значення слова, яке нас цікавить, не є однозначним: слова *angoisse* та *anxiété* обидва використовуються Фройдом, щоб передати німецьке *Angst*, також як і *névrose anxieuse* на позначення німецького *Angstneurose* (Freud, *Obsessions et Phobies, Gesammelte Werke*, t. 1, p. 345–353; éd. fr., *Œuvres complètes*, t. 3, 1989, p. 21–28). Розв'язуючи цю проблему, перекладачі або калькують німецький оригінал, або інтерпретують контекст, в якому Фройд використовує слово *Angst*. Так, у цитованому французькому перекладі *Hemmung, Symptom und Angst* вислови *Angst* та *Angst haben vor etwas* «мати страх перед чимось» перекладаються відповідно як *angoisse* та *avoir angoisse devant quelque chose*. Проте перекладачі «Лекцій зі вступу до психоаналізу» (*Conférences d'introduction a la psychanalyse*) та «Нових лекцій зі вступу до психоаналізу» (*Nouvelles Conférences d'introduction a la psychanalyse*), наприклад, перекладають цей термін по-різному. Англійське видання зробило той же вибір, перекладаючи *Angst* як *anxiety* або, залежно від контексту, як *fear*, *afraid*, *alarm* тощо. Однак тривають дискусії щодо того, чи зберігає англійське *anxiety* також свій семантичний зв'язок із німецьким *Angst* (див. *Inhibitions, Symptoms and Anxiety*, in *The Standard Edition of the Complete Works of Sigmund Freud*, eng. tr. and ed. James Strachey, v. 20, London, The Hogarth Press, 1959, примітка англійського перекладача, p. 165). В іспанському перекладі з німецької *Angst* перекладається як *angustia*, але, при нагоді, використовуються інші терміни, такі як слово *miedo* (*Obras completas*, ісп. пер. Luis Lopez-Ballesteros y de Torres, t. 2, Madrid, Editorial Biblioteca Nueva, 1968).

### III. ЖАК ЛАКАН: ТРИВОГА «НЕ Є БЕЗОБ'ЄКТНОЮ»

Лакан присвятив проблемі тривоги цілий семінар (Lacan, *Le Séminaire*, Livre X [1962–1963], *L'Angoisse*, неопублікований), але важливі роздуми стосовно цієї теми містяться вже в семінарі, присвяченому ідентифікації: «можливо, ви стикаєтеся із самим бажанням Іншого як Іншого реального [...]. Із цього пункту народжується тривога (*angoisse*) [...]. Тривога – це відчуття бажання Іншого» (Lacan, *Le Séminaire*, Livre IX [1961–1962], *L'Identification*, неопублікований, засідання 4 квітня 1962). Для Лакана, як і для Фрейда, *angoisse* – це сигнал, але сигнал наявності бажання Іншого. Причому Іншого як «реального», а не «символічного». Бажання Іншого як «символічного» передбачає фалос, що є, згідно з Лаканом, «ім'ям» бажання Іншого, тобто включеним до означника (див. ОЗНАЧНИК).

Водночас фалос є нестачею, «структуротворчою порожнечею», на якій заснована можливість значення (пор. Lacan, «La signification du phallus», in *Écrits*, Seuil, 1966, та *Le Séminaire*, X, séance du 12 décembre 1962). Тривога виникає в момент, коли фалос, який керує ставленням суб'єкта до загадки бажання Іншого, відсутній. Лакан стверджує: «[...] існує страх втрати фалоса, тому що тільки фалос може дати своє поле, властиве бажанню» (Lacan, *Le Séminaire*, IX, séance du 4 avril 1962). Тобто тривога відповідає «нестачі нестачі», що передбачає безпосередню зустріч із бажанням «реального Іншого» (пор. Lacan, *Le Séminaire*, X, séances des 28 novembre 1962 та 5 décembre 1962).

Ці роздуми підштовхнули Лакана до намагання уточнити концепт тривоги стосовно позиції Фрейда та певної філософської традиції: він зазначає, що тривога «не є безоб'єктною» (*ibid.*, séance du 9 janvier 1963), і тому тривога – це єдиний афект, що «не ошукує» (*ibid.*, séance du 19 décembre 1962). Таким чином, дискусія щодо *angoisse* підготувала розробку поняття «об'єкт маленьке а» (*objet petit a*), «об'єкт-причина бажання» (*objet cause du désir*), про які Лакан ще говоритиме в семінарі наступного року «Чотири фундаментальні поняття психоаналізу» (Lacan, *Les Quatre Concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Le Séminaire, Livre XI [1964], texte établi par J.-A. Miller, Seuil, 1973).

Елізабет ТАМЕ

Переклад Зіборової Дар'ї

За редакції Володимира Артюха

**БІБЛІОГРАФІЯ**

- FREUD Sigmund, *Gesammelte Werke*, 18 vol., Frankfurt, Fischer, 1999;
- LACAN Jacques, *Le Séminaire*, Livre IX [1961–1962], *L'Identification*, inédit.
- – *Le Séminaire*, Livre X [1962-1963], *L'Angoisse*, inédit.

**ДОВІДКОВА ЛІТЕРАТУРА**

- *Duden. Deutsches Universalwörterbuch*, 3 Auslage, Mannheim, Dudenverlag, 1996.
- HWP : RITTER Joachim, GRÜNDER Karlfried, *Historisches Wörterbuch der Philosophie. Unter Mitwirkung von mehr als 700 Fachgelehrten*, neue Auslage, Bale, Schwabe, 1971, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971. – t. 1.

**COMMON SENSE** англ. – укр. *здоровий глузд, спільний сенс, спільне чуття*

лат. *sensus communis*

рос. *здравый смысл*

фр. *sens commun*

**SENS COMMUN**, та АНГЛІЙСЬКА МОВА, МОРАЛЬ/ЕТИКА, ФРО-  
НЕСИС, ПОЛІТИЧНЕ, ПРИНЦИП, SENS, VÉRITÉ

*Спектр значень англійського sense (як і французького sens) є настільки багатим (див. SENS), що його неможливо в усіх контекстах відтворити одним українським відповідником. Через це перед українським перекладачем постає цілковито нерозв'язна проблема: хоч би яке зі значень цього слова було обрано за основу перекладу в якомусь конкретному контексті (глузд, сенс або чуття – перелічуючи лише основні й найбільш поширені значення), воно в перекладі неначе затьмарює всю решту значень, які носій англійської мови відчуває в цьому слові одночасно. Єдине, чим можна бодай частково спомогти читачеві цієї статті, – це порада: побачивши в тексті вислів «спільний сенс», домислити й відчутти в ньому також «здоровий глузд» і «спільне чуття»; побачивши «спільне чуття», домислити й відчутти в ньому також «спільний сенс» і «здоровий глузд» тощо: насправді це не три альтернативних поняття, а різні боки одного багатогранного англійського концепту. З-поміж трьох вказаних варіантів перекладу, вислів «здоровий глузд» вживається в українському перекладі в тих випадках, коли йдеться радше про загальне значення вислову common sense, ніж про особливі конотації двох його складових (розділ I); і навпаки, коли потрібно акцентувати ці особливі конотації, перевага віддається висловам «спільне чуття» (розділ II) або «спільний сенс» (розділ III) (О.П.).*

*Найбільш осмислений філософський ужиток вислову common sense розпочинається зі Шефтсбері й особливо з Томаса Ріда. Традиція*

«філософії здорового глузду», що усталюється в англо-шотландській філософії упродовж XVIII століття, відмовилася від вживання цього вислову як позначення спільного способу відчувати й оцінювати (лат. *sensorium commune* «спільний орган чуття»), аби віднайти його джерело в поклику до соціальності, відчутті спільності (лат. *sensus communis* [букв. «спільне чуття», але цей вислів можна також розтлумачити і як «чуття спільності»]). Однак англійська філософія мови обстоює також можливість розуміння *common sense* як джерела істинного судження чи погляду, що є засадою філософії. Під таким кутом зору філософський дискурс спирається на принципи, які є очевидними для здорового глузду, і є передумовою всякого пізнання. Рефлексія з приводу *common sense* передбачає розпізнавання значення істинності в повсякденному житті.

## I. ПОНЯТТЯ «COMMON SENSE»

Вислів *common sense* в його звичайному значенні не є філософським терміном. Він позначає форму загальнолюдського здорового глузду. Коли хтось каже «*just use your common sense!*» [«просто застосуй свій здоровий глузд!»], він посилається на можливість застосування практичної мудрості, узвичаєного розуміння речей. Відтак для кращого розуміння любові, шлюбу чи дітей існують *The Common Sense Book of Love and Marriage* «Книга здорового глузду про любов і шлюб», *The Common Sense Book of Baby and Child Care* «Книга здорового глузду про догляд за немовлятами та дітьми» тощо. Крім того, вислів *common sense* може позначати загальноприйнятну думку. У Юма («Трактат про людську природу», книга III, частина II, розділ 9) посилення на загальну думку людства, яка не дозволяє філософії збитися зі шляху, здійснюється саме як посилення на здоровий глузд: *The general opinion of mankind has some authority in all cases; but in this of morals 'tis perfectly infallible* «Загальна думка людства має певну вагу в усіх випадках; але в питаннях моралі вона цілковито непомильна» (*A Treatise of Human Nature*, р. 552; пер. П. Насади, с. 488, зі змінами). Якщо «загальна думка людства» визначає здоровий глузд, необхідний для розбудови моральної філософії, в інших випадках посилення на здоровий глузд можуть виявитися неоднозначнішими – приміром, коли Юм у «Нарисах і трактатах з різних предметів» згадує істинність прислів'я про марність суперечок щодо смаку: *...and thus common sense, which*

is so often at variance with philosophy, especially with the sceptical kind, is found, in one instance at least, to agree in pronouncing the same decision «а отже, здоровий глузд, який так часто розходиться з філософією, особливо з її скептичним різновидом, принаймні в одному виявляється згодним із нею й проголошує те саме рішення» (*Essays and treatises on several subjects*, p. 230). Навіть коли здоровий глузд виявляє інше ставлення до світу, ніж філософія, він подеколи дає змогу повернути філософію від ризикованого метафізичного слововжитку до звичайного людського способу висловлення. Інакше кажучи, *common sense* служить для вкорінення в *usual* та *ordinary* «звичайному, пересічному», аби згадати про позицію звичайної думки щодо якогось філософського питання: *Are there any irreducibly social goods? [...] Common Sense is divided on the issue, and confused* «Чи є будь-які нескасовні суспільні блага? З цього приводу здоровий глузд не має єдиної думки і розгублюється» (Charles Taylor, *Philosophical Arguments*, p. 127).

Можна сказати, що ці заклики до здорового глузду лунають від часів грецької античності й не відбивають специфіки *common sense*. Оригінальність же британської філософської традиції полягає в прагненні перейти від простого посилення на *common sense* до поняття *common sense*. Саме це є метою «Нарису про свободу дотепності та гумору» (*Essay on the Freedom of Wit and Humour*, 1709) Шефтсбері. Текст починається з опису дотепної розмови з питань моралі, політики та релігії. Деякі з її учасників час від часу *take the liberty to appeal to common sense* «дозволяють собі послатися на здоровий глузд» [*Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times, t. I, p. 78*]. Після цього *common sense* стає предметом визначення й тлумачиться як сукупність очевидних істин з тих питань, щодо яких погоджуються всі люди:

But notwithstanding the different Judgments of Mankind in most Subjects, there were some however in which 'twas suppos'd they all agreed, and had the same Thoughts in common.

Але, попри різні судження людства з більшості предметів, є, проте, деякі [предмети], щодо яких, як припускається, всі люди згодні й мають ті самі спільні думки.

Шефтсбері, *Characteristics*, t. I, p. 79.

Але це визначення *common sense* надалі не розвивається, оскільки наголос робиться на неможливості віднайти засадничі принципи або ж спільні погляди щодо релігії, моралі та політики. То ж як *common sense* може прислужитися практичній розбудові філософії?

## II. ЧУТТЯ СПІЛЬНОГО БЛАГА

Шефтсбері, великий прихильник стоїків, цікавився вживанням вислову *common sense* у значенні *sensus communis*. Цей останній вислів, який у текстах Марка Аврелія заступає місце грецького ἡ κοινονοημοσύνη, позначає чуття спільності, соціальність. Шефтсбері підхопив цю спадщину й віддав першість *common* (те, що є спільним для спільноти; суспільне благо) перед *sense* (чуттєва чи когнітивна здатність). Отож *common sense* позначає критичну обробку наших уявлень для узгодження їх із суспільним благом. «Спільне чуття» виражає *Sense of Public Weal, and of the Common Interest; Love of the Community or Society, natural Affection, Humanity, Obligingness, or that sort of Civility which rises from a just Sense of the common Rights of Mankind, and the natural Equality there is among those of the same Species* «чуття суспільного блага та спільного інтересу; любов до спільноти чи суспільства; природну відданість, людяність, послужливість, або ж той вид цивільності, що постає зі справедливого чуття спільних прав людства й природної рівності, яка існує між представниками того самого виду» (*Characteristics*, I, p. 104). Це водночас моральне й суспільне чуття розуму, структуроване чеснотою, яка присвячена глибинній природі людини, чесності: *their natural Notions better than those refin'd by Study, or Consultation with Casuists. According to common Speech, as well as common Sense, Honesty is the best Policy* «їхні природні погляди кращі за відшліфовані навчанням або консультуванням із казуїстами. Відповідно до звичного вислову, а також і до спільного чуття, чесність – найкраща політика» (*Characteristics*, I, p. 132). «Спільне чуття» виявляється відмінним від «доброго сенсу» (*good sense*) тією мірою, якою цей останній, що є природною здатністю відрізнити істину від хиб, є чинником радше пізнання, ніж практичної філософії. «Спільне чуття» є суспільним і політичним еквівалентом «морального чуття» (*moral sense*); це останнє означає схильність чи спроможність формувати адекватні уявлення про моральне благо. Натомість «спільне чуття» означає схильність формувати адекватні уявлення про сус-

пільне благо. Воно передбачає уявлення про публічний простір (*public space* або *public sphere*), і його можна описати як «схильність до спільного блага». Саме на це розуміння *common sense*, особливо актуальне в англійській філософії мови, посилається Майкл Волцер у своїй книзі «Критика і спільний сенс» (*Critique et sens commun*, 1999). Цю традицію чуття спільного блага продовжує визначення сприйняття суспільного світу як суспільної критики (*social criticism*).

### III. ЕПІСТЕМОЛОГІЯ «COMMON SENSE»

Окрім того, *common sense* є також засадничим поняттям філософії пізнання. Думка Томаса Ріда («Нариси про інтелектуальні сили людини») передбачає раціональне розуміння *sense* як *judgment*, з метою встановлення епістемологічної ролі *common sense*:

In common language sense always implies judgment [...] Good sense is good judgment [...] Common sense is that degree of judgment which is common to men with whom we can converse and transact business.

У звичайній мові «сенс» завжди передбачає судження [...]. Добрий сенс – це добре судження [...]. Спільний сенс – це той ступінь судження, що є спільним для тих людей, з якими ми можемо спілкуватися й вести справи.

Thomas Reid, *Essays on the Intellectual Powers of Man*,  
p. 330–331.

Цього разу «спільний сенс» наближається до «доброго сенсу» (*good sense*). Спільний сенс, як і добрий сенс, є судженням; він позначає ту частину розуму, яка містить первинні й природні судження, спільні для всього людства. Це певний рід спільної тямущості [*intelligence commune*], яка спонтанно сягає певної кількості об'єктів пізнання. У цьому плані подібні активність розуму чи застосування судження більш-менш розвинені в кожному, залежно від того, наскільки людина має більше чи менше практики подібних суджень, є більше чи менше обдарованою:



Common sense is [...] an exercise of the judgment unaided by any Art or system of rules: such an exercise as we must necessarily employ in numberless cases of daily occurrence [...] He who is eminently skillful in doing this, is said to possess a superior degree of Common Sense.

Спільний сенс – це [...] застосування судження без допомоги жодного мистецтва чи системи правил; це таке застосування, яке ми маємо неодмінно застосовувати у незліченних випадках повсякденного життя [...]. Про того, хто є найвправнішим у цьому, кажуть, що він має найвищий ступінь спільного сенсу.

Richard Whately, *Elements of Logic*, préface, р. XI–XII.

Не володіти спільним сенсом тут не означає проявляти брак проникливості у повсякденних життєвих справах; це – на думку Вайтлі, а також Ріда – свого роду брак тямущості, відсутність певного апріорно не визначеного способу судження. Спільний сенс визначає попередній матеріал усього пізнання, сукупність попередніх знань, які розвиваються самі по собі та які шкідливо поставити під сумнів. Він втілюється у принципах, які просто стверджують існування різних способів нашого пізнання. У такий спосіб у ньому міститься принцип реальності феноменів свідомості: слід визнавати очевидним, що людина мислить, пам'ятає себе тощо (Рид, *Essays*, р. 231). Існування суб'єкта пізнання є фактичною істиною, принципом спільного сенсу чи природного судження, спільного для людства й такого, що його, відтак, може здійснити кожна людина.

#### IV. «COMMON KNOWLEDGE» ТА «ORDINARY LIFE»

Отже, *common sense* є складовою філософії та епістемології знання, за допомогою яких, згідно з висловом Мура, можна розглянути *commonsensical view of the world* «світогляд здорового глузду» (G. E. Moore, *A Defence of Common Sense, in Philosophical Papers*; цей вислів вживається там неодноразово). Ми знаємо напевно, що багато цілком звичайних тверджень істинні. Не йдеться про те, що здоровий глузд начебто взагалі не містить хибних тверджень; але він містить засадничі певності, які разом складають істинність «світогляду здо-

рового глузду». У певний спосіб, згідно з філософією Томаса Рида, розум може мати безпосереднє знання про існування об'єктів, матерії та інших розумів, що визначає набір його істинних переконань [beliefs], для яких марно було б шукати обґрунтування. *Common sense* і є тією складовою розуму, завдяки якій ми знаємо з певністю, що багато цілком звичайних тверджень є істинними. На цьому рівні розуміння епістемології, питання *common sense* накреслює певний спосіб дістатися спільної основи пізнання, *common knowledge* «спільного знання», яке поділяють усі особи, здатні виносити судження. Існує певна спільність суджень, що можуть примирити нас усіх, попри доктринальні філософські розбіжності. Тож спільний сенс відкриває можливість філософської комунікабельності:

There is this advantage in putting questions from the point of view of Common Sense : that it is, in some degree, in the minds of us all, even of the metaphysicians whose conclusions are most opposed to it.

У тому, щоб ставити питання з позиції здорового глузду, є та перевага, що вказана позиція так чи інакше наявна в свідомості нас усіх, включно навіть із тими метафізиками, чії висновки найбільше їй суперечать.

Henry Sidgwick, *Philosophy, Its Scope and Relations*,  
р. 42.

Філософське визнання здорового глузду передбачає захист здорового глузду. Рефлексія щодо здорового глузду частково продовжується рефлексією стосовно *ordinary life* «пересічного життя» в сучасній американській філософії – приміром, у Стенлі Кейвела (*In Quest of the Ordinary*). Ця філософія не задовольняється заявами про те, що формулювання пересічного життя є істинними у їхньому звичайному сенсі. Вона хоче дізнатися, що саме передбачає їхній звичайний сенс, – тим самим продовжуючи традицію філософії здорового глузду, що досліджує значення здорового глузду.

## БІБЛІОГРАФІЯ

- CAVELL Stanley, *In Quest of the Ordinary*, Chicago, 1988.
- HUME David, *Essays moral, political and literary* [1777], Indianapolis, Liberty Classics, 1985; *Essais et traités sur plusieurs sujets. Essais moraux, politiques et littéraires*, trad. fr. M. Malherbe, Vrin, 1999.
- – *A Treatise of Human Nature* [1739–1740], Oxford, Clarendon Press, 1978; *livre III*, trad. fr. P. Saltel, Flammarion, «GF», 1993.
- MOORE George Edward, *Philosophical Papers*, Londres, Allen et Unwin, 1959.
- REID Thomas, *Essays on the Intellectual Powers of Man* [1785] in Thomas Reid: *Philosophical Works*, Édimbourg, Edinburgh UP, 8 e éd., 1895.
- SCHULTHESS Daniel, *Philosophie et sens commun chez Thomas Reid*, Berne, Lang, 1983.
- SHAFTESBURY Anthony Ashley Cooper, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times* [1711], Hildesheim-New York, Georg Olms Verlag, 1978, t. 1, *Essay on the Freedom of Wit and Humour*.
- SIDGWICK Henry, *Philosophy, Its Scope and Relations*, London, Macmillan and Co., Ltd, 1902.
- TAYLOR Charles, *Philosophical Arguments*, Cambridge–London, Harvard UP, 1995.
- WALZER Mikaël, *Critique et sens commun*, La Découverte, 1990.
- WHATELY Richard, *Elements of Logic*, London, John W. Parker, 9 e éd., 1851.
- Г'ЮМ Дейвід, *Трактат про людську природу* / пер. Павла Насадя, К., Всесвіт, 2003.

Переклад Олексія Панича  
За редакції Михайла Мінакова

**CORSO, RICORSO** італ. – укр. *хід, цикл, курс, перебіг, процес, про-  
ведення, розвиток, шлях; звернення, за-  
ява, апеляція, повторення*

фр. *cours, retour, récurrence*

**RÉVOLUTION, TEMPS**, та ΑΙΩΝ, AUFHEBEN, CIVILTÀ, **DESTIN**,  
ІСТОРИЯ, ВСЕСВІТНЯ ІСТОРИЯ, MENSCHHEIT, MUTAZIONE, PER-  
FECTIBILITÉ, НАРОД

*Два звичайні італійські слова corso і ricorso набули особливої філо-  
софської значущості завдяки тому, що їх ужив Віко в праці «Нова на-  
ука» (La Scienza nuova, 1744 р.). Ці слова пов'язані з ідеєю циклічного  
бачення історії, яку обстоював неаполітанський філософ, у час, коли  
почала переважати лінійна концепція безкінечного прогресу людства.  
Упродовж тривалого часу праця Віко здебільшого була відома лише в  
цьому аспекті. Тим часом уважне вивчення текстів ставить під сум-  
нів, що Віко в «Новій науці» задовольнився поверненням до античної  
теми циклічності історичного часу. Ця поверхова і навіть помилкова  
інтерпретація того, що він називає corso і ricorso народів, стала на  
заваді осмисленню глибини й оригінальності думки італійського мис-  
лителя.*

## **І. АНІ ЦИКЛ, АНІ СПИРАЛЬ**

Італійське слово *corso* походить від латинського *cursus* (від *curre-  
re*), яке означає бігти, біг, або в переносному значенні перебіг, хід, за  
яким щось слідує (*cursus rerum, cursus vitae*). Віко вживає вислів *corso  
che fanno le nazioni* («хода націй», на титульній сторінці IV книги «Но-  
вої науки») на визначення розвитку націй у часі (він говорить лише  
про «нації», себто реальні явища, а не про «людство» як абстрактний  
термін для опису виду). Цей процес як еволюція та розвиток у «на-  
уковому» дослідженні становить головну мету «Нової науки», має уні-  
версальний і необхідний характер. «Справи націй [доконечно] мали,

мають і матимуть розвиватись згідно із способом, представленим цією наукою, адже навіть безкінечні світи народжуються час від часу з надр вічності» (пер. з фр.: § 348). Саме це Віко називає «ідеальною вічною історією» (*storia ideal' eterna*). Тобто справжня історія народів регулюється законом послідовності й поділяється на три «доби» – «богів», «героїв» і «людей», – у перебігу яких людські істоти, почавши від майже тваринної стадії, розвивають зачатки «людськості», що дрімають у них. Остання стадія – «розум уповні розгорнутий» (*ragion tutta spiegata*) виникає разом із появою та розквітом абстрактної думки, філософії та науки. У політичній сфері вона відповідає народній республіці чи демократії.

Можна б було припустити, що значення *corso* згідно з тим, як цей термін вжито Віко, вказує на постійний прогрес, наближений до *akmè*... Проте історія подає приклади Греції й передусім Риму. Саме на них італійський мислитель майже виключно зосередив свої роздуми, показуючи, що націям складно, ба неможливо, утриматись у цьому стані досконалої довершеності їхньої людськості. Як свідчить парадигматична доля Риму, принцип свободи, себто демократії, дегенерує до анархії та корупції.

Відтак текст Віко слід докладно переглянути. На його думку, від етапу безладу, яким були охоплені тоді міста, Боже провидіння може врятувати трьома способами. Перший спосіб – це поява монарха, який, подібно до Августа, маючи у розпорядженні інституції та закони, запровадить лад і спокій та принесе людям задоволення власною долею. Другий – коли вироджені нації впадуть у руки кращих націй і будуть зведені до рівня провінцій (що випало на долю Греції, завойованої Римом). Третій спосіб, радикальніший, запроваджується за умови неефективності двох попередніх. Тож соціальний розклад, викликаний «варварством рефлексії» (*barbarie della riflessione*), досягає апогею, і народи повертаються до примітивної стадії «варварства чуттів» (*barbarie del senso*), з якої давно перед тим вийшли. Починається нове *corso*, яке Віко називає *ricorso* і яке повторює три моменти *corso*, визначені при вивченні історії Греції та Риму (проте повторює їх не згідно зі своїм змістом як переліком подій, а відповідно до часової структури). П'ята та остання книга «Нової науки», присвячена «*ricorso* людських речей», подає панораму історії західних націй після падіння Римської імперії, що розглядаються як спільність, як одна нація. Захід перейшов

від «доби богів», згодом і від «доби героїв», себто за нашим визначенням від періоду Середніх віків, який Віко називає «часом повернення варварів» (*tempi barbari ritornati*), до «доби людей» (*età degli uomini*) – сучасного світу.

Як бачимо, попри поширену думку слово *ricorso* не означає рух повернення назад, регресію, процес інволюції, який відбувся в протилежному напрямку пройденого націями шляху, відкинувши їх до відправної точки (в такому розумінні *ricorso* було б протилежністю *corso*). Повернення до вихідного моменту міститься в кінці *corso* та дає можливість розпочатися іншому *corso* (*ri-corso*), подібному [до першого] за загальною структурою.

Перед тим як шукати відповіді, аналізуючи історію націй, слід звернути увагу на два важливі моменти. З одного боку, Віко не згадує про «*ricorso* людських речей» у першому виданні «Нової науки» (1725 р.), в якому вже представлені принципи «науки». Відтак це питання не становить для нього суттєвого значення, а йдеться радше про підтвердження загальної правильності цих принципів. З другого боку, в його остаточній версії праці слова *corso* і *ricorso* ніколи не зустрічаються в множині, що спростовує поточну інтерпретацію, згідно з якою Віко описує історію як послідовність *corsi* і *ricorsi*, що нескінченно йдуть один за одним. Ми не знайдемо у Віко ані такого образу, ані такої ідеї, хіба що самі докладатимемо зусиль, щоб надати темпу прогресу цій послідовності або режиму спіралі цим циклам.

Французькою мовою термін *corso* слід перекладати як *cours* (хід), натомість важче знайти переклад для *ricorso*. *Recours* належить до юридичної лексики, і якщо визнати, що *ricorso* у розумінні Віко слід тлумачити саме як «звернення», що його нації віддавали на суд історії, то цей термін уже не стосується повторення процесу, курсу (дієслово *recourir* [звернутись] у поточному значенні зберегло цю ідею: ми звертаємося (*recourir*) до певного курсу, що не зміг правильно розгорнутись). Мішле перекладає *ricorso* як *retour* (повернення), але можна запропонувати також *recurrence* (поновлення).

## II. RICORSO НЕМИНУЧЕ?

Не можна обстоювати поширене тлумачення поняття *ricorso*, згідно з яким Віко просто відновлює, і на думку багатьох даремно, давню тему циклічності в послідовності життя та смерті (себто тему, що має

натуралістичне походження) та застосовує її до націй. Проте текст «Нової науки» залишає й надалі непрості запитання. Тим часом уважне прочитання приводить до певних обґрунтованих висновків. *Corso* у зв'язку з народами для Віко становить «ідею», що здійснюється в часі та є укоріненою в науковому розгляді історії різних націй. Її суто «наукова» цінність має джерело в дедукції, аксіоматичному способі дослідження людської природи, зіпсутої внаслідок первородного гріха. Ця ідея дає змогу зрозуміти мінливу долю всіх націй та водночас має евристичну цінність. Відтак Віко «відкриває» (3 книга «Нової науки» називається «Про відкриття справжнього Гомера») справжню ідентичність Гомера. Він «відкриває» між першим та останнім виданням своєї праці, що Середні віки якраз і були повторенням «божественних» і «героїчних» часів грецької та римської античності. Ідея не передбачає множини, вона єдина. Ми бачили, як всі народи – що існували, існують та будуть існувати – у своєму загальному русі мали, мають та матимуть історію, схожу на *corso*, що його описав Віко. Остаточо й більш конкретно *corso* лише підтверджує, що всі людські спільноти спираються у своєму образі та розвитку на релігійні, моральні, юридичні та політичні цінності, втілені в інституціях, форма яких змінюється відповідно до незмінного часового ладу мірою того, як змінюється, трансформується та «гуманізується» природа зіпсутої людини. Хоча зіпсута людська природа ніколи не зможе остаточно позбутись наслідків первісного падіння.

Чи означає це, що кінець *corso*, що ним рухалася кожна нація, неодмінно пов'язаний із занепадом і кінцевим розкладом, а провидіння мусить завжди втручатися, щоб рятувати людей? Чи відтак останній спосіб полягає в тому, щоб силоміць повернути нації до їхніх власних засад, себто витоків, аби дозволити їм розпочати все з новими силами? Не зовсім. Віко не пояснює [цього процесу] в такий спосіб, позаяк ми не знаходимо у нього ідеї механічної чи органічної необхідності, яка б засуджувала на неминучу смерть одні нації, тоді як інші заступали б їх [на цьому шляху] задля його повторення. Приклад Риму показує, що кінцевий розклад – це наслідок поразки самих людей, а першим порятунком, наданим провидінням, стало встановлення раціональної монархії. Чи поразка була неминучою? Чи «людські» часи «вповні розвиненого» розуму завжди приречені на зісуття та смерть? Запитання залишається відкритим, та й сам Віко не дає категоричної від-

повіді. Говорячи наприкінці «Нової науки» про стан сучасної Європи, він, імовірно, вважає, що «досконала людськість (*umanità*) [у значенні «цивілізації»] поширена серед усіх народів, оскільки декілька великих монархів керують світом народів». Проте цей декларований оптимізм урівноважується суворим засудженням сучасної культури, зокрема, філософії тієї доби, в якій домінантні напрями, на його думку, повторювали позиції тих, хто в античності брав участь у загальному падінні, а саме руйнівний індивідуалізм (скептиків, епікурейців, стоїків). Однак мислитель зовсім не проголошує остаточної катастрофи, хоча й має такі побоювання. Світ націй, повторює він, не підпорядковується ані *casus*, ані *fatum*. «Нова наука», на заснування якої претендує, дає йому змогу, як стверджується у фрагменті видання 1725 року, дати лише «діагностику» стану націй, закликати їх до порядку, себто до свободи та справедливості, пошани до засадничих принципів кожного суспільства, релігії та сім'ї. Зрештою, нації тримають долю у своїх руках, перебувають під оком провидіння, яке прагне «зберегти людську расу на цій землі» (§ 1108).

Ален ПОН

Переклад Катерини Новікової  
За редакції Олексія Сігова

## БІБЛІОГРАФІЯ

- VICO Giambattista, *Principi di Scienza nuova d'intorno allacomune natura della nazioni*, Naples [1744]; *Opere*, 2 vol., A. Battistini (ed.), Milan, Mondadori, 1990.
- — *Principes de la philosophie de l'histoire, traduits de la Scienza nuova et precedes d'un discours sur le systeme et la vie de l'auteur* par Jules Michelet, J. Renouard, 1827; repris in J. MICHELET Jules, *OEuvres completes*, t. I, Flammarion, 1971.
- — *la Science nouvelle par Vico, traduite par l'auteur de l'Essai sur la formation du dogme catholique* (princesse Christina Belgiojoso), Charpentier, 1844; pref. P. Raynaud, reed. Gallimard, 1993.
- — *la Science nouvelle* [1744], trad. fr. A. Doubine, Nagel, 1953; trad. fr. et pres. A. Pons, Fayard, 2001.



**MOMENTE** нім. – укр. *моменти* (музичне)

**МОМЕНТ, STIMMUNG, ЧАС, TEMPUS**

*Про музичний твір говорять, що він відповідає формі, розділеній на Momente, згідно з німецьким виразом, прийнятим від ХІХ століття. При цьому розгортання твору в часі розуміють як призбирування Momente. Це поняття, таким чином, стає мірилом єдності музичного часу. Штокгаузен надав цьому термінові складного композиційного сенсу, який став визначальним для сучасної музики та музичної термінології.*

Німці, зокрема Шуберт, позначають словом *Momente* музичні уривки, фрагменти (*Stücke*), які створено не з метою послідовного розвитку форми в різних темпах, навпаки, вони позначають таку нетривалість, що становить для самої себе єдність автономного темпу. Поняття ж *Momente* у композиційному сенсі цього терміна ввів між 1958 та 1960 р.р. Карлгайнк Штокгаузен. У першому випадку *Momente* передають словом «моменти» і часовий поділ твору на моменти є ознакою повноправного музичного жанру. У другому випадку перекладачі зберігають термін *Momente*, з великої літери, задля концептуалізації унікального досвіду, що відбивається одночасно на рівні мелодійної структури, тембру та тривалості.

У своєму творі, названому *Momente* (вперше виконаному 21 травня 1962 у Кельні), написаному для сопрано, чотирьох змішаних хорових груп та тринадцяти музичних інструментів на тексти Соломонової «Пісні пісень», Блейка та Бауермайстера, Штокгаузен пояснює, що, вводячи поняття *Momente*, він створює

[...] в музиці щось якнайбільш особливе, сильне та сучасне. Таке, де я переживаю щось у досвіді й, отже, можу вирішити, як композитор чи як людина, котра має цей досвід, з якою швид-

кістю і з яким рівнем несхожості раптово виникне наступний момент.

*Karlheinz Schtockhausen on Music – Conférences et Entretiens, rassemblés par Robin Maconie, London-New York, Marion Boyars, 1989 [з фр. пер.].*

Штокгаузен вказує на три цілком різні типи *Momente*, які в процесі роботи над твором починають впливати одне на одного. Насамперед це питання мелодійності: *Moment* мелодії стосується роботи над гетерофонією, внутрішньої гри з розподілом висоти нот. Найпершим тут є голос, що говорить, артикулює, а не співає. Ідеться про *Moment*, який істотно посилює завжди неоднозначний сенс голосу. Потім сягає кульмінації питання тембру в процесі застосування чоловічих хорів й ударних інструментів задля утворення приголосних, шиплячих та шумових звуків: цей менш дискурсивний *Moment* автор розуміє як такий, що вводить ентропічну тривалість усередину більш артикульованої тривалості. Нарешті, є ще *Moment*, що означає тривалість як чергування поліфонічних послідовностей та тиші; відчуття цього нового *Momenty* є наслідком довільного переривання музичного потоку, утвореного жіночими голосами.

Отже, під словом *Moment* я розумію будь-яку єдність форми, яка в цій композиції має особисту та точно визначену характеристику, – я міг би також сказати: кожную автономну думку; таким чином, поняття виявляється визначеним у кількісний спосіб з урахуванням цього контексту (я сказав би: в цій композиції), а тривалість моменту є однією з властивостей способу його буття.

K. Schtockhausen, «Momentform», *Contrechamps*, n. 9, Lausanne, L'Âge d'homme, 1988, p. 111–112.

Звідси важливість множини слова *Momente*, яка акцентує численність цих операцій і водночас їхню особливість та їхнє призначення. Варто зазначити, що ця концепція композиції, виголошена у творі «*Momente*», виявила змінні величини, взаємозамінні елементи – те, що композитор називає полівалентною формою, – змінні величини динаміки, статистичного розподілу звуків у цілісній тривалості: колектив-

ну форму *Momentu*. Тут відбуваються процеси, що показують змінні функції *Momente* в усій їхній потужності як монтажної вставки. Питання про поняття *Moment* та *Momentform* містять також три інші твори Штокгаузена: *Kontakte* (1958), *Carré* (1959–1960), *Gruppen* (1958). Відтоді *Momente* у Штокгаузенівому розумінні ввійшли до сучасної музичної термінології.

Даніель КОГЕН-ЛЕВІНАС  
Переклад Дмитра Каратєєва  
За редакції Олексія Панича

## ENCYCLOPAEDIA

Іван ДЗЮБА

## ЗЕРОВ МИКОЛА КОСТЯНТИНОВИЧ

ЗЕРОВ Микола Костянтинович (14 (26) квітня 1890, м. Зіньків, нині Полтавської обл. – 03.11.1937, урочище Сандормох, Карелія, РФ) – поет, історик літератури і літературний критик, перекладач, педагог. Брат Дмитра, Костянтина і Михайла Зерових. По закінченні Зіньківської школи навчався в Охтирській та Першій Київській гімназіях (1903 – 1908), а 1914 закінчив історико-філологічний факультет Київського університету Святого Володимира, де написав працю «Григорий Грабянка и его «История презильной брани» как исторический источник и литературный памятник». Перші статті та рецензії Зерова з'являються 1912 у журналі «Світло», газеті «Рада». Водночас пише поезії українською і російською мовами. В них озивається його залюбленість в античних авторах (жартівливі перемовини з Геродотом і Фукидідом у циклі «*Peri tu Thukididu*»); подорож по Київщині з друзями-студентами обертається іронічно підсвіченим романтичним мотивом: «По долах Київщини рівних // По горах, балках хуторах // Йде гурт філософів мандрівних // У механічних постолах (...) Щоб бачив старець і дитина, // І подорожній весь народ, // Що то іде – іде Вкраїна// (Я не кажу вже: [«Русь идеть»]); є й інтимна лірика (диптих «*Amor renovatis*»). Вірші вправні, але в них ще не вгадується майбутній (у близькому вже часі) майстер добірних сонетів. 1914 – 1917 Зеров викладає історію в гімназіях м. Златопіль (нині у складі м. Новомиргород Кіровоградської області), 1917 – латину в Другій українській гімназії ім. Кирило-Мефодіївського братства в Києві, 1918 – 1920 – українознавство в Архітектурному інституті. Водночас у 1918 – 1919 співпрацює в редактованому П. Зайцевим квартальнику «Наше Минуле», разом з Г. Нарбутом і В. Модзалевським (тоді ж вони створили міфічний об-

раз Лупи Грабуздова – «українського Козьми Пруткова», словами Зерова); від березня 1919 до початку 1920 редагує бібліографічний журнал «Книгарь». У жовтні 1920 з голодного Києва переїздить до Баришівки, доставши запрошення з місцевої соціально-економічної школи, в якій викладає до середини 1923, разом з Освальдом Бургардтом, теж, як і Микола Зеров, «неокласиком». (Цей період – дуже важливий у житті й творчості Зерова: саме тут, у «Болотяній Лукрозі», як він жартома, «з-латинська», називав Баришівку, він багато перекладав і писав оригінальні поезії, сюди приїздили до нього друзі, тут вони «гутенбержили» – виготовляли саморобні книжечки). 1923 – 1925 – викладач у Київському кооперативному технікумі. 1923 – 1934 – професор Київського ІНО (так було тоді перейменовано Київський університет), де викладає історію української літератури 19 ст., а від 1930 очолює кафедру. Водночас 1930 – 1933 читає курс теорії перекладу, від 1932 – зав. каф. теорії та історії перекладу Київ. ін-ту лінгвістичної освіти.

Починаючи від 1910 Зеров друкує в українській пресі рецензії та відгуки на події в літературному житті. Вони, як і численні пізніші його публікації, розкидані по газетах і журналах, залишалися невідомими читачам наступних поколінь. Лише 2003 видавництво «Основа» випустило підготовлений д.ф.н. Миколою Сулимою грубезний том текстів Зерова «Українське письменство», в якому з 1300 сторінок значна частина припадає на ці малодоступні рецензії, статті, нотатки, виступи. Вони дають уявлення не лише про інтенсивність і розмах літературно-критичної праці Миколи Зерова, а й про високий рівень його фахової підготовленості вже з молодих літ, а водночас і національне самоусвідомлення та відчуття національного обов'язку. Так, перший відомий документ з його підписом має символічне значення – це виступ від імені київського студентства на похороні Бориса Грінченка 9 травня 1910: «...Журно схилиючи голови перед дочасною могилою великого діяча землі української, ми бажаємо йому нерушного спокою, тихого сну, а самі підемо працювати й сподіватись, і, може, діждемось часу, коли у нас встане ціле покоління таких щирих, невтомних, невсипущих працівників, яким був покійний». У літературних виступах думки молодого автора, щойно двадцятилітнього, позначені зрілістю, добрим смаком і вимогливістю, тактовно виявленою навіть по відношенню до визнаних уже авторитетів. Так, у коротенькому відгуку на книгу «заслуженого белетриста др. Андрія Чайковсько-

го» (атестація від самого Зерова) «Козацька помста», видану у Львові, читаємо: «До добрих сторін його манери треба зачислити те, що він старанно підчеркує ідейно-національну, культурницьку сторону козаччини, до слабких – недостачу артизму, розроблення, надуживання грубих, крикливих рис». Це писано 1910, двадцятилітнім юнаком, – і це вже сформоване кредо, яке Зеров сповідуватиме все своє недовге творче життя: непоступлива естетична і етична мірка, вимоги смаку. Це навіть тоді, коли він рецензує чи анутує якісь популярні книжечки для юнацтва або дітей – і таких відгуків у нього чимало. Але дедалі більше об'єктом його уваги стають поважні літературні твори або наукові та науково-популярні праці, актуальна громадянська публіцистика тощо. В рецензії на друге видання «Історії України» М. Аркаса (Краків, 1912) він робить зауваження, що свідчать про добру обізнаність з предметом розмови. У рецензії на публіцистичну книжку С. Єфремова «Новий документ до старих позвів» він його полеміку з П. Струве розглядає в контексті «давнього і затяжного літературного процесу, що вже кілька десятків літ тягнеться між представниками централістично настроєної (принаймні в більшості своїй) російської інтелігенції з інтелігенцією українською». Основні тези С. Єфремова – це, вважає Зеров, «символ віри» всього українського громадянства, і лише подекуди, мовляв, автор статті висловлює думки, що «належать йому чи то особисто, чи то як ідеологові певних громадських течій». І тут Зеров виступає як молодий опонент випробуваного і визнаного громадянського борця: мовляв, заперечуючи надії, що їх покладає Струве на русифікаторську роль міста в Україні, Єфремов у свою чергу перебільшує роль села, що виглядає «певним анахронізмом»: «Де в наш час автор знайшов підстави такої непохитної віри в село?». Вже тут бачимо глибокий скепсис Зерова щодо перспектив народництва, якому він прямо чи непрямо протистоятиме в поглядах на різні літературні й позалітературні проблеми. А ще Зеров не втримується від того, щоб закинути Єфремову надмірну щедрість на «гострі полемічні випадки». Він вважає, що хоча погляди П. Струве, ліберала й колишнього марксиста, а тепер борця з культурним рухом, і потребують заперечення, але його не годиться змішувати з примітивними російськими націоналістами типу Меншикова або Савенка, а відповідно й тон полеміки з ним мав би бути інакший, ніж із «казенними борзописцями». Знов-таки, не випадкове в устах Зерова зауваження: сам він, будучи (чи ставши) блискучим полемістом,

завжди віддавав перевагу ущипливому аргументові перед емоційним осудом. Але це, зрештою, справа й особистого стилю.

До коректної полеміки з Єфремовим звернеться Зеров і пізніше (1913) в рецензії на перевидання його праці «Співець боротьби і контрастів» – про Франка. Позитивно оцінюючи широкий виклад біографії Франка в її зв'язках з літературним життям Галичини та настроями галицької молоді, погоджуючись із тезами про Франка як поета боротьби і як аналітика соціальних контрастів, Микола Костянтинович Зеров все-таки вважає таку характеристику Франкової творчості однобічною: адже «єсть ще третя сторона в творчості Франка – особиста, часто інтимна лірика, лірика "Зів'ялого листя", останніх розділів "Semper tigrus"». Більше того: поряд з настроєм передового борця, вождя «серце Франка широко відкрите жалошам і сумнівам, що коріняться в суб'єктивній оцінці своїх власних сил (...) .От оця боротьба з собою, недовір'я до себе, щемлячий біль серця, – настрої, що дали психологічну основу для таких поем, як "Поєдинок", "Похорон", і єсть те нове, що вніс Франко в скарбницю світової лірики і що робить його великим поетом». Знов-таки: це написано 1913 року, але тільки через більш як три чверті століття українське літературознавство відійшло від абсолютизації Франкового «каменярства».

Суто політичні матерії не дуже зваблювали Зерова, але часом мусив і їх торкатися. І тут він більше розважливий та прозірливий, ніж запальний, і прагне об'єктивності ідеологічних суджень. Так, у рецензії на брошуру Д. Донцова «Модерне москвофільство» – ранній політичний маніфест майбутнього ідеолога фундаментального націоналізму, – Зеров, виклавши коротко її зміст, що полягав у гострій критиці російської культури та відкиданні орієнтації на неї, дає свій стриманий іронічний коментар: «Перечитуючи сторінку за сторінкою, мимоволі бачиш, що автор сам являється ще неофітом [модерного], так би мовити, [западництва], ретельним проповідником якого виступає. Це помітно з рішучого тону і того завзяття, з яким автор стягає додолу ідола російської культури». І далі про властиві Донцову спрощення, що будуть характерні для нього і в майбутньому: «В висновках автора переважають прості лінії. Автор воліє питання ставити руба і розв'язувати з одного маху (...). Ця прямота і рішучість надає брошурі Д. Донцова деякої пікантності, загострює її тези, але разом з тим значно послаблює вартість її висновків». Можна подивуватися, як молодий рецензент

у ранній праці майбутнього «класика» бойового націоналізму «вгадав» риси, невід'ємні від усього його образу. І ще цікаво: в цій невеличкій рецензії є зародок того погляду на проблему Росія – Захід – Україна (у вимірі культур), який Микола Зеров розвиватиме у голосних дискусіях 20-х років.

Рецензії та відгуки Миколи Зерова цих років перед Першою світовою війною, коли українська преса дістала можливість вільніше розвиватися, охоплюють велике коло тем і предметів: від дитячої літератури до наукових публікацій. Відгуки його не поверхові, у них відчувається опрацьованість відповідної теми. Певно, так формувалася уславлена пізніше ерудиція Зерова. І, звичайно ж, уважно рецензує він літературні твори. Зокрема, слід згадати його проникливу рецензію на збірку оповідань Архипа Тесленка «З книги життя», в якій уловлено головний мотив цього письменника: «Мало не через всі оповідання письменника проходить один своєрідний і без кінця тужливий мотив. Це – почуття розладу між спокійним, гармонійним життям, вічною красою природи і дисгармонійним, повним страждання і неправди існуванням людини». Звідси й «улюблений образ Тесленка» – «образ страдальця чи страдалиці, жертви ненормальних обставин нашого життя. Його герої – це "струджені і знеможені", "пригноблені, зневажені". Їх автор оточує всією ніжністю свого змученого серця, окружає ореолом героїзму. Він любить рисувати цей тип, бо, зустрічаючись з ним, полюбив його, бо й сам до нього належав; через те, може, в його оповіданнях так багато ліризму, зворушливого і щирого, далекого від усякої афектації».

На цей час Зеров уже зарекомендував себе як досконалий перекладач, насамперед з латини; стає відомим і як поет. 1920 виходить книжечка «Антологія» – 22 переклади з Катулла, Вергілія, Горація, Проперція, Овідія, Марціала та коментарі до них. Тоді ж Микола Зеров пише цикл «Сонетоїди» – низку своєрідних дружніх послань та віршованих «портретів» українських поетів (Тичини, Филиповича, Вороного, Олеса, Самійленка, Філянського), а в порівнянні з ними – водночас і випробування форми та іронічне самовизначення: «Плету собі – кастальський пілігрим – // Банальне плетиво банальних рим // Та сонетоїда мотузні ґрати». В «Олександрійських віршах» 1921 – 1924 триває «спілкування» Зерова з колегами (звертання до М. Рильського, О. Бургардта, Б. Якубського), що дає йому впевненість у вартості своїх (та їхніх спільних) естетичних переконань і навіть схиляє до сар-



кастичної полеміки: «Хай про сучасність нам наспівує схоласт, // Хай культів і фактур неважений баласт // У човен свій бере футуристичний тривій, // – Ми самотою йдем по хвилі білогривій // На мудрім кораблі, стовесельнім Арго...» («Аргонавти», з присвятою М. Рильському). І хоч раніше Зеров жартівливо застерігався: «Мої поезії – тьма тем і просто тьма, // А збірника не ждїть, бо "лірики" нема», – але 1924 таки виходить збірка оригінальних поезій та перекладів «Камена». В рецензії на це видання О. Білецький у «Червоному шляху» (1925) писав, що збірка містить «найкращі українські вірші, які нам доводилося читати останніми часами», і відзначав «високу майстерність вірша, добірну мову». Це був підсумок першого етапу його поетичної та перекладацької творчості. На цей час він уже став авторитетною постаттю в неформальному літературному угрупованні, за яким закріпилося найменування – неокласики: М. Зеров, М. Рильський, П. Филипович, М. Драй-Хмара, Освальд Буркгардт, – «гроно п'ятірне нездоланих співців», як пізніше висловився М. Драй-Хмара в алегоричному сонеті «Лебеді». (Хоч пізніше Ю. Шевельов, у полеміці з В. Державиним та іншими літературознавцями в діаспорі, обстоював думку, що тільки Зеров був справжнім «неокласиком», а Рильський, Филипович, Драй-Хмара виходили поза межі «неокласичної» стилістики).

Термін «неокласики» не був самоназвою, як, приміром, терміни «гартованці», «плужани», «футуристи» та багато інших, що відбивали розмаїття ідейно-творчих орієнтацій доби становлення української радянської літератури. Самі учасники угруповання не дуже радо прийняли це означення – як неадекватне, – але мусили з ним змиритися. Неокласики – чи не єдині в тогочасному літературному житті, хто обійшовся без маніфестів, універсалів і програм; не створили вони і своєї організації: їх об'єднували не честолюбство, не войовничий догматизм і не обов'язкові формальні принципи, а глибший і тонший культурний настрій, неприйняття вульгарного ідеологізму, роботи на «соцзамовлення», естетичного деструктивізму, неуктва, провінціалізму. Перші гуртові публічні виступи, літературні вечори «неокласиків» припадають на осінь 1923, коли вони всі з'їхалися до Києва. В грудні того ж року Микола Зеров знайомиться з Миколою Хвильовим, і невдовзі вони стають співниками у протистоянні «пролетарській халтурі», в обстоюванні високих естетичних критеріїв, орієнтації на цінності європейської культури. Невдовзі ця їхня спільність буде поставлена їм

обом у тяжку політичну провину, а поки що додає літературних ворогів з-поміж халтурників і пристосуванців. «Неокласикам» закидають аполітичність і культ «мистецтва для мистецтва». Цей стереотип перетривав не одне десятиліття, і вже в передмові до «Вибраного» М. Зерова 1966 Максим Рильський мусив дати роз'яснення: «Хоч і пишеться в наших довідкових виданнях, ніби українські неокласики проголосили культ "чистого мистецтва", заявляю з повною відповідальністю, що ніхто з учасників групи ніде й ніколи такого гасла не підносив, – ні Зеров, ні Филипович, ні Драй-Хмара, ні тодішній Рильський (...). Естетичною платформою, що їх об'єднувала, була любов до слова, до строгої форми, до великої спадщини світової літератури». Звідси захоханість Зерова в античну поезію, звідси орієнтація на французьких «парнасців», але це «був не так заклик до наслідування, як протест проти "старосвітчини" і "сентиментальної кваші" старших епігонських поколінь з одного боку, а з другого – реакція на всілякі "ліві" "ізми", яких так багато розплодилося було у нас в двадцяті роки». Але Рильський делікатно обходить не менш важливий момент: естетична позиція «неокласиків» пов'язана була і з їхнім небажанням підпорядковувати свою творчість більшовицькому агітпропу, униканням т.зв. «соцзамовлення» – наскільки це ще було можливим у першій половині 20-х. Офіціоз чудово розумів цю невинну «хитрість», звідси й звинувачення в аполітизмі тощо. Але ці закиди були тільки порівняно невинним підходом до набагато грізніших – саме в політичній ворожості, і це прийде дуже швидко.

Тим часом Микола Зеров продовжує активно працювати як літературознавець і критик.

Історичний нарис «Нове українське письменство» (1924) був першою монографічною працею Зерова з історії української літератури. Він постав з досвіду попередньої дослідницької та педагогічної роботи Миколи Костянтиновича. Перша давала йому багатий фактичний матеріал, друга – схильність до чіткого, прозорого і лаконічного викладу. Третій чинник – продумана методологія: історико-культурний та соціально-психологічний критерій у поєднанні з естетичним. Це зумовило його особливий підхід до з'ясування причини народження нової української літератури, її стимулів та характеру. Він розглядає її як відповідь на докорінні зміни в українському суспільстві: втягання колишньої козацької еліти в російський імперський проект, за-

непад старого вогнища української культури – Києво-Могилянської академії, а з тим і старої, слов'яно-української книжної мови; таким чином, друга половина XVIII ст. постає як «доба рішучої, невилітної і доброю волею, русифікації привілейованих українських груп». Зеров окреслює сумну картину цієї доби: здавалося, все скільки-небудь талановите й енергійне поривається до столиць або в пошуках кар'єри, або прилучаючись до російського наукового та літературного життя. Однак певні групи людності «зосталися осторонь од цього потужного русифікаційного руху»: дрібновласницьке дворянство, провінційне чиновництво, сільські священники. Для них не втратили чару зневажені «грубі слова» народної мови та «козацькі подвиги», відбиті в народній пісні. Цей можливий читацький контингент не відзначався добрим смаком і високими інтелектуальними потребами, але він не був зовсім відірваний від багатомільйонного селянства з його традиційною культурою. (В такій постановці питання є одне вразливе місце: недобачання або ігнорування історичного факту наявності і в ті часи *свідомого* вибору української мови, пов'язаного з патріотичними настроями, – це можна довести посиланнями на думки не одного з діячів того часу). На цьому ґрунті, вважає Зеров, виростали перші паростки нової української літератури, і звідси як обмеженість її ідей та форм, так і майбутні можливості, пов'язані з еволюцією українського життя. Микола Зеров чи не перший чітко поставив процес народження і розвитку нової української літератури у відповідність із якістю читацького запиту до неї (хоча, здається, менше уваги звернув на «зворотний» вплив письменника на читача, на його «випереджальність», яка теж була). Відповідно по-своєму підійшов він і до проблеми періодизації історії української літератури, заперечивши соціологічний принцип підпорядкування етапів літературного процесу змінам соціально-політичного життя, але дотримуючись іншої вимоги соціологічного методу: «розглядання літературних з'явищ в їх історично-соціальной обстанові», що вимагало і врахування суспільного «замовлення» на літературні ідеї та форми. Тож не відкидав він і класового критерію (що тоді було б неприпустимим), але відводив йому допоміжну роль, цілком доречно і продуктивно в конкретному аналізі: «Ні на хвилину я не спускав з ока класового, групового обличчя українського письменства і українського читача. Мені цікаво і важно було стежити за змінами в цьому обличчі і внаслідок цього за змінами в тих літературних "замов-

леннях", які ставали перед українськими авторами». Поняття нового українського письменства охоплювало великий історичний час – умовно від 1798 (поява «Енеїди» Котляревського) до початку 20 ст. «На перегоні цих 125 років значно відміняється соціально-психічний склад українського літератора, поширюється і збагачується коло читачів, у літературний оборот втягається велика сила ідей, одбиваючись на виборі сюжетів і дійових осіб, позначаючись на методах і засобах художнього пізнання».

Натомість М.К. Зеров подає власну періодизацію. Він вважає, що «подібно до нового російського або нового польського письменства, українська література протягом XIX – XX століть являє картину послідовного панування п'яти літературних течій – класичної, сентиментальної, романтичної, реалістичної та новоромантичної». Однак у їх тривалості й характері були особливі риси – запізнення й затримки, неоднакова міра виявленості. Тому перший період, від 1798 р. до кінця 30-х рр. XIX ст., він називає «добою класичної трагедії та сентиментальної повісті», що включає Лобисевича, Котляревського, «Марусю» Квітки-Основ'яненка. Тобто цей період у нього охоплює і класичну, і сентиментальну течії, з огляду на їх запізненість і нерозвиненість. Друга – «романтична течія з'явилася у нас наприкінці 20-х рр. – почасти під впливом наукових студій над народною творчістю, а почасти під впливом читання російських та польських романтиків». Ця «доба романтичних поглядів і форм (фантастична та історична повість, балада, романс)» тривала до кінця 60-х рр. Потім до середини 90-х – третя доба: «наївного реалізму, побутово-описового, наостанку з нахилом в бік натуралізму». Четверта доба – «неореалізму та неоромантизму»: «з середини 90-х рр. до наших днів» (тобто поч. 20-х рр. XX ст.).

Ця схема простіша й чіткіша за ті, що їх Зеров «ревізував», але й вона лишає чимало запитань. Скажімо: чи можливо кудись однозначно «вписати» невіддільного схемам і напрямкам Шевченка? – Невипадково при розмові про добу романтизму М. Зеров згадує Шевченка лише з його «Сном». І Франко не вкладається цілком у жоден із цих періодів. І Стефаник – у «лінію натуралізму». А куди «діти» символізм? Зрештою, сам Зеров застерігався: «Але й цієї схеми не можна прийняти без кількох обмежень та уваг». Головне: схему порушує «явище запізнювання, відставання – і не тільки від сусід, а й від свого брата, від українських письменників, що ведуть перед, – це характерна риса

нашого літературного розвитку». (Слушність цього дуже важливого спостереження можемо оцінити й нині, маючи на увазі сучасну нашу літературу). Звідси неоднорідність, часом пістрявість картини кожного періоду. Отже: «Наша схема вимальовує тільки ту лінію розвитку, яка окреслюється діяльністю літературних корифеїв».

Питання періодизації літературного процесу – одне з найважливіших і найпроблемніших для історії літератури. На ньому мусили зупинятися всі автори, що хотіли дати адекватне осмислення літературного процесу. Однією з найповажніших була періодизація, запропонована Д. Чижевським у книзі «Історія української літератури від початків до доби реалізму» (Нью-Йорк, 1956); він виходить з того, що «саме зміни літературних стилів дають найкращі та суто літературні критерії для періодизації літератури». Вже в 50-ті роки до цієї проблеми повернувся О. Білецький. У своїй просторій, на жаль, не закінченій, статті «До питання про періодизацію історії дожовтневої української літератури» (1963) він розглядає підхід до проблеми періодизації багатьох західних та російських учених і вже в цьому контексті звертається до аналогічних спроб українських істориків літератури. Характерно, що про М. Зерова, наче вже й трохи «реабілітованого», він згадує побіжно й не дуже виразно, – серед тих, хто робив «несміливі спроби періодизувати літературний процес з урахуванням специфіки розвитку словесного мистецтва» (хоча ще 1924, в рецензії на «Нове українське письменство», писав, що «схема, запропонована М. Зеровим, у будь-якому випадку, простіша й зручніша за інші, хоча на практиці нею користуються й інші, можливо, без його термінології»). Зате «рішучіше пішов цим шляхом один із представників української еміграції, професор Гарвардського університету в США Дмитро Чижевський». Його О. Білецький послідовно і досить гостро критикує: "Періодизація" Чижевського – наочний доказ того, що на суто формальному розумінні літературних стилів не можна будувати наукову історію літератури». О. Білецький наголошує, що «вихідними (але тільки вихідними!) для нас залишаються фактори, що визначають історичний процес у цілому. Але в кожному з встановлених періодів історії літератури, тобто історії словесного мистецтва, ми підкреслюємо і виділяємо те, що для нього є специфічним». Виходячи з цього, Білецький пропонує свою схему, і коли йдеться про нову українську літературу, вона де в чому збігається зі схемою Зерова, але мотивація та на-

повнення її інтерпретуються інакше. В анонімних сатирах і пародіях XVIII ст., у пов'язаній з ними «Енеїді» Котляревського і далі аж до байок Гулака-Артемовського, до Боровиковського і Гребінки він бачить те, що «можна назвати дидактичним, моралізуючим реалізмом». Від 30-х років – поступовий перехід від романтизму (не зовсім зрозуміло, звідки він: про нього майже не було мови) до критичного реалізму. У 70 – 80-ті роки, попри важкі умови розвитку української літератури, зміцнюється прогресивний характер і традиції романтизму, і реалізму. Нарешті, література кінця XIX – поч. XX ст. – «це час народження нової формації реалізму, для якої ми ще не знайшли вдалої назви...».

Як бачимо, проблема періодизації літературного процесу становила неабиякі труднощі для істориків літератури різних наукових шкіл та методологій. Це пояснювалося насамперед «нелінійністю» розвитку літератури, надто ж української, з її історично зумовленими запізненнями, «перескакуванням» через послідовні етапи, контамінаціями, а часом і «випередженнями», – але також і вадами самих методологій («народницький» консерватизм у кінці XIX – поч. XX ст., засилля соціологізму в радянські часи, коли з трудом доводилося впроваджувати «формальні» критерії).

Але в конкретних аналітичних розвідках коректні дослідники не дотримувалися жорстко навіть власних періодизаційних схем, урахувавши неоднозначність літературного матеріалу. Так чинив Зеров і в історичному нарисі «Нове українське письменство», і в лекціях з історії української літератури, читаних 1928 – 1929 у Київському університеті (записаних студентами, правлених автором у цикло-стильному варіанті, але виданих книжкою лише в діаспорі: Микола Зеров. Лекції з української літератури. Видання Канадського інституту Українських студій, 1977). Хоча, здається, безумовне віднесення Котляревського і Квітки до «рубрики» «Доба класичних пережитків та сентименталізму» (Котляревський – «травестія», Квітка – «сентиментальна повість») усе-таки призвело до деякої недооцінки обох, надто ж Котляревського, його «Енеїди». Багато уваги Зеров приділив порівнянню тексту Котляревського з текстом Вергілієвої поеми, показуючи всілякі спрощення, упущення, різного роду профанації в травестії тощо (це та робота, якої, здається, так скрупульозно ніхто в українському літературознавстві не зробив і не міг би зробити), а також із «Энейдой» Осипова, за якою Котляревський слідував (категоричність цього твердження не

раз оспорювано). Микола Зеров невисокої думки і про громадянський зміст «травестії» Котляревського (зокрема, «ми помічаємо цілковиту зневагу» «до стрижня Вергілієвої поеми – до патріотичних її ідей», натомість іншого роду патріотичних ідей, самого Котляревського, не помічено, як і багато чого іншого), – і про її поетичні та мовно-стилістичні якості (невеличкий розділ «Художнє виконання «Енеїди»). Певно, тут відбилися і смаки педантичного «антика» й «парнасиста» (скажімо, закид у «недодержаності тону» – це ж із арсеналу Зерова як критика-неокласика). Пізніше українське літературознавство не сприйняло цієї надто критичної оцінки (почасти близький до неї хіба що Ю. Шевельов); свого роду антитезою їй (мимовільною, звісно) може бути блискуча стаття О. Білецького "Энеида" И.П.Котляревского» (1961) з її широким історико-культурологічним, а не лише філологічним поглядом на знаменитий твір. Зрештою, це звичайна річ: з відстані часу багато що прочитується інакше, і сьогодні в літературознавстві є багато ґрунтовних праць про Котляревського, які вносять корективи в оцінки Куліша, Євшана, Зерова чи й Шевельова. Втім, і в часи Зерова, і до нього були й інші оцінки (скажімо, Єфремова). Він їх здебільше ніби й не оминав – одним із великих достоїнств його праць був неодмінний вичерпний огляд джерел та критичної літератури відповідно з кожного питання. Але при цьому, зрозуміло, віддавав перевагу тим думкам, які були йому ближчі.

Тут треба сказати, що й «Нове українське письменство» Зерова стало предметом критичних оцінок; чи не найґрунтовнішою стала докладна рецензія С. Єфремова в «Записках історично-філологічного відділу Всеукраїнської Академії наук» (кн.7/8, 1926). Він ставить під сумнів звужену формальну схему, в яку Зеров вкладає факти розвитку українського письменства; вважає неприйнятним пояснення «факту уживання української мови самою "провінційальною закутністю" тих людей і груп», які її трималися; дарма Зеров на творців першого періоду українського письменства дивиться «згори вниз, як на недорослих, недорозвинених, запізнілих провінціалів, весь час міряючи їх міркою не органічно взятою з свого письменства, а випадковими аналогіями з сусідніми, переважно з російськими». Зокрема, несправедливою вважає Єфремов занижену оцінку Котляревського, «справжнє обличчя» якого пропадає у Зерова за «невмотивованими дрібницями». Водночас Єфремов віддає належне М.К. Зерову як «тонкому і досвідченому кри-

тикові з добрим художнім чуттям», і його праця, «поза відзначеними і невідзначеними огріхами, дає все ж добру вкладку в наші історично-літературні досліди».

Рецензією на книгу Зерова відгукнувся і О. Білецький («Червоний шлях», 1924, № 1-2). Крім міркувань про запропоновану Зеровим періодизацію українського літературного процесу, про що вже згадувалося, він, загалом схвально відгукуючись про книжку як «свіжу й цікаву», «других випусків якої можна чекати з нетерпінням» (їх так ніхто й не дочекався!), – вважає, що в критичних зауваженнях на адресу Котляревського й Квітки «автор дещо згустив фарби».

У «Новому українському письменстві» та в лекціях з історії української літератури Зеров не оминув, здається, жодного факту з літературного життя 20 – 30-х рр. XIX ст. Загальна картина його не дуже яскрава, воно ще тільки починає виходити з тіні російської літератури та сервілізму, з подиву гідної «мішанини в їхніх писаннях монархічних настроїв та української патріотики» (через сто з лишком років побачимо схожу мішанину – з компартійного вірнопідданства і пристосованої патріотики – в українській радянській літературі), – але в ньому є проблески того, що витворить український романтизм як уже запоруку самостійного розвитку українського письменства – «як певної і в певний бік скерованої громадської сили». Ще однією запорукою було пробудження інтересу до багатющої народної словесності – цій темі присвячена була XIV лекція Зерова в Київському університеті. В окремій лекції він розглядає «українські теми в російській літературі 20-30-х рр», а ще в двох докладно говорить про «українську школу» в польській поезії та літературі. В усіх випадках Зеров, віддаючи належне інтересові російських та польських авторів до України та їхньому внескові у пізнання її, водночас коректно відзначає і обмеженість, а подекуди й небезкорисливість цього «українофільства». Дві лекції Зеров присвятив літературному життю й національному відродженню на Галичині, уважно з'ясовуючи складні суспільно-політичні обставини та міжнаціональні відносини в Австро-Угорській імперії й Польщі, участь галичан у слов'янському русі революційного 1848 року, літературну діяльність попередників «руської трійці» та її самої, успіхи та невдачі галицького українства, зумовлені слабкістю його інтелігенції та корисливою політикою австрійського уряду, який відмовився від своїх поступок революційної пори, чим викликав русофільську орієн-



тацію серед частини православних. Треба сказати, що така увага до національно-політичних і літературно-мовних процесів у Галичині тоді в українському літературознавстві не була узвичаєною і свідчила про бажання продовжити традицію «Основи», яка ще на початку 60-х рр. XIX ст. намагалася сформулювати розуміння єдності національно-культурного життя на всіх українських теренах. Тема Галичини посідає важливе місце в більшовицькій політичній публіцистиці, але вона вже матиме суто ідеологічне наповнення.

Переходячи до романтизму, Зеров вирізняє в ньому три пори: Харківську (з половини 30-х рр. до років 1843 – 1844); Київську (з початку 40-х рр. до арешту кирило-мефодіївських братчиків навесні 1847); Петербурзьку (1855 – 1863). Це ніби фрагмент модифікованої, згадуваної раніше, «географічної» періодизації О.С. Грушевського. У харківську добу визначальними є постаті Ізмаїла Срезневського, Амвросія Метлинського і Миколи Костомарова. Останньому присвячена окрема лекція, в якій розглянуто його поетичні, прозові та драматичні твори тієї пори, а також згадано про драматичну еволюцію його поглядів – від українського месіанізму в «Книгах буття українського народу» до погляду на українську літературу як літературу для хатнього вжитку в 80-ті рр.

У лекції про Кирило-Мефодіївське братство та «Книги буття українського народу» Зеров основну увагу зосередив на зіставленні тексту Костомарова з текстом Міцкевичевих «Книг народу польського і пілігримства польського», натомість про особливе місце ідеології кирило-мефодіївців у слов'янському світі сказано і мало, і досить невиразно, що трохи дивує: адже на той час тема ця не була недослідженою. Втім, доводиться брати до уваги і нехиті М.К. Зеров до «політизації», і його очевидний «вчений педантизм» – якості справжнього науковця, що, однак, теж потребують самоконтролю. Скажімо, принципово важливим і корисним для українського літературознавства була «негласна» відмова Зерова від шевченкоцентризму: зосередження в Шевченкові чи навколо нього всіх ліній розвитку і всіх потенційних можливостей української літератури. Літературне життя він бачить широко, в багатьох моментах і постатях, і нова українська література починається для нього не від Шевченка і не від Котляревського тільки. Але в семи лекціях, присвячених Шевченкові, хоч і подано насичену характеристику його життя і творчості, хоч і скрупульозно згруповано його тек-

сти за темами і формами, все ж якось побіжно сказано про «Неофітів», «Марію», політичну лірику й сатиру останніх років; у деяких випадках, коли треба говорити про речі драстичні (в «Гайдамаках» зокрема), які, можливо, не зовсім до смаку Зерову, – він воліє обходитися думками інших дослідників (О. Лісовського, наприклад; до речі, Зеров чи не єдиний в шевченкознавстві, хто по заслuzі оцінив його книжку «Главные мотивы в поэзии Т.Г.Шевченко» (Полтава, 1896), несправедливо і нищівно розкритиковану в «Киевской Старине» і потім надійно забуту). Про російськомовні повісті Шевченка Зеров говорить, що вони в його літературному доробку «важать небагато», і погоджується з оцінками Куліша та С. Аксакова; пізніше шевченкознавство прийшло до інакшого погляду. Взагалі ж складається враження, що вулканний темперамент Шевченка-поета, його експресії і «несповідимі» переливи емоцій не сповна відгукуються в душі поета класичної ясності й чіткості вислову, – хоч як критик та історик літератури Зеров прагне максимального «порозуміння» з об'єктом дослідження і ще не раз звертатиметься до окремих питань вивчення Шевченка (зокрема, досліджуватиме російські переклади його поезії).

Про Куліша Зеров говорить охоче і проникливо. На його думку, «Куліш – центральна постать у вивченні українського письменства 40–60-х рр.». Він найкраще розумів чергові завдання українського літературного життя, і навіть Драгоманов уважав, що Куліш – єдиний з українофілів, що може поставити українську справу на всю її широту. «Стоячи довгий час в центрі українського літературно-громадського життя, а потім, в 70 – 80-ті рр., зайнявши позицію самотню й бічну, Куліш відгукується на силу справ статтями, замітками, листами. Архів Куліша – зосібна його листування, ще і досі не зібране, – має першорядне для нас значення». (Це говорилося понад 80 літ тому, але тільки тепер, з ініціативи Г. Грабовича як директора Гарвардського інституту українських студій та видавництва «Критика», розпочалося видання Повного зібрання творів П.Куліша – саме з його листування). Зеров не виправдовує плутаних і хибних кроків пізнього Куліша, що призвели до глибокого конфлікту його з київською громадою, не заперечує слушності осудів його, але наголошує, що треба бачити й об'єктивні причини тих кроків, щоб «вивчити генезу Куліша як історично-культурного явища»: «Переоцінюючи ролі й значення в українській літературі багатьох її діячів, нашій добі дісталася поважна задача внести певну

об'єктивність та наукову безсторонність і в студії над Кулішем, пробуючи його зрозуміти в зв'язку з добою та з тим середовищем соціальним, в якому він зріс». Власне, це завдання і виконував Зеров (також він посилається на праці О. Маковея, В. Шенрока, книжки Д. Дорошенка, І. Ткаченка, досліди В. Петрова та О. Дорошкевича). В обстановці нагнітання більшовицьким офіціозом політичної боротьби з «поміщицько-куркульською» природою українського націоналізму (а Куліша вже протиставляли Шевченку як «націоналіста» – «революційному демократові»), досить сміливо звучало визначення соціального статусу Куліша як декласованого різночинця-інтелігента, для якого «хутір» (так хибно трактований казенною публіцистикою) – не господарське поняття, а сховок для творчої праці (хоча, як скаже Зеров далі, жилося в ньому Кулішеві часами сутужно), а аристократизм – категорія не станова, а «змагання до певного суто-громадського ідеалу, як заповідь самоудосконалення». Неважко помітити, що Куліш цим своїм «аристократизмом», як і широким поглядом на справи української культури, ближчий Зерову, ніж, може, будь-хто інший з українських письменників, і це відгукнулося і в його виступах у літературних полеміках 20-х рр.

Літературну продукцію Куліша М.К. Зеров розглядає докладно і так само, як завжди, прискіпливо. Аналіз роману «Чорна рада» належить, мабуть, до найкращого, що про цей твір сказано в українській критиці. З властивою йому скрупульозністю він зіставляє перший – російськомовний – варіант окремих розділів («Современник», 1845, 1847) та український текст 1857, знаходячи останній досконалішим, простежує моменти відповідності й невідповідності до свідчень козацьких літописів Самовидця і Грабянки, що наштотували Куліша на тему твору. Окреслюючи сув'язь головних мотивів роману, Зеров відзначає певну їхню контраверсійність поміж собою, а також моменти, коли художній матеріал роману виходить за межі ідей, декларованих вустами самого автора. В епілозі до роману (1857) Куліш писав, ніби він у романі хотів «выставить во всей выразительности олицетворённой истории причины политического ничтожества Малороссии...». Особливо, на його думку, завинили запорожці, які безтямно «колотили світом». Однак виведені в романі постаті запорожців вийшли яскравими і «позитивними», непричетними до пізнішого здрібнення людського. «Отже, як бачимо, – констатує Зеров, – формули й висновки Куліша не спада-

ються з мовою його художніх образів (...). Сам Куліш спиняється на цій розбіжності межі своїми художніми постатями та тенденцією роману. Запоріжжя само по собі не було ні зле, ні добре. Але воно було кульмінацією української племенної вроди та народної вдачі». Отож Зеров погоджується з Костомаровим, який вважав, що в «Чорній раді» показано «и могутество, и слабость духовной жизни народа»...

Поетична творчість Куліша, яку Зеров так само докладно розглядає на всіх її етапах, викликає повагу масштабністю й різноманітністю задумів, але мало тішить рівнем мистецького виконання. Зеров відзначає в епічних поемах Кулішевих слабкість композиції, багатослівну оповідність, «безкриле репродукування зворотів та образів народної пісні». Зусилля вийти «поза мережі Шевченкових тем і форм поетичних», знайти для української літератури нові дороги не дуже вдавалися, і Куліш як поет в очах сучасників і нащадків залишився епігоном Шевченка, хоч це і не зовсім справедливо. Окрема річ – Кулішеві переклади «Біблії» та зі світової літератури, його історичні праці та публіцистика: про це Зеров говорить побіжно. Але часто звертається до його листування. Таким чином у лекції XXXVIII «Літературне життя 60-х років. "Основа"» – він показує малознані суперечності серед гурту основ'ян, зокрема, невдоволення Куліша редакторством Білозерського; «зтяжну полеміку» українського журналу з російськими та польськими. Відзначає публіцистичні статті Костомарова, менше – Куліша, говорить про молодше покоління авторів, що гуртувалися навколо «Основи», завсвідчуючи приплив нових сил. І чи не перший з дослідників розглядає докладно прозу й поезію «Основи» в усьому обсязі. Крім того, дві лекції присвячено Марку Вовчку, одну – Олексі Стороженку. 60-ми роками і закінчується цикл лекцій Зерова, хоч принагідно, в разі тривання якогось явища, він «зазирає» і в наступні десятиліття.

Всього лекцій було 45, вони склали продуманий і системний історико-літературний курс. Унікальність їх у тому, що якихось підготовчих авторських текстів не збереглося або не було (хоч важко уявити таку грандіозну «імпровізацію»! – за нею стояла велика дослідницька праця). Протягом усього курсу лекцій М.К. Зеров строго дотримувався певного канону. Керувався періодизацією, яку сам виробив. Коли йшлося про літературні напрямки, насамперед подавав бібліографію, історію вивчення, власні оцінки та корективи. Коли йшлося про окремі літературні постаті, починав із життєпису, попередньо розглядав

усталені критичні оцінки, висловлював своє ставлення до них, у кінці лекції узагальнюючи їх. Конкретний творчий матеріал класифікував (часом обговорюючи і класифікації попередніх дослідників), схематизував, групував за тематикою, жанрами, формальними особливостями (види Квітчиних повістей; чотири групи Шевченкових поезій часів заслання; чотири ряди тем останніх книжок поезій Куліша; три типи оповідань Марка Вовчка та ін.). Звісно, це не просто лекторський прийом, для зручності викладу, а й певна аналітична функція наукової класифікації. Виявляв не часті у лекторів охочість і смак до текстології, нерідко порівнюючи різні варіанти текстів та «докопуючись» до автентичного. Постійно простежує він історично зумовлену діахронію українського літературного життя, дисгармонію випереджень і запізненень, коли в ньому одночасно уживалися явища нові й пережиткові, причому деякі з них, самі собою цінні, не могли сповна розвинутися через свою запізненість (як-от фольклорно-фантастична проза Олекси Стороженка або народно-пісенна лірика Якова Щоголева).

20-ті роки – це період піднесення українського книговидавництва та літературознавства; зокрема, виходило багато видань класиків української та світової літератури. Зерова як уже авторитетного фахівця залучали до редагування та написання передмов до них. Частина з них потім увійшла до його книжок «До джерел» (1926) та «Від Куліша до Винниченка» (1929). Це були найплідніші часи роботи Зерова як науковця. Його передмови мали свій стандарт: біографія письменника; огляд найважливіших джерел чи критичних суджень про нього; змістовно-естетичний аналіз творів; узагальнена оцінка його місця в літературному процесі (часто з ревізією усталеного погляду на письменника). Функцію передмови як вступної розмови з читачем Зеров уміло поєднував з аналітичною роботою, що виводило передмову за межі популяризації та робило її окремим фактом літературознавчої науки.

Такою стала, наприклад, передмова Зерова до видання, за його ж редакцією, «Поезій» І. Франка в «Книгоспілці» (1925) – «Франко – поет». Микола Костянтинович коректно полемізує з усталеним поглядом на Франка як на поета лише соціальної боротьби та громадянських поривань (С. Єфремов), а також із уявленням про нібито недовершеність, недосконалість форми його поезії (А. Ніковський: «...один з найбільш

освічених у нас людей, знався він на поезії сучасній європейській і античній, а сам був поетом не дуже чистого натхнення, не дуже високих верхів емоцій»; О.Дорошкевич: «...гадаючи, що "слова – полова", Франко не надавав їм самостійного, самоцільного значення в процесі ліричного прийняття», «моменти словесної музики, евфонії, моменти художнього ритму не звертали на себе постійної уваги поета»; особливо закидали Франкові нехтування формою його опоненти – «молодомузівці»). На такого роду судження Зеров відповідає: «Половину цих характеристик Франкової форми збудовано на похапцем взятих, похапцем сформульованих вражіннях. Від уважного розгляду частина їх розвіюється цілком, частина – знаходить своє пояснення, виправдання, а часом і значне обмеження». Такий «уважний розгляд» і здійснює Зеров. Він показує еволюцію мотивів і форм Франкової поезії, поступовий перехід від переважання громадянського пафосу (поетичної сили якого зовсім не заперечує, на відміну від деяких сучасних авторів) до складнішої картини свого внутрішнього життя, до інтимної лірики, до розчарувань і сумнівів та подолання їх. Усе це, у тлумаченні Зерова, пов'язане і з обставинами особистого життя й політичної боротьби Франка, його стосунками з українською і польською громадами. Це особливо відбилосся в таких творах зі складним автобіографічним «кодом», як поеми «Поєдинок» і «Похорон». Аналіз їх належить до блискучих зразків інтерпретативного хисту Зерова – як і розгляд «ліричної поеми» «Зів'яле листя», герой якої, словами самого Франка, – «чоловік слабкої волі та буйної фантазії, з глибоким чуттям та мало спосібний для практичного життя». Так бачить він самого себе в дзеркалі тогочасної своєї лірики. Але це лиш один із моментів його самопочування, і далеко не остаточний. Ще буде синтез: «Каменярські настрої "Вершин і низин", їх сувора й молода простолінійність, що ставить перед людиною вимогу героїчної служби громаді до самовіддання і саможертви, пройшовши в добу "Зів'ялого листя" і "Днів журби" жорстоку школу життєву, етапи щемлячого болю людини, що падає під ярмом прийнятих на себе обов'язків, – в "Semper tiro" достоюється нарешті в сосудах гуманності і філософічного спокою». І ще буде увінчання поетичного шляху – поема «Мойсей»: подолання «духа сумніву й зневіри», або, словами самого Франка, – «спів повний віри», «хоч гіркий та вільний»; Мойсей Франка знає, що його народ піде в майбуття «з мого духа печаттю», – і в цьому теж автобіографічність поеми...

Зеров не міг не звернутися до обговорення впливу Драгоманова на Франка. Про це було багато сказано і писано. Але Зеров робить важливе застереження: на відміну від тих учнів Драгоманова, що не пішли далі за нього, а догматично повторювали його ідеї (як-от Павлик), Франко весь час світоглядно розвивався. І тому означив новий рівень самоусвідомлення українського суспільства, нові інтелектуальні перспективи його. Про це Зеров писав і в ранішому нарисі «Леся Українка» (1924): його героїня також пройшла велику науку Драгоманова, але не зупинилася на ній. Вплив Драгоманова позначився насамперед на неприйнятті провінціалізму й відрубності, в орієнтації на світову літературу. Але ліричний хист Лесі Українки розвивався дуже повільно, каже Зеров. На першому етапі вона залишалася в рамках «ординарної пошевченківської поезії». Другий період починається циклом «Мелодій» (на якому позначилася робота над перекладами з Гейне), а потім були «Невільничі» (1895 – 1896) та «Невільницькі» (1899 – 1901) пісні, збірки «Думи і мрії» (1899), «Відгуки» (1902). Її лірика дістає глибоку громадянську наснаженість і водночас картинну виразність та легку плинність почуттів. Третій період – початок ХХ ст., коли Леся Українка, словами М. Славинського, «помалу відходить од невпокійної, неюдостої сучасності і зосереджується на розв'язуванні загальнолюдських колізій трагічних, що постають на ґрунті сутички основних елементів людської стихії». Власне, в обговоренні лірики Лесі Українки Зеров не набагато виходить за межі того, що вже було сказане іншими дослідниками, на яких він і посиляється. Своє головне він висловить, перейшовши до її драматургії. Тут він також рахується з думками попередників, але рішуче коригує їх власними. Скажімо, обговорюючи питання про екзотичність її сюжетів, він відхиляє версію А. Ніковського про брак постійного припливу вражень від українського життя і версію Д. Донцова про «тугу за чимсь міцним, стильовим» – як основні причини її звертання до чужини. Натомість солідно обґрунтовує власний погляд (нині загальноновизнаний, а тоді ще дискусійний): справжній екзотизм з його замилюванням у далекому був Лесі Українці чужий, «кінець-кінцем її вавилоняни й єгиптяни мають сучасну психологію, а її Американські пущі, Середньовічна Іспанія, Рим і Єгипет – то тільки більш-менш прозорі псевдоніми її рідного краю». Не менш важливе й інше: «Справжнім патосом її творчості було розв'язування загальнолюдських проблем та вічних колі-

зій, найулюбленішою її сферою був світ ідей. Мандрівні образи через те й були її постійними супутниками, що більше простору давали її думці, гострій, сильній, вразливій, мимо якої не проходило без відгуку ні одно значне ідейне зворушення сучасності». Здавалося б, ця теза – про мандрівні образи як постір Лесиної думки – суперечить попередній: ніби ті образи – псевдоніми рідного краю. Але насправді вони взаємопов'язані: виводячи українські проблеми в нібито інші світи, поетеса розкриває в них загальнолюдське. Про те ж саме говорив М. Грушевський: «Глибоко національна в своїй основі, всім змістом своїм зв'язана нерозривно з життям свого народу, з переживаннями нашої людини в теперішню добу, ця творчість переводила їх на ґрунт вічних вселюдських змагань, уясняла в їх світлі й зв'язувала з одвічними переживаннями людськості».

До Лесі Українки Зеров ще не раз повертатиметься в різних статтях, рецензіях, відгуках («З листування Лесі Українки», «Леся Українка і читач», «Леся Українка та її "Лісова пісня"», «"Руфін і Прісцилла" (до історії задуму та виконання)» й ін.). Кожна з них розкривала нові грані її образу й поглиблювала його.

Кожну визначну постать української літератури Зеров бачить у масштабі ширшого літературного процесу. Так, його передмова до збірки оповідань Марка Черемшини «Село вигибає» (1925) зветься: «Марко Черемшина і галицька проза». Йдеться ще про Василя Стефаника та Лесю Мартовича як найзначніших представників цієї прози (власне, її «покутської групи»), мало відомих тоді читацькій громаді України. «Нам важно в даному разі, – пише Зеров, – занотувати не тільки високу оцінку названих письменників, але й намір запровадити до кругу наддніпрянської лектури весь галицький тріюмвірат кінця 90-х, початку 900-х рр. Бо ж і досі, по впливі двадцяти п'яти літ, він не доведений до краю». Тож Зеров дає огляд їхніх видань, не дуже численних, а також дослідницьких праць та публікацій про них, думок І. Франка та М. Грушевського; простежує народження нових тенденцій у «галицькій старосвітчині», від Юрія Федьковича починаючи, творення нової галицької літератури. Докладний аналіз творчості Марка Черемшини приводить його до висновку: «Він підхопив "золоту нитку" народної розповіді і зв'язав її з найновішими здобутками літературної техніки. Він виткав майстерний, гарячий кольорами килим і зробив те, немов сам не помічаючи своєї сили, своєї небуденної оригінальності».



Через п'ять років – 1930 – виходить нова книжка оповідань Марка Черемшини, і знову передмову пише Зеров, мовби доповнюючи те, чого не сказав раніше. І знову йому доводиться з прикрістю говорити про питоми українське недбальство щодо своїх культурних скарбів: «Український читач має нахил низько розцінювати свої літературні здобутки. Вихований на росіянах та поляках – на росіянах тут, а на поляках (нехай і не цілком) по той бік кордону, – він немов засліплений тим блискучим сусідством і кожне із досягнень свого письменства приміряє на ті великі масштаби, забуваючи часом про порівнюючу бідність, уривчастість своєї культурної традиції, не беручи на облік тієї великої праці, яка пішла і йде на саме створення літературної мови. Ми невдоволені з себе, а тим часом не завжди цей настрій виправдується фактами: ми маємо не одну постать письменницьку, яка помітна була б і в інших, багатших письменствах. Чи багато тонких мініатюристів може поставити російське письменство проти Стефаніка? Що покаже польське письменство проти краєвого колориту та мальовничості Черемшини, – і чи не природніший його верховинський діалект та спосіб оповіді, аніж штучно плеканий "закопанський" стиль поляків?».

Оцей жаль за недобачання скарбів власної літератури, прагнення показати її багатство – як і суто дослідницький інтерес, поєднаний з читацькою втіхою, – були «причинами», стимулами його невтомного звертання до багатьох і багатьох явищ українського письменства. Пише про Володимира Самійленка, якого «м'якість і споглядальність українського гумору приводять до утворення своєрідної української редакції традиційного Барбіє-Лермонтовського ямбу»; але «не менше здатний він і як творець сатиричного куплету, неперевершений досі майстер віршового фейлетону, представник злободенної версифікації, як акліматизатор куплетної манери старого Беранже». Пише про великі втрати. Про Анатолія Свидницького: «В лавах української літератури, взагалі не бідних на всякого роду невдах, Анатоль Свидницький був невдаха найбільший і найтиповіший. Ніхто-бо – навіть сам бурлака-поет Манжура – не вражає нас такою гострою невідповідністю великої природної обдарованості та злощасної літературної долі». Пише про Якова Щоголева – житейськи благополучнішого, але «непривітаного», не сприйнятого сучасниками, – «жертву розвіяності, уривчастості українського літературного життя». Про багатьох інших – «нереалізованих», але й по крихті збирає все чимось значливе.

Характерним для Зерова є органічне поєднання критеріїв літературного критика з критеріями історика літератури. На перших позначається його вишуканий і вимогливий естетичний смак, на других – розуміння змінності функцій та сутності літературних явищ, читацьких потреб та смаків. Культурологія і літературознавство ХХ ст. прийшли до розкриття феномена «приростання» змісту й значення визначних літературних творів в історії сприйняття їх читачами різних поколінь (та й у дослідницькій рецепції). У Зерова ще немає такої теоретично сформульованої позиції (хоч уже в 20-ті роки вона з'явиться в О. Білецького), але вгадуємо її в багатьох його коригуючих судженнях про оцінки окремих явищ у критиці. Йдеться про зважений історизм оцінок – з погляду розвитку і літератури, і суспільства, про мінливість долі тих чи тих літературних творів у читацькій свідомості та в «самосвідомості» літератури. Так, він не раз повертався до прози Квітки-Основ'яненка, а в статті «Квітка й пізніша українська проза» (1928) істотно доповнює те, що писав про нього в книзі «Нове українське письменство» та говорив у «Лекціях з історії української літератури», показує зміну рецепції його творчості: захоплені оцінки у 30 – 40-ві рр. (а Куліша й пізніше); «відштовхування від Квітки як від чогось перестарілого та пережитого», що починається в 60-ті рр.; «повільна реабілітація Квітки» від 90-х рр. «Так визначається перед нами Квітчине "батьківство" в українській прозі. Це батьківство не самий лише образ. В ньому міститься недвозначна вказівка на сорокалітній, а може і пвістолітній слід Квітки в українській художній прозі та популярній літературі. Квітка як законодавець гумористичного оповідання; Квітка як дидактичний автор, що дав зразок оповідання – ілюстрованої проповіді; Квітка як винахідник розповідної манери; нарешті Квітка як поет жіночої душі та письменник-патріот з етнографічною аргументацією», – цей Квітка втрачає свою актуальність «як засіб літературної виучки», але вагомо переходить в історію літератури.

По-інакшому звертався Зеров до мінливості літературної долі у випадку поетичної репутації Олеся. Перша його збірка «З журбою радість обнялась» вийшла 1907 в Петербурзі. Через десять років, 1917, вона виходить у Києві. В рецензії на це видання Зеров говорить про те, як швидко прийшла до Олеся слава, і визнає за ним неабиякий «дар поетичної форми». Минає сім літ, і в Празі виходить «Вибір поезій. 1903 – 1923» зі вступною статтею М. Грушевського. Нова рецензія

Зерова: серед трійки найвідоміших поетів початку століття – Олесь – Філянський – Чупринка – саме Олесь найпродуктивніший і найталановитіший. Він «заворожив українського читача» своєю «великою силою природного ліризму». Але громадянська поезія його, «сп'яніла минулим, швидше красива, ніж сильна», і не підноситься до «грандіозних картин та широких узагальнень» Тичининих «Скорбної матері» або «Ярославни». Зрештою Олесь виробив свій шаблон і став сам себе повторювати. Але й на цьому тема літературної долі поета не вичерпується. Він повертається до неї в статті «Поезія Олеся і спроба нового її трактування» (1926). Колишній улюбленець української публіки втратив свій ореол в очах нового покоління читачів і критики; більше того, лунають навіть голоси про «повну моральну і художню смерть Олеся». Вислуховуючи ці голоси, Зеров заперечує: «Ні, хоронити Олеся, як поета взагалі, ще рано. Коли ж і хоронити його, то в кожному разі не нам, свідкам багатьох скороспілих і скороминущих поетичних репутацій». Для людей старшого покоління Олесь дорогий як одна із сторінок їхньої власної біографії. Молодше покоління може поставитися до нього об'єктивніше. Але «цей шлях б'єктивної історично-літературної перевірки і приводить нас до признання в ньому поета талановитого і обдарованого, що подарував українській літературі нові для неї образи, ритми і звукову гру, але який через різні причини не утворив собі високого і одстояного стилю і кінець-кінцем дав не так багато речей, що витримали огню пробу останнього десятиліття». Тут ще і ще раз бачимо зразок коректного узгодження Зеровим своїх високих естетичних критеріїв з конкретними історико-літературними обставинами. Не забуваймо також, що йдеться про поета, який опинився в політичній еміграції, і хоч тоді ще не було тотального табу на «літературних» політемігрантів, але вже починалися різного роду дискримінативні ідеологічні та нібито «фахові» причіпки до них, – так що об'єктивно думки Зерова давали аргументи на захист Олеся.

Недоброзичливці «неокласиків» та інші опоненти Зерова звинувачували його у байдужості до радянської дійсності та будівництва соціалістичної культури, у нехтуванні фактів новочасного літературного життя й зневазі до нових талантів. Насправді ж Зеров постійно перебував у колі найрізноманітніших літературних інтересів; важко назвати якесь помітне явище літературного життя 20-х рр., на яке б він не відгукнувся (тільки в журналі «Життя й революція» 1925 вміщено 17 різ-

них публікацій Зерова!). Пише огляди «Українське письменство в 1918 році», «Українська література в 1922 році», «Українська література в 1923 році», в яких обговорює книжкову та журнальну продукцію, наголошує на болілі потреби (наприклад, бібліографічні), з-поміж молодих авторів вирізняє в першому огляді Якова Савченка, Вол. Ярошенка, Дм. Загула (окрема мова про Максима Рильського і Павла Тичину), в другому й третьому – вже йдеться про ширше коло тих, хто починає формувати яскраве обличчя молоді революційної (саме таке визначення дає Зеров) літератури (епітета «радянська» він ще не вживає): М. Хвильовий, В. Сосюра, М. Йогансен, В. Поліщук, Т. Осьмачка, М. Івченко, Вал. Підмогильний, Я. Мамонтов, Б. Антоненко-Давидович, М. Доленго, Гео Шкурупій, М. Терещенко, А. Головка, Г. Косинка, – кожному з них дано стисло, але точну характеристику, знов-таки – часто з урахуванням думок інших критиків (В. Коряка, О. Білецького, Ю. Меженка, Б. Якубського та ін.). Водночас окремі статті та рецензії Зеров присвячує М. Рильському, П. Тичині, Дм. Загулу; коротенькі відгуки-анотації – багатьом із названих вище поетів та прозаїків. Фактично весь простір нової, ранньорадянської української літератури був у полі його уваги, і все цікаве й талановите або обнадійливе він підтримував. З цього погляду його можна порівняти з тодішнім О. Білецьким. А стаття «Літературний шлях Максима Рильського. (1910 – 1925)» давала чи не найглибший погляд на тогочасну творчість поета і відводила спрямовані в нього соціологічні критичні стріли (поки що таке було можливе). На думку Зерова, Рильського з-поміж більшості українських поетів вирізняє велика культура слова, вимогливість до себе і постійне зростання. «Здебільшого поети у нас розпочинають шумно, яскраво, привертаючи до себе очі, збуджуючи сподівання. Але друга-третья книжка їх незрідка уже розхолоджує, а з четвертою, витративши весь запас крові і соків, вони починають бліднути і відцвітати». Так було з Чупринкою, це загрожує Сосюрі; навіть від Тичини він побоюється занепаду. «Натомість Рильський, виступивши в літературі поезіями явно слабенькими, – суворим і ненастанним самовивірянням добився того, що з кожною новою книжкою його крок ставав упевненішим, а його тон все твердішим». На такій оцінці позначилася і близькість естетичних уподобань Зерова й Рильського, в якому Зеров, з його недовірою до «стихійного» таланту, культом стилістичної

дисципліни, опрацьованості, чіткості думки, знайшов авторитетного співника по «неокласицизму».

Тим часом Зерову, як і іншим «неокласикам», попри всю їхню нехоть до внутрішньолітературної, а тим більше політичної колотнечі, часто доводилося брати участь у літературних дискусіях, які дедалі більше набували ідеологічної гостроти: адже йшлося про шляхи розвитку української літератури, а отже, і її долю. Такою була дискусія, що тривала 1925 – 1928. Почалася вона зі статті Гр. Яковенка «Про критиків і критику в літературі» («Культура і побут», 30 квітня 1925), в якій цей малопомітний літератор нарікав на несправедливе ставлення до масової творчості з боку літ. парнасівців. Йому відповів М. Хвильовий, закликавши оголосити бій літературному нецтву й провінційності. З Харкова дискусія швидко перекинулася до Києва. В залі бібліотеки ВУАН 24 травня 1925 відбувся диспут на тему «Шляхи розвитку української літератури». В ньому взяли участь представники всіх літературних організацій, а також не належні до жодної. Після вступної доповіді Ю. Меженка виступали С. Щупак, Б. Коваленко, М. Могиланський, В. Підмогильний, В. Десняк, О. Дорошкевич, М. Івченко, Б. Антоненко-Давидович, Іван Ле, В. Нехаївська, І. Жигалко, а також і троє з «неокласиків» – П. Филипович, М. Рильський і М. Зеров. Його, Зерова, виступ мав особливий резонанс. Він підтримав заклик М. Хвильового вчитися у культурної Європи і доповнив його гаслом: «Ad fontes!» – «До джерел!», – розуміючи його вельми широко. «...Ми хочемо уважного відношення до всякої культурної цінності. Ми повинні заявити, що ми хочемо такої літературної обстановки, в якій будуть цінитися не маніфест, а робота письменника, і не убога суперечка на теоретичні теми – повторення все тої ж пластинки з хрипучого грамофона, – а жива й серйозна студія літературна, не письменницький кар'єризм "человека из организации", а художня вибагливість автора, перш за все до самого себе». Закликав до «підвищення нашої культурної кваліфікації», боротьби проти «вопіючого нецтва», проти «гуртківства й гурткового патріотизму, гурткової виключності», проти «приналежності до гуртка як критерію істини»: «Ви маєте патент на істину – щось вроді льготного квитка на воду, що видається у профспілці», – це було сказане на адресу тих літературних організацій, які перебирали на себе роль провідників політики більшовицької партії в літературі. Вони цей закид прекрасно розуміли, і саме

заклик до продуктивної праці та до рівноправної конкуренції замість пільгового адміністрування викликав особливе обурення проти Зерова. Так, «критик-марксист» В. Десняк (пізніше репересований разом з «ворогами», яких він викривав) дав йому промовисту «відсіч»: «Привілейоване становище молоді пролетарської літератури, як наше досягнення, воно буде завжди, гадаємо, в наших руках. У всякому разі будемо за нього боротися. Так що даремні сподівання товариша Зерова і інших, що настав час "мирної літературної конкуренції"».

Зерову доводилося відповідати на політиканські інсинуації опонентів на адресу його самого та однодумців, і тут виявився ще один його хист – блискучого полеміста, зброєю якого були велика ерудиція, бездоганна логіка і коректна, але в разі потреби й ущиплива манера суперечки, елегантна іронія («Наші літературознавці і полемісти» – «Червоний шлях», 1926, № 4; «Перед судом методолога» – «Життя й революція», 1926, № 7, – та ін.). Микола Хвильовий у своїх памфлетах, спрямованих проти малоросійського раболіпства, міщанського неучтва та «просвітянського» назадництва, не випадково розраховував і на підтримку Зерова, до культурного авторитету якого апелював. Зеров вагомо підтримав його не лише на початку дискусії, а й у трьох статтях, опублікованих у книзі «До джерел» (1926): «Європа – Просвіта – Освіта – Лікнеп», «Євразійський ренесанс і пошехонські сосни», «Зміцнена позиція». Зокрема, близьку йому тему «Європа» Зеров ставить на ширший і конкретніший ґрунт, ніж сам Хвильовий чи його опоненти. Говорить про різні її ідеологічні та мистецькі версії в російській суспільності, підкреслює, що ще «київські дидаскали 17 віку не боялися вчитися у своїх ворогів-латинників» і що «з часів Куліша і Драгоманова, Франка і Лесі Українки, Коцюбинського і Кобилянської – щоб не називати імен другорядних, – європейські теми і форми проходять у нашу літературу, розташовуються в ній». Тобто, Зеров намагається заспокоїти опонентів Хвильового, звести її до історичної традиції: нічого небувалого той не пропонує, треба вийти з політичної гарячки до спокійної професійної розмови. Але в обстановці штучно загостреної «класової боротьби» це було вже неможливо, і солідаризування Хвильового й Зерова було поставлене на карб ім обом.

З осудом Хвильового виступив сам Сталін, що було неоднозначною вказівкою для керівництва КП(б)У. А червневий пленум ЦК КП(б)У дає політичну оцінку «неокласиків» як чужої пролетарській культурі

сили. Для Зерова залишається на деякий час одна форма літературної діяльності – написання передмов до видань, переважно класиків. І він її активно використовує. 1929 виходить остання його книжка – «Від Куліша до Винниченка». Тим часом арештовано звинувачених у справі т.зв. «СВУ» на чолі з С. Єфремовим, розгортається масова «чистка», фактично погром, академічних, освітніх та інших культурних установ. Закрито видавництво «Сяйво», реорганізовано «Книгоспілку», де Зерова донедавна ще друкували. У березні 1930 на процесі «СВУ» його змушують бути «свідком». Вимагають самокритичних заяв у пресі. Але й цього вже стає мало.

За надзвичайно тяжких умов ідеологічного і психологічного тиску, прямого залякування Зеров прагне не втратити душевної рівноваги і працьовитості. Продовжує перекладати з різних мов. На цей час припадають нові переклади з Петрарки, з французьких поетів (для антології новочасної поезії, що мала вийти на поч. 30-х, але так і не з'явилася), з Пушкіна і Лермонтова; переклади прози («Постріл» Пушкіна, «Портрет» Гоголя, оповідання Чехова та ін.). Планував також перекладати Шекспіра, підготувати антологію французької та бельгійської поезії...

Може, й дивно, але саме в ці найтяжчі роки він написав чи не найбільше сонетів. Після давнішого кримського циклу (1926 – 1927) сонети, присвячені Києву (1923, 1928), доповнюються («Київ у травні», 1933); знову звертається до мотивів «Одісеї» («Телемах у Спарті», 1934; початковий рядок: «На землю впала ніч, потемніли дороги» – все-таки не алюзія на сучасність: далі йде чітке розгортання античного сюжету. Актуальне переживання маємо в сонеті «Karnos tes Patrides», присвяченому Освальду Бургардту, який емігрує до Німеччини: про причини його прощання з «Ітакою», де «огнище» його «колись палало», звісно, не мовиться...). Уникаючи чогось такого, що пильні ідеологічні прокурори могли б витлумачити як приховану антирадянськість, Зеров прагне налаштуватися на позитивні емоції, але так, щоб у цьому не було фальшу й казенного оптимізму. Такі його цикли «Будівництво», «Культуртрегери», «Дніпро», в яких пов'язуються візії минулого, сучасності і майбуття (коли «...прийде він, не архітект – поет, // Старих будівників твердий нащадок (...) // Зламає будівельний трафарет, // Безстильних років соромітний спадок, // Злетить над городом на крилах гадок // І вроду-бранку визволить з тенет»). А яка характерна галерея «культуртрегерів»: Турчиновський, Куліш, Горленко, Чер-

нишевський, Котляревський. Тут якраз і є полеміка – з часом, який занедбує культурні цінності. А в кількох випадках Зеров не втримався і від прямої полеміки зі своїми хулителями – підспівувачами можновладців. Так, у сонеті «Голос» (1931) маємо іронічний переказ претензій В. Коряка до поета, який, мовляв, навіть пишучи про Дніпрельстан, починає з минулого: «Невже тобі байдужі наші троси // І наших ворогів переполох?// Невже не бачиш, як Великий Льох // Нам віддає свої скарби-приноси?» А у «Відповіді» (1935) він сам звертається до Коряка: «Дарма твій гнів, дарма твої докори...».

Але хмари над Зеровим згущуються. 1934 його звільнено з роботи в університеті. Тяжкою втратою стала смерть десятилітнього сина. Зеров, як і багато інших українських інтелектуалів, у надії на порятунок залишає Україну, виїздить до Москви. Тут намагається відновити літературну працю; його високий авторитет знавця античної літератури дозволяє йому включитися в перекладання її російською мовою (частина його перекладів була анонімно опублікована 1939 в антології «Римская литература»). Але й тут Зерова «дістають». У ніч з 27 на 28 квітня 1935 його заарештовують на підмосковній ст. Пушкіно, а 30 травня відправляють до Києва для проведення слідства. Спершу Зеров відкидав безглузді звинувачення, але потім, під тиском слідчих НКВС, визнав себе винним у тому, що нібито належав до керівного складу міфічної «контрреволюційної націоналістичної організації». Військовий трибунал Київського військового округу на закритому засіданні 1 – 4 лютого 1936 визначив міру покарання: десять років позбавлення волі у виправно-трудовах таборах. Такі ж строки одержали й інші учасники «групи», у тому числі П. Филипович та А. Лебідь; поет Микола Вороний – вісім років. Заслання Зеров відбував на Соловках. Через стан здоров'я він не міг бути лісорубом, його робота полягала в прибиранні господарських приміщень. Це давало йому деяку можливість продовжувати літературні заняття. В листах до дружини він цікавиться книжковими новинами, ділиться думками з приводу нових перекладів Рильського й Тичини, повідомляє про намір працювати над дослідженням про українське перекладацтво, пише про переклади з Пушкіна і про те, що закінчує українську версію «Енеїди» Вергілія. На жаль, рукопис цей пропав або був знищений. За умов «виправно-трудового табору» Зеров виявив дивовижне самовладання, живучи й далі своїми творчими планами. Не знав він, що серед святкових заходів,



якими влада мала намір відзначити 20-ту річницю «Великої Жовтневої соціалістичної революції», був і масовий розстріл політв'язнів. 9 жовтня 1937 «справа Зерова та ін.» була переглянута Особливою трійкою УНКВС по Ленінградській обл. Всіх засуджено до розстрілу. Вирок виконано в урочищі Сандормох (Карелія) 3 листопада 1937. Мине понад двадцять років, і Військова Колегія Верховного Суду СРСР ухвалою від 31 березня 1958 скасує вирок Військового трибуналу КВО від 1 – 4 лютого 1936 і постанову Особливої трійки УНКВС по Ленінградській області від 9 жовтня 1937, а «справу» припинить «за відсутністю складу злочину»... Так мовою казенного документа «вичерпували» зміст великої людської трагедії.

Усього 47 з половиною років прожив М.К. Зеров. Можна уявити, скільки ще доброго і цінного дав би українській культурі цей високий і світлий розум. Але й те, що він устиг зробити, вражає обсягом і якістю виконання. На жаль, кілька десятиліть воно було вилучене з інтелектуального життя суспільства, і над самим іменем Зерова тяжіло політичне прокляття. Тільки від 60-х рр. його спадщина потроху повертається в культурний обіг. Початок поклав Максим Рильський, опублікувавши в двотомовому виданні українських перекладів з Юліуша Словацького переклад «Мазепи» Зерова. 1963 М. Рильський написав статтю «Микола Зеров – поет і перекладач», пізніше опубліковану в журналі «Жовтень» (1965, № 1), а потім – як передмова до «Вибраного» Миколи Зерова (1966). Низку публікацій присвятив Зерову його учень Григорій Кочур, який сам недавно повернувся із заслання. Так починалося нове життя Зерова.

Тим часом українська еміграція, як могла, намагалася віддати належне Зерову та «неокласикам». З'являлися спогади про них, з яких особливо цінна книга «Безсмертні» (1963) Михайла Ореста (Михайла Зерова). Передруковано окремі твори «неокласиків». Про них писали В. Державин, Г. Костюк, Ю. Шерех, Ю. Лавриненко та ін. Відбувалися дискусії. В Австралії існувало «Товариство приятелів творчості М. Зерова», яке опікувалося виданням та розповсюдженням його творів. Канадський Інститут Українських Студій видав 1977 «Лекції з історії української літератури» Зерова.

В Україні інтерес до творчості Зерова поглибився в останні два десятиліття. Видано його твори в двох томах (1990), зібрання літературно-критичних публікацій «Українське письменство» (2003).

Йому присвячені дослідження С. Білокона, В. Брюховецького, М. Москаленка, В. Івашка, М. Сулими, Д. Павличка, Є. Сверстюка, В. Неборака, Л. Череватенка, А. Содомори, М. Новикової, Д. Наливайка та ін. Образ Зерова осмислюється як взірець компетентної і відповідальної культурної праці, чесного служіння мистецтву слова. Його поезія, переклади з багатьох мов, літературознавчі праці та з теорії і практики перекладацтва, критичні публікації усвідомлюються як велике багатство української культури.

І.М. Дзюба

## ПРИМІТКИ

Зеров не перший спробував дати наукову періодизацію історії нового українського письменства. Академік М.І. Петров у 80-ті роки 19 ст. запропонував такий поділ його розвитку: 1. Період псевдокласицизму та пародійної реакції проти нього (Котляревський, Гулак-Артемовський, їхні попередники і послідовники); 2. Доба сентименталізму (починаючи з Квітки-Основ'яненка); 3. Період «романтично-художньої літератури» (Метлинський, Забіла, Афанасьєв-Чужбинський та ін.); 4. Період «національної літератури», що в свій час трактувалася як «поєднання класицизму та романтизму в принципі народності, а насправду була відбитком темних слов'янофільських стремлень» (Максимович, Бодянський, Микола Гоголь і Гребінка як історичні повістярі, Олекса Стороженко); 5. Від 40-х до 60-х років – українське слов'янофільство (Костомаров, Куліш, Шевченко); 6. Від 60-х років – період «найновішого українофільства» з його «демократичним напрямком». Ця схема не задовольняє Зерова «дріб'язковістю поділу» та неясністю історично-літературної термінології. Більше рації бачить він у «географічній» точці погляду на українську літературу О.С. Грушевського: полтавсько-харківський період (від Котляревського до Метлинського); перший київський період (часи Кирило-Мефодіївського товариства); період петербурзький (часи «Основи» і «гегемонії Куліша»); другий київський період (від початку 60-х років до Емського указу 1876 р., коли стало неможливим видання українських книжок); київсько-львівський з перевагою Львова (1876 – 1906), коли майже вся літературна продукція «емігрує» за кордон; київсько-львівський з перевагою Києва (від 1906, коли революція полегшила умови українського друку в Росії, до 1919 – 1920). Такий поділ має ту слушність, що дає змогу в одній схемі охопити всі сторони літературного життя. Але він лежить осторонь основного предмета історично-літературних студій – «зміни напрямків, еволюції літературних понять та художніх засобів». І вже зовсім не задовольняє Зерова періодизація, якою керувався С.Єфремов у своїй «Історії українського письменства» – трохи утрируючи, Микола Зеров характеризує її як «чисто механічний розподіл письменників по десятиліттях», тоді як «границі десятиліття у нас, здається, ніколи не мали значення ідеологічних етапів». Легенька ущипливість цього зауваження не випадкова: Зеров не сприймав «народницької» методології С. Єфремова, хоч ставився до нього з повагою.

**ТВОРИ:**

- Антологія римської поезії. К., 1920.
- Нове українське письменство. Історичний нарис. Випуск перший. К., 1924; Мюнхен, 1960.
- Камена. Збірка оригінальної і перекладної поезії. К., 1924.
- До джерел. Літературно-критичні статті. К., 1926; Краків – Львів, 1943.
- Від Куліша до Винниченка. Збірник статей. К., 1929.
- Sonnetarium. Мюнхен, 1948.
- Вибране. К., 1966.
- Лекції з історії української літератури. Торонто, 1977.
- Твори в двох томах. К., 1990.
- Антологія римської поезії. Камена. Сонети і елегії. К., 1990 (репринтне видання).
- Українське письменство. К., 2003.
- Українське письменство XIX століття. Від Куліша до Винниченка. Лекції, нариси, статті. Дрогобич, 2007.

**ЛІТЕРАТУРА:**

- Білецький О. [Рецензія на «Нове українське письменство» М.Зерова] – «Червоний шлях», 1924, № 1 – 2, с.247 – 249.
- Єфремов С. Зеров М. Нове українське письменство. Історичний нарис. Випуск перший // ЗІФВ УАН. Кн. 7/8, 1926. С. 503 – 506.
- Державин В. Дух і джерело київського неокласицизму (До 60-х роковин з дня народження Миколи Зерова) //Україна і світ. Література, наука, мистецтво і громадське життя. Зошит 4. – Ганновер, 1951.
- Клен Юрій. Спогади про неокласиків //Юрій Клен. Твори. Т. 3. – Торонто, 1960.
- Домонтович В. Болотяна Лукроза // «Безсмертні». – Мюнхен, 1963.
- Шерех Ю. Легенда про український неокласицизм //Шерех Ю. Не для дітей. – Нью-Йорк, 1964.
- Рильський М. Микола Зеров – поет і перекладач //Зеров М. Вибране. К., 1966.
- Череватенко Л. Наш сучасник Микола Зеров // «Дніпро», 1967, № 4.
- Брюховецький В. Микола Зеров. – К., 1990.
- Наливайко Дм. Українські неокласики і класицизм //Наукові записки НАУКМА, т. 4. Філологія. – К., 1998.
- Білокінь С. Микола Зеров // «Наш сучасник Микола Зеров». – Луцьк, 2006. С. 199 – 272.

ЛОГОС<sup>1</sup>

Джеймс ХЕФТ

## ВСТУПНЕ СЛОВО ДО ЛЕКЦІЇ Ч. ТЕЙЛОРА

У січні 1996-го Чарльз Тейлор, якого Ричард Рорті нещодавно зарухував до «дюжини найзначніших у світі філософів», прочитав у Дайтонському університеті лекцію під назвою «Католицька модерність?». Це відбулося з нагоди одержання ним Маріаністської премії. Товариство Марії, члени якого відомі як маріаністи, – це католицька релігійна організація, заснована в Бордо, Франція, у 1817; у 1850 її члени заснували Дайтонський університет. Щороку університет запрошує провідних католицьких учених розповісти, яким чином їхні релігійні переконання вплинули на їхню наукову діяльність і яким чином їхня наукова діяльність вплинула на їхні релігійні переконання.

Більшість науковців зізнавалась, що їм ніколи не доводилося робити подібних речей, проте вони погоджувались. Для деяких це було нагодою подивитися на свою професійну діяльність та особисті переконання під іншим кутом зору. Ті, хто ознайомлені з публікаціями Тейлора та сучасними розробками в католицькій традиції, матимуть змогу побачити, що його католицизм є визначальним, якщо не найбільш характерним, елементом у його філософських роботах. На початку лекції він пояснює, що запрошення дозволяє йому порушити питання, «які були в центрі моїх міркувань протягом десятиліть». Як філософ він відчув необхідність висловитися непрямим чином про релігійні виміри своїх інтелектуальних праць, аби «спробувати переконати завзятих прибічників якоїсь чи всіх метафізичних і теологічних ідей», проте в

<sup>1</sup> Тексти з книги *A Catholic Modernity?: Charles Taylor's Marianist Award Lecture, with responses by William M. Shea, Rosemary Luling Haughton, George Marsden, and Jean Bethke Elshtain*. Edited and Introduction by James Heft. New York: Oxford University Press, 1999. Pp. 128

цій лекції він має нагоду порушити декілька питань, з якими не лише католики, а й усі ті, хто прагне бути автентичним і людяним, стикаються в сучасну добу.

Лекція Тейлора не лише порушує деякі питання, які стосуються сучасності та католицизму, як він скромно про це заявив, а й дає глибокий опис та оцінку надзвичайно складним історичним, культурним і релігійним розробкам, що були наявні в останні декілька століть. Дещо зі сказаного Тейлором у лекції було докладніше висвітлено в його авторитетному дослідженні історії філософії «Джерела себе: творення новочасної ідентичності» (Harvard University Press, 1989), а також у пізнішій та широкодоступнішій «Етиці автентичності» (Harvard University Press, 1992). Наприклад, у підсумковій частині «Джерел» Тейлор пише, що дилема сучасності на Заході становить неприйнятну альтернативу: або підтримка різних традиційних релігійних уявлень, які поєднують у собі як великий духовний досвід, так і досвід невимовного людського страждання; або підтримка просвітницького натуралізму, чи «виключного гуманізму», що виключає духовний вимір. Будь-яка із цих альтернатив, стверджує Тейлор, є неможливою.

«Прийняття оголеного світського світогляду, без будь-якого релігійного виміру чи радикальної надії на історію – не спосіб уникнення дилеми, хоча жити з таким світоглядом, може, й непогано. Це не усуває дилеми, бо також спричиняє її «перекручування». Це призводить до притлумлення в собі відгуку на деякі з найглибших і найсильніших духовних прагнень, що їх відчували люди. За це теж треба платити високу ціну<sup>2</sup>».

У своїй лекції «Католицька модерність?» Тейлор стверджує, що один вихід із цієї дилеми пропонує християнська духовність; його можна описати двома способами: «як любов-співчуття, любов безумовна, котра, – незалежно від того, як її об'єкт повівся з вами, або внаслідок того, чим ви є у вашій наглибшій глибині, – являє собою буття за образом Божим». До того ж, така любов можлива лише в тому разі, якщо люди відкриють себе любові Божій, що, додає Тейлор, «означає переступити межу, встановлену виключним гуманізмом».

У тексті лекції Тейлор торкається питань додатковості та ідентичності, характерних для автентичної спільноти. Він згадує позицію Ма-

<sup>2</sup> Тейлор Ч. Джерела себе. – К.: Дух і літера, 2005. – С. 662.

тео Річчі, єзуїтського місіонера шістнадцятого століття, посланого до Китаю. Підхід Річчі до проповідування Євангелії зараджує яснішому розумінню нашої власної культурної та релігійної ситуації. Тейлор вважає, що утвердження загальних людських прав і звичайного людського життя, поняття людського добробуту – всі позитивні цінності сучасності, що історично походять із християнства, – є підставою як для сорому, так і для звільнення: сорому за те, що усі ці сучасні поняття ніколи не вкорінилися б, якби християнський світ як політично примусова сила не зник; і звільнення для католиків, – які, таким чином, мають свободу чесно визнати неоднозначне минуле Церкви і зробити з цього висновки для пристосування традиції до самих себе і своїх власних часів. Нарешті, окресливши надзвичайно вимогливі ідеали гуманізму модерності, включно із «всесвітніми тенденціями взаєморозуміння та практичної солідарності», Тейлор запитує, як католики та інші люди доброї волі зможуть жити відповідно до цих ідеалів, і пропонує три джерела мотивації.

Лекція Тейлора заслуговує на подальші коментарі та оцінки. Чотири визначні знавці в галузі складних взаємовідносин між релігією та нашою епохою були запрошені дати відгук на лекцію Тейлора. Перша реакція, від Вільяма М. Ші, професора теології в університеті Св. Луїса й дослідника американської філософії, торкається історичного підґрунтя нещодавніх численних ревізій католицизму й фокусує увагу на значенні Другого Ватиканського Собору (1962–1965). Він виділяє п'ять важливих для нашої епохи питань. З огляду на історію Католицької Церкви протягом сучасного періоду Ші пояснює, що теологія має зробити два важливих твердження: «модерність не була цілком неправою.., а Церква не була цілком правою». Ші погоджується з Тейлором у тому, що не потрібні ні «католицька модерність», яка б некритично сприйняла просвітницький проект із його позитивними та негативними характеристиками, ані «модерний католицизм», який би встановив гегемонію католицьких лібералів. Як і Тейлор, Ші обирає вимогливіший шлях глибокого та обережного розрізнення між цими двома складовими сучасної культури, який був би для християн не лише джерелом знання, а й можливістю вибору. Ші також упевнений, що Католицька Церква сьогодні прямує у правильному напрямку.

«Якщо католицьке "заміщення" (християнська доктрина, за якою Церква займає місце Ізраїлю в історії спасіння) може бути

відхилене й антисемітизм засуджений на теологічному та доктринальному рівнях, якщо Папа Римський може молитися разом з індусами, якщо католицькі теологи ризикнуть переглянути стосунки між Церквою та юдаїзмом, ісламом та іншими світовими релігіями, що тоді може стати на заваді відкрити зачинені двері?»

Ші вважає, що саме католицькі коледжі та університети, а не світські заклади, нині є найперспективнішою ареною для дослідження значення католицизму в сучасну добу. Ці незалежні інституції порвали із християнським світом та із «закривавленим насиллям віросповідування», за що, додає він, ми маємо «дякувати Вольтеру». Ші ставить три ключові питання, відповіді на які, гадає він, визначатимуть великою мірою, чи стануть католицькі університети місцями, в яких громади віруючих та інтелектуалів можуть продовжити, за прикладом Тейлора, «оцінку та реконструкцію минулого, виділяючи, що можна продовжувати і розвивати, а що має бути перероблене й від чого слід відмовитись як Церкві, так і культурі».

Розмарі Лулінг Хотон, авторка понад тридцяти п'яти книг, мати десятих дітей і на даний момент координатор жіночого центру в Глостері, Массачусетс, знайшла лекцію Тейлора настільки надихаючою, що задумала написати ще одну книгу. Втім, у своєму відгуку вона зосередилась на двох поняттях, які вона бачить центральними в лекції Тейлора: «євангельська етика» і «трансцендентність». Вона гадає, як, на її думку, і Тейлор, що зв'язок між цими поняттями є джерелом замішання, яке відчувають багато сучасних християн. Лулінг Хотон особливо зосереджує увагу на обміні досвідами, коли вираження нових досвідів ускладнюється через обмеження, створені використанням лише старих понять, таких як ті, що їх надає філософія Просвітництва чи «дивна пуританська витонченість неотомізму, схожа на вправний перехід річки по стійких каменях без водобоязні». Вона не наважується сказати, що ясно розуміє, що міг би означати вираз «євангельська етика», так само як не впевнена, що Тейлор розбиває свій аналіз слабкостей модерності, особливо її виключного гуманізму, коли вживає загальне слово *трансцендентність*, яке надто легко може бути використано фальшивим дуалізмом.

«Міф Відродження» – міф про волю індивіда – не призвів до справедливості в наш час, зазначає Лулінг Хотон. Навіть тим демократіям,

які поширили виборчі привілеї на всіх громадян, не вдалося стримати «корпоративну владу, дискримінацію та порушення громадянських прав, як вони прагнули». У середньовіччі юристи, принаймні, могли припускати, що моральні норми Церкви є універсальними і що культура підтримує виконання цих норм. Тогочасні соціальні та моральні припущення зникли, продовжує Лулінг Хотон. Точно визначити, що «євангельська етика» могла б означати в нашій ситуації, важко; незважаючи на «аргументовані думки», ми не маємо чіткого уявлення, якою була соціальна етика Ісуса. Ми знаємо, що суспільство часів Ісуса мало ясніше відчуття моральної відповідальності, ніж наше сьогodнішнє суспільство. В наші дні «правова культура» припускає, що потреби індивідів можна забезпечити законами, «відокремленими від моральної відповідальності локальної спільноти». Розвиваючи свою думку далі, Лулінг Хотон робить висновок, що євангельська етика процвітала в культурі, дуже відмінній від нашої правової культури. Християнський світ, який розширився у восьмому – п'ятнадцятому століттях, дотримувався євангельської етики і, на жаль, виправдовував багато жорстокості. Та все-таки, християнський світ захищав індивідів, підтримуючи почуття справедливості, хоча дії Церкви в цьому відношенні були напевне не позбавлені вад. Сьогodні піклування про індивідів асоціюється з різними формами благодійності.

І в сьогodнішній Церкві Лулінг Хотон бачить багато «життєстверджувальних» підходів, таких як відмова від католицької провини й недоброзичливості щодо сексу, але ці підходи часом прибирають екстремального вигляду, коли заперечується реальність зла. Ці суперечливі тенденції у Церкві вона вважає такими, що приводять до замішання.

«Сучасні католики (і багато інших християн, юдеїв та людей іншої віри) зробили спробу досягнути цільний і не дуалістичний погляд на релігію, яка містить у собі радість і справжню втіху, але також з ентузіазмом сприймає і неодмінний дискомфорт, біль, або щось гірше, якщо все це необхідне задля справедливості – яка, виявляється, означає спосіб життя, сформований усвідомленням цієї взаємообумовленості.»

Окресливши дану ситуацію – не позбавлену вад модерність і суперечливе християнство – Лулінг Хотон цікавиться, чи є можливість знайти мову для вираження «палкого, пристрасного, простого бажан-



ня, що його відчувають стільки людей». Вона робить висновок, що це пов'язане з «міфотворенням», але не в найвному розумінні його як літературно оброблених багатозначних історій масового виробництва, а, скоріше, як інформаційний спосіб, що надасть можливості віруючим взяти участь у процесі його народження й не лише на інстинктивному рівні, а й на рівні розуміння того, що відбувається. Вона наголошує на важливості католицького поняття таїнства (вираженого так гарно у фільмі «Свято Бабетти»), нових досліджень про Ісуса, деякому відродженні (з відмінностями) давньої «побожності», появи жіночих ритуалів (явно ортодоксальних і не таких ортодоксальних), та відродженого інтересу до кельтського християнства з його децентралізованою церковною системою і здатністю поглинати і трансформувати дохристиянський міф і ритуал. Лулінг Хотон вважає, що в разі наближення до цих джерел католицького міфу, подібний погляд на католицьку модерність «виявляється і складнішим, і легшим; ключовим для майбутнього гуманності та набагато втішнішим».

Джорж Марсден, нотдрамський історик, представник американського протестантського інтелектуального життя, вважає, що лекція Тейлора являє собою приклад того, що християнські вчені мають робити: а саме обдумувати, яким чином їхні переконання надають важливої перспективи сучасним питанням. Однак, замість використання підходу Річчі до модерності, Марсден пропонує погляд на сучасну культуру як на християнське «блудне» дитя. Модерність не чужа християнам, яким був Китай для Річчі, бо за досягненнями модерності стоїть її християнське походження. Модерність треба закликати повернутися додому, покаятись, адже вона є не лише нехристиянською, а, у деяких відношеннях, і антихристиянською, «з усією гіркотою, яку можуть викликати зруйновані сімейні стосунки». Тейлерів аналіз був би глибшим, додає Марсден, якби він сказав щось про гріх і непокору, а також про культурні відмінності.

Марсден також закликає Тейлора не соромитися специфіки християнської доктрини й запитує: «Чи завжди ми, подібно до Річчі, одягнутого як послідовник конфуціанського вчення, маємо вбирати наші погляди у форму, прийнятну в сучасній академії?». Марсден вказує на приклад Аласдейра Макінтайра, який, як філософ, користується широкою популярністю, навіть при тому, що явно обстоює християнську альтернативу. Марсден захоплюється працею Тейлора – особливо цією

лекцією, – але бажає йому менше застосовувати самоцензуру стосовно своїх релігійно зумовлених позицій. Він навіть ущипливо запитав Тейлора, чому він не навів більше міркувань в явно християнському дусі, й запропонував зробити лекцію з нагоди отримання Маріаністської нагороди підсумковою частиною його «Джерел».

Нарешті, Марсден, більше ніж Ші, наголосив на важливості участі в християнських богослужбових зібраннях заради підтримання яскравих християнських студій. Люди наворачтаються з однієї парадигми в іншу, перш за все, не завдяки доказам, а, цитуючи Томаса Куна, завдяки «спостереженню за успішним вирішенням проблем в іншій спільноті». Інакше кажучи, найкращою аргументацією, справді, є безпосередня участь. Незважаючи на багато зауважень, Марсден аплодує Тейлору як одному з найвидатніших християнських мислителів, що критикують сучасну культуру у світлі своїх християнських поглядів, навіть якщо ці погляди залишаються, за винятком цієї лекції, неявищими.

Останній коментар було запропоновано Джин Бетке Елштайн з Чиказького університету і стосувався він Тейлорівського бачення людської спільноти, яка, на її думку, щасливо уникає крайнощів одинорідності та несумірності. Вона надає ґрунтовні міркування щодо побудованого на роздумах Августина про Трійцю твердження Тейлора, що людина створена за образом і подобою Божою, Який для християн є триєдиним. Отже, Елштайн запитує, як запитують багато віруючих, що означає бути створеним за образом і подобою триєдиного Бога? Вона гадає, що «мислення з опорою на Трійцю й завдяки Трійці дозволяє зрозуміти, чому ми не в змозі виразити себе прозоро й дати можливість іншим збагнути нас повністю. Воно дозволяє нам шукати рятувальної милості наших ближніх шляхом перетворюючої та конститутивної сили любові, *caritas*. Роздуми про Трійцю зачіпають питання мови. Невимовність Бога нагадує нам, що ми "не можемо досягнути всю людську дійсність"». Згадуючи, як Августин колись сказав, що потоваришувати із собакою легше, ніж із людиною, яка розмовляє іншою мовою, Елштайн, однак, і далі стверджує, що, будучи створеними за образом Божим, люди, які розмовляють різними мовами й живуть у різних культурних світах, мають можливість зрозуміти, що в них також є щось дуже важливе спільне.

У більшості своїх дослідницьких праць з історії філософії Тейлор послуговується методом «відновлення», який являє собою доброзич-

ливу спробу уважно підійти до розуміння того, що було сказано, та розпізнати у світлі сучасних питань, що лишається цінним і що могло б збагатити наше розуміння себе та своєї культури. Тейлор прочитує ці чотири відгуки на свої роздуми про католицьку модерність подібним чином, обмірковуючи сказане, вільно допускаючи негарзди у своїх власних роздумах, роз'яснюючи деякі свої оригінальні твердження і розвиваючи дискусію.

Він розділяє свою відповідь на сім частин. Із приводу критики Лулінг Хотон щодо вибору слова *трансцендентність*, він пояснює, що прагнув «розкрити простір можливостей». Метафору Річчі він використовує з єдиною метою: мати певну дистанцію від предмета, дистанцію, яка створює глибше історичне відчуття й надає ясну перспективу множинним інсайтам, жоден з яких тоді не вимагатиме для себе «разючої ваги як єдино правильна відповідь». Він обережно торкається «нюансів розрізнення» між собою та Лулінг Хотон, маючи на увазі, якого героїзму можуть очікувати від більшості християн.

У відповідь на роздуми Елштайн про Трійцю, Тейлор продовжує пояснювати, що більшість сучасної філософії, і, звісно, Кант, на жаль, виявляються «монологічними»; це означає, що «дуже мало уваги приділяється факту неоднорідності людей, а ще менше – їхнім відмінностям». Тут, торкаючись питань, порушених Марсден і Ші, Тейлор говорить про дружбу і спільність. У цілому, Тейлор вважає, що більшість сучасних оцінок не в змозі досягнути тих благ, які існують лише тоді, коли люди перебувають разом. В особливому фокусі уваги перебуває індивідуалізм, який дуже збіднює наш ідеал автентичного людського добробуту. Мабуть, найрадикальніше заперечення людської спільності, додає Тейлор, можна знайти в працях Мішеля Фуко, для якого свобода є лише негативною ідеєю, яка означає уникнення влади іншого над собою. На жаль, більшість сьогodнішніх мультикультуралістів поділяють цей негативний погляд на свободу і недооцінюють можливості взаєморозуміння, яке поважає справжні відмінності.

Відповідаючи Ші і Марсден, Тейлор визнає, що в сьогodнішній академії християнські студенти і професори мають існувати в «атмосфері невіри», – факт, з приводу якого немає ані здивування, ані значних розвідок. Тейлор зізнається, що вражений тим фактом, що так багато оглядачів «Джерел» не в змозі досягнути, що він розумів під «моральними джерелами». Він намагався привернути увагу до наступного момен-

ту: багато сучасних моральних філософів, особливо утилітаристів, постійно уникають питання «Що ми маємо любити?». Натомість, сучасні моралісти фокусують увагу лише на тому, що слід робити. Тейлор вважає, що питання моральної мотивації є такими ж важливими, чи навіть першочерговішими за ті, що стосуються моральної справедливості.

«Але, заперечуючи, хіба ви не бачите, що це також стосується питання, чи можуть люди справді змусити себе чинити правильно? Але тоді ваш співрозмовник подивиться на вас із нерозумінням і скаже: звісно, але це не є моральною філософією; якою є справжня людська мотивація, це – в компетенції психології чи соціології чи будь-чого іншого.»

У світлі цих розбіжностей між тим, що слід робити, і тим, як можна знайти в собі сили це робити, Тейлор надає слово християнським дослідженням, аби «змінити порядок денний, розкрити його». Насправді, він вважає, що це має бути найважливішим моментом християнських досліджень.

Тейлор підсумовує свою бесіду із респондентами, ставлячи питання, чому роздратування, навіть правомірне, є таким небезпечним для християнських студій. Бесіда цих християнських мислителів розкриває змагання християнських інтелектуалів досягнути своє призначення в сучасній культурі. Навіть більше, ця бесіда точно вказує на ті аспекти сучасної культури, які мають потрапити в центр уваги, якщо ми прагнемо реалізувати глибокий сенс людського життя.

Я хочу подякувати, по-перше, Чарльзу Тейлору за його надихаючі роздуми про можливості та виклики, властиві взаємовідносинам католицизму із сучасною західною культурою. Я також хочу подякувати Вільяму Ші, Розмарі Лулінг Хотон, Джорджу Марсден і Джин Бетке Елштайн за їхні, не менш надихаючі, відгуки на лекцію Тейлора. Керол Фаррелл, моєму асистентові, і Ричарду Драбік, моєму асистенту-аспірантові, кожен з яких зробив великий внесок у підготування цього тексту й покажчика. Нарешті, я хочу подякувати моєму університету за його наполегливі зусилля зрозуміти католицьку віру серед надій і тривог модерності.

*Переклала Талалаєва Г.О.*

Чарльз ТЕЙЛОР

## КАТОЛИЦЬКА МОДЕРНІСТЬ?

У першу чергу мені хотілося б висловити подяку за честь бути відзначеним Маріаністською премією цього року. Я вдячний Дайтонському університету не лише за визнання моєї праці, а й за можливість звернутися разом із вами до тем, які десятиліттями були центром моїх зацікавлень. Вони відображені в моїх філософських працях, але в дещо іншій формі, ніж я збираюся представити їх сьогодні увечері. Причина цього – сама природа філософського дискурсу (принаймні так мені здається), який має тенденцію змушувати чесних мислителів відмовлятися від метафізичних і теологічних суджень. Для мене велика радість відкрити разом із вами питання, пов'язані із поняттям католицької модерності.

### I

Цю назву можна було б сформулювати і в зворотному напрямку; я міг би назвати мою лекцію<sup>1</sup> «Модерний Католицизм». Але в нашій культурі прикметник «модерний» має таке навантаження, що читач може зрозуміти об'єкт мого дослідження як новий, кращий, вищий Католицизм, який начебто замінив старомодні варіанти, які засліплювали наше минуле. Проте спрямувати дослідження в цьому напрямку – означало б ганятися за химерою, створінням, існування якого неможливе за природою речей.

Існування його унеможливорює саме значення слова «католицизм», принаймні так як я його розумію. Тому декілька слів щодо цього. «Ідіть і навчайте всі народи». Як зрозуміти цю настанову? Найлегший спосіб, яким користаються, на жаль, занадто часто, – це взяти Християнство як глобальну картину світу і спробувати пристосувати інші народи та

<sup>1</sup> Лекцію було проголошено в Дайтонському університеті з нагоди вручення Чарльзу Тейлору Маріаністської премії 25 грудня 1996 року.

культури до неї. Але це – гвалт над однією з основних засад католицизму. Первинно слово *katholou* має два споріднені значення: універсальність і повнота, можна сказати універсальність через повноту.

Спасіння (спокутування гріхів) відбувається через втілення, перетікання життя Бога в людські життя, але ці життя відмінні, множинні, незводимі до одного. Спокутування – Втілення примирює ці відмінності, дає щось подібне до єдності. Це, скоріше, єдність відмінних істот, які усвідомили, що не можуть жити поодинці, що засадою їх існування є доповнюваність, а не єдність тих, хто вважають себе принципово ідентичними. Або, можливо, треба визнати, що і доповнюваність, і ідентичність обидві є невід'ємними частинами кінцевої єдності. Найбільшою спокусою нашої історії було б забути про доповнюваність, звертати увагу лиш на подібність і відповідність, якомога більше людей зробити «добрими католиками» – і, захопившись процесом, оминати католицтво, адже неможливо досягнути католицтва, не досягнувши повноти. Об'єднання, куплене ціною пригноблення іншості, притаманній людській природі, створеній Богом, – це лише фрагмент, замаскований під повноту. Це – універсальність без повноти, це – не католицизм.

Ця єдність-через-іншість, як антонім єдності-в-ідентичності, видається єдиною можливим шляхом, не лише як наслідок відмінностей між людьми, що, починаючи від поділу на чоловіків і жінок, розгалужуються до безкінечності. Це – не просто вада людського матеріалу, в який заткано божественне життя, засаднича нездатність до однаковості. І це – не тільки наслідок факту, що будь-яка єдність між людиною та Богом приречена збуватися через іншість. Але навіть сутність Бога, сповідувана як Трійця, сама по собі являє згадану єдність. Отже, відмінність людей входить до образу та подоби, за якими нас сотворено.

Таким чином, католицький принцип, якщо його можна так назвати, зовсім не означає поширення віри як вірності одній духовності, одній літургійній формі, одній реакції на Втілення. Множинність у цій сфері – це те, до чого Католицькій Церкві завжди бракувало поваги, але водночас і те, що їй доводилося переживати. Я маю на увазі, зокрема, великі єзуїтські місії в Індії та Китаї на початку доби нового часу.

Модерн дає нам перевагу жити в усвідомленні численності варіантів християнського життя, ми завжди маємо перед очима це широке поле духовностей, необхідне для компенсації нашої вузькості, для нагадування про нашу фрагментарність, що потребує доповнення на

шляху до повноти, – ось чому я побоююся можливого резонансу, що міститься в сполученні «модерний Католицизм» як відлуння тріумфалізму та самодостатності присутніх у прикметнику (якщо навіть не зважати на ті, що присутні в іменнику!).

Важливо якраз не стати «модерними католиками», адже тоді ми починаємо дивитися на себе як на завершених «повних католиків», такий собі підсумок та авангард наших менш удачливих предків (як наслідок потужної конотації, прикріпленої до слова *модерний*). Скоріше, наше завдання – розглянути нашу модерну цивілізацію як одну із великих культурних форм, що з'являлися і зникали протягом історії людства, зрозуміти, що означає бути християнином тут, всередині неї, знайти свій голос у мінливому хорі католицтва, спробувати проаналізувати наше тут і зараз за тими принципами, за якими Матео Річчі намагався зрозуміти Китай кілька століть тому.

Я усвідомлюю, що Матео Річчі та великий езуїтський експеримент як модель мають вигляд у даному випадку дивний і навіть дикий. Здається неможливим поширювати цей приклад на наш час, і то з двох протилежних причин. По-перше, немає очевидного розриву. Йдеться про цивілізацію, яка ще й досі багато в чому є християнською, принаймні це суспільство із високим відсотком прихожан. Хіба можливо тут говорити з позицій аутсайдера, що в становищі Річчі було природним?

Друга причина, як видається, заперечує першу. Одразу ж пригадуються всі ті грані модерної думки та культури, які спонукають до розуміння християнської віри як іншого, чогось, що має завершитись і бути локалізованим у минулому та звільнити дорогу для Просвітництва, лібералізму, гуманізму. Пам'ятаючи про це, вже легше уявити себе аутсайдером. І якраз через цю причину проект Річчі видається непридатним. Він має справу з іншою цивілізацією, іншість якої в основному базується на незнанні – вони не знайомі з юдео-християнськими ідеями, тому проблема полягає в тому, як адаптувати це послання до цього адресата. Але нехристиянськість модерності – це, скоріше, антихристиянськість, заперечення як звільнення від обмежень. І як адаптувати послання до його заперечення?

Отже, застосування проекту Річчі до нашого часу має дивний вигляд через дві, здавалося б, не порівнювані причини. З одного боку, ми відчуваємося вдома у цій цивілізації, що генетично походить від

християнського світу, то що ж тут ще прояснювати, чого ми не знаємо про нього? З іншого боку, хоч би що в модерності було чужим християнству, воно заперечує християнство, тому не зрозуміло, як можна їх примирити і змусити до спільного існування. Інакше кажучи, проект Річчі має складне й відповідальне завдання – встановити тонкі розмежування: які відмінності в людській культурі є гідними, а які несумісні з християнською вірою. Резонансні дебати щодо китайських ритуалів оберталися саме навколо цієї проблематики. Але, здається, для модерності все це давно й ретельно розставлено по полицках: християнська культура вже мала легітимний шанс на існування в нашому минулому, але нове секуляристське бачення речей просто конкурентоспроможніше. Що ще тут з'ясовувати?

Втім, я вважаю, що обидві ці реакції, яким так природно було б піддатися, помилкові. Обстоювана мною точка зору така, що в секуляристській модерній культурі в рівній пропорції сплавлені природний розвиток Благої Вісті в тому, що стосується іманентного модусу життя, із закритістю від Бога, що робить Благу Вість неможливою. Модерна доба пориває зв'язки із структурами та віруваннями християнського світу, водночас продовжуючи окремі вектори християнського життя далі, ніж вони коли-небудь перебували всередині християнського світу. У світлі ранніх форм християнської культури нам доведеться смиренно визнати, що модерний злам був обов'язковою умовою розвитку.

Наприклад, модерна ліберальна політична культура характеризується схиланням перед природними правами людини: на життя, на свободу, громадянство, самореалізацію, що розглядаються як принципово безумовні, незалежні від статі, культурного чи цивілізаційного рівня, віросповідання, які обмежували ці права в минулому. Поки наше життя відбувалося в умовах християнського світу, тобто цивілізації, в якій структури, інституції та культура мали відображати християнську природу суспільства (навіть у такій ненав'язливій формі як це було в Сполучених Штатах на початку їхньої державності), нам не вдавалося досягти такої безумовності. Для «християнського» суспільства, в цьому розумінні, складно прийняти повне рівноправ'я атеїстів, або людей іншої релігії, або тих, хто не вписується у християнський моральний кодекс (наприклад, гомосексуалісти).

Це відбувається не тому, що християнська віра як така робить людей однобокими чи нетолерантними, як вважають деякі противники хрис-



тиянства. Звичайно, серед нас є чимало безапеляційних фанатиків, але невже християнство самотнє в цьому. Певні форми войовничого атеїзму останнього століття аж ніяк не меншою мірою характеризуються цим. Ні, неможливість, про яку йшлося, лежить не у християнській вірі, а в проєкті християнського світу: настановою поєднати віру із формою культури та суспільства. Цій настанові не відмовиш у благородстві, її надихає пряма логіка Втілення, про яку йшлося вище, інтуїція, що Божественне життя дедалі більше переплітається із людським. Але історичні втілення цього проєкту завжди мали тенденцію до невдачі або навіть до перетворення на свою протилежність.

Це відбувається тому, що історично суспільство апіорі передбачає насильство (принаймні політичне суспільство), тиск відповідності, відступи від високих ідеалів заради вузьких інтересів та інші суттєві недоліки. Повне злиття віри й певного суспільства неможливе, і спроби втілити цю ідею в реальність бувають небезпечними. Відчуття цього відобразилося в розділенні Церкви і держави ще починаючи із раннього християнства. Можна критикувати численні конструкції християнського світу, як, наприклад, інтенція постконстантинівської доби наблизити християнство до форми панівної релігії, де сакральне було злите із політичним і підтримувало його. Звичайно, про цей проєкт християнського світу можна сказати значно більше, ніж дозволяє це несхвальне судження. Втім, при всьому, що є в ньому доброго, проєкт християнського світу рухається в згаданому напрямку і перебуває під постійною загрозою перетворитися на пародійний антонім щодо себе.

Отже, сказати, що повнота культури прав не могла існувати у християнському світі, означає не вказати на особливість слабкості християнської віри. Справді, спроби поставити на місце віри яку-небудь секулярну філософію – яacobінізм, марксизм – навряд чи призвели до кращих результатів (а в деяких випадках і до значно гірших). Культура прав розквітла тоді, коли шкаралупу християнського світу було розколото й жодна інша єдина філософія не зайняла його місця, коли публічна сфера нагадувала локус змагання крайніх точок зору.

Я не ризикну стверджувати, що модерна культура прав – ідеальна в такому вигляді, як ми її бачимо. На мою думку, в ній закладено безліч проблем, до яких я звернуся пізніше. Однак, незважаючи на це, їй вдалося створити щось видатне: настанову використати політичну силу

для реєстрації й упорядкування фундаментальних людських потреб та універсалізації їх застосування. І навіть нинішній Папа є живим свідченням того, що християнська свідомість не може не рахуватися із цим.

Цей приклад ілюструє тезу, яку я обстоюю. В якийсь момент історичного плину християнство було атаковане ізсередини християнського світу й скинуте із престолу. В деяких випадках його поступово позбавляли впливу, не нападаючи на нього прямо (здебільшого в протестантських країнах); але це поступове зміщення часто призводило до маргіналізації віри, представлення її як непридатної для великих сегментів модерного життя. В інших випадках протистояння було гірким, навіть жорстоким, розвінчання стало результатом довгих і затиєтих боїв (як, наприклад, в Іспанії, Франції, інших католицьких державах). Жоден із цих шляхів не був комфортним для християнської віри. Тепер ми маємо погодитися, що цей процес був причиною того, що ми визнаємо поступом у практичному проникненні Святого Письма в людське життя.

Коли ж це полишило нас? Це – досвід, що вчить смиренню і водночас звільнює. Смирення настає, коли наші войовничіше колеги-секуляристи нагадують: «Нам пощастило, що парадом більше не командують ваші вузьколобі християни, а то б ми й досі насолоджувалися інквізицією». Звільнення ж досягається тоді, коли ми усвідомлюємо, що вони праві (якщо незважати на перебільшення) і можемо зробити відповідні висновки. Така свобода можлива лише тоді, коли ніхто не командує парадом. Отож велика вдячність Вольтерові та іншим, хто (не обов'язково в дотепній формі) продемонстрував нам це і дозволив переживати Благую Вість безпосередньо, без того тривалого й часто кривавого примусу праведності, яким відзначалися всі ці «християнські» століття. Тепер ми можемо повернутися до ідеалу Благої Вісті за невеликою допомогою наших ворогів.

Хіба визнання нашого боргу означає, що ми повинні мовчати? Зовсім ні. Ця свобода, якою можуть насолоджуватися стільки різних народів, має також і християнський вимір. Це, наприклад, свобода самостійно прийти до Бога, почути заклик Святого Духа, голос якого краще чути, коли гучномовці влади мовчать.

Справді так, але, можливо, християни не користуються своєю свободою на конкурів повною мірою, бо це може бути розглянуте

як спроба знову нав'язувати свої (авторитарні) значення. Так вони роблять ведмежу послугу цій свободі, адже не тільки вони володіють точкою зору, а отже, й можливістю її нав'язати, але викликають більшу підозру, ніж їхні колеги-секуляристи.

Той факт, що свобода виникає в ситуації, коли жодне із бачень не є домінантним, тобто вона стала результатом послаблення Християнства та відсутності на той момент іншої доволі сильної трансцендентної точки зору. Це формує переконання, що взагалі було б краще без будь-яких трансцендентних поглядів. Тоді розвиток модерної свободи ідентифікується із піднесенням ексклюзивного<sup>2</sup> гуманізму – тобто такого, що базується виключно на інтенції людського добробуту, який не визнає гідними цілі поза ним. Потужну думку, ніби щось існує поза людським життям і є метою цього життя, було затавровано як небезпечну ілюзію й засуджено, мирне співіснування вільних людей вже було ототожнене із занепадом трансцендентальних поглядів.

Християнину такий погляд видається дивним. Невже так необхідно платити таку ціну, невже ми повинні пережити таку собі духовну лоботомію, щоб насолоджуватися модерною свободою? Ніхто не заперечує, що релігія збуджує небезпечні пристрасті. Але ексклюзивний гуманізм містить у собі не менші небезпеки, що не мають вигляд достатньо дослідженими в модерній думці.

## II

Тепер я хочу розглянути деякі із цих загроз. Роблячи це, я запропоную власну інтерпретацію модерного життя та сприйняття. Хоча ці проблеми досить спірні, нам конче необхідні нові перспективи у цій сфері – яким і було бачення модерності Річчі.

Першою загрозою ексклюзивного гуманізму, що нівелює трансцендентне потойбічне життя, є те, що він викликає іманентне заперечення життя. Спробую детальніше це пояснити.

Я говорив про трансцендентність як про буття «поза життям», намагаючись дістатися суті не лише християнства, а й інших релігій, на-

<sup>2</sup> Поняття *exclusive humanism* – важливе для Тейлора, а переклад, поданий тут, – «ексклюзивний гуманізм» має зайві конотації. Тому декілька слів про це. В українській мові слово «ексклюзивний» набуло позитивного відтінку – винятковий, тому, мовляв, добрий. Але у Тейлора гуманізм не винятковий, а такий, що виключає інші можливості і ставлення автора до цього гуманізму не дуже й оптимістичне (прим. перекл).

приклад буддизму. Основна ідея втілюється у цих релігіях по-різному, ідея, яка впливає із твердження про те, що є щось поза життям.

Одним із варіантів трактування цього твердження є: життя триває після смерті, є продовження, наше життя не закінчується остаточно з настанням смерті. Я не маю наміру заперечувати це, але хочу поглянути на цей вираз трохи з іншого боку, хоча й дуже схожого.

Я маю на увазі щось на зразок: суть речей не вичерпується життям, повнотою життя, навіть якістю життя. Мається на увазі не лише відмова від егоїзму, думка про те, що повнота мого життя (і можливо, життів людей, яких я люблю) має бути єдиним, що мене цікавить. Давайте погодимось із Джоном Стюартом Мілем у тому, що повне життя передбачає пошук блага людства. Тоді усвідомлення трансцендентного означає бачення суті поза життям.

Подальшим розвитком цього твердження є розуміння того, що ми можемо знайти в стражданнях і смерті не лише заперечення, анулювання повноти і життя, а й можливість ствердження чогось суттєвого у потойбічному житті, до чого і веде таким чином саме життя. Останнє зауваження, здається, повертає нас до того, щоб сфокусуватися знову на житті. Навіть із точки зору ексклюзивного гуманізму, можна зрозуміти, як можна прийняти смерть і страждання, щоб урятувати життя іншим. У певному ракурсі це також є повнотою життя. Визнання трансцендентного потребує чогось більшого. Те, що є важливим після життя, важливе не лише тому, що підтримує життя; інакше втрачається сенс цього життя після життя. (У християн Бог хоче людського добробуту, але «хай буде так» не вступає у суперечність з «я прийшов, щоб ви мали життя, і *подостатком щоб мали*».)

Такий спосіб потрактування найбільше суперечить сучасній Західній цивілізації. Є й інші способи зробити це. Один із них звертається до коріння християнства і перевизначає поняття життя як таке, що включає у себе те, що я називаю «життя після життя»: наприклад, згадки про „вічне життя” у Новому Завіті й «життя і подостатком...» (Ів. 10:10).

Або ж третій спосіб це описати: підтвердження трансцендентного означає заклик до зміни ідентичності. Буддизм дає нам вагому підставу це стверджувати. Зміна тут є дуже радикальною, від себе до «несебе» (*anatta*). Але християнство можна розглядати у тих саме термінах: як заклик до радикальної децентрації ідентичності у стосунках з Бо-

гом. («Хай буде так»). Ми можемо говорити про «геоцентризм», як називає це абат Анрі Бремон у своєму чудовому дослідженні французької духовності сімнадцятого століття. Такий спосіб вираження ідеї є схожим на перший зі згаданих, оскільки більшість концепцій життя достатньо передбачають стабільну ідентичність, самість, від якої визначається добробут.

Таким чином підтвердження трансцендентного означає спрямованість на життя після життя або ж готовність до змін в ідентичності. Але якщо справді зробити це, якою тоді є ваша позиція щодо людського добробуту? Тут виникає багато неоднозначностей, плутанини й неточностей. І справді, у світових релігіях є нормальною практикою поєднання піклування про добробут і трансцендентність одночасно. Навіть було таке правило, що найважливіші досягнення тих, хто покинув нас і перейшов у потойбічне життя, мають слугувати підсиленню повноти життя тих, хто перебуває по цей бік межі. Тому молитви біля могил мучеників допомагають подовжити тривалість життя, поліпшити здоров'я і привносити усе благо, що передбачається християнською вірою; подібне відбувається і біля могил певних мусульманських святих; і в буддизмі Тхеравади, наприклад, аскетизм монахів передається через благословення, амулети й тому подібне на всі звичні прояви добробуту мирян.

Знову ж таки, на противагу, завжди існували такі реформатори у всіх релігіях, які вважали це симбіотичне, взаємодоповнювальне співвідношення відречення та добробуту травестією. Вони наполягають на поверненні релігії її чистоти й переносять власні цілі відречення на всіх інших. Дехто навіть вдався до того, щоб взагалі ганьбити прагнення добробуту, з метою підтвердити його непотрібність, або оголосити перешкодою благочестю.

Але така крайня позиція іде врозріз із центральними положеннями деяких релігій. Наприклад, християнства та буддизму. Зречення – спрямованість на потойбічне життя – не лише віддаляє нас від добробуту, а наближує до нього. В християнському дискурсі зречення децентрує нас у стосунках із Богом, але Бог бажає добробуту людства, і, таким чином, ми повертаємося до схвалення добробуту, який у Біблії має назву агапе – любов. У термінах буддизму – Просвітлення не лише віддаляє нас від мирського, воно також піднімає шлюз для *metta* (чутливої доброти) і *karuna* (співчуття). Існує така тхеравадська концепція

Паккеабудди, який переймався лише власним спасінням, і він стоїть нижче за найвищого Будду, що прагнув спасіння для всіх створінь.

Таким чином, крім ідеї взаємодоповнювального симбіозу зречення та добробуту, ідеї чистоти є третій підхід, що можна назвати позицією *агапе/каруна*.

Вже сказаного досить для того, щоб стверджувати про наявність конфлікту між модерною культурою і трансцендентністю. Фактично, значна частина модерної духовності Заходу задіяна у ствердженні життя. Можливо, останнє є наслідком сучасної інтенції зберегти життя, досягти успіху і подолати страждання в усьому світі, що на мою думку, є безпрецедентною ситуацією.

Це впливає історично з того, що я називаю в інших випадках «ствердженням звичайного життя». Цим терміном я намагався звернути увагу на культурну революцію раннього модерного періоду, яка скинула з престолу діяльність, пов'язану з роздумами та громадянською активністю, яку раніше вважали вищою, і перенесла центр ваги добра у звичайне життя, працю та сім'ю. Згідно з такою точкою зору на духовність, нашим першочерговим прагненням має бути подовження життя, полегшення страждань, нарощення добробуту. Прагнення понад усе «гарного життя» має присмак гордині та егоцентризму. Крім того, існувала початкова несправедливість, оскільки так звані «вищі» діяння мала змогу практикувати лише елітарна меншість, тоді як правильно жити в рамках звичайного життя може кожен. Це – золота середина моралі, яка означає, що нашим головним завданням мають бути дружні стосунки з іншими, боротьба з несправедливістю, доброзичливість і рівноправність у цих стосунках.

Це ствердження, яке є головною компонентою нашого модерного етичного бачення, виникло як продовження християнського благочестя. Воно піднесло практичну любов (*агапе*) і було спрямоване проти гордині, відчуття елітарності і, можна сказати, егоцентризму тих, хто вірив у «вищі» діяння.

Наприклад, боротьба Реформації проти «покликання вищими силами» монастирського життя. Це покликання мало позначити елітний шлях вищого посвячення, а було, по суті, кроком до гордині й самообману. Справжнім праведним життям для християн було саме звичайне життя, християнська праця в дусі покорі.

Тут була наявна приземлена, або, можна сказати, – земна, критика вищого, яка потім трансформувалась і використовувалась як світська критика християнства і, таким чином, релігії в цілому. Секуляристи та атеїсти використовують риторичне твердження, дещо схоже на аргументи Реформаторів проти монастирів, як зброю проти християнської віри як такої. Це нібито заперечення справжнього земного чуттєвого людського блага для певного чистого уявного вищого результату, прагнення якого може привести лише до незадоволеності реальним земним благом, страждань, розчарування тощо. Тому прагнення тих, хто підтримує ідею вищого призначення, насправді мають сумнівний вигляд. Гордіня, відчуття елітарності і прагнення панувати тут відіграють не останню роль, так само як і страх (вони також з'являлись в історії Реформації, але не були настільки значущими).

У цій критиці, звичайно ж, релігія ототожнюється з другим образом чистоти, із тих, що я згадував, або навіть із поєднанням його з першим «симбіотичним» підходом. Третій підхід – агапе/каруна – тут є непомітним. Тому що, фактично, її трансформований варіант приписується секуляристській критиці.

Але не слід перебільшувати. Така точка зору є далекою від універсальності в нашому суспільстві. Можна заперечити, що це твердження прийнятне особливо для Сполучених Штатів із великою кількістю релігійних вірувань і практик. Усе ж, хочу сказати, що загалом такий спосіб розуміння речей поширився набагато глибше, ніж просто на рівні сільських атеїстів-секуляристів із членськими квитками, він також формує точку зору багатьох людей, які є віруючими.

Що я маю на увазі під «таким способом розуміння»? Певною мірою, це клімат мислення, горизонт припущень, більше ніж доктрина. Це означає, що будуть певні перепони моїй спробі викласти все у вигляді низки суджень. Але я зроблю це у будь-якому випадку, оскільки немає іншого шляху викладу власних думок.

Якщо це викласти у формі тез: (1) для нас життя, добробут і відсутність межі смерті та страждань є найважливішими; (2) це не завжди було так; не було так для наших предків, для людей інших попередніх цивілізацій; (3) однією з речей, які не допустили такого розуміння в минулому, було саме прищеплене релігією відчуття того, що є вищі цілі і (4) ми опинились у пункті (1) через критику і протистояння (такому виду) релігії.

Ми живемо в умовах клімату, аналогічному до постреволуційного. Революції викликають відчуття того, що вони вибороли важливу перемогу, що вдалося ідентифікувати ворога, і ним був попередній режим. Постреволуційний клімат є надзвичайно чутливим до всього, що має присмак *Ancien Régime* і вбачає відступництво навіть у незначній поступці узагальненим людським уподобанням. Відповідно, пуритани бачили повернення до папізму в будь-яких ритуалах, а більшовики нав'язливо пропонували таке звертання як «товариш», забороняючи більш звичне «пан» і «пані».

Я стверджую, що м'якший вид такого клімату поширений і в нашій культурі. Тому розмови про спрямованість до потойбічного життя видаються спробою підірвати основні підвалини життя в нашому гуманному, «цивілізованому» світі, спробою повернути хід революції в інший бік, відродити поганий старий порядок ексклюзивності, за якого життям і щастям можуть пожертвувати на вівтарі зречення. Тому навіть віруючі люди іноді схиляються до визначення своєї віри як не-протистояння винятковості життя.

Я вважаю, що цей клімат, часто не підкріплений поінформованістю про основні причини, проникає в нашу культуру. Він проявляється, наприклад, у загальній неспроможності на якесь інакше сприйняття смерті і страждання, ніж як загрозу і ворога, яких слід уникати і боротися з ними. Ця неспроможність не є проблемою одного індивіда, вона вкорінилася в багатьох наших інституціях і практиках, наприклад медицина, яка має проблеми з розумінням своїх меж і з уявленням природної тривалості людського життя.

Як завжди, поза увагою у цьому постреволуційному кліматі залишився значущий нюанс. Виклик примату життя – подвійний. Це може означати спробу позбавити спасіння життя та запобігання стражданням їхнього рангу центральних турбот, що визначають лінію поведінки. Або це може означати твердження, чи принаймні потенційну інтуїцію, що значущим є щось більше, ніж життя. Очевидно, що ці два виклики – не одне й те саме. Неправильною буде навіть теза, що, як можуть легко собі уявити, вони поєднані причинним зв'язком, у тому розумінні, що другий виклик «робить нас гнучкішими» і полегшує перший. Справді, я хочу сказати (і кажу в підсумковому розділі «Джерел»), що все навпаки: вірність примату життя в другому зна-



ченні (будемо називати його «метафізичним») заважає нам сприйняти всією душею його перше (практичне) значення.

Але я не хочу розглядати це твердження зараз. Я повернусь до нього пізніше. Зараз я акцентую тезу, що західна модерність є дуже непривітною до трансцендентного через постреволуційний клімат. Це, звичайно, іде врозріз із генеральною лінією історії Просвітництва, відповідно до якої релігія почала втрачати довіру, наука набувала переваги. Щось у цьому є, але, на мою думку, це не головне. Більше того, люди вбачають розбіжності у поглядах науки та релігії, часто через несумісність на моральному рівні. На цьому глибшому рівні, який я намагався тут розкрити.

Інакше кажучи, у західній модерності перешкоди вірі є загалом скоріше моральними і духовними, аніж епістемологічними. Я маю на увазі рушійну силу а не аргументи на підтвердження невіри.

### III

Але мені загрожує відхилення від основної лінії мого обговорення. Я змушений був накреслити портрет нашого часу для того, щоб показати, що ексклюзивний гуманізм викликав спротив ізсередини. Перш ніж це зробити, приупинимось і погляньмо, як у секуляристському ствердженні звичайного життя, таким же чином як і зі встановленням універсальних необмежених прав, незаперечне поширення Благої Вісті було дивним чином пов'язане із запереченням трансцендентності.

Ми живемо в екстраординарній моральній культурі, порівняно з нормами історії людства, в якій страждання і смерть через голод, потопи, землетруси, епідемії чи війну можуть викликати всесвітній прояв симпатії і непідробної солідарності. Звичайно ж, це стало можливим за допомогою сучасних ЗМІ та транспортного сполучення, не кажучи вже про надмір. Вони не мають відвернути нашу увагу від важливості культурно-морального обміну. Однакові ЗМІ і транспортне сполучення не означають такої ж схожості в усьому; ця диспропорція особливо сильна в ексклатинському християнському світі

Слід також відзначити викривлення, створені активною рекламою у ЗМІ, телеглядачі звикли приділяти проблемам коротку, але потужну увагу, це створює зону байдужості поза картинками, які знімає камера CNN. Утім, це також важливий імпульс моральності й феномен хрис-

тиянської моральності. Століття Аушвіца та Хіросіми породило й міжнародну амністію та *Medecins sans Frontieres*.

Християнські корені всього цього в далекому минулому. Це – місіонерство, неординарний досвід контрреформації, підхоплений пізніше протестантськими сектами. І масові мобілізуючі кампанії початку дев'ятнадцятого століття: боротьба проти рабства в Англії, яку багато в чому надихав евангелізм, та паралельний аболіціоністський рух також натхненний християнськими ідеями. Потім ця звичка мобілізуватися для викриття несправедливості та допомоги у стражданнях по всьому світові стала частиною нашої політичної культури. Десь у своїх витоках ця культура виростає із християнства, адже ще й досі глибоко віруючі християни продовжують відігравати провідні ролі в сучасних рухах. Християнська віра все ще є важливим чинником у рухах сьогодення. Більше того, християнська віра потребує розколу християнського світу, щоб отримати імпульс солідарності й вийти за межі християнського світу, протиставленого іншим.

Отже, перед нами феномен, який, безсумнівно, є «плоттю від плоті» християнської свідомості, але часто в очах своїх найвідданіших прихильників постає як такий, що суттєво заперечує трансцендентне. Ми знову повертаємося до того, що вже було нашим аргументом раніше, християнська свідомість відчуває водночас незручність і смирення: до смирення підштовхує усвідомлення, що розрив із християнським світом був необхідний для кількісного збільшення дій, натхнених Благою Вістю, а незручність породжена відчуттям, що заперечення трансцендентного ставить під загрозу дію як таку.

Основою цього аргументу є те, що я називаю повстанням іманентного. Звичайно, важко довести, що це правильно, тим, хто дивиться на дану проблематику в іншій перспективі, але це дуже важливо. Тому я пропоную читачеві прослідкувати за тією перспективою, яку я спробую вибудувати, і, зрештою, порівнявши її з другою, обрати ту, що краще відображає значення людського життя.

Ексклюзивний гуманізм зачиняє вікно трансцендентного, так, начебто за ним нічого немає, так, начебто в людському серці немає кричущої потреби відчинити це вікно, дивитися й потім, переступивши кордон, піти туди, так, начебто відчування цієї потреби – це просто результат помилки, викривлене бачення світу, вада орієнтації або навіть патологія. Яка із двох перспектив людськості краща?

Отож, хто може знати про сенс життя краще, ніж ми, що проживаємо його? Якщо так, то людські істоти мають непереборну схильність апелювати до потойбічного життя. Цього не прибрати. Але навіть тим, хто приймає метафізичне бачення життя, подібні твердження можуть видатися ув'язнюючими.

В модерній культурі є аспект, який особливо добре вписується в цю перспективу. Це повстання всередині самої невіри проти примату життя – не заради чогось, що лежить поза життям, а проти обмеження, приниження перед визнанням цього примату. Цей вектор був важливим у нашій культурі, це щось вплетене до поетичного натхнення, наприклад, таких поетів, як Бодлер (хоча чи й справді він був таким невіруючим?) та Маларме. Найвпливовіший пророк такого бачення, без сумніву, Ніцше. Цікаво, що найвідоміші представники антигуманістичної думки нашого часу – Фуко, Деррида, Батай – дуже люблять посилатися на Ніцше.

Ніцше повстав проти настанови, що найвищою метою людини є захищати життя й запобігати стражданням. Він відкидає її як метафізично, так і практично. Він відкидає егалітаризм, заперечуючи гідність ординарного життя. Саме життя може штовхати до жорстокості, домінування, дискримінації, як воно і робить саме тоді, коли його найбільш завзято уславлюють.

Цей рух закладений всередині модерного поклоніння життю. Немає нічого вищого за рух життя (волю до влади). Але він нівелює прагнення до блага, універсальності, гармонії, порядку. Він прагне реабілітувати деструкцію й хаос, страждання та експлуатацію, яким, як частині життя, теж треба вклонятися. Поклоніння життю таким чином змушує вклонятися і смерті та руйнуванню. Вважати інакше означає опріснювати життя, баналізувати й обмежувати його, підривати авторитет його найкращих маніфестацій, які й змушували нас погоджуватися із поклонінням життю.

Релігія життя, яка легітимує дії, що ведуть до смерті або страждань, приречена на обмеження та приниження. Ніцше вважав, що його джерелом є доплатонівська та дохристиянська етика воїнів. Модерний гуманізм поклоніння життю живить фрагментацію душі (*pusillanimity*). Це звинувачення часто постає в культурі контрпросвітництва.

Звичайно, одним із наслідків цієї контркультури був фашизм, якому вплив Ніцше не був чужий, хоч би яким достовірним було розвінчан-

ня Вальтером Кауфманом плаского міфу про Ніцше – протонациста. Все ж його захоплення смертю й насильством резонує з інтересами, наприклад, Батая, Деррида, Фуко. Книга Джеймса Міллера про Фуко показує глибину цього повстання проти «гуманізму» як обмежувального простору несвободи, з якого необхідно вирватися (5).

Я не збираюся представляти неоніцшеанство як такий собі передпокій фашизму. Можливо, секулярний гуманіст хотів би зупинитися на цьому, але моя перспектива інша. На мій погляд ці зв'язки маніфестують людську нездатність обмежити себе поклонінням життю.

Ніцшеанське розуміння піднесеного життя, яке саме себе може повністю ствердити, в якомусь сенсі теж виводить нас за межі життя. Цим воно аналогічне релігійним баченням піднесеного життя (як, наприклад, «життя вічне» Нового Завіту). Але воно виводить нас за межі через захоплення запереченням життя смертю і стражданнями. Воно не визнає якогось вищого блага поза життям і в цьому розумінні вважає себе антитетичним релігії.

Я змушений піти ще далі в цій спекуляції і припустити, що потенція захоплюватися насильством і смертю, закладена в людині, є у своїй основі маніфестацією нашої природи як *homo religiosus*. З точки зору того, хто визнає трансцендентне, така потенція належить до тих локусів, де перебіг нашого прагнення поза кордони найлегший тоді, коли не приводить нас туди. Це не означає, що релігія та насильство – просто альтернативи. Навпаки, більшість релігій, що існували історично, були тісно переплетені з насильством, від людських жертв – до міжконфесійної різанини. Більшість історичних релігій видаються лише дуже недосконало орієнтованими на потойбічне. Спорідненість релігії із культом насильства у всіх його проявах справді відчутна на дотик.

Це може означати, що єдиний спосіб повністю позбутися потягу до насильства перебуває десь у зверненні до трансцендентного – наприклад, через щиросерду любов до певного блага поза життям. Таку тезу висуває Рене Жирар, праця якого мені надзвичайно симпатична, хоча я й не погоджуюсь із тим центральним значенням, якого він надає феномену козла жертвовного (6).

У перспективі, яку я тут розгортаю, жодну позицію не можна залишити поза увагою як просто позбавлену рації. Модерну культуру можна уявити як битву між трьома, втім, можливо, чотирма супротивниками. Це секулярні гуманісти, неоніцшеанці і ті, хто визнає вище

благо поза життям. Дві перші сторони могли б об'єднатися проти третьої в одному зі своїх основних постулатів: неоніцшеанці та секулярні гуманісти разом відкидають релігію й не визнають вище благо поза життям. Але неоніцшеанці єдині із віруючими в тому, що їх не здивуєш постійними розчаруваннями гуманізму, а також в тому, що гуманістичному баченню не вистачає об'ємності. І, нарешті, секулярні гуманісти й віруючі сходяться в точці людського блага, на відміну від неоніцшеанців, які його відкидають.

На це поле бою ми можемо ввести ще одну, четверту силу, якщо визнати, що ті, хто вірить у трансцендентне, не виступають єдиним фронтом. Одні з них вважають, що рух до секулярного гуманізму був лише помилкою, яку треба виправити. І нам слід повернутися до колишнього бачення речей. Інші ж, до яких я відношу себе, вважають, що практична повага до життя стала одним із найважливіших надбань людства, і є своя правда в історії «повстання» адже це надбання було б неможливим без розламу в безмежності впливу релігії. (Ми могли б навіть ризикнути назвати модерне невір'я «прогресивним», але, мабуть, давати таке формулювання – то вже занадто). Все ж ми вважаємо метафізичний примат життя неправильним і обмежувальним, а наслідки його тривалого домінування такими, що становлять загрозу для практичного примату життя.

Здається, останніми двома параграфами я тільки ускладнив усю картину. Втім, сподіваюся, прості лінії, прокреслені раніше, ще не стерлися. Як секулярні гуманісти, так і антигуманісти конкурують у революційній історії: вони дивляться на нас як на звільнених від ілюзії блага поза життям, а тому не здатних пожертвувати собою. Це може виявлятися у формі просвітницького спадку – доброї волі, справедливості, а може статися, й легітимацією повного ствердження волі до влади, «вільної гри означника» естетизації самості, або того, що є найзлободеннішою варіацією на тему. Все це розгортається в постреволюційному кліматі. І для тих, хто повністю занурився в цей клімат трансцендентне перестає бути видимим.

#### IV

Картина модерної культури, яку я описав, розглянута із однієї перспективи, показує як заперечення трансцендентного може поставити під загрозу найважливіші досягнення модерності: пріоритетність прав

і повагу до життя. Це, повторюю, лише одна перспектива серед інших. Питання в тому, чи й допомагає вона по-новому зрозуміти те, що відбувалося протягом останніх двох століть. Мені здається, що вона має певні переваги порівняно із ексклюзивним секуляристським гуманізмом.

А тепер мені хотілося б розглянути цю загрозу під іншим кутом. Я вже згадував про іманентне повстання проти поклоніння життю. Популярність Ніцше зумовлена тим, що він артикулював цей протест проти модерної філантропії, яка претендує на те, щоб сприяти життю і запобігати стражданню. Але Ніцше також зафіксував тривожне: руйнівну основу джерела цієї філантропії та основних течій сили впливу, що надихає модерну солідарність.

«Генеалогія» модерного універсалізму, яка, за Ніцше, уявляється як концерт із запобігання стражданню, як настанова «жаліти», мабуть, не переконлива для тих, хто має перед очима найвищі приклади християнської агапе або буддистської каруни. Але питання залишається відкритим щодо того, чи не описує цей непривабливий портрет можливої долі нашої культури, що розвинулася далі, ніж дозволяють моральні можливості.

Я вже звертався, хоча й дуже коротко, до цієї проблеми в одному із розділів «Джерел». Чим більше людина вражена грандіозним поширенням етики Благої Вісті на універсальну солідарність, яка враховує людей і на іншому боці земної кулі, яких ми ніколи не побачимо й не матимемо можливості спілкуватися із ними, або, що ще важче сприйняти, людей, яких ми дуже добре знаємо, але недолюблюємо, чи вважаємо, що вони самі спричинили свої страждання, тим більше вона дивується тим, хто знаходить мотивації, щоб ініціювати таку солідарність, міжнаціональну філантропію або модерну державу, значно менший подив викликає ситуація, коли гасла, покликані об'єднувати цих людей і надихати їх викликають утому, вичерпують себе, як це можна спостерігати в демократіях сучасного Заходу.

Це можна сформулювати таким чином, що наша доба ставить найвищі вимоги солідарності й доброї волі до людини, ніж будь-яка інша доба минулого. Ще ніколи від людини не вимагалася сягати так далеко, так часто, так систематично, співчувати незнайомцеві за воротами. До подібного ж висновку призводить поклоніння пересічному життю, встановлене універсальною справедливістю. І тут від нас чекають, що

ми будемо прилучати до стандартів рівності дедалі ширші кола людей, перекидати містки через нові й нові розрізнення, дбаючи про дедалі більшу повноту нашого життя. Як же ми справляємося із усім цим?

Можливо, ми робимо це не зразково, тому правильніше спитати: як у принципі можливо впоратися із цим? Утім, щоб отримати крашу відповідь, можна спитати: як ми робимо те, що ми робимо, настільки добре, наскільки ми це робимо, що в нашій практиці солідарності та справедливості має краший вигляд, ніж у попередні епохи?

1. Вияв цих стандартів став тим, що ми називаємо порядним і цивілізованим людським життям. Ми зживаємося із ними, аби приховати, що ми робимо це, оскільки соромилися б себе, якби цього не робили. Вони вже стали частиною нашого образу себе, нашого уявлення про свою гідність. Крім того, ми відчуваємо їх виконання як задоволення і свою перевагу, коли порівнюємо себе з іншими – нашими предками або сучасними ліберальними суспільствами, які не визнають цих стандартів.

Але ми одразу ж відчуваємо, яка ламка ця мотивація. Вона підпорядковує нашу філантропію примхливим модам уваги засобів масової інформації або різним модусам навіювання гарного настрою. Ми повністю занурюємося в деталі справи місяця, засновуємо фонди допомоги жертвам цього голоду, закидаємо уряд петиціями із вимогами втрутитися в цю жахливу громадянську війну, а наступного місяця забуваємо про неї, коли вона зникає з екранів CNN. Солідарність, врешті-решт заснована тільки на відчутті власної моральної переваги того, хто допомагає, – дуже примхлива річ. Насправді, ми дуже далекі від тієї універсальності та безсторонності, яких вимагають від нас наші стандарти.

Ми можемо спробувати подолати це обмеження вимогливішим відчуттям своєї моральної гідності, більш послідовним і, відповідно, менш залежним від моди, допитливіше поінформованим, таким, що звертає увагу на справжні потреби. Це, мабуть, схоже на те, що відчувають люди, які працюють у недержавних організаціях (NGOs) даного спрямування, й відчувають до нас – спонсорів, натхненних телеекраном, те саме, що ми відчуваємо до нижчої породи тих, хто взагалі нічого не дає.

2. Але і найвимогливіше та високе відчуття власної гідності має свої обмеження. Я почуваюся гідним, допомагаючи людям, даруючи

без віддачі. Але що забезпечує цю гідність допомоги? Обов'язковою засадою цього є те, що як люди ті, кому допомагають, мають беззаперечну вартість. Моє почуття власної гідності, таким чином, як емоційно, так і інтелектуально пов'язане із моїм почуттям гідності інших людських істот. Саме цю логічну побудову найбільше ставить собі в заслугу модерний секулярний гуманізм. Заміщуючи принизливе уявлення про людей як невинуватих грішників проголошенням добра й величчю, потенційно закладених у людській природі, гуманізм не лише дав нам сміливість діяти для того, щоб змінити становище, а й пояснив, чому така філантропічна дія є гідною. Чим більший потенціал людини, чим грандіознішими є можливості його реалізації, тим більше його носії гідні нашої допомоги.

Утім, філантропія та солідарність, натхненні високим гуманізмом, так само як і ті, джерело яких – релігійні ідеали, мають подвійне обличчя Януса. З одного боку, загалом, людину заохочують до дії. З другого, зустрівшись із неunikними розчаруваннями у взаємодії зі справжніми людьми і з міриадами способів, якими справжні люди паплюжать цей ідеальний потенціал, вона не може не відчувати роздратування й розчарування, що зростає. Невже ці люди справді гідні тих зусиль, яких я докладаю, щоб зробити їм добро? Можливо, їхня невідповідність дозволяє нам не наділяти їх людською гідністю, яку вони не втілюють, тому про них можна не піклуватися або, як альтернатива, їх можна змусити відповідати високій потенції, закладеній у них природою?

Таким чином, ще до того як встигає народитися справжнє підґрунтя філантропії – любов, людину охоплюють протилежні почуття аж до агресії. Дії, спричинені такими почуттями, стають дедалі більше негуманними. Серед наслідків цього трагічного повороту, що Достоевський передбачив це ще понад сто років тому: «Почавши із необмеженої свободи, я прийшов до необмеженого деспотизму» (7), можна назвати деспотичний соціалізм – комунізм ХХ століття, та інші прояви, що не раз виникали у вигляді режимів однієї партії на макрорівні або інституцій «допомоги» на мікрорівні, від притулків для сиріт до шкіл для аборигенів.

Кінцевої зупинки в цьому русі досягла Єлена Чаушеску в останньому записаному зверненні, перед тим, як її вбили з наказу наступного режиму: вона звинуватила румунський народ у тому, що він не гідний величних діянь її чоловіка для блага цього народу.



Трагічна іронія в тому, що чим більша віра в людський потенціал, тим болючіше обурення, спричинене розчаруванням. Високий гуманізм передбачає високі стандарти власної гідності та величну мету для прагнення. Він надихає на починання великої важливості. Але саме це веде за собою силу, деспотизм, ультимативні вказівки і навіть жорстокість у формуванні негідного людського матеріалу. Все це – саме ті жахіття, які Просвітництво закидало релігії.

Відмінності віри в цих двох випадках не такі вже й різючі. Поки дія заради високих ідеалів не контролюється, не впорядковується, не поглинається всеосяжною любов'ю, існує діалектична загроза повторення жахів.

3. Третій вимір мотивації, який ми часто зустрічаємо, діє в реєстрі скоріше справедливості й відплати, ніж доброї волі. Його можна спостерігати на прикладі якобінців і більшовиків, а також сучасних політично коректних лівих і так званих християнських правих. Ми боремося проти несправедливості, яка волає до небес про помсту. Ми палаємо обуренням до расизму, приниження, сексизму або лівацьких нападок на устої сім'ї чи християнської свідомості. Обурення сповнює нас ненависті до тих, хто ініціює та втілює цю несправедливість, тих, хто живить наше відчуття власної переваги, ми ж не такі, як ці інструменти зла. Скоро ми перестаємо помічати неподобства, які самі сіємо довкола. Наша картина світу зручно розташовує все зло поза нами. Своєю енергійністю в боротьбі зі злом ми намагаємося довести його зовнішнє становище щодо нас. Ми ніколи не здамося, ні, тільки збільшимо свої зусилля, обурюючись і засуджуючи.

Тут коріниться трагічна іронія. Чим більше відчуття (часто правильно розпізаної) несправедливості, тим потужнішою буде негативна віддача. Ми знаходимо дедалі нові центри несправедливості, продукуємо нові критерії несправедливості, а починали із найбагатродніших намірів підтримати справедливість, рівність і мир.

Один мій друг – буддист із Таїланду – був у Німеччині і спілкувався із партією зелених. Він був здивований до глибини душі. Йому здавалося, що він зрозумів програму і мету партії: мир між людськими істотами та об'єднання людей у дружньому ставленні до природи. Те, що потрясло його, це обурення, злоба й осуд щодо інших партій. Йому здалося, що ці люди неспроможні побачити, що перший крок до їхньої

мети – це приборкання злости та агресії всередині себе. Він не здатен був зрозуміти, як це можливо.

Таке засліплення дуже типове для модерного ексклюзивного гуманізму. Він обманює себе, сприймаючи злобу за необхідну умову філантропії та реформ. Викриваючи «справжню суть» смиренного та приниженого бачення людської натури, він спонукає людину бути кращою. Звичайно, в цьому є своя правда, але це водночас дуже наївно і дуже неоднозначно, бо твердження це не випробуване тими питаннями, які я ставив: що може надихати цей потужний потяг до філантропічних реформ? Такий гуманізм полишає нас тоді, коли ми позбуваємося завищеного відчуття власної гідності та високої настанови людської гідності, які мають тенденцію перетворюватися на свою протилежність і розпалювати обурення проти несправедливості й тиснути, щоб підбадьорити нас. Усе це дуже проблематичні твердження, що дуже легко можуть зійти на щось тривіальне чи огидне, чи навіть небезпечне та деструктивне.

Увесь цей жах – просто елей на душу ніцшеанської генеалогії. Ніщо не потішить Ніцше так, як демонстрація того, що моральність і духовність справді походять від своєї протилежності – наприклад, що християнська заповідь любові насправді мотивується лише схилянням слабкого перед сильним. Хоч би що думали про таке судження щодо християнства, залишається очевидним, що воно, як і модерний гуманізм, сповнене апорій, від високого почуття людської гідності він сповзає до владного контролю й в осуд, в абсолютній свободі коріниться абсолютний деспотизм, а в захопленому бажанні допомогти – не найкращі емоції до тих, хто цьому заважає. І чим вищий злет, тим нижче падіння.

Можливо, після всього цього зручніше обирати маленькі цілі, не обманювати себе високими сподіваннями, стати де в чому циніками щодо людського потенціалу. Це, звичайно, – вихід, але тоді людина ризикує втратити будь-яку мотивацію для участі в солідарних діях і протистояння великим несправедливостям. Врешті-решт, все зводиться до одного питання: як зберегти здатність діяти в ім'я філантропії, не вірячи при цьому в людство. Можливим рішенням цієї проблеми може стати постать доктора Ріо в «Чумі» Альбера Камю. Але це література, а як воно відбувається в практичному житті?

Я вже зазначав, що ці дилеми не вирішити, просто засвоївши певні переконання або віру, це демонструє жорстока практика найвищих ідеалів у випадку, наприклад, християнського світу, ще до того, як модерний гуманізм вийшов на сцену. То чи є із цього вихід?

Це, звичайно, не гарантія, а лише віра, але християнство пропонує вихід. Його можна описати двома способами: як всепрощаючу безумовну любов – незалежну від того, як реципієнт розпорядився своїм людським потенціалом, або як есенцію людськості – образ і подобу Божу, за якими нас створено. Обидва вони апелюють до одного й того ж. Їх об'єднує усвідомлення того, що любов може бути безумовною лише тоді, коли вона не залежить від усвідомлення в людині лише індивіда, або навіть від того, що можна усвідомити лише в індивіді. Це завдяки образу Божому, який не дає нам усвідомити в собі тільки людське. Наша власна сформованість за образом і подобою ставить нас у ряд подібних нам у цьому людських істот, навернених у потік любові, яка і є тією гранню Божественного буття, яку ми намагаємося досягнути в дискусіях про Трійцю.

Тепер постає питання, чи здатні на такий спосіб любові людські істоти. Я вважаю, що це можливо, але виключно в той спосіб, що людина відкриє себе Богові, що насправді означає переступити межу, встановлену ексклюзивним гуманізмом. Вірити в це – означає мати важливе повідомлення для модерного часу, яке адресується непевності становища кожного із нас, як віруючих, так і невіруючих.

Отож, підведемо підсумок першого наближення нашої дивної подорожі в сучасність *a la* Річчі. Дорога насправді ще не завершена. Ми тільки глянули на деякі факти модерності: визнання універсальних природних прав, поклоніння життю, універсальна справедливість і добра воля. Важливі факти не було згадано, наприклад, свободу й етику автентичності (8), якщо обмежитися згадуванням лише двох. Мені також не вистачило часу дослідити такі непрояснені грані модерності, як інструменталізм і контроль. Але, думаю, аналіз інших граней дав би такий самий результат. Тому я сформулюю його докладніше.

У певному розумінні наша подорож була стрибком. Наслідкування Річчі втягло нас у дистанціювання від власного часу, змушуючи дивитися на нього з таким же подивом, як європеець дивиться на Китай. Але те, що ми побачили як наслідки культури християнського світу, це щось дуже знайоме – Блага Вість поширена серед усього людства й

водночас пласке заперечення віри – ексклюзивний гуманізм. Але, як і Річчі, ми спостерігали відсторонено. Ми повинні були, як і він, знайти тонкі розрізнення. Він шукав у новій культурі розрізнення між тим природним знанням про Бога, притаманним усьому людству, що гідне захоплення та схвалення, і тими практиками, які протирічать людяності і мають бути змінені. А перед нами стояло нелегке завдання – розрізнити те в культурі модерну, що належить до поширення Благої Вісті, і те, що заперечує трансцендентне.

Важливість прикладу Річчі, на мою думку, в тому, що таке розрізнення – річ непроста. Найкращий спосіб досягти його – звернутися до близьких у часі, якщо не географічно, явищ. Небезпека полягає в тому, щоб не заплутатися, не вважати, що ми від самого початку знали, чим захоплюватися й чого уникати. А то ми можемо непомітно долучитися до сучасної дискусії, яка вже точиться в нашому суспільстві щодо природи та цінності модерності. Як я вже зазначав (9), ця суперечка відбувається між табором «негідників» і військом «відмінників», обидва з яких не ідеалізують модерність, а тому втрачають те благо, що закладено в ній, і від красивих ідеалів скочуються у неприємні реалізації.

Із християнської точки зору, їхня взаємна помилка полягає в тому, що вони займають одну із цих войовничих позицій, яка унеможливує другу. Не важливо, чи насолоджуємося ми плодами модерності у вигляді природних прав, але відкидаємо весь рух християнської думки та дії, який породив їх (у ранніх варіантах відкидаються навіть солодкі плоди), чи, неприємно вражені цим першим способом, перекидаємося в табір «негідників» і стаємо попутниками ексклюзивного гуманізму.

На мою думку, краще нам переступити первинне непорозуміння (яке, будьмо відвертими, триває ще й досі), знайти поступово власний голос серед досягнень модерності, оцінити, до якого ступеня вражаюче поширення християнської етики залежало від розриву із християнським світом, та із середини цих досягнень спробувати прояснити для себе і для інших небезпеки, закладені в них. Можливо, не випадково історію ХХ століття можна розгорнути як у перспективі прогресу, так і в геометричній прогресії жахить. Можливо, не випадково це століття стало часом Аушвіца та Хіросіми, але й міжнародної амністії та *Medecins sans Frontieres*. Як у випадку Річчі послання Святого Письма до цієї доби має апелювати й до тих аспектів життя в Богові, які вже присутні, і до зачинених дверей. І розрізнити перші від других для нас аж ніяк

не легше, ніж Річчі, хоча і з різних причин. Ми, католики ХХ століття, вже маємо такі розрізнення китайських ритуалів. Залишається тільки молитися, щоб цього разу розрізнення вдалося нам краще.

*Переклала з англійської Олександра Межєвікіна*

## ПРИМІТКИ

<sup>1</sup> Це не означає, що для певних відрізків часу не можна знайти жодного здобутку або, навпаки, що не можна ставити запитання, які хвилюють наших супротивників. Наприклад, ми можемо визнати діяння інквізиції антиєвангелічним нехристиянським явищем. Але це не виключає можливості навчитися чогось із досвіду минулих століть, навіть із цього.

<sup>2</sup> Henri Bremond, *Historie litteraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'aux nos jours* (Paris: A. Colin, 1967 – 1968).

<sup>3</sup> Див. *Sources of the Self* Cambridge: Harvard University Press, 1989), chap. 13.

<sup>4</sup> Cf. Daniel Callahan, *Setting Limits: Medical Goals in an Aging Society* (Washington. D.C.: Georgetown University Press, 1995).

<sup>5</sup> James Miller, *The Passion of Michel Foucault* (New York: Simon & Schuster, 1993).

<sup>6</sup> Див.: Rene Girard, *La Violence et le Sacre* (Paris: Grasset, 1972).

<sup>7</sup> F. Dostoyevsky, *The Devils*, 404.

<sup>8</sup> Я дискутую про це в *The Malaise of Modernity* (Toronto: Anansi, 1991).

<sup>9</sup> Ibid.

Джин Бетке ЕЛШТАЙН

## АВГУСТИН І РІЗНОМАНІТТЯ

«Людське різноманіття є частиною того, що ми створені за образом Божим», – пише Чарльз Тейлор. Таке розуміння різноманітності уможлиблює непростий і глибокий погляд на людське життя. Наші відмінності не є настільки радикальними, щоб ми були приречені завжди залишатися чужинцями, відстороненими один від одного. Водночас наші спільності не є такими явними й незаперечними, аби ми неодмінно мали б жити у світі, де панує міцна єдність, основана на однорідності. Ні, питання має набагато більше нюансів, ніж Триєдиний Бог: три в одному, один у трьох, рівні але відмінні, ніколи не відокремлені, але завжди диференційовані, ніколи не злиті, але завжди поєднані. Нелегко пояснити різноманіття за аналогією чи міркуванням про *imago Dei*. І навіть? Наші християнські попередники боролися разом і проти одне одного довго й запекло; як вони розробили доктрину Триєдності, як вони написали символ віри, який ми цитуємо, і як вони відновили історію людських начал, осягнуту Св. Августином: *Initium ut esset homo creatus est* – початок покладено, людину було створено?

Я хотіла б поглибити твердження Тейлора про те, що визнання людської різноманітності є першим кроком на шляху до розуміння того, що означає бути створеним за образом Божим. Щодня нас оточує підтвердження різноманітності. Вона є кодом і паролем. Різноманітність стала причиною в собі. Ми бачимо себе як інших і стверджуємо благо інакшості. Тих, хто порушує питання про визначеність і політизацію різноманітності в наш час, часто звинувачують у неспроможності «говорити про різноманітність», або «ненависті до Іншого», або бажанні викинути «інше» з поля зору та думок. Якщо ви не за різноманітність, за цією аргументацією, ви маєте бути за однорідність і «нормалізацію» всього людського матеріалу в недиференційовану масу під гегемонічним контролем культури, що домінує. В наших академіях і в політиці навіть є люди, які переінакшують відмінність, чи різноманітність, на

несумірність: якщо я білий, а ти чорний, я не можу «прийняти це» за визначенням. Аналогічно, якщо я жінка, а ти чоловік – ми приречені здивовано дивитися одне на одного крізь прірву.

Подібні аналогії можна продовжувати безкінечно. Кульмінацією наполегливого обстоювання аргументації несумірності є переконання, що ми населяємо абсолютно чужі одне для одного соціальні й ментальні світи, що немає умов для спільності, яка могла б посприяти відмінності, і що лише з тими, хто є *таким же* відмінним як ми, ця комунікація, чи більш рудиментарні форми спільного життя, можливі. Людський діалог, відповідно, є неможливим за таких обставин. Як колись сказав Альберт Камю: «Замість діалогу ми маємо комюніке». Світ абсолютно несумірної різноманітності є світом маніфестів та офіційних повідомлень (комюніке). Це світ вічного відчуження. Світ, який знищує індивідуальність – адже, я зливаюся з іншими, такими ж відмінними, як я, – навіть якщо ним не передбачена спільність. Він *не* є світом, в якому поціновується буття створеним за образом Божим; скоріш, якщо Тейлор правий, це світ, в якому *imago Dei* перетворюється на уламок з концептуальної мішанини, один із багатьох уламків, позначених як «західна метафізика», «західний логоцентризм», «патріархальна гегемонія», чи комбінація всіх них. Герменевтика недовіри живить абсолютистський та уніфікуючий проект, що включає явне й цілковите заперечення трансцендентності, іншої теми, про яку Тейлор пише мудро і гарно.

Але я хочу повернути це питання іншим боком і запитати, чи є різниця в тому, що ми вмістимо людське різноманіття в межі *imago Dei*, таким чином, забравши це питання із суто ідеологічної площини, в яку його часто поміщають. Інакше кажучи, що означає бути створеним за образом Божим?

По допомогу в розв'язанні цього питання я звернусь до великої праці Августина про Трійцю. Августин дає змогу побачити спосіб, в який *imago Dei* нашаровується на нашу свідомість, тіло і самість, що має важливі імплікації для наших роздумів про людську різноманітність і соціальне життя. Мислення з опорою на Трійцю дозволяє зрозуміти, чому ми не в змозі виразити себе прозоро й дати можливість іншим збагнути нас повністю. Воно дозволяє нам шукати рятувальної милості наших ближніх шляхом перетворювальної та конститутивної сили любові, *caritas*.

Аргументація така. Будучи тим різновидом створінь, якими є, ми бачимо світ крізь форми або концептуальні окуляри. Як істоти, обмежені часом і простором, ми потребуємо певних фундаментальних категорій, щоб бачити світ у цілому. Форма, в якій ми обмежені, є також передумовою людської свободи, необхідної для нашої здатності міркувати про речі. Первинною формою для Августина є форма і формоутворювальна категорія, яку ми називаємо Трійцею, «принцип, здатний врятувати розум так само, як і волю, і, таким чином, відновити людську особистість як цілісність». Занурене в час і простір, без можливості їх уникнути, автентичне знання стримує, а не надихає нас. Працюючи діалогічно та аналогічно, Августин накладає Трійцю на свідомість, свідомість на Трійцю. Він принаймні частково знеславлює знання (чи Платонічний погляд) на користь любові.

Любов може не бути всім, чого ми потребуємо. Але любов відкриває можливість пізнання й визнання іншого. Розум є втіленим; тіло є помисленим. Ця форма, що зветься Трійцею, доступна нам почасти, оскільки може бути репрезентованою та відчутною іманентно – всі ми маємо досвід стосунків між окремими частинами, що становлять ціле – завдяки їй за допомогою наших одухотворених тіл. Трійця надає поживу для роздумів; вона виявляється видом епістемічної необхідності. Ця форма дозволяє шукати, пізнавати, знаходити, спричиняючи пошук, який має завершитись у спільності і товаристві, пошук, який насамперед має визнати реальність іншого, відчутти спільні риси, які зводять разом і поєднують, незважаючи на відмінності, що розділяють, таким чином, приводячи до дружби та діалогу. Доброзичливість – *caritas* – розкриває серця наші цій можливості.

Наша мова надає нам «можливі аргументи» на користь цієї форми, яку ми називаємо Трійця, форми, за якою нас створено. Як словесні істоти, ми знаємо, що мова і поєднує, і роз'єднує. Через мову ми намагаємося досягти Бога. Його прихованість заводить нас у безвихідь. Але Він доступний через посередника. Бог сходить до нас, аби ми могли підвестися до Нього. Через те Трійця є джерелом непомисленого. Ми явно неспроможні вичерпно передати непомисленість Бога. Багато чого залишається утасмниченим. Лише так. Аналогічним чином, ми не можемо досягнути засобами мови всю людську дійсність, включно із тим, що ми називаємо людським буттям. Та все ж таки, без мови ми не можемо, і не могли б, досягти одне одного, а тим більше, наблизити-



тись одне до одного, прагнучи діалогу та спілкування. Ми уявляємо речі лише за допомогою складного ланцюжка слово-назва-образ. До розуміння Трійці ми підходимо через уявлення, визначення та через любов; ця любов відкриває обрій нашому погляду на самість. Прагнути Бога, спрямовуючи наші бажання в цьому напрямку, люблячи Бога, ми також любимо нашого ближнього.

Бути створеними за образом Божим передбачає, на думку Августина, стримання нашого прагнення до панування й визнання. Абсолютне володіння, використання й домінування є формами буття, які заперечують те, що означає бути сформованим у Трійці й завдяки Трійці. Такі форми збіднюють і зменшують, а не збагачують, розширюють чи сприяють створенню цілого. Створити ціле – означає цінувати цілісність кожного окремого буття – окремого, не відокремленого і, звісно, не замкненого в собі. Подібно до Бога ми маємо звільнити себе, аби дати можливість іншим допомогти наповнити нас. Центральним символом цього процесу смиренності є, звісно ж, Хрест. Лише завдяки такому суворому символу, лише скромно вбравшись припущенням світу, ми можемо остаточно підпорядкувати себе правді, ставши учасниками у формі, за якою нас створено. Сенс цього драматичний і простий, якщо я правильно зрозуміла Августина: якщо ми припускаємо, що є одноосібна та єдина основа нашого існування, то заперечуємо нашу залежність від інших, починаючи з того Іншого, який створив нас за своєю подобою. Це заперечення, у свою чергу, спричиняє відмову від автентичної спільності; воно відкидає висхідну умову й завіт Трійці, єдиної і множинної, роздільної, але єдиної.

Це підводить нас до питання про людську множинність, або того, що Тейлор називає різноманітністю. Як Августин це розробляє, – інтригує. Він точнісінько перевертає гасло усіх законних американських тендерів: «З багатьох – один». Для Августина це, скоріш, «З одного – багато». Бог починав історію творіння не з людських видів, а – з однини. Інші види Бог покликав в буття «всі разом». Але не людську особу. Бог створив «одного індивіда; проте це не означає, що він мав лишатися самотнім, позбавленим людського товариства. Помисел Божий полягав у тому, що єдність людського товариства та узи людської приязності будуть ще емоційнішими, якщо зв'язок між людьми триматиметься не лише природною подобою, але також і відчуттям близькості». Що є важливим у цьому висхідному моменті, пояснює

Августин у «Градї Божому», це те, що «людська раса має поєднуватися в суспільство не лише природною подобою, а й – «узами миру». Розпорошені по Землі, маючи різні традиції, та розрізнені за «складним варіюванням мов, зброї, одягу», всі людські створіння беруть участь у тому різновиді стосунків, який називається людським суспільством; усі позначені фактом походження з одного; усі покликані у членство в земній спільноті та градї Божому.

Так само, як ми пізнаємо розум, себе та іншого за допомогою тієї форми, за якою нас створено, ми пізнаємо привітність і взаємність, обдумуючи наші витоки. Ці роздуми повідомляють нам, що ми є абсолютно неповними. Ми не можемо «поєднати багато зв'язків» в одному лише собі; скоріше, наші «зв'язки мають бути розділені й поширені серед індивідів, і в такий спосіб вони мають допомогти ефективніше з'єднати соціальне життя, залучаючи до своєї множинності множинність осіб... Таким чином любов поширюється (посилюється) більшою кількістю». Соціальний зв'язок виходить із близьких груп, постійно розширюючи кола товарищескості; близькі й далекі, віддалені й ближні. У цьому є щось таємниче, в тому, що Августин називає «природним відчуттям ввічливості». Суспільство, яке втрачає це відчуття ввічливості, насправді перебуває у великій небезпеці. Таке суспільство зреклося, потай чи відверто, основи людського *буття* та людського *буття-серед-інших*.

Плідність думок Августина нагадує Тейлорів аналіз наших перспектив, реалістичний та обнадійливий водночас. Наша відмінність і відокремленість є підставою не для страху й ненависті, а, скоріш, підставою для взаємовідносин, заснованих на принципі доброзичливого пізнання, що сприяє побачити, почути і зрозуміти інших, аж до їхнього наближення до нас – наближення, але не переходу межі, коли всі відмінності щезають і всі відокремленості стираються. Із розширенням кіл зростає різноманітність. Зростання кількості різних форм дозволяє «компенсувати нашу власну обмеженість», пише Тейлор; воно нагадує «нам про все, чого ми потребуємо, аби доповнити нашу неповноту». І це єдиний шлях до цільності, який відповідає буттю створених за образом Божим. Це шлях, на якому індивід із підозрою ставиться до «тріумфальності та самодостатності».

Важливість множинності перебуває в центрі уваги Тейлора, так само, як і Августина. Буття створених за образом Божим «з одного» ви-

водить вразливу, але справжню онтологію миру, або передбачає мирність. Любов поєднує людей із самого початку. Близькість ще більше нас з'єднує. Чим більш розосередженими є людські взаємини, врешті-решт охопивши весь світ і змішавши людські мови, тим складніше відновити цю фундаментальну близькість чи спільність. Утім, саме в цьому випадку це є особливо важливим. Пам'ятаємо, це не поверхове твердження, що «ми всі схожі». Августин знав краще; Тейлор знає краще. Ми надто далекі, і справді. Августин, може, читач пригадує, стверджує, що легше потоваришувати із собакою, ніж із людиною, яка розмовляє іншою мовою. Однак існує певна спільна природа – образ Бога – і це робить спільності підставою як для індивідуальності, так і для множинності, допомагає витворити з нас індивідів, і зберегти простір між нами; з одного – багато, кожен – новий початок – і все ж таки ця множинність має спільну природу.

Тут варто процитувати Августина.

«Хіба ніхто ніколи не бачив, не обмірковував, яким дивовижним є той факт, що, незважаючи на незліченну кількість людства й велику різноманітність з-поміж людей, їхня спільна природа робить кожного індивіда унікальним? Якби не було такої підкресленої подібності, людина не виділялась би як окремий вид серед інших істот, і водночас без цих індивідуальних відмінностей одна людина не відрізнялась би від іншої. Таким чином, ми визнаємо, що люди схожі і водночас відкриваємо, що вони є різними. Існування відмінностей між людьми має нас дивувати; адже подібність мала б бути нормальною, як така, що вимагається нашою спільною природою. Завдяки неоднаковості, яка дивує, ми ще більш дивуємось, коли знаходимо двох людей настільки схожих, що їх неможливо відрізнити.»

Це мораль здорового глузду – і я завжди, читаючи Тейлора, вражена цим скромним здоровим глуздом – особливо у світлі пристрастей нашої ситуації, коли приречені гомогенізувати відмінності на основі расових, гендерних чи етнічних критеріїв, ми, все таки, з усією силою протистоїмо будь-яким спільностям, принципам або категоріям, які могли б допомогти досягти спільного розуміння, незважаючи на різні досвіди. Чи загрожує нам втрата того, що «католицька модерність» могла б нам запропонувати – щось середнє між запереченням

відмінностей та остаточною їх абсолютизацією, між допущенням безкомпромісної однастайності й запереченням можливості будь-якої спільності?

Складна структура світу, створеного завдяки і за Триєдиним *imago Dei*, є тим, що, я побоююся, перебуває під небезпекою бути втраченим. Із цього приводу Тейлор, можливо, є оптимістичнішим, ніж я. Можливо, я є більшим «любителем покритикувати», ніж він. Утім, так само, як він, я сподіваюся, що наша здатність визнати і прийняти обмеження й нашу зумовленість сутністю та спільністю не зазнає надалі атрофії, а навпаки, постане з новою силою в наступному столітті. Якби я воліла виокремити відновний чи конструктивний проекти з Тейлорівського есе, він починався би з ідеї гідності людської особистості, демократії за законом, і традицій політичної та релігійної віри у світі, в якому це часто перебуває під прямою загрозою або руйнується прихованим і складним чином. Аналогічним чином ми маємо зректися певного типу людської деформації, яку Августин назвав «гординею», піднесенням себе в абсолютний принцип – принцип Себеподібного, за Августином. Багато форм сучасної політики стають зрозумілі, лише якщо взяти до уваги те, що вони приховують прагнення бути першопричиною себе, а не визнання власної неповноти. Себеподібність, наголошує Августин, є виключно Божою: подібне вчора, сьогодні й завтра. А якщо ми приймемо антропоцентричне бачення Себеподібності, то не слід очікувати на якусь чистосердечну дію чи любовний діалог. Ні, результатом буде упертість галасливої, тріумфалістської самості, сповненої вимог, позбавленої співчуття, неспроможної на критичну самооцінку.

Фальшива гординя веде нас до усіх різновидів заперечень. Ми заперечуємо наше народження з тіла жінки. Ми заперечуємо нашу залежність від неї та інших, які годували та доглядали нас. Ми заперечуємо нашу залежність від родини та друзів, які підтримували нас. Ми, напевно, заперечуємо, що нації залежать від Божого воління. Гординя заперечує нашу множинну й різнобічну взаємозалежність і підстави взаємного визнання. Вона припускає, що ми можемо жити нашими власними ресурсами виключно. Як зазначає Августин, кожна «гордовита людина піклується про себе і, милуючись собою, видається собі важливою. Але вона, та, яка задоволена собою, задоволена дурнем, оскільки вона є дурнем, якщо задовольняється собою». За пізньої модерності це велика принада – бути самозадоволеним. Використовувати

термін католицька модерність – це великий виклик; термін, який позбавлений тріумфалізму, який закликає до солідарності та надії, який керується визнанням нашої неповноти і благом дружності. За Тейлором: «Саме тому буття створеним за образом Божим, як ознаку кожної людини, не можна пояснити таким буттям на самоті. Наше буття в образі Божому також є нашим місцем перебування серед інших у потоці любові, яка є тією гранню Божого буття, яку ми намагаємося досягнути, говорячи про Трійцю».

В лекції «Католицька модерність?», як і в усіх своїх працях, Чарльз Тейлор окреслює модель того, до чого він закликає: доброзичливість і ясність в пізнанні; визнання людської співдружності, яка поважає культури та країни, але перешкоджає нам перейти кордони як мирним пілігримам; можливість автентичного діалогу на протипагу галасу тих, хто вимагає суворого допиту минулого, неначе ми є суддями та виконавцями, пропускаючи всіх і вся крізь допит із тортурами, з кувалдою в руках, готові розтрити на друзки все, що було наявне дотепер. Розпочинаючи діалог із мертвими, Тейлор допомагає нам думати про те, що означає бути «справді живими» в сучасності. Ми перед ним у боргу.

*Переклала Талалаєва Г.О.*

## RES JUDAICA<sup>1</sup>

Алан КУПЕР

### БІБЛІІСТИКА ТА ЮДАЇКА

Два коментарі до Книги Левит

Один зі способів визначити відносини між бібліїстикою та юдаїкою полягає в уважному вивченні двох ключових моментів у розвитку єврейської академічної бібліїстики<sup>2</sup>. ХХ століття було позначене двома авторитетними єврейськими коментарями до Книги Левит: перший належав Давиду Цві Гофману (2 томи; 1905-1906), другий – Джекобу Мілгрому (3 томи; 1991-2000). Ці коментарі вирізняються не лише високою якістю, а й тим, що демонструють важливі тенденції в єврейській бібліїстиці.

На той час, коли Гофман взявся писати коментар до Левит, він уже був відомий своїми критичними аналізами рабиністичної літератури-

---

<sup>1</sup> Статті даного розділу взято з *The Oxford Handbook of Jewish Studies* (edited by Martin Goodman). Незабаром у видавництві «Дух і Літера» вийде повний український переклад цього підручника.

<sup>2</sup> Я вживаю цей незграбний вислів, аби підкреслити, що існує дедалі більший потік неакадемічних єврейських трактувань Біблії, призначених для широкої аудиторії та синагогальної кафедри. Цю тенденцію добре ілюструють біблійні коментарі ArtScroll, написані для ортодоксального середовища. Їх оцінки див. у Levy (1983). Однією з найуспішніших публікацій ArtScroll є книжка *Chumash* (1994), яку можна знайти в багатьох ортодоксальних синагогах і єврейських оселях. Цей коментар є збіркою традиційних тлумачень та унікає критичних питань. Два найбільші ліберальні рухи в юдаїзмі – реформістський і консервативний – випустили коментарі до Тори для домашнього та синагогального вжитку, де робиться спроба поєднання традиційних і сучасних знань. Див. відповідно Plaut (1981) і Lieber *et al.* (2001). Обидва коментарі були призначені замінити «П'ятикнижжя» Герца, яке майже три чверті століття слугувало наріжним каменем синагогального життя в англomовних країнах. Щодо оцінки коментарів Герца див. Meirovich (1998).

ри, що викликали обурення деяких ортодоксальних учених (див. Негт 1971: VIII. 808-810; Levine 1999: I. 513). Однак Гофман аж ніяк не збирався поширювати свій критичний підхід на Біблію, і його коментар, попри всю ерудованість і філологічну проникливість ученого, мав неприховано апологетичний характер. Гофман переслідував подвійну мету: відмовитися від аналізу Левит із позицій «вищої критики»<sup>3</sup>, який переважав у головній (протестантській) течії бібліїстики, і продемонструвати, що рабиністичне тлумачення законів Левит було не лише авторитетним для євреїв, а й відбивало правильну інтерпретацію біблійного тексту.

У передмові до івритського перекладу коментаря Гофмана його син, Мойсей Гофман, виокремлює батьків розгляд Левит 6:12-16 як типовий для цього автора. Вчені-християни, пише він, не могли зрозуміти цього уривку, бо не були обізнані з рабиністичною традицією, а відтак «поділили цю перикопу на частини й вигадали теорію, нібито її складено з різних шарів у різні часи й останній додаток з'явився лише після вавилонського вигнання». Натомість Гофман спромігся довести не лише єдність і стародавність уривку, а й те, що «рабиністична традиція цілком узгоджується з очевидним смыслом цього тексту»<sup>4</sup>.

Протестантські бібліїсти часів Гофмана, як правило, мали антипатію до Книги Левит і не були обізнаними в рабиністичній традиції<sup>5</sup>. Згідно з панівним критичним поглядом, культові настанови цього тексту відбивали пізній занепадницький період релігії Ізраїлю, яка вже далеко відійшла від учень пророків; тому, мовляв, Левит майже не становить інтересу для теологів. Згідно з цією думкою, Книга Левит стала провісницею деспотичного законництва фарисейського юдаїзму, звільнення від якого принесли заповіді Христа. Так, Ернест Фрерікс у

<sup>3</sup> «Вища критика» поєднує критику джерел (яка поділяє текст на кілька джерел, виходячи з припущення про колективне авторство) та історичну критику (яка ставить джерела в їх конкретний історичний контекст). Відтак метод «вищої критики» спрямований як проти теорії єдиного авторства, так і проти традиційної атрибуції і датування біблійних книг.

<sup>4</sup> Hoffmann (1976): друга сторінка передмови Мойсея Гофмана (без пагінації).

<sup>5</sup> У своєму листі до видатного семітолога Теодора Ньольдеке, в 1872 р., Абрагам Гайгер зауважив, що хоча євреї не можуть очікувати від християн обізнаності в рабиністиці, однак «ми не маємо права вимагати від людей, незнайомих із цією літературою, аби вони утримувалися від суджень про неї або принаймні висловлювали свою думку обережно». Див. Wiener (1962: 135).

своєму вступі до авторитетної збірки нарисів єврейських бібліїстів заважає: «Найменш прийнятним елементом для єврейських бібліїстів у програмі Вельгаузена було перекручення єврейської історії: піднесення періоду перед вигнанням як найважливішого і тлумачення періоду після вигнання як часів темряви й занепаду»<sup>6</sup>.

Отже, не дивно, що єврейські вчені з традиційною освітою відкидали біблійну критику. 1903 року, коли Соломон Шехтер влучно перейменував так звану «вищу критику» на «вищий антисемітизм»<sup>7</sup>, Гофман опублікував перший том гострополемічної праці про біблійну критику під громіздкою назвою «Головні аргументи проти гіпотези Графа-Вельгаузена» (*Die wichtigsten Instanzen gegen die Graf-Wellhausenschen Hypothese*)<sup>8</sup>. Хоча насправді характерні для Гофманових бібліїстичних праць апологетизм і негативізм<sup>9</sup> були наслідком більш ніж столітніх непростих відносин євреїв із біблійною критикою.

Як показав у своєму дослідженні єврейської бібліїстики епохи Гаскали Едвард Броєр, єврейські *маскілім* («просвітники») XVIII ст. були майже цілком солідарні з цілями та прагненнями німецького Просвітництва, однак там, де йшлося про вивчення Біблії, вони встановлювали певні обмеження. Порівняльне дослідження давньоєврейського тексту Біблії та інших стародавніх версій з позицій «нижчої критики»<sup>10</sup> викликало сумніви щодо автентичності й точності масоретського тексту, нормативного для євреїв. «Вища критика» займалася реконструкцією

<sup>6</sup> Ffrenchs (1987: 3). Див. також Levenson (1987: 281-307). Більш загальний аналіз від провідного єврейського бібліїста див. Greenstein (1990: 23-46).

<sup>7</sup> Див. Schechter (1959: 35-39). Це сталося під час бенкету на честь Кауфмана Колера з приводу його обрання головою Коледжу єврейського союзу. Навіть ця найліберальніша з єврейських інституцій успадкувала вороже ставлення до біблійної критики через антикритичну позицію її засновника – Ісаака Маєра Вайза.

<sup>8</sup> Учені Карл Гайнріх Граф (1815-1869) та Юліус Вельгаузен (1844-1918) були найвпливовішими прихильниками «документальної гіпотези». Вони визначили чотири джерела П'ятикнижжя й розташували їх у хронологічному порядку, який став потім загально визнаним: J, E, D, P, тобто Jahwist (Ягвіст), Elohist (Елогіст), Deuteronomist (Повторення Закону) та Priestly (Жрецький кодекс). Вважалося, що автор Левит належав до священників періоду після вигнання.

<sup>9</sup> Цю влучну характеристику застосував до Гофмана Барух Лівайн.

<sup>10</sup> «Нижчою критикою» називають намагання встановити якомога точніший текст Біблії. Головними знаряддями «нижчої критики» є філологічний аналіз і ретельне зіставлення стандартного давньоєврейського тексту (масоретського) з іншими – такими як кумранські сувої та давньогрецький переклад (Септуагінта).



історії Ізраїлю, але була просякнута антиєврейським духом. Неоднозначна реакція євреїв полягала, за формулюванням Броера, в «прийнятті... стандартів літературного аналізу та тлумачення XVIII ст.» із одночасним «спротивом тим аспектам європейської культури, які вважалися несумісними із засадничими елементами традиційного юдаїзму» (Breuer 1996: 228).

Ця двозначна позиція, безперечно, відбилась у працях Гофмана. Впродовж усього XIX ст. діяли й ще три чинники, які сприяли подальшому відчуженню єврейських науковців від біблійної критики. По-перше, антитрадиціоналістські та антиєврейські тенденції цієї критики поєднувалися з фактичним вилученням євреїв із даного академічного дискурсу. Біблійною критикою займалися на теологічних факультетах європейських університетів, де євреям посад не пропонували. Гофман, наприклад, здобував освіту переважно в єшиві та семінарії і ніколи не обіймав посади в університеті, хоча німецький уряд і нагородив його званням професора з нагоди 75-ліття. Високого професійного рівня в галузі біблістики та рабиністики він досяг, викладаючи у рабинській семінарії і виконуючи обов'язки рабина однієї з єврейських громад Берліна.

По-друге, розвиток прогресивних течій в юдаїзмі сприяв зосередженню традиційних єврейських науковців на антикритичній позиції. Експериментальний рух у напрямку більш критичного погляду, що відбувався наприкінці XVIII – на початку XX ст., пізніше став занепадати внаслідок антагонізму між ортодоксами та реформістами. Прикладом такої тенденції є два видання великого коментарю Якоба Цві Мекленбурга «Святе Письмо і традиція» (*Ha-ketav ve-ha-qabbala*), що вийшли друком у 1839 та 1852 роках. Як продемонстрував Броер, в останньому виданні Мекленбург, через «явну й дедалі більшу зацікавленість у цілісності рабиністичної традиції... висловив чіткішу програмну позицію – підтвердив синайське походження Усного Закону, що є ознакою ортодоксального світогляду» (Breuer 1995: 287).

На самому початку XX ст. апологетичні тенденції, так добре проілюстровані Гофмановим аналізом Книги Левит, були фактом ортодоксальної науки. Герменевтика, що виникла в результаті, покладалася на п'ять принципів, які можна назвати «антикритичними»: (1) увесь текст Тори було даровано на Синаї; (2) автором Тори був Бог, який продиктував її Мойсею; (3) біблійний текст було передано точно; (4) рабиніс-

тичне тлумачення законів є правильним; (5) для правильного розуміння Святого Письма потрібні лише традиційні єврейські джерела<sup>11</sup>.

Третьою обставиною, що в XIX ст. розмежувала юдаїку та бібліїстику, було те, що навіть прогресивні єврейські вчені – прихильники «наукового дослідження юдаїзму» (*Wissenschaft des Judentums*) – здебільшого цуралися біблійної критики (див. Soloweitschik & Rubasheff 1925: 122-143); Levine 1992: 15-32). Кілька поодиноких прикладів критичних досліджень були пов'язані, як правило, з пізнішими біблійними книгами, тобто критики П'ятикнижжя єврейські науковці уникали. У деяких випадках вони дивним чином передбачили майбутні процеси в бібліїстиці, і можна лише здогадуватися, як би розвивалися події, якби стала можливою серйозна співпраця між єврейськими та християнськими вченими або між прогресистами і традиціоналістами всередині єврейської наукової спільноти.

Перший розділ епохальної праці Леопольда Цунца «Релігійний дискурс/релігійна думка юдеїв в історичному викладі/розвитку» (*Die Gottesdienstlichen Vorträge der Juden historisch entwickelt*), 1832 року, становить саме такий випадок. Цунц порушує питання авторства й датування двох Книг хронік і доходить висновку, що вони є переробкою більш ранньої біблійної історіографії, в якій віддзеркалилися проблеми періоду Другого Храму, а саме – III ст. до н. е. У ході дискусії Цунц стверджує також, що створення Книги Псалмів (традиційно приписуване цареві Давиду) відбувалося одночасно зі створенням Книг хронік і до неї було включено, разом із більш ранніми матеріалами, псалми часів до та після вигнання.

Думки Цунца з цих питань були сумісними з поглядами сучасних йому біблійних критиків, але надалі він зосередився майже виключно на вивченні постбіблійної єврейської літератури. Схоже, він вважав критичні аналізи Біблії своїх сучасників-християн цілком прийнятними, тому й зосередив свою увагу на текстах, які ще не потрапляли в поле зору критиків. Лише наприкінці життя, коли Цунц опублікував низку видатних критичних досліджень біблійних книг, стало зрозуміло, що він увесь час не втрачав зв'язку з біблійною критикою.

<sup>11</sup> Див. Levy (1996: 39-80; 159-204). Мушу додати, що один із моїх учителів, Сід (Шнаєр) З. Лейман (зараз працює у Бруклінському коледжі та Єшива-університеті), є ортодоксальним юдеєм, дуже добре знайомим із біблійною критикою. Див. Leiman (1996: 181-187).

Абрагам Гайгер – можливо, найвидатніший після Цунца ліберально налаштований єврейський учений – запропонував навіть ще радикальнішу програму бібліїстики у своєму творі 1857 року «Оригінальний текст і переклади Біблії у зв'язку з внутрішнім розвитком юдаїзму» (*Urschrift und Übersetzungen der Bibel in ihrer Abhängigkeit von der inneren Entwicklung des Judenthums*). Спираючись на праці Цунца, Гайгер спробував показати, як у розвитку та редагуванні біблійних перекладів відбивалися ідеологічно вмотивовані переробки більш раннього матеріалу пізнішими авторами. Оскільки автори періоду Другого Храму були священнослужителями, в їхній роботі, звичайно, виявилася прохрамова орієнтація.

Гайгер твердив, що процеси, які відбувалися під час трансформації авторами своїх джерел, мали екзегетичний характер і були подібні до аналогічних процесів, наявних і у стародавніх перекладах Біблії, і в рабиністичному тлумаченні. «За часів до виникнення остаточної редакції Біблії, – писав він, – роль, яку пізніше взяла на себе екзегеза, належала перевірці тексту» (Wiener 1963: 261). Ця теза Гайгерової праці була передвісником важливого процесу в бібліїстиці, який розпочався більш ніж за століття після публікації його твору і про який ітиметься нижче. Однак за життя Гайгера цей напрям, попри його схвалення єврейськими та християнськими науковцями, не знайшов послідовників.

Якщо відступити від передумов, які породили Гофманів коментар до Книги Левит, і поглянути на інтелектуальне середовище, в якому виник коментар Мілгрона, між ними можна виявити кілька аналогій, але ще більше виразних відмінностей. Мілгром здобув освіту в державному університеті, але своє рабинське призначення й усі вчені ступені отримав у Єврейській теологічній семінарії Нью-Йорка (див. статтю Гейза, присвячену Мілгromу: Hayes 1999: II. 157-158; див. також Sperling 1992: 103-104). До початку повноцінної академічної кар'єри Мілгром багато років обіймав посаду рабина однієї з конгрегацій, одночасно викладаючи в місцевому університеті. В цьому подвійному статусі він і розпочав свої наукові дослідження. Сам він казав, що присвятити себе дослідженню Книги Левит його спонукали складнощі, пов'язані з читанням проповідей на тему цієї найскладнішої книги

Тори. Коли поєднувати викладацьку роботу з функціями рабина надалі виявилось неможливим<sup>12</sup>, Мілгром зробив вибір на користь посади професора Каліфорнійського університету. На той час (у 1965 р., коли йому було вже 42 роки) він був одним із небагатьох єврейських учених, які викладали Біблію в північноамериканських світських університетах (ця ситуація змінилася лише наприкінці 1970-х років).

Якщо коментар до Левит Гофмана є найвищим досягненням консервативної, антикритичної єврейської бібліїстики кінця ХІХ – початку ХХ ст., то коментар Мілгрорма є типовим для еkleктичних і ліберальних настроїв початку ХХІ ст. Окрім глибокої відданості темі, причиною якої були, безсумнівно, особиста релігійність, а також наукові інтереси, праці Мілгрорма й Гофмана мають ще дві спільні риси. По-перше, основою обох коментарів є ґрунтовне володіння івритом обома авторами. Добре знання мови і рішуче небажання змінювати початковий текст були визначальними рисами більшості єврейських коментаторів Біблії, які в цьому сенсі були спадкоємцями великих екзегетів середньовіччя<sup>13</sup>.

По-друге, Мілгром з вичерпною повнотою цитує традиційні єврейські коментарі, хоч і не поділяє тих апологетичних міркувань, з яких це робить Гофман. Позиція Мілгрорма полягає радше в тому, що рабиністичні та середньовічні тлумачення мають філологічне підґрунтя. Рабиністична традиція, крім того, з хронологічного та ідеологічного погляду є логічним продовженням біблійного тексту й тому може містити цілком точні його тлумачення та уточнення. Цей погляд є далеким від догматичного визнання авторитету рабиністичної інтерпретації, але так само далекий він і від наполягання попередніх критиків на радикальному розходженні між релігією Ізраїлю (біблійних часів) та постбіблійним юдаїзмом, а також від ідеї відмови від традиційної інтерпретації через її «некритичність» або «несучасність».

<sup>12</sup> Сам Мілгром зауважив, що взірцем для нього був Роберт Гордіс, його викладач у Єврейській теологічній семінарії. Гордіс «успішно розподіляв свій час між проблемами громади, викладанням і рабинською кафедрою» (Sperling 1999: I. 456).

<sup>13</sup> Щодо цієї риси єврейських бібліїстів див. Greenberg (1995: 3-8). Винятком із правила був Г.Л. Гінзберг із Єврейської теологічної семінарії – безперечно, один із найвидатніших івритських філологів ХХ ст., відомий, однак, численними самоправними змінами біблійного тексту. Часто жартують, що багато які корективи, внесені ним до Книги Ісаї, можна виправдати тим, що його іврит був кращим за іврит Ісаї.

У своєму коментарі Мілгром не лише залучає для роботи над текстом філологічний аналіз і традиційну екзегезу, а й звертається до матеріалів, до того не доступних Гофману, зокрема, до артефактів і текстів, отриманих завдяки археологічним розкопкам, а також до соціологічних моделей, потрібних для розуміння релігійних явищ, описаних у Книзі Левит. За часів Гофмана археологічні дані саме почали справляти певний вплив на біблійстику, але відчутних наслідків для єврейської науки ще не мали. Те саме можна сказати і про соціологічний підхід: у працях Гофмана важко виявити симпатію до тих основоположних праць із порівняльного релігієзнавства, які почали з'являтися за його життя. За сто років, що минули відтоді, археологічні відкриття та соціологічні дослідження зробили, безперечно, величезний внесок у біблійстику.

І, нарешті, Мілгром обирає підхід до Книги Левит з позицій «вищої критики», розглядаючи саме ті питання щодо авторства, датування та місця в суспільстві, які були неприйнятними для Гофмана. Він розробляє власну критичну модель на підставі педантичного аналізу та в діалозі із сучасною наукою<sup>14</sup>. Тим самим Мілгром перевертає з ніг на голову старий критичний підхід. Замість «доводити», що Левит є пізнішим, занепалим паростком біблійної релігії, Мілгром демонструє, що ця книга віддзеркалює впорядкований і складний світогляд, а також глибоку теологічну проникливість. Відтак «єврейський характер» цієї книги є не вадою, а джерелом її сили.

Праці Гофмана стали кульмінацією кількох культурних та інтелектуальних процесів попереднього століття. Те саме можна сказати і про доробок Мілгрома. Далі в цьому нарисі я зосереджу увагу на трьох процесах у ХХ ст., що зблизили біблійстику та юдаїку таким чином, як за часів Гофмана годі було й мріяти.

### Євреї у магістральних сферах наукової діяльності

Характерною ознакою часів Гофмана було відсторонення єврейських науковців від роботи в основних напрямках академічної біблійстики. Натомість доба Мілгрома позначена масовим вступом єврейських

<sup>14</sup> Варто зазначити, що Мілгром майже зовсім не розглядає критичних питань у своєму коментарі до Книги Чисел (1990). Коментар до Книги Чисел є складовою коментарю до Тори, розрахованого на широку єврейську аудиторію; коментар до Книги Левит належить до серії *Anchor Bible*, призначеної для науковців та освічених непрофесіоналів будь-яких релігійних переконань.

учених до цієї гільдії, включно з призначенням євреїв викладачами факультетів біблістики у кількох протестантських семінаріях<sup>15</sup>. Одним із чинників, що сприяли розвиткові академічної єврейської біблістики, був швидкий розвиток самої університетської системи, з наголосом на урізноманітнення складу як студентів, так і викладачів за рахунок включення мало представлених раніше груп (Sperling 1992: 115-117). Таке розширення мало визначальний вплив на біблістику.

У 1976 р. Товариство біблійної літератури проводило свою щорічну конференцію в готелі «Стауферс Ріверфронт Тауерс» у Сент-Луїсі (штат Міссурі). Програму було розподілено між тридцятьма чотирма секціями, семінарами та групами. Всі голови та співголови цих секцій, семінарів і груп були чоловіками, до того ж штатними співробітниками товариства. Двоє євреїв входили до складу його виконавчої ради.

Єврейські науковці очолювали п'ять секцій, але за більш уважного розгляду картина видається менш втішливою. Двоє з цих голів були представниками підпорядкованих товариств – Міжнародної організації масоретських досліджень і Національної асоціації викладачів івриту. Ще двоє очолювали секції, присвячені вочевидь периферійним розділам біблістики, – «Ранні рабиністичні дослідження» та «Мистецтво і Біблія». Останнім єврейським головою був Мілгром, який вів секцію під назвою «Поклоніння та культ у стародавньому Ізраїлі». Ця секція була своєрідним «гетто» для єврейських учасників, адже така рубрика мало цікавила тогочасних бібліїстів-неєвреїв. У 1976 р. учасниками її, крім самого Мілгрона, були Г.Л. Гінзберг, Барух Лівайн, Джек Сассон і Ціоні Цевіт. Мілгром (тоді викладач Каліфорнійського університету, тепер почесний професор), Лівайн (тоді викладач Нью-Йоркського університету, тепер почесний професор) і Сассон (тоді викладач Університету Північної Кароліни, тепер викладає в Богословській школі університету Вандербільта) належали до дуже вузького кола єврей-

<sup>15</sup> Це явище ще чекає на вичерпне документальне обґрунтування, хоча єврейські засоби інформації вже звернули на нього увагу (див. Cattan 2002). Серед цих бібліїстів можна назвати Алана Купера з Об'єднаної теологічної семінарії Нью-Йорка, Майкла Фішбеяна та Тікву Фраймер-Кенскі з Богословської школи Чиказького університету, Джона Левенсона з Богословської школи Гарвардського університету, Джека Сассона з Богословської школи університету Вандербільта та Марвіна Свіні з Клермонтської богословської школи.

ських бібліїстів, що на той час обіймали посади викладачів бібліїстики у світських університетах Північної Америки<sup>16</sup>.

У 1999 р. ситуація докорінно змінилася: програма конференції налічувала вже 95 секцій, груп, семінарів та консультацій – майже втричі більше, ніж у 1976 р. (сама лише брошура з програмою збільшилася зі 126 сторінок до 378). Із 95 заходів програми 34 очолювали жінки (як голови чи співголови), що становило 36 відсотків, на відміну від 0 відсотків у 1976 р. У збільшенні числа заходів програми віддзеркалилися також вражаючі зміни всередині галузі. Євреї брали участь практично в усіх подіях конференції, не обмежуючися кількома спеціалізованими групами. Дехто з них брав активну участь у роботі досить несподіваних секцій, а одна єврейка взагалі була співголовою групи з вивчення Євангелії від Матвія (однієї з провідних груп), тим часом як неєврейка була співголовою секції, що займалася раннім рабиністичним юдаїзмом. Як бачимо, такий розподіл ролей виглядає досить цікаво.

У 1976 році кожен, хто переглядав перелік секцій (основних пунктів програми), міг вирізнити центр бібліїстики, її осердя, і розрізнені студії довкола. Міцно укоріненими в осерді були секції «Формальна критика», «Теологія Старого Завіту», «Історія Ізраїлю» та «Давньоєврейські писання і споріднені літератури». На периферії ж опинилися новіші, але маргінальні секції, як-от: «Мистецтво та Біблія», «Біблія та гуманітарні науки», «Біблійна критика та літературна критика». Десь між центром і периферією перебувала, серед інших, секція Мілгрона «Поклоніння та культ».

Натомість у 1999 р. на підставі програми конференції було б дуже важко вирізнити провідні та маргінальні напрямки бібліїстики за анонованими секціями. Тепер перелік їх було складено не у хронологічно-

<sup>16</sup> У 1976 р. (коли я здобув докторський ступінь) було лише три старших професори, що викладали Біблію у світських університетах: Лівайн, Мілгром і Наум Сарна з Університету ім. Л. Брендіса (тепер почесний професор). Було також кілька єврейських професорів, які займалися бібліїстикою, чії посади та наукові інтереси були пов'язані здебільшого з близькосхідними мовами та культурами. До їхнього числа входили двоє моїх викладачів у Колумбійському університеті – Девід Маркус (тепер працює в Єврейській теологічній семінарії) і покійний Моше Гельд, а також двоє моїх викладачів з Єльського університету – Вільям В. Галло та покійний Дж. Дж. Фінкельштайн. Сперлінг зауважує, що більшість єврейських бібліїстів у Північній Америці, які належали до так званої «другої хвилі» (тобто ті, хто отримав докторський ступінь у 1942-1965 рр.), були фактично фахівцями зі стародавнього Близького Сходу (Sperling 1992: 89-113).

му, а в абетковому порядку, й неможливо було зрозуміти, які підгалузі мали тривалу історію розвитку, а які з'явилися не так давно. Однаковий час приділявся абсолютно різній тематиці – від «Біблії в Африці, Азії, Латинській Америці та Карибському регіоні» до «біблійної лексикографії». Ще однією вражаючою новиною було те, що назву «Старий Завіт» було вилучено з програми – мабуть, із поваги до єврейської групи учасників («Новий Завіт», утім, не чіпали).

Здається очевидним, що децентралізація й урізноманітнення біблістики протягом останньої чверті століття прямо пов'язані з появою в цій царині євреїв і жінок (а останнім часом – і представників інших меншин). Порівняно з минулими часами ця галузь незворотно змінилася, і це – факт. Таку ситуацію можна схематично пояснити однією з двох причин: або центр цієї наукової галузі став достатньо широким для залучення нових науковців і появи нових тем, які раніше до нього не допускалися, або, можливо, такого центру взагалі більше немає. Між розмаїттям і децентралізацією існує прямий зв'язок: що більшими є відмінності між тими, хто працює в тій чи іншій галузі, то більшою є ймовірність проблематизації і знецінення гаданого центру цієї галузі. До того ж критика від «периферії» має найбільші шанси на успіх, коли вона є справді міждисциплінарною, як це було за об'єднання біблістики з юдаїкою.

Парадоксальність теперішнього стану справ полягає в тому, що в останній чверті ХХ ст. євреї досягли помітних успіхів у руйнуванні бар'єрів довкола інституціалізованої біблістики, тим часом як єврейські біблісти не здійснили такого самого поступу всередині юдаїки. Юдаїка завойовувала дедалі більше позицій у програмах університетів, але мало які з них призначали біблістів викладачами на своїх факультетах. Аргументація з цього приводу нагадувала пояснення Цунца, висловлені за півтора століття до того: Біблія досить вичерпно викладається в теологічних семінаріях і на факультетах релігієзнавства, тож немає потреби включати її вивчення ще й до програм із юдаїки. Не одному єврейському біблісту довелося зазнати складнощів у пошуках роботи, бо пропозиції посад стосувалися практично всіх сфер юдаїки, але лише постбіблійного періоду.

У 1998 р. програму Асоціації юдаїки – найбільшого й найповажнішого наукового товариства в цій галузі в Північній Америці – було розширено до 84 засідань, але лише два з них були присвячені Біблії.



Як гірко зауважив один науковець, якому в Асоціації від самого її за-снування належала помітна роль, «доки безліч засідань присвячувати-меться використанню Біблії як підтексту, претексту та інтертексту, сам текст, гадаю, можна спокійно ігнорувати». Отже, з погляду інститу-ційних відносин, між біблійстикою та юдаїкою мало що змінилося від 1970-х років, коли кандидатури євреїв із докторським ступенем із бі-блійстики на посади на програмах з юдаїки відхилялися на тій підставі, що Біблія не належить до предметів юдаїки (власне, подібних ситуа-цій, на щастя, вже не трапляється). Між тим, інтелектуальні відносини двох галузей – це інше питання, й саме до нього ми тепер звернемося.

### Біблійний і постбіблійний періоди

Одним із об'єктів найгострішої критики, що спрямовувалася остан-німи роками проти застарілих форм біблійної критики, було розми-вання кордонів між біблійним і постбіблійним періодами або, інакше кажучи, між релігією Ізраїлю та юдаїзмом. Загальновизнано, що між Біблією та пізнішою рабиністичною літературою існує певна лінгвіс-тична спадковість: пізньобіблійний іврит є перехідною ланкою між біблійним і рабиністичним івритом<sup>17</sup>, таку послідовність у розвитку підтверджують також Кумранські сувої. Ця мовна тяглість доповнена культурною. Вже не існує простого способу відрізнити «ізраелітське» від «одейського». Про це свідчать і останні наукові розвідки на тему Книги Псалмів<sup>18</sup>.

Однією з аксіом попередньої наукової критики була неможливість довести Давидове авторство псалмів, але щодо їх походження та дату-вання, а також остаточного зведення в корпус зі 150 псалмів існувало багато суперечливих теорій. Більшість критиків відносили переважну кількість псалмів до періоду після вигнання, що мало наслідком ло-гічну дилему. Вважалося, що пізньобіблійна релігія (священницька ре-лігія Книги Левит) із правового та духовного поглядів зазнала краху. Як же тоді вдалося в цей період створити (чи хай навіть зібрати) такі видатні свідчення побожності, як псалми? Це запитання спровокува-

<sup>17</sup> Особливої згадки заслуговують новаторські праці Аві Гурвіца зокрема його книжка 1972 р.

<sup>18</sup> Наступні коментарі ґрунтуються на моїй поки що незавершеній праці, присвя-ченій Книзі Псалмів. Щодо кумранських псалтирів див. авторитетне дослідження Флінта (Flint 1997).

ло деякі навдивовижу абсурдні відповіді, на зразок однієї опублікованої в 1907 р.: «[Псалми] є свідченням реакції типової для старого Ізраїлю побожності, що виникла як спротив юдаїзму; вони є незаперечним доказом того, що релігійний дух Ізраїлю не був знищений Езрою та фарисейством, а отже, псалми утворюють цілком унікальну за своїм смисловим навантаженням і рівнем формівну ланку між Старим і Новим Завітами» (Cornill 1907: 399). Дивно, що хтось узагалі міг сприймати таку нісенітницю всерйоз, однак фактично Книга Псалмів і справді є «формівною ланкою» – але насамперед не між Старим і Новим Завітами, а між релігією Ізраїлю та юдаїзмом.

Псалми є різними творами, що мають різне місце і час походження, охоплюючи період у п'ять чи шість століть, а може, й більше. Однак Книга Псалмів у її теперішньому вигляді, на відміну від багатьох псалмів, що її складають, з'явилася не раніше ніж за елліністичного періоду, що підтверджується псалтирями, знайденими серед Кумранських сувоїв. Ці збірки засвідчують, що зміст і порядок текстів у Книзі Псалмів (особливо псалми 90 – 150) у період між приблизно 150 р. до н.е. і 70 р. н.е. ще не були усталеними.

Традиційна наукова точка зору щодо окремих псалмів полягає в тому, що первісно вони використовувалися для супроводу ритуалів, які відбувалися у храмах Ізраїлю та Юдеї, особливо в Єрусалимському Храмі. З другого боку, виглядає так, ніби передумовою для виникнення Книги Псалмів було певне єврейське середовище, в якому псалми вийшли з ужитку як частина храмової літургії, але не були відкинуті, а залишилися як тексти для читання, вивчення та використання під час особистої молитви та спільної богослужби. Протягом того самого періоду, коли усталювалася Книга Псалмів, з'являлися й перші «постбіблійні» тлумачення псалмів, зокрема, кумранські екзегетичні тексти, відомі як *пшарім*, а також тлумачення, приховані в цитатах із псалмів у християнському Святому Письмі.

Декому з читачів може видатися неправдоподібним, що «постбіблійна» література писалася в той час, коли ще створювалися біблійні книги, але виявляється, що саме так і було. З цього можна зробити приголомшливий висновок: ретельне вивчення найперших тлумачень

псалмів майже напевно дасть нам ключ до мотивів, що стояли за остаточною редакцією самої Книги Псалмів. Якщо всі ці тлумачення є есхатологічними, то, мабуть, розумно припустити, що формування корпусу текстів Книги Псалмів має есхатологічне підґрунтя<sup>19</sup>.

Якщо розглядати питання ширше, можна твердити, що між створенням окремих псалмів, укладанням Книги Псалмів і початком тлумачення окремих текстів існує неперервна послідовність. Для компетентного трактування цієї біблійної книги в її історичному вимірі науковці повинні не лише застосовувати стандартні методологічні знаряддя бібліїстики, а й уміти працювати з кумранськими текстами та з ранніми єврейськими і християнськими тлумаченнями псалмів. Біблійні та післябіблійні літературні збірки не можна розглядати окремо.

Приклад Псалмів не є унікальним. Коментар Мілгрона до Книги Левит показує, що рабиністична література зберігає дані, які допомагають розібратися в подекуди еліптичних і малозрозумілих культових приписах Біблії<sup>20</sup>. Те саме можна сказати і про біблійне цивільне право: в одній із наукових розвідок Семюела Грінгаса досліджено законодавство, яке можна виявити у стародавньому вавилонському праві та в Мішні і яке з якихось причин відсутнє в Біблії<sup>21</sup>. Знову наголосимо: проведення будь-яких довільних розмежувань між дисциплінами лише перешкоджатиме розвитку науки.

Визнання неперервності між біблійною та рабиністичною літературою мало наслідком іще одне вагоме досягнення в бібліїстиці, яке в загальних рисах описав Гайгер у своєму *Urschrift*. Учений висловив ідею про те, що процеси, які є очевидними в рабиністичному тлумаченні Писання, могли відігравати роль у формуванні й самого Писання. На працю Гайгера не звертали уваги ціле століття, аж поки професор Коледжу єврейського союзу Семюел Сендмел знову не повернув до неї

<sup>19</sup> Див. Wacholder (1988: 23-72). З належною обережністю я би застосував багато які Вахольдерові зауваги щодо цього Кумранського сувою псалмів до самої Книги Псалмів.

<sup>20</sup> Подібним чином Барух Лівайн у своїй докторській дисертації показав, що в Мішні збереглися елементи ханаанської літератури II тисячоліття до н.е., яких немає в Біблії (Levine 1962).

<sup>21</sup> Greengus (1991: 149-171). Грінгас, професор Коледжу єврейського союзу в Цинциннаті (штат Огайо), є передусім фахівцем зі стародавнього Близького Сходу, але до початку своєї наукової кар'єри, в юності та молодості, він багато часу присвятив навчанню в єшиві.

увагу науковців у своїй статті під провокаційною назвою «Агада у Святому Письмі» (Sandmel 1961: 105-122). Сендмел ідеально пасував для завдання, яке сам для себе визначив, бо був наступником Гайгера як одного з найвидатніших дослідників із середовища реформістського юдаїзму та фахівця з рабиністичної і ранньохристиянської літератури.

Фактично не згадуючи імені Гайгера, Сендмел обстоював його підхід як альтернативу «документальній гіпотезі». З типовою для нього дошкульною іронією він писав: «Цей нарис може здатися комусь намаганням вбити ще одного цвяха в домовину гіпотези Графа–Вельгаузена, однак це є радше його побічним наслідком, аніж свідомою метою» (Sandmel 1961: 105). Сендмел не вважав розвиток Біблії результатом компіляції і редагування письмових джерел, а був прихильником ідеї неперервного органічного процесу її переробки шляхом нових тлумачень – фактично тлумачення Біблії самою Біблією, або ж «внутрішньобіблійної екзегези», як пізніше було названо цей процес (Zakovitch 1992). Згідно з цим поглядом, герменевтичні практики на зразок мідрашів не потребують певного замкненого, незмінного біблійного канону, але є по суті й у першу чергу відповідальними за народження цього канону.

Праця Сендмела стала джерелом натхнення для безлічі інших наукових досліджень, зокрема, й здійснених численними єврейськими науковцями, яких тішила близькість між Біблією та рабиністичною літературою, а також можливість працювати з критичною теорією, не заплямованою антиюдаїзмом, притаманним звичній «документальній гіпотезі». Кульмінацією цієї тенденції, започаткованої працею Сендмела, стала екстраординарна книжка Майкла Фішбейна «Тлумачення Біблії у Стародавньому Ізраїлі» (*Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Fishbane 1985) – вичерпний і методичний виклад різноманітних прикладів проторабиністичної екзегези, виявлених у Біблії. Фішбейн, своєю чергою, став натхненником цілої низки інших вагомих праць, спрямованих на подальшу розробку спільного підґрунтя бібліїстики та юдаїки. До їхнього числа належать дві блискучі дисертації, написані під науковим керівництвом Фішбейна (хоча сам він останніми роками працював майже винятково над дослідженням мідрашів та містичної літератури). Перший дисертант, Бернард Левінзон, досліджує герменевтику автора Повторення Закону як коректора Кодексу Завіту у

Виході (Levinson 1997); другий, Бенджамін Соммер, пропонує надзвичайно нюансоване пояснення способу, в який автор Ісаї 40-66 переробив попередній біблійний матеріал (Sommer 1998).

### Докритична, критична та посткритична бібліїстика

Можливість об'єднання бібліїстики та юдаїки залежить від подолання розподілу літератури на біблійну та постбіблійну. Існує ще одне протиставлення, яке потребує обговорення, – поділ бібліїстики на докритичну та критичну. Донедавна невід'ємною складовою підготовки бібліїстів було вивчення мов Біблії (біблійний іврит<sup>22</sup>, арамейська та грецька), інших мов давнього Близького Сходу (зокрема, аккадської та угаритської, а також порівняльне вивчення семітських мов), та опанування низки методів нижчої та вищої критики (критика джерел, формальна критика тощо) та деяких допоміжних дисциплін (зокрема, археології).

Знання історії тлумачення Біблії теж передбачалося, але його розуміли як *критичне* тлумачення – як правило, від Спінози до наших днів, однак часто цю програму значно скорочували. За таких умов традиційні єврейське та християнське тлумачення оцінювалися за шкалою від «хитромудрого» до «нікчемного», якщо не ігнорувалися взагалі. Раші та ібн Езру могли цитувати у контексті певних філологічних питань, але лише тоді, коли їхні погляди збігалися з висновками сучасних науковців.

У Північній Америці коментар до Книги Вихід протестантського вченого Бреварда Чайлдса, опублікований у 1974 р., сповістив про початок великих змін у ставленні до цієї проблематики. У передмові Чайлдс (зараз почесний професор Єльської богословської школи) написав, що у процесі підготовки свого коментарю він «виявив, що Кальвін і Друзіус, Раші та ібн Езра належать до числа титанів» і «спро-

<sup>22</sup> Тобто вокалізованого біблійного івриту на відміну від невокалізованих постбіблійних діалектів. За межами Ізраїлю в дуже небагатьох програмах підготовки докторів наук (окрім єврейських семінарій) від студентів-бібліїстів вимагають знання постбіблійного івриту. Стандартними обов'язковими мовами наукових досліджень залишаються англійська, французька і німецька, незважаючи на загальне визнання Ізраїлю одним із головних осередків бібліїстики. Сьогодні численні докторантські програми заохочують студентів навчатися в Ізраїлі, але це не гарантія того, що вони вивчатимуть іврит, оскільки ізраїльські університети спеціально для іноземних студентів пропонують англійськомовні програми.

бував показати, чому ці великі інтерпретатори (термін "докритичні" є водночас наївним і зверхнім) мають бути почутими на рівні з Вельгаузенем і Гункелем» (Childs 1974: р.х.). Дотримуючись свого слова, Чайлдс описав традиційну екзегезу у своєму коментарі в такий спосіб, аби підкреслити її непроминушу цінність і актуальність для сучасної бібліїстики.

Я був одним зі студентів Чайлдса в Єльському університеті на початку 1970-х, і мушу згадати про справлені ним на мене враження та вплив. У своїх працях я висловив думку, що *повна* історія тлумачення Біблії є необхідним містком між сучасним читачем і стародавнім текстом і що сучасні коментатори мають засвоїти три герменевтичні засади традиційного тлумачення: «виходити з того, що цей текст сповнений смислу; забезпечувати відповідність між тлумаченням і текстом; усвідомлювати, що будь-які тлумачення лише втілюють у життя закладені в тексті можливості; тоді "нові" тлумачення, якщо вони відповідають першим двом засадам, докладаються до того сховища ідей, яким є історія тлумачень»<sup>23</sup>.

Шанобливе ставлення Чайлдса до традиційного тлумачення було складовою ширшої мети – обґрунтувати діяльність релігійних громад як охоронців і автентичних тлумачів Святого Письма. З єврейського боку найуспішнішою спробою реалізації цієї мети була праця Джеймса Кугеля. У двох позначених глибокою ерудицією книгах (фактично – популярному та науковому варіантах однієї книги) Кугель спробував показати, як читали й розуміли Біблію в період формування єврейської та християнської біблійних інтерпретацій на початку нашої доби (Kugel 1997, 1998). Якщо в попередніх працях Кугеля була досить помітною антикритична тенденція, то тут він дозволяє стародавнім інтерпретаторам говорити самим за себе, а читачам – робити власні висновки щодо їхніх тлумачень.

Підхід Кугеля, на відміну від Чайлдсового, не є інтегративним: він не намагається сполучати традиційне тлумачення із сучасними критичними коментарями. Проте дехто з його учнів рухався саме в напрямку такого синтезу. Стівен Вайцман, наприклад, написав вагому дисертацію про розміщення віршів у біблійній оповіді (Weitzman 1997b); у подальшому Вайцман розширив сферу своїх інтересів, долучивши до неї

<sup>23</sup> Cooreg (1987: 72). Щодо застосування обстоюваних мною методів див. Cooreg (1988: 1-22; 1990: 26-44 (текст); 188-198 (примітки).

питання «переписаної Біблії», а також екзегетичні елементи в пізньо-біблійних і постбіблійних текстах (див., напр., Weitzman 1994, 1996, 1997a).

Найбільш послідовні спроби інтеграції, які до того ж справили найбільший вплив на бібліїстику, здійснювалися в ізраїльському університетському середовищі, зокрема, на факультеті бібліїстики Єврейського університету в Єрусалимі. Сьогодні цей факультет є спадкоємцем великих традицій бібліїстики, започаткованих під час заснування університету. Втім, процес, який нас тут цікавить, розпочався з появою в Єврейському університеті в 1970 р. Моше Грінберга, який викладав там до 1996 р. (про нього див. статтю Тайгея в Hayes 1999: I. 464-465; Sperling 1992: 92-94; Cogan, Eichler & Tigay 1997: pp. IX-XXI).

Грінберг, який здобув у Пенсильванському університеті репутацію одного з провідних бібліїстів свого покоління, докладав систематичних зусиль для залучення до біблійних досліджень стародавніх джерел як близькосхідного, так і єврейського походження. Звичайно, він намагався досягти подібного синтезу й у роботі свого факультету. Питання, яке викликало суперечки, стосувалося належного місця для традиційного єврейського тлумачення (*паршанут*) в університетській програмі. Дехто вважав, що *паршанут* є складовою єврейської інтелектуальної історії, а тому має викладатися на факультеті єврейської філософії, однак Грінберг послідовно обстоював думку про належність *паршанут* до сфери Біблії (*мікра*).

Успіхи Грінберга сприяли тому, що Єврейський університет зміг запропонувати комплексну докторантську програму з вивчення Біблії, в якій *паршанут* як важливий компонент бібліїстики посів місце поряд із філологічно-критичними та історико-критичними дослідженнями. За останні тридцять років цей факультет випустив цілий ряд науковців, наділених надзвичайною широтою та різнобічністю поглядів, межа між бібліїстикою та юдаїкою для них практично стерлася.

Це можна проілюструвати кількома прикладами: перша докторантка Грінберга в Єврейському університеті, покійна Сара Камін, свою дисертацію присвятила розумінню Раші буквальної інтерпретації (Kamin

1986), але була водночас дуже кваліфікованим фахівцем із біблійної критики; дисертація Сари Яфет була присвячена Книзі Хронік<sup>24</sup>, але відтоді вона підготувала кілька критичних редакцій середньовічних коментарів (з них останньою є Japhet 2000); Яір Заковіч є плідним автором літературно-критичних досліджень біблійної літератури (напр., Zakovitch 1982, 1991), але у співпраці з одним із фахівців із мідраша він здійснив низку чудових досліджень з історії єврейської біблійної інтерпретації<sup>25</sup>; двоє видатних спеціалістів із сучасної критики джерел<sup>26</sup>, Ісраель Кноль<sup>27</sup> і Барух Шварц<sup>28</sup>, є компетентними також у рабіністиці<sup>29</sup>.

<sup>24</sup> Japhet (1989). Івритський оригінал цієї праці було опубліковано 1977 р., він ґрунтувався на дисертації, написаній під керівництвом І.Л. Зілігмана.

<sup>25</sup> Див., наприклад, Zakovitch & Shinan (1992). Ця праця належить до низки розвідок, присвячених оповідям у Книзі Буття.

<sup>26</sup> Ізраїльська критика джерел спирається не так на модель Графа–Вельгаузена, як на альтернативний підхід, запропонований Єгезкілем Кауфманом, який викладав у Єврейському університеті від 1949 р. аж до своєї смерті 1963 р. (див. Kaufmann 1960). Здійснені Грінбергом переклад і скорочення велемовного й полемічного івритського оригіналу Кауфмана надзвичайно прислужилися науці, зробивши працю Кауфмана доступною для неівритомовної наукової спільноти. На жаль, як зазначає Дж. Г. Гейз, «християнські коментатори мало знали про цю працю й рідко нею послуговувалися» (див. Hayes 1999: II. 16-17).

<sup>27</sup> Knohl (1995). Ця книга є англійським перекладом праці, опублікованої івритом у 1992 р., яка, своєю чергою, ґрунтувалася на докторській дисертації Кноля (1988), написаній під керівництвом Моше Грінберга.

<sup>28</sup> Schwartz (1999). Цю працю написано на основі докторської дисертації Шварца (1987, науковий керівник Меїр Вайс). Вайс надавав перевагу новокритичному підходу до дослідження біблійної літератури, який він назвав «тотальним тлумаченням», і був непохитним опонентом аналізу з позицій критики джерел. У працях Шварца майстерно поєднуються детальне тлумачення Вайса та джерельно-критичний метод, засвоєний ним від іншого видатного професора Єврейського університету – Менахема Гарана.

<sup>29</sup> Я не хочу сказати, що така широта знань є притаманною лише випускникам Єврейського університету, просто там вона є системою. Північноамериканські науковці з подібною широтою знань зазвичай мають за плечима освіту, здобуту в семінарії та університеті, та/або досить тривалий час навчання в Ізраїлі. До числа найвидатніших серед таких науковців належать Адель Берлін (Мерілендський університет), Марк Бретлер (Університет Брандайса), Стівен А. Кауфман (Коледж єврейського союзу, Цинциннаті), Майкл В. Фокс (Вісконсинський університет), Річард Еліот Фрідман (Каліфорнійський університет у Сан-Дієго), Тіква Фраймер-Кенскі (Богословська школа Чиказького університету), Едвард Л. Грінстайн (ра-



Єврейський університет уже давно став центром тяжіння для іноземних науковців (як християн, так і юдеїв), які прагнули опанувати іврит і скористатися накопиченим у цьому закладі досвідом у сфері бібліїстики, семітології, археології і в усіх галузях юдаїки. Під враженням від досягнутого в Єврейському університеті об'єднання бібліїстики з юдаїкою дехто з них спробував здійснити те саме в менших масштабах у власних інституціях.

Однією з таких інституцій є докторантура Коледжу єврейського союзу (КЕС) у Цинциннаті, штат Огайо. До кінця 1980-х років докторантська програма з бібліїстики в КЕС мала суто філологічно-критичний характер, із сильним наголосом на семітських мовах і текстологічній критиці. Потім кілька викладачів із досвідом у галузі юдео-елліністичної та патристичної літератури, мідраша та *паршанут* об'єдналися з колегами-фахівцями з бібліїстики та досліджень давнього Близького Сходу, з метою створення нового докторантського курсу, названого «Історія тлумачення Біблії». Цю програму було офіційно схвалено КЕС у 1989 р., і відтоді вона стала однією з головних принад цього закладу для потенційних докторантів.

У навчальних планах КЕС цей курс описується як «комплексна програма підготовки докторів філософії в галузі історії тлумачень Біблії як підрозділу бібліїстики», завдяки якій відбувся зсув від колишньої зосередженості «на так званій "нижчій критиці" вбік ширших історичних, філологічних, екзегетичних і герменевтичних аспектів історії тлумачень (включно з порівняльною юдейською та християнською екзегезою)». Ця програма передбачає підготовку фахівців із давнього івриту (біблійного та рабиністичного періодів), арамейської (таргумської і сирійської) і грецької мов, які також повинні вміти читати сучасним івритом, французькою та німецькою мовами (а також іншими стародавніми і сучасними мовами в разі потреби).

Програма вимагає «загальної компетентності у стандартних філологічних і критичних галузях бібліїстики», а також визначає різні обов'язкові складові навчального курсу, до числа яких входять семінари з історії тлумачень Біблії, принаймні чотири семестри вивчення Таргума, мідрашів та *паршанут*, заняття з аналізу ранньохристиянської

---

ніше Єврейська теологічна семінарія, тепер Тель-Авівський університет), Девід Сперлінг (Коледж Єврейського союзу, Нью-Йорк) і Джефрі Г. Тайгей (Пенсильванський університет).

та кумранської літератури, стародавньої історії, а також низка курсів із вивчення давньоєврейських і грецьких текстів. Студенти складають ґрунтовні іспити з трьох дисциплін: «(1) стародавні мови (зазвичай давній іврит, грецька та арамейська); (2) Біблія (філологічний і критичний аспекти бібліїстики); (3) основні проблеми історії тлумачень». І, нарешті, темами дисертацій стають, як правило, «історичні, філологічні, екзегетичні та герменевтичні питання, що виникають у текстах греко-римського періоду (від Александра до ісламського завоювання)», зокрема «у сфері порівняльної юдейської та християнської інтерпретації».

Не лише в єврейських, а й у багатьох інших навчальних закладах, де є викладачі бібліїстики та юдаїки, розробляються подібні програми. Легко помітити, що в них, на відміну від «традиційних» докторантських програм із бібліїстики, наголос переносять з таких предметів, як семітологія та археологія, на сфери, що зазвичай асоціюються з юдаїкою, як-от мідраші та *паршанут*. Тож я хочу особливо наголосити на тому, що ця програма вимагає від студентів, які вивчають історію тлумачень, аби вони спиралися на «філологічні та критичні аспекти бібліїстики». Хоча програму КЕС було розроблено з метою задоволення зростаючого інтересу до традиційного тлумачення, вона все ж таки прагне знайти місце для цього інтересу всередині бібліїстики. Вона впевнено стверджує, що історія тлумачень є не бічною стежкою біблійних студій, а одним із основних їхніх шляхів.

Ця остання ідея знайшла переконливе формулювання й теоретичне обґрунтування в концепції посткритичного тлумачення, запропонованій Пітером Оксом у вступі до збірки нарисів, виданої за його редакцією в 1993 р. (Ochs 1993). Окс визначає те, що він називає «посткритичним біблійним тлумаченням», як «нову тенденцію, що виникла серед єврейських і християнських текстологів і теологів щодо рабиністичних і церковних традицій тлумачення: водночас приймати їх на віру і піддавати сумніву» (ibid. 3). Ця позиція є *посткритичною*, а не просто *антикритичною*, бо вона пов'язана з пошуком компромісу між традиційною герменевтикою та сучасною критикою: глибини смислу, виявлені першою, «прояснюються», за Оксом, другою. В цьому контексті не зовсім зрозуміло, що є наслідком такого прояснення, але принаймні це свідчить про відкритість посткритичного науковця для нових ідей –

на відміну від схильності критичного науковця відкидати традиційне тлумачення як «докритичне» чи «некритичне».

З прагматичних міркувань посткритичні інтерпретатори уникають історизму, що був започаткований Спінозою й домінував у критичній бібліїстиці ще тридцять років тому. Замість прив'язування значення тексту до зовнішніх координат – наприклад, до історичних подій або авторського наміру – вони шукають його «всередині тексту» та «у відносинах тексту й кола його тлумачів» (ibid. 8). Поняття «буквального значення» тексту, якщо звільнити його від мертвого тягаря історизму, визначити набагато важче. Вже не можна думати про «значення» як про артефакт, який слід шукати в тексті, як археологи знаходять у землі глиняні черепки. Буквальне значення в його лінгвістично-граматичному сенсі (порівн. ібн Езра та Рашбам) справді може бути певним обмеженням для екзегетичних фантазій, але автентичним значенням тексту, за Оксом, «є його значення для авторитетного кола тлумачів» (ibid. 9).

Одним із найпроникливіших і найвпливовіших прихильників посткритичного підходу до тлумачення Біблії є Джон Левензон – єврейський учений, який обіймає професорську посаду в Гарвардській богословській школі. У 1993 р. Левензон переглянув і видав разом шість опублікованих ним раніше нарисів, де зазначено його позицію щодо відносин між традиційним та історико-критичним методами бібліїстики (Levenson 1993). Його намір – запропонувати вдумливий аналіз біблійної критики з точки зору традиційної герменевтики – втілений у двох наступних тезах:

«Результати історико-критичного вивчення єврейської Біблії зазвичай були досить невідповідними застосованому методу. Метод є історичним і тому надає перевагу періоду складання тексту за рахунок усіх пізніших контекстуальних змін. Результати ж припасовувалися до однієї з цих контекстуальних змін – християнської церкви, оскільки історико-критичні дослідження забезпечували християнські категорії, преференції та пріоритети новими формулюваннями та час від часу – новою енергією» (ibid. 96).

«Історична критика тривалий час становила велику проблему для людей, відданих Біблії, і небезпідставно. Сподіваюся, мені вдалося довести і протилежне: те, що Біблія становить велику проблему для людей, відданих історичній критиці» (ibid. 126).

Левензон є прихильником методу тлумачення, який має «практичну» (на відміну від «теологічної») близькість до традиційних єврейських коментарів. З одного боку, він відкидає фундаменталізм, визнаючи, що Біблія була продуктом історичних процесів. З другого боку, він хотів би «релятивізувати» історичні дослідження, бо погоджується, що «ціною повернення текстових елементів до їх історичного контексту може бути лише певна втрата їхнього літературного контексту». Історико-критична заповзятливість, вважає Левензон, «має діалектично стримуватися постійним усвідомленням необхідності відтворення тексту в такий спосіб, аби показати його в усій повноті, а не лише в минулому часі й у вигляді фрагментів, прив'язаних до історичного контексту» (ibid. 78-79).

На перший погляд може здатися, що Левензон закликає надати перевагу синхронічному чи цілісному аналізу за рахунок історичної критики, але це не так. Радше він, посідаючи справжню посткритичну позицію, дивиться на обидва способи тлумачення як на можливість взаємоконтролю. Синхронічні підходи, пише він, «повертають Біблію до бібліїстики». З другого боку, «в наші дні з'являється простір для методологічного плюралізму», де нормою стають більш складні форми діахронічних досліджень (Levenson 1990: 52). Це намагання знайти певну рівновагу, примирити те, що здається непримиренним, справляє на мене враження чогось типово єврейського, відповідного до духу знаменитого рабиністичного афоризму: *елу веелу діврей елогім хайм* («І те й інше – слова Бога живого»)³⁰.

### Висновки

У «Надзвичайно ненауковому постскрипті» до своєї вагової історії єврейської бібліїстики у Північній Америці Девід Сперлінг заважає: «Переміщення єврейських біблійних студій до університетів з одночасним зниженням ролі семінарій у підготовці єврейських бібліїстів збільшило шанси на те, що в майбутньому ці студії не відрізнятимуться від будь-яких інших» (Sperling 1992: 206). Це, на мій погляд, є слушною, але дещо однобічною констатацією, бо в ній не враховано зміни, вже внесені єврейськими вченими до бібліїстики. Мабуть, буде справедливо сказати, що з розвитком єврейської бібліїстики (за винятком ортодоксальної) вона втрачатиме потребу у збереженні своєї ко-

³⁰ В. Eruvin 13b; В. Gittin 6b.

лишньої винятковості, бо магістральна бібліїстика набуватиме більш єврейського характеру або принаймні дедалі більше відповідатиме єврейським інтересам. Світ біблійних студій, що був таким чужим для Давида Цві Гофмана століття тому, еволюціонував такою мірою, що тепер розкриває обійми Дж. Мілгрому й високо оцінює внески наукової спільноти Ізраїлю.

Як я вже зазначав, прийняття до цієї гільдії раніше маргіналізованих груп і переорієнтація їхніх особливих інтересів із периферії бібліїстики на її дедалі ширший центр докорінним чином змінили цю галузь науки. З єврейської точки зору, перейменування Товариством біблійної літератури предмета досліджень зі «Старого Завіту» на «єврейську Біблію» є більш ніж косметичним заходом: це визнання неперушності єврейської Біблії як самостійного Писання, не пов'язаного з християнськими канонами. Це визнання, своєю чергою, природним чином веде до визнання неперервності між релігією Ізраїлю та юдаїзмом – попри всі колишні критичні упередження.

У цьому нарисі я розглянув два конкретні процеси всередині бібліїстики, виникнення яких можна пояснити впливом єврейської бібліїстики. Обидва вони, в широкому розумінні, мали наслідком визнання того, що Біблія (тобто ТаНаХ) є єврейською книгою, а відтак обидва обґрунтовують вивчення Біблії в її єврейських контекстах. Такий погляд на Біблію водночас відчиняє двері до критичної бібліїстики для єврейських науковців і забезпечує ґрунт для потенційної співпраці бібліїстів з їхніми колегами-юдаїстами. Я сподіваюся, що в найближчі роки взаємодія між фахівцями в цих галузях сприятиме виникненню нових уявлень про формування єврейської Біблії і про те, як Біблія, своєю чергою, впродовж багатьох століть допомагає формувати єврейську ментальність і спільноту.

### Рекомендована література

Чудове потрактування зіткнення Гаскали з біблійною критикою можна знайти в Greuer (1996). У Samu (1996) міститься цікаве обговорення останніх спроб ортодоксальних науковців упритул підійти до біблійної критики. Книга Фішбеяна (Fishbane 1985) належить до класики біблійних студій; у ній доведено, що процеси тлумачення, характерні для постбіблійної літератури, можна виявити й у самій Біблії. Блискучий вступ до критики джерел написано Фрідманом (Friedman

1987). Чудовою антологією наукових есеїв є видання Greenberg (1995), а Greenberg (1984) – прекрасна збірка наукових статей на тему єврейської освіти. У Hayes (1999) містяться стислі біографії видатних бібліїстів та огляди головних тем у сфері тлумачення Біблії. Holtz (1984) – це популярний вступ до «великих книг єврейської традиції»; я, зокрема, рекомендую такі нариси: J.Rosenberg, «*Biblical Narrative*» (31-38); E.L.Greenstein, «*Biblical Law*» (83-103); M.H.Lichtenstein, «*Biblical Poetry*» (105-127); E.L.Greenstein, «*Medieval Bible Commentaries*» (213-259). Всі ці нариси містять вичерпну бібліографію. *JPS Torah Commentary* (1989-1996) – це відома серія коментарів до Тори, призначених для широкої єврейської аудиторії; вони синтезують традиційне вчення із сучасною наукою. Коментарі до Буття та Виходу написані Н.Сарною; до Левит – Б.Лівайном; до Чисел – Дж.Мілгромом; до Повторення Закону – Дж.Тайгеєм. У книгах Кутеля (Kugel 1997, 1998) досліджено способи тлумачення та розуміння Біблії за доби формування юдаїзму та християнства. Видання Levenson (1993) присвячене порівняльному аналізу проблем історичної критики і традиційних підходів до тлумачення Біблії. Цінну збірку нарисів про відносини між традиційним і критичним методами біблійного тлумачення є видання Ochs (1993). Sarna (2000) – чудова збірка праць видатного і впливового науковця й викладача. У книзі Soloweitschik & Rubascheff (1925) пропонується захопливий наратив із певним єврейським акцентом. Вичерпний і добре описаний аналіз стану справ у цій галузі науки в минулому й сьогодні міститься в праці Sperling (1992).

*Переклад Наталі Комарової*

## БІБЛІОГРАФІЯ

- Breuer, E. 1995. 'Between Haskalah and Orthodoxy: The Writings of Rabbi Jacob Zvi Meklenburg.' *Hebrew Union College Annual* 66: 259-87.
- -----1996. *The Limits of Enlightenment: Jews, Germans, and the Eighteenth-Century*. Cambridge, Mass. Carmy, S. ed. 1996. *Modern Scholarship in the Study of Torah: Contributions and Limitations*. Northvale, NJ.
- Cattan, N. 2002. 'When Jewish Studies Find a Niche at Christian Campuses.' *Forward*, 18 Jan., 2002. (online: <http://www.forward.com/issues/2002/o2.oi.i8/education3.html>).
- Chumash 1994. 2nd edn. (Stone Edition). Brooklyn, NY.

- Childs, B. S. 1974. *The Book of Exodus: A Critical, Theological Commentary*. Philadelphia.
- Cogan, m., Eichler, b. L, and Tigay, j. H. 1997. 'Moshe Greenberg: An Appreciation', In *Tehillah le-Moshe: Biblical and Judaic Studies in Honor of Moshe Greenberg*. pp. IX-XXI. Cogan et al. eds. Winona Lake, Ind.
- Cohen, S. J. D. and Greenstein, E. eds. 1990. *The State of Jewish Studies*. Detroit.
- Cooper, A. 1987. 'On Reading the Bible Critically and Otherwise.' In *Friedman and Williamson (1997)*: 61-79.
- -----1988. 'The Plain Sense of Exodus 23:5.' *Hebrew Union College Annual* 59:1-22.
- -----1990. 'Imagining Prophecy.' In *Poetry and Prophecy: The Beginnings of a Literary Tradition*. 26-44. J.Kugel ed. Ithaca, NY.
- Cornill, C. H. 1907. *Introduction to the Canonical Books of the Old Testament*. London.
- Fishbane, M. 1985. *Biblical Interpretation in Ancient Israel*. Oxford. Flint, P. 1997. *The Dead Sea Psalms Scrolls and the Book of Psalms. Studies on the Texts of the Desert of Judah* 17. Leiden.
- Frerichs, E. S. 1987. 'Introduction: The Jewish School of Biblical Studies.' In *Neusner (1987)*: 1-6.
- Friedman, R. E. 1987. *Who Wrote the Bible?* New York.
- -----and Williamson, H. G. M. eds. 1987. *The Future of Biblical Studies. Semeia Studies*. Atlanta, Ga.
- Greenberg, M. 1984. *Al ha-miqra ve-al ha-yahadut: qovets ketavim*. (English title: *On the Bible and Judaism: A Collection of Writings*) Tel Aviv.
- greenberg, M. 1995a. *Studies in the Bible and Jewish Thought*. Philadelphia.
- -----1995b. 'Can Modern Critical Bible Scholarship Have a Jewish Character?' In *Greenberg (1995)*: 3-8.
- Greengus, S. 1991. 'Filling Gaps: Laws Found in Babylonia and in the Mishna But Absent in the Hebrew Bible.' *Maarav* 7:149-71.
- Greenstein, E. L. 1990. 'Biblical Studies in a State.' In *The State of Jewish Studies*. 23-46. S. J. D. Cohen and E. L. Greenstein eds. Detroit.
- Hayes, J. H. ed. 1999. *Dictionary of Biblical Interpretation*. 2 vols. Nashville.
- Herr, M. D. 1971. 'Hoffmann, David Zevi.' In *Encyclopedia Judaica*. VIII. 808-10. Jerusalem.
- Hoffmann, D. Z. 1976. *Sefer va-yiqra ('The Book of Leviticus.')* Trans. Z. H. Shefer and A. Lieberman). 2nd edn. Jerusalem.
- Holtz, B. W. ed. 1984. *Back to the Sources: Reading the Classic Jewish Texts*. New York.
- Hurvitz, A. 1972. *Bein lashon le-lashon (The Transition Period in Biblical Hebrew)*. Jerusalem.
- Japhet, S. 1989. *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought. Beiträge zur Erforschung des Alten Testaments und des antiken Judentums* 9. Frankfurt am Main. (Hebrew original 1977).

- -----2000. Peirush Rabbi Shemuel ben Meir (Rashbam) le-sefer Iyyov. (The Commentary of Rabbi Samuel ben Meir [Rashbam] On the Book of Job.) Jerusalem.
- Kamin, S. 1986. Rashi: peshto shel miara u-midrasho shel miara. (Rashi's Exegetical Categorization in Respect to the Distinction Between Peshat and Derash.) Jerusalem.
- Kaufman, Y. 1960. The Religion of Israel From Its Beginnings to the Babylonian Exile. Trans. and abridged by M. Greenberg. Chicago.
- Knohl, I. 1995. The Sanctuary of Silence: The Priestly Torah and the Holiness School. Minneapolis. (Hebrew original 1992).
- Kugel, J. 1997. The Bible As It Was. Cambridge, Mass.
- -----1998. Traditions of the Bible: A Guide to the Bible As It Was at the Start of the Common Era. Cambridge, Mass.
- Leiman, Z. 1996. 'Response to Rabbi Breuer.' In Carmy (1996): 181-7.
- Levenson, J. D. 1987. 'Why Jews Are Not Interested in Biblical Theology.' In Judaic Perspectives on Ancient Israel. 281-307. Neusner et al. eds. Philadelphia.
- -----1990. 'Response.' In Cohen and Greenstein (1990): 47-54.
- -----1993. The Hebrew Bible, the Old Testament, and Historical Criticism: Jews and Christians in Biblical Studies. Louisville, Ky.
- Levine, B. A. 1962. 'Survivals of Ancient Canaanite in the Mishnah.' Doctoral thesis submitted to Brandeis University.
- -----1992 'The European Background.' In Sperling (1992): 15-32.
- Levinson, B. M. 1997. Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation. New York.
- Levy, B. B. 1983. 'Artscroll: An Overview.' In Approaches to Modern Judaism. Brown Judaic Studies 49:111-62. Chico, Cal.
- -----1992. 'On the Periphery: North American Orthodox Judaism and Contemporary Scholarship.' In Sperling (1992): 159-204.
- -----1996. 'The State and Direction of Orthodox Bible Study.' In Modern Scholarship in the Study of Torah: Contributions and Limitations. 39-80. S. Carmy ed. Northvale, NJ.
- Lieber, D. L. et al. Etz Hayim: Torah and Commentary Philadelphia.
- Meirovich, H. 1998. A Vindication of Judaism: The Polemics of the Hertz Pentateuch. New York.
- Milgrom, J. 1990. Numbers: The Traditional Hebrew Text With the New JPS Translation. Philadelphia.
- Neusner, J. et al. eds. 1987. Judaic Perspectives on Ancient Israel Philadelphia.
- Ochs, P. ed. 1993. The Return to Scripture in Judaism and Christianity: Essays in Postcritical Scriptural Interpretation. New York.
- Flaut, W. G. ed. 1981. The Torah: A Modern Commentary. New York.
- Raphael, M. L. ed. 1983. Approaches to Modern Judaism. Brown Judaic Studies 49. Chico, Cal.
- Sandmel, S. 1961. 'The Haggada Within Scripture.' Journal of Biblical Literature 80:105- 22.



- Sarna, N. 2000. *Studies in Biblical Interpretation*. Philadelphia. Schwartz, B. 1999. *Torat ha-qedusha: iyyunim ba-huqqa ha-kohanit she-ba-tora*. (The Holiness Legislation: Studies in the Priestly Code.) Jerusalem.
- Schechter, S. 1959- *Seminary Addresses and Other Papers*. New York.
- Soloweitschik, M. and Rubascheff, S. 1925. *Toledot biqoret ha-miqra* (History of Biblical Criticism.) Berlin.
- Sommer, B. D. 1998. *A Prophet Reads Scripture: Allusion in Isaiah 40-66*. Stanford.
- Sperling, S. D. ed. 1992. *Students of the Covenant: A History of Jewish Biblical Scholarship in North America*. Atlanta, Ga.
- Tigay, J. H. 1999. 'Greenberg, Moshe (1928- ).' In Hayes (1999): I. 464-5.
- Wacholder, B. Z. 1988. 'David's Eschatological Psalter: 11QPsalmsa.' *Hebrew Union College Annual* 59: 23-72.
- Wiener, M. 1962. *Abraham Geiger and Liberal Judaism: The Challenge of the Nineteenth Century*. Philadelphia.
- Weitzman, S. 1994. 'The Song of Abraham.' *Hebrew Union College Annual* 65: 21-33.
- -----1996. 'Allusion, Artifice, and Exile in the Hymn of Tobit.' *Journal of Biblical Literature* 115: 49-61.
- -----1997a. 'Revisiting Myth and Ritual in Early Judaism.' *Dead Sea Discoveries* 4: 21-54.
- -----1997b. *Song and Story in Biblical Narrative: the History of a Literary Convention in Ancient Israel*. Bloomington, Ind.
- Zakovitch, Y. 1982. *Hayei Shimshon (Shofetim 13-16): nittuah sifrut-biqorti*. (The Life of Samson [Judges 13-16]: A Critical-Literary Analysis). Jerusalem.
- -----1991. 'And You Shall Tell Your Son...': The Concept of the Exodus in the Bible. Jerusalem.
- -----1992. *Mavo le-farshanut penim-miqra'it* (An Introduction to Inner-Biblical Interpretation.) Even-Yehuda.
- -----and Shinan, A. 1992. *Ma'ase Yehuda ve-Tamar: Bereshits 38 ba-miqra, ba-targumim ha-attiqim, u-va-sifrut ha yehudit ha-qeduma le sugaha*. (The Story of Judah and Tamar: Genesis 38 in the Bible, the Old Versions, and the Ancient Jewish Literature). Jerusalem.

## Пабло-Ісаак ГАЛЕВІ (Кірчук)

### ІВРИТ

Іврит – це мова, яка в різних формах та різних контекстах крізь століття була мовним засобом єврейського народу у вірі, культурі та комунікації. Її рання форма була засвоєна першими нащадками Аврагама, які оселилися в країні, знаній як Ханаан (Кнаан), а пізніше – Ерец Ізраїль; у сучасній формі цією мовою спілкуються 6 мільйонів мешканців Ізраїлю. Нею володіє також більшість євреїв у діаспорі.

Біблійний іврит (БІ), засвідчений у табличках XIV ст. до н. е., є писемною мовою ізраїльських племен, які пізніше, протягом XI ст. до н. е., заснували царство на землях, що до того звалися Ханаан. Хоча до наших днів не збереглося жодного рукопису, який повертає нас до тих часів, деякі біблійні тексти точно відтворені у знайдених поблизу Мертвого моря Кумранських рукописах (КР), багато з яких датуються I ст. до н. е. Серед КР також є івритські оригінали деяких апокрифічних книг, які до того були відомі лише у грецькому або ефіопському перекладах. Давній іврит репрезентований також певною кількістю епіграфічних та епістолярних документів, датування яких коливається між XIV ст. до н. е. та 132-35 рр. н. е. Від початку цього періоду ми маємо глоси з Тель ель-Амарни, себто з доізраелітського Ханаану, дуже подібні до давнього івриту. Через 15 століть ми знаходимо листи Бар Кохби. Окрім того, маємо календар з Гезера (X ст. до н. е.), близько 70 остраконів<sup>1</sup> із Самарії (VIII ст. до н. е.) та сотню з Арада (VII – поч. VI ст. до н. е.), листи з Лахіша (VI ст. до н. е.) та напис у Силоамському тунелі (тунель Шилоах) (VII ст. до н. е.). Всі ці позабіблійні матеріали дуже цінні, оскільки вони засвідчують лексичний склад, структуру й вимову, про які неможливо дізнатися з інших джерел,

<sup>1</sup> Остракон – уламок глиняного посуду з нанесеними на ньому написами: розписки, короткі послання, листи тощо. Ці написи є цінним історичним та мовним джерелом. - *Прим. перекладача.*

та додатково проливають світло на класичний біблійний іврит (КБІ): письмова норма, втілена у КБІ, існувала паралельно з усними варіантами, котрі зрештою утворили норму письмового пізньобіблійного іврити (ПБІ), крім усього іншого, представленого такими текстами, як Пісня Пісень та Екклезіаст, кількома псалмами та центральною оповіддю книги Йова. ПБІ, своєю чергою, мав свій усний варіант, яким було закладено наступну стадію розвитку мови.

Справді, від II ст. до н.е. і пізніше письмові документи підтверджують фактичну зміну у граматиці мови. Ця стадія відома як рабиністичний, або мішнаїтський іврит (МІ) – за назвою найважливішої пам'ятки, написаної цією мовою – Мішни, зібрання усних правових дебатів, які цілком побудовані на зафіксованому письмово Законі – Торі. Інші документи, що відбивають цю ж стадію, є юридичними трактатами, зокрема, Мехілта, Сіфра, а також мідраші, що складаються з коротких оповідей та коментарів, – як галахічних (правових), так і агадичних (філософських та літературних). Усі ці тексти відбивають усну мову, якою говорили між II ст. до н.е. та III ст. н.е. і яка, радше за все, походить від розмовного варіанта, що ним спілкувались у пізні біблійні часи, хоча існують застереження щодо послідовності мовної еволюції до цієї межі, оскільки ця еволюція не завжди відбивається в документах відповідного періоду. Отож, ознаки, притаманні ранній стадії, можуть простежуватись у пізніх текстах: двоскладові сеголатні іменники (названі так за огласовкою в обох складах – сеголь): מֶלֶךְ /мелех/melek/ «цар», «король», שְׁמֵרָה /кодеш/qodeš/ «святість», בּוּרָה /саар/sa'ar/ «буря, хвилювання» – всі вони постали з перерозкладу групи огласовок у кінцевій позиції, за якого наголос залишався на першому складі. Зараз первісні односкладові форми /malk, qudš, s'ar/ можна знайти в Оригеновій транслітерації єврейської Біблії (III ст. н.е.), натомість у транслітерації Септуагінти (III ст. до н.е.) знаходимо пізніші двоскладові форми, подібні до тіберіанської вокалізації.

Давній іврит перестав бути засобом спілкування у III ст. н.е., зберігаючись лише в письмовій формі (пор., окрім іншого, коментарі Раші до Біблії, що належать до XI ст.). Від III ст. й надалі давнім івритом продовжували послуговуватися для юридичних, наукових, філософських, поетичних та літургійних цілей, однак не для повсякденного усного спілкування; мова зберігалася завдяки окремим випадкам, коли євреї з різних країн мусили звертатися до неї, аби зрозуміти одне од-

ного. В мусульманській Іспанії письмовий іврит набув деяких нових особливостей, – так постав середньовічний іврит (СІ). На початку ХХ ст. іврит було відроджено і він знову став рідною мовою для постійно зростаючого населення, яке вживає її в усіх сферах життя.

### Відродження івриту

Єврейський аналог Просвітництва в Європі називається Гаскала. Він був поширений протягом ХVIII та ХІХ ст. і розповсюдив серед євреїв тенденцію поєднувати вивчення точних та гуманітарних наук із традиційною єврейською освітою. Представники руху відчували потребу відновити іврит, осучаснивши його для відтворення тогочасної дійсності та світогляду (*Weltanschauung*). І справді, їдиш вони сприймали як мову домашнього спілкування, сентиментальну, більше придатну для опису повсякденного життя мешканців штетлу, ніж як засіб пізнання й комунікації, яким можливо виражати піднесені думки та високі знання про Людину. З другого боку, вони відчували чужинність європейських мов та способів, якими вони передавали такі думки й почуття. Тоді властиво їхній вибір припав на іврит, який хоч і не був мовою спілкування протягом тривалого часу, однак мав престиж великої мови тієї культури, яка була наскрізь єврейською від зародження цивілізації. Головним представником цього руху був, зі стилістичної точки зору, письменник ХІХ ст. Аврам Мапу, чії романи, побудовані на біблійних сюжетах і написані КБІ, стали першою спробою втілення амбіційного прагнення, реалізація якого почалася на початку 1870 року, – відродження мови іврит.

Це справді була безпрецедентна ініціатива, яка назавжди зберегла свою унікальність. Хоча такі спроби було здійснено щодо баскської та ірландської мов, однак зіставлення тут несумірне. По-перше, жодна з цих мов не припиняла бути засобом спілкування; по-друге, обом мовам не вдалося стати основними мовами Басконії та Ейру відповідно. Іврит, яким припинили спілкуватись у ІІІ ст., тепер є офіційною мовою 6 мільйонів мешканців Ізраїлю. Багато хто з них з функціональної точки зору є монолінгвалами, оскільки спілкуються івритом, який став рідною мовою для останніх трьох поколінь євреїв, народжених в Ізраїлі (так звані сабри), і, очевидно, для численних їхніх нащадків. До того ж іврит постійно засвоюється мільйонами євреїв, які не перестають іммігрувати до Ізраїлю з усього світу, що значною мірою є

сприятливим фактором для успішного відродження мови. По суті, є дві причини такого успіху – ідеологічна та практична. Перша полягає в бажанні єврейського народу відновити свою незалежність на всіх рівнях: національному, культурному та мовному. Друга передбачає, що група людей, яка спілкується кількома різними мовами, жодна з яких не є для них спільною, прагне спілкуватися і розуміти одне одного, і тому ці люди змушені вивчити мову, яка на культурному та психологічному рівні (можливо, віддалених один від одного), є спільною для них усіх. У цьому разі такою мовою постає іврит. Зрозуміло, для реалізації цього прагнення необхідно, щоб мова була присутня в індивідуальній свідомості, що фактично і мало місце: менш як століття тому переважна більшість євреїв ретельно вивчали її, а отже, були вправні в читанні й розуміли іврит. Відтак, щоб бути здатним спілкуватись івритом, їм лишалось тільки перевести пасивне знання в активне, а не засвоювати мову так, ніби вони були початківцями.

Ключовою постаттю у відродженні івриту як мови спілкування був Еліезер Бен-Єгуда (1858–1922), який розпочав публічну боротьбу за цю справу 1879 року з публікації в єврейському журналі *Га-Шахар* (виходив мовою іврит) статті під назвою «Шеела логета» («Болісне питання»), заміненою редактором Перецом Смоленським на «Шеела ніхбада» («Важливе питання»). У ній Бен-Єгуда показав, що мова відіграє вагомий роль як складова частина національної ідентичності і що відновлення івриту необхідне в межах основної мети, поставленої сіонізмом. Оселившись в Єрусалимі зі своєю дружиною Дворою (після її смерті він одружився з її сестрою Хемдою), Бен-Єгуда присвятив себе вивченню лексикографії та неологізмів. Він виховував своїх дітей виключно івритом, і його старший син, Ітамар Бен-Аві (1885–1943, букв. «син мого батька»: «бен» – син, «ав» – батько, «аві» – мій батько) заснував свій власний журнал та продовжив батькову справу. Не зовсім точно було би стверджувати, що відродження івриту відбулося лише завдяки Бен-Єгуді, а все ж треба визнати, що без його поштовху, його ерудиції та його рішучості цей процес, мабуть, не увінчався б успіхом. З другого боку, як правильно зауважує Ажеж (Hagège, 2000), якби Бен-Єгуда був висококваліфікованим мовознавцем, він би не наважився вдатися до такої значущої ініціативи. Отож, відродження івриту є радше перемогою провидця, ніж досягненням спеціаліста, що часто стається з проектами, позначеними грандіозністю. В деяких ситуаці-

ях за часів своєї нещодавньої історії іврит був zagrożеним, особливо в 1920-х роках, коли «битва мов» у найкращому політехнічному інституті країни, Техніоні в Хайфі, zagrożувала запровадженням німецької як мови викладання в ньому. На той час не було зрозуміло також, чи іврит повинен бути мовою викладання для шкільних учителів-випускників педагогічного інституту Бейт гаМідраш леМорім в Єрусалимі. Врешті було обрано іврит, що сталося в результаті демонстрацій викладачів та студентів, а назва установи змінилась на Бейт гаМідраш леМорім гаІврі з наголосом на прикметник «іврі», тобто івритський (єврейський), що відбивав обставини, за яких він постав. Пізніше потік іммігрантів з усіх усюд підтвердив, що іврит мусить вивчатися та бути єдиною мовою спілкування, спільною для всіх євреїв, мови яких були так само численними і різноманітними, як і країни їхнього походження.

Іншою важливою постаттю у процесі відродження івриту був філолог і лінгвіст Н. Г. Тур-Синай (Торчинер) (1886–1973), який виклав цінні спостереження щодо історичної граматики івриту, ставши на бік її розвитку на гармонійних засадах згідно з власними джерелами мови та зважаючи на її семітське коріння. Серед впливових постатей, які відігравали провідну роль у цьому процесі, доклавшись до нього чи то науковою, чи то літературною працею, були Давид Єлін (1864–1941) та Йозеф Клаузнер (1874–1958), а також поети Хаїм Нахман Бялік (1873–1934), Шмуель Йосеф Агнон (1888–1970), Аврам Шльонскі (1900–1973), Александр Пен (1906–1972), Натан Альтерман (1910–1970), Йонатан Ратош (1908–1981), Давид Авідан (1934–1995) та інші.

Що стосується лінгвістичних досліджень «ізраїльського івриту» (ІзрІ), то головним ученим, який підніс ІзрІ – навіть це поняття введено ним – до рівня особливої стадії в історії цієї мови, і зовсім не як блідого віддзеркалення її високих попередників, був Хаїм Б. Розен (1922–1999). Здобувши фундаментальну освіту з класичної філології, а потім серйозну мовознавчу освіту в Парижі під керівництвом Еміля Бенвеніста, Розен присвятив своє життя вивченню івриту, більшою мірою ІзрІ, спираючись на методи структурної лінгвістики, створюючи івритські терміни, здійснивши значущий внесок у формування уявлення про ІзрІ як повноцінну, послідовну та самодостатню мовленеву систему, тобто особливу форму івриту.

Іврі був відновлений як результат волі мовців, носіїв цієї мови, які вирішили засвоїти її та зробити рідною для своїх дітей і майбутніх поколінь. Відтак її розвиток, нормалізація та стандартизація врегульовані інституційно. Відповідальність за це лежить на Академії мови іврит, яка, згідно зі своїм статусом, мусить забезпечувати гармонійний розвиток мови, спираючись на дослідження її граматики та лексики за різноманітними джерелами. Академія, заснована 1953 року, є наступницею Ваад гаЛашон, «Мовного комітету», створеного Бен-Єгудю 1905 року, що виконував рівноцінну роль від свого заснування в османській Палестині, за часів британського мандату (1917–1947) та в перші роки існування держави Ізраїль (1948–1953).

### Лінгвістична характеристика

Іврит належить до семітської групи мов афро-азійської мовної сім'ї (пор. також Вупон 1984). Згідно з моделлю, що ґрунтується на часткових нововведеннях (Faber 2000), ця сім'я ділиться на дві основні гілки: 1) східно-семітська (СхС) гілка включає ассирійську і вавилонську мови, відомі під спільною назвою акадська мова, та еблайтську мову; 2) західно-семітська (ЗхС) гілка складається з двох основних підгруп: а) з одного боку, центрально-семітської підгрупи, яка включає арабську мову, та, з другого, північно-західну семітську підгрупу, яка об'єднує угаритську, ханаанські мови (серед них іврит), арамейську мову та мову деїр-алла; б) південно-семітську підгрупу, чия західна група включає ефіопську та стару південно-арабську мову, а східна група включає сучасні сокотрі, мегрі, гарсусі та джиббалі.

В межах ханаанської групи північно-західної семітської підгрупи, у центрально-семітській підгрупі ЗхС гілки, іврит подібний до моавітської мови (відомої перш за все з надгробного каменя царя Меша від XIV ст. до н.е.), до фінікійської мови та її різновидів, пунічної та новопунічної мови, до аммонітської мови та до ханаанської мови Тель ель-Амарни, яка вважається протоівритом. Іврит також близький до угаритської мови, хоча ця мова не зовсім належить до ханаанської групи.

Серед особливостей, спільних для івриту та інших західно-семітських мов, найцікавішою є суфіксальне відмінювання перфекта (від періоду МІ і пізніше перфект позначає минулий час). Іврит як складову центральної підгрупи ЗхС мов характеризують також інші

властивості, зокрема, додаткова горлова артикуляція, котра є переформуванням звуків протосемітської (ПС) остглотгалізації (Cantineau 1952, Martiner 1953), що можна спостерігати до сьогодні також і в ефіопській мові; непарне префіксальне відмінювання імперфекта (від періоду МІ і пізніше це майбутній час); спрощення голосних у парадигмі префіксального відмінювання та спрощення /-t-/ у дієсловах із суфіксальним відмінюванням.

Як мова, належна до північно-західної семітської підгрупи, іврит змінює протосемітську першу літеру слова з дзвінкого губно-м'якопіднебінного апроксиманта (/#w-/) на твердопіднебінний апроксимант (/#j-/); відбувається зміна огласовок під час формування множини у сеголатних або звичайних іменниках, утворених за моделлю R1εR2εR3: /ε/ другого радикалу в однині стає коротким /ā/ у множині, потім відбувається суфіксація: /-im/ додається до іменникової моделі /R1εR2āR3-/.

Назагал, як ханаанська мова іврит демонструє деякі характерні для цієї групи переходи: /a/ > /o/, /-tu/ > /-ti/ для першої особи однини у перфекті, /a/ > /i/ у першому складі похідної підсилювальної (/ \*kannis > kannes/) та каузальної (/hiknis/) основ (так званий закон стирання), і врешті поширення форми /-nu/ для суфіксальної форми знахідного та родового відмінків займенників першої особи множини. Всі ці властивості, зафіксовані раз і назавжди у БЄ, характеризують структуру іврит-у на всіх стадіях його розвитку аж до сьогодні.

### Типологія

У термінах класичної морфологічної типології Гумбольдта та Сепіра іврит є флективною мовою. Більше того, морфологія, мабуть, є найбільш стійкою його складовою, що визначає його безсумнівну семітську належність. У термінах синтаксису (зауважте, що ми не вживаємо відому термінологію пізнього Джозефа Грінберга /1915-2001/, оскільки їй бракує послідовності, зважаючи на те, що вона розглядає частину мови /V/ поряд із реченням /s, O/; таке змішування припускає, що всі мови мають лише дієслівні предикати, що є помилковим, оскільки з усіх мов семітські мови, включаючи й іврит, мабуть, найбільш знані тим, що вони мають іменникові речення, тобто речення, в яких предикат виражається не дієсловом, а іменником, у невизначеному часі навіть без зв'язки; крім того, термінологія експліцитно



стосується тільки порядку слів, натомість морфема є невід'ємним компонентом цього порядку, а тому говорити треба про порядок компонентів) у Бі дієслівний предикат стоїть у початковій позиції з афіксованим до нього маркером суб'єкта, потім у другій позиції іде можливий експліцитний іменниковий чи займенниковий суб'єкт і в решті інші дієслівні додатки. Цей порядок зберігається у Мі та Сі, натомість в ІзрІ порядок перших двох компонентів обернений: першим виступає іменниковий або вказівний (займенниковий) суб'єкт, а потім іменниковий або дієслівний предикат. Тільки якщо речення підрядне або якщо воно починається з обставини умови дії, перевага надається порядку Бі. В усіх випадках об'єкт посідає третю позицію. Іменні речення починаються з іменникового або займенникового суб'єкта, потім іде іменниковий або займенниковий предикат. Це немаркований порядок, який, однак, можна змінювати з прагматичною метою (головним чином, конкретизації та характеристики). У Бі зв'язка в іменних реченнях як така не обов'язкова, але якщо вона є, то вживається лише для конкретизації попереднього елемента. ІзрІ, з другого боку, вживає зв'язку як засіб для розрізнення суб'єкта та предиката в іменних реченнях. У Бі, який є синтетичною мовою, всі відмінювані дієслова набувають іменниковий афікс, але бі- або тривалентне дієслово (Tesniere 1959) може до того ж набувати суфікс прямого додатка. Отже, форма  $\text{לָרָא} / \text{ra'it} / \text{ra'it} /$  дієслова *бачити*, суб'єкт 1 ос. одн. минулого часу означає «я побачив/ побачила», а  $\text{לָרָאָה} / \text{ra'it} / \text{ra'it} /$  – суб'єкт 1 ос. одн. із прямим додатком 3 ос. одн., означає «я побачив/побачила її». Іврит підпадає під Грінбергові універсалиї, отже, атрибут (включаючи прикметники, підрядні речення та генитиви) іде слідом за іменником, а прийменник передує йому. У Бі належність чогось до чогось/володіння виражається синтетичним способом шляхом позначення власника суфіксом, який додається до назви предмета володіння. ІзрІ, зі свого боку, не має позначень для дієслівних додатків у розмовному варіанті, однак певною мірою демонструє їх у літературному стилі або в офіційній мові, а маркери володіння, що приєднуються власне до самих іменників у Бі все ще використовуються, але з часткою  $\text{שֶׁ} / \text{shel} /$ .

Інша типологічна ознака, яка відрізняє ІзрІ від Бі та Мі, стосується іменникової композиції та префіксації. Бі практично не дає жодного прикладу іменникової композиції – більшість іменників утворюються деривативно та можуть розширюватися за допомогою складання або

за допомогою знахідного відмінку (*tamyiz*). ІзрІ, з другого боку, містить певне число складених іменників та набір іменникових префіксів, переважно кількісного та прострово-часового значення (Kirchuk 1997).

БІ чітко розрізняє означені та неозначені іменники, що переважно позначаються наявністю чи відсутністю означеного артикля (вказівного/займенникового походження) ה /га-/на-, який додається як префікс до іменника. У МІ відбувся різкий занепад у вживанні цього засобу, внаслідок чого розрізнення в більшості контекстів знівелоувалося і виражалося, коли було вкрай необхідно, за допомогою інших засобів, частіше за все вказівним або присвійним суфіксом. Ця нівеляція означеності є результатом впливу арамейської мови. Через припинення вживання означеного артикля /-â/ з іменником арамейська мова втратила разом і опозицію означеності-неозначеності. ІзрІ, який у цьому аспекті наслідує синтаксис БІ, сьогодні демонструє тенденцію, подібну до засвідченої в МІ, якщо брати до уваги означеність, знову ж таки як наслідок іноземного впливу – цього разу не арамейської, а англійської мови. Так, ІзрІ дозволяє вживання таких виразів, як אדם זכאי /зхуйот адам/ «права людини», стійку конструкцію, яка є калькою поширеного англійського терміна *human rights*, натомість нормативний синтаксис івриту вимагає אדם זכאי /зхуйот га-адам/, що англійською можна би перекласти як *the rights of Man*.

Питання, що постає на тлі стрімкого розвитку ІзрІ, полягає в тому, чи цю мову все ще можна вважати семітською з типологічної точки зору. Це питання нечітке по суті, оскільки поняття «семітський», «індоевропейський» та подібні власне є генеалогічними термінами, а тому з ними не мусить бути асоційована жодна типологічна інтерпретація. Незважаючи на це, оскільки семітські мови справді мають спільне типологічне коріння на рівнях фонології, морфології, синтаксису та словникового складу, так само як і інші мовні сім'ї, можна переформулювати це питання у відповідних типологічних термінах, а тоді спробувати на нього відповісти, за умови, що критерії відібрані та визначені належним чином і що вивчення здійснюється на матеріалі широкого спектру мов з відповідних сімей. Невдача у проведенні таких досліджень відповідним чином може привести до хибного висновку, що ІзрІ належить до уявного індоевропейського типу, середня стандартна європейська мова (Standard Average European (SAE)), вигадана

на Бенджаміном Лі Уорфом. ІзрІ залишається семітською мовою не лише з огляду на генеалогію, а й зважаючи також на типологічні засади (Goldenberg 1995, Kapeliuk 2003).

## ВИВЧЕННЯ ІВРИТУ

### У християнському світі до Нового часу

Оріген, грекомовний християнин з Александрії (186–255), є першим видатним дослідником Біблії, вихованим Церквою. Він є автором тексту, відомого як Гексапла, що отримав назву за шістьма синоптичними стовпцями: івритський оригінал, грецька транслітерація, три грецькі переклади (Аквіли, Симмаха та Феодота) й Орігенова власна переробка іншого грецького перекладу (ймовірно – Септуагінти), аби майже дослівно наблизитися до івритського оригіналу. Гексапла не вціліла, можливо, вона була знищена в Кесарії за часів ісламського завоювання у VII ст. Все ж, оскільки Орігенове знання мови було досить недосконалим, було б неточністю вважати його провозвісником *Hebraica veritas*<sup>2</sup> (істинність, що приписується івритському оригіналові біблійного тексту, а відтак і необхідність вивчення івриту для правильного розуміння Писання). Однак він, безсумнівно, проклав шлях у цьому напрямку.

Св. Ієронім (348–420) надав цим пошукам більш наукового характеру. Цей учений справді володів трьома мовами, його захопаність у латинську класику була такою ж глибокою, як і його відданість досягненню *Hebraica veritas* шляхом фундаментального вивчення івриту, його граматичної та лексичної структури, що дозволило Св. Ієроніму висловити у Вульгаті, його латинському перекладі, радше *sensuum veritatem*<sup>3</sup>, ніж *verborum ordo*<sup>4</sup>. Св. Ієронім був свідомий численних труднощів перекладу, як на технічному, так і на теоретичному рівні, й успішно їх подолав з чималою віртуозністю. З огляду на це він вважається не лише визначною постаттю івритських студій у християнському світі, а й великим перекладачем.

За середньовіччя традиція вивчення івриту серед християн знову поширюється в XI ст. з Ендрю Сен-Вікторським та з відновленням цих студій серед цистерціанських монахів Монте-Кассіно. Інший монах

<sup>2</sup> Єврейська істина (лат.). – Прим. перекладача.

<sup>3</sup> Правдивий зміст (лат.). – Прим. перекладача.

<sup>4</sup> Словесний уклад (лат.). – Прим. перекладача.

із абатства Сен-Віктор, Гуго (1097–1141), стверджував, що «грецький текст Біблії кращий за латинський, а івритський кращий за грецький». Провідний напрям християнського інтелектуального життя, однак, ігнорував єврейську мову аж до XV ст., тобто до початку Ренесансу.

Першим італійцем-християнином, який набув ґрунтового знання івриту, був венецієць Марко Ліппомано (1390–1438). Флоренція натовмість була містом, в якому вивчення івриту поширилось і врешті-решт було введено до навчальної програми гуманітарних студій (*studia humanitas*). Отже, маємо лист початку XV ст., надісланий людиною на ім'я Леонардо Бруні Аретіно, авторитетного гуманіста з Флоренції, в якому він застерігав Джіованні Чірігнано де Лукку від вивчення івриту, оскільки, за його словами, «все, що цією мовою варто читати, вже було перекладено латиною, а до того ж, багато хто зі святих не знав найпершої речі щодо івриту». Це означає, що Чірігнано таки вивчив мову, так само, як і Поджіо Браччіоліні (1380–1459), інший флорентієць, який стверджував, що вивчив іврит, аби розуміти біблійний переклад Св. Ієроніма, опублікований на тисячу років раніше – у 393 році. В той самий період і в тому самому місті мешкав Джіаноццо Манетті (1396–1459), якого навчили івриту двоє юдеїв, одним з яких був Іммануїл Аврагам де Сан Мініато. Манетті мав певну кількість івритських книжок, включаючи «Путівник заблудлих» Маймоніда, а також коментарі до кількох книг Біблії Раші та Ібн Езри. Його володіння мовою було таким досконалим, що він міг здійснити латинський переклад Псалмів (Dröge 1992). Прикладом зацікавленості івритом у Флоренції було незвичайне припущення, сформульоване 1546 року Джіованні Баттістою Джеллі, про те, що італійський діалект Тоскани походить не від латини, а від етрусської мови, яка є відгалуженням івриту та арамейської... У Луцці Домінікан Пагнінус (1470–1536) став першим ренесансним ученим, який зробив латинський переклад усієї Біблії з оригінальних мов. Завершена 1518 року, вона була видана в Ліоні 1528 року і нею значною мірою послуговувався Майлз Кавердейл, створюючи її англійську версію (1539).

Від другої половини XV і до другої половини XVI ст. християнські інтелектуали в Італії потроїли інтерес до вивчення івриту, аби читати Біблію в оригіналі, ознайомитись з єврейським містицизмом і мати можливість доступу до єврейських перекладів ісламської філософії (Tamani 1992). Такі цілі, однак, вимагали глибокого знання мови, і най-

краще рішення було знайдено – єврейські версії перекладала латиною обрана група єврейських інтелектуалів, які працювали у трьох осередках: Флоренції, осереді літературного та мистецького життя, Венеції, столиці наукового та філософського знання, та Падуї, центрі аристотелівського аверроїзму. Цими перекладачами були Еліа дель Медіго, Калонімос Бен Давид, Авраам де Бальмес (автор *Peculium Abrae: Grammatica hebraea* /«Авраамове надбання: граматики івриту»/; Венеція, Д. Бомберг, 1523), Якоб Мантіно, Паоло Річчі, Вітале Ніссо та Моше Алатіно. Дель Медіго з Падуї був одним із учителів івриту для людини, яка стала репрезентативною постаттю єврейських студій у християнських колах Італії та всієї Європи, – Джіованні Піко (1463–1494), граф Мірандола. Він серйозно вплинув на іншого інтелектуала, якому судилося стати провідним дослідником івриту серед християн, – Йоганна Ройхліна (1455–1522).

Цей німецький науковець зустрів Піко делла Мірандолу 1490 року і з того часу взявся до вивчення післябіблійного івриту. За свого студентства в Парижі 1473 року Ройхлін вивчав іврит з Весселем Гансфортом. Він також брав уроки в Обадї бен Якова Сфорно, знаного екзегета, який заснував талмудичну школу в Болоньї. У 1508 році Ройхлін написав одному абатові, Леонарду, підкресливши важливість знання івриту для правильного розуміння Старого Завіту. Наслідком зустрічі Ройхліна з Піко було те, що цей німецький учений став фахівцем з післябіблійного івриту та єврейської літератури і звався «тримовним дивом» (*trilingue miraculum*). Він опублікував кілька робіт з Кабали і був провідним християнським фахівцем з єврейського містицизму. 1506 року він опублікував *De rudimentis hebraicis* («Елементи мови іврит»), єврейську граматику та словник, що ґрунтувалися великою мірою на *Сефер гаіорашім* («Книга коренів») Давида Кімхі; а 1518 – *De accentibus et orthographia linguae hebraicae* («Про акцентуацію та орфографію мови іврит»). Проте Ройхлін з обережністю виправдовував своє значне зацікавлення гебраїстикою переконанням, що вивчення івриту християнами мусить провадитись як спосіб кращого розуміння засад їхньої власної релігії. У 1510 році Ройхлін виступив на захист єврейської мови та літератури під час кампанії, провадженої жebraцькими чернечими орденами та університетами, які ними контролювалися, з метою знищення всіх книг івритом, які, на їхню думку, були ворожими до християнської віри. У цій суперечці, яка тривала протягом

десятиліття, іврит та його вивчення поставали символами гуманізму, Відродження та пошуку знання, натомість опоненти гебраїстики репрезентували схоластичну свідомість та дух середньовіччя. Ключова постать серед гуманістів Центральної Німеччини, Конрад Мут, захищав позицію Ройхліна, а відтак і гебраїстику. Еразм Роттердамський не приховував свого протесту проти гебраїстики, але глибоко поважав Ройхліна та підтримував його. Саме завдяки Піко дела Мірандолі та Ройхліну християни прийняли іврит як невід'ємну галузь богослов'я та третю мову, яка мусить вивчатися поряд із латиною та грецькою (Lloyd Jones 1983).

Сучасником Св. Пагнінуса був Себастьян Мюнстер (1489–1552), професор гебраїстики в Базелі, який опублікував п'ятдесят п'ять праць, понад половина з яких була присвячена івриту та іншим семітським мовам. Початкові знання івриту він здобув від Конрада Пелікана (1478–1556) з Цюріха, а також від великого юдейського гебраїста з Литви Еліягу Левітаса (1468–1549), відомого також як Бахур за назвою його великого граматичного трактату *Габахур* (тут наявна гра слів – *бахур* водночас означає «хлопець» та «обраний»). 1535 року Мюнстер здійснив латинський переклад Старого Завіту. Провісником та головним захисником гебраїстики серед швейцарських реформаторів був Ульріх Цвінглі (помер 1531), який добре опанував іврит. Більше того, він застосовував граматичний та філологічний аналіз до івритського тексту, аби обґрунтувати свою інтерпретацію його смислу, особливо у своєму тлумаченні Буття, де він дещо відхилився від традиційного християнського прочитання, та активно цитував погляди рабинів для обґрунтування своїх думок щодо граматики та лексикографії. У праці, опублікованій 1523 року, Цвінглі наполягав на необхідності опанування івриту для християнських священиків та на включенні його до навчальних програм граматичних шкіл. Цвінглі оточували вчені мужі, серед яких був талановитий Лео Юд (1482–1542). Його латинський переклад Старого Завіту з'явився 1543 року, за рік після його смерті. Гельветській гебраїстиці треба було зачекати певний час на нові постаті з такою самою харизмою, й вони таки з'явилися в Базелі в одній родині: Йоган Буксторф (1564–1629), автор *Lexicon Hebraicum et Chaldaicum* («Івритського та халдейського словника») у 1607 році та *Thesaurus Grammaticus Linguae Sanctae Hebraeae* («Граматичного тезаурусу святої мови іврит»), та його син-тезко. Іншим яскравим протестантським

гебраїстом був Іммануїл Тремулліус (1510–1580), який у віці 31 року став викладачем івриту в семінарії в Луцці. Він зацікавився протестантськими доктринами, і йому довелося утікати з Італії. Спочатку він улаштувався вчителем івриту у Страсбурзі, звідки переїхав до Англії і певний час викладав іврит у Кембриджі. З дозволу королеви Мері він переїхав до Гайдельберга, де опублікував кілька дослідницьких робіт, включно з перекладом латиною з арамейської дванадцятьох малих пророків (Таргум Йонатана), арамейської та сирійської граматики. Проте його *magnum opus* – латинський переклад Старого Завіту. Римська церква не засудила жодного з цих перекладів, але авторитетним для неї виданням так і лишилася Вульгата Св. Ієроніма.

Інтерес до івриту у протестантських колах не ґрунтувався на гуманістичних засадах, як це сталося в Італії, і ця мова не вважалася невід'ємною частиною ліберальної освіти, як у разі німецьких гуманістів. Він радше переслідував теологічну мету, чітко сформульовану самим Мартіном Лютером. На його думку, що мала надзвичайний вплив, єврейська мова мусила включитися до програми навчання пасторів та ченців, щоб правильно розуміти зміст Писання. Він утвердився в цьому переконанні завдяки підтримці свого друга та колеги Філіпа Меланхтона (1497–1560), племінника та учня Ройхліна. Після призначення професором грецької мови у Віттенберзі Меланхтон написав відозву, в якій вимагав введення івриту (як і грецької та латини) в університеті. У 1546 та 1549 роках він написав дві відозви, в яких наполягав на вивченні івриту серед християн. У 1521 році наступником викладача івриту у Віттенберзі, Адріануса, став Матеус Аурогалус (бл. 1490–1543), який написав кілька книжок з івритської граматики та лексикографії. Його наступником став Каспар Круцігер старший. Іще одним гебраїстом серед німецьких реформаторів був Андреас Осіандер, викладач івриту в Нюрнберзі (він був також першим, хто опублікував *De revolutionibus orbium caelestium* /«Про обертання небесних тіл»/ Коперника). 1612 року в Німеччині Валентином Шиндлером був опублікований *Lexicon pentaglotton* («П'ятимовний словник»), який мав значний вплив протягом XVII ст.; словник використовує всі засоби івритської лексикографії, включаючи порівняння івритських слів зі словами інших семітських мов та з античними перекладами.

У Франції важливість єврейської мови для правильного перекладу й розуміння тексту Старого Завіту була визнана у XII ст. Стефаном

Гардінгом, англійським абатом Сіто. Ніколя з Ліри (бл. 1270–1340), який викладав у Парижі, був одним із найвідоміших гебраїстів пізнього середньовіччя. Він мав глибокі знання не лише біблійного тексту єврейською мовою, а й про його середньовічних єврейських коментаторів, і насамперед Раші. Він активно поширював єврейські коментарі Старого Завіту серед християнських теологів та популяризував їх у середовищі реформаторів. З часом Колеж де Франс, відкритий у Парижі Франциском I у пер. пол. XVI ст. для поширення гуманітарних знань, став провідною установою в Європі в контексті вивчення івриту. Колеж де Франс міг похвалитися не менш як трьома викладачами івриту: Франсуа Ватаблем (помер 1547), Агафієм Гідасеріусом (1477–1540) та Полем Параді (помер 1549). Один із їхніх безпосередніх наступників Канкарбр (Johanne Quinquarboreo) опублікував у 1554 р. трактат із граматики івриту *De re grammatica hebraeorum opus* («Праця про суть івритської граматики»). Ймовірно, Жан Кальвін вивчав іврит під час свого перебування в Парижі (1530–1533) під впливом свого кузена Робера Оліветана, першого із реформаторів, хто опублікував переклад Старого Завіту французькою мовою. Франція народила також іншого великого гебраїста – Рішара Сімона (1638–1712), який хоч і був ревним католиком, однак проводив вивчення давньоєврейської мови, спираючись на ті самі наукові засоби та методи, які могли бути застосовані до будь-якої іншої давньої мови, включаючи філологічні знання, текстовий аналіз, лексикографію і граматику (McKane 1989). У 1751 році графом Орлеанським заснована кафедра івриту в Сорбоні «з метою відродження сходознавчого навчання у Паризькому університеті та тлумачення єврейського Письма». У цій паризькій атмосфері інтелектуальної свободи та культурних можливостей навчався шотландський гебраїст XVIII ст. Александр Геддес, так само вільнодумна людина, як і Рішар Сімон; він проводив подібні дослідження.

У 1553 році Кальвін утік до Базеля і продовжив там своє навчання з Мюнстером та іншим відомим гебраїстом, Симоном Гринеусом. Під час вигнання з Женеві (1538–1541) Кальвін провів більшу частину свого часу в Страсбурзі, де іврит викладали Вольфганг Капіто та Мартін Бусер. Третім гебраїстом, який перебував на той час у цьому місті, був Грегор Каселіус. Капіто видав івритську граматику 1518 року, а Бусер – коментарі до Псалмів у 1529 році. Страсбург прийняв освітню програму, розроблену Й. Штюрмом (1507–1589), випускни-



ком тримовної школи в Лувені. У запропонованій ним програмі він акцентував на грецькій та латинській мовах і запропонував вивчення івриту, що врешті було прийнято багатьма студентами.

У 1559 році Кальвін заснував у Женеві школу та академію, першим директором яких став Теодор Беза, енергійний захисник івриту, чий твір *Icones* («Зображення») є збіркою портретів відомих учених, яку він присвятив у 1580 році Джеймсу VI Шотландському. Твір містить портрети шістьох християнських гебраїстів: Ройхліна, Ферстера (1495–1556), який видав словник івриту 1543 року, Мюнстера, Фагіуса, Тремелліуса та Ватабле (Гордена). Кафедра івриту в Академії Кальвіна була представлена А. Шевальє, який викладав вісім годин на тиждень, п'ять із яких було присвячено граматиці єврейської мови. Після цього з'явилися численні гебраїсти, а іврит посів центральне місце в освітніх програмах. Академічна бібліотека також містила важливі документи, зокрема три примірники *Мікраот ідолот* (чотиритомне видання Біблії з коментарями видатних єврейських релігійних авторитетів) (1517–1518), що з'явилися у відомій друкарні Данієля Бомберга у Венеції. Женевська Академія приймала студентів із багатьох країн, і кальвіністські вчені стали провідними гебраїстами XVII ст. У 1572 році бібліотека Академії містила двадцять книг мовою іврит, у тому числі чотири Біблії, дві симфонії (конкорданції до Біблії), п'ять словників, п'ять граматик, Таргум<sup>5</sup>, молитовник, книгу Кабали та книгу коментарів. У 1584 році кафедру івриту в Женеві очолив поет та теолог Антуан де ла Рош Шандьє (1534–1591), який мав два єврейські псевдоніми – Замаріель та Садеель. Іншим знаним гугенотським гебраїстом був Агріппа д'Обіньє (1552–1630), який читав івритом, біблійним та післябіблійним, без огласовок.

В Іспанії Св. Ісидор Севільський (бл. 560–636) у своїй енциклопедичній праці *Etymologiae* («Етимологія», або «Начала») простежив вивчення єврейської мови від Св. Ієроніма до середньовічної церкви, і визначив, що початкові знання цієї мови, якими оволодів Беда Преподобний (або Св. Бід) (бл. 673–735) з Нортумбрії та Алькуїн (735–804) у Йоркширі, походять саме від Св. Ісидора. У 1238 році, в часи першого періоду Реконкісти, генерал домініканського ордену Раймунд де Пеньяфорт заснував у межах ордену центри для вивчення івриту

<sup>5</sup> Арамейський переклад різних книг або уривків Святого Письма, найчастіше у вигляді розширеного тлумачення. – Прим. перекладача.

та арабської та підтримував Пауло Крістіані (вихреста) та Раймунда Мартіні в їхньому вивченні єврейських творів з метою навернення на християнство. В Алькалі де Генарес (Кастилія) кардинал Франциско Хіменес де Сіснерос, заснувавши 1498 року Коледж Сан Ільдефонсо, зробив першу спробу запровадження тримовного навчання, яке потім поширилось усією Європою. 1508 року був призначений перший професор єврейської мови – Альфонсо де Замора. Він був відомим авторитетом у всьому, що стосувалося івриту, та зробив університет загальнонавчальним центром у цій царині. В Алькалі вчився також інший визначний учений християнського світу часів Відродження, який провадив івритські студії, Беніто Аріас Монтано (1527–1598). Його статті з граматики та лексикографії були доповненням до багатомовної Біблії, видання якої він очолив, що доводило його репутацію освіченого гебраїста; інтелектуальна відповідальність призвела до того, що Монтано надав перевагу перекладу Біблії, здійсненому Пагнінусом (1470–1536), перед Ієронімовою Вульгатою.

Лувенський університет відкрив 1520 року Тримовний коледж, очолений Джеромом Бусляйденем. Першим викладачем івриту тут був Матеус Адріанус, один із перших християнських дослідників, який розробив систематизований курс вивчення єврейської мови, а Лувен у результаті був визнаний взірцем розвитку гебраїстики.

Беда Преподобний в Англії часто і впевнено тлумачив івритські поняття (що створило йому репутацію гебраїста на додачу до репутації експерта з давньогрецької), однак існує сумнів щодо його можливостей вивчати ці мови в Англії XVII-XVIII ст. Першим справжнім учителем івриту був Роберт Гросетесте (1175–1253), архієпископ Лінкольна, хоча не можна з певністю говорити про рівень його знань. У середині XIII ст. Роджер Бекон з Оксфорда (бл. 1210–1290) виступав на підтримку вивчення івриту з відмінною від місіонерської метою, і хоча він мав дуже скромні знання мови, написав єврейську граматику. Вважається, що Герберт Бошемський (бл. 1120–1190), секретар Томаса Бекета, був спеціалістом з івриту, а також, можливо, був знайомий з коментарем Раші. Два його молодші сучасники, Ральф Нігер (бл. 1150–1200) та Александер Некам (1157–1217), своїми дослідницькими працями продемонстрували певний рівень обізнаності з івритом. Кембридж вважає своїм першим значним гебраїстом Генрі де Костесі, призначеного 1326 року лектором; він, можливо, вчився під керівництвом Ніколя з

Ліри в Парижі та цікавився буквальною прочитанням Святого Письма. Одним із його послідовників був Річард Брінклі (1480–1518). Однак лише у першій третині XVI ст. гебраїстика набула офіційного статусу, коли нею почали займатися Річард Фокс, засновник Коледжу Корпус-Крісті в Оксфорді, та Джон Фішер, засновник Коледжу Сент Джон у Кембриджі. Фішер вивчав іврит у Роберта Вейкфілда, першого знаного англійського гебраїста, який викладав у кількох із найбільш відомих університетів Європи: Лувені, Парижі та Тюбінгені. З розпадом монастирів він отримав словник івritу, укладений Лоренсом Гольбеахом (помер бл. 1410) на основі роботи, розпочатої колишнім настоятелем Грегорі Гантігдонським (помер бл. 1290). У 1524 році Вейкфілд написав працю про семітські студії під назвою *Oratio de laudibus et utilitate trium linguarum, Arabica, Chaldaicae et Hebraicae* («Промова про красу та важливість трьох мов: арабської, халдейської та єврейської») (під «Chaldaicae» мається на увазі арамейська), а шістьма роками пізніше він видав свою *Syntagma de hebraeorum codicum incorruptione* («Словопорядок автентичної єврейської мови»). На додачу до проведених досліджень він довів спорідненість трьох семітських мов, спираючись на морфологічно-семантичні дані, та вказав на івритське походження деяких грецьких та латинських слів. У статутах освітніх програм Оксфордського та Кембриджського університетів важливе місце відводилося вивченню івritу поряд із грецькою та латиною, але в 1535 році роботи Меланхтона було замінено роботами Дунса Скота, чий прихильники виступали проти викладання івritу як частини навчального плану для студентів-богословів в обох університетах. Двома визначними посталями, які зі своїх високих позицій сприяли вивченню гуманітарних наук загалом та івritу зокрема, були Вільям Воргем, ректор Оксфордського університету та архієпископ Кентерберійський, і Томас Волсі, кардинал-архієпископ Йорку. Католицька церква Англії заохочувала вивчення івritу задля поновлення християнського життя. Постійно діяли кафедри івritу, створені в Оксфорді та Кембриджі як результат розриву Генрі VIII з Католицькою Церквою, що підпорядковувало університети дедалі більшому королівському контролю. У 1536 році було затверджено парламентський закон, який зрештою призвів до створення таких кафедр, і єврейська мова викладалася за тримовним взірцем Алкалі та Лувена. Томас Мор був свідомий того, наскільки важливі іврит, і заохочував студентів, які вивчали Старий та Новий Завіт, іти

*ad purissimas fontes*<sup>6</sup>, тобто до єврейських та грецьких оригіналів. На кінець століття єврейська мова була частиною освітньої програми у багатьох початкових граматичних школах (Lloyde Jones 1983).

У Нідерландах іврит було включено до навчального плану студентів-теологів Ляйденського університету від часу його заснування в 1575 році, коли кафедра була надана Друзіусу, чиє видання граматики Мартінія стало першою івритською книгою у країні. Трьома іншими видатними голландськими гебраїстами того часу були Томас Ерпеній (1584–1624), Сикстін Амама (1593–1629) та Костянтин Емперер (1591–1648), кожен з яких залишив свій слід у єврейських студіях на віки (van Rooden 1989). До речі, *Compendium grammatices linguae hebraeae* («Граматичний компендіум єврейської мови») Баруха Спінози (1632–1677) з'явився в Голландії у цей самий період.

На кораблі «Мейфлауер»<sup>7</sup> було два талановитих гебраїсти – Вільям Бредфорд та Вільям Брустер. Пуритани Нової Англії спрагло вивчали єврейське Святе Письмо, а найвідоміший серед них, – Коттон Матер, вживав багато івритських слів та фраз у своїх численних творах. Це взяття привело до введення івриту до освітніх програм десяти американських коледжів, заснованих перед 1776 роком. У Гарварді, де перші два ректори, Данстер та Чонсі, були дослідниками єврейської мови, від часу заснування у 1636 році, всі студенти мусили вивчати іврит. Вихрест Юда Моніс, призначений викладачем івриту у 1722 році, опублікував *Grammar of Hebrew Tongue* («Грамматика єврейської мови») 1735 року в Бостоні, вона стала першою навчальною граматиною в американському університеті. Іврит перестав бути обов'язковим предметом для вивчення в Гарварді 1787 року. Університет Єйль, заснований 1701 року, у ранні роки свого існування пропонував студентам вивчати іврит. Пізніше, за ректорства Езри Стайлза (взяв на себе обов'язки 1777 року), університет став центром зацікавлення івритом, але після 1789 іврит перестав бути обов'язковим предметом. Деякі з єйльських випускників заснували 1769 року Дармутський коледж, в якому єврейській мові надавалось особливе значення аж до 1828 року (вивчення івриту було відновлено в 1980-х роках). Місцевий єврейський містицизм Північної

<sup>6</sup> До чистих джерел (лат.). – Прим. перекладача.

<sup>7</sup> «Мейфлауер» – назва судна, на борту якого 1620 року до Північної Америки прибула одна з перших груп англійських колоністів. – Прим. перекладача.

Америку також розвивався у XVII та XVIII ст. та значною мірою впливав на народну релігійність, породивши у XIX ст. рух мормонів.

### Ісламський світ: перші століття гіджри<sup>8</sup>

В Аль-Андалусі вивчення івриту поширювалось як реакція на рух *арабійя*, який вважав арабів та арабську мову вищими за інших мусульман та їхні мови, та рух *шуубійя*, який визнавав, що мусульмани рівні між собою, але вищі за інші народи. Багато юдейських авторів підносили свої власні цінності, свою власну історію та свої культуру та мову. Серед них – Саадія Гаон (Файум, 882–942), який у написаному івритом вступі до свого «Егрону» стверджував, що іврит – священна мова, обрана Богом від самого початку Творіння, і відтак вища навіть за арабську, і що саме івритом янголи звертаються до Бога з молитвами. Саадія провів методичне порівняння івриту та арабської, що передбачає також знання арамейської мови.

У своєму коментарі до *Сефер Йешіра* Дунаш ібн Тамім (Кайруан<sup>9</sup>, X–XI ст.) він говорить, що іврит був мовою Адама. Менахем Бен Сарук (Тортоса, 910 – Кордова, 970), у своєму біблійному словнику *Махберет* («Зошит») підносить іврит як найчистішу та найдосконалішу з мов. Дунаш Бен Лабрат (Фес, 920 – Кордова, 990), опонент Менахема, говорить, що Всевишній створив іврит як досконалу та відмінну від інших мову. Геніальний поет та філософ Шломо ібн Габіроль (Малага, 1022 – Валенсія, 1058) обстоював такі самі позиції. Моше ібн Езра (Гранада, 1060 – Естелла, 1139) окремо наголосив на чистоті та правильності тиверіадського івриту, маючи на увазі масоретську систему огласовок, розробену в Тиверіаді у VIII ст. Єгуда Галеві (Іспанія, 1080 – Єрусалим, 1124), один із найзапекліших поборників переваги івриту, наголошував у своєму творі *Кузари*, що Адам дав відповідні імена живим створінням та речам саме івритом. Аврагам ібн Езра (Толедо, 1092 – Рим, 1167) у творі *Сафа Брура* («Чиста мова») наводить етимологічні відомості такого самого характеру. Єгуда бен Шломо Альхарізі (1165–1235) у *Тахкемоні* («Ти умудряєш мене») порівнює іврит із древом життя, чиє листя очистило життєдайну силу. Яков бен Ельзар

<sup>8</sup> Гіджра – втеча Мухаммада та його послідовників з Мекки до Медіни. – Прим. перекладача.

<sup>9</sup> Керван – місто у північно-східному Тунісі, одне зі святих міст ісламу, торговий та паломницький осередок. – Прим. перекладача.

(Толедо, 1170–1230) у *Сефер гамшалім* («Книга притч») дякує Богові за те, що він обдарував свій народ такою мовою.

Всі вони вважали іврит першою мовою людства, а також мовою Пророків та Одкровення, мовою янголів, мовою незрівнянної краси. Іврит вважався, безсумнівно, досконалою мовою, надзвичайно багатою у відтінках та вираженні, здатною передати будь-яке людське почуття та досвід (Alony 1995).

Найбільш яскраво вираженою реакцією єврейських учених Аль-Андалусу на мусульманський культурний тиск було їхнє прагнення зберегти свою мову в царині поезії. Згідно з Елоні, якби єврейські поети поступилися на цьому етапі арабії, вони були б асимільовані, а іврит поступово зник би. Зважаючи ж на те, що *alma mater*<sup>10</sup> поезії є мова, євреї Аль-Андалусу створили одні з найкращих праць з івритської граматики та лексикографії. Під «граматикою» в цьому контексті слід розуміти радше морфо-фонологію, оскільки для тих, хто був знайомий з арабською граматикою й надихався нею, як єврейські автори, іврит, на відміну від арабської, не має змінюваних іменникових закінчень, залежних від синтаксичних функцій, і вважався обмеженим у синтаксисі.

Серед важливих праць у царині граматики, створених в Аль-Андалусі, такі: *Сефер шахот* («Книга вишуканості (= норми)») Саадії Гаона, *Сефер гарікма* («Книга формотворення») та *Сефер гашораішм* («Книга коренів») Йони ібн Джанаха (Абу аль-Валід Марван) (Кордова, 990 – Сарагоса, 1050), *Сефер отійот ганоа вегамешек* («Книга коротких та довгих звуків») Єгуди Хаюджа (945–1000) та *Сефер гаміхлоль* («Книга сукупності»), можливо, найбільш вичерпна граматика, авторства Давида Кімхі, також відомого за його акронімом Радак (1160–1235), який написав іще власну *Сефер гашораішм*. Праця Хаюджа послідовна, але не зовсім порівняльна: вона викладає теорію походження коренів в івриті на підставі морфології та фонології та визначає їхній трилітерний склад. Вплив цієї праці виходить далеко за межі її часу й території, ним позначені сучасні семітські студії, дослідження індоєвропейських мов та навіть загальне мовознавство. Щодо *Сефер гаміхлоль* Радака, то ця книга стала незамінним джерелом для багатьох християнських гебраїстів Відродження. Моше гаКоген Джікітіля (остання чверть XI ст.) переклав івритом більшість праць із

<sup>10</sup> Живлюще джерело (досл. благодатна мати) (лат.). – Прим. перекладача.

граматики Хаюджа та створив одну власну працю – про іменники, що не мають форми множини, або вона є подвійною. Єгуда бен Балаам (Толедо – Севілья, цей самий період) написав три книги з граматики про біблійний іврит; одна – про омоніми, друга – про артиклі, третя – про відіменникові дієслова. Він провів лексичні та граматичні порівняння з арабською мовою. Іцхак бен Барун (Сарагоса, кінець XI ст.) є автором праці *Мувазана* («Рівновага»), порівняльного дослідження івриту та арабської, із залученням арамейської мови. Він дуже методично робить порівняльний аналіз граматичних форм, що виділяє його з-поміж усіх його попередників. Його тлумачення лексичних одиниць у біблійному івриті включає посилання на латину та берберську мову поряд із арабською та арамейською. Ще одна праця, яка, на жаль, майже повністю була втрачена, написана поетом та лідером іспанського єврейства Шмуелем гаНагідом (993–1056) – конкордансний<sup>11</sup> словник, який містить не лише власний авторський аналіз й численні приклади та посилання на його попередників, давніх та сучасних, а також міркування щодо граматики. Іншою книгою в цій галузі лексикології є *Гевія закесеф* («Срібна чаша») Йосефа ібн Каспі (1278–1340).

На сусідній території південної Франції розквітла велика династія дослідників та перекладачів: Тібоніди з Гранади, які мешкали в Лунелі (від XI до XIV ст.).

Що ж до східної частини мусульманського світу, то Хай бен Шріра Гаон (Ірак, X–XI ст.) створив вичерпний словник біблійного та постбіблійного івриту та арамейської мови, який ґрунтується на теорії коренів, вичерпнішій за теорію, викладену Хаюджем. На думку Гая Гаона, корінь включає всі можливі комбінації приголосних, тобто k.n.s., n.s.k., s.k.n. та n.k.s є варіаціями того самого кореня. Цей підхід, який не завжди є точним, тим не менш є глибоким осягненням, яке традиційна структурна лінгвістика ще не готова прийняти. Іншим граматистом із цієї ж сфери був Аврагам з Вавилону, який проводив порівняльний аналіз граматики івриту та арамейської.

### Доробок караїмів

Один із постулатів караїмства, згідно з яким кожна людина мусить шукати істину без опертя на сторонні авторитети, привів до глибоко-

<sup>11</sup> Конкордансний словник – словник, в якому слова подаються зі своїми контекстними вживаннями. – Прим. перекладача.

го вивчення івриту серед караїмів. Справді, праця перекладача дещо змінює оригінальний текст, і це впливає на його розуміння читачем, отож кожен мусить звертатися саме до оригіналу, який слід ретельно вивчати. Результатом таких міркувань став масоретський текст Святого Письма – версія автентичної єврейської Біблії, де текст подано із повним огласуванням, чим ми завдячуємо найбільшою мірою караїмській родині Бен Ашерів (Тверія, VIII–X ст.). Пол Кале (див. Szyszman 1980) так охарактеризував їхню роботу: караїми зафіксували правила вокалізації у біблійному тексті; вони вважалися експертами в цьому питанні та зробили багато цінного в цій царнині; їхній текст беззаперечно приймався в усьому світі, як серед юдеїв, так і деінде; вони також започаткували вивчення граматики івриту та, незважаючи на свою ідеологічну належність, Бен Ашери вплинули на інші *milieux savants*<sup>12</sup>. *Codex Alerpensis* (Алепський Кодекс), найдавніший рукопис єврейської Біблії, написаний Агароном бен Моше Бен Ашером, останнім представником цієї славетної династії вчених.

Мовознавчі дослідження розвивали такі представники караїмського руху: Давид бен Аврагам Альфасі (Марокко, початок X ст.), чие *Джсамі-а-аль-Альфат* («Зібрання слів») містить порівняльне дослідження лексики. Він один із перших почав прокладати шлях у цій галузі мовознавчих досліджень, яку ширше розробив Єгуда ібн Курайш (X ст.) у праці *Picala* («Послання»). Порівняльне мовознавство досягло своєї вершини у працях видатних німецьких та данських компаративістів XIX ст. слідом за піонерською працею сера Вільяма Джонса та Расмуса Раска, які вивчали німецьку та інші мови індоєвропейської сім'ї; проте історія порівняльної лінгвістики нехтує доробком Альфасі та інших єврейських авторів, які здійснювали порівняльний аналіз семітських мов на ціле тисячоліття раніше. Саме зараз, можливо, настав час сучасним дослідникам висловити вдячність давнім ученим.

Алі Бен Сулейман, також відомий як аль Шейк Абу аль Хасан аль Кудс (розквіт його діяльності – XI ст.), створив *Егрон* – словник біблійного івриту з перекладом арабською, що базувався на словнику Леві Бен Яфета Галеві (розквіт діяльності – остання чверть X ст.), який, своєю чергою, спирався на словник Давида Бен Аврагама Альфасі. Сулейман не визнає трилітерного складу коренів івриту, як Хаюдж. На його думку, корінь містить радше дві, а в окремих випадках лише одну

<sup>12</sup> Учені кола (франц.). – Прим. перекладача.



приголосьну. Так само як Альфасі, Сулейман демонструє свою глибоку ерудицію, порівнюючи біблійний іврит з арабською та арамейською, і навіть з талмудичним та мішнаїтським івритом. Єдина повна версія «Егрону» Алі Бен Сулеймана зберігається в Санкт-Петербурзі, а рукопис, написаний р. Елією бен Мордехаєм Бен Йозефом з Басри, – в Іраку.

У першій половині XI ст. розквітла діяльність Абу аль-Фараджа Харуна ібн аль-Фараджа, «граматика з Єрусалима», який здійснив значний внесок у порівняльну лексику та граматику івritу та арамейської, і, оскільки він був фахівцем з арабської мови, також залучав і ці знання. Такий цілісний підхід відбивається в арабській назві його книги *Kitab альМуш таміль* («Книга цілості») (1027). Моше ібн Езра, цитуючи його, каже арабською *qarai wala rabbani*, тобто «він караїм, а не рабин». Його рукописи зберігаються в Санкт-Петербурзі та Варшавському музеї, а деякі частини його праць – у Британському музеї. Бодлеанська бібліотека в Оксфорді містить скорочений варіант невідомого автора. Інша скорочена версія написана самим аль-Фараджем під назвою *Kitab альКаффі*.

Караїм Яаков Бен Шломо з Росії (XX ст.) створив граматичний трактат, щоб його побратими змогли краще зрозуміти Завіт і цілі Всевишнього. Раббі Агарон Гарішон розпочав книгу з граматики та стилю біблійного івritу під назвою *Кліль йофі* («Довершена краса»), але смерть не дозволила завершити її; працю над книгою завершив Ісаак Гатішбі, і вона була видана у Константинополі. виправлене і доповнене видання було опубліковане Ісааком бен Аврагамом Гатрокі (1533–1594).

Інтерес караїмів до івритської лінгвістики був наголошений їхнім законовчителем Якубом аль-Кіркісані (розквіт його діяльності – 937 рік), який твердив, що «іврит є прамовою, якою Всевишній звертався до Адама та Пророків» (Nemoj 1980).

### Модерна доба

Із Французькою революцією почалася ера, коли релігію більше не пов'язували з вищою освітою. Якщо ж вести мову про іврит, то від XIX ст. й надалі його вивчали фахівці із семітської філології та інших галузей, а також учені, що займалися біблійними студіями. Провідною постаттю в цій сфері у XIX ст. був Г. Ф. В. Гезеніус (1786–1842), ав-

тор «Словника єврейської та арамейської мови Старого Завіту» 1810–1812 років та граматики давнього івриту, виданої 1813 року. Гайнріх Евальд (1803–1875) опублікував у 1838 році «Граматику єврейської мови Старого Завіту» (*Grammatik der Hebraischen Sprache des Alten Testaments*). У 1881 році видано «Історико-критичні матеріали про єврейську мову» (*Historisch-Kritisches Lehrgebäude der Hebräischen Sprache*) Едуарда Кеніга (1846–1936). У Парижі в Колеж де Франс Антуан Фабр д'Оліве (1767–1825) видав у 1816 році працю «Відроджена єврейська мова» (*La langue hebraïque restituée*), а 1855 року Ернест Ренан (1823–1892) видав там свою працю «Загальна історія та порівняльна система семітських мов» (*Histoire generale et systeme compare des langues semitiques*), яка не вберегла його від звільнення з Колежу за те, що він назвав Христа «надзвичайною людиною». Обидва факти показові: з одного боку – філолог, який, незважаючи на християнську освіту, заперечує без сумніву нерозривний зв'язок між вивченням івриту та вірою в догмати, з другого – інституція, яка не вважає таку позицію прийнятною. Навіть сьогодні в Колеж де Франс існує одна кафедра для івриту та арамейської мови – мов єврейської Біблії. І все ж підхід Ренана мав успіх: його співвітчизник Поль Жуон (1871–1940) видав 1923 року «Граматику біблійного івриту» (*Grammaire de l'Hebreu biblique*) (перекладена англійською, значно доповнена та відредагована у 1991–1996 роках Т. Муракою з Ляйденського університету). Ця книга є шедевром лінгвістичного осягнення, зважаючи на духовний сан Жуона. Теперішнє вивчення івриту в університетах по всьому світі наслідує науковий підхід Ренана, а не теологічні установки його супротивників. В університетах Північної Америки вивчення івриту організовано за сімома різними моделями (Vand 1993). Перша модель є протестантською та теологічно спрямованою. Оскільки вона поширена в богословських школах університетів, Бенд називає цю модель івритом богословських шкіл (ІБШ). Протестантська підтримка тягне за собою сильні культурні наслідки навіть сьогодні, коли деякі з цих шкіл також запровадили викладання сучасного івриту.

Друга модель – це іврит семітської філології (ІСФ). У цій системі мова викладається в більшості університетів поряд із арабською та арамейською, а останнім часом також із аккадською та ефіопською мовами. Ця модель почала своє існування в ХІХ ст., а її першим представником був Гезеніус, чий словник біблійного івриту та арамейської

був доповнений англійським перекладом Френсіса Брауна, С. Р. Драйвера та С. А. Бірса 1907 року («Івритсько-англійський словник Старого Завіту» (*Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*)), а його «Граматика» була перекладена англійською А. Е. Коулі 1910 року («Гезеніусова граматика івриту» (*Gesenius's Hebrew Grammar*)). Обидві праці високо поцінуються в ученому світі аж до сьогодні. На кінець того століття модель ІСФ була запроваджена в Гарварді, Колумбії, Пенсильванському університеті, університеті Джонса Гопкінса, Чиказькому університеті та університеті Берклі. Як стверджує Бен, це був іврит без євреїв. Незважаючи на це, зростання їхнього впливу врешті привело до важливих зрушень у галузі.

Наслідуючи традиції руху *Wissenschaft des Judentums*, з'явився американський варіант руху з вивчення івриту (*Wissenschaft Hebrew*), представниками якого до 1970-х років були медієвіст Гаррі Вулфсон у Гарварді та дослідник модерної історії Сало Барон у Колумбії.

Четверта модель була дуже впливовою та поширеною, і багато хто з нинішніх носіїв івриту старшого покоління вивчав мову завдяки освітнім інституціям *Tarbut Ivrit Hebrew*, що отримали свою назву від руху, широко відомого як Тарбут. Після зародження в Європі як пізнього відгалуження національних рухів 1848 року, його вплив посилювався під час Першої світової війни. Єврейська імміграція поширила рух в Америці, де його представники заснували та очолили більшість єврейських коледжів. Тарбут став також частиною загального академічного світу – не у богословських школах, факультетах семітської філології або студіях з юдаїки, а у структурі факультетів сучасних мов.

З Другою світовою війною, Голокостом та створенням держави Ізраїль у 1948 році іврит робить наступний крок уперед і стає мовою незалежної країни та складовою університетських освітніх програм. Іврит викладався згідно з методами структурної лінгвістики, які застосовувалися в Ізраїлі Хаїмом Розеном (Rosen 1957, 1967). Навчання мільйонів іммігрантів в ульпанах (єврейських школах для дорослих) сприяли іміджу мови як особливого феномена, оскільки процес її відродження розпочався нещодавно і був таким інтенсивним. Бенд називає цю модель регіональним вивченням івриту (РВІ).

Шостим варіантом є вивчення івриту в межах студій з юдаїки (ІСЮ), де було створене цілісне уявлення про іврит, усі його історичні періоди та запропоновано підготовку для читання івритом усіх періодів.

дів та стилів, а також навчання письмових та розмовних навичок. Усе ж, оскільки багато студентів було зараховано на курси єврейської історії та дотичні до них дисципліни без необхідності вивчення івриту, ця модель виявилась більшою мірою теоретичною, незважаючи на свою ідейну та академічну придатність для університетського викладання.

Останньою моделлю є ізраїльський іврит (Izrl). Викладачі в американських університетах часто є вихідцями з Ізраїлю, і їхній варіант мови зараз є нормою для викладання івриту в Північній Америці та деінде. Інакше кажучи, ця модель застосовується під час вивчення івриту в університетах по всьому світі на сучасному етапі.

В Ізраїлі іврит є офіційною мовою викладання в усіх єврейських закладах освіти на всіх рівнях (в арабських закладах він викладається як перша іноземна мова). Крім того, іврит вивчається як окремий предмет у всіх університетах, окрім університету Техніон у Хайфі та Науково-дослідного інституту імені Вайцмана в Реховоті. Інші п'ять установ, а саме Єврейський університет в Єрусалимі, університети Тель-Авіва, Хайфи, Бар-Ілана та Університет імені Бен-Гуріона в Негеві мають факультети івриту, де проводяться дослідження та викладацька робота. На факультетах працюють лінгвісти та філологи, які вивчають різні аспекти івриту, на різних етапах його розвитку та в різних текстах – священних, літературних і нелітературних, писемних та усних. Кілька прикладів: Хаїм Коген в Університеті ім. Бен-Гуріона зараз координує дослідницький проект з лексикографії біблійного івриту, а Шломо Ізреель у Тель-Авівському університеті очолює формування Словника сучасного івриту. Академія мови іврит проводить кілька дослідницьких проєктів, із яких найбільш складним та вагомим є історичний словник в електронному варіанті з доступом через Інтернет, який врешті стане джерелом лексико-семантичної, граматичної та текстуальної інформації про івритські слова за всі часи. В Ізраїлі також є двадцять два коледжі, у більшості з яких викладають іврит.

Іврит викладають в університетах по всій Європі, але не лише на факультетах, що спеціалізуються на івриті (інформацію про іврит у Франції можна знайти на інтернет-сайті <http://carla.acad.umn.edu/ictl/access/html>; близько 400 викладачів івриту в США є членами НАВІ (Національна асоціація викладачів івриту), що має таку інтернет-адресу: <http://polyglo.iss.wisc.edu/naph/>). У Латинській Америці іврит викладають в Аргентині, в Національному університеті в Буенос-Айресі та в

Кордобі, а також у Бразилії (в Національному університеті Сан-Паулу та в Кампінаському університеті) і в Чилі (в Чилійському університеті в Сантьяго).

### Додаткова література

Історія івриту детально та ґрунтовно викладена в праці Рабіна (Rabin 1989), відомого філолога в галузі семітських мов (1915–1996). Це лаконічна робота, яка містить багато інформації та доступна для широкого кола читачів. Інші дуже цінні праці з цієї теми такі: Саенс-Бадійос (Saenz-Badillos, 1988, англійський переклад 1993), сучасного іспанського фахівця з івриту та єврейської культури, та Качера (Kutscher, 1982), видатного філолога мови іврит (1909–1971). Для вченого, який цікавиться БІ, найкращою граматикою є праця Жуона та Мураоки (Jouon, Muraoka, 1991–6). Іврит Кумранських рукописів найкраще описаний у Кімрона, провідного експерта в цій галузі (Qimron, 1986).

Найновіша та найповніша публікація з мішнаїтського івриту написана Бен Ашером (Ben Asher, 1999), президентом Академії мови іврит. Граматика Мі Сегала досі не втратила свого значення (Segal, 1958). Щодо контактів між івритом та класичними мовами античності, лише кілька праць так само пізнавальні, як праця Розена (Rosen, 1978 та 1995). Загальна стаття про іврит міститься в Єврейській енциклопедії (Hebrew Encyclopedia, Rosen et al. 1974), де знаходимо вичерпну інформацію про всі аспекти мови. Щодо інформації про відродження івриту можна звернутися до праць Рабіна та Сівана (Rabin and Sivan, 1980). Останній відіграв важливу роль у дослідженнях неологізмів та нормативної активності у процесі відродження мови. Бен Хаїм (Ben Chaim, 1992) описує боротьбу, яку єврейська мова та гебраїсти мусили витримати, щоб іврит міг проникнути до усіх сфер життя сучасного Ізраїлю. Це непросте завдання зрештою було виконане, а його проблематичність залишалася далеко не очевидною. Зеев Бен Хаїм брав участь у цій боротьбі від часу його *алиї* до Ізраїлю у 1930-х роках як молодого доктора філософії, спеціаліста із семітської філології з Берліна. Як багатолітній президент Академії мови іврит та ініціатор проекту «Історичного словника», він найкраще обізнаний в історії «мовної битви», як це явище позначене в назві книги.

Ізраїльський іврит детально описаний у Розена (Rosen, 1977), який є провідною постаттю у сфері досліджень ізраїльського івриту – навіть термін запропонований ним. Ця праця містить детальний виклад мовної структури. Інші праці цього вченого призначені для фахівців та читачів, зацікавлених у глибокому лінгвістичному аналізі мови (Rosen, 1957 та 1967). Праця Шварцвальда (Schwarzwald, 2001) є найновішою публікацією в цій сфері. Вона містить багато інформації про граматику та багатий ілюстративний матеріал.

Типологічна характеристика іврити найкраще описана Гольденбергом (Goldenberg, 1995). Ізраїльський фахівець з семітської та загальної лінгвістики показує, що іврит залишається суто семітською мовою, не лише з генеалогічної точки зору, а й у типологічному аспекті. Він також демонструє, що якби іврит залишався мовою спілкування після III ст., то, мабуть, він би значно помітніше змінився на всіх рівнях, – фонології, морфології, синтаксису та лексики.

*Переклад Олександри Тимченко*

## СВІДКИ ЕПОХ

Роман МНИХ

### ФІЛОСОФІЯ ЕРНСТА КАССИРЕРА В ЖИТТІ ТА ТВОРЧОСТІ ДМИТРА ЧИЖЕВСЬКОГО

Ключові слова: *Дмитро Чижевський, Ернст Кассірер, неокантіанство, символ, рецепція*

Стаття присвячена в основному ранньому періодові творчості Дмитра Чижевського, коли вчений особливо інтенсивно цікавився німецькою філософією і сам писав філософські тексти. У статті розглядаються ті тексти вченого, на котрих чітко позначився вплив філософії Ернста Кассірера. Автор підкреслює особливе значення для творчості Д. Чижевського трьох текстів Е. Кассірера: 1) другого тому філософії символічних форм, у якому висвітлюється проблема міфу; 2) монографії «Індивідуум і космос у філософії Ренесансу», та 3) розвідки «Ідеї і образ». Ці книги Д. Чижевський часто цитує у своїх текстах, дискутує з ними, зіставляє погляди Е. Кассірера з ідеями інших філософів. Особливо важливою для Д. Чижевського була концепція символу і символічної форми, представлена у філософії Е. Кассірера.

Roman MNICH (Siedlce, Poland)

Keywords: Dmytro Chyzhevskyy, Ernst Cassirer, Neo-Kantianism, Symbol, Reception

#### **Philosophy of Ernst Cassirer in Dmytro Chyzhevskyy's life and creative work.**

The article devoted almost to the early period of the creative work of Chyzhevskyy, when he intensively was interested in German philosophy and wrote by himself works on philosophy. The article deals with the texts of Chyzhevskyy which were influenced by Ernst Cassirer's philosophy. The

author underlined special meaning of three works by Cassirer for the creative work of Chyzhhevskiy: 1) the second volume of *The Philosophy of Symbolic Forms*, in which the problem of myth is elucidated; 2) the monograph *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, and 3) the study *Ideas and an Image*. Chyzhhevskiy cited these books in his texts, discussed them and compared views by Cassirer with the views of another philosophers. In the article the thesis is substantiated that the conception of a symbol and symbolic form presented in the philosophy by Cassirer had a great significance for Chyzhhevskiy.

Навіть при сьогоднішньому стані чижевськознавства зв'язки Дмитра Чижевського (1894-1997) з класичною німецькою філософською традицією є очевидними. Щоправда, монографія вченого про Гегеля в Росії спричинилась до погляду на Дмитра Чижевського – і то не зовсім справедливого – виключно як на гегельянця<sup>1</sup>, залишаючи тим самим поза увагою той факт, що він так само уважно читав і сприймав окрім текстів Гегеля твори інших представників німецької класичної філософії, передусім Іммануїла Канта та його послідовників. Варто нагадати також, що становлення Д. Чижевського як вченого (філософа і філолога) відбувалося у той період культурної історії Європи, коли велись гарячі дискусії навколо творчої спадщини знаменитого кенінгсберзьця. Передусім ці дискусії точились між неокантіанцями обох шкіл (марбурзької і баденської), з одного боку, та різноманітними модерними течіями та окремими філософами, з боку другого (найрепрезентативнішою фігурою, звісно, тут був молодий Мартін Гайдеггер з його новою інтерпретацією кантівської метафізики – див. Heidegger 1998<sup>2</sup>). Зрозуміло, що Д. Чижевський досить добре орієнтувався у матеріалах цих дискусій, про що, зрештою, свідчать, як його опубліковані тексти того часу, так і не опублікована ще епістолярія.

<sup>1</sup> У цьому аспекті до цікавих висновків доходить І. Фізер, відстоюючи тезу про *гадане* гегельянство Д. Чижевського (див.: Фізер, 2005).

<sup>2</sup> Варто нагадати, що монографія М.Гайдеггера «Кант і проблема метафізики» викликала жваву дискусію у середовищі неокантіанців, що відобразилось у тексті рецензії М.Гайдеггера на другий том «Філософії символічних форм» Ернста Кассірера і знаменитій дискусії 1929 року між Е. Кассіером і М.Гайдеггером у Давосі. Сьогоднішні видання монографії «Кант і проблема метафізики» містять як згадану рецензію, так і матеріали дискусії (див. Heidegger, 1998).



У цій розвідці ми звернемо увагу тільки на один аспект зв'язку Дмитра Чижевського з неокантіанською філософією: йдеться про ту суттєву роль, яку відіграло у житті та творчості вченого знайомство з ідеями Ернста Кассірера та з його «Філософією символічних форм»<sup>3</sup>. Нагадаю, що ранній, закордонний період творчості Дмитра Чижевського сьогодні справедливо називають філософським, оскільки саме тоді, після перших публікацій у галузі астрономії у Петербурзі та після занять філологією у Києві вчений починає серйозно займатись філософією. Зауважу, що останнім часом дослідники спадщини Д. Чижевського більше займалися питанням про його політичну діяльність у 1916–1930 роках, ніж питаннями про зміну наукових орієнтацій вченого у цей період. Можливо, тому цінний матеріал Київських архівів про навчання Д. Чижевського у Київському університеті, про його письмові роботи того часу, про питання, що ставились Д. Чижевському на іспитах, – весь цей матеріал сьогодні ще не опубліковано. Заслугує на увагу той факт, що у випадку Дмитра Чижевського ми маємо справу з вельми цікавою ситуацією: вчений почав вищі студії у галузі математики та астрономії, потім перейшов до філології, згодом філологію замінив на філософію, а через деякий час – зважаючи на різні обставини – повернувся знову до філології. І в європейській культурній традиції Дмитро Чижевський залишився передусім як визначний філолог-славіст.

Очевидно, розмова про заняття Дмитра Чижевського філософією має починатись з того, що цей вчений прийшов до філософії через філологію (що було важливим, скажімо, в оцінці Е. Гуссерля, про що скажу нижче), щоби потім знову повернутись до філології. Таким чином, філософія стала для Д. Чижевського певним порогом, через який він *перейшов*. Причому це була як теоретична філософія – здається, найбільше праць Д. Чижевський встиг опублікувати з проблем формальної етики, розвиваючи передусім у цьому плані феноменологічні ідеї Макса Шелера, – так і історія філософії, передусім історія гегельянства, філософія Григорія Сковороди та історія української філософії. Постає великою недослідженою проблемою питання про те, наскільки Д. Чижевський залишався філософом у своїх літературознавчих працях. Ми звикли до формулювання *філософське літературознавство Дмитра*

<sup>3</sup> Надалі частково використовую матеріал моєї попередньої публікації, див.: Mnich, 2007.

Чижевського, не замислюючись над тим, яка саме філософія присутня у цьому літературознавстві. Якщо це феноменологія, то Д. Чижевського слід порівнювати із Романом Інгарденом, якщо це герменевтика – то має сенс порівняння із Гансом Георгом Гадамером, якщо ж екзистенціалізм – то поряд буде передусім ім'я Еміля Штайгера. І у розв'язанні цієї проблеми ми натикаємось на певні суперечності, бо, з одного боку, Д. Чижевський написав цілий ряд літературознавчо-формальних розвідок, що не мають жодного стосунку до філософії, але з другого боку, він і після повернення з Америки брав участь у філософських засіданнях групи *Поетика і герменевтика*, друкував з цього приводу свої філософсько-герменевтичні праці та рецензії на філософські твори тощо<sup>4</sup>.

Треба також зазначити, що Дмитро Чижевський як філософ ніколи не був прямим учнем ан Карла Ясперса (1883–1969), ан Мартіна Гайдеггера (1889–1976), хоча така інформація кочує сьогодні з однієї публікації до іншої. На усіх цих вчених разом із Д. Чижевським як на покоління мав величезний вплив Едмунд Гуссерль (1859–1938), але кожен з цих філософів по-своєму сприйняв ідеї феноменології. На особливу увагу, очевидно, заслуговує та висока оцінка, яку дав Е. Гуссерль Д. Чижевському у відомому листі до Еміля Утіца (від 2. листопада 1931), коли писав про нього як про незвичайну особистість, ґрунтовно освічену, самостійно мислячу, що через славистику прийшла до Гегеля, але під суттєвим впливом феноменології: «*ungewöhnliche Persönlichkeit*», «*ein gründlichst ausgebildeter selbstdenkender Philosoph, von seiner Slavistik aus hauptsächlich für Hegel eingekommen, aber doch auch wesentlich von der Phänomenologie bestimmt*» (Husserl, 1994: S. 188)<sup>5</sup>.

Д. Чижевський, очевидно, так і залишився «самостійно мислячим філософом», але без власної філософської системи, для створення якої,

<sup>4</sup> Наскільки співпраця з Д. Чижевським була важливою для групи Констанських науковців, представників рецептивної естетики, свідчить той факт, що пам'яті Дмитра Чижевського присвячено окремий том «Поетики і герменевтики» (див.: *Poetik und Hermeneutik*, 1979). Зауважимо, що Д. Чижевський активно друкувався у попередніх томах цієї серії.

<sup>5</sup> У цьому ж листі Е. Гуссерль вживає щодо Д. Чижевського парадоксальне поняття – «український росіянин» («*der ukrainische Russe*» – S. 187), факт немаловажний, оскільки свідчить, що Д. Чижевський якимось чином маніфестував своє українство за часів навчання у Е. Гуссерля, бо важко повірити, що основоположник феноменології орієнтувався у складнощах українсько-російських стосунків.

на думку Г.-Г. Гадамера, у Д. Чижевського було занадто багато знань. Подібну оцінку Д. Чижевському дав і Юрій Шерех (Шевельов), котрий писав про «бездонність його ерудиції», котра заважала схопити своєрідність мистецтва: «Свої зацікавлення він поділив між філософією і історією літератури, але з великим самозадоволенням робив екскурси до мовознавства й навіть до астрономії. Він мав надзвичайну ерудицію й виняткову пам'ять, але міг бути недбалим щодо фактів. Літератури як мистецтва він не розумів, хоч будував її історію як історію стилів. Але відчуття естетичних вартостей у нього не було. Рідко вдавалося йому схопити своєрідність мистця або мистецького твору: заважала йому в цьому, як це не дивно, бездонність його ерудиції» (Шевельов, 2001: с.115).

Отож підсумовуючи сказане, важко сказати, хто із німецьких філософів 20–30 років мав найбільший вплив на Д. Чижевського. Поодинокі публікації уривків із епістолярної спадщини Д. Чижевського, свідчать, наприклад, що Д. Чижевський досить критично ставився до філософії Мартіна Гайдеггера, наміри якого Д. Чижевський оцінював як «досить незрозумілі». Щодо книги М. Гайдеггера «Буття і час», то Д. Чижевський то хвалив її, то писав, що це «не дуже добра книжка», після прочитання якої у нього склалося враження, і що він «знає приблизно все, про що там йдеться»<sup>6</sup>. А у розвідці «Початки і кінці ідеологічних епох» Д. Чижевський писав прямо: «Бо й Гайдеггер виступив з думками, що не були вже новими. По-перше, вони одночасно були вже підготовлені працями іншого "екзистенціаліста", Карла Ясперса, по-друге, сам Гайдеггер (менше Ясперс) нав'язує свої думки на думки старшого письменника, що його навіть не було забуто, але якого з насолодою читали ширші кола (було кілька німецьких видань майже кожного його твору), без того, щоб витовмачувати його думки філософічно: цим попередником екзистенціалізму є датський філософ богослов половини минулого віку, Серен К'еркегор» (Чижевський, 1949, с. 29). Зауважимо принагідно, що повна оцінка ставлення Д. Чижевського до філософії М. Гайдеггера ще чекає на своїх дослідників.

Власне через велику начитаність Дмитра Чижевського він дуже часто сприймав як уже знайоме не лише філософські пошуки М. Гайдеггера, але й багато інших новинок тогочасної європейської філософської думки. Згадаємо хоча би тут виступ Д. Чижевського «Шпенглер

<sup>6</sup> Див. про це докладніше розвідку Вернера Кортгаазе (Кортгаазе, 2005).

та його занепад Європи», котрий відбувся 22 лютого 1926 року у Празі на засіданні Науково-філософського товариства імені Г. Сковороди, про що повідомляли українські еміграційні часописи. У своєму виступі Дмитро Чижевський підкреслював, що основний скелет твору Освальда Шпенглера не новий, а поділ історії на окремі культури і характеристика цих культур теж не є нововведенням автора. Д. Чижевський зазначав, книга О. Шпенглера повна суперечностей, що автор дилетант і захоплює читача тільки літературною манерою викладу. У таких, як наведені вище, оцінках та закидах проявлялась не лише начитаність Д. Чижевського, а й його характер, його часом несправедливо критична особистість, про що свідчать також численні спогади.

Принципова різниця між Дмитром Чижевським та німецькими філософами його часу полягала у тому, що він надзвичайно багато читав і читав із дуже різних галузей. Д. Чижевський, як свідчить його творчий шлях, у принципі ніколи у своєму житті не досліджував протягом тривалого часу однієї проблеми, він не зосереджувався довго на одній проблемі, а проводив паралельно різноманітні дослідження, які ми могли б сьогодні назвати інтердисциплінарними (такими, що поєднують філологію, філософію, історію, мистецтво). Цю принципову різницю дуже точно вловив Ганс-Георг Гадамер, котрий і зауважив, що Д. Чижевський на диво читав багато книг: «А я так не можу, – згадував далі Гадамер, – я довго читаю одну книгу» (Гадамер, 1998, с. 4).

У наведеному тут контексті проблема рецепції Дмитром Чижевським спадщини Ернста Кассірера має особливе значення. Е. Кассірер був останнім німецьким філософом, що створив власну цілісну систему філософії. Він залишив фундаментальні праці з теорії пізнання, історії німецької літератури та філософської думки, з філософії Просвітництва та Ренесансу, нарешті, три томи «Філософії символічних форм». Найбільша заслуга Е. Кассірера полягає у створенні нової концепції європейської філософії культури<sup>7</sup>. Як видається, цей останній момент має принципове значення у випадку з Д. Чижевським, котрий, як і Ернст Кассірер, тяжів до культурологічного підходу у вивченні явищ літератури чи навіть філософії.

<sup>7</sup> Зараз у Німеччині майже завершено видання спадщини Ернста Кассірера у 24 томах (так зване Гамбурзьке видання – «Gesammelte Schriften». Hamburger Ausgabe, hg. v. Birgit Recki, Hamburg 1998 ff.). Опубліковано також енциклопедичний словник із філософії Е. Кассірера (Hans Joerg Sandkuehler, Detlev Paetzold (Hrsg.) «Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers». Stuttgart 2003).

Питання рецепції Д. Чижевським філософії Е. Кассіра почнемо із нагадування того факту, що їхні імена стояли поруч на титульній сторінці одного із найавторитетніших філософських часописів Німеччини. Філософський часопис «Archiv für Geschichte der Philosophie» був заснований у 1888 році Людвігом Штайном (Ludwig Stein), він виходить у Німеччині і нині (не виходив з 1932 по 1960 роки). Цей часопис друкує різноманітні розвідки з історії європейської філософії від античності до сьогодення. У 1930–1931 роках імена Дмитра Чижевського і Ернста Кассіра стояли на титульній сторінці цього часопису поряд. У вступному слові до сорокового номеру часопису його тодішній редактор Артур Штайн (син Людвіга Штайна) зазначав важливість публікації повідомлень про іноземну літературу з філософії. Ім'я Дмитра Чижевського значиться у цьому вступному слові як відповідального за публікацію повідомлень про російську та українську літературу (цікавим видається той факт, що Д. Чижевський функціонує тут як представник Києва (це у 1931 році!) і Фрайбурга одночасно – див.: Archiv, 1931: S.3).

Зазначимо, що Д. Чижевський уважно читав книжки Е. Кассіра і сліди такого читання залишились у публікаціях вченого, а монографія Е. Кассіра про теорію відносності А. Айнштейна і другий том «Філософії символічних форм» збереглися у бібліотеці Д. Чижевського у Галле-на-Заале (див.: Richter, 2003: S.57). Підкреслимо спеціально, що у текстах Д. Чижевського найбільше посилань на три книжки Е. Кассіра: на «Індивідуум і космос у філософії Ренесансу», на другий том «Філософії символічних форм», присвячений міфам, а також на дослідження «Ідея і образ».

Зупинимось тепер коротко на тих розвідках Дмитра Чижевського, де він покликається безпосередньо на праці Ернста Кассіра, і на висновках, що з такого посилання впливають. Нагадаю, що епохальною працею Е. Кассіра була опублікована у 1910 році монографія про поняття функції та поняття субстанції як проблему філософії пізнання (див.: Cassirer, 1910). Цією працею Е. Кассіра спричинився до розмежування понять у різних галузях науки та культури. Дмитро Чижевський у своїй «Льогіці», виданій на правах рукопису у Празі в 1924 році, так коментує запропонований Е. Кассіром поділ понять: «Варто звернути увагу й на поділ, що подав Е. Кассіра (народ. коло

1870 р.)<sup>8</sup>: субстанціональні поняття встановлюють певну групу понять, функціональні – в самому своєму означенні конструюють цю групу як певну систему (напр.: «криві 2-порядку», «чотирикутники» – та більшість математичних понять взагалі); перші подають ознаки, на основі яких можна знайти об'єкти підрядні поняттю, другі подають правила, як будувати ці об'єкти (чи їх поняття)!» (Чижевський, 1924: с. 71). Наведена цитата свідчить не тільки про начитаність Д. Чижевського, але й про в принципі високу оцінку власне філософської концепції Е. Кассіра.

Дуже цікавими є коментарі та цитати з праць Е. Кассіра у великій статті Дмитра Чижевського «Нові досліді над історією астрології (1913–1928)» (Чижевський, 1929, с. 190–215), надрукованій у Києві у 1929 році. Тут Д. Чижевський, зокрема, писав про специфіку світогляду давніх греків, підкреслюючи, що будь-яке буття для греків було «індивідуальним й конкретним». Саме тому, що буття було конкретним, воно могло бути і було у світогляді давніх греків символом іншого конкретного й індивідуального буття. Адже бути символом і означає бути представником іншого буття (далі у примітці Д. Чижевський прямо говорить про важливість концепції символічних форм Е. Кассіра)<sup>9</sup>. На ґрунті такого символічного світогляду у давніх греків і повстала та утримувалась віра про вплив (і символічний, і, як вважає Д. Чижевський, реальний) небесних світил на життя людей на землі. Аналогічні думки про зв'язок різних форм буття з життям окремої особистості ми зустрічаємо у книзі Д. Чижевського про філософію Григорія Сковороди, де вчений теж покликається на монографію Е. Кассіра про філософію Ренесансу (див.: Чижевський, 1934, с. 23–24).

На наступних сторінках цієї розвідки Д. Чижевський пише: «До зв'язків астрології з філософічним світоглядом ренесансу – п'ята книга Е. Cassirer'a: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. Lpz. (Studien der Bibliothek Warburg, том X, стор. 77–129 та й *passim*). Кассіра спитується простежити зв'язки поняття необхідності з астрологічними уявленнями. В основі астрології, гадає він, лежали

<sup>8</sup> Ернст Кассіра народився у Вроцлаві (Breslau) 28 липня 1974 року.

<sup>9</sup> Див.: Чижевський Дм. «Нові досліді над історією астрології», с.200-201. Аналогічні думки про зв'язок різних форм буття з життям окремої особистості ми зустрічаємо у книзі Д. Чижевського про філософію Григорія Сковороди, тут Д. Чижевський теж покликається на монографію Е. Кассіра про філософію Ренесансу (див.: Чижевський Д. «Філософія Г.С.Сковороди», Варшава, 1934, с. 23-24).

певні й означені (гелленістичні) поняття необхідності, причиновості, «мікрокосмосу», тощо. Занепад астрології зв'язаний з виробленням нового (того, що його маємо й тепер) поняття причиновості. Та Касирера аналіза не повна, бо не розглядає *метафізичні* передпосилки астрології, а вона ж мала не тільки логічно-гносеологічні. В додатку передруковано між іншим книгу Caroli Bovillii *Liber de sapiente* (стор. 301–412), що є цікавий приклад натурфілософії ренесансу і, не маючи безпосереднього астрологічного значення, дає наочні ілюстрації «символізму» та «гієрархізму» ренесансного (і гелленістичного) світогляду, що обидва – основні передпосилки астрології. Докладніш заналізувати «Космос» ренесансу – це ще завдання майбутнього дослідника» (Чижевський, 1929, с. 207; зберігаємо орфографію Д. Чижевського).

У даному випадку Д. Чижевський покликуюється на третій розділ книги Е. Кассіра «*Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*», котрий називається «*Freiheit und Notwendigkeit in der Philosophie der Renaissance*» – «Свобода та необхідність у філософії Ренесансу»<sup>10</sup>. Закиди Д. Чижевського, напевно, несправедливі, оскільки Е. Кассіер присвятив свою монографію філософії Ренесансу і, зрозуміло, не міг у ній займатися метафізичними передумовами астрології, характерними для попередніх епох.

Д. Чижевський пише також про перші два томи «Філософії символічних форм» і про розвідку Е. Кассіра «*Die Begriffsform im mythischen Denken*» («Понятійна форма у міфологічному мисленні»). Тут уже йдеться про категорії наукового мислення і про те, що астрологія, як вважає Д. Чижевський, зберігається як форма мислення також і у постміфологічний період розвитку європейської культури: «Радикальніш поставлено проблему в працях Касіра (маємо на увазі – Е. Cassirer: *Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, т. I, 1923, т. II, 1925, та його ж брошуру *Die Begriffsform im mythischen Denken*, Lpz. 1922 – *Studien d. Bibl. Warburg*, I). Касіер вважає, що в історії думки поруч з категоріями "наукового думання" стоять категорії думання "мітичного", яке є теж своєрідна форма пізнання ("gnoseologia inferior", кажучи словами основника естетики А. Бавмгартена). Ці категорії мітичного думання є також принципами впорядкування об'єктів на-

<sup>10</sup> Див.: Cassirer E. "Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance", Leipzig-Berlin 1927 (Kapitel 3: "Freiheit und Notwendigkeit in der Philosophie der Renaissance", S. 77–129).

шого пізнання, але це об'єднання відбувається тут в інших формах, – весь світ поділяється на частини, групи, або класи, де всі об'єкти зв'язані схожістю та реальним зв'язком одночасно. За такий принцип утворення груп є і астрологічний принцип (згадаймо поділ людей за їх підпорядкованістю тій або іншій планеті, згадаймо "астрологічну географію", за якою кожна країна підлягає якійсь планеті, принцип "представництва" в Paranatellonta, тощо). Окремі частини світу подібні до всесвіту в цілому (світ подібний до кристалу, що, хоч би як ми його поділяли на все дрібніші та дрібніші частинки, завжди захоче в них усіх ту ж саму структуру). Астрологія і репрезентує нам такий світогляд, утворений на підставі оформлення світу категоріями мітичного думання. В астрології сполучені *примітивний* жах перед демонами та *наукова* математична метода. Саме останні слова вказують на хибу тонких та влучних аналіз Касирера. Астрологія не є *тільки* оформлення світу за принципами "мітичного думання". Астрологія не належить більше до сфери "*примітивного* світогляду". Навпаки, вона є певне збочення, ухил *наукового* світогляду. Дикун може вірити в міт, як *традиційне* вірування. А представник типової "астрологічної епохи", напр. Прокл, або Ямблїх, *сам собі вироблює міти!* Так само Кеплер відкидає астрологічну традицію, щоб самому встановити *нові закони своєї власної* астрології, що не спирається на жадну традицію» (Чижевський, 1929, с. 213–214).

Проблема символу була для Д. Чижевського важливою з огляду на його власні теоретичні пошуки, з огляду на його заняття українським бароковим символізмом та символізмом Григорія Сковороди, його праці про російських символістів тощо. Д. Чижевський подібно до Е. Кассірера вважав, що людина в історичному розвитку створює своєрідні символічні форми свого існування, які є гарантією існування культури як такої. Завдяки таким формам будь-яка індивідуальна творчість прилучається до загального, спільного для всіх культурного космосу і стає доступною для інтерпретації та розуміння. Д. Чижевський зауважував: «Ценность и достоинство человека связаны с его разумностью и нравственностью, для которых – несомненно – характернейшей чертой является какая-то форма жизни в общем. Мышление и нравственное действие одинаково являются погружением индивидуума в стихию общего и сопричастностью человеческого бытия своеобразному бытию общего». І саме різноманітні символи та системи



символів «сохраняются, живут – по крайней мере в истории (а жить в истории – отнюдь не малоценная форма жизни!)» (Чижевський, 1931, с. 52, курсив Д. Чижевського – Р. М.).

Зрозуміло, що у випадку, коли Д. Чижевський уважно читав та рецензував праці Е. Кассіра, паралелі між ними не можуть бути випадковими. Але подібність між ними у поглядах, у деяких думках могла бути зумовлена й однаковою лектурою, й орієнтацією на одну традицію – німецьку класичну філософію. Саме у цьому контексті стають зрозумілими висновки Д. Чижевського про символічну презентацію вищих форм буття у безпосередньому житті та мистецтві, котре є основним для будь-якої презентації: «Основными моментами в сфере этических символических актов являются – реальное участие этического субъекта высшим формам бытия и символическое выражение этих высших форм в жизни этического субъекта во всей её непосредственной конкретности... Принцип выражения приближает сферу этического действия к сфере искусства, поскольку основным для всякого выражения является творчество» (Чижевський, 1931, с. 66). Нагадаю, що у вступі до «Філософії символічних форм» Ернст Кассіра аналогічно писав про активність самої чуттєвості, про яку часто забувають дослідники і яка проявляє себе у різних галузях творчості. Ці галузі творять власний образний світ – світ, що за своїми безпосередніми якостями захоче ще чуттєве забарвлення, але у дійсності презентує уже сформовану, а отже, покорену духом, чуттєвість<sup>11</sup>.

Підкреслю також, що і теоретичне обґрунтування проблеми символу у статті Д. Чижевського «Этика и логика» виявляється надзвичайно близьким до думок Е. Кассіра з цього приводу<sup>12</sup>. Д. Чижевський прямо говорить про зв'язок символу з поетичною мовою і про те, що у

<sup>11</sup> Див. про це докладніше: Hans Joerg Sandkuehler, Detlev Paetzold (Hrsg.) «Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers». Stuttgart 2003, S. 191–210.

<sup>12</sup> Детальніше про теоретичні проблеми символології Дмитра Чижевського див.: 1) Mních R. Этика творчества и эстетика символа в осмыслении Дмитрия Чижевского // *Literatura. Mit. Sacrum. Kultura*. Red. M. Cymborska-Leboda, Lublin 2005, с. 109–118; 2) Mních R. Проблема поэтического творчества в русском зарубежном литературоведении: пример Дмитрия Чижевского // *Russische Emigration im 20. Jahrhundert. Literatur – Sprache – Kultur*. Hrsg. von Frank Goebler, München 2005, с. 135–149.

поезії знакова функція мови перетворюється у функцію поетичну (тут ми можемо зазначити і паралелі Д. Чижевського до думок російського філософа Олексія Лосева того часу, котрий теж уважно читав Е. Кассіра<sup>13</sup>): *«Реальное единство множественного бытия достигается в символе. Символ есть конкретное бытие в полноте своей конкретности выражающее иное бытие»* (это иное бытие может быть и бытие общего). Всякое конкретное бытие обладает *бесконечностью* содержания. В этой многозначности, однако, заложен принцип свободы, дана возможность "свободного многообразия" содержания, выражения... Символ незаменим, ибо всякий иной символ по иному конкретен, по иному выполняет символическую функцию» (Чижевский, 1931, с. 62).

Ми можемо теж стверджувати, що захоплення філософією символу взагалі і працями Е. Кассіра про символ зокрема з боку Д. Чижевського вписувалось у загальні тенденції української, російської чи навіть польської філософської думки того часу. Сьогодні вже можна вважати доведеним величезний вплив філософії Ернста Кассіра на Михайла Бахтіна<sup>14</sup>. У цьому ж контексті можна згадати також імена таких російських філософів і письменників, як Олексій Лосев, Ольга Фрейденберг, Борис Пастернак, Борис Фохт – усі вони формувались під виразним впливом філософії Е. Кассіра. Щодо українського контексту, то треба назвати передусім Бориса Навроцького (1894–1943), котрий в «Етнографічному віснику» друкував у 30-ті роки досить гострі дискусійні статті про проблему «мітичного мислення» у Е. Кассіра (див.: Навроцький, 1927, с. 126–142). Серед польських мислителів, очевидно, найближче до Е. Кассіра в аспекті згаданих тут проблем був Роман Інгардена (Ingarden, 1947, s. 5–14).

У своїй доповіді 1929 року на конгресі у Люнді Дмитро Чижевський, високо оцінюючи філософію символічних форм Е. Кассіра

<sup>13</sup> Див. про це: Mnich R. Рецепция Кассирера в России в свете некоторых особенностей русской философии // *Revue des Études Slaves*, Paris, LXXIV/2-3, 2002–2003, p. 563–575.

<sup>14</sup> Див. про це: 1) Pool B. Bakhtin and Cassirer: The Philosophical Origins of Bakhtin's Carnival Messianism // *South Atlantic Quarterly*. Vol. 97 № 3/4, P. 537–578; 2) Brandist C. *The Bakhtin Circle: Philosophy, Culture and Politics*. London: Pluto Press, 2002; 3) Брандист К. Необходимость интеллектуальной истории // *Новое литературное обозрение*, 2006, № 79 (3), с. 56–68; 4) Mnich R. Рецепция Кассирера в России в свете некоторых особенностей русской философии // *Revue des Études Slaves*, Paris, LXXIV/2-3, 2002–2003, p. 563–575.

як важливу та необхідну підготовку до опрацювання загальної теорії символу, дискутує, однак, з Е. Кассіером у питанні про розрізнення наукової та релігійної думки, зазначаючи, що він сам мріє про таке дослідження символу, яке охопило б цей феномен у цілісності та завершеності, а у плані методологічному нагадувало б екзистенціальну філософію М. Гайдеггера: «Cassirers Buch *Philosophie der symbolischen Formen* stellt eine wichtige Vorarbeit zu dieser dringlichen Aufgabe dar. Durch eine zu weitgehende Rationalisierung des primitiven Denkens kommt er aber wieder vom Wege ab; er schiebt der lebendige Symbolik einen Boden kategorialer Formen unter, die zwar anders als die Kategorien unseres wissenschaftliches Denkens sind, die aber trotzdem eine ähnliche Denkfunktionen erfüllen, während es in Wirklichkeit gar nicht die *Denkfunktion* ist, welche die religiöse Symbolik bestimmt. Mir schwebt eine Untersuchung vor, welche die Symbole selbst in ihrer jeweiligen Ganzheit und Abgeschlossenheit erfasst. Ich denke dabei an eine Methode, die der analog ist, nach welcher Martin Heidegger die einzelnen "Lebenssituationen" untersucht» (Тсchižewskij, 1930, S. 71).

Цей задум (своєрідний виклик філософії символічних форм Ернста Кассієра), як, зрештою, десятки інших, зазначених і обіцяних Д. Чижевським у його публікаціях, залишився тільки планом і ніколи не був реалізований. А сліди впливу філософії Ернста Кассієра залишились у багатьох текстах Дмитра Чижевського у вигляді алюзій, цитат чи наукової полеміки. Обоє філософів єднало пієтетне ставлення до І. Канта, але вони по-різному інтерпретували актуальність філософії І. Канта на початку 20 століття: якщо Е. Кассієр надавав перевагу проблемам метафізики, то Д. Чижевський цікавився передусім питаннями етики. І сьогоднішнє зіставлення двох імен – Ернста Кассієра та Дмитра Чижевського – відкриває широку перспективу для подальших наукових пошуків і філософських дискусій.

## ЛІТЕРАТУРА

- Archiv für Geschichte der Philosophie. Hrg. Von Arthur Stein. Bd. XL, Berlin 1931.
- Brandist C.: *The Bakhtin Circle: Philosophy, Culture and Politics*. London: Pluto Press 2002.

- Cassirer Ernst: *Gesammelte Schriften*. Hamburger Ausgabe, hg. von Birgit Recki, Hamburg 1998 ff.).
- Cassirer Ernst: *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*, Leipzig-Berlin 1927.
- Cassirer Ernst: *Sunstanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik*, Berlin 1910.
- Edmund Husserl: *Briefwechsel*. Band I. Die Brentanoschule, Kluwer Academic Publishers 1994.
- Heidegger Martin: *Kant und das Problem der Metaphisik*. Frankfurt am Main 1998.
- Ingarden Roman: *Człowiek i jego rzeczywistość // Ingarden R. Szkice z filozofii literatury*. Tom I. Łódź 1947, s. 5–14.
- Mnich R.: *Проблема поэтического творчества в русском зарубежном литературоведении: пример Дмитрия Чижевского // Russische Emigration im 20. Jahrhundert. Literatur – Sprache – Kultur*. Hrsg. von Frank Goebler, München 2005, с. 135–149.
- Mnich R.: *Рецепция Кассирера в России в свете некоторых особенностей русской философии // Revue des Études Slaves, Paris, LXXIV/2-3, 2002–2003, p. 563–575.*
- Mnich R.: *Этика творчества и эстетика символа в осмыслении Дмитрия Чижевского // Literatura. Mit. Sacrum. Kultura*. Red. M.Cymborska-Leboda, Lublin 2005, с. 109–118.
- Mnich R.: *Ernst Cassirer and Dmytro Chyzhevsky: An Instance of Cassirer's Reception among the Slavs // Journal of Ukrainian Studies 32, no.2 (Winter 2007). P. 21–32.*
- *Poetik und Hermeneutik. Arbeitsergebnisse einer Forschungsgruppe VIII. IDENTITAET*. Hrsg. von Odo Marquard und Karlheinz Stierle, München 1979.
- Pool B.: *Bakhtin and Cassirer: The Philosophical Origins of Bakhtin's Carnival Messianism // South Atlantic Quarterly*. Vol. 97 № 3/4, p. 537–578.
- Richter A. (Hrsg.): *Dimitrij I. Tschizewskij und seine Hallesche Privatbibliothek*, Münster 2003.
- Sandkuehler Hans Joerg, Paetzold Detlev (Hrsg.): *Kultur und Symbol. Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers*, Stuttgart 2003.
- Tschizewskij D.: *Zur Frage über die Pflanze als religiöses Symbol // Actes du V'e Congres International d'histoire des religions a Lund, 27–29 aout 1929, Lund 1930, S. 67–71.*
- Брандист К.: *Необходимость интеллектуальной истории // Новое литературное обозрение, 2006, № 79 (3), с. 56–68.*
- Гадамер Х.-Г.: *«Я – человек диалога» (Интервью с Хансом Георгом Гадамером) // Вестник Московского университета. Серия 7 – философия, 1998, № 5, с. 3–23.*

- Кортгаазе Вернер: Два і один – Дмитро Чижевський, Ганс-Георг Гадамер і Мартін Гайдеггер // Кортгаазе Вернер: Від Меланхтона до Коменського і Чижевського. Дрогобич-Київ, 2005, с. 275–291.
- Навроцький Б. О. Проблема «мітичного мислення» // Етнографічний вісник. Кн. 5. Ред. А. Лободи та В. Петрова. Київ, 1927, с. 126–142.
- Фізер Іван: Про гадане гегельянство Дмитра Чижевського в його «Історії української літератури» // Магістеріум. Випуск 21. Літературознавчі студії. Національний університет «Киево-Могилянська академія». Київ, 2005, с. 54–56.
- Чижевський Д.: Этика и логика (к вопросу о преодолении этического «формализма») // Научные труды Русского народного университета в Праге, том IV, Прага, 1931, с. 50–68/221–240 (у виданні подвійна пагінація: внизу і вверху сторінки).
- Чижевський Д.: Філософія Г. С. Сковороди, Варшава, 1934.
- Чижевський Дм.: Льогіка. Конспект лекцій, прочитаних у Вищому Педагогічному Інституті ім. М. Драгоманова у Празі в літньому семестрі 1924 року. На правах рукопису, Прага, 1924.
- Чижевський Дм.: Нові досліди над історією астрології (1913–1928) // Етнографічний збірник. Книга 8. Київ, 1929, с. 190–215.
- Чижевський Дм.: Початки і кінці ідеологічних епох // Богослов. Орган Українського Студентського Товариства Богословської Академії У.А.П.Ц. Рік 1, ч. 4–6 (квітень-червень), Мюнхен, 1949, с. 27–31.
- Шевельов Ю (Юрій Шерех): Я – мене – мені ... (і довкруги). Спогади. Том 2 (в Європі). Харків–Нью-Йорк, 2001.

Олександра ТОЇЧКІНА

## КОНЦЕПЦІЯ ПРОСВІТИ В ПРАЦЯХ Д.І. ЧИЖЕВСЬКОГО ПРО ДОСТОЄВСЬКОГО

Тема Просвіти посідає особливе місце в історіософських дослідженнях Д.І. Чижевського. В його відомій праці «Гегель у Росії», що вийшла німецькою (1934) та російською (1939) мовами, російським просвітникам, безпосереднім ідейним спадкоємцям епохи Просвіти, приділено значне місце. В самій структурі книги, в поділі її на дві великі частини («Сорокові роки» та «Панування просвітництва»), втілилася ідейна та онтологічна значущість понять Просвіти та просвітництва в історіософії Чижевського. Так, якщо для російського життя 1840-х років принципово важливою та визначальною (за всього розмаїття проявів на російському ґрунті) була німецька ідеалістична філософія, то для 1860–80-х – світогляд та діяльність російських просвітників. Зупинюся більш детально на характеристиці російського просвітництва 60-х років XIX століття, яку дає в монографії Чижевський: «Характеристика "шістдесятих років" як просвітництва може зустріти заперечення, бо російське просвітництво суттєво відрізняється від усіх форм просвітництва західного: не лише від поміркованого просвітництва тієї ж епохи на Заході, а й від радикальних форм XVIII століття. Основа, однак, за суттю та ж сама. Характеристики світогляду "шістдесятих років" ще не дано, і не дано, можливо, через певні складності такої характеристики. Світогляд "шістдесятих років" відзначається своєрідною *скудотю* (не бідністю) духовного змісту. Цим змістом переважно є *заперечення*. Але заперечення може бути також вельми змістовно багатим та багатобічним. Заперечення не дійшло в межах російського просвітництва до внутрішнього членування та до саморозкриття. Не дійшло, бо цього й не прагнуло!» [Чижевский, 2007, с. 280]. «Тепер

<sup>1</sup> Далі посилання на сторінки за цим виданням даю в тексті статті в дужках після цитати.

мислення виявилось остаточно заміненим таксуванням, сортуванням та розподілом за рубриками, що були наперед визнаними, даними та не підлягали жодним сумнівам. <...> У розум вірять, але ним не користуються, та до того ж вважають мислення лише якоюсь складаною формою "найпростіших елементів свідомості", які, у свою чергу є нічим іншим, як якимись рефлексами головного мозку» [с. 281]. «Невміння мислити» захищає просвітників від чужорідних елементів, у першу чергу від традиції. Однією з принципів рис є антиісторизм російського просвітництва: «І минуле, і теперішнє замінені для просвітництва його власними конструкціями. <...> Найбільш характерним для російського просвітництва, у більш значному ступені, ніж для будь-якої іншої просвітницької епохи світової історії духу, є саме це життя у сфері вигадки, конструкцій, цей розрив з усякою дійсністю – в поєднанні з твердою вірою в свій "реалізм", у свою близькість до дійсності та з відкиданням усіх "передсудів", упереджених ідей, традицій» [с. 282]. Радикальне «перекарбування цінностей» призвело до створення нової та цілковито фантастичної картини світу. «Відомі формули "чоботи вище за Шекспіра" та "дійсне яблуко є кращим за намальоване, тому що його можна з'їсти" характеризують стиль цієї нової картини світу та життя. Картина – близька до видінь божевільних» [с. 282]. «Дика сваволя» та «хиткий суб'єктивізм» характеризують російське просвітництво, у ньому суперечливо поєднуються заперечення абсолютних цінностей з «тільки абсолютними цінностями обґрунтовуваним пафосом служіння» [с.283]. У царині пізнання на перший план висуваються сфери вимірюваного та обчислюваного, видимого та відчутного на дотик. «"Різання жаб" стало чомусь символом нового світогляду» [с. 283]. Особливе місце зайняла спрощена теорія дарвінізму, статистика, виступи проти науки та художньої творчості. «На цілі десятиліття ідеологія просвітництва створила глибокий розрив між широкими верствами інтелігенції та творчими одиницями в царині науки, мистецтва, літератури» [с. 283]. «Це була боротьба культурного небуття проти культурних цінностей. Боротьба, в якій, щоправда, полки небуття вели не злий умисел та свідомий намір, а самозасліплення та прагнення служити загальному добру. Можна було б говорити про своєрідну боротьбу "доброчесності" проти інших культурних цінностей, якби поняття "доброчесності" не належало до числа заборонених у просвітницькій фразеології понять. Замість доброчес-

ності та добра говорили про користь. Судження ж з погляду користі є неспростовними» [с. 284]. «Історія непросвітницької російської думки 60–80-х років – це історія одинаків та оригіналів. Історія просвітницького недомислення – це історія численної "безтямної отари"» [с. 285]. Активно виступило російське просвітництво проти філософії: «з обох можливостей просвітницького нігілізму – смердяковського та типу Івана Карамазова – стосовно філософії виступав виключно смердяковський! Російські мислителі просто мріяли про просвітників-ворогів типу Івана Карамазова (який власне "винайдений" антипросвітниками, Достоевським та Страховим). Але таких ворогів не знаходилося» [с. 289]. Одним з найважливіших джерел російського просвітництва є, на думку Чижевського, Миколаївська епоха: «Миколаївська епоха була сама вже в певному розумінні переходом до просвітництва! Зокрема, універсальний утилітаризм не створений уперше 60-ми роками, але проводився Миколаєм Павловичем з перших років його царювання» [с. 291]. «Абсолютистське просвітництво робить для нас зрозумілим найнезрозуміліше в Миколі I: аж до його суджень про Лермонтова ("собаці собача смерть"), до заборони відданому в солдати Шевченкові "писати та малювати", до поцілунку в лоба відданому в солдати Полежаєву, до передачі рукопису пушкінського "Бориса Годунова" для відгуку Булгаріну» [с. 292].

Тема Просвіти в працях Чижевського пов'язана з цілою низкою важливих для нього тем: по-перше, це тема Гегеля та його впливу на Росію, як і тема західноєвропейської філософії в цілому, особливо Ніцше; по-друге, це тема Достоевського та Страхова (їхня боротьба з російськими просвітниками). Сам Чижевський у своїх працях 20–30-х років називає такі джерела своєї концепції Просвіти: 1) «Феноменологія духу» Гегеля (особливо розділ «Просвіта»)<sup>2</sup>; 2) «Нарис розвитку

<sup>2</sup> Необхідно нагадати, що розділ про Просвіту у «Феноменології духу» вміщено Гегелем у частину VI «Дух». «Просвіта» є другим підрозділом у розділі «В. Відчужений від себе дух; Освіченість». За Гегелем, Просвіта є наслідком внутрішнього роздвоєння в житті духу в процесі розвитку його самосвідомості: «Дух, відвиніти роздвоєний всередині себе самого, накреслює в своїй предметній стихії як у певній тривкій дійсності один зі своїх світів, *царство освіченості*, та протиставить йому в стихії думки *світ віри, царство сутності*. Але обидва світи осягнуті духом, який втратив самого себе, йдуть усередину себе, збагнені поняттям, вкидаються в хаос та революціонізуються *здоровим глуздом* та його поширенням – *Просвітою*; і царство, що розрослося та розділилося на *поцейбічне та потойбічне*, повертається до самосвідомості, в якій тепер у *моралі* осягає себе як суттєвість,



російської філософії» Г. Г. Шпета (1922)<sup>3</sup>. Він відсилає також до своїх статей кінця 20-х років: «Гегель та французька революція»<sup>4</sup>, «Гегель та Ніцше»<sup>5</sup>.

У працях Чижевського про Достоевського<sup>6</sup> тема Просвіти та просвітництва стає наскрізною. Вона, так чи інакше, проходить через усі праці вченого про Достоевського, починаючи від статті «Шіллер та "Брати Карамазови"» (1929). Підсумкова велика праця Чижевського про Достоевського цілком присвячена цій темі. Вона так і зветься: «Достоевський та Просвіта» (1975).

У статті 1929 року «Шіллер та "Брати Карамазови"» Чижевський розглядає як одну з центральних у Достоевського та в Шіллера тему «вищої людини». Головними героями-просвітниками в романі Достоевського, як вказує Чижевський, є Іван Карамазов та Смердяков. У статті аспект просвітництва Івана вказаний, але спеціально не проаналізований [Šuževskij, 1929, s. 34–35]. У тому ж 1929 році в статті «До проблеми "Двійника" (3 книги про формалізм в етиці)», що вийшла у першій збірці «Про Достоевського» А. Л. Бема, Чижевський розглядає ідею двійництва у Достоевського та в західноєвропейській філософії як проблему конкретного існування особи в релігійно-філософському розумінні. У зв'язку з рішенням цієї проблеми в образах Ставрогіна та Івана Карамазова він пише: «Але і Ставрогін, і Іван Карамазов є можливими тільки на ґрунті російського "просвітництва" та Достоевським у зв'язок із ним поставлені. Російське просвітництво ХІХ століття з

---

а суттєвість – як дійсну самість та вже не виносить із себе назовні свого *svitu* та його *osnovi*, а надає всьому зотліти всередині себе та як *sovistʹ* (Gewissen) виявляється духом, що володіє вірогідністю (*der gewisse*) себе *самого*». Мета та результат – «самосвідомість абсолютного духу» [Гегель, 2006, с. 235].

3 Див. також рец. Чижевського: [Прокофьев П.] Г. Шпет: Очерк развития русской философии. Первая часть. Пг., 1922 // Современные Записки. Т. 18, Париж, 1924. С. 452–457.

4 Гегель і французька революція // Науковий збірник Українського педагогічного інституту в Празі. Т. 1. Прага, 1929. С. 469–504.

5 Hegel et Nietzsche // Revue d'Histoire de la philosophie. Paris, 3. 1929. P. 321–347.

6 Див. бібліографію праць Д.І. Чижевського про Достоевського в: Достоевський. Матеріали и исследования. Т. 19. СПб., 2010. С. 51–55. (Сост. А.В. Тоичкина, Р.В. Мних). Бібліографія є додатком до підготовленої мною разом із В. Янцевим публікації першого перекладу на російську мову статті Д.І. Чижевського «Шіллер та "Брати Карамазови"».

його універсальним раціоналізмом, переконанням у здатності розуму досягнути всю дійсність і навіть створити нову та кращу дійсність було тим головним у російському житті, проти чого боровся Достоевський. Раціоналізація естетичної сфери – зведення краси до корисності (статті проти Добролюбова, "Біси" 1, 28, 420 та др.), раціоналізація сфери етичної – раціональна організація замість безпосереднього почуття ("Щоденник письменника", 1876 г., II, 2; "Легенда про Великого Інквізитора", усе моральне обличчя Івана), раціоналізація соціального життя – ідеал "мурашника" ("шигальовщина", "Легенда про Великого Інквізитора") – ось основні ідеї "просвітництва", проти яких бореться Достоевський» [Вокруг Достоевского, 2007: т. 1, с. 66]. Далі Чижевський наводить «Уривок з роману "Щедродаров"»<sup>7</sup>, у якому Достоевський викладає програму просвітників та дає їм відсіч. Чижевський вказує на значущість проблематики просвітництва також для Голядкина: «Але в Росії "просвітництвом" було заражене не лише суспільство, а й держава. Миколаївське суспільство й було спробою такого наскрізь організованого "мурашника", про який мріяв і Петро Верховенський <...>. Проти урядового "мурашника" боровся Гоголь, протиставляючи раціональній організації ідеал "релігійної організації" суспільства. Голядкин, так би мовити, пасивний носій раціонального принципу та його жертва. Він спустошений, висаний раціональним принципом, втіленим в урядовому апараті Миколаївської епохи (подібно до інших чиновників, героїв Достоевського). Ставрогіна та Івана раціоналізм роз'їдає не зовні, а зсередини» [с. 67]. Далі Чижевський досліджує проблему етичного раціоналізму, різні боки якого втілені в Ставрогіні («холодність») та в Івані («абстрагованість»). Проблема Просвіти пронизує в дослідженнях ученого соціальний, філософсько-релігійний та естетичний плани історії духу<sup>8</sup>.

В 1931 році виходить ціла низка праць Чижевського про Достоевського: «Folkloristisches zu Dostoevskij»<sup>9</sup>, «Масарик та Достоевський»<sup>10</sup>,

<sup>7</sup> Фрагмент з відомої статті Достоевського 1864 року «Пан Щедрін, або розкол у нігілістах».

<sup>8</sup> Цій же темі присвячена стаття Д.І. Чижевського «Голядкин – Ставрогін у Достоевського» (Goladkin – Stavrogin bei Dostojevskij // Zeitschrift für slavische Philologie, 1930, 7/3-4. S. 358–362).

<sup>9</sup> Dostojevskij-Studien. Gesam., hrsg. D. Cyzevskij. Reichenberg, 1931. S. 113–116.

<sup>10</sup> Центральная Европа: Ежемесячник № 2. Прага, 1931. С. 87–92.

«Dostojevski i zapadno-evropska filozofija»<sup>11</sup>, «Dostojevskij-psycholog» (чеською мовою)<sup>12</sup>, «Zur Genealogie Dostojevskijs»<sup>13</sup>, «Fedor Dostojevskij: Auseinandersetzung mit der Aufklärung»<sup>14</sup>. За всього тематичного розмаїття провідною для цієї низки праць є ідея релігійного сенсу творчості Достоевського. Останній матеріал (опублікований німецькою мовою) являє собою вибірку текстів Достоевського, в яких найбільш яскраво втілилася його полеміка з просвітниками (в перекладі з російської Олександра Креслінга). Передує текстові невеликий вступ Чижевського, в якому він визначає своє розуміння проблеми Просвіти та російських просвітників. Коло визначених проблем те ж саме: проблема «вищої людини», віри, та далі – комуністична система як наслідок, розвиток та втілення ідей Просвіти. Чижевський наводить п'ять уривків з публіцистики Достоевського, – його репліки в полеміці з російськими просвітниками: 1-2) фрагменти зі статті «Пан Щедрін, або розкол у нігілістах»: уривки з роману «Щедродаров» («Эпоха», 1864); 3) уривок зі статті «З приводу виставки» («Щоденник письменника», 1873); 4) фрагмент зі статті «Кілька нотаток про простоту та спрощеність» («Щоденник письменника», 1876); 5) уривок зі статті 1861 року «П-н Г - бов та питання про мистецтво».

У центрі проблеми філософії Просвіти та просвітництва – питання про людину. Основи розуміння антропологізму Достоевського, що протистоїть просвітницькому, Чижевський викладає в статті «Достоевський-психолог» (1931, 1933). Просвітницькій ідеї «одноповерховості» буття Достоевський протиставляє ідею його «ієрархічності»: «Вона відкрита йому як великому митцю-антропологу (ми навмисно не говоримо – психологу), як мислителю, та передусім як релігійному мислителю» [Вокруг Достоевского, 2007, т. 1, с. 237]. «Саме глибину, нескінченність, багатоманітність, краще сказати – полярну суперечливість відкритих людині перспектив, можливих для неї шляхів, невтомно підкреслює Достоевський. Людині все є приступним, всі можливості перед нею відкриті. Людина стоїть не між злом

<sup>11</sup> Нова Европа. Zagreb, 1931. № 4. С. 232–238.

<sup>12</sup> Dostojevskij: Sbornik stati k padesátému výročí jeho smrti 1881–1931. Praze, 1935. S. 25–41. Російською мовою стаття вийшла в 1933 році у збірці під ред. А. Л. Бема «О Достоевском» (Кн. 2. Прага, 1933. С. 51–72).

<sup>13</sup> Zeitschrift für slavische Philologie. Leipzig, 1931. Bd. 8. S. 54.

<sup>14</sup> Orient und Occident: Blätter für Theologie und Soziologie. 1931. Hf. 7. S. 1–10.

та нейтральністю або добром та нейтральністю, а саме між злом та добром, Богом та чортом, "ідеалом Мадони" та "ідеалом содомським". У цьому Достоевський бачить гідність та цінність людського буття» [с. 239]. «Живій ідеї» протистоять «чавунні поняття»<sup>15</sup>. «Зразком ідеї "нерухомої" і тому вбивчої для життя є для Достоевського – як і для Гегеля – "просвітництво"» [с. 245]. «"Простота погляду" є тим, що Достоевського – за його власним визнанням – більш за все вражало в просвітництві.<...> Простота ця призводить до ігнорування життя, до "небачення" предмета. <...> Така "фантастика" спрощення полягає, на думку Достоевського, у зведенні всіх цінностей до корисності ("корисність" - основна категорія філософії Просвіти, на думку Гегеля), іншими словами – наприклад, в уявленні, що "пузо – простіше живіт" є основою всього людського буття. Але найбільш центральним докором Достоевського просвітництву є те, що з усіма своїми "непорушними" та "чавунними" ідеями воно є нереальним, відірваним від життя, ізольованим, "відокремленим", позбавленим онтологічної сталості. <...> Конкретні образи просвітників, від Ставрогіна та Івана Карамазова до Петра Верховенського, Шигальова та Смердякова, саме в цій площині тільки й можуть бути зрозумілими до кінця – як представники "не-головного" розуму»<sup>16</sup>, чавунно-нерухомих і тому мертвих понять» [с. 246]. У статті «Достоевський-психолог» Чижевський визначає й місце просвітництва в ряду основних філософських напрямів ХІХ століття: «трансценденталізм», «просвітництво» (позитивізм, емпіризм, матеріалізм), та антрополого-антологічна «течія» [с. 249]. Достоевський із його вченням про ближнього та про етичну сталість індивідуума належить до останнього напрямку.

Тема ця розвивається також у низці праць 1933-1937 рр. про Достоевського та Страхова<sup>17</sup>. Зупинюся більш детально на російськомовній статті Д.І. Чижевського «До проблеми безсмертя у Достоевського (Страхов – Достоевський – Ніцше)» (1936).<sup>18</sup>

<sup>15</sup> Вираз, який запозичує Достоевський із сучасної йому критики [Достоевский, ПСС в 30 т.: т. 24, с. 45–46, 396 ].

<sup>16</sup> Вираз із роману Достоевського «Ідіот» [Достоевский, ПСС в 30 т.: т. 8, с. 356]

<sup>17</sup> Der Teufel Ivan Karamazovs und N.N. Strachov // Zeitschrift für slavische Philologie. Leipzig, 1933. Bd. 10. S. 388–390.; Die Philosophie Ivan Karamazovs und Strachov // Ibid, S. 390–396.; Dostojevskij und Strachov // Zeitschrift für slavische Philologie. Leipzig, 1936. Bd. 13. S. 70–72.

<sup>18</sup> Статтю було опубліковано в збірці: Жизнь и смерть. Сборник памяти д-ра Нико-

Проблема смерті виявляється однією з центральних проблем антропології як для релігії та філософії в цілому, так і для філософії Просвіти зокрема: «Росія в XIX-му столітті пізнала повністю спокуси просвітницької рації. "Довідалася" вона і про те, що душі немає, що немає безсмертя. Довідалася вона і про можливості "столовертіння" та зносин із духами. Перед російською людиною постав повністю весь діапазон уявлень про безсмертя – у його християнських та його просвітницьких формах: християнське уявлення про воскресіння як завершення не лише земного буття окремої людини, а й історії людства взагалі та просвітницько-язичницьке уявлення про повне зникнення людини після смерті або продовження її існування в якихось не зовсім відмінних від земного життя та не зовсім відірваних від земної дійсності формах» [Жизнь и смерть, 1936, кн. 2, с. 27]. У рамках цієї статті Чижевський зупиняється на двох суттєвих аспектах теми безсмертя, рівно важливих як для Достоевського, так і для Страхова, а потім і Ніцше: на ідеях «вічного повернення» та «надлюдини». У Достоевського в «Братах Карамазових» ідею «вічного повернення» розвиває чорт у розмові з Іваном. Як пише Чижевський, «чорт Івана Карамазова – один з аспектів просвітництва». Він «надає думкам просвітництва якусь останню гостроту та значущість (попри свій вульгарний тон), висловлює багато таких останніх наслідків із світогляду просвітництва, до яких не додумалися просвітники самі» [с. 29]. У роздумах чорта про вічне повторення землі («Нудотина найнепрстойніша» [Достоевский, ПСС в 30 т., т. 15, с. 79], як і в думках Івана, відбувається підміна «вічності» необмеженою тривалістю». Чижевський вказує на відсилання в словах чорта у Достоевського до статті Страхова «Жителі планет» (1860), яка була однією з ланок у полеміці Страхова з просвітниками. У своїх статтях Страхов намагався продумати та описати всі перспективи філософії просвітництва – «філософії майбутнього». «Певна річ, для Страхова – і для Достоевського – думка про вічне повернення всього робить безглуздим світ, позбавляє сенсу також індивідуальне людське існування. "Вічне повернення" замінює думку про безсмертя, або християнську ідею воскресіння, що увінчує земне життя, надає йому сенсу навіть у випадку її позірної безглуздості, вічною тривалістю в найгіршому можливому вигляді – тривалістю зі змістом, що безпе-

рервно повторюється, – "скучища неприличнейшая"...)» [с. 31]. Ця ідея розвинена Ніцше наприкінці 80-х років XIX століття. «Щоправда, Ніцше робить спробу подолати безглуздість "вічного повернення", безнадію вічної тривалості. Ніцше не є просвітником, і він шукає шляхів до злиття тривалості з вічністю» [с. 31].

Другою думкою Достоевського, яка передує Ніцше та опиняється в центрі дослідження Чижевського, є ідея «вищої людини», надлюдини (чорт нагадує Іванові його юнацьку поему «Геологічний переворот»). «Вища людина має змінити «недороблену, спробну». «Саме ця вища людина долає обмежений погляд нашого "евклідовського розуму", і саме вона <...> зробить непотрібним безсмертя і сама відмовиться від прагнення безсмертя. Цьому не суперечить, звичайно, ідея "вічного повернення", бо вічне повторення все здійснюється в часі; готовність жити вічно повторюване життя є найвищим для людини можливим прийняттям тимчасового життя. Вища людина робить, певна річ, непотрібним та безглуздим не лише безсмертя, а й земне існування "спробної", "недоробленої" людини» [с. 32]. Чижевський порівнює постановку проблеми «вищої людини» в Достоевського – Страхова – Ніцше: «Страхов зупиняється тут тільки на *біологічному* аспекті ідеї "вищої людини"; у Ніцше біологічний аспект присутній, але відіграє другорядну роль; Достоевський біологічний погляд взагалі виключає з розгляду, – "геологічний переворот" (слово, безперечно взяте у Страхова) є для Достоевського тільки символом перевороту релігійного та етичного, і значенням цього перевороту, як ми бачили вище, є відмова людини від безсмертя, від вічності» [с. 34]. Заперечення людини, її центрального місця у світі та історії, заперечення абсолютної значущості розумного знання, єдності релігійно-морального світу є ідеями просвітницької філософії, втіленими Достоевським в образах Івана Карамазова, чорта та Смердякова. Достоевський, як і Страхов, передбачав майбутнє цих ідей та боровся з ними. Достоевський пережив просвітництво на власному досвіді. «Але центр полеміки Достоевського проти просвітництва лежить у дещо іншій площині <ніж у Страхова – А.Т.>. Він переводить проблематику Страхова з площини *теоретичного* філософування (за яким радше відчутно, ніж безпосередньо видно, проблематику релігійну) в площину *релігійно-етичну*, і в цій площині релігійно-етичній на перший план виступає проблема безсмертя, проблема найтіснішим чином пов'язана з основною проблемою всієї твор-

чості Достоєвського, проблемою повноти та повноцінності людського конкретного існування: проблема безсмертя у Достоєвського видається нам християнською транскрипцією тієї проблеми, яка переймала Достоєвського вже в ранніх творах» [с. 38].

В 40-ві роки на перший план у розробці теми Достоєвського у Чижевського виходить проблема Достоєвського та Ніцше. У 1946 році Чижевський віддруковує на машинці в 25 екземплярах брошуру німецькою мовою «Strachov – Dostojevskij – Nietzsche» (Marburg, 1946). А в 1947 виходить відома брошура вченого «Dostojevskij und Nietzsche: Die Lehre von der ewigen Wiederkunft», яка є дещо зміненим варіантом попередньої статті. Та все ж тема Ніцше – це вже інша, відмінна від теми Просвіти, хоча й пов'язана з нею, тема історії духу Чижевського.

Брошура Д.І. Чижевського «Достоєвський та Просвіта» (Tübingen, 1975)<sup>19</sup>, написана німецькою мовою, є останньою великою працею Чижевського про Достоєвського. У ній найбільш повно та об'ємно охоплено тему Достоєвського та Просвіти. Чижевський коротко проглядає історію критичного раціоналізму в європейській філософії (від античності до XIX століття). Далі він переходить до розгляду специфіки явища російського просвітництва (або нігілізму<sup>20</sup>), описує його основні риси («віра в абсолютну цінність та правильність власних висновків»<sup>21</sup>, «забобони» на ґрунті «примітивного світогляду», заперечення самостійності та незалежної цінності вищих рівнів буття, таких як етика, знання, наука та мистецтво) [Dostoevskij und die Aufklärung, 1975, с. 5–6]. «Тому відбувається зрушення в системі цінностей. Результат цієї примітивної російської ідеї був справді неймовірним»<sup>22</sup> [с. 6].

<sup>19</sup> Dostoevskij und die Aufklärung von Dmitrij Tschizewskij. Skripten des Slavischen Seminars der Universität Tübingen. Nr. 5. 30 S. Брошура є текстом доповіді, яку Чижевський прочитав на конференції у St. Wolfgang 24 серпня 1974 року. Користаюся нагодою висловити мою вдячність І. Валявко за наданий текст статті Д.І. Чижевського.

<sup>20</sup> Походженню слова «нігілізм» Чижевський присвятив спеціальну нотатку: «Zur Vorgeschichte des Wortes "nihilizim"» // Zeitschrift für slavisch Philologie. Leipzig, 1943. Bd. 18, 2. S. 355–384. Про актуальність теми нігілізму для західної, зокрема німецької, філософії, свідчить, наприклад, полеміка між М. Гайдеггером та Е. Юнгером щодо нігілізму в 1950–1955 роках (див. про це: Судьба нигилизма: Эрнст Юнгер. Мартин Хайдеггер. Дитмар Кампер. Гюнтер Фигаль. СПб., 2006).

<sup>21</sup> «der Glaube an die absolute Geltung seiner Schlußfolgerungen und die Meinung».

<sup>22</sup> «Daher verschoben sich die Stufen der Werte der Objekte. Die Ergebnisse dieses pri-

«На противагу ієрархічній картині світу все має "один поверх", усе, що вважається більш високим, будується лише з примітивних елементів»<sup>23</sup> [с. 7]. Просвіта могла принести світові тільки смерть (Гегель) та революцію [с. 8]. «Російська Просвіта, нігілізм, вимагав лише духовної, символічної смерті: не думати, не творити»<sup>24</sup> [с. 8]. Критерій «користі» робить усі спостереження «однобічними» [с. 9]. «В усіх політичних та соціальних питаннях за аргументацією завжди прихований інтерес народу, причому цей інтерес надано так, як його бачать освічені нігілісти – як демократичний та соціалістичний устрій суспільства»<sup>25</sup> [с. 9]. Далі Чижевський переходить до розгляду боротьби Достоєвського з російськими просвітниками. «На жаль, обидва журнали Достоєвського не мали успіху, тим часом як журнали просвітників широко розповсюджувалися. Тому голос Достоєвського був голосом пророка в пустелі»<sup>26</sup> [с. 10]. І далі Чижевський детально аналізує статтю Достоєвського «Пан Щедрін або розкол у нігілістах» («Епоха», № 5, 1864), яку Достоєвський писав у полеміці з «Російським словом» Писарева; розглядає тему нігілізму в «Кількох нотатках про простоту та спрощеність» у «Щоденнику письменника» за 1876 рік, у начерках до «Крокодила» 1864 року, в уривках з «Бісів», у начерках до «Підлітка», у «Братах Карамазових».

У ході аналізу Д. І. Чижевський зупиняється на найважливіших пунктах світогляду нігілістів, з якими невтомно полемізує Достоєвський. Зокрема, Достоєвський протестує проти ідеалу «мурашника», тобто комуністичного ідеалу суспільного устрою, та «ігнорування вищої культурної сфери» [с. 18]. «Найголовніший аргумент проти нігілістів, який висловлює Достоєвський, полягає у ствердженні не-реалістичного характеру їхнього світогляду. Нігілісти нехтують дій-

---

mitiven russischen Dankens waren zum Teil haarsträubend».

<sup>23</sup> «Im Gegensatz zu der hierarchischen Weltauffassung ist alles nur "einstöckig", alles angeblich Höhere nur aus primitiven Elementen zusammengezimmert».

<sup>24</sup> «Die russische Aufklärung, der Nihilismus verlangte nur den geistigen, symbolischen Tod, nicht denken, nicht schaffen».

<sup>25</sup> «in allen politischen und sozialen Fragen ist hinter der Argumentation immer das Interesse des Volkes verborgen, wobei dieses Interesse so dargestellt wird, wie es sich die gebildeten Nihilisten vorstellen, – als demokratische und sozialistische Gesellschaftsordnung».

<sup>26</sup> «Leider hatten die beiden Zeitschriften Dostoevskijs keinen Erfolg, während zur gleichen Zeit die Zeitschriften der Aufklärer weit verbreitet waren».



сністю та "стоять на повітрі"<sup>27</sup>, у світі тіней, снів»<sup>28</sup> [с. 20]. У романах, на відміну від публіцистики, за спостереженням Чижевського, Достоевський зображує «справи» нігілістів [с. 21]. Так, у «Бісах» письменник виступив проти «політичної та моральної небезпеки таємної організації»<sup>29</sup> [с. 24]. Суть системи Шигальова «має як мінімум одну спільну рису з "російською Просвітою": загальне вирівнювання всього та всіх...» [с. 24]. Для Достоевського в 70-ті роки нігілізм 60-х був уже справою минулого. Однак він увесь час звертається до критики їхнього світогляду як у «Бісах», у чернетках до «Підлітка», так і в «Братах Карамазових» (образи «псевдонігілістів» Фетюковича та Ракитина [с. 29]). Достоевський критикує підміну нігілістами конкретних цілей максималістськими та віддаленими: «звільнення селян, яке, за всієї недосконалої, все ж є прогресом, замінюється соціалізмом як конкретною метою; замість обмеження сваволі властей – повністю вільна республіка, замість покращення становища робітників та зменшення бідності – "нові економічні стосунки", тобто соціалізація економіки, і таке інше»<sup>30</sup> [с. 27]. Критика нігілізму залишається актуальною для Достоевського до кінця його життя.

Питання, яке визначає наприкінці статті Чижевський, полягає в актуальності історичного явища російського просвітництва для ХХ століття. Для самого вченого це питання було, безсумніву, актуальним: для нього російське просвітництво було одним з витоків соціалістичної революції та сучасного йому стану справ у Радянській Росії. Безумовно, у його постійних поверненнях до теми полеміки з просвітництвом було багато особистого. Але прочитував він історію просвітництва в контексті історії духу, як одне з явищ, які, мабуть, закономірно виникають у діалектиці розвитку людства. «Культурне небуття» є одним

<sup>27</sup> Вираз Достоевського [Достоевский, ПСС в 30 т.: т. 20, с. 116].

<sup>28</sup> «Hier kommt Dostoevskij auf seinen zentralen Einwand gegen den Nihilismus zu sprechen: den unrealistischen Charakter seiner Weltanschauung. Die Nihilisten vernachlässigen die Wirklichkeit und stehen "in der Luft", in der Welt der Schatten, der Träume».

<sup>29</sup> «den politischen und moralischen Gefahren der Geheimorganisationen».

<sup>30</sup> «Die Bauernbeirreung, die bei aller Unvollkommenheit doch ein Fortschritt ist, wird durch Sozialismus als Endziel ersetzt; statt der Einschränkung der Willkür der Obrigkeit – eine völlig freie Republik, statt der Verbesserung der Lage der Arbeiter und der Milderung der Armut – "neue ökonomische Verhältnisse", d.h. die Sozialisierung der Wirtschaft u.s.f «.

із проявів духовного буття. У боротьбі та взаємодії різних сторін та впливів протікає життя духу. Чижевський відстежує конкретні історичні еманации цього життя як учений-славіст та філософ. Вічність та історія для нього (як і для Достоевського) складають одне ціле, і в цьому цілому минуле та теперішнє перебувають у нерозривному зв'язку та в безперервному діалозі.

### ЛІТЕРАТУРА:

- *Вокруг Достоевского*: В 2 т. Т.1: О Достоевском: Сборник статей под редакцией А.Л. Бема / Сост., вступ. ст. и коммент. М. Магидовой. М.: Русский путь, 2007. – 576 с.
- *Гегель Г.В.Ф.* Система наук. Часть первая. Феноменология духа. Перевод Г. Шпета. СПб.: Наука, 2006. 443 с.
- *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений: В 30 т. Л.: Наука, 1972–1990.
- *Жизнь и смерть.* Сборник памяти д-ра Николая Евграфовича Осипова под редакцией А.Л. Бема, Ф.Н. Досужкова и Н.О. Лосского. Кн. 2. Статьи памяти Н.Е. Осипова. Прага, 1936.
- *Чижевский Д.И.* Гегель в России. СПб.: Наука, 2007. 411 с.
- *Čyževskij D.* Schiller und die «Brüder Karamazov». Zeitschrift für slavische Philologie. Leipzig, 1929. Bd. 6.S. 1–42.
- *Dostoevskij und die Aufklärung von Dmitrij Tschizevskij.* Skripten des Slavischen Seminars der Universität Tübingen. Tübingen 1975. 30 s.

## Олександра ТОЇЧКІНА

## РЕЦЕНЗІЯ НА ТРИТОМНИК Д.І. ЧИЖЕВСЬКОГО

Д.И. Чижевский. Избранное. В трех томах. Т. 1. Материалы к биографии (1894 – 1977) / Сост., вступ. ст. В. Янцена; Комментар. В. Янцена, И. Валявко, В. Кортхаазе. М.: Библиотека-фонд «Русское Зарубежье»; Русский путь, 2007. 848 с.

Видання першого тому тритомного зібрання праць Д.І. Чижевського, безумовно, стало важливою та визначною подією. Поза сумнівом значущими «Матеріали до біографії» Д.І. Чижевського є в першу чергу для чижевськознавства. Адже біографія та науковий спадок великого славіста на сьогоднішній день вивчені тільки частково. Більшість архівних матеріалів не опублікована та залишається мало та важко приступною дослідникам. У рецензованому ж виданні багато архівних матеріалів з життя Чижевського вперше вводяться в науковий обіг. Частина з них уперше перекладено на російську мову, частину спеціально написано для цього видання. Тексти подано в супроводі ретельно проробленого наукового коментарю із залученням широкого спектру матеріалів з історії російської еміграції. Продумано принципи розміщення документів, листів, мемуарів, статей за розділами, що створює фундаментальну наукову базу для подальших досліджень життя та творчості Д.І. Чижевського. Необхідно відзначити й те, що це видання є цінним не лише для спеціалістів з історії російської еміграції, а й у цілому для гуманітарної науки. Бо «Матеріали до біографії» є оригінальним досвідом відтворення біографії славетної людини в історичних свідченнях та документах. Жанрова форма біографії в документах як така не є новою. У літературознавстві вона була випробувана ще в 10–30-ті роки ХХ століття (згадаю, з одного боку, відомі книги В. Вересаєва: «Пушкін у житті», «Гоголь у житті», книги В.В. Гіппіуса «Гоголь. Спогади. Листи. Щоденники...» та, з іншого, Н.О. Лернера «Роботи та дні

О.С. Пушкіна»). Оригінальність та значущість створеної в даному жанрі книги про Д.І. Чижевського, на мій погляд, полягає насамперед у тому, що перед нами досвід створення наукової біографії. В. Янцен зробив спробу синтезувати жанрові форми «літературного портрету» та документальної хронології.

Книга складається із семи розділів та додатка. Композиція книги вийшла кільцевою: перший та другий розділи є зібранням автобіографічних матеріалів, у яких Чижевський сам говорить про себе та події свого життя; у додатку, що завершує том, слово знову надається Д.І. Чижевському – в цій частині вміщено спогади, промови, некрологи про близьких йому сучасників: Юрія Клена, В.В. Зеньковського, Ф.А. Степуна, князя М.С. Трубецького та Йозефа Вашіцу. Слово про близьких є не менш автобіографічним, ніж слово про себе.

Перший розділ складається з документів (особисті справи, автобіографії, персональні дані, прохання, промови) та спогадів ученого про своє життя. У другому розділі вміщено вибрані автобіографічні листи Д.І. Чижевського 1921–1976 рр.

Третій – найбільший у книзі розділ (с. 243–678) – включає в себе корпус мемуарів та є умовно поділеним на частини відповідно до етапів біографії вченого: «Біля витоків: Александрія, Петербург, Київ» (спогади В.В. Зеньковського, Панаса Феденка), «Завершення навчання філософського ремесла, партійна та наукова публіцистика: Фрейбург у Брейсгау» (стаття М.-Л. Ботт, спогади Х.-Г. Гадамера, Л. Ландгребе) і таке інше, включаючи останній гейдельберзький період життя Д.І. Чижевського (спогади Х.-Ю. цум Вінкеля, Г. Шаліха, В. Буша, Р. Лахман та ін). В окремому підрозділі зібрано ювілейні матеріали, у «Посмертне» включено поминальні промови, слова, некрологи, вибрані листи. Тут же вміщено документи, пов'язані з історією купівлі та каталогізації бібліотеки та архіву Чижевського Гейдельберзьким університетом, а також звіт про каталогізацію особистої бібліотеки Чижевського в інституті славістики міста Галле.

Четвертий розділ («Pro et Contra») включає в себе рекомендаційні листи, характеристики, відгуки читачів та вибіркові рецензії на праці Чижевського (Флоровського, Франка, Кулешова). У п'ятому розділі подано варіанти та доповнення опублікованих у попередніх розділах матеріалів. У частині шостій – теми лекцій та семінарів Чижевського. Частина сьома – надзвичайно важлива – є спробою надати найбільш

повну на сьогоднішній день бібліографію праць ученого, що охоплює весь період його наукової діяльності з 1912 по 1977 рік. У цьому ж розділі надано бібліографічні відомості про рецензії на праці Чижевського, некрологи та літературу про Чижевського.

Хочеться особливо відзначити ту колосальну роботу із збирання та підготовки матеріалів до біографії Чижевського, яку виконали Володимир Янцен (упорядник тому, автор вступної статті та більшості коментарів, а також перекладач усіх німецькомовних та частини українських текстів), спільно з Іриною Валявко (автором коментарів до українських та англійських текстів, ініціатором архівних розшуків та збирання спогадів сучасників ученого) та Вернером Кортхаазе (автором матеріалів та коментарів про коменіологію). Суттєву роль у виданні книги відіграла Бібліотека-фонд «Російське Зарубіжжя», зокрема, вчений секретар фонду М.А. Васильєва. Звичайно, масштаб книги та вкладена в неї праця вражають, але видання потребує не лише заслужених похвал, а й уважного аналітичного розбору. Необхідно осмислити оригінальний досвід створення наукової біографії славетного славіста.

Окремо хотілося б зупинитися на питанні про принципи побудови біографії. Том нараховує більш ніж вісімсот сторінок, але й такий обсяг, звичайно ж, не дозволив включити до видання повний корпус матеріалів про Чижевського. Відповідно, виникає питання про принципи відбору текстів. Судячи з усього, В. Янцен прагнув, з одного боку, представити в можливій хронологічній повноті всі періоди життя Чижевського, з іншого – зібрати разом усі найбільш «промовисті» – як репрезентативні, так і маловідомі та, на перший погляд, незначні – свідчення про Чижевського. Задачею упорядника та коментаторів було: висвітлити всі сторони яскравої, багатопланової та багатовимірної особистості вченого, відтворити у свідченнях його живий образ, історію його життя та наукової творчості, атмосферу часу та оточення. Виконанню цієї ж задачі, певно, слугує та жанрова строкатість представлених у книзі текстів (документи, автобіографії, листи, мемуари, промови, некрологи та ін.). У багатожанровості по-своєму відбивається складність, несталість та динамічність історії життя Чижевського, сполученого з драматичними подіями ХХ століття. У цілому в даному томі вдалося здійснити завдання створення наукової біографії, балансує на межі між свідченнями очевидців епохи та об'єктивним

науковим дослідженням<sup>1</sup>. Надзвичайно важливим фактором у книзі є компетентний науковий коментар, який, по суті, став паралельним текстом-біографією Чижевського, що компенсує та врівноважує неповноту, суб'єктивність, історичність багатьох спогадів та свідочств. Крім того, коментар суттєво доповнює та збагачує архівною, документальною інформацією надані свідочства епохи. Вносять коментатори також свої живі акценти та нові питання, інтерпретації, без яких не можна уявити наукове дослідження. Так, вельми істотним доповненням до незвичайних та дуже складних для інтерпретації спогадів Чижевського про його участь у меншовистському русі («Спогади про меншовиків на Україні 1919–1920 рр.») є коментар В. Янцена та І. Валявко до другого підрозділу першої частини. Зокрема, коментатори пишуть: «Спогади Чижевського про меншовиків були написані в березні 1961 р. На прохання Б.І. Николаєвського, який у цей час готував низку праць з історії меншовизму та просив Чижевського уточнити деякі деталі історії меншовистських організацій на Україні. Порівняння тексту спогадів та "Меншовистської поезії" свідчить про справді феноменальну пам'ять Чижевського, яка зберегла найменші подробиці подій сорокарічної давнини. Листування між Чижевським та Николаєвським з приводу цих спогадів, а також іншими учасниками роботи над історією меншовизму містить багато біографічних ремінісценцій та уточнень, без яких публікація спогадів виявилася б неповною» (с. 135). Саме коментар дає нам необхідну додаткову інформацію, а акценти коментаторів допомагають нам її оцінити.

Вкажу далі як на приклад на коментар до другого розділу книги, в якому надано автобіографічні листи Чижевського. Коментар В. Янцена освітлює археографічні особливості кожного листа, його належ-

<sup>1</sup> Необхідно відзначити, що жанр «біографії в документах» потребує зовсім іншого принципу відбору текстів (як правило, фрагментів з листів, мемуарів і т. ін.), ніж власне жанр «матеріалів до біографії» (у «матеріали» включаються тексти повністю, і відтак науковий жанр передбачає інший принцип структурування матеріалу; крім того, такого плану видання потребує включення відповідного довідкового апарату). В. Янцен спробував синтезувати ці дві жанрові форми, і досвід цей не завжди та не в усьому є вдалим: так, мішанина текстів різних жанрів (наприклад, мемуарів та наукової статті в третій частині), призводить до стилістичного різнобою, що заважає здійсненню завдання створення цілісного портрета вченого, принаймні його сприйняття читачем при послідовному прочитанні книги від початку до кінця. Частина матеріалів та їх варіанти, з цього ж погляду, варто було б винести в додаток.

ність до архіву певного адресата, дані про характер взаємостосунків Чижевського з ним, про збереженість усього корпусу листів Чижевського до цього адресата, а також про наявність листів-відповідей, відомості про місце першої публікації, їхнє значення в листуванні та історії життя Чижевського. Так, про лист Чижевського до Гуссерля від 25 травня 1931 року повідомляється: «машинописний лист, єдиний з листів Чижевського до Едмунда Гуссерля (1859–1938)». Далі йде вказівка на джерело та першопублікацію, коротка біографічна довідка про історію стосунків Чижевського та Гуссерля, реальний коментар до тексту листа (с. 218). Про лист Чижевського до З.О. Микуловської від 14 липня 1950 року читаємо: «Машинописний лист (один зі 116 за 1950–1968 рр.). Джерело: Yurieff. Адресований Зої Осипівні Микуловській (у заміжжі – Юрьєвій, 1922–2000) – гарвардській студентці, учениці Чижевського, яка пізніше захистила під його керівництвом дисертацію "Гоголь в інтерпретації російських символістів" та стала професором слов'янської філології у Нью-Йоркському університеті. *Рідкісний приклад, здавалося б, не властивих Чижевському емоційних та потаємних листів*» (с. 234). Звичайно, для того, щоб оцінити ступінь репрезентативності запропонованих упорядником вибраних листів Чижевського, необхідно мати можливість співвіднести їх з повним зведенням листів ученого. Але поки в нас його немає, і коментар залишається найважливішим джерелом, яке дозволяє нам оцінити місце кожного з листів та адресатів листів Чижевського в його біографії.

Що стосується повноти наданої в «Матеріалах» біографії Чижевського, то недосить освітленим у томі, на мій погляд, виявився драматично напружений діалог ученого з покинутою батьківщиною, Радянським Союзом, та діячами радянської науки. З корпусу мемуарів із якихось причин випали спогади А. Вінченза, в яких питання про стосунки із СРСР посідає важливе місце; у розділі рецензій представлено лише негативний полюс в оцінці Чижевського на колишній батьківщині (рецензія В.І. Кулешова на німецькомовну «Історію російської літератури 19 століття» Чижевського). Звичайно, ставлення до Чижевського таких учених, як О.І. Білецький, В.П. Зубов, В.І. Вернадський, М.П. Алексєєв або Д.С. Лихачов, було набагато більш продуктивним та неоднозначним, ніж загальна політична лінія замовчування, огульної критики та неприйняття діяльності Чижевського як найвизначнішого вченого-слависта міжнародного масштабу.

Важливим є шостий розділ «Матеріалів»: «Теми лекцій та семінарів Д.І. Чижевського». Педагогічна діяльність була справою всього життя вченого, і розділ дозволяє нам доторкнутися до цього, такого значущого, боку його діяльності. Крім того, лекції та семінари є безпосередніми джерелами наукових праць славіста. Відповідно, теми дозволяють нам простежити еволюцію його дослідницьких ідей, визрівання планів праць. Послідовний перелік у розділі курсів та тем семінарів уражає розмаїттям та широтою охоплення матеріалу у викладацькій діяльності Д.І. Чижевського.

Окремого розгляду потребує останній, сьомий, розділ книги, присвячений бібліографії праць ученого, рецензій на його твори та літератури про нього. Звичайно, слід висловити велику подяку В. Янцену, який зробив першу спробу скласти бібліографію праць ученого за весь період його наукової діяльності. Безумовно, ця бібліографія є тим фундаментом, який дозволить рухатися далі. У межах книги вона є найважливішим розділом, бо в ній прочитується науково-дослідницька біографія вченого, його еволюція та розвиток, історичні та біографічні метаморфози його наукової діяльності та труднощі на шляху. Але в бібліографії, наданій у «Матеріалах», є низка серйозних недоліків, і погано те, що про недоліки ці жодним чином не зазначено в порядку. Зокрема, бібліографія, складена на матеріалах інших бібліографій ученого, звірена лише частково. Це зрозуміло: звірити весь обсяг вихідних даних праць Чижевського, опублікованих у різних виданнях (багато з них є важкоприступними), у різних країнах, у різні часи (від 10-х до 70-х років ХХ століття) не дуже просто. Але в результаті ми опиняємося перед фактом цілої низки неточностей та нагальною необхідністю звірення опублікованих у «Матеріалах» бібліографічних даних. Вкажу для прикладу на ранні праці Чижевського, опубліковані в «Известиях Российського Общества Любителей Мироведения» (1912–1915 гг.). Чижевський вносив назви своїх ранніх астрономічних праць у бібліографію своїх праць покладаючись на пам'ять, через що виникла низка неточностей, які потребують виправлення<sup>2</sup>. У «Матеріалах» же надано неточні дані, узяті з бібліографій його праць, і це не зазна-

<sup>2</sup> Пошлюся на мою статтю: А.Тончина. Дмитрий Чижевский и Русское Общество Любителей Мироведения (неизвестные факты из жизни Дмитрия Чижевского 1912–15 годов) // Дмитрий Чижевский и европейская культура. Дрогобыч – Siedlce. 2010. С. 33–48.



чено впорядником. Є в бібліографії також очевидні неприпустимі прогалини: так, з незрозумілих причин випала з неї, наприклад, відома німецька праця Д.І. Чижевського «Достоевський та просвіта» (1975). Питання виникає також у зв'язку з видавничою діяльністю Чижевського: у «Матеріалах» видання із серій, що виходили під редакцією вченого, надані дуже вибірково. Питання це є серйозним та потребує окремого розгляду й вивчення. Адже впорядницька та редакторська діяльність Чижевського є важливою складовою його славистичних досліджень. І справа тут не лише в потребах викладання. Сам вибір текстів для видань, складання хрестоматій та коментар до них (як, наприклад, у серії «Heidelberger Slavische Texte») дозволяє багато зрозуміти у створеній ним «історії духу». Отже, необхідно скласти повну бібліографію видань Д.І. Чижевського.

Безумовної доробки та доповнень потребують два останні підрозділи сьомої частини: підрозділи рецензій на праці Чижевського та чижевськознавчої літератури. У такому разі навіть не виникає питання про критерії вибору наданих бібліографічних матеріалів: очевидно, що їх необхідно доповнити відповідно до вимог, що висувуються до компетентних наукових видань.

Безумовно, «Матеріали до біографії» є лише першим томом заявленого тритомного «Вибраного» Д.І. Чижевського. Передбачається, що деякі («випадкові») недоліки першого тому (у тому числі й незрозуміла в науковому виданні такого рівня відсутність іменного покажчика) мають бути компенсовані видавцями в наступних двох томах. У цілому ж висловлені спостереження та зауваження в жодному разі не знижують наукової значущості книги, радше вказують на напрям подальшого нашого руху: необхідність звірення та доробки бібліографії, перекладу та публікації творів Д.І. Чижевського, його листування, подальше збирання та публікація документів та свідoctв епохи. «Матеріали до біографії» Д.І. Чижевського є фундаментальною та надзвичайно значущою працею в історії розвитку сучасного чижевськознавства та гуманітарної науки в цілому.

## ЕТОС

Ядвіґа МІЗІНСЬКА

### БАЙДУЖІСТЬ

*Я знаю діла твої, що ти не холодний, ані гарячий.  
Якби ти був холодний чи гарячий ти був!*

*А що ти літєплий, і ні гарячий, ані холодний,  
то виплюну тебе з Своїх уст...*

*Бо ти кажеш: «Я багатий, і збагатів, і не потребую  
нічого». А не знаєш, що ти нужденний, і мізерний,  
і вбогий, і сліпий, і голій!*

Об'явлення св. Івана Богослова, 3:15-17

#### Байдужість до байдужості

У переліку аксіологічних категорій, наскільки мені відомо, відсутня категорія **байдужості**. Можна сказати, що й мораль – сфера вправляння у вчинках, оцінюваних за нормами добра та зла, і її теорія – етика, залишаються однаково байдужими до байдужості.

Можна припустити, що так діється тому, що байдужість виглядає синонімом **нейтральності**. Своєрідним сірим фоном, на якому значно виразніше виглядають фігури «бездоганної білості» позитивних цінностей і «пекельної чорноти» негативних (антицінностей). Аксіологія за визначенням займається їх кодифікуванням, ієрархічністю, контрастуванням, аналізом суті окремих цінностей і контрцінностей. Іноді трапляється, що й «переоцінкою», тобто критичним і прискіпливим розглядом, чи була їх суть не зазнала соціальної «корозії», і чи – наче в пісочному годиннику – не настав час перевернути їх «із голови на ноги». Проте навіть у таких випадках реконструкція взаємовідносин й уся структура цінностей не включає розмислу про їхній «фон». А отим

фоном є площина учинків, які начебто не підлягають етичній оцінці, адже не є ні добрими, ні лихими.

Мова гештальтпсихології начебто добре пасує для опису «сліпоти на байдужість», притаманної сучасній культурі, яка становить контекст моралі. Як відомо, гештальтпсихологія вважає пізнання сприйняттям важливих і сутнісних структур, **фігур** на безбарвному **фоні**, який перебуває поза площиною уваги. Виокремлення, розпізнавання форми та називання цих фігур, вловлювання взаємозв'язків між ними є для психологів гештальту завданням і сутністю когнітивного процесу. Отож помилялися прихильники асоціативної психології, котрі вбачали у пізнанні нагромадження й синтез окремих вражень, тим часом коли воно є свого роду апіорним осмисленням світу шляхом вловлювання у ньому одразу ж знущих структур.

Втім, клопіт у тому, що подібна діяльність натрапляє на певну перешкоду. Адже серед однозначних форм, для яких можна легко припасувати одну назву та єдиний сенс, іноді трапляються також неоднозначні й амбівалентні. Підручники психології радо публікують ілюстрації таких чудернацьких фігур, які спершу виглядають качкою, а за мить – кролем, або одразу двома профілями облич, а вже невдовзі – вазою. Ці приклади функціонують як винятки з правил і начебто не суперечать головній ідеї гештальтпсихології.

Покликання на психологію гештальту, гадаю, потрібне, щоб збагнути подібні труднощі в галузі аксіології. Адже вона також розпізнає «фігури» на «фоні» цінностей і антицінностей у площині того, що не підлягає оцінюванню в аксіологічних категоріях. Проте й тут трапляються випадки «качкокролів», що нині, зокрема, виражається в тенденції до релятивізації «добра» і «зла». Моральний релятивізм виявляється не лише в тому, що різні особи по-різному сприймають певний вчинок, а й у тому, що та сама особа, залежно від ситуації, одного разу бачить його благі, а іншого разу – фатальні наслідки.

Проте навіть суперечка між фундаменталістами і релятивістами не зачіпає питання **байдужості**. Етичні чвари чи дискусії точаться лише навколо того, якого етичного сенсу слід надати окремим «фігурам». А тим часом дедалі більше приводів, щоб основною проблемою означити властиво питання про **фон**, про те, який спектр учинків (і чи взагалі такі існують) можна загалом звільнити від обов'язку їх оцінювання у моральних категоріях.

Адже тенденцією високо розвинутої цивілізації та пов'язаної з нею споживацької культури є тенденція до адіафоризації. Перш ніж пояснити цей термін, покликаючись на слова З. Баумана, котрий нагадав про нього й застосував його для аналізу постмодерністської етики, зазначу, що він близький за змістом до того, що у буденній мові називають байдужістю:

«Отож соціальна організація полягає в нейтралізуванні деструктивного та дерегулювального впливу морального інстинкту. Нейтралізація є наслідком принаймні трьох взаємодоповнювальних обставин: 1) дистанція між двома полюсами діяння – суб'єктом і об'єктом, запобігання зближенню між тими, на кому зосереджені наслідки дій, і тими, хто діють, що дозволяє підтримувати ефект діяння поза межами впливу морального імпульсу акторів, 2) вилучення принаймні деяких об'єктів організаційного діяння із класу потенційних об'єктів моральної відповідальності, тобто потенційних "облич", 3) згрупування решти людських об'єктів у комплекси специфічно виділених функціональних рис, а отже, запобігання нагод для того, щоб із окремих рис, на які спрямовані діяння, по-новому уклався цілісний образ "обличчя".

Адже діяння, скероване на адресу однієї, окремо взятої людської риси, а не іншої людини як персони, не підлягає моральній оцінці. З цих обставин не випливає, що організація просуватиме або свідомо підтримуватиме аморальну поведінку. Всупереч тому, що намагаються довести деякі найбільш затяті її критики, організація програмно не займається плеканням зла. Але вона також не займається ширенням добра, в чому намагаються переконати її офіційні рекламні проспекти. Істина полягає у тому, що згадані обставини зумовлюють моральну адіафоризацію діяння (термін "адіафорон" походить із мови Церкви, спершу ним характеризували погляди чи звичаї, які не були ні доброчесними, ні гріховними і які церковна влада вважала байдужими з точки зору віри, а тому й не включала до обов'язкового канону, проте й не оголошувала ерессю). Адіафоризовані діяння не оцінюють, та й годі їх оцінити в категоріях добра і зла. Їх можна вимірювати лише технічними критеріями – порівнюючи із цілями або організаційними процедурами. Відтак моральна цінність Іншої Людини втрачає роль межі, встановленої для "волі існування"<sup>1</sup>».

<sup>1</sup> Z. Bauman, *Etyka ponowoczesna*, przeł. J. Bauman i J. Tokarska-Bakir, Warszawa 1996, s. 167–168.

Отож легко упевнитися в тому, що аж ніяк не всі теоретики залишалися нечутливими, байдужими до байдужості. Проте характерно, що це питання ставить не етик *sensu stricto*, а філософуючий соціолог. Завдяки цьому ми одразу впізнаємо цивілізаційно-культурний, а особливо адміністративно-організаційний контекст, в якому байдужість виявляється неначе освяченою, а водночас її вважають необхідністю й обов'язком, згідно з принципом: високотехнологічна цивілізація, яка вимагає складної організації, необхідної для користування не менш складною технікою, водночас «виховує» для власного обслуговування адекватний тип людини. Ним є *homo manipulator* – фахівець і експерт у царині вправного обслуговування речей, які серед іншого служать також для продукування речей, предметів, що задовольняють нестримну споживацьку хіть.

За тими речами уже не видно обличчя людини – і тієї, котра їх створює, і тієї, якій вони призначені. Реклама, спрямована на формування споживачів цих продуктів, далєбі оперує обличчями потенційних покупців, але вони відповідно косметично причепурені, а відтак набувають характеру *everyman*: дитини загалом, бабусі загалом, водія як такого тощо.

Реклама також апелює головним чином до естетичних почуттів, підтриманих економічними аргументами: вона обіцяє вроду, вічну молодість, зростання престижу та комфорту, ретельно замовчуючи ціну, яку слід заплатити (моральні витрати), щоб наздогнати інших і втриматися на ринку споживання в ролі того, хто встигає за модою, технічним прогресом і, загалом, ідолом модерності.

Таким чином, окрім збільшення дистанції між людиною та людиною, довшає ланцюжок технічних посередників і організаційних шаблів, а водночас реклама, провокуючи споживацьку хіть, чинить свій внесок у зростання явища **адіафоризації**, тобто зони «морально байдужих» справ, яку вже не просто толерують, а й інтенсивно розширюють, користуючись ЗМІ. Зрештою, вони самі є окремим випадком адіафоризації. «Холодний погляд» камери байдужливо фіксує хитро підібрані події, тиражує їх, наголошує та подає до столу глядачам залежно від намірів невидимого Маніпулятора.

Таким чином, телевізійна культура, яка допомагає людям дивитися на світ власними очима, подекуди стає знаряддям ширення байдужості. Адже саме вона вирішує замість нас, що мусить бути «фігурою», а

водночас негайно уміщує оті «фігури», окремі належним чином зрежисовані події, у відповідну емоційну оболонку.

Байдужість аж ніяк не є станом, позбавленим емоцій. Споживачі телебачення, глядачі, звісно ж, зазвичай переймаються запропонованими їм фабулами і палко про них сперечаються. Не так давно усі ми стали свідками реакції «світу» на смерть принцеси Діани. Кореспонденти наголошували спалах пристрасного почуття горя та скорботи у «холодних» англійців і їхнє обурення вчинками папараці, фотографів, котрі полюють за сенсаціями і котрих звинувачували у заподіянні трагедії. У той самий час я була присутня на похороні знайомого. На кладовищі за кілька кроків від засмученої вдови кілька родичів гучно коментували боксерський матч і показну поразку Голоти<sup>2</sup>.

То якою ж є сутність байдужості, коли вона не виключає емоцій, ба навіть потужних пристрастей?

### Фігури байдужості

Соціолог знання К. Мангайм, так само як і епістемолог Г. Башляр, рекомендують тим, хто прагнуть проаналізувати якийсь термін, пошукати для нього контртермін, бо інакше постають терміни-міхи, «терміни-пагу» (вислів Я. Бохенського), під які можна підверстати будь-що в межах досяжності, а відтак вони перестають бодай щось пояснювати і зонайбільше служать наліпкою на дійсності.

Контртерміном для байдужості можна було б вважати **заповзятливість** [zaangażowanie]. Але й тоді завдання не спрощується. Адже заповзятливість, тобто здатність активно діяти для досягнення чогось, може мати різні личини і різну глибину. Усе залежить від того, хто і яким чином, але насамперед – задля чого намагається втягнути мене у сутичку. Війни бувають і «гарячими», і «холодними», їхній сенс і послання вкрай сумнівні, прикладом чого у свій час послужила поль-

<sup>2</sup> Леді Діана Спенсер, принцеса Валлійська, колишня дружина спадкоємця британського престолу та зірка гламурної преси, загинула в автокатастрофі в Парижі 31.VIII.1997, маючи трохи понад 36 років, одна з перших, пізніше заперечених версій поклала відповідальність за трагедію на фотографів із бульварних видань; Анджей Голота – скандальний польський боксер-важковаговик, відомий брудними витівками на рингу, як от удари головою та удари нижче пояса, у поєдинку за титул чемпіона світу із британцем Леноксом Люїсом 4.X.1997 був нокаутований у перші ж хвилини поєдинку. – *Прим. перекладача.*

ська «війна у верхах»<sup>3</sup>, навмисно розбурхані політичні пристрасті, справжні інтереси учасників яких важко було одразу втямити, проте ці пристрасті розбурхували суспільні емоції упродовж кількох років. Як незабаром виявилось, чеснотою було радше утримання від участі в цій «боротьбі», позаяк вона виявилася виразом персональних чи партійно-політичних інтриг. Лише один такий приклад свідчив би на користь того, що іноді байдужість є чимось кращим, ніж пристрасна заповзятливість при втручанні у неглибоко розвідані справи.

Отож як виглядає ситуація із байдужістю, і чи вона також належить до ряду амбівалентних фігур на зразок «качкокроля»? Може, радше слід було б виокремити різні **форми байдужості**, і допіру тоді шукати приховане в деяких із них зло? Оце зло, про яке йдеться в процитованих в епіграфі словах із Біблії. Зло настільки особливе, що воно заслуговує в очах Бога не лише осуду й кари, а й огиди та відрази.

Можна бути певним, що існує форма **здорової байдужості**, принаймні епістемологічної. Адже кожен пізнавальний акт є вибором, він містить у собі елемент селекції, без якого годі було б виокремити об'єкти пізнання. У цьому аспекті гештальтпсихологи слушно стверджують, що слід щось «сунути у фон», якщо хочеш щось інше умістити на авансцені. Момент здорової байдужості буває особливо необхідним у творчості. Уславлена неухвалюваність великих винахідників і учених, яка стала темою численних анекдотів, є не чим іншим, як байдужістю до повсякденних дрібниць. Вона є умовою **поринання** у пристрасть – захоплення обраною ідеєю, яка поглинає не лише думки, а й усю людину, підпорядковуючи собі всі почуття, приковує до себе усе життя творця. Проте таку форму байдужості доречно було б розглядати як результат **селективності**, розмежування явищ і подій на істотні та другорядні. Без неї годі було б створити жоден великий твір у будь-якій галузі мистецтва, науки, релігії, філософії.

<sup>3</sup> «Війна у верхах» (wojna na górze) – політичний конфлікт між керівником «Солидарності» Л. Валенсою і керівником першого не комуністичного уряду Польщі Т. Мазовецьким у 1990 р., який точився навколо ставлення до темпів реформ і потреби ліквідації номенклатури; значною мірою був зумовлений персональними рисами Л. Валенси та головного натхненника конфлікту Я. Качинського; завершився розколом у середовищі колишньої опозиції, маргіналізацією «Солидарності» та приходом до влади посткомуністичної номенклатури, тобто наслідками, цілком протилежними намірам ініціаторів. – *Прим. перекладача.*

Так само і в повсякденному житті конче потрібна певна доза здорової байдужості, яка би тамувала втягування людини у штучно розпалювані, часто нишком по-шахрайськи скеровувані чвари, за якими криються інтереси вузьких груп із не надто чистими намірами.

Але існують також чималі зони патологічної байдужості, а може навіть – убивчої. Цей гатунок байдужості виглядає живильним середовищем для специфічного різновиду зла, який сформувався у масовому суспільстві. Йдеться про банальне зло, виявлене і саме так назване у блискучій праці Г. Арендт, присвяченій постаті Айхмана. Стежачи за єрусалимським процесом над Айхманом, авторка у своїй оригінальній книжці, яка стала своєрідним філософським репортажем, усвідомила, що цей злочинець, винний у геноциді, є насправді дуже пересічною, посполитою людиною, багато в чому схожою на тих, хто його судив:

«Попри всі зусилля прокуратури, кожен міг переконатися, що ця людина є "монстром", проте далєбі важко було уникнути враження, що він блазнює»<sup>4</sup>.

Подив, який межував із шоком, зростаючи в міру того, як Айхман розповідав про свою біографію, надзвичайно типову для суспільства Третього Райху, привів Г. Арендт до констатації, що «убивці живуть серед нас» (а може, так само і в нас?). Водночас вони не виділяються нічим незвичайним, – на цю роль їх радше за все признає їхня буденність.

Буденність, якій притаманні пласкість думок, почуттів, схильність до того, щоб поводити себе «як усі». Для банального зла найбільш характерною рисою є його розмитість, брак очевидного протиставлення добру. Тому воно подекуди скасовує стереотипний поділ на «катів» і «жертв», адже «жертви» залишалися байдужими до ознак наближення геноциду, натомість «кати» не усвідомлювали, коли і як готуються до своєї ролі.

У полеміці з Гершоном Шолемом, опублікованій у додатку до репортажу, Г. Арендт уточнює свої погляди на природу банального зла, в чому також можна відчитати механізм зловісної байдужості:

«Моє ставлення я представила чітко, але ти явно його не зрозумів. Я ствердила, що не було жодної змоги чинити опір, але можна було

<sup>4</sup> H. Arendt, *Eichmann w Jerozolimie. Rzecz o banalności zła*, przeł. A. Szostkiewicz, Kraków 1987, s. 70. [Цитата перекладена за польським перекладом, на який посилається авторка статті. – *Заувага перекладача*].



**нічого не чинити.** Для того, щоб нічого не чинити, не треба бути свя- тим, вистачило би сказати: "Я лише звичайний єврей, і не хочу віді- гравати жодної іншої ролі". А те, чи оті люди, або принаймні дехто із них – як ти вказуєш – заслужили шибеницю, то цілком інше питання. Слід міркувати не про людей, а радше про їхні аргументи, за допомо- гою яких вони виправдовувалися перед самими собою чи перед інши- ми. Стосовно цих аргументів ми маємо право давати оцінки. Але ми також не повинні забувати, що маємо тут справу із доволі жахливою і безнадійною ситуацією, але вона, однак, не була ситуацією концен- траційних таборів. Ці рішення приймали в умовах терору, але не під безпосереднім тиском чи впливом. Йдеться про різницю міри, яку до- слідник тоталітаризму повинен усвідомлювати і яку мусить брати до уваги. Ці люди мали певну обмежену свободу прийняття рішень і дій. Так само, зрештою, убивці із СС, – як нам тепер відомо, – мали пев- ну обмежену свободу вибору. Вони могли сказати: "Я хочу, щоб мене звільнили від моїх катівських обов'язків", і їм би нічого за це не вді- яли. Оскільки на практиці ми маємо справу із людьми, а не героями чи святими, то власне можливість **неучасті** має вирішальне значення у ту мить, коли ми заходимося формулювати оцінку не системи, а окремих індивідів, їхнього вибору й аргументів»<sup>5</sup>.

Маємо парадокс. Трохи вище як контртермін байдужості було про- тиставлено заповзятливість, а тим часом із міркувань Г. Арендт впли- ває, що участь, а отже, різновид заповзятливості (та ще й активна!), виявилася проявом байдужості. Ба більше, відмову від потенційної «неучасті» і з боку євреїв, і з боку есесівців, дослідниця вважає під- ложжям банального зла, іншою назвою якого є власне байдужість.

Де ж слід провести межу між «здоровою байдужістю» і «байдужі- стю патологічною»? І взагалі, чи можливо таке розмежування здійсни- ти й утримати?

### **Патологічна байдужість як вираз бездушності**

Перспектива виборсатися із цих суперечностей з'явиться, гадаю, допіру тоді, коли ми перемістимо усю проблему на новий рівень, тобто коли врахуємо той факт, що до суті людяності, окрім сфери тілесної та психічної, належить і сфера духовна.

<sup>5</sup> *Ibid.*, s. 395.

Адже тоді можна поставити і дати відповідь на запитання про мудру чи дурну заповзятливість, а також про той чи інший характер участі. Міру оцінки одного й другого визначають не просто емоції – їх наявність у напруженому стані, чи їх відсутність, але об'єкт, який їх породжує і на який вони спрямовані.

Якщо ми цього не вчинимо, якщо обмежимося «вимірюванням температури» почуттів, які супроводжують акт прийняття рішення «за» чи «проти» участі у заходах, запропонованих або нав'язаних нам ззовні організаціями, установами, суспільством загалом, байдужість постійно матиме неоднозначну форму «качкокроля». Натомість участь чи неучасть не стане ні підказкою, ні вірогідним наказом, який гарантує слухний вибір.

Потреба покликатися на категорію духовності впливає з того факту, що в підсумку вирішальну роль у визначенні цінності й автентичності морального вибору відіграє сумління. Натомість сумління не належить до явищ, які містилися б і були пояснені завдяки звичайним психологічним механізмам. Сумління є голосом душі, за винятком хіба що тих випадків, коли вона заперечена і зтоптана комбінацією рафінованого і збоченого інтелекту.

Щоб дістатися до суті «злої байдужості», яка є нечутливою до фізичних, психічних і духовних страждань інших людей, заглибмося у слова *Одкровення*, процитовані в епіграфі. Бог виголошує найсуворіший вирок аж ніяк не «гарячим» і «холодним», а «літеплим». Причому суворість цього вироку полягає не в осуді чи покаранні байдужих, а в тому, що вони «виплюнуті» з уст Божих. Таке образне й драматичне окреслення означає нехоть, відразу, огиду, а вони, у свою чергу, – відкинення, виведення поза межі. Байдужі наче взагалі не належать до роду людського, у той час коли грішники, і то найбільші, таки належать.

У біблійній притчі про блудного сина батько врешті вибачає йому зраду та втечу. Він влаштовує з нагоди його повернення радісну учту, обдаровує сердечністю та любов'ю, що породжує невдоволення іншого сина, котрий незмінно залишався поруч із батьком, ніколи не порушуючи його наказів. Звідси також можна висувати, що Бог цінує бунт, непослух, самостійний пошук власного життєвого шляху, навіть коли б то мав бути хибний шлях.

Бог цінує власний шлях кожної людини вище, ніж покірне пересування по мапі, означеній заборонами та заповідями, тобто вищим проявом божественності в людині вважає використання нею її вільної волі. Навіть якщо її рішення виявляються трагічними за своїми наслідками, усе ж зусилля, докладені для їх виправлення, і бажання повернутися до Отчого дому нівелюють зло, вчинене у гніві або внаслідок непередбачуваності вибору.

Відтак – хоч би там що, аби лиш не бездушна байдужість, яка проявляється шляхом автоматичного використання тих обставин, які трапляються людині. Власне, така бездушна байдужість, що є об'єктом Божої огиди, в масовому суспільстві претендує на норму «функціональної поведінки» і на критерій нормальності. Суспільні організації мало не силоміць змушують її сповідувати в соціумі, де техніка й технологія, а також зумовлена ними соціальна інженерія привласнюють собі право диктувати людям, що саме входить, а що ні, до дедалі вужчої сфери діянь, які підлягають моральному оцінюванню.

Аналіз явища адіафоризації, яку засуджували архітектори Просвітництва, проте радо вітають сучасні «цивілізатори», знаходимо у згаданій роботі З. Баумана. Хоча автор не пов'язує цього феномена з апологією бездушності, але, мабуть, не заперечив би проти подібного доповнення.

Висновки найбільш чутливих представників соціології та соціальної психології, здається, збігаються або й узагалі накладаються на літературні образи дедалі зростаючої від кінця XIX століття тенденції європейської та американської цивілізації до позбавлення людини духовності. У певному сенсі цього потребувала цивілізація, яка зробила виразну ставку на технічний розвиток. Проте, як наслідок, слід було також «виробити виробника», виховати такі типи й моделі бюрократа, технократа, організатора, у якого моральні міркування мали б бути усунуті з огляду на всеосяжні «цінності» прагматизму: ефективність і результативність.

Уже Гоголь сигналізував у своїх *Мертвих душах*, чим це може скінчитися. Втім, у його повістях і романах це мало присмак гротеску, виглядало ідіотизмом окремих осіб, разюче помітних на фоні загалу «живих душ». Проте через сто років його співвітчизник Венедикт Єрофєєв у «поемі» *Москва – Петушки* показує, що виняток став правилом, аномалія – нормою:

«Я сяк-так пригладив волосся і повернувся у вагон. Публіка глянула на мене майже байдуже, округлими і начебто нічим не зацікавленими очима...

Мені це подобається. Мені подобається, що в народу моєї країни очі такі порожні й опуклі. Це сповнює мене почуттям законних гордошів. Можна собі уявити, які очі там. Де все продається і все купується.

Глибоко заховані, зачаєні, хижі та перелякані очі... Девальвація, безробіття, пауперизм... Дивляться спідлоба, із безугавною турботою і мукою – ось які очі у світі чистогану...

Зате у мого народу – які очі! Вони постійно вирячені, але – жодної в них напруги. Цілковитий брак усякого сенсу – але зате яка міць! (яка духовна міць!) ці очі не продадуть. Нічого не продадуть і нічого не куплять. Хоч би що трапилося з моєю країною, у дні вагань, у дні сутужних міркувань, в годину будь-яких випробувань і лих – ці очі не зморгнуть. Їм усе – Божа роса...

Мені подобається мій народ. Я щасливий, що народився та змужнів під поглядом цих очей. Лихо тільки ось у чому: ану ж вони угледіли, що я оце зараз там на площадці витворяю?.. Беркицав із кутка в куток, як великий трагік Фьодор Шаляпін, із рукою на горлі, як наче мене щось душило?»<sup>6</sup>.

Якщо очі є «дзеркалом душі», то вони також демонструють її брак, бездушність. Хоча й розплющені, а навіть «вирячені», вони залишаються сліпими до болю того, хто зберіг у собі душу і тому кидається «з кутка в куток», потерпаючи від страхітливих мук. На позір їх причиною є похмілля, голод алкоголю, – єдиний, який здатні зрозуміти й розділити з Венечкою його супутники з того ж потягу. Зрештою, у потязі маршруту Москва-Петушки, який символізує спробу втечі героя із бездушної столиці «трудящих мас» на село до коханої жінки, котра народила йому синочка, алкоголь є спільними ліками для всіх. Для народу з очима без «жодної в них напруги» – це хвилиний порятунок від нудьги та одноманітності безплідного існування, а для поета, котрого покинули Ангели та люди, – засіб спробувати приглушити біль самотньої душі.

<sup>6</sup> Розділ «Карачарово – Чухлинка», перекладено за російським оригіналом книги Венедикта Єрофєєва «Москва-Петушки»: <http://www.serann.ru/text/moskva-petushki-9669>.

Іронія полягає у тому, що «spiritus» – це назва водночас для духа і для потішного напою. Коли ж забракне духа, радості, яка пливе із серця, оживленого вірою, надією та любов'ю, *бездушні* вдаються до того ерзацу, який обіцяє бодай хвилинне перенесення до штучного раю. Алкоголь як повсюдний стимулятор у «високоцивілізованому» суспільстві немов свідчить про те, що *байдужість*, хоча й комфортна і дає практичну користь, у довгостроковій перспективі виявляється нестерпною. Людина мусить принаймні час від часу вирватися із монотонності, яка є її стихією, і «зірватися». Алкогольна ейфорія є, на жаль, всього лиш пародією духовного екстазу, а до того ж організм карає за неї відчуттям пустки і засмокуючої марноти.

При цьому патологічна байдужість не є винятково питанням доброго чи поганого самопочуття індивіда. Проникаючи, мов зіпсоване повітря, у соціальну тканину, вона отруює її та ушкоджує. Люди, байдужі до страждань, болю, кривди, злиднів і нещастя інших, можуть розраховувати, як у банку, на «взаємність» із іншого боку. Адже рисою байдужості є те, що вона замикає кожного з нас у коконі самотності. Притуплена або й узагалі недорозвинута моральна чутливість чинить байдужим до іншого, а водночас уповноважує його до аналогічної нечутливості. Пустка, яка таким чином прокрадається на місце любові чи принаймні зичливості, або загалом – взаємного інтересу людей одних до одних, поширюється і конститує своєрідний *Totensraum*. Простір крижаного холоду, куди прослизає смерть. Смерть потенційна, коли на наших позбавлених чутливості очах когось убивають або психічно зацьковують, але й смерть, яку ми завдаємо особисто, не відчуваючи, що порушуємо людські та Божі закони життя.

Апогеєм процесу адіафоризації, звільнення дедалі більшої кількості діянь і учинків від морального підґрунтя, стало дивовижне явище узвичаєння, пересічності чи навіть банальності людської смерті в концентраційних таборах.

Втім, публічне демаскування і осуд, ба навіть засудження як злочину того, що діялося на фабриках і в конторах смерті, аж ніяк не поклато край «змові байдужих». Потяг Москва-Петушки рухається далі і в «мирних» умовах. Позірне братання п'яних пасажирів, між якими Венечка на мить відчув себе близьким до них, було ілюзією. Виявилось, що прагнучи втекти від Курського вокзалу, його бездушною пустки, герой опинився власне на цьому вокзалі. І там уже на нього чигали убивці:

«І тут – почалася історія, страшніша за усі, побачені уві сні. В отому самому провулку назустріч мені йшли четверо... Я відразу їх упізнав, я не буду вам тлумачити, хто оті четверо... Я затремтів іще більше, я увесь перетворився на суцільну судому...»

А вони підійшли до мене, і мене обступили. Як би вам пояснити, що у них були за пики? Та ні, аж ніяк не опришківські пики, радше навіть навпаки, з нальотом чогось класичного, та в очах у всієї четвірки – ви знаєте? Чи сиділи ви коли-небудь у туалеті на петушківському вокзалі? Пам'ятаєте, як там, на потворній глибині, під круглими отворами хлюпає і виблискує ота рідота карої барви? – оце такі були очі у всієї четвірки»<sup>7</sup>.

Ті ж очі, які на початку подорожі здавалися нешкідливими, хоча й тупо витріщалися на Венечку, він упізнав у своїх убивць наприкінці. Із тією ж безглуздою байдужістю дивилися вони на його біль, що випливав із душі, як і тоді, коли руки завдавали болю його тілу.

У мить, коли відлетіли від героя «небесні ангели» («вони сміялися – а Бог мовчав»), їхнє місце обсіли земні чорти. Бо людина, хоч би що казали, не здатна жити у пустці. До спорожнілого від добра та співчуття простору негайно вповзає зло.

Придивімося ще до останніх митей Венечки, котрого зрадили Ангели (а перед тим він зрадив їх):

«Не второпаю, та це було останнє, що я запам'ятав. Тобто оце тобі й дивина.

Вони навіть не дали собі відсапнути – і з останньої сходинки кинулися мене душити, одразу п'ятьма чи шістьома руками, я, як міг, відчіпляв їхні руки й боронив своє горло, як міг. І ось тут трапилося усе решта: один із них, із найбільш лютим і класичним профілем, вийняв із кишені величезне шило з дерев'яним руків'ям; а може, навіть і не шило, а викрутку, чи щось іще – я не знаю. Але він наказав решті тримати мої руки, і як я не боронився, вони прицвяхували мене до підлоги, цілком збожеволілого...

– Навіщо? – навіщо?.. – Навіщо – навіщо – навіщо?.. – бурмотів я.

**ВОНИ ВСТРОМИЛИ СВОЄ ШИЛО У САМІСІНЬКЕ ГОРЛО...»<sup>8</sup>.**

Безіменна четвірка, навіть не бандити, а випадкові перехожі, невіпізнавані завдяки ідентичним «пикам», не встромили Венечці ножа у

<sup>7</sup> Розділ «Петушки. Садове кільце».

<sup>8</sup> Розділ «Москва — Петушки. Неизвестный подъезд».

серце. То був би злочин пристрасті. Ні, вони прохромали шилом його горло, щоб назавжди відібрати йому голос, бо тим, що він казав, він приголомшував оточення, звикле до белькотіння. А Венечка серед цієї розлізлої маячні наважувався безугавно говорити про Ангелів.

Бездушність не переносить відмінності довкола себе і прагне до зрівнялівки на рівні вбиральні, «глибокої ями, в якій хлюпає і виблискує ота рідота карої барви». Тож як тоді вибратися не так із моря, як із неглибокої, але незмірно широкої калюжі повсюдної байдужості, коли вже відомо, що вона поглинає усіх, хто опиняється поблизу? Прочитаймо до кінця *Послання до Лаодикійської Церкви*:

«Раджу тобі купити в Мене золота, в огні перочищеного, щоб збагатитись, і білу одежу, щоб зодягтися, і щоб ганьба нагоди твоєї не видна була, а мастю на очі намасти свої очі, щоб бачити.

Кого Я люблю, тому докоряю й картаю того. Будь же ревний і покайся!

Ось Я стою під дверима та стукаю: коли хто почує Мій голос і двері відчинить, Я до нього ввійду, і буду вечеряти з ним, а він зі Мною.

Переможцеві сісти Я дам на Моему престолі зо Мною, як і Я переміг був, і з Отцем Своїм сів на престолі Його» (*Об'явлення св. Івана Богослова*, 3:8-21).

Не існує і не може існувати універсального і певного способу подолати байдужість. Вийти, вирватися з її мертвих обіймів – це далєбі питання свідомої волі та зусилля у боротьбі з цією мертвотністю. Її може розтопити лише полум'я – полум'я любові. Завзяття, ревність, які іноді межують або тільки здаються безумством. У будь-якому разі – в очах тих, хто залишаються «літеплими». Це вони задля власної зручності та пристосуванства проголошують перевагу помірних температур. У зв'язку з цим вони посилаються на раціональність, яка велить угамовувати емоції, начебто ворожі об'єктивізмам.

Проте від «холодного» об'єктивізму тільки один крихітний крок до крижаної байдужості. А від неї – до духовної смерті, яка робить байдужою навіть свою власну (не кажучи вже про чужу) фізичну смерть.

Перекладено за публікацією: Mizińska J. Obojętność // *Studia etyczne i estetyczne*. – Zbiór piąty. – Lublin, 1999. – S. 135–145.

Марта ЗАМБЖИЦЬКА

## АНДРЕЙ РУБЛЬОВ І ФЕДОР ДОСТОЄВСЬКИЙ. ШЛЯХ ДУХОВНИХ ПОШУКІВ

«Справжня мудрість народжується в тиші, а справжня розмова з тиші починається», – ця прегарна фраза може послужити і епіграфом до духовних пошуків людини, і предметом для глибокого філософського та літературного аналізу.

Чимало мудрих і гарних слів про важливість мовчання в молитві та його роль у міжособистісних взаєминах пролунали на лекціях, прочитаних у Київському Літньому Інституті. Отець Дмитро Болгарський казав, серед іншого, що молитва починається тоді, коли людина перестає звертатися до Бога, а починає мовчки чекати на Його голос. Натомість, Олександр Філоненко в дуже цікавому циклі лекцій, які стосуються проблематики духовного аспекту міжособистісних контактів, підкреслив, що справжній духовний зв'язок між людьми може народитися винятково в тиші, а відчуття близькості є досвідом, який годі виразити словами. Близькість іншої людини та велику радість, породжену відчуттям цієї близькості, можна пережити винятково в мовчанні.

Мовчання часто фігурує в літературі та мистецтві, де становить один із етапів у процесі духовного відродження героя. Обітниця мовчання, або так зване «оніміння», є естетичною фігурою, яка символізує відмову від попереднього життя і пошук нових істин і цінностей. Зазвичай вона означає перехід від життя несвідомого та наївного до істинного пізнання і погодження зі світом. Духовний шлях, який провадить до здобуття істинної мудрості, в мистецькому виразі представляють сповненими болю і страждань духовними мандрами – адже, за словами Льва Шестова: «Мабуть, немає іншого шляху до істини, як крізь каторгу, підземелля, підпілля» [Szestow 2000, s. 17]. Аналіз саме такого духовного шляху, який провадить крізь страждання до мудрості й пізнання, є темою цього есе.



Шлях крізь «підпілля» і «каторгу» є наскрізною темою, яка пронизує усю творчість Федора Достоевського, про цей шлях також прекрасно оповів Андрей Тарковський у фільмі про духовні й творчі мандри іконописця XV століття Андрея Рубльова. Досвід розпачу було у фільмі показано як ціну, яку слід заплатити за духовне відродження та мистецький розвиток. Біль, якого зазнає герой і який схиляє його до прийняття обітничі мовчання, є умовою знайдення мудрості та пізнання таємниці істинного мистецтва, адже мистецтво, яке не проростас із страждання, є мертвим, у ньому відсутня боротьба й надія, в ньому немає нічого, окрім суто естетичних цінностей. Як пише Андрей Тарковський, «істинна краса неначе із зерна виростає з трагізму й нещастя» [Tarkowski 1989 s. 208].

Духовна подорож завжди починається з перелому, який відбувається всупереч волі героя. Андрей Рубльов покидає Троїцько-Сергієву Лавру молодим ченцем, який не знає справжнього життя, його переповнюють ідеали любові та братерства, які навіть найменшою мірою не відповідають реаліям Росії XV століття. Він іде з монастиря неохоче, можна припустити, що він наважився на такий крок за порадою старших товаришів – Данила Чорного і Кирила. Він іде у незнаний світ, передчуваючи, що там на нього очікує чимало болю і страждань. Подібним чином виглядає ситуація Альоші Карамазова, юного ченця, котрий переймає духовну науку від поважного старця Зосими. Альоша, як і Рубльов, сповнений ідеалістичної віри в ідеали любові та добра, які цілковито розминаються із дійсністю, змальованою у «Братах Карамазових». Альоша виглядає зовсім непристосованим до життя за стінами монастиря, він по-дитячому довірливий, наївний, справляє таке враження, наче не помічає довколишніх жахів. Юний Карамазов мріє про чернече життя, але змушений покинути монастир. Провіщенням його мандрівки є слова старця Зосими, які звучать, наче пророцтво: «Покинеш ці мури і в світі житимеш [...] численних матимеш супротивників [...] чимало лих завдасть тобі життя» [Dostojewski 1993, s. 319].

Мандрівка у світ є згодою на відмову від попереднього життя, яка передбачає ризик конфронтації із невідомим. Світ постає як незнаний і небезпечний простір, який загрожує вірі в будь-які ідеали. Одна річ – знання про те, що існує десь далеко поза межами нашої дійсності страждання, а зовсім інша – безпосередній досвід того страждання, пізнання його в усій його істинності. Такий досвід ґрунтовно міняє

людину, руйнує попередню віру. Він спіткав Андрея Рубльова, котрий пішов у світ молодим і сповненим надій, проте незабаром переконався, що навколишній світ не відповідає нічому, у що йому хотілося б вірити. Чим більше він бачив, тим тендітнішою і непевною ставала його віра, почали з'являтися запитання, які ніколи раніше не спадали йому на гадку, які колись, на «тому світі» він розцінив би гріховними. Питання про Бога. Про те, як примирити віру в Бога із жорстокістю світу. Про те, ким є Бог і чому Він допускає такий світ.

Подібні запитання, які з'являються у сні Дмитра, є провісником духовної перемини старшого з братів Карамазових. Шлях Дмитра починається від усвідомлення, що в світі існує несправедливість і страждання, він проліг у напрямку, протилежному до шляху Рубльова і Альоші, проте його сенс зводиться так само до відродження через страждання. Дмитро жив у світі та використовував його як тільки міг. Звинувачення у батьковбивстві, арешт і, найголовніше, сон про нещастя знаменують перелом, який змушує Дмитра відвернутися від світу і прийняти долю «підпільної людини», каторжника, котрий страждає за інших.

Уві сні Дмитро бачить згарище і виснажених людей, жінок із почорнілими обличчями, які стоять при дорозі, та дитину, що плаче від голоду; вражений Митя заходиться розпитувати: «...чому це стоять погорілі матері, чому люди бідні, чому бідує дитя, чому голий степ, чому вони не обіймаються, не цілуються [...], чому вони так почорніли від біди чорної, чому не нагодують дитяти?» [Dostojewski 1993, s. 195].

На ці запитання відповіді немає. У будь-якому разі, не на цьому світі. Такі питання є початком нової, істинної віри. Дмитро в розмові з Альошею каже про своє відродження: «...Я в собі у ці два останні місяці нову людину відчув, воскресла в мені нова людина! [...] Можна відродити і воскресити в цій каторжній людині омертвіле серце [...]. Навіщо мені тоді приснилося "дитя" в таку мить? [...] Це пророцтво мені було в ту мить. За "дитя" і піду [...]. За всіх і піду, тому що мусить же хтось і за всіх піти» [Dostojewski 1993, s. 284]. Дмитро приймає долю каторжника, але це щойно початок найважчого шляху. Чи його нова віра витримає випробування стражданням?

Інакше виглядає історія Рубльова. Питання, які постали перед ним, поклали край попередній вірі. Герой намагається знайти надію, шукає у світі бодай слабкого проблеску власного ідеалу краси й добра, проте

віра його безповоротно зникає, він не знаходить відповідей, не знаходить нічого, що могло би її врятувати.

«Долаючи наступні межі страждання [...] Андрей втратив віру в суперечну із дійсністю ідею добра» [Tarkowski 1991, s. 65]. Рубльов втрачає віру в добро і сенс, втрачає, отожд, усе, нічого не отримуючи натомість, пізнання світу не стає основою для нової віри. Герой перебуває у цілковитій пустці, здається, що він перестав жити. Символом його духовної смерті є обітниця мовчання, відтоді Рубльов нагадує духа, який тиняється світом.

Андрей Тарковський у своїй книжці «Комплекс Толстого» називає обітницю Рубльова гріховними, адже вони означають згоду на відкинення віри та надії, згоду на смерть душі. Втім, ці обітниця є водночас умовою майбутнього відродження – адже не можна відродитися, не померши, або, як каже Лев Шестов: «Щоби змогти узріти світло надії, слід [...] оселитися у бездомній пустелі безнадії. Слід упасти на саме дно безодні, щоби в непроникній темряві [...] очікувати на ласку надії» [Szestow 2000, s. 17].

Досвід болю й розпачу є початком нового народження людини. Розпач є межею між старим і прийдешнім життям, як і будь-який інший межовий момент, він таїть у собі чимало небезпек, є обітницею воскресіння, але може також означати остаточне падіння людини. Здавалося б, що Рубльов уже більше не повернеться до життя, але десь у глибині його душі, в цілковитій тиші тривав процес, якого він сам іще не тямив, – процес поступового пробудження, відродження віри і примирення зі світом. У фільмі цей процес символічно показаний у сценах відливання дзвону. Великий дзвін-ідея, який вирішив утілити в життя малий Бориска, начебто не має шансів на успіх. Дзвін постає завдяки непохитній вірі та запалові Бориски. Водночас із відливанням дзвону відроджується віра Рубльова, перший його звук означає вихід героя із темряви, повернення до життя, Рубльов уже може відмовитися від обітниця мовчання, адже у тиші, яка його виповнювала, він почув голос Бога, що дозволило йому знову повірити в існування добра й любові.

Рубльов повернувся до ідеалів, у які вірив і які відкинув як фальшиві. Він знову увірував у існування добра й краси, проте то не була віра, схожа на попередню, наївну та невинну віру недосвідченого юнака, але глибока довіра, яка народилася із болючого досвіду, внутріш-

ньої боротьби й пошуків гармонії у світі, далекому від ідеалу. Рубльов знайшов істинного Бога серед образів страждання. Така віра становить синтез досвіду й первісної невинності. Тут виникає аналогія з певним індіанським міфом, у якому йдеться про повторне народження героя як дитини із сивим волоссям. Такою дитиною відродився Рубльов, а доказом цього є його малярство, представлене в останній сцені фільму, яку Тарковський описує так: «Одна за одною перед ним з'являються ікони та фрески – прозорі й суворі, делікатні й потужні водночас... і переплітаючись із ними, прояснюючи [...] шлях від задумів Андрея до їх втілення, пульсує на рівні зі світом видимим світ звуків і музика природи, яку чув Андрей у миті, коли народжувалися в ньому шляхетні та пресвітлі образи. Триумф лінії, шляхетності, барв, народжений стражданням [...]» [Tarkowski 1991, s.184].

## БІБЛІОГРАФІЯ

- Dostojewski F. 1993, Bracia Karamazow, Londyn.
- Szestow L. 2000, Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii, Warszawa.
- Tarkowski A. 1989, Kompleks Tolstoja, Warszawa.
- Tarkowski A. Rublow, Nowela w obrazach, Warszawa.
- Перекладено за рукописом: Zambrzycka Marta. Andrej Rublow i Fiodor Dostojewski. Droga duchowych poszukiwań.

*Переклав Андрій Павлишин*

Марек КІТА

## СОФІОЛОГІЯ СВЯТА (святкування як явлення Мудрості)

У моєму нарисі я не прагну детально розглядати спекулятивні софіологічні концепції, що їх, як відомо, розробляли у різноманітних відмінах мислителі часів патристики (наприклад, Василій Великий чи Григорій Ниський), середньовічні (приміром, Гайнріх Сузо) та сучасні (такі як Соловйов чи Флоренський). Зупинюся радше на апофатичному погляді на Софію – Мудрість Божу, не надто вдаючись до вособлення цієї багатозначної біблійної постаті<sup>1</sup>. Намагатимусь дати вільний начерк обраного мною питання, спираючись у загальних рисах на мотиви багатой софіологічної традиції<sup>2</sup>. Спробую схопити один аспект софійності стосовно людського – а ще більше християнського – святкування.

В основоположному, сказати б, тексті софіології з Книги Приповідок 8, 30–31 [Приповістей – Огієнко] зустрічаємо розуміння Софії-Мудрості як Божої вихованки та мисткині (коли поєднаємо сенси, які навіює багатозначність оригінального тексту, що її вірогідно спричинен-

<sup>1</sup> Знаємо, що в історії християнських розважань про суть віри таємничу постать із Книги Приповідок і Книги Мудрості ототожнювали з Логосом-Христом, але водночас із Богородицею, або Еклезією-Церквою, або збірним архетипом усіх речей у Божому Розумі, *albo natura naturans* сотвореного світу (не згадуючи вже про сміливу й дискусійну інтерпретацію Софії у С. Булгакова). Можна також, виходячи з візії новгородської софійної ікони, побачити в Софії конкретне символічне вираження промислу й водночас дару сопричастя між Богом і людиною та між Богом і Всесвітом, а ще «онтологічного дівства», яке є умовою цього сопричастя, – символу містичного пункту дотичності Бога та творіння в харизматичній мудрості, ідентичній із чистотою серця (пор.: *Аверинцев С. Премудрость Божия построила дом* (Притчи 9, 1), чтобы Бог пребывал с нами: концепция Софии и смысл иконы // *Аверинцев С. София-Логос: Словарь*. – К.: Дух і Литера, 2006. – С. 542).

<sup>2</sup> Тобто йшлося про погляд, подібний до того, який застосовує П. Євдокімов, здійснюючи синтетичне прочитання великої софіологічної традиції, див., напр.: *Evdokimov P. Prawosławie (l'Orthodoxie) / Tłum. Klinger J.* – Warszawa, 1964. – С. 96–97.

но Духом, натхненником Книги). Утілена Мудрість Творця віддається радощам, танцям, веселощам, святій грі «на земному крузі». Здається, що Мудрість Божа поєднується з творчою радістю, що в ній є – особливо з огляду на звершений акт сотворіння – святковий первень. Незалежно від факту безнастанного тривання Божого діяння в рамках *creatio continua*, ми виявляємо в такому баченні Мудрості, що дарує себе людям, елемент святкування закінчення праці над Всесвітом у вимірі есхатологічного звершення, яке бачиться з перспективи вічності, та досягає в часі. Приймаючи Мудрість, що «походить з гори» [«що зверху вона» – Огієнко] (пор. Послання Якова 3, 17), ми передчуємо й приймаємо це остаточне звершення всього. Ми беремо участь у Божому святкуванні того, що творіння існує, що воно є у своїй початковій неспотвореній формі добрим (Книга Буття 1, 31) і є виявом слави Суцього<sup>3</sup>.

Відомий західний релігійний письменник ХХ ст., американський католицький монах Томас Мертон, що на нього софіологія російських філософів справила велике позитивне враження<sup>4</sup>, написав під впливом читання творів тих же філософів власну софіологічну поему, в якій Божа Мудрість («уділення самого Бога Його творінню... Його щирість і Любов») <sup>5</sup> з'являється і як цнотлива невинна сестра «людських дітей» та «мала дівчинка», що «грається в цьому світі»<sup>6</sup>. Софію неможливо точно описати, вона присутня в усіх речах – подібно до світла, що пронизує повітря, вона поєднує всі речі із самим Богом, вона

«(...) є їхньою єдністю.

Вона є життям як світло,

життям як милування,

життям як свято

і життям як слава»<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> У наведеному творі Євдокімова читасмо про можливий завдяки софіології літургійний погляд на Всесвіт, у якому людина, пройнята світлом Духа Святого, бачить істину в співі серафимів з видіння Ісаї: «вся земля повна Його слави» (Іс 6, 4) [6, 3 «куся земля повна слави Його» – Огієнко]. Див.: *Evdokimov P. Op. cit.* – С. 97.

<sup>4</sup> Див.: *Bielawsk M. Wprowadzenie // Merton T. Hagia Sofia. Poemat prozą (Hagia Sophia) / Tłum. Bielawski M. – Bydgoszcz: Homini, 1997. – С. 9.* Вивчаючи російських православних мислителів, Мертон тужив за єдністю Церкви і початок шляху до цієї єдності вбачав у поєднанні у власному внутрішньому житті духовної чутливості християнського Сходу та Заходу.

<sup>5</sup> *Merton T. Hagia Sofia. – Op. cit.* – С. 30.

<sup>6</sup> *Ibidem.* – С. 29.

<sup>7</sup> *Ibidem.* – С. 31.

Оте приховане усвідомлення слави, що пронизує творіння і є водночас духом спонтанної участі всіх речей у житті Бога, «запрошує їх усі на Урочисті Заручини»<sup>8</sup>. Тож святкування виявляється вираженням істинної мудрості життя, дарованого нам для того, щоб поділяти його із самим Творцем у любові, у рамках таємниці містичного шлюбу Бога з душею, Господа з Його народом, Творця з усім творінням за посередництвом людини.

На етапі Першого Союзу [з Господом], Старого Заповіту, вираженням мудрості, що має частку в Мудрості, мудрості, що впливає з Божого Закону – із Заповідей<sup>9</sup>, – було переважно святкування шабату як пошанування гармонії Божого задуму. Шабат, день Божого «відпочинку»<sup>10</sup>, поставав – як пояснює обізнаний з юдаїстичною традицією християнин єврейського походження, брат Єфраїм із спільноти *Beatitudes*<sup>11</sup>, – часом розважання над Божим словом і оновлення всього ества людини та світу через *shalom ualom*, мир і спокій, що є водночас uzдоровленням<sup>12</sup>, поверненням цілісності. Святкування сьомого дня, тобто моменту «закінчення» творіння, наділення його повнотою, означає відпочинок, «що є не утриманням від праці, а повнотою іс-

<sup>8</sup> Ibidem. – С. 30.

<sup>9</sup> Згідно з твердженням книги Второзаконня [Повторення Закону – Огієнко] (Втор: 4, 6), дані Богом заповіді, Його «закони та накази», були «мудрістю та розумом» Ізраїлю. Закон Мойсеїв робив особливий наголос на святкуванні шабату (див.: Вих.: 31, 13).

<sup>10</sup> Звісно, Бог не втомлюється, тобто йдеться про Боже втішання повнотою своїх звершень, про що йтиметься в нашому розмислі далі.

<sup>11</sup> Католицька спільнота під назвою *Communaute de Beatitudes* виникла в 1970-х рр. у Франції, в протестантському середовищі й у колі так званого харизматичного відновлення, а згодом уся перейшла до Католицької Церкви. Її засновник, Жерар Круасан (Gerard Croissant), пастор євангелістів-реформаторів, узяв ім'я Брата Єфраїма і став католицьким дяконом. Спільнота об'єднала подружжі пари, а також черниць і монахів, що живуть під одним дахом або в близькому суспільстві й разом моляться та працюють. У духовності *Beatitudes* поєднано елементи юдейської, протестантської, католицької та православної традиції, спільнота відома своєю гарною співаною літургією. Нині за дорученням Апостольської столиці *Beatitudes* здійснюють внутрішню реформу з метою упорядкування й кращої узгодженості свого стилю життя з вимогами канонічного права.

<sup>12</sup> Див.: *Brat Efraim. Jezus, Żyd praktykujący (Jésus Juif pratiquant) / Tłum. Fenrychowa J.* – Kraków: M., 1994. – С. 248.

нування, миром»<sup>13</sup>, передчуттям есхатологічного відпочинку з Богом (пор. Єв: 4, 1) в Його радості (пор. Мт: 25, 21). Здійснюючи християнське переосмислення шабату з глибокою пошаною до його первісного юдаїстичного сенсу, цитований автор пише про звершення Ісусом «головного шабату історії» Великої Суботи, коли Христос відпочив після звершення Відкуплення всіх нас, а також про перенесення церковного святкування на перший день тижня – неділю, що в містичному плані є «восьмим днем», переходом від «сьомого дня» в нескінченний шабат Царства Божого<sup>14</sup>. У цьому контексті він формулює цікаве зауваження:

«Ми втратили відчуття днів, говоримо про вікенд, як язичники, через організацію спільних заходів, що має, звісно, свою цінність, але дезорганізує нас у внутрішній царині. Дев'яностий [89] псалом закликає нас учитися рахувати наші дні. Ми повинні зрозуміти, що наш тиждень є вознесінням до неділі»<sup>15</sup>.

Тоді б святкування зорієнтувало наші будні, перетворювало працю на приготування до згаданих містичних заручин, які звершаються вповні в есхатологічному вимірі, але вже передбачені в царині внутрішнього життя. Якщо ми звернемося на засадах вільнішого, містичного пояснення дванадцятого вірша дев'яностого [89] псалма, [побачимо], що прохання про вміння «наші дні рахувати»<sup>16</sup> містить певну умову: «щоб ми осягли мудрість серця» [«щоб ми дійшли розуму доброго» – червона; «лічити отак наші дні», «щоб ми набули серце мудре» – Огієнко].

Тож здається, що святкування, в його найглибшому юдейсько-християнському сенсі, відбиває мудрість, що полягає в розпізнаван-

<sup>13</sup> Ibidem. – С. 255.

<sup>14</sup> Ibidem. – С. 250.

<sup>15</sup> Ibidem. – С. 251.

<sup>16</sup> Контекст цього звороту в плані буквального прочитання псалма вказує, що йдеться насамперед про усвідомлення малості людського життя й пробудження в серці остраху Божого, пошани до Творця та Спасителя. Однак цей буквальний сенс не виключає можливості віднайдення (на підставі теологічної *licentia poetica*) в богонатхненному тексті ще й того, що надихало прочитання, здійснене братом Єфраїмом, якщо наслідком «лічіння днів» виявляється «насичення милосердям» (Псалом 90 [89], 14) і розважання в радості Божого творіння й Божої слави – до того ж це бачення є наче тлом для прохання про утвердження діла людських рук... [рахування днів; насичення милістю; ствердження діла рук людських – червона].



ні доконечних підвалин реальності, «духовних засад життя» (вживши формулювання Владіміра Соловйова). Початком людської мудрості є, згідно з Писанням, страх Божий [страх Господній – червона; страх перед Господом – Огієнко] (Псалом 111[110], 10) – не примітивний страх перед загрозою, а тремтливий захват, тривожне захоплення високою красою Єдиного. Та краса опромінює світ, як співали серафіми в пророка Ісаї. Тож святкувати – означає визнати, що Бог є Богом, перейнятися його славою, красою, переплетеною із силою. Святкування шабату та неділі, вирізнених у тижні, є визнанням абсолютної першості Бога в нашому житті (хоча одночасно з отою непохитною першістю ми бачимо – бо таким є наш Бог – гідність людини в очах її Творця). На здивоване запитання псалмопівця: «Що той чоловік, що згадусь про нього?» [«Що є людина, що пам'ятаєш про неї?» – Огієнко] (Псалом 8, 5) Бог відповість зрештою єдиним Словом, яке в історії стало Сином Людським, але перед віками було прообразом Адама, як учив св. Іреней<sup>17</sup>. Недільне святкування перемоги Христа, тобто цілковитої віднови подоби людини, сотвореної «на образ Божий», до початкового «образу Бога» (пор. Послання до Колосян 1, 15), є вираженням Євангелії, що, за словами Івана Павла II, є «глибоким подивом щодо цінності та гідності людини»<sup>18</sup> – за який Бог платить своїм співпостасним Сином. А якщо зі здивування народжується філософія, любов до мудрості, то зі здивування, спричиненого Відкупленням, народжується любов до Божої Мудрості, передвічного Задуму, який Отець здійснив у Синові перед віками «для урядження виповнення часів» [– Огієнко; «щоб коли настане повнота часів, здійснити його» – червона] (Послання до Ефесян 1, 10). Ця «небесна філософія» (як говорили середньовічні монахи) виявляється в церковному евхаристійному святкуванні щотижневої малої Пасхи, в особливий «день, що його сотворив Господь» – Огієнко (Псалом 118 [117], 24) [«день [, що його] учинив Господь» – червона].

Відповідно до того, про що говорить Книга Второзаконня [Повторення Закону – Огієнко] 4, 6, заповіді Божі виявляються засвідченням мудрості ще й в очах язичницького світу. Заповідь святкування несе в собі також – попри нехтування нею в сучасній масовій культурі, де місце пошанування святості займають походи до супермаркетів або бай-

<sup>17</sup> Див.: *Adversus Haereses*. – V, 36, 3.

<sup>18</sup> Енцикліка *Redemptor hominis*, 10.

дикування перед телевізором – глибоку універсальну мудрість. Шабат і неділя нагадують про інтегральну антропологію. Французький філософ Клод Трємонтан (Tresmontant) у своєму надзвичайно цікавому нарисі на тему метафізичного компонента біблійного бачення світу<sup>19</sup> писав про «метафізичний сенс шабату», що полягає в «перериванні відчуження через працю»<sup>20</sup>. Цитуючи Габрієля Марселя, який вказував на згубне ототожнення людини з її власними життєвими та суспільними функціями, Трємонтан вбачає в святкуванні сьомого дня (нагадаймо – дня радості сотворіння) початок виправдання нас самих перед собою, а також шлях виходу з неволі «злободенності».

«Шабат є початком визволення й нового усвідомлення метафізичної реальності людини, його справжнього призначення, яке заступає праця та "розвага"»<sup>21</sup>.

Здається, що навіть незалежно від прийняття (або ні) біблійного Об'явлення розумна людина мала б углядіти мудрість святкування як пошанування самого дива існування й співіснування з іншими, втішання даром життя в спосіб, гідний свідомої та здатної до подиву й роздуму істоти, а також радощів міжлюдських стосунків. Тому наш опір перетворенню традиційних релігійних свят на позбавлені первня «софійності» вільні дні, час споживання й утечі від нудьги, є боротьбою не тільки проти традиційного обряду. Агностик також міг би визнати цінність обстоювання анклавів чистої краси, таїни, поезії, що осяюють світлом буденність, – свят як стовпів культури...

Повертаючись у царину юдео-християнської традиції з її епіфанією сенсу – баченням Святої Мудрості, ми бачимо святкування як перерву в звичайній діяльності заради того, аби визнати, що реальність зрештою залежить не від нас. Святкуючи ми визнаємо, що все має свій початок, постійне опертя та завершення, яке не є кінцем, – завершення в Богові. І розважання над тим, що ми «живемо, рухаємося й існуємо» (Діяння апостолів 17, 28 – червона; Дії святих апостолів, «живемо, і

<sup>19</sup> Див.: *Tresmontant Claude. Esej o myšli hebrajskiej (Essai sur la pensée hébraïque)* / Tłum. Tarnowska M. – Kraków: Znak, 1996. Цей написаний 1952 року дебютний, але вельми цінний і вартий уваги твір паризького християнського мислителя, викладача із Сорбони, кидає світло на філософську специфіку біблійного погляду на світ, навіть якщо занадто спрощує проблему зв'язку цього світобачення з протиставленим, на думку автора, йому платонівським розумінням реальності.

<sup>20</sup> Див.: *Esej o myšli hebrajskiej*. – Op. cit. – С. 192.

<sup>21</sup> Ibidem.

рухаємось, і існуємо» – Огієнко) в Божих обіймах, у Його всеохопному Провидінні, яке легко ототожнити з Мудрістю, що «володіє усім добротливо» [«керує усім доладно» – червона; в Огієнка немає] (Книга Мудрості 8, 1)<sup>22</sup> – означає також захват невинністю, радістю та красою мистецького бачення<sup>23</sup> Творця й Спасителя. Тому дія відблисків Божої Мудрості в нас виявляється в любові, належному прославленню, некорисливому дякуванні «Світлу вічному» за те, що Воно Є (як ми молимося в літургії: *gratias agimus Tibi propter magnam gloriam Tuam*). («Тебе оспівуємо, Тебе благословимо, Тоді дякуємо?»).

Проте краса, яка спасає світ, не є – ми це бачимо не лише у Достоевського – цілком безжурна. Ми не повинні бути наївними прекраснодушними мрійниками, як зовсім не таким є наш «Гарний Пастир», *о ποιητην о калос* ([Йоана, «Добрий Пастир» – червона; Івана, «Пастир Добрий» – в Огієнка] 10, 11). Адже потужне об'явлення Божої Мудрості спершу відбувається в Христі розп'ятому (1 Послання до Коринтян 1, 24)! У драмі Кароля Войтили «Брат нашого Бога» головний герой, Адам Хмельовський – святий брат Альберт<sup>24</sup> – роздумує над намальованою власноруч картиною *Ecce Homo*<sup>25</sup>, тримаючи ще в очах образ зустрінutih у місті бездомних, які живуть на суспільному дні.

<sup>22</sup> Такого висновку можна дійти, читаючи опис дії Мудрості в історії спасіння, поданий у 10–12 розділах цитованої Книги. Здається, що в переказі Т. Шпідліка (*Špidlik*), де йдеться про філософську інтуїцію вседності, можна знайти принаймні вказівку на те, що істинна християнська мудрість дає змогу відкрити Боже Провидіння як «найпершу засаду будь-якої реальності». Див.: *Špidlik T. Myśl rosyjska. Inna wizja człowieka (L'idée russe. Une autre vision de l'homme)* / Тlum. Dembska J. – Warszawa: Wyd. Księży Marianów, 2000. – С. 97.

<sup>23</sup> Саме так, звертаючись до терміна «художниця» з російського перекладу Книги Приповідок 8, 30, представляє «здум предвічної Софії» Євгеній Трубецької. Див.: *Трубецкой Е. Смысл жизни*. – М.: Республика, 1994. – С. 140.

<sup>24</sup> Польський художник Адам Хмельовський (1846–1916) 1887 року облишив мистецьку кар'єру, обравши чернече життя за чином францисканців і присвятивши себе служінню злидарям на вулицях Кракова. Щоб здійснити цю працю, він організував дві нові францисканські спільноти: братів альбертинів і сестер альбертинок.

<sup>25</sup> Христа в терновому вінці, що стікає кров'ю після бичування, ілюстрацію сцени з Євангелії від Йоана (Івана) 19, 5, Адам Хмельовський намалював незадовго до згаданої відмови від мистецької кар'єри. Нині картина «*Ecce Homo*» (*Oto Człowiek*) знаходиться в олтарі краківського костела в монастирі сестер альбертинок.

Під впливом двох картин – принижених людей і змученої Боголюдини, – що взаємно накладаються, він виголошує молитву-медитацію:

«Однак Ти страхітливо не схожий на Того, ким Ти є, –  
Ти настраждався в кожному з них.  
Ти смертельно втопився.  
Тебе понищили –  
Це називається Милосердям.

І все ж Ти й далі прекрасний.  
Найпрекрасніший із синів людських.  
Така краса вже ніколи не повторилася –  
О, яка ж це стражденна краса, яка стражденна.  
Така краса називається Милосердям»<sup>26</sup>.

Та сама краса Милосердя, якою промениться Мудрість як атрибут розп'ятого Христа, проявляється у сяйві слави Воскреслого. В образі Ісуса Милосердного, який вшановується в краківському санктуаріумі в Лагевниках<sup>27</sup>, ми бачимо (згідно з інтерпретацією духовного отця святої сестри Фаустини, о. Сопочки (Sopoćki)) Христа, що входить надвечір через замкнені двері й уділяє апостолам дар миру та владу відпускати гріхи. Це сцена з Євангелії, яку читають під час римо-католицької літургії в другу неділю по Великодню. Фігура Господа на картині променіє світлом, що виходить не лише зі схованої під тунікою рани на грудях (у вигляді двобарвних променів, які символізують кров і воду, що про них ідеться в Євангелії від Йоана (Івана) 19, 34), а й освітлює зсередини постать і обличчя. Тут так само – й навіть насамперед – у контексті пасхального «вечора першого дня тижня» можна говорити про славу Мудрості згадуваного вже предвічного Задуму віднови всіх речей у втіленому Слові (пор. Послання до Ефесян 1, 10). Висока краса Христового *σῶμα πνευματικόν* (духу животворного) (1 Послання до Коринтян 15, 45) є Доброю Новиною для «всього створіння» (– Огієнко, «всякого творіння» – червона (Марка 16, 15)), передбачаючи за-

<sup>26</sup> *Wojtyła K. Brat naszego Boga // Wojtyła K. Poezje i dramaty. – Kraków: Znak, 1999/ – С. 174.*

<sup>27</sup> Цей намальований Адольфом Гилою (Huła) образ є другим за чергою образом, що постав на ґрунті розповіді про містичне видіння св. Сестри Фаустини – однак саме він став відомішим і широкий загал пов'язує його з вшануванням Божого Милосердя.

гальне воскресіння й обоження, торжество Божого мистецтва, про яке пророкують світло, барви та звуки цього світу<sup>28</sup>.

І так ми повертаємося до значення Пасхи та неділі як містичного «восьмого дня», передчуття Другого Пришестя. Уже цитований брат Єфраїм, говорячи про «відпочинок Бога», в який ми входимо згідно з Посланням до Євреїв, наголошує, що йдеться про «щось більше, ніж відпочинок» – про благословенне есхатологічне святкування.

«Справді відпочити Бог зможе тільки тоді, коли Дух Святий об'єднає нас усіх на лоні Трійці, в шабаті Духа, в кінці часів. Тільки тоді все здійсниться вповні. "Увійдьте, це є місце, я хочу, щоб палата бесідників була повна", – скаже Господь. Треба, щоб небо було повне, бо воно тоді було закінчене, коли наповнили його лави ангелів. У шабат Духа Дух Святий введе нас у присутність Отця і Сина, на бенкет духовний»<sup>29</sup>.

Тож передбачений у Мудрості справжній Божий шабат є «поверненням» Господа до себе, в повну радість Творця, до якої запрошені викликані з небуття створіння. І Божий «відпочинок» є діяльним, це життя вічне, що переживається як спілкування (буття Боже є сопрічастям, як нагадує Йоан Зізулас). Ідеться не про відпочинок Великої Суботи, а про весільний бенкет з Апокаліпсису Йоана (Івана) Богослова, шлюбну учту Ягняти. Тож ідеться про весільний танок і глибоке пізнання, радісну взаємодію, про співіснування у взаємному нескінченному проникненні, участь кожного й усіх у Божій тринітарній *періхорезіс*. «Вічний відпочинок» буде відпочинком діяльним. Ця новина втішить тих, для кого «вічний спокій» міг би пов'язуватися з вилежуванням у вічному санаторії і кого таке уявлення принаймні не приваблює. Те, на що очікуємо і передчуття чого дає (або має давати) земне релігійне святкування, це не безрух, а радше «свята гра», яку уявляв собі К.С. Льюїс на сторінках «Переландри»<sup>30</sup> та «Проблеми страждання»<sup>31</sup> – неймовірно творча спільна гра обміну любов'ю. Про

<sup>28</sup> Див. вже згаданий уривок із твору Євгенія Трубецького «Смысл жизни»: Op. cit. – С. 140.

<sup>29</sup> *Brat Efraim*. Jezus, Żyd praktykujący. – Op. cit. – С. 262.

<sup>30</sup> Див.: Lewis C.S. *Perelandra* (Perelandra) / Tłum. A. Polkowski. – Kraków: M., 1990. – С. 216–222.

<sup>31</sup> Див.: Lewis C.S. *Problem cierpienia* (The Problem of Pain) / Tłum. Szafranski A. – Katowice: Agnosc, 1996. – С. 141. Укр. переклад: Льюїс Клайв Стейнл. Проблема страждання / Пер. Прокопович Мар'яна. – Львів: Свічадо, 1998.

таку гру мріє Софія, невинна танцівниця, що грається в крузі земному, цнотлива Божа думка про кожного з нас і про всі буття, які творять тіло Слова...

Тож, якщо ми хочемо бути готовими до остаточного Восьмого Дня, ми повинні святкувати в Мудрості – що є, як на новгородській іконі, янголом його Зірниці<sup>32</sup>. Мудре святкування в очікуванні Жениха космічної Церкви має бути внутрішнє та теоцентричне й водночас діяльне та відчуте в пов'язаннях із іншими, літургійно-сакраментальне та спільнотно-родинне. Має охоплювати і святиню, і дім, розмови, страви (в юдейській традиції дбали, щоб саме в шабат обов'язково було смачно)<sup>33</sup>, миті індивідуальної мирної задуми й спільної безжурності. Гра в дусі Мудрості – це насамперед вшанування невинної радості існування, – замість збудження якихось вульгарних ігрищ – що виявляє приховану в усьому славу Того, Хто Є. Це також смакування радості зустрічі й ділення думкою, почуттями, враженнями, поглядами, життям – єдності у відмінності та розмаїтті в бутті разом, що виявляє славу Життедайної Трійці. Свято дітей Мудрості не може обмежуватися зовнішньою перервою в роботі та якогось «вбивання часу». Лампаду душі слід наповнювати олією Духа, бо інакше ми впадемо в летаргію, замість чувати перед шлюбними покоями. А якщо ми маємо знайти себе у вічному танці взаємного обдаровування, треба вже зараз ретельно вправлятися в його рухах.

*Переклад Лесі Лисенко*

<sup>32</sup> Див.: Е.Н. Трубецкой. Смысл жизни. – Op. cit. – С. 124.

<sup>33</sup> Brat Efraim. Jezus, Żyd praktykujący... – Op. cit. – С. 255.

Священик Мілан ЖУСТ

## ХРЕЩЕННЯ ЯК ОСНОВА ВСІХ ХРИСТІЯНСЬКИХ СВЯТ

Коли я дізнався, що цей рік присвячений темі «свята», то замислився, з якого ж свята міг би розпочати. Дійсно, є чимало типів свят і вони вельми різняться між собою. І згодом я пригадав, що початок цієї конференції припадає саме на день мого хрещення.

Для нашої культури не притаманно особливим чином відзначати річницю хрещення, але для мене цей день надзвичайно важливий, навіть незважаючи на те, що зовнішньо я зазвичай не відзначаю його. Однак сила свята не полягає лише у зовнішніх формах його виявлення.

### Хрещення

Я гадаю, що всі ми погодимося з тим, що головним християнським святом є Пасха Господа нашого Ісуса Христа. Хрещення ж кожної людини – це символічна реалізація Пасхи Христової в її житті. Те, що колись, близько 2000 років тому, пережив Христос, стало в день мого хрещення основою мого життя. Своєю смертю та Воскресінням Христос дарував мені істинне життя. Це істинне життя більш не пов'язане трагічно з гріхом Адама, з відокремленням від Бога і з роз'єднанням між людьми. І якщо ми кажемо «символічна», це означає «реальна», у найпіднесенішому сенсі слова «символ», який об'єднує видиме й невидиме, людське й божественне. Це означає, що хрещення поєднує мене з основоположною подією всієї історії, якою і є Пасха Христова.

І якою мірою потім, у цьому житті я помираю з Господом, тобто помираю стосовно своєї волі та численних спокус, котрі мене охоплюють, такою ж мірою зможу співвоссмернути з Ним. Чим глибше Його Пасхальна таїна просякає в моє життя, тим я живіший і тим поважніше моє життя, вже спасене у Христі. І чим більше я усвідомлюю цю таїну і живу нею в моїй повсякденності, тим більше день мого хрещення

стає для мене істинним святом. Навіть незважаючи на те, що зовнішньо і не відзначаю його, я переживаю його в серці, і саме це має для мене значення. «[Кажу так] не тому, що я вже досягнув або вже вдосконалився, – як каже апостол Павло, – але прагну чи не досягну я того чим Христос Ісус досягнув був мене» (Флп 3:12).

### Померти задля своєї волі

На сьогодні найважливішим аспектом свята вважається радість, чи, краще сказати, звеселяння. Тому не завжди так легко сприйняти хрещення як істинне свято. Дійсно, хрещення вміщує в себе також і смерть, і смерть жорстоку – не лише смерть Христову, а й нашу власну, смерть гріху, тобто пристраєних проявів нашого життя. Ідеться про те, щоб відмовитися від певних зручностей і насолод життя, і це видається супротивним самому духові свята, під яким часто-густо мається на думці саме насолода, звеселяння. І найбільш тяжка смерть, хоча й найбільш спасенна, – це якраз померти задля своєї волі. Це можливе лише в тісному спілкуванні з Христом, Який цілковито підкорився волі Божій.

Тут, як і під час будь-якого обговорення релігійних питань, ми стикаємося з антимонією, зовнішньою суперечністю для нашого розуму: як можна сполучити смерть зі святом. Антимонії не легко сприйняти, вони здебільшого незручні, і ми прагнемо уникнути їх, але незалежно від того, подобається нам це чи ні, вони становлять частину нашого життєвого досвіду, а також історії спасіння, догматів тощо. Без антимонії ми ризикуємо відсторонитися від істинного життя, від таїни взаємовідносин між Богом і людиною. Дійсно, у святі присутні моменти веселощів, насолоди, радощів, і такий аспект є важливим і необхідним, проте це тільки один аспект, що не впливає автоматично і не є цілком правильним без іншого аспекту. Життя вчить нас, що неможливо досягнути істинної радості, не переступивши через певні страждання, «ніч», внутрішнє протистояння. Нема Пасхи без Страсної п'ятниці. Чому ж це так? Апостол Павло тут сказав би: «Ввійшов у світ гріх, і з гріхом смерть» (Рим 5:12).

### Гріх призводить до смерті

Насправді, Адам в раю в певному сенсі вже був щасливий, переживав постійне свято й міг і надалі залишатися в цьому стані за умови



збереження вірності Богові. У чому ж полягало це щастя? У спілкуванні з Богом і дружиною, яку Бог створив для нього. Але замість того, щоб у повноті жити відносинами з ними, людина звернулася до предметів, до речей, за допомогою яких мала намір забезпечити своє життя. Дійсно, спокусник змусив її взяти під сумнів ці відносини, спровокував її більше не довіряти нікому. Від Бога та від ближнього вона звернулася до речей, вважаючи, що знайде в них задоволення. Від постійного свята вона перейшла до праці, аби зберегти певну зовнішню насолоду, але залишалась нещасною, тому що в основі своєї жодна насолода не могла задовольнити її, і вона змушена була постійно шукати їй заміну.

І до цього дня людина слідує тій же логіці: забезпечити себе якомога більшою кількістю насолод і веселощів з метою задовольнити власні забаганки, заповнити певну порожнечу, що утворилась через втрату живого зв'язку, який вона мала з Богом і ближніми. Людина здатна навіть приносити щось у жертву задля власного спасіння, але так чи інакше постійно дедалі глибше і глибше сходиться у могилу смерті, з якої, здається, уже не сила більше вибратися – і скільки може, людина робить спроби за допомогою дрібних насолод приховати цю свою трагічну долю.

Виходячи з цієї логіки, видно, що більша частина свят не є істинними святами в християнському сенсі. Коректніше було б називати їх «звеселяннями» чи «гонитвою за насолодами», котрі, однак, не можуть задовольнити людську душу. Людина рано чи пізно знов опиняється перед загрозою смерті: у будь-якому разі дні минають і наближається та днина, коли земне життя з тієї чи іншої причини згасає.

### **Смертю Христос подолав смерть**

Отже, істинне свято відбувається тільки тоді, коли святкується те чи, краще сказати, Той, Хто переборює смерть, Хто в силі знов дарувати життя, істинне життя, котре полягає в спілкуванні між людьми. І Христос робить це, проходячи власне через саму смерть, під владою якої перебуває людина, – приймає на себе смерть, котра тяжіє над людиною, аби людина звільнилася від неї і знову почала довіряти Богові та ближньому. «Смертю смерть подолав», – співається Великодньої ночі. Гріх веде за собою смерть, але прийняти смерть з любов'ю, зберігаючи вірність Богові та людям, як зробив Христос, означає перемогу

над смертю і повернення до життя. Не що інше, як спілкування з Богом і ближніми рятує від смерті, тоді ж як ізоляція та самоствердження не можуть не потягти за собою смерть.

Ми знаємо, що єврейська Пасха пов'язана з виходом з Єгипту, котрий означав визволення з рабства і повернення до істинного Бога, до зв'язку з Богом Отцем. Проте історія народу, якій простував пустелею, показує, як важко залишатися вірним у цьому спілкуванні з Богом, навіть незважаючи на таку спасенну подію. Та й величне щорічне святкування Великодніх урочистостей не було достатнім для збереження живої пам'яті про цю подію, Тоді не хто інший, як Сам Бог зробив крок назустріч людині в другому Лику, у Сінні, як Боголюдина Ісус Христос. Його зв'язок з Отцем, сповнений віри, і добровільне передання себе в руки людей, з котрими Він поділяв Своє земне життя, зберегли Йому життя, незважаючи на фізичну смерть. Іншими словами, Отець воскресив Його від смерті. І якщо ми перебуваємо в спілкуванні з Христом, то можемо і ми посеред випробувань передчувати воскресіння. Це спілкування з Богом й іншими людьми ми святкуємо особливим чином під час здійснення Євхаристії, Божественної Літургії, котра є найкращим виявленням християнського свята.

Якщо Євхаристія заціпає певним чином усіх людей, хрещення – це особливе персональне свято для кожного з нас, що поєднує людину з Богом і водночас з усіма іншими хрещеними людьми, котрим Бог дарував Себе у Христі. Це подія, в якій ми помираємо з Ним – помираємо задля всього того, що не поєднує з Ним, що може бути навіть приємним і привабливим, але роз'єднає нас із Богом. Це зречення – як смерть, а смерть тяжка, завдає болю. Та якщо людина помирає з Христом, із вірності Йому, Він Сам спасає нас від смерті й відкриває нам істинне життя, котре полягає в спілкуванні з Богом і з тими, кого Він любить і через кого віддав Своє життя.

### **Свято означає перебувати в спілкуванні**

У цьому світі будь-яке інше свято, за умови, що воно базується на цій основоположній таїні, стає істинним святом, котре допомагає нам уникнути смерті й створює спілкування.

Істинне свято не залежить у такому разі від того, як воно святкується зовнішньо, раді чи ні його учасники, чи звершують його із сильно вираженим почуттям чи ні. Це залежить переважно від сердечної лас-

ки: «Блаженні чисті серцем, бо вони побачать Бога» – ті, котрі зберігають чисте серце, тобто не маючи власних інтересів і перебуваючи в спілкуванні з Богом. Вони блаженні, тому що в будь-який момент можуть переживати свято, тобто спілкування з Богом, навіть якщо перебувають на війні, у хворобі, гнанні, приниженні, голодні. І дійсно, як каже апостол Павло, ніщо не може відлучити нас від любові, якою Христос нас любить (пор. Рим 8:39). Коли ми перебуваємо в спілкуванні з Ним, тоді для нас свято.

І ця конференція також є святом, оскільки кожен із нас живе любов'ю до Господа, який нас спас, і нас об'єднують наші братерські стосунки. Це свято, однак, видається неповним, тому що рани все ще залишаються незагоєними: ми ще не маємо повного спілкування, оскільки поміж нашими Церквами та громадами залишаються відкритими питання, які не припускають можливості причащатися з однієї чаші. Це завдає мені болю, особливо, коли я присутній на православній Божественній Літургії і не можу причащатися разом із православними. Та мені ще більше болить, коли я здійснюю Євхаристію в моїй громаді і там також присутні православні, котрі не можуть підійти до Святих Дарів. Ми вже об'єднані, але ще не в усій повноті. Залишається цей біль, проте водночас великою є й надія, що з поміччю Божою, разом приносячи цей біль Господу, ми маємо сили приборкати його.

### Шлях до повного спілкування

На вашій землі, тут, в Україні, це наболіле питання поставлене особливо гостро. Багато хто страждає з причини роз'єднань, тоді як інші цим спокушаються і віддаляються від Церкви. Ці рани – важкі, і ми не можемо вигоїти їх поодиночі, лишень нашими людськими силами. Проте і Господь не може зробити це без нас.

Однак вихід є, і моя надія на це велика, та можливе це тільки в тому разі, якщо ми приймемо всерйоз наше хрещення. Дійсно, за посередництвом хрещення ми були поєднані з Христом, були «прищеплені» до Того, Хто своєю смертю за нас дарував нам прощення, закликав нас до спілкування з Ним. Цей дар Його сприяє нашій зустрічі, нашому взаємопрощенню та примиренню. І якщо ми будемо більш близькі до Христа, якщо будемо в ньому поєднані дедалі більше, будемо також і в більш тісному спілкуванні одне з одним. Наскільки сильнішим буде

в нас усвідомлення того, що ми перебуваємо у Христі та становимо Його Тіло, настільки реальнішим уже буде наше спілкування.

Я гадаю, що саме в цьому полягає істинний сенс хрещення, котре є першим й основоположним святом для нас, християн. На його підвалинах зводяться й набувають сенсу всі інші свята, які таким чином дедалі більше наближаються до ідеалу істинного свята, стають більш довговічними й спроможними примирити й об'єднати нас. У протилежному разі, без Христа, свята, що відзначаються лише зовнішнім чином, продовжують роз'єднувати нас. Тому для нас, християн, відзначати свято – це не стільки зовнішнє виявлення, хоча й вельми значуще, самих урочистостей, а переважно означає зсередики брати участь у Божественному житті Ликів Пресвятої Трійці. Господь Ісус Христос із Духом Своїм хай допоможе нам перевірити в житті те, що Він Сам попросив в Отця: *щоб були вони одно, як Ми!* (Ін 17:11). І хай буде завжди слава Отцю, і Сину, і Святому Духу. Амінь.

*Переклад Анатолія Ситника*

## КИЇВСЬКЕ КОЛО

Євген ПРОСКУЛИКОВ

### XX СТОЛІТТЯ В ПЕРЕДЧУТТІ КІНЦЯ

Мені довелося прожити у XX столітті тільки двадцять років, і це були, мабуть, не найсвідоміші роки мого життя і не найсуворіші роки століття. Я не можу говорити про нього як свідок. Але разом з цим відчуваю, що струни, з яких зроблена моя душа, тягнуться ще з того страшного і величного віку. Щоб розібратися, в якій тональності звучить ця музика і до якого життя вона кличе, я хочу поставити зухвале питання: в чому найбільша трагедія XX століття і чого вона хоче від мене?

Проблема поставила мене перед собою. Я відповідальний. І все, що буде сказано в цьому есе, має передусім, особистісне значення. Разом з цим я не виключаю можливості, що мої міркування можуть бути цікавими ще комусь. Можливо, для когось вони будуть недостатньо ліберальними, а для когось – занадто неканонічними. Але є те, що є. Такі теми, як заявлена, немов причастя. Я ніколи не можу бути достойним нього, але хто дав мені право нехтувати ним?

Свого читача я визначив би таким чином. Це людина, яка, з одного боку, хоч раз у житті всерйоз шукала відповідь на прокляті питання в Євангелії, з іншого, – залишилася відкритою до ширшого культурного запитування. Слова Осипа Мандельштама: «Кто своєю кров'ю склеїт двух столетий позвонки?», – вона готова сприймати як особистісний виклик. Я звертаюся до кола філософського християнства, до Іустина Філософа та Олександра Шмемана, радше ніж до Татіана Сирійця, Тертуліана чи Ігнатія Брянчанінова. Зрештою, я звертаюся до Віктора Малахова, який надихнув мене на філософське зусилля в цій небезпечній сфері.

Перший поверховий огляд надбань ХХ століття висуває на передній план п'ять чорних тем: Голокост, «смерть Бога», екологічна катастрофа, можливість фізичного знищення всього світу та «повстання мас». Є щось цинічне в тому, щоб шикувати їх в якусь ієрархію, але я зроблю це.

Три останні теми можна відразу винести за дужки нашого розгляду. Навала культури, позбавленої вертикального виміру, – річ, безумовно, прикра. Але все ще можлива свобода, коли маскульт приходить до тебе і не знаходить в тобі нічого свого.

Людство винайшло технічну можливість самознищення, але ще не зробило цього. Тут є небезпека можливості, але не факт, що ця можливість буде реалізована. Те ж саме з екологією. Ще не все втрачено і, якщо ми схаменемося, загрозу можна відвернути.

Як не дивно, в тому факті, що Бог – уточню, Бог Авраама, Ісака та Якова, а не Бог філософів – таки помер, я також не бачу чогось фатального. Для більшості Він помер, але не для всіх. Хто знає, мабуть, ще рятуються десь у пустелі останні три праведника, якими весь світ тримається? Ніщо не втрачено для тих, хто живий, і кожна епоха буде знати своїх свідків-мучеників.

Але є ті, хто вже не живий, і для них таки все втрачено. Я не можу звернутися до них – вони безвідповідальні. Холокост. Шоа. Шість мільйонів євреїв, які стали жертвовими агнцями. Зараз ми можемо глибокодумно міркувати, які гріхи світу змила ця гекатомба жертв, і для нас подія буде мати неабиякий сенс, але тільки для нас – не для них. Яким чином вівця, над якою знущануться та яку вбивають, може осмислити свою смерть? Для нас – це жертва за гріх, а для неї – це просто смерть, смерть, на осягання якої не вистачило часу.

«Сучасне життя переконливо викриває феномен негативного досвіду – досвіду, який об'єктивно робить людину гірше, духовно зламує її, вбиває в неї паростки світла; досвіду, якого в принципі не повинен мати ніхто, але який з надлишком отримали люди. (...) В фундаменті людства Голокост – назавжди вийняте каміння. Постонтологія виходить із визнання зазначеного негативного досвіду буття»<sup>1</sup>.

Здається, саме в цій точці ми торкнулися дна. ХХ століття довело, що можливе таке випробування людини на міцність, після якого вона зламується, втрачає образ Божий. Всупереч Мейстеру Екхарту, таке

<sup>1</sup> Малахов Віктор. Уязвимость любви. – К.: Дух і літера, – 2005. – С. 55.

страждання не є звіром, який щонайшвидше доносить нас до досконалості. Всупереч Ніцше, не все, що нас не вбиває, робить нас міцнішими. ХХ вік спростував ці максими.

Щоб виявити різницю між розумінням страждання, яке панувало у класичну епоху ХІХ століття, та його розумінням зараз, після Освенцима та ГУЛАГу, я хочу навести один показовий приклад з «Війни і миру».

П'єр Безухов декілька тижнів провів у французькому полоні. Армія Наполеона тікала зі спаленої Москви смоленським шляхом, пустим та скорботним. Після рафінованого безділля голод, розбиті ноги та цілком реальна небезпека бути пристреленим на одному з виснажливих переходів, виявлялися П'єру неабияким стражданням. В полоні він зустрів свого «духовного вчителя» – Платона Каратаєва. То був звичайний селянин, цілісна та добра натура. Він міркував про життя так, як співають птиці, – не думаючи про те, яка нота буде наступною. Платон захворів, не міг йти далі, і одного дня його пристрелили. Він помер так, як вмирає осіннє листя – просто та природно, з повною покорою перед невідворотним.

«Говорят: несчастья, страдания, – сказал Пьер. – Да ежели бы сейчас, сию минуту мне сказали: хочешь оставаться, чем ты был до плена, или сначала пережить все это? Ради бога, еще раз плен и лошадиное мясо. Мы думаем, как нас выкинет из привычной дорожки, что все пропало; а тут только начинается новое, хорошее. Пока есть жизнь, есть и счастье. Впереди много, много. Это я вам говорю, – сказал он, обращаясь к Наташе»<sup>2</sup>.

Чи можуть такі слова вийти з вуст людини, яка пережила Освенцим? Не можуть. Поряд з такими унікаумами, як Віктор Франкл, ми знаємо Пауля Целана, Бруно Беттельхейма і безліч інших, хто вижив, але не зміг жити. Останні дві особистості володіли найпотужнішим інструментарієм рефлексії та смислотворення, але все марно. Для обох один фінал – самогубство.

У цьому контексті я хочу висунути три тези. По-перше, те дно, якого людство торкнулося в ХХ столітті, не є остаточним дном світової історії. Апокаліптичне свідчення Нового Заповіту однозначно говорить про невідворотність фінальної Катастрофи. Зрозуміло, що можна

<sup>2</sup> Толстой Л. Война и мир. Т. 4.

ставити під сумнів достовірність Слова Божого, або піддати його такій герменевтиці, що будь-яка текстуальна очевидність летить шкереберть. Але обговорення цих апріорій виходить за межі мого есе. Я їх приймаю як світоглядне підґрунтя, спільне для мене і для читача. Бо, на моє переконання, тільки з есхатологічної перспективи, яка є фактом одкровення, відкривається смисл катастрофи ХХ століття.

По-друге, щоб жертва в шість мільйонів не була марною, ми повинні бути готові витримати навіть суворіше випробування та зберегти можливість його осмислення, знаходячись у самому епіцентрі страждання.

По-третє, і це головне – впевненість в істинності апокаліптичного пророцтва не знімає з нас відповідальності за максимально напружене духовне зусилля, спрямоване на уникнення цього кінця. Звісно, в останньому пункті закладений парадокс, що налаштовує вектори вольової напруги у протилежних напрямках. Але в тому й справа, що духовне зусилля завжди приречене на антиномічний розрив і може рухатися тільки завдяки йому.

Неможливо осмислити страждання до смерті, особливо смерті не своєї, а смерті іншого – твого друга, брата, сина, – якщо не знати Бога страждаючого. Питання «чому Бог міг допустити таке безблагодатне страждання?» має екзистенційно достовірну відповідь тільки тоді, коли ти віриш, знаєш і зустрічаєш Бога в самому осередді цього безглуздя.

Існує спокуслива думка, не позбавлена парадоксальної та дивно болісної привабливості, що кращим доведенням неіснування Бога є Освенцим. Я не можу погодитися з цим. Одкровення Іоанна Богослова пророкує страждання більші за Освенцим. І це одкровення знаходиться під знаком Божественного провидіння. Ось, наприклад, такі жакливі рядки:

«І коли п'яту печатку розкрив, я побачив під жертівником душі побитих за Боже Слово, і за свідчення, яке вони мали. І кликнули вони гучним голосом, кажучи: Аж доки, Владико святий та правдивий, не будеш судити, і не мститимеш тим, хто живе на землі, за кров нашу? І кожному з них дано білу одягу, і сказано їм іще трохи спочити, аж поки доповнять число їхні співслуги, і брати їхні, що будуть побиті, як і вони» (Об. 6;11).



Лев Толстой у своїй бездуховній манері буквального руйнівного тлумачення міг би вдатися приблизно до такого міркування. Бог – це любов. І замість того, щоб прощати катам та вбивцям, святі, які повинні бути взірцем цієї любові, закликають Бога до помсти. І Бог замість того, щоб явити їм силу любові, що прощає, благає їх потерпіти, поки не постраждає необхідна кількість добрих людей, і ось тоді справедливність візьме гору. Це пряме спотворення заповіді любові до ворогів, – сказав би письменник. І що йому можна відповісти? Що наше уявлення про любов, не є Любов'ю, що жертва, яку приніс Христос, дає йому право бути справедливим, що видіння Апокаліпсису треба розглядати як видіння, а не як етичний заклик, рівний за своїм прямим значенням Нагірній проповіді...

Не переконливо. З тої точки зору, з якої дивився на Христа Лев Толстой, дійсно, все це безглуздя і спотворення чітко та прямо висловленої заповіді. Але далечінь відкривається з хреста. І те, що було написано на острові Патмос, було написано із зовсім іншої перспективи.

Про заперечення Бога через історичний факт Освенцима може говорити людина, яка не бачить онтологічного факту Христа, Його присутності не лише на небесах у вічності, а й тут, на грішній і безглуздій землі, в історії. Христос присутній всередині будь-якого страждання, причому не обов'язково такого грандіозного, як Шоа. Його зустрічаєш в осередді приватної, але не менш болісної муки.

Сергій Булгаков у «Софіології смерті» описує свої переживання під час важкої хвороби горлом. Після операції йому було важко дихати. Відчуття було таке, немов його повільно душать, надаючи рівно стільки повітря, скільки необхідно, щоб думати тільки про ще один ковток повітря.

«Христос продовжує вкушати смертну чашу разом з кожною людиною, яка вмирає, хворіти з нею смертним болем та спів-умирати з нею смертним виснаженням (рос. *истоцанием*)... Тою мірою, якою ми пізнаємо, точніше, пізнаємо нашу смерть, у ній і через неї пізнаємо ми і смерть Христову»<sup>3</sup>.

Хайдеггер говорить: смерть завжди моя, смерть – це єдина «проблема», яку ніхто, крім мене, не може вирішити. Але в тому-то й річ, що після Христа людина не самотня ніде, навіть і передусім у смерті.

<sup>3</sup> Булгаков С. Софіология смерти.

Добре, в смерті – не самотня. Але в стражданні, яке створене її братом-людиною для того, щоб остаточно позбавити таку ж людину образу та подобу Божої, – у неї нема друга, нема зустрічі.

Проблема полягає в іншому: чому в епіцентрі страждання ми далеко не завжди зустрічаємо Христа, який повинен там бути. Для зустрічі у такому місці треба, щоб виконувалися дві умови: щоб там дійсно був Христос і щоб там дійсно був я. Почнемо з першої частини. Чи дійсно Він там є?

Христос прийняв все людське, крім гріха: можливість страждати та плакати, можливість зростати в душі та відчувати нелюдську тяжкість спокуси. Окрім цих речей, є ще одна важлива річ, до якої Він долучився і про яку не так часто говорять, принаймні у межах православного богослов'я. Я прочитав її в одній проповіді Антонія Сурожського.

Що є найбільшим можливим стражданням для людини? Каткування Освенцима? Ні. Мабуть, я особисто не міг би витримати і десятої долі тої отрути, яку випили мученики XX століття, але все рівно – ні. Найбільше страждання – це покинутість Богом. Якщо Бог зі мною, то що мені всі ці каткування?! А якщо Його нема, то і звичайна думка про смерть зробить мене несамовитим аж до самогубства.

Завдяки Гефсиманії Христос чекає на нас там, де ми боремося зі спокусою зробити своє, а не Боже, хоч би яким тяжким і неможливим воно нам здавалося. Завдяки Голгофі Христос чекає на нас там, де найсуворіше і найнестерпніше фізичне страждання. Завдяки маленькій фразі «Боже Мій, Боже Мій, нащо Мене Ти покинув?...», Христос чекає на нас там, де нема Бога.

Антоній Сурожський висунув це твердження, міркуючи про природу атеїзму. Хоч як це парадоксально це звучить, але Логос втілений пережив у цей момент Свого життя, чи, краще сказати, вмирання, атеїзм найвищого градусу – найбільше можливе страждання – внутрішнє, глибинне відчуття, що Бога не існує. Дивна річ, послідовне невір'я приводить до зустрічі з Богом. Це приблизно так само, як послідовна ненависть до Христа привела апостола Павла до зустрічі з Ним. Інша річ, що дуже мало людей бувають дійсно послідовними. І тоді справжній атеїзм замінюється кумиротворенням чи марновірством, справжня ненависть до Христа замінюється гностицизмом, не холодним і не гарячим. І з цієї нічийної території вже нема виходу.

Кожен християнин несе свій хрест. У кого він більший, у кого він менший, але у кожного завжди такий, що перевищує його наявні сили – інакше це не хрест, а тільки «проблеми». І от цікава річ, коли ти говориш у глибині серця: «Боже, я розумію, це випробування необхідне, щоб приготувати мене для Царства Небесного», – нічого не відбувається. А коли, діставшись краю відчаю, кричиш: «Боже, я цього не розумію, це безглуздя, і якщо така твоя любов, то яка ж твоя ненависть?» – тоді щось відбувається. В якийсь момент треба заволати проти Бога, щоб змиритися з тим безглуздям, в яке ти закинутий. Я не говорю, осмислити – інколи це неможливо в принципі, – а тільки змиритися. Не більше.

Йов відмовлявся від *розумного* і *благочестивого* осмислення свого страждання. Коли мене гонять у піч, я можу благочестиво сказати: «Боже, за мої гріхи це робиш». Але це брехня. Нема такого гріху, за який Бог – любов, святість, милосердя – може закинути мене у це пекло. І тому я волаю: «Хочу судитися з Богом!». Йов кидає виклик Творцю: «Невинного як і лукавого Він вигубляє» (Йов. 9:22). І з жалем додає: «Але поміж нами нема посередника, що поклав би на нас на обох свою руку» (Йов. 9:33).

У судовому позові проти Бога Йов не мав посередника. А у мене, у нас – вихованців ХХ століття – такий посередник є. Це Бог, який був у такому ж, а насправді гіршому, безкінечно гіршому безглузді, як і я, як і шість мільйонів безвинних жертв. Адже що може бути більшим безглуздям, ніж страждання того, хто заслуговує на те, щоб бути рівним Богові? На цьому фоні вся моя нісенітниця видається дитячим лепетанням. Коли Йов кинув виклик Богові, Той відповів йому з бурі. Коли ми кидаємо виклик Богові, Він відповідає з хреста. Ти розп'ятий на своєму хресті, але і Він з тобою поруч.

Господь чекає на нас у самому епіцентрі страждання – в єдиному місці, де завжди абсолютна тиша, яка б завірюха не буяла навкруги. Бог там є. Але чи є там я?

Коли на обрії з'являється ураган, і перші пориви вітру зривають капелюхи, ми кидаємо всі свої благочестиві міркування і біжимо не своїми ногами. Одні тікають від буревію вздовж лінії його руху. Ці вмирають першими, бо швидкість страждання більша за швидкість осмислення. Інші тікають навкосо. Вони впевнені, що віра в Христа подолає стихію. Ці вмирають пізніше, але все рівно – біль тіла сильні-

ша за впевненість розуму. Останні прямують назустріч урагану. Більшість з них не добирається до осереддя бурі. І тих є Царство Небесне. Тільки малий залишок долає стіну суцільного спротиву. Він вивалюється, як крізь прорвану завісу, у місце мовчання та отримує найбільшу честь на землі – бути розіп'ятим праворуч Христа.

Є дві надії. Надія – обман, та надія – спасіння. Коли в дію вступає перша, я сподіваюся, що страждання скінчяться. Віра у майбутню розраду підтримує мене в наявному стражданні. Але, здається, є настільки щільне страждання, що через мури якого не перелітає жодна стріла, націлена на майбутнє. Тут має рацію зовсім інша, есхатологічна налаштованість.

Коли в дію вступає друга надія, я сподіваюся, що в глибині страждання, яке не скінчиться ніколи, я знайду місце, в якому мовчить Бог. Я не можу втішити себе сподіванням на краще, що настане колись потім. Яка мені різниця, що страждання скінчяться в майбутньому. Моя біль тут і тепер, і я хочу отримати розраду також тут і тепер. Тому я внутрішньо погоджуюся на безкінечність страждання і намагаюся знайти втішання не через припинення нестерпної ситуації, а через зустріч з Іншим у самому її осередку.

Коли я перестану сподіватися на краще майбутнє і буду повністю присутнім у стражданні тут і тепер, я зустрінуся з Тим, хто випив цю чашу до самого дна.

Складно рухатися назустріч урагану. Але тільки цей напрямок веде до Бога розіп'ятого.

Віктор Малахов говорить, що Голокост – це страждання, яке неможливо обернути собі на користь: воно знищує не лише тіло, а й душу – краще, щоб його не було. Я можу додати, що це страждання, яке в принципі неможливо осмислити.

Чи дійсно головне завдання Голокосту полягає в осмисленні? Йов не отримав ніякого нового розуміння. Після всіх страждань Бог не розкриває йому єдиної вірної теорії, що відповідає на питання «за що» чи «навіщо». Відповідь приходить не як слово, а як зустріч.

Навчитися всередині страждання зустрічати Бога – головна заповідь XX століття. Це можливо за декількох умов. По-перше, треба вірити в Христа як Бога розіп'ятого. Якщо Шоа – це трагедія євреїв, то водночас і трагедія Бога, в якого не повірили як в Бога розіп'ятого. Але якщо не вірити в Христа як Бога – а агнці Шоа не вірили, – то і

зустріти Бога в епіцентрі страждання неможливо. Але ж Йов зустрів? Виходить, що і без Христа можлива зустріч з Богом? Мабуть, так. Але краще знати на ім'я того, кого кличеш. І краще знати на ім'я того, хто тебе врятує, навіть якщо ти в нього не віриш.

Другий момент такий само очевидний і такий само складний. До зустрічі в настільки ворожих умовах треба готуватися. І просто віра в Христа, сама по собі, – недостатня. В ГУЛАГ потрапляло багато християн, але далеко не всі зустрічали там Христа. Віра може бути якою завгодно догматично витриманою, але якщо вона торкається тільки розуму, вона квола та немічна. Віра мусить спалити серце, затопити несвідоме, дійти до тіла, влитися в нігті, волосся, сльози. Тільки в такій повноті віри нема страху. В тому числі страху перед катуваннями Голокосту.

Третій момент дає мало надії. Це річ, про яку я по совісті не можу, хоч би як хотів, сказати: «тягар мій легкий». Випробування, грецьке *πειρασμός* (у більш звичному нам синодальному перекладі на російську – «искушение»), є таким стражданням, яке завжди трохи більше за наявні сили людини. Ти не можеш вийти з цієї спокуси, використавши ресурс попереднього досвіду. Але це не значить, що ти закинутий у принципове безглуздя, що тебе, як говорив Альберт Камю, поставили з ножом проти батальйону автоматників і наказали: «Убий їх!». «Пейрасмос» – це те, що знаходиться в зоні твого «найближчого духовного росту», але ніколи не дається просто так, як імплементація засвоєного шаблону до типологічно знайомої ситуації.

Страждання має двоякий позитивний сенс. З одного боку, воно означає розкриття глибинної сутності людини, коли всі зовнішні на-шарування спадають під міцним ударом обставин. Коли тобі болить, ти не можеш бути нечесним. З іншого боку – це не просто розкриття наявного, а й формування того, що повинно бути.

В будь-якому складному, суперечливому тексті можна знайти точ-ки смислового тяжіння, через які відкривається сенс речей, що самі по собі видаються безглуздими. Раніше я висмикнув з контексту видіння, яке відкривається п'ятою печаткою. Його складно прийняти прямо, в буквальному значенні. Зараз я приведу ту точку смислового бачення, яка, для мене принаймні, є ключем для багатьох (не всіх) подій, засвідчених Іоанном Богословом.

«І спека велика палила людей, і зневажали вони Ім'я Бога, що має владу над карами тими, і вони не покаються, щоб славу віддати Йому» (Об. 16:9).

Виходить, що страждання – це останній засіб, який може привести до духовної притомності людей, що кидають Богові своє немічне «ні». Але само по собі страждання не рятує. Воно є можливістю, одним кінцем спрямованою до пекла, іншим – до небес. Кожна спокуса несе в собі енергію, і тільки вільна воля людини може спрямувати її або до духовного росту, або до духовного занепаду.

«Тягар мій легкий» означає готовність на радісне прийняття страждання, яке необхідне так, як необхідна болісна та ризикована операція для хворого. Але Голокост був іншим. То була не операція заради здоров'я, а знищення заради смерті. Для більшості людей Голокост не міг бути у живому житті осягнений як страждання-«пеірасмос», про яке сказано, що Господь не дає його вище сил. Але річ тут справді не в жорстокості Бога, а в марнотратстві того часу, який дається перед катастрофою.

Своє резюме я можу висловити таким чином: або людина навчається з радістю приймати випробування – страждання, які ведуть до життя, – або людина потрапляє у ситуацію, в якій вона приречена на духовну поразку. Причому така фатальна ситуація настане у будь-якому разі. Діапазон людської свободи затиснутий між тим, щоб бути готовим вмерти осмислено, або вмерти безглуздо. Дійсно, шлях свободи вузький.

Ситуація подібна до екзамену. Тобі дається тиждень на підготовку. Ти можеш готуватися і здати його, або можеш не готуватися і не здати його. Але не здавати екзамен ти не можеш, і перенести дату також не в твоїй волі.

Урок Голокосту полягає, власне, не в тому, що відкрилася можливість безглузлого страждання, а в тому, що відкрилася есхатологічна цінність часу. Є такі випробування, що не можуть бути подолані без попередньої підготовки, і час – час нашої історії, що прямує до кінця, – набуває нової ваги.

Є речі невідворотні. Вони повинні статися, незалежно від того, готові до них люди чи ні. В апокаліптичних частинах Нового Завіту чітко і неодноразово засвідчується, що останні часи будуть тяжкі та суворі.

«І в ті дні люди смерти шукатимуть, та не знайдуть її! Померти вони захотять, та втече від них смерть!...» (Об. 9:6). «І коли б не вкоротились ті дні, не спаслася б ніяка людина; але через вибраних дні ті вкоротяться» (Матв. 24:22).

Світ не скінчився ХХ століттям, і Гітлер не був антихристом. Але як Старий Завіт є прообразом Нового, так і катастрофа ХХ століття є прообразом апокаліптичної Катастрофи.

Так невже все життя перетворюється на підготовку до останнього випробування? А як же всі благословенні Богом дари, від першого кохання до зрілої творчості, від радості споглядання природи до перших кроків дитини? Чи можемо ми втрачати час на ці «дрібниці», коли «посудини гніву» ось-ось розіб'ються над нашими головами?

Ті принципи безумці, які хочуть йти у всьому до кінця, розпродають майно, забирають дітей, виходять на площі та очікують кінця. Але кінець не приходить, і вони залишаються віч-на-віч зі своїм безглуздя. Есхатологічна налаштованість означає зовсім інше. Її суть була у самій глибині схоплена апостолом Павлом.

«А це, браття, кажу я, бо час позосталий короткий, щоб і ті, що мають дружин, були, як ті, що не мають, а хто плаче, як ті, хто не плаче, а хто тішиться, як ті, хто не тішиться; і хто купує, як би не набули, а хто цьогосвітнім користується, як би не користувались, бо минає стан світу цього» (1Кор. 7:29-31).

Страшна річ пророцтва Апокаліпсису. І страшна вона не тими жахами, які чекають на нас перед кінцем історії, а тим невирішуваним парадоксом, в який закинута наша свобода. Якщо соціальні катастрофи, гірші за війни та концтабори ХХ століття, невідворотні, то який сенс в зусиллях спартанців та декабристів, соціалістів та демократів? Вони хочуть змінити соціальне життя на краще, але все це марно – кінець буде одним.

Комуністична утопія: побудувати Царство Боже *без Бога*. Але існує і християнська утопія: *побудувати* Царство Боже з Богом. Суттєва вага утопічності припадає тут на слово «побудувати». Увесь лад апокаліптичних частин Нового Завіту засвідчує несумісність світу та Царства Божого. Хоча і несумісність парадоксальну: в цьому світі, але не від світу цього.

У межах окремої спільноти, у межах окремого монастиря, у межах замкненої групи людей, із якої можна вийти на простір ширшого ви-

пробовування своєї свободи, – з Божою допомогою можна побудувати Царство Боже. Але у межах всього світу, з якого неможливо втекти, – ні. Коли Бог буде «всім у всьому», світу вже не буде, буде нове небо та нова земля, і питання про сенс Голокосту втратить свою сіль.

Кожна людина, немов камінь, вирублений зі скелі, буде кинута у вогонь, щоб згоріти вщент або очиститися до стану золота. Якщо кінець невідворотний – а слово Бога міцніше за камінь, – то який сенс мають наші зусилля змінити щось на краще? І хіба взагалі варто втрачати на це дорогоцінний час? Варто. Але зусилля мусить здійснюватися в постійному триманні есхатологічної перспективи: проходить образ світу цього.

Стан серця складно вкарбувати у жорсткі формули розуму. На щастя, існують витвори мистецтва, що дають можливість зазирнути у таємницю сумісної несумісності і зробити досвід деяких доступним для споглядання всіх.

Я хочу звернутися до знаменитого образу Христа Пантократора з монастиря св. Катерини, що біля гори Синай. Це найстаріше іконічне зображення Спасителя, що збереглося до наших часів. Дослідники датують його VI віком. Особливістю цього образу є те, що він прямо виражає небесно-земну антиномічність, якою просякнуте Євангеліє. Права половина обличчя Христа – у радості, ліва – у скорботі. Одне око ясне та прозоре, інше напружене та сумне.

Зазвичай говорять про сполучення справедливості та милосердя в єдиній особистості Христа. Символіка цього зображення, як ріка на весні, виходить за береги будь-якого тлумачення. Мені здається, що тут ми знаходимо ключ до більш глибокого розуміння того, що є есхатологічним способом перебування у світі.

Є такий відомий прийом, що допомагає відповісти на питання «що робити» в етично неоднозначній ситуації, коли прямолінійне застосування заповіді відчувається як спотворення, а не виконання її. Сказано: «Не вбивай». Але якщо війна. Відмовлятися від служби чи ні? А якщо агресор нападає на батьківщину? А якщо він нападає тільки тому, що інакше війська твоєї батьківщини напали би на нього?

У таких неоднозначних ситуаціях у молитовному передстоянні Богові запитуеш: «А як вчинив би Ти, Христос?». Якщо відповідь і не прийде з небес, то якийсь очищення сумління та налаштування оптики етичного зору все ж відбудеться.



Якою буде відповідь, коли ми передстоїмо Христу, зображеному на іконі монастиря св. Катерини: Христу, який радісною половиною обличчя говорить: «На лоно Аврама», а скорботною: «На скрегіт зубів». Дуже хотілося б мені чути пряму волю Божу, як слід чинити в тому чи іншому випадку. Але не чую, хоча і не можу сказати, що небеса мовчать.

Замість прямої відповіді приходить розуміння необхідності бути закинутим у цю етичну неоднозначність і залишеним у ній майже на самоті. Я вчиняю на власний розсуд, під власну відповідальність, але під об'ємним поглядом очей Господніх – радісних і скорботних одночасно. Це есхатологія. Я пишу вірш і розумію, що ніяка краса не переживе цього світу. Це есхатологія. Я борюся за справедливість на тому маленькому шматку землі, який дав мені Бог, і розумію, що це зусилля уходить, немов вода у пісок. Це есхатологія.

Повинні ми робити все, щоб Голокост більше не повторився? Так, повинні. Але він все рівно повториться, і в масштабах ще більших. То що ж, облишити всі зусилля? Ні, продовжувати. Але розуміти, що справа ця минає, немов осіння трава.

Я відчуваю християнство як великий парадокс, а від того – як великий вчинок. Бо там, де все зрозуміло, нема вчинку, а там, де все таємниця, тільки вчинок і є. Психологічно дуже складно робити якусь справу і достовірно знати, що вона приречена на поразку. Але відмовитися від неї також неможливо. Тому Христос і був зображений як одночасно скорбота та радість.

Те, що видається поразкою тут, стає перемогою там. Катастрофа невідворотна. Земля у вогні. Але чи будемо ми рудою, з якої вогонь виплавляє золото, чи сміттям, яке вогонь спалює вщент, то залежить тільки від нас.

**Віктор АНДРУШКО, Стелла ГАТАЛЬСЬКА**

**НЕВІДОМИЙ ПОЕТ ІВАН ВЕЛИЧКОВСЬКИЙ:  
НОВІ ВИМІРИ  
ТРАДИЦІЙНОЇ УКРАЇНСЬКОЇ ПОЕТИКИ**

Про які «нові виміри» поезики Івана Величковського (? – 1701) йтиметься далі? Не будемо обмежуватися одними натяками на якісь таємниці, що про них, ніби по секрету, ми сподіваємося поділитися з широким читацьким загалом<sup>1</sup>. Цього не слід робити, тому що дослідники текстів, як і актори шекспірівського театру, не вміють зберігати своїх таємниць, вони їх вибвтують. Це робиться з якимось «автоматизмом», наприклад, так, як про це свідчить відоме прислів'я: рушниця, яку повісили на стіну в першому акті, в останньому акті стріляє.

**1. Два «годинника» в щоденному ужитку (один «цълый», а інший «полузегарик»)**

Нам добре відомо, що Іван Величковський у своєму творі «ЗЪГАР ЦЪЛЫЙ И ПОЛУЗЕГАРИК» (1690) згадує два типи годинника, причому таких, що принципово відрізняються один від одного – «сден цълый, а другій полузегаровый». Чому ми кажемо про те, що ці два

---

<sup>1</sup> Хоча йтиметься саме про деякі невідомі чи мало відомі аспекти творчості корифеїв української поетичної, ба навіть філософської думки, таких як поет Іван Величковський та філософ Григорій Сковорода, ті висновки, які ми тут отримуємо, в першу чергу стосуються уточнення атрибутки такого загадкового і водночас «анонімного» твору, яким є «Гербы и трены», написані на похорон митрополита кнївського Сильвестра Косова (див.: Гербы и трены при гробъ и трунь ж ясно-преlebnого его милости господина, отца и пастыря кир Сильвестра Косова, архиепископа, митрополита Киевского, галицького и всея Россіи, екархи святъйшого апостол[с]кого Константинопольскаго трону, з свътом раздъленного, на подыльене жалю, през музи коллегіум Києво-Могилеанскаго раздъленые. На раздъленіе Косовіанських гербов (1657) //Українська поезія XVII ст., К., 1992, с.66-97).

типи годинників мали принципову відмінність?<sup>2</sup> Тому, що в тому самому творі Іван Величковський також згадував про цю відмінність, яку важко не вважати принциповою, описуючи безумовно алегоричне підношення, – той тип годинника, який носили на ланцюжку прямо на грудях (pectus), встромляючи в нього голову. Звідси і назва цього типу годинника – пекторалик. Слід зазначити, що в цьому творі Іван Величковський припускає аналогії зв'язку зі способом, яким носили такий годинник, і, чи бажав він цього чи ні, такої, що до того ж висувається поетом на перший план. За такого підходу він так «припадає на перси превысочайшего архиерея» митрополита київського Варлаама Ясинського, що мимоволі спадає на думку те, що як годинник-пекторалик покоїться на грудях митрополита, так він, Іван Величковський, покладається на тезоіменитість зі своїм небесним патроном, Іоаном Богословом, і припадає до нього в думках. Так само, як за переказами, він припадав до Ісуса Христа. Прикметним є і те, що, як ми тількино згадували, існував також інший тип відмінності при вимірі часу, що відрізнявся від того, з яким зазвичай мали справу миряни<sup>3</sup>. Це був той тип годинника, який фіксував окремо нічний час, а окремо – денний. Наведемо зараз ті тексти, які відповідали цим сюжетам: «Да не явлюся пред преосвященством вашим, паном и пастырем моим, тощ,

---

<sup>2</sup> Користуючись тут майже виключно звичайнісінькою індукцією, ми встановлюємо той факт, що невідомий автор «Гербов и тренов» є не хто інший, як талановитий український поет Іван Величковський (?-1701). Єдиний примірник цього змістовного твору, що попри всі негаразди зберігся до наших часів, зараз зберігається в Санкт-Петербурзі. Саме він був покладений у засновок найпершої публікації цього твору в збірці «Українська поезія XVII ст.».

<sup>3</sup> Таким чином, ми можемо твердити цілком категорично, що «напівсутковий» спосіб вимірювання часу стосується «церковного» способу вимірювання часу, а «програмований» – світського. Хоча ми знаємо, що на Афоні з метою вимірювання першого часто-густо використовували звичайний годинник (пор.: Б.К.Зайцев. Афон). Нагадуємо про те, що тут, напевно, йдеться не про відмінність конструкції годинників цих двох типів, які використовували в давнину, а про концептуальну відмінність, що існувала між ними. Зокрема, треба добре розуміти, що звичайний годинник поділяв весь добовий час на 24 рівні години, незалежно від пори року і положення Сонця. Між тим, як другий (в історичній послідовності – перший) спосіб вимірювання часу являє собою перемінну годину, яка залежить від тривалості «дня» і «ночі» і потребує поділу на години, функціонально залежні від пори року, географічної широти, на якій робиться вимір, тощо.

два пекторалики – еден цълый, а другій полузегаровый – приношу преосвященству вашему, яснее в богу преосвященный архіерею»<sup>4</sup>.

Все це варте нашої уваги хіба що задля того, аби вірно оцінити такий пасаж з листа українського філософа Григорія Сковороди до Михайла Ковалинського від 1783 р.: «Хвороба, як я думаю, виникає тоді, коли в тілі постає розлад погано узгоджених поміж собою елементів, а саме: коли вогонь або земля переважає, або те й інше. Звідси виникає загострення, грецькою мовою *ὁ παροξυσμός*. Бо коли симетрія елементів правильна, тоді все спокійно і мирно рухається, як у тому справному, майстерно злагодженому годиннику, який греки називають *αὐτόματον*. Бо водяні і сонячні годинники, які ми бачимо в залі нашого колегіуму, не називаються автоматом»<sup>5</sup>. Тут слід відразу зробити два суттєвих уточнення, які стосуються принципів питань, що виникають у нас у зв'язку з цим листом. По-перше, те, що омонімія відносно терміна «годинник» зберігається як у тому випадку, коли ми маємо за нею подвійність значення терміна «клепсидра» щодо піскових і водяних годинників водночас, так і в тому, коли йдеться про автомати. Бо термін «автомат», використаний стосовно механічного годинника, є таким самим двозначним, як і термін «клепсидра» стосовно водяних годинників. По-друге, те, що ці два види годинника дуже наочно ілюструються двома способами вимірювання часу, які підпадають під таку дихотомію цілих годинників та полусуткових. Саме цей різновид годинника має на увазі термін *in horologio integro* (який, до речі, слід перекладати не як «у тому справному, майстерно злагодженому годиннику», а «у тому цілому годиннику»<sup>6</sup>). Бо якщо годинник зламався, ні

<sup>4</sup> Іван Величковський. Твори. – К., 1972. С. 59.

<sup>5</sup> Григорій Сковорода. Лист до М.І. Ковалинського (лютий – початок березня 1763 року). Переклад В.І. Пелеха // Сковорода Г. Вірші. Пісні. Байки. Діалоги. Трактати. Притчі. Прозові переклади. Листи. – К.: Наукова думка, 1983. С. 415. Причому у випадку Івана Величковського наводиться саме мотивація: «аби преосвященство ваше на том високом преславной і православнои митрополіи Кіевскои престоль, яко на божій стражи богоглаголивый Аввакум, о спасеніи врученных себѣ, от бога овец, чуйне бодрствующи (далі ми ще повернемося до цього виразу, але в зв'язку з аналізом епітета «чулий». – В.А., С.Г.), личил щасливіє годыни во многіє лѣта». (Іван Величковський. Твори, с. 59).

<sup>6</sup> Отже, «цілісність» годинника звичайно полягає не в більш-менш постульованій тут очевидності справного годинника, а в певній функції.

про який вимір часу мова йти не може. Тому й зайвим є попереджати про те, чого в принципі не може бути.

Звідси випливає, що перекладач досить самовпевнено і категорично перекладає «клепсидру» як «водяний годинник» (клепсидрами в ті часи називали не лише водяні годинники, а також і піскові)<sup>7</sup>. Чому ж він порівнює мудреця-філософа із «цілим» годинником, а не з годинником «полусутковим». Ймовірно, передусім тому, що цей тип годинника, який ще називається ним «автоматами», був найменше пов'язаний із субстанцією, яку використовували для виміру часу: сонячним світлом у випадку сонячного годинника, водою і піском у тому випадку, коли йшлося про клепсидри. Напевне, мова йшла про «програмований» вимір часу, і саме це мав на меті наголосити Григорій Сковорода.

Таким чином, було дещо, що поєднувало поміж собою Івана Величковського і Григорія Сковороду в поглядах на природу виміру часу, і разом з тим дещо, що дозволяло оцінити дійсний внесок обох у філософію часу. В чому ж воно полягало? Це є, в першу чергу, той факт, що вони обидва певним чином погоджувались з тим, що існує два типи виміру часу, за якими, в одному випадку, погодинний вимір добового часу відбувається шляхом розбиття всього добового часу на двадцять чотири години, рівні поміж собою. І в іншому – більш архаїчному, за яким нічний і денний час доби розбивали на дванадцять нічних і дванадцять денних годин. Лихо, напевне, в тому, що у обох письменників той аспект часу, за який ішлося раніше, залишався не з'ясованим до кінця. Звідси і глухе нерозуміння їх іншими письменниками. Насправді, читаючи Григорія Сковороду, не розумієш, чому б йому не заявити прямо про те, що годинники, які він іменує «автоматами», фактично

<sup>7</sup> Стосовно того, що Петро Могила писав про клепсидру, слід зазначити, що він мав на увазі насамперед пісковий годинник, як про це свідчить власноручний запис Петра Могили: «О том же Аввъ повѣдаху намъ, якъ никогдажь ись келія (развъ церкве), не имъя клепсирры въ руць, исхождаше; сежь творяше, да во памяти всегда имать, еже ни единого часа вътще бездълие мимо ити отставляти». (Собственноручные записки митрополита Петра Могили // Архив Юго-Западной России. – Киев, 1867. – Ч.1. – Т.7. – С. 58). Певна річ, той чернець, за якого йдеться в цьому фрагменті записів Петра Могили, ладен був так демонстративно носити із собою пісковий годинник, що був названий клепсидрою, тому що він, цей годинник, був за своєю конструкцією досить портативним і більш застосованим до різноманітних переміщень, аніж власне водяний годинник. Окрім того, пісковий годинник мав ще одну функцію, про яку стародавні античні автори, мабуть, навіть не здогадувалися. Це є його символічна функція.

класифіковані так завдяки відомій концепції часу, а не шляхом перенесення уваги на механічне начиння годинників. Ясніше мав би висловитися і поет Іван Величковський (з приводу існування годинників двох типів і двох типів виміру часу). Що тут є основним і що другорядним? Читаючи самого Івана Величковського і розмірковуючи про суть тих прикладів, які він припас з цією метою, на жаль, не знаходиш відповіді на ці запитання.

Тоді, що ж робить такою спокусливою ту точку зору, яку сповіщає Григорій Сковорода? Одна справа – те, що механізми цих годинників завдяки особливій конструкції кожного заторкують два суттєвих чинники, яким відповідають два різних підходи до вимірювання часу. Поряд з одним, таким, що тяжіє до субстанційного способу вимірювання часу, є інший, що вимальовується цілком незалежно від будь-якого субстанційного зв'язку з «носієм» часу. І зовсім іншою справою є те, що випадкова риса (наприклад, те, що годинник-пекторалік носили на грудях) зараховувалась до суттєвих. Скажімо, так, як Іван Величковський переконував свого читача, що годинник на грудях є аналогією того, що ми читаємо в Євангелії від Іоанна: «Один же з учеників Його, якого любив Ісус, возлежав при лоні Ісусовому» (Ін. 13, 23).

Передусім спитаймо себе, чому цей, відверто панегіричний твір, названий саме так, як його було названо? Тобто «Гербы и трены». Бо якщо цілком очевидним є те, що ми можемо без особливих зусиль вловити, чому жанр цього твору споріднений заплачам-тренам, то зрозуміти, чому він названий «гербами», взагалі-то не так просто, як це, можливо, видається на перший погляд. Насправді в цьому творі йдеться про герб Сильвестра Косова, до якого входили такі зображення: по-перше, літера N; по-друге, лев за ґратами; по-третє, стріли і, по-четверте, сходи. Але ніяк не про герби у множині. Мабуть, відповідаючи на це питання, ми маємо по можливості взяти до уваги те, що автор цих віршів, Іван Величковський, виходить з того, що текст може бути виражений двояким чином: як сутність іконічна та як сутність граматична. Причому таким чином, що зорова і слухова компоненти, очевидно, варіюються і переходять одна в одну, внаслідок чого гербом тут зветься яка завгодно підстановка одного в інше. Або ж заміщення іконічного акустичним, або, навпаки, акустичного іконічним. Саме про це свідчить те, що писав з цього приводу сам автор<sup>8</sup>:

<sup>8</sup> Гербы и трены. – С. 72

Если кто в гробов з слов надгробки бачит,  
 Н слово в гроба Нагробок тут значит.  
 Нагробок пишуть вкратце й узловато,  
 Тут в єдном словь герб и Напис на то,  
 Люб кроткій, связный, достатній нагробок,  
 Кгды, где и коли засте, пишет обок,  
 Бо Н едино двь вяжеть литери,  
 Люди ку земель, люди к горней сфери.  
 Чим ся НАТУРА ЛЮДСКАЯ тут значит,  
 Котрой часть в небе, часть в земель быт рачит.  
 Тое ж Н число пяддесят, кгды маєт,  
 В пяддесятницу зесте выражает.  
 Ораз же КОСОВ в лътех п'ятдесяти  
 Косою смерти под заход подтятий,  
 Заходней церкви значило то ясне  
 Число пяддесят, кгды як коса власне. L.  
 Пяддесят просто, боком седм Н значит, NZ  
 В пяддесят семьй рок смерть писат рачит.  
 Так , если кому где при уроженю  
 Ту ж написано в свѣта о схоженю,  
 Тут власне писмо цного уроженя,  
 Кгды значить конец лът от нароженя,  
 Значить и квѣтня мѣсяца тринастый,  
 Кгды, як квѣт Косов под косу мъл пасти.  
 Бо й тут пири крестъ Н литера суца,  
 Незарейскаго значит, люб квѣтнуца.  
 Аже край всходній Н три настым бачит  
 В литерах кгрецких – день тринастый значит.

Ось як ми перекладаємо ці вірші сучасною українською мовою:

«Написи на надгробках пишуться стисло і мудровано,  
 Тому що тут поєднуються в одному слові і герб, і напис,

Внаслідок того, що N поєднує в собі дві літери  
 Літеру «Л», звернену до землі, і літеру «Л» обернену до неба,  
 Це тут значить вираз НАТУРА ЛЮДСЬКА,  
 Одна частина його перебуває у небі, інша ж – у землі.

Це, власно кажучи, підтверджує напис числа,  
Оскільки він нагадує косу. L.  
Якщо прямо на нього дивитися, він означає п'ятдесят,  
Якщо подивитись з боку на N, то побачиш сім, в сумі NZ.  
«На п'ятдесят сьомому році життя» – так вчить писати смерть.  
Якщо бік східний N тринадцятим бачать,  
Грецькою мовою день тринадцятий значить».

Іван Величковський виводить із написання літери N, вочевидь, надто багато – і рік, і місяць, і день смерті київського митрополита Сильвестра Косова – 13 квітня 1657 року. Отже, таке, ніким не бачене, збільшення чи «парад» значень, з яким ми зустрічаємося тут, не лише не означає якогось потурання з огляду на «звичайну» (історичну) логіку, а й, певним чином, вносить у неї власні корективи. Причому вельми вдало. Насправді, ми маємо прийняти як даність той факт, що ця премудрість як раз і привела до того, щоб такий погляд на речі давав підставу для зовсім нового співвідношення суцього і належного<sup>9</sup>. Однак саме це незбагненим чином дає привід для виявлення істини. Отже, якщо Сильвестр Косов помер у 1657 р. (тоді він мав від народження п'ятдесят сім років). А це значить, що він народився не «близько 1600 року», як вважала З.І. Хижняк<sup>10</sup>, а саме у 1600 р.

## 2. Що є «зегарова година»?

Зауважимо, що термін «зегарова година» ми зустрічаємо не лише у текстах авторів, котрі отримали освіту в якомусь із польських єзуїтських колегіумів, що було цілком природно, а й у тих, котрі вельми скептично ставилися до науки, яку викладали в стінах таких навчальних закладів.

Граматична конструкція «зегарова година» має в своєму засновку польське слово «дзигарь» – «годинник». За своїм смислом вона озна-

<sup>9</sup> Ми можемо принаймні визнати, що згідно з автором «Тренів» фінал життя будь-якої особи є незрівнянно багатшим на різні «збіги», ніж його початок. З огляду на це ми маємо зробити той висновок, що якщо істина, яка присутня тут під оболонкою належного, тяжіє до певної цифрової формули, то сутнє виявляє себе здебільшого у комбінаториці взаємоперетворюваних геометричних форм.

<sup>10</sup> Хижняк З.І. Сильвестр Косов. (Косів) // Києво-Могилянська академія в іменах. XVII-XVIII с.: Енцикл.вид. – К.: Вид. дім «КМ Академія», 2001. – С. 286.



часе «часова година» або, радше, «часовказівна година»<sup>10а</sup>. Певна річ, проникнення цього виразу в розмовну українську мову можна пояснити наслідкуванням козацькою старшиною етикетної мови польської шляхти. В цьому сенсі цей вираз можна вважати одним з тих чисельних полонізмів, які побутували в нашій літературній мові протягом порівняно нетривалого часу. Однак безсумнівним є також і те, що питання, що є «зегарова година», має не лише лінгвістичний, а ще й епістемологічний аспект. На жаль, відповідь на нього у другому аспекті наштовхується на значні утруднення. По суті, своєрідна подвійна імплікація, яку приховує в собі цей вираз, може мати, і, схоже, насправді мала, не одне, а цілий спектр можливих значень.

Спробуємо встановити, що являли собою хоча б найпринциповіші з них. Нехай автор «Літопису Самовидця», чи то Р. Ракушка-Романовський<sup>11</sup> чи то хтось інший, воліючи залишитися невідомим, водночас бажав наголосити, що він був живим свідком й учасником якщо не всіх подій, то принаймні декількох, найважливіших серед них. В такому разі, якою була та стратегія, якої він мав би по можливості дотримуватися? Мабуть, такою, яка непрямо, проте з максимальною, на думку автора літопису, вірогідністю, могла б підтвердити читачеві (в тому випадку, якщо він чекав такого підтвердження), що насправді оповідь про ті події, що дійсно мали місце, ведеться від першої особи. Яким чином цього можна досягти? За допомогою прямого або непрямого посилення на ті інструменти, що передбачають власне, особистісне слухання і бачення, які не могли б виявитися в часі й у топосі цих подій випадково і були надто рідко вживаними, аби бути доступни-

<sup>10а</sup> Таким першим варіантом вживання цього виразу в «Літописі Самовидця», є, вочевидь, такий запис у ньому під 1655 роком: «Того ж року [1658], зараз по воскресенні Христовом на святого Георгія, з Криму вийшов Карамбей з ордами в сороку тисячею под Чигирин, и там зехавшися у річки званої Арклій, два їх – Карамбей з Выговским на особном місцу, на конех седячи мали розмову из собою на годин дві зекгаровых, и там з собою потасемне от усіх полковников постановили – противко кого тую войну мали поднести». (Див.: Літопис Самовидця. – К., 1971. – С. 78). І далі, вже під 1662 роком: «А Яким Сомко /.../ просто противко табору ишол, где выликая война сточилася з обох сторон, которая тривала годин полтрети зигаровых». (Там само, с. 85).

<sup>11</sup> Найбільш популярною була й залишається точка зору на авторство цього твору, пов'язана з ім'ям Романа Ракушки-Романовського (бл. 1622-1703). Пор.: Ярослав Дзюра. Літопис Самовидця. Вступ // Літопис Самовидця. Видання підготував Я.І. Дзюра. – К., 1971. – С. 90-91.

ми, так би мовити, першому зустрічному. Постає закономірне питання, якими були ці інструменти? Бодай у двох випадках з трьох, які з усією прискіпливістю передає літописець, він має на увазі кишеньковий годинник. По-перше, це пожежа в церкві святого Миколая в Корсуні, що трапилася у 1655 р., свідком якої був літописець. По-друге, це той опис зустрічі гетьмана Виговського з татарським султаном Карамбеем, який вже цитувався нами раніше. По-третє, це також вже цитований епізод – атака козацької піхоти на чолі з Якимом Сомком (разом з рейтарами і списоносцями окольного князя Ромадановського, що приєдналася до неї), спрямована на табір Юрія Хмельницького, свідком якої, вочевидь, був літописець. Це знаходить підтвердження не лише в таких формулюваннях, за якими можна вгадати учасника подій, знайомого з театром військових дій (звідси його орієнтир: «коменик козацький дал бой от поля, з тоей стороны, от бору»). А ще також у тому факті, що атака на табір Юрія Хмельницького козацької піхоти під орудою Якіма Сомка, спільно з рейтарами і списоносцями окольного князя Ромадановського, тривала «годин полтреті зигарових» – дві з половиною години за сучасним виміром. Цей факт можна сприймати в двох сенсах: по-перше, як свідчення того, що оповідач, можливо, особисто брав участь у ній на боці нападників, або ж, по-друге, спостерігав її з іншого краю театру військових дій, через підзорну трубу. Один інструмент передбачав наявність іншого. Поряд з тим за описаних часів, як і сьогодні, такі вирази як «квадрант» (чверть години) зовсім не означали буквальної відповідності часового параметра, чітко означеного часового інтервалу. Досить буде, коли ми зазначимо його приблизне значення, що відповідає таким розмовним виразам як «в одну мить», «дуже швидко» тощо. Як, наприклад, це має місце в тексті опису пожежі в церкві святого Миколая в Корсуні, що трапилася у 1655 р. «И зараз, ставши на царських вратах, священник тоей же церкви крикнет на народ: “про Бог! церков горит!” И так тот народ потиснулься до дверей и двери затлумили, же нікто не могл сам выйти з церкви, аж каждого вытягали. А тая скарбница загорілася з неосторожности витри куша, же там свічки клав на полици, не загасивши добре, и с того заналася, бо я сам на тое смотріл в той скарбници, як еще огонь не разширилься был. Але знать, же особливій гнів божій был, же скорем часі от та малої річи уся церков занялася у едином квадранти згоріла, же люд не

могл вийти; але згоріло людей живих чотириста і тридцять з наддачею в той церкві, і священників два брати рожоних во всіх аппаратах, як служили которых аппарата коштували на килка тисячей»<sup>12</sup>. Схоже, з фіксацією часових інтервалів справи були такі самі, як із присвоєнням звання переможця на давньогрецьких Олімпійських іграх. Фіксувався не якийсь рекорд у певному виді спорту, а лише переможець у такому-то виді спорту на таких-то іграх. Такий якісний, а не кількісний підхід до поняття часових інтервалів був типовим у давнину. При цьому, природно, головною була не точна часова фіксація інтервалів даних історичних подій, а радше особистісне, ритуальне ставлення до них оповідача. Можна здогадуватися, що цей висновок має бути справедливим лише щодо фіксації порівняно не надто великих часових інтервалів.

Утім, досить з нас здогадок! Вистачить і того, що ми назвемо безпосередньою феноменологічною даністю те, що нам видається такою, вилучивши з неї все те, що не є феноменологічною даністю. Справді, безперечним є той факт, що ціла низка виразів, до яких вдається Самовидець для позначення інтервалів, як правило, менших за одну годину (таких, приміром, як «квадранс» – чверть години, або як «півгодини»), вживаються без залучення терміна «зегаровий» і є свого роду даністю, фіксованою інтуїтивно. Коли ж ідеться про більші, триваліші часові відтинки, такі, що дорівнюють або є кратними одній годині, цей термін з необхідністю виникає й застосовується. Неначе точність часової дати для того, хто писав, мала зворотний сенс, порівняно з тією, яку ми звикли в ній вбачати. Тобто більш точно визначеною виявляється не та подія, яку встановлюють з точністю до найменших відтинків, а та, яка фіксується з точністю до максимальних часових інтервалів, тобто таких, як інтервали, що дорівнюють чи є кратними одній годині.

### 3. Що є «чулисть»?

Як це ми дуже добре знаємо, пальму першості за те, що він уперше звернув увагу на це напівзабуте поняття, за справедливістю можна було б вручити російському письменнику О.І. Солженіцину. Він, О.І. Солженіцин, зокрема, писав в одному із своїх «двочастинних оповідань» – «Абрикосовому варені»: «Да кажется и лексика, пальчики облизешь: "нашел себе пристанище", "втужались в работу", "поддер-

<sup>12</sup> Літопис Самовидця. – С. 72.

жу нет", "стал совсем бесчулый"<sup>13</sup>. Чи не була це його відповідь на ту рефлексивну семантику терміна «чулий», з яким ми зіштовхуємося в першій частині цього «двочастинного оповідання»: «свое тело – бесчулое как чужое»<sup>14</sup>?

Ми можемо й далі продовжити цей шерек прикладів на «чулий». З цією метою можна навести, наприклад, вірші, написані талановитим українським поетом Іваном Величковським. Присвячені українському гетьману Івану Самойловичу (від особи та від імені Іоана Кушника, його, Самойловича, небесного покровителя і патрона), вони промовляють самі за себе<sup>15</sup>:

То и тим подобная со небес вьщает  
преподобній Іоан, кгда благословляет  
Тебе, яко патрон твой, вожд, ясновельможній  
малоросійській гетмане, чулій, острожній.

Або ж таку, наприклад, епіграму-епітафію, що її склав автор, який залишився до самого останнього часу невідомим. Вона була на старовинній раці з нетлінними мощами Атанасія Пателарія, розташованій в ротонді у церкві Преображення Господнього Лубенського Мгарського монастиря (це є приклад оказіональної архітектури, тільки в православному контексті). Ось вона<sup>16</sup>:

Скончилием Богъ живота в том месте спочивший  
Тленній смиренна тьла тут тегар зложивший  
Билемъ чулим пастырем апостолске Трону:  
Господу еслись послушлив, то не без поклону:  
Минай овца о стале и по смерти чую:  
Пастир, пастыра Христа за всех милостую.

<sup>13</sup> Солженицын А.И. Абрикосовое варенье// Солженицын А.И. Нобелевская лекция. Рассказы. Крохотки. Раковый коропус: Повесть. Двучастные рассказы. – М.: ОЛМА-ПРЕСС. Звездный мир, 2004. – С. 564.

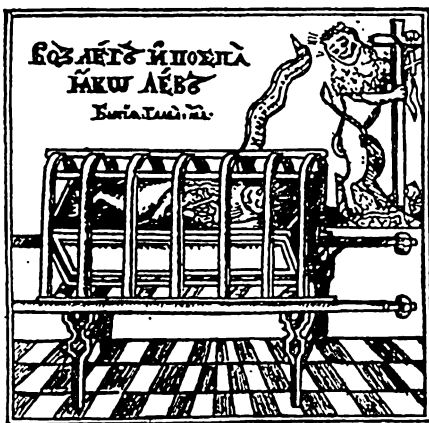
<sup>14</sup> Там само. – С. 558.

<sup>15</sup> Іван Величковський. [Вірші до Івана Самойловича] // Іван Величковський. Твори. – К., 1971. – С. 55.

<sup>16</sup> Державний Історичний Архів України. Фонд № 137, Оп.1. – Спр. № 126. – С.3. Див. примітку 23.

Чому Іван Величковський величає гетьмана Івана Самойловича «чудим» (тобто «чутливим», «чуйним», «вразливим», «сприйнятливим»)? Залишаючи осторонь різноманітні варіанти відповідей на це запитання, одне можна твердити безпомилково: цей прикметник застосовувався в ті часи до тих особистостей, котрі займали важливе високе суспільне становище. Наприклад, до таких, як гетьман Іван Самойлович, як Константинопольський патріарх Атанасій Пателарій, Київський митрополит Сильвестр Косів. У зв'язку з цим зазначимо те, що інший аспект «чудості» (а саме її безупинність, навіть «неусипність»), з яким ми зустрічаємося в анонімних «Гербах и тренах при гробе и труне ж яснопривелебного его милости господина отца и пастира кир Сильвестра Косова...», був добре відомим ще від часів середньовічних напівалегоричних збірників «Фізіологів». Саме від них серед середньовічних вчених міцно затвердилась думка, що коли лев спить, то його очі не сплять<sup>17</sup>. Цей урок, схоже, дуже ретельно засвоїв автор і, можливо, водночас художник цього твору. Також вельми рельєфні в ньому і біблійні образи, котрі, правду кажучи, ніхто й не мав гадки не брати до уваги.

Наведемо на підтвердження сказаного відповідне місце із «Гербов и тренов» анонімного автора (і, можливо, за сумісництвом ще й художника) цього твору<sup>18</sup>:



<sup>17</sup> Физиолог о Льве // Златоструй. Древняя Русь. X-XIII вв. – М.: Молодая гвардия, 1990. – С.291.

<sup>18</sup> Гербы и трены. – С. 73-74.

## 1

Кгды ЛЕВ З КОЛЪНА ЮДЫ воскресает,  
Косовіанскій в гроб ся полагаєт.  
Косова чулость смъле может спати,  
Кгды Израиля храняй рачих встати.  
Не воздръмаяй, ни спяй, кгды лев чувст,  
Косовіанскій паствы уступаєт.  
Чергою лвяя чулость пасєт люди,  
Косовіанскій чул, кгды спал лев Юды.

## 2

В замкненном життю законном в оградъ  
Темной той крати, як лев, чул о стадъ,  
Сильвестер-пастыр, который метрополий  
Ишол крест взявши, по лва Юды воли.

Можливо, саме цей аспект «чулості», її неусипність, і став засновком для того, аби ця категорія вживалась також стосовно мертвого суб'єкта, як це ми бачимо на портреті князя Дмитра Долгорукого, Лаврського монаха, 1769 р., пензля майстра Самуїла. Написаний, вочевидь, вже з небіжчика, він особливо вражає в частині зображення очей. Вони чи то опущені, чи то напівприкриті, що сповіщає всьому портрету якогось зловісного звучання. Червоне драпування, китиці на шнурках, що висять холодно й відчужено, біло-рожевий туман за вікном – все це лише посилює відчуття зловісного. Напевне, автора цих віршів не дуже турбувала суперечність, що мала тут місце, і полягала в тому, що «чулость смъле может спати», бо для нього це був найзвичайніший оксюморон.

Звідси ми можемо виокремити, щонайменше, ще один польськомовний термін, так само етикетний, як і той, що ми розбирали вище. Це термін «чулість», польське етикетне коріння якого не може не являти собою факт самоочевидний.

#### 4. Українська оказіональна архітектура (а саме: «тріумфи», «смерті», «апарати» й інші «дивовиска»)

Приділимо тепер принципову увагу тому епізоду, який пов'язаний з відспівуванням і похованням ніжинського полковника Івана Золота-

ренка. Ми кажемо: «відспівуванням» і «похованням», ніби нам було досконало відомо те дійство, яке супроводжувало процес поховання в цілому. Зрозуміло, будь це класичний і православний обряд, ми могли б поручитися за його канонічність. А коли цей обряд не був канонічним і православним? Чи маємо ми привід припустити таке? Такий привід у нас є. Послухаємо літописця і лише після цього зробимо остаточні висновки. Як ми знаємо про ніжинського полковника Івана Золотаренка, він був поранений у 1655 році під містом Старий Бихів мушкетною кулею в ногу, і незабаром від цієї рани помер<sup>19</sup>. Подальше, що ми дізнаємося з літопису Самовидця, обертає цей банальний факт на дуже цінне свідощтво; це є те, що спочатку тіло Івана Золотаренка було відправлено до Ніжина, звідти було перевезено на останньому тижні пилипівського посту до Корсуня. Причому воно було виставлено на катафалку в церкві Святого Миколая, а не в церкві Різдва Христового<sup>20</sup> (побудованої його коштом), як це було передбачено спочатку. Більш того, дев'ять священників, що відспівували святкову службу в церкві Різдва, перейшли для поховальної служби до церкви Святого Миколая. Разом із священниками туди ж перейшли і парафіяни числом більш ніж чотириста тридцять. Чим же можна пояснити такий вплив мешканців Корсуня на поховання їхнього земляка, ніжинського полковника Івана Золотаренка? Відповіддю на це запитання слугували слова Самовидця, які, можливо, пояснювали його власне, особистісне враження від цього ритуалу. Він писав: «Поставили в церкви Святого Николая за містом, не ховаючи, але межі святи с тріумфом хотячи оное провадити оттоля в город до церкви Рождества Христова». Виникає питання, що в даному випадку означало те, що тіло Івана Золотаренка мали б супроводити «з тріумфом»? І чому корсунці так поспішали потрапити на це видовище, що буквально заповнили церкву Святого Миколая? Можливо, відповідь слід шукати в словах Самовидця: «На которий то собор и дивовиско, а не так задля небоженства /.../ в ту церков натислися»<sup>21</sup>. Отже, дійсним приводом для такої істеричної зацікавленості юрби було дещо інше, що частково збігалося з наданням останньої пошани тілу Івана Золотаренка, а частково – ні. Що ж це було? Гадаємо, що це було не що інше, ніж ритуал «тріумфу смерті» (який, як ми добре розуміє-

<sup>19</sup> Літопис Самовидця. – С. 71.

<sup>20</sup> Там само.

<sup>21</sup> Там само.

мо, був водночас і «тріумфом життя»). Можливо, принципова новизна такого ритуалу була передбачена не будь-якою новою обрядовою формою прощання з небіжчиком, а скоріше, як це нерідко буває, так би мовити, художньою частиною ритуалу. Йдеться про цілий шерег «німих» формул, таких, котрі були вміщені в ритуал, що мав місце раніше, проте отримали здебільшого живописне вираження<sup>22</sup>. Зокрема, таким було поховання Зигмунда Августа, яке відбулося в Римі 1572 року у Сан Лоренцо-ін-Дамасо. На медіориті, виконаному по слідах цієї події, бачимо на двох протилежних мурах зображені один під одним два ряди смертей з косами, що святкують тріумф. Та й в анонімних «Гербах і тренах при гробі і труні ж ясно превелебного его милости господина отца и пастиря Кир Сильвестра Косова...» також є зображення двох смертей, що сиплять пісок на труну цього Київського митрополита. Певна річ, і це, й інші символічні зображення були на момент смерті також і біля труни Сильвестра Косова 1657 року у Києві.

Отже, ми можемо цілком слушно припустити, що саме одне з цих зображень було опубліковане у вигляді текстової ілюстрації<sup>23</sup>. До речі, зображення піскового годинника, виявляється, породжує в нас такий незбагнений резонанс, що навіть спостерігача розбитого піскового годинника не полишає враження від цього зображення як цілого. (Мабуть, таким є і зображення в «Гербах і тренах» двох смертей, одна з яких тримає в руці розбитий пісковий годинник, а друга – допомагає першій сипати пісок на труну небіжчика). Таким чином, завдяки ущільненню деструктивного елемента, в певному сенсі, попередній образ піскового годинника як деструктивного елемента набирає ще більшої ваги.

<sup>22</sup> При цьому ми, зрозуміло, маємо добре усвідомлювати те, що і «зримість» певних віршованих форм, і їх «видімість» не є чимось раз і назавжди тотожним, а по суті мало б народжувати цілком нову літературну форму. (Це можна більш-менш вдало порівняти з тим, як у сучасному кінематографі поряд з тими акторами, які виступають, так би мовити, від «відеоряду», є й такі, котрі залишаються невидимими, озвучуючи фільм. Певна річ, ніщо жодним чином не виключає того, щоб активно діючі актори запрошувалися для акустичного фільму. Або щоб ті актори, які дублюють за кадром, виступали як діючі особи відеоряду).

<sup>23</sup> Гербы и трены. – С. 73.





Зрозуміло, що сам Самовидець, котрий з невимушеним виглядом хизувався такими термінами, які в ті часи можна було почути хіба що серед польської еліти, зовсім не справляє враження людини, яка відійшла (відірвалася) від свого середовища. Радше, навпаки, він вживає їх у тексті, неначе промовляючи вголос, скоромовкою, наголошуючи тим факультативність і номінальний характер таких термінів; у певному сенсі це є вираженням старого і речовинного в тому чи тому духовному явищі, через нове не речовинне, проте вже у новому вигляді. Хоч би як там було, цілком очевидним є те, що літописець рекламував тут терміни, хоч би й невідомі, проте такі, котрі передбачали щодо себе деяку аудиторію. Незважаючи на те, що питання про її кількість та якісний склад й надалі може залишатися відкритим.

Чому ж ця сценічна дія була, сказати б, винесеною на периферію суспільної свідомості? Правду кажучи, ми маємо вбачати за цим свідоцтвом (приблизно так, як убачають при слабкій грі акторів і не надто витончених декораціях відмінну режисуру) вихід на іншу, більш глобальну проблематику. Окрім того, ми вимушені визнати те, що в ту віддалену від нас епоху на Україні також існували обряди (вірогідно, під впливом польської культури, принаймні, для української знаті), які дозволяють казати про перенесення цілої низки польських ритуалів на український ґрунт. Отож, ми мали б констатувати наявність у вказаний час на Україні деякої оказіональної (скористаймося для її позначення

терміном, який був позичений нами з праць польських культурологів<sup>24</sup>) культури поховального обряду. Якою мірою вона була органічною для масової української культури тієї доби, це є інше питання, котрим ми зараз не переймаємося. Зазначимо попутно лише дві важливі, на наш погляд, обставини; по-перше, що священники церкви Різдва Господня в розпал свята були готові перейти до церкви Святого Миколая тому, що вона, мабуть, була краще підготовленою для реалізації тієї мети, яку в цьому випадку передбачала заупокійна літургія. У всякому разі ясно, що й священники, й парафіяни тієї церкви, мабуть, були свідомі того, що серед свята Різдва будуть, м'яко кажучи, не зовсім доречні зображення смертей у вигляді людських скелетів, які сурмлять у сурми, а також катафалк, важкі завіси й інші атрибути. Хоча, по-друге, вони були готові скористатися нагодою для того, аби подивитись (витріщатися) на дійство, що відбувалося, як на своєрідний вертеп.

Вище ми вже мали привід звернути увагу на один вираз, котрий ми зустрічаємо у цього літописця при описі ним фатальних наслідків пожежі у церкві Святого Миколая: «Сгоріло /.../ и священников два брата рожоних во всіх аппаратах, як служили, которие аппарата коштували на килка тысячею»<sup>25</sup>. Італійською мовою (з якої цей вираз перейшов до польської мови, а з польської мови перекочував безпосередньо до нас) це слово («apparato») позначало: «святкове вбрання», «прикрасу»<sup>26</sup>. Отже, цей трагічний епізод, свідком якого є літописець, немов би режумований цілком у тій калькуляції, яку він тут же наводить (повідомивши про те, що «аппарати», як виявляється, коштували декілька тисяч. Замість того, аби гадати про те, багато чи мало це було б у сучасному еквіваленті, візьмомо до уваги те, що терміном «аппарата» в той час позначали не будь-який один елемент поховального обряду, а все дійство загалом. Якщо виходити з того, що йдеться про священні ризи, то вказана сума (мінімум тисяча золотих за одну ризу), є надто великою; якщо ж навпаки зважити, що мова йде про все вбрання, то вона, напевне, видасться менше, ніж реальна вартість як самої церкви, так і її внутрішнього оздоблення. Скоріше за все, літописець чітко не відав того, чи стосується «аппарата» вбрання лише двох священників,

<sup>24</sup> Див.: J.A.Chrosicki. Barokowa architektura okazjonalna // Wiek XVII – Kontrereformacja – Barok. Prace z Historii kultury. – Wrocław, 1970.

<sup>25</sup> Літопис Самовидця. – С. 72.

<sup>26</sup> Большой Итальянско-Русский Словарь. – М.: Русский язык, 1999. – С.52.

чи всього, що мало бути в церкві. Тобто скористувався терміном, змісту якого він до кінця не розумів. Мабуть, як і вираз «зегарова година» (що наводився вище), це церковне театралізоване дійство було запозичене з польського ужитку й також було наслідуванням-імітацією православних мирян етикетної мови польської шляхти.

### 5. Невідомий Іван Величковський

Отже, виходячи з того факту, що в анонімних «Гербах і тренях», надрукованих у 1657 р. до поховання Київського митрополита Сильвестра Косова (1600–1657), досить часто використовується епітет «чулий», ми можемо зробити той висновок, що авторство цих віршів має належати українському поетові Івану Величковському. Так, саме так. До того ж нас зовсім не повинно бентежити те, що поки що ми маємо у розпорядженні всього два документально підтверджених свідчення того, що він насправді надавав великого значення цьому поняттю. А саме, «Вірші до Івана Самойловича», належність яких Івану Величковському сьогодні ні в кого не викликає сумніву, та твір «ЗЪГАР ЦЪЛЫЙ И ПОЛУЗЕГАРИК». Що ж стосується двох інших текстів, також анонімних, які ми використовуємо в міру наших можливостей (а саме «Гербы и трены» та епітафію на раці з мощами Атанасія Пателарія із Церкви Преображення Господнього, що містилася у Лубенському Мгарському монастирі до часу руйнування останнього), то вони, певна річ, свідчать радше про дух, а не про літеру, і це також не менш важливо.

Наші історико-літературні студії, ймовірно, вартували б небагато, якби вони були побудовані виключно на самих лише каузальних зв'язках, а не на якихось інтуїтивних даностях, які не відкидали, проте, певних каузальних схем.

Виникає враження, що зміст цієї паренетичної поезії був цілковито продиктований тими символічними картинками, які, на жаль, знову-таки виражали зміст відомих поетичних форм. Так було із стрілою, символом, що містився на гербі Сильвестра Косова. Контекст, що відповідав його вагомості, був вже заготовлений автором «Гербів і тренів». Підкоряючись таємничим і часто-густо таким, що нелегко вирізняються, покликає душі, їх автор припускається деякого характерного кружляння на одному місці. Він, неначе артист-ілюзіоніст, не розголошує своїх професійних таємниць (секретів), замість цього він

готовий дістати із циліндра кролика або голуба. Так було, приміром, із такими його віршами:<sup>27</sup>

## 5

.....  
 З плоти и Духа, всь тут пять чувств загнаны,  
 Же пятми чувствы дух не оживает,  
 Плоть ся не живить п'ятами, не смысляет.

## 6

Кгда ЧУЛЫЙ пастыр Силвест пораженный,  
 ЧУВСТВ его всь пять зрим ир уязвлены.  
 ВЗРОК в жезль бдящом, СЛУХ в митри пострьлен,  
 ЗАПАХ при дым у свьщы, СМАК несцълен  
 При древь крестном, где смерти вкушено  
 Где словом крестным уст смак выражено,  
 Зась в капелюшу встрьлено ДОТКНЕНЯ,  
 Тычется за нас, он вшак стрьл впадения.

Отже, ми маємо справу з відгадкою чи загадкою? Справа в тому, що нам слід співвіднести сказане із символічною картинкою, яка, ймовірно, була при труні Сильвестра Косова. На одній такій картині, що також містилася в тексті «Гербів і тренів» як текстова ілюстрація, зображені: митрополичий посох, пробитий двома стрілами; митра, що лежить на труні і прострілена стрілою; свіча у підсвічнику, що стоїть біля труни; хрест і митрополича шляпа, прострілені стрілою. Таким чином, види звичайних перцепцій із загальним числом п'ять, які тут волів інтерпретувати автор віршів, переходять у деякий символічний план, що був представлений особливою символічною картиною. А вона, своєю чергою, збігається з нормативними символами влади митрополита.

Судячи з усього, ми маємо в особі українського поета Івана Величковського такого поета, котрий, якщо скористатися одним перефразованим висловлюванням німецького гуманіста С. Франка, «на індійцях знався краще, ніж на українцях». З цього погляду вражає (не може не вражати) особливого роду вправність, з якою він римує те, що не римується, і пов'язує поміж собою речі не зв'язні. В гонитві за вишу-

<sup>27</sup> Гербы и трены. – С. 79-80.

каністю і зарозумілістю віршів він, трапляється, проходить осторонь того справді найкращого, що було в його поезії. Наприклад, він пише так про поховальні ноші з тілом Сильвестра Косова:<sup>28</sup>

Мовим: сон мара; смертельные мары  
Только сном служат. Ах, що за тяжары!  
И неоспалый лев мары поносить,  
Як з поневоленной темницы ся просить.

Ця прихована під корою лава первозданної мови Івана Величковського так і залишається під корою. Але є й такий випадок, коли замовчувати її вже не можна. Це той випадок, коли, сказати б, на рівній поверхні океану мови зустрічаються і там і тут мандрівні льодини народних прислів'їв. Як, наприклад, таке:<sup>29</sup>

Россия в вечер без пастыра цъла.  
Так по заходь РОСА слез в ней пала,  
Же от той самой РОССИЯ б ся звала.  
Тая то РОСА слез нам выест очи,  
Нъм слонце взыйде престола з той ночи

Це, напевне, є не що інше, як відоме усім прислів'я: поки сонце зійде, роса очі виїсть (сєнс якого за бажанням можна передати і так: доки травка підросте, конячка від голоду помре). Йдеться за те, що косарі, які поспішають прибрати збіжжя до повного сходу сонця, доки ще не зникла рясна роса, що полегшує процес косовиці, мусять терпіти спалахи сонця, які віддзеркалюються в краплинах роси, і виблискують, немов іскри електричного зварювання. До сказаного слід додати також ще й інший документ, який дозволить нам поставити крапку в справі інтерпретації цього прислів'я, що стосується двох вище згаданих концепцій сприйняття часу. При цьому звернімо увагу на те, що Іван Величковський, принаймні тут, просто намагається мислити як той, хто мислить у категоріях звичайного, дванадцятигодинного виміру часу, а висловлює свої думки і почуття щодо концепції часу, цілковито в дусі «полусуткової» концепції часу. Тобто тієї, що базувалася на концепції часу, яка цілком і беззаперечно виходила з поділу добового

<sup>28</sup> Гербы и трены. – С. 73.

<sup>29</sup> Там само. – С. 77.

часу на дванадцять нічних і дванадцять денних годин. Очевидно, що в такому «різнобої» і полягала особлива точка зору, яку відстоює Іван Величковський. Ось цей вельми цікавий текст або документ: «Поки слонце вийде, роса очи сньсть», яко комуждо глаголати: [Остави мя сила моя и свѣт очию моею]. Но сіє слонце да роса горних слез не вредит нас. Побѣдивши естества чии, зьло рано, в самой полунощи, просиявает сіє слонце. В[аша] м[о]с[ць], здь долговременно разганяя облак темный всяких бѣд и скорбей, да просвьщает по сем вѣчно, идже нѣтъ нощи, но всегда день, яко слонце со праведними сияти да вчинит, усердно желаю<sup>30</sup>. Цей ритуал «переводу стрілок», зокрема, має місце в сучасному щоденному побуті афонських монахів. Принаймні так, як фіксує його в 20-х роках тепер вже минулого ХХ сторіччя мандрівник на Афон Б.К. Зайцев. Так, він зазначає той факт, що у Свято-Пантелеймонівському монастирі стрілку годинника у самий момент заходу сонця ставили на відмітку «12», і звідси починається новий («вранішній») відлік часу. Це цікаве спостереження демонструє повернення до «полусуткової» системи виміру часу. Проте, без використання полусуткових годинників як таких. Подібний підхід мав місце і в наведеному вище фрагменті Величковського, з тією лишень відмінністю, що у тому цифра «12» не позиціонується як така, що має стосунок до переходу від темряви ночі до світла дня. А дається цілком описово – «зело рано, в самой полунощи, просиявает сіє слонце».

<sup>30</sup> Іван Величковський. Твори. – К, 1971. Цікаво, що згідно з оповіданням Б.К. Зайцева на Афоні практикувалось і, мабуть, ще зараз практикується застосування для виміру часу звичайного годинника, який, виявляється, був ладен виконувати цілком нові надзвичайні функції. «День монастиря заведен строго и движется по часовой стрелке. Но так как все необычно на Афоне, то и часы удивительные: до самого отъезда я не мог к ним привыкнуть. Это древний восток. Когда садится солнце, башенную стрелку ставят на полночь. Вся система изменяется по временам года, надо передвигаться, приспособляясь к закату. В мае разница с "европейским" временем выходит около пяти часов» (Зайцев Б.К. Афон. – М.-СПб: Лествица, 1998).

## SEMINARIUM

Ксенія КУЧЕРОВА

### МІСТИКА СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА

Преподобний Симеон Новий Богослов є надзвичайно цікавою постаттю на полі візантійської містики середнього періоду – фактично, він є єдиною такою постаттю. Його можна назвати одним з духовних предків Григорія Палами, після Діонісія Ареопагіта та Максима Сповідника. Його вплив на Паламу є безпосереднім. У свою чергу, сам Симеон використовує загальноприйнятні терміни та ідеї вчення Діонісія, хоча безпосереднє його знайомство з текстами Ареопагітик довести важко. В усякому разі, містична філософія Симеона передбачила ісихазм XIV ст. та підготувала для нього шлях, при цьому повторюючи та закріплюючи досвід раніших подвижників.

Унікальною є особливість викладу свого вчення Симеоном, його надзвичайна увага до особистого містичного досвіду, в описах якого є чимало загальних ознак містичного досвіду (невимовність і екстатичність, інтуїтивність, бездіяльність, любов до Бога), його багата метафорика, насичені описи та жива мова людини, що безпосередньо пережила зустріч з Божественним та непізнаваним. Вирізняє Нового Богослова і відсутність чіткого вчення, однозначної термінології та струнких логічних побудов. Але це зовсім не применшує значення його містики, а навпаки, додає цікавості й незвичності серед виважених теорій Діонісія та Палами.

#### 1.1. Життя та твори преподобного Симеона

Перш ніж перейти до розгляду основ вчення Симеона Нового Богослова, зупинимося на стислому викладі його біографії та творчого спадку.

Щодо біографічних відомостей про пр. Симеона основним джерелом є, по-перше, самі його творіння, які є виразно автобіографічними та відвертими, по-друге, житіє, написане його учнем Никитою Стифатом, виконане у класичних традиціях візантійських життєписів. У цьому житії не можна не відзначити деяку стилізацію образу преподобного, пом'якшення суперечливих моментів творчості. Тим ціннішими виглядають твори самого Симеона.

Симеон Новий Богослов народився у 949 р. (за менш поширеною версією – у 956 р.) у містечку Галаті в Малій Азії, в багатій і впливовій сім'ї. У юному віці батько відвіз Симеона у Константинополь для навчання. Симеон мав можливість згодом вступити на імператорську службу, але відмовився від представлення імператору та продовження навчання після закінчення базового. Проте певний час при дворі він провів як член синкліта. Скоріше за все, під впливом читання духовної літератури Симеон відчув неповноцінність свого тодішнього життя та почав шукати наставника, який міг би допомогти йому прийти до Бога. Такого наставника і вчителя він зрештою знаходить в особі Симеона Благоговійного, простого монаха Студійського монастиря, який, проте, володів глибоким духовним досвідом і зміг стати юному подвижнику справжнім духовним батьком. Симеон дедалі більше вдосконалювався у праведному житті, і якимось під час нічного моління його спіткало перше містичне бачення світла. Однак проходить ще певний час, перш ніж він у віці приблизно 27 років поступає послушником у Студійський монастир. Сам факт його вступу в монастир говорить про те, що, ймовірно, він розділяв упередження тогочасного чернецтва проти навчання після 18 років, яке вважалося шкідливим і небезпечним. (Така засторога проти світського навчання загалом та філософії зокрема зберігається і в часи Палами). Вступу передусє друге видіння, яке Симеон метафорично описує у другому Слові подяки.

Однак у цьому місці він перебуває недовго: надто сильний його зв'язок зі своїм вчителем та ревні аскетичні подвиги бентежать ігумена та братію, що зрештою призводить до вигнання Симеона. (Типова загалом ситуація конфлікту харизматичних старців та офіційної влади в особі ігумена). Постриження в монахи відбувається вже в монастирі св. Мамаса. Там Симеон веде благочестиве життя у молитві, ісихії та неодноразовому спогляданні Божественного світла. Симеон стає відомим у Константинополі своєю святістю і мудрістю. Після двох років,



проведених в обителі, його обирають ігуменом (у 980 чи 988 р.). Рукопокладання також супроводжується видінням світла. Зі слів самого преподобного видно, як важко йому насправді давався цей духовний шлях, як непросто було здобувати пізніші видіння світла після легкості перших, як він наштотхувався на нерозуміння ченців, з якими він лише щиро хотів поділитися радістю одкровення, як «братолюбний злидар», використовуючи слідом за В. Кривошеїним власний образ самого Симеона, прагне, щоб всі його товариші також отримали чудовий скарб<sup>1</sup>.

Симеон підіймає монастир св. Мамаса із занепаду як у матеральному, так і в духовному плані, намагається встановити особистий зв'язок з ченцями. Він спонукає братію до спільних подвигів. Симеон як ігумен гостро переживає власну відповідальність за кожного, проте переконаний, що у проповідях та вченні надихається Святим Духом. Гарячі проповіді, що закликають до містичного єднання з Христом та споглядання Божественного світла, стверджують любов як головну заповідь, дали свої плоди у вигляді притоку нових подвижників. Однак не всі могли сприйняти категоричні та полемічні заяви Симеона, його ідеал здавався багатьом недосяжним – а він же пропагував його як цілком звичайний і всім доступний. Ворожість викликає його акцент на містичному переживанні, до якого відбувається ніби природний перехід від аскетичних настанов. Але попри напружену атмосферу в монастирі та спроби вигнання, Симеон перебував ігуменом до 1005 р., після чого пішов у затвор. Однак і там він не знайшов спокою: Стефан, колишній митрополит Нікомідійський, відкрито виступив проти Симеона, звинувативши його в надмірному вшануванні пам'яті померлого вже старця Симеона Благоговійного, якому Симеон щороку правив пишну службу, підтримуваний численними прихильниками старця. В цьому конфлікті вбачаємо зіткнення схоластичного, книжного, формально правильного, проте «мертвого» богослов'я освіченого і красномовного дипломата та живого богослов'я, яке просякнуте Духом та яке стверджує одкровення Боже у містичному досвіді. Тут, можливо, мала місце і заздрість. Але загалом суперечка є не стільки догматичною, скільки духовною.

<sup>1</sup> Слово 89 у виданні: Слова преподобного Симеона Нового Богослова. Части 1, 2. – М.: Правило веры, 2001. За новою нумерацією Sources Chrétiennes (далі – SC) – 34-те катехізічне.

Приводом для продовження конфлікту виступило питання Стефана про те, як Симеон відділяє Сина від Отця, думкою чи ділом. Цим мудрець, очевидно, хотів показати неосвіченість преподобного. Проте Симеон дає ґрунтовну письмову відповідь у віршованому гімні 59<sup>2</sup>, в якому, зокрема, різко засуджує тих, хто сміє роздумувати на божественні теми, не володіючи містичними дарами. Митрополит не пробачив такого відвертого образливого натяку та посприяв вигнанню Симеона з обителі св. Мамаса у 1009 р. Решту життя Симеон провів при храмі св. Марини, де заснував невеликий монастир і відмовився повертатися назад навіть коли пристрасті вщухли. Згідно з житієм, Симеон отримав багато духовних дарів, у тому числі й чудо творення, а день смерті (12 березня 1022 р.) був йому відкритий завчасно. Тож бачимо, що містичне внутрішнє життя Симеона не припинилося до останніх його днів.

Багата творча спадщина Симеона Нового Богослова була опублікована лише у середині ХХ ст. у французькій серії «Sources chretiennes». До того довгий час твори пр. Симеона були відомі лише у перекладі на новогрецьку Діонісія Загорейського (1790), що є радше переказом. Переклад на російську, здійснений спискомом Феофаном Затворником з Діонісія наприкінці ХІХ ст., тоді взагалі постас переказом переказу. Відомий також раніше виконаний переклад Паїсія Величковського на слов'янську (кінець ХVІІІ ст.).

Творіння пр. Симеона включають у себе:

- «Богословські Слова» – три трактати, присвячені єдності Святої Трійці, викладено також вчення по Бога як про світло, доступне до причастя;

- «Моральні Слова» – книга про етику, що складається з 15-ти Слів на різноманітну тематику й укладена, скоріше за все, Никитою Стифатом;

- «Катехізичні слова» – 34 Слова («Оглашення»), звернені до монахів, виголошені під час ігуменства в монастирі св. Мамаса. У традиційну форму Симеон вкладає містичний та споглядальний зміст;

- дві Подяки, що містять містичну автобіографію та описи видінь світла;

- «Глави» – збірка з трьох частин: 100 «практичних і богословських» глав, 25 «умоглядних і богословських» і 100 «богословських і практич-

<sup>2</sup> У SC – 21.

них». Це звід святоотецького богослов'я й аскетички, викладений у традиційному для чернецької писемності жанрі коротких записів;

- «Гімни» – унікальне творіння, що точніше перекладається як «Гімни Божественної любові» – 58 віршованих гімнів, написаних вільно й невимушено, центральною темою яких є видіння Божественного світла. Це найоригінальніша частина спадщини Симеона, в якій поетичні образи слугують для вираження особистого християнського споглядання і духовного досвіду;

- чотири «Послання».

Часто пр. Симеону приписують і авторство невеликого тексту про «метод священної молитви і уваги», або ж «Слово про три образи уваги і молитви» – під такою назвою він увійшов у переклад Діонісія, а згодом і Феофана. На цей текст при описі вчення Симеона посилаються П. Мінін, В. Лосський, В. Кривошеїн (у ранніх творах), однак той же В. Кривошеїн пізніше вже заперечує автентичність тексту, спираючись на наукову критику.

## 1.2. Теологія та антропологія у вченні Симеона Нового Богослова

Основною ідеєю всього богослов'я Симеона Нового Богослова є думка про те, що справжня християнська віра передбачає неодмінний досвід особистого спілкування з Богом. Щоб краще зрозуміти, яким чином Симеон вважав за можливе обоження людини, розглянемо деякі аспекти його теології та антропології.

### 1.2.1. Теологія

Церква дала Симеону титул «Нового Богослова», що не є випадковим. Таке найменування поставило його в один ряд з двома дуже значними духовними авторами. Перший – святий Йоан Богослов, наймістичніший з чотирьох євангелістів. Другий – святий Григорій Богослов (Назіанзин), автор споглядальних поем. Симеон встає у цей ряд як ще один містичний співець, що натхненно описує єднання з Богом. Навіть якщо спочатку це ім'я дали йому вороги, бажаючи принизити (бо звинувачення у вигадуванні «нвої» догматики у консервативному візантійському середовищі мало сприйматися дуже серйозно), але, як це часто буває, прихильники пр. Симеона наділили його іншим, високим сенсом – «новий» як оновник апостольського життя, який не вигадує нові істини, а відновлює старі, що в марноті сучасного йому світу

подекуди й забулися. Дослідники погоджуються, що в такому найменуванні бачимо підтвердження погляду на містику у християнській традиції як на вершину всякого богослов'я, як на невід'ємну її частину.

Сама теологія Симеона ґрунтується цілком на святоотецьких засадах. Симеон заперечував всяке протиріччя між своїм вченням та церковним переданням, стверджуючи, що не говорить нічого нового, чого нема в Писанні чи у Святих Отців. Так, він наголошує на важливості вивчення Писання та церковних догматів, що роблять його більш зрозумілим. Це необхідно для пізнання Пресвятої Трійці, віра в яку ґрунтується на Писанні і є цілком традиційною: «Бо єдиний Бог – Трійця Свята, Передвічна Сутність, єдина в трьох Особах і трьох Іпостасях, нерозлучних і нероздільних, одне єство, одна слава, одна сила і одна воля. Вона одна Творителька всього»<sup>3</sup>. Але самого читання недостатньо, слід своїм життям виконувати християнські віри і настанови. Симеон вважав, що власне богословствувати може лише той, хто має в собі Духа Святого і Христа, хто просвітлений Божим Світлом. Симеон часто спрямовує критику проти схоластичного (хоча він і не вживає цього слова), книжного богослов'я, яке є якраз тим традиціоналізмом, який Я. Пелікан називає «мертвою вірою живих» на противагу традиції як живій вірі мертвих, зв'язку з попередніми поколіннями.

Важливим богословським моментом є така спільна тема багатьох авторів, як непізнаваність Бога. Симеон часто каже, що ми можемо знати лише те, що Бог є, а не який Він є, бо Він недосяжний і недоступний для нас. Проте стверджує він і протилежне, що цей недосяжний Бог частково відкривається нам у свої проявах, на заваді пізнанню тут можуть стати лише наші гріхи. Враховуючи все сказане про пізнаваність/непізнаваність християнського Бога у попередніх розділах, навряд чи така «парадоксальність» когось здивує, хоча Симеон і є, мабуть, найбільш суперечливим у своїх висловлюваннях. Як ми вже зазначали, струнка термінологія сутності й енергій, яка сформується пізніше у Григорія Палами, у преподобного відсутня. Тому пояснення поняття «сутності» в творах Симеона потребує особливої уваги.

Термін «сутність» (οὐσία) Симеон вживає як до сутності тварних речей, так і для Божої сутності. Тварна сутність позначає і людей, і ян-

<sup>3</sup> Гімн 34. Тут і далі цит. за виданням: Симеон Новий Богослов. Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Нижний Новгород: Братство св. Александра Невского, 1993.

голів, і душу, і тіло. Однак Божественна сутність, нетварна і непізнавана, докорінно відрізняється від цих сутностей, і у Симеона є сумніви, чи можна взагалі застосовувати це слово до Бога: «Бо вище за природу і всяку сутність весь Ти Сам Бог мій і Творець»<sup>4</sup>. В. Кривошеїн у розробці цієї проблеми виділяє три види вживання поняття у Симеона. «За сутністю» стосується Трійці, її буття та Іпостасей, в значенні «дійсно», «реально», «за буттям». Сутність Трійці реально одна, це три світла, які водночас є єдиним світлом (згадаймо «Світла від Світла...» із Символу Віри). Друге вживання: «сутність» описує властивість Бога бути непізнаваним, при тому все ж пізнаватися людьми, давати їм змогу сутнісно зливатися з Ним, – і за енергією, і за сутністю. Проте в інших місцях Гімнів Симеон говорить: «Між тим і язик мій знаходить труднощі в словах, і розум мій хоча і бачить, що коїться, та не може пояснити. Він бачить і хоче висловити, але не знаходить слів, тому що споглядає невидиме, цілковито безвидне, цілковито просте, нескладне і безмежне. Бо він не бачить ні жодного початку, ні кінця, ні середини цілковито не помічає; і як він висловить те, що бачить? Бачиться ж, гадаю я, дещо сукупно ціле, але жодним чином не в самій сутності своїй, а через причастя»<sup>5</sup>. За співпричастям відбувається обоження. Напевно, йдеться про те, що хоча Божа сутність присутня у прояві енергій – бо вони походять від неї – і пронизує нас, проте все ж не сама непізнавана сутність, а її прояв. Третій термін, «сутнісно», показує яким чином відбувається єднання людини з Богом і означає глибоку співпричетність нас до Бога. Сутнісно присутній у нас Святий Дух, сутнісно ми приймаємо в себе Святі Дари Євхаристії, здобуваючи і чуттєве, і розумове обоження, повніше за символічні описи причастя у Ареопагіта [16]. Що характерно, у більшості текстів Симеон однаково стверджує непізнаваність як сутності, так і енергій Божих – навіть прояви Бога неможливо пізнати до кінця, адже вони є нескінченними.

Найбільш неузгодженою є термінологія Симеона щодо співвідношення природи і сутності Бога. Він то ототожнює їх, то розрізняє, що ускладнює визначення його остаточного погляду на цю проблему.

Хоча таїна Бога виходить за рамки людського розуму, ми намагаємося хоч якось Його назвати, створити словами хоча б бідній і блідий образ – «бо ж і слова від Бога». Для цього Симеон використовує

<sup>4</sup> Гімн 8.

<sup>5</sup> Гімн 27.

катафатичні імена Бога, подібні і до Божественних імен Діонісія, і до енергій Палами<sup>6</sup>. З Діонісієм збігаються, зокрема, такі імена, як «життя», «світло», «сонце», «зірка», «вогонь», «вода», «джерело життя». Симеон використовує традиційні назви Бога – світло, життя вічне, не-вечірне світло, невидимий, воскресіння мертвих, метафорику Писання і літургії, але додає і чимало власних оригінальних імен і образів – пояс, підніжжя, вінець [11, с.266]. У поширеному в його творах мотиві наздоганяння Бога Симеон уподібнює себе до собаки, що полює зайця. В особливо містичних текстах пізнання Божества порівнюється з баченням кігтя лева замість самого лева. Загальна увага до Божої всюдиприсутності в світі втілюється в увазі до найрізноманітніших деталей світобудови – всі вони гідні бути метафорами у мові Симеона [26, с.45].

Ми не можемо погодитися з В. Лосським, який наголошує на пневматологічності трактування Симеоном видіння Бога, на противагу христологічності інших авторів [17, с.429]. Безперечно, одкровення Святого Духа, передання Ним нетварної благодаті до людей неодноразово підкреслюється Симеоном. Святий Дух єдиносутній з Отцем і Сином, Він вічно сходить від Батька і споглядається разом з народженням Сина<sup>7</sup>. Він діє у нас і в світі, Він дає нам життя. Він таємничо єднається з нами, при тому лишаючись неявилим, сокровеним (третья Іпостась – єдина, що не має Свого образу в іншій Особі). Після такого єднання Він перетворює нас на місцеперебування Святої Трійці, адже три Іпостасі є нероздільними [18, с.207].

Але надзвичайно важливу роль у теології Симеона Нового Богослова відіграє і Христос. Саме Його втілення дає можливість згаданого «сутнісного» єднання з Богом, втрачену після гріхопадіння. У містиці Симеона Бог і людина невіддільні, Бог освятив саму людську природу своїм втіленням. Ми маємо наслідувати страждання і хрест Ісуса, якого Симеон вперше серед усіх богословів називає «негордим Богом», наголошуючи на Божественній любові, яка, милостиво сходячи на людей, дарує їм спасіння. Любов до Христа і виконання Його заповідей є запорукою всієї духовності Симеона, містичної в тому числі. Тож важко не погодитися з христологічністю благочестя преподобного.

<sup>6</sup> Поширений перелік таких імен знаходимо, зокрема, в містичній молитві-вступі до Гімнів, або у гімні 45.

<sup>7</sup> Слово 61, у SC – 2-ге Богословське.

Побудова чіткої богословської теорії містичного богопізнання не була метою Симеона, який вважав би таку теорію майже богохульством. Є лише намагання передати власний живий містичний досвід, поділитися з іншими, а також дати відповідь і відсіч тим, хто звинувачував його у ересі. У нього нема ні штучних побудов Діонісія, ні строгої термінології Палами, але до Палами він все ж близький. Багато проблем, які з'ясовує Палама, в часи Симеона не були настільки актуальні (простота Бога, характер розрізень у Ньому, природа Фаворського світла, Ісусова молитва), тому вони і не згадуються в його працях.

### 1.2.2. Антропологія

У вченні Симеона про природу людини розкриваються такі аспекти, як відношення душі і тіла, участь тіла в обоженні, роль розуму, Божі образ і подоба в людині, призначення людини.

Неодноразово Симеон наголошує на подвійній природі людини, на її двочастинності. Ця дихотомія душі і тіла часто є трагічною й болісною для людини, джерелом страждань. Але вона також робить людину найунікальнішою істотою з усього, створеного Богом. Симеон продовжує традицію виправдання тіла, яке в християнстві виступає зовсім не так, як це упереджено й однобоко заявляють необізнані з традицією люди. Тіло з душею поєднані «незлитно і незмісно», як і природи у Христі. «Ініціатива» і в доброму, і в поганому зрештою йде від душі, яка своєю волею тягне тіло за собою. Тіло не ворог, а навпаки, помічник у подвигах людини. Цікаво, як Симеон описує в одному з гімнів святість усіх частин людського тіла, адже в них усіх після обоження людини присутній Христос.

Розум же Симеоном сприймається не як окрема частина, а як найвища складова душі, її око, яким можна пізнати Бога. Розум є безтілесним і динамічним. «Людина є тварина розумна, що зачинається так непоказно, і потім стає такою дивною істотою, яка потім здається Богом всього видимого, в силу розумності, що її відрізняє»<sup>8</sup>.

Обоження людини можливе і тому, що в ній від початку закладено образ Божий. Вчення про перебування цього небесного образу-логосу успадковано від Макарія Єгипетського. Образ цей бачився Отцями Церкви по-різному – у душі і розумі, й у вільній волі, у творчій силі

<sup>8</sup> Слово 39.

людини, у панівній ролі людини в світі. Загалом можна вивести таке розрізнення між образом і подобою: образ нам вже даний від початку, а от подоби треба досягти, що остаточно розкривається в обоженні як вищій точці духовного розвитку. Власне, це і є призначенням людини – стати богом. Це найбільше, чим людина може вгодити Богу, бо шлях до Нього вже включає в себе всі інші можливі чесноти. Ми вже згадували і важливість виконання заповідей та читання Біблії, наслідування Христа та прагнення до благодаті Святого Духа, і значення Втілення як акту, що освячує саму людську природу і повертає людині образ Божий всередині.

І ще одна не менш важлива річ: значення свідомого досвіду людини, її усвідомленого прагнення до Бога, без якого самої Божої милості буде недостатньо. Для Симеона «ініціатива» людини свідчить про її високий рівень свідомості. Бог не нав'яже нам спасіння, ми самі маємо прийти до нього, зробивши правильний вибір. Ця можливість вибору, свобода волі і робить нас людьми.

### 1.3. Містичне обоження

Дуже показовим є те, що у Симеона важко розділити аскетичку і містику, бо аскетичні теми він розвивав в містичному плані, а містичні теми – виходячи з аскетичної практики. Це ще раз підтверджує вкоріненість містики у всю східнохристиянську традицію. В цьому підрозділі ми розглянемо складові містики обоження Симеона Нового Богослова.

#### 1.3.1. Шлях до богопізнання

Життя в Богові, за Симеоном, має в інтелектуальній області пробуджувати у людини відчуття життя вічного, в емоційній – запалювати любов до Бога, а у вольовій – викликати стан смирення і відданості. Початок цього життя і, відповідно, шляху до богопізнання лежить ще в *хрещенні*. Але благодать хрещення швидко втрачається, якщо людина не живе за Божим Законом і впадає у «духовну нечуттєвість». Симеон, звісно, не ставить під сумнів значення сакраментального хрещення, адже без нього спасіння неможливе. Але важливим є також *друге хрещення*, «хрещення Духом», яке полягає в поверненні до Бога в покайній і сльозах. Це містичне і свідоме явище, що перетворює людину, іноді тлумачиться як дія в нас Божественного Духа.



Тема *покаяння* і особливо *сліз* дуже розвинута в творах Симеона. Усвідомлення своєї гріховності викликає у людини Страх Божий, але щире покаяння перетворює його на любов, яку Симеон порівнює з дивовижним плодом цього дерева страху. Любов ним описується у символах «тверезого сп'яніння», темах сонця і вина. У підрозділі про життя пр. Симеона ми згадували, яке значення він приділяв у проповідях слізному покаянню. Це постійне згадування сліз викликало насмішки братії, хоча описи «солодких сліз» присутні вже у древніх отців, наприклад, у пр. Діадоха і пр. Йоана Лествічника (з якого Симеон запозичує цілий метод каяття). Сльози – частина містичного життя, адже «блаженні ті, що плачуть» (Мф 5:4). Найбільше зображення покаяння ми знаходимо в 67 Слові<sup>9</sup>.

Просвітлення і єднання з Богом є також метою *молитви*, як традиційної літургійної, так і особистої. Більше уваги Симеон приділяє келійній, особистій молитві як основі духовного життя. Можна сказати, що це та сама «розумна» молитва, яка має постійно творитися внутрішньо у людині і яку обстоювали згодом ісихасти. Хоча про тілесні прийоми Симеон пише небагато, а Ісусова молитва у нього прямо взагалі не згадується. Але, можливо, на той час саме в Константинополі вона і не була відома або ж Симеон надавав перевагу ще коротшим і давнішим словам. Тут слід сказати, що короткими молитвами він не обмежується і проявляє у своїх чудових гімнах велике красномовство.

Хоча після здобуття постійного богоспількування людині вже не потрібні вчителі, на шляху до Бога також дуже допомагає присутність провідника на цьому шляху – *духовного отця*. Він здійснює напучування в істинах віри та своїм живим прикладом надихає подвижника наслідувати його приклад. Він є образом Христа. Важко перебільшити вдячність, з якою Симеон ставиться до свого наставника – Симеона Благоговійного.

Найвеличніше таїнство, що веде нас до Бога, – це Євхаристія, бо насамперед нею здійснюється обоження людини. Симеон розглядає її не догматично чи філософськи, а просто стверджує духовну дійсність перетворення Святих Дарів дією Святого Духа. Вони стають істинними і обоженими Кров'ю і Тілом Христа. Причастя – це перехід зі світу чуттєвого у світ умоосяжний. Це постійне сходження Слова, таємниця любові Бога до людей. Важливо, щоб причастя було свідомим, як і

<sup>9</sup> У SC – 23-тє Катехізічне.

все інше духовне життя, на чому Симеон постійно наголошує. У цьому таїнстві також відбувається містичне єднання не лише людини із Христом, а й утверджується єдина природа Церкви в Його Іпостасі, це дивовижний перехід від множинності індивідів до єдиної основи – Христа.

Серед плодів покаяння присутня *безпристрасність і смирення* як результат тривалої боротьби з пристрастями і перемоги над гордістю і егоїзмом. Вони також народжуються з молитви та благочестивого читання<sup>10</sup>. Термін «безпристрасність», який вживається у Симеона дуже часто (цій темі присвячене, напр., Слово 83 – 6-те Моральне), бере початок з грецької філософії, де являє протилежність патосу-стражданню, але у преподобного воно вживається у більш позитивному сенсі, як володіння всіма чеснотами, а не просто як байдужість і незворушність. Симеон – співець любові, без якої разом зі смиренням безпристрасність марна. Це любов пристрасна, але пристрасть її відрізняється від земної. Симеон говорить про певний Божественний Ерос. Людина, що досягла такого ідеалу любові, ні за яких обставин не знітиться і не впаде у спокусу, для неї не існує жодних небезпек, бо вона здійснила вихід за межі чуттєвого і приобщила до Божества. Тут вже починається тема містичного богобачення та обоження, тому доречно буде перейти до неї.

### 1.3.2. Обоження

Знаком обоження для Симеона передусім виступає осяяння Божественним Світлом.

Численні описи видінь світла у Симеона показують, що часто вони супроводжувалися певними екстатичними моментами: забуттям місця, де знаходишся, відчуття втрати тіла, «вихід із себе». Як же можуть поєднуватися безпристрасність і екстаз? Для початку, саме розуміння екстазу можливе у позитивному значенні – як дивування від зустрічі з тим, що виходить за рамки людського розуму. У Діонісія Ареопігита з його неоплатонічною апофатикою у досягненні надрозумного знання-незнання та метафорах божественного мороку теж можна бачити екстаз. Симеон вирізняється з усіх авторів тим, що екстатичні стани у нього відбуваються дуже часто, тоді як для інших це виняткове явище, як і видіння світла. Але попри всю драматичність і бурхливість екста-

<sup>10</sup> Слово 75, у SC – 4-те Катехізичне.

зів у молодості, Симеон приходиться до думки, що такі стани все ж характерні саме для новачків, слабкі душевні сили яких не витримують потрясіння. Він використовує образ ув'язненого у темниці, який ніколи не бачив сонячного світла і, вперше побачивши, вражений ним до втрати свідомості, але поступово звикає. Так і людина звикає до споглядання Божественного світла<sup>11</sup>. У досвідчених є вже інший вид екстазу, якщо цей стан свідомого і ясного споглядання Бога взагалі можна так назвати. Симеон сам не впевнений щодо природи екстазу і не робить категоричних висновків.

Власне, видіння світла завжди відбуваються під час молитви. Перше таке видіння Симеон отримав у віці 20 років, наступне – лише через кілька років. Перше було даром благодаті і молитви, до другого ж вів шлях важкої тривалої аскези. Далі осяяння Симеона відбуваються вже протягом всього його життя. Описи його дуже живі, він спирається лише на власний досвід і не намагається підкріпити свої слова авторитетними джерелами – настільки він щиро переконаний в істинності явленої йому благодаті. Термінологія світла його, проте, дуже розвинена. Він описує це світло і як таке, що приходиться зовні, і як таке, що з'являється всередині, – але це одне й те саме світло, нетварне і нематеріальне. Воно є світлом Бога, а не людського розуму, сонця, янголів тощо. Описати його словами дуже важко, бо воно лишається непізнаним, тому у Симеона багато й апофатичних описів. Бачення цього світла мусить бути метою кожного християнина, бо воно важливе не саме по собі, а як ознака нашого наближення до Бога, спілкування і єднання з Ним, свідомого духовного життя. Від втрати цього світла Симеон відчуває гірку печаль розлуки з Богом. Але на ревне прохання воно повертається завдяки Божій благодаті; воно і є присутністю благодаті, навіть більше – воно включає в себе всього Бога і все творіння.

Без споглядання Божого світла не можна ні пізнати Бога, ні навіть бути справжніми християнами, тут Симеон би погодився з Ареопажитом, що прагнення до пізнання Бога природно властиве людині. «Бог світло є, і ті, хто сподобляться побачити Його, всі бачать Його як світло, і ті, хто прийняли Його, прийняли, як Світло. <...> Ті, хто не бачили світла Його, не бачили і Його, тому що Бог світло є <...> не прийняли

<sup>11</sup> Слово 45, у SC – 1-ше Моральне.

ще благодаті. <...> Всі вони ще в темряві сидять і в темряві ходять, – і не хочуть, як слід, покаятися»<sup>12</sup>.

Отже, світло це є простим, нетварним і невимовним, воно перевищує всяке інше світло. Воно не має інтелектуального чи чуттєвого характеру, проте наповнює і розум, і почуття. Людина бачить його не тілесними очима, а «розумними очима серця», як буде закріплено далі в ісихазмі. Воно починає перетворювати людину вже в цьому житті, воно є своєрідним другим причастям.

Кілька слів варто сказати про поняття «божественного мороку», дуже популярне в Ареопагітиках, вживане і Григорієм Богословом. Симеон його майже не вживає і використовує лише, коли говорить про плоть Христа, а не про Божество. Також він має на увазі певний стан розуму, який зупиняється в собі, перевищує себе і втрачає всяке споглядання та свідомість. Мало говорить Симеон і про Фаворське світло, яке стане для ісихастів класичним прикладом явлення Божественного світла.

Останньою сходинкою на шляху до Бога є власне обоження людини. Проте його важко відокремити від акту осяяння, хоча в описаних там «стадіях» і можна побачити катарсис-очищення (Симеонів шлях до Бога з акцентом на покаянні) та фотісмос-осяяння (видіння Божественного світла). Обоження людини – це перетворення її всієї, і душі, і тіла. Його перша частина відбувається вже в земному житті, хоча повноцінне єднання належить майбутньому віку. А поки що воно є найвищим духовним станом людини, причому відбувається воно постійно, а не в якийсь один момент.

У Симеона трапляються суперечливі твердження стосовно того, чи можна пізнати Бога сутнісно (про що йшлося у попередньому підрозділі). Дійсно, можна знайти такі слова: «причастившись плоті Твоєї, я приобщаюся ества (Твого) и поправді буваю причасником істоти Твоєї»<sup>13</sup>. Та й катафатичне богослов'я у Симеона дуже поширене. Це дає підставу деяким дослідникам називати вчення преподобного «гностичним оптимізмом», який пропагує пізнання навіть невимовної і без-образної Божественної сутності. Проте нам такий погляд видається занадто сміливим, враховуючи неодноразово згадану відсутність чіткої богословської термінології у Симеона. Він стверджував немож-

<sup>12</sup> Слово 79, у SC – 8-ме Катехізичне.

<sup>13</sup> Гімн 49, у SC – 7.

ливість пізнати навіть всю міру Божественних проявів-енергій, які є нескінченними, не кажучи вже про Сутність.

Найголовнішим у містиці Симеона є екзистенційний сенс особистого спілкування з Живим Богом, Богом кожного. Тому Новий Богослов так і наголошує на власному досвіді, у своїй глибоко християнській любові до ближніх, прагнучи розділити з ними благодать Божественного одкровення. Він є співцем Божественної любові, світлої й осяйної, до кожної людини, любові, яка пронизує цей світ.

## БІБЛІОГРАФІЯ

Олег КОЦАРЕВ

### ШЕСТИТОМНИЙ УРОК ДОБРОЗИЧЛИВОЇ МУДРОСТІ

Вихід у світ шеститомного зібрання творів Мирослава Мариновича, вченого і публіциста, мислителя й оглядача, проректора Українського Католицького Університету, президента ПЕН-клубу, навряд чи буде належним чином поцінований та помічений в українському інформаційному просторі. Прикро, але сумніватися в цьому майже не доводиться. А між тим, цей автор порушує чимало важливих для життя сучасної людини питань, як тактичних, так і стратегічних, як локальних, так і глобальних. І не просто порушує, а й пропонує на них свої відповіді, зовсім не категоричні, проте оригінальні, варті нашої уваги.

#### 1

Основна, засаднича риса всього доробку Мариновича, зібраного в цьому виданні, – пошук доброти і толерантності, прагнення зрозуміти іншу точку зору або примиритися з її існуванням. Цим просякнуто всі есеї, публіцистичні роздуми, наукові праці, лекції, рецензії та інші твори. Достатньо навести такий приклад: у текстах, присвячених церковному життю, Мирослав Маринович цілком миролюбно висловлюється на адресу Української православної церкви Московського патріархату. Тобто не уникає розмови про загальновідому політичну і культурну специфіку діяльності конфесії, але й не демонізує її, шукає конструктивні моменти, потенційні точки дотику з іншими церквами.

Інший «кит» шеститомника – масштабність бачення. А точніше, вміння керувати цим масштабом. У якийсь момент Маринович здатний розглянути те чи інше питання у загальносвітовому контексті, на історичному тлі і т.п., а потім різко повернутися до національної, ре-

гіональної перспективи чи виміру одного населеного пункту або там, де йдеться про його досвід ув'язнення за радянських часів, окремої камери в «одному окремо взятому» таборі. Унікаючи таким чином одночасно двох «провінціалістських» небезпек – локальної зашореності та порожнього псевдоглобалізму.

І, звичайно, розкутість думки, внутрішня свобода. Мирослав Маринович легко охоплює різні тематичні площини, експериментує, філософствує у різних напрямках, не боїться гострих кутів. Хоча при тому доволі органічно зберігає відданість християнським, греко-католицьким підвалинам свого світогляду. Не соромиться про це говорити і не займається надмірною, нав'язливою його рекламою. Зрештою, спокійно розповідає і про власний шлях до віри, дивакуватий і симпатичний.

Як часто трапляється, що нашим есеїстам-колумністам-публіцистам, хай талановитим, цікавим, розумним, дотепним, оцих «трьох китів» просто катастрофічно бракує! Повага (і до себе, й до інших), доброта, розмах, масштаб, свобода на тлі твердості переконань – те, чого варто повчитись у Мариновича і тим, хто пише, й тим, хто читає. Те, що варто культивувати на противагу зашореним і хамським пострадянським традиціям.

## 2

А тепер – трохи про тематичні блоки й домінанти зібрання творів Мирослава Мариновича. Одну з головних я би назвав «церковно-філософською», хоча, ясна річ, таке означення виглядає дещо туманно. Церковні питання, віра, добро і зло, історіософія, теологія – все це йде в Мариновича пліч-о-пліч. Воно ж показує, що автор не боїться не надто популярних, а zarazом неприємно заполітизованих тем. Для когось, наприклад, роздуми про те, як мають духовно розвиватися священники, аби «підтягувати» за собою й громаду, можуть видатися зовсім маргінальними. Однак Маринович має тут свій резон – пошук удосконалення людини є важливим мотивом його творчості, хоча ніяких урочистих ілюзій абсолютної досконалості він, здається, не має.

Маринович критикує споживацькі цінності сучасного західного світу, його духовний занепад. Але робить це не з позицій фундаменталістських чи оборонно-ізоляціоністських. Певною мірою засуджує він і нинішню ситуацію конфліктного розколу українського православ'я.

Цікаво, яку перспективу зміни наявного стану речей бачить Мирослав Маринович? На його думку, видається, найкращим і цілком імовірним розвитком подій було би поступове примирення й «притирання одне до одного» різних українських церков, а відтак примноження духовних традицій Київської церкви. До цього процесу він долучає і Греко-Католицьку Церкву, адже вона теж несе в собі спадок київського відгалуження візантійського християнства. Не в перемозі, приміром, константинопольської орієнтації над московською бачить Маринович перспективу, а в мирному і плідному співіснуванні носіїв таких орієнтацій. Тут з'являється й нова амбітна ідея проректора УКУ: примирення церков в Україні, їхній дружний розквіт міг би стати каталізатором посилення загального зближення церковного Сходу і Заходу. Питання реалістичності такої концепції, звісно, існує. Навряд чи на нього ближчим часом можна отримати відповідь, але аж ніяк не заперечиш того, що вона є принаймні конструктивною.

Взагалі, Мирослав Маринович явно схильний вважати Україну таким краєм, якому важко розвиватись у силовому ключі. Постійне перебування у транзитному просторі, під дією дуже потужних зовнішніх впливів, на його думку, призводить до катастрофічних наслідків щоразу, коли Україна входить в активне протистояння. Вона неодмінно опиняється між молотом і ковадлом. Натомість позитивно і жваво розвивається в ті періоди, коли їй вдається бути територією синтезу Заходу і Сходу, транзиту, взаємобміну, а не протистояння. За умови саме такого співіснування з іншими країнами й регіонами, гадає Маринович, наша країна зможе досягти успіху, поступу, стати тим наріжним каменем, котрий колись було відкинуто як щось несуттєве, а тепер він посяде належне йому важливе місце. Багато кому це, можливо, нагадає так звану «політику багатовекторності», що її у вульгарному і незграбному вигляді регулярно намагається втілювати наша влада. Чи не надто гучно звучать тут перспективи? Над цим має змогу поміркувати кожен читач. Але й без того ясно одне: у нинішньому стані Україні не світить нічого хорошого, якщо вона опиниться на передовій великих протистоянь, а захватись у їхньому тилу елементарно не дозволить географічне розташування. І йдеться не обов'язково про безпосередньо військові конфлікти.

На цьому тлі особливо увиразнюється інша думка Мирослава Мариновича, а саме думка про неминучість своєрідного «перереформатуван-



ня» способу життя людства. Унезалеження духовного від фізичного, така собі нова реальність, нове бачення людини і суспільства виглядає у Мариновича як наслідок чогось на зразок м'якого Апокаліпсису. Головним його симптомом автор вбачає глибоку всеохопну кризу сьогоднішнього людства, а вона, мовляв, неодмінно призведе до зміни формацій. На підтвердження деяких аспектів такої думки Мирослав Маринович наводить навіть таблиці, котрі засвідчують невпинне зростання питомої долі нематеріальних форм діяльності людини. Багато в чому творчість Мариновича можна потрактувати як непрямий заклик сприяти такій трансформації шляхом духовного вдосконалення і розвитку кожної людини, шляхом порозуміння, пробачення і намагання щоразу робити вибір на користь добра.

Вся ця «футурологія», звичайно, вельми дискусійна, проте, повторюся, втішний уже сам факт, що бодай хтось у нас над цими питаннями замислюється і творить самодостатню творчу думку без гучних фанфар, а не навпаки, як воно часто в нас буває.

Регулярно Маринович приділяє увагу питанням міжнаціональних взаємин, зокрема, таким непростим і багатим на цілі грона кривавих історичних мозолів, як українсько-російські, українсько-єврейські, українсько-польські. І знову закликає до взаємної поваги, терпимості, співчуття. Актуалізує історичну та культурну пам'ять, ґрунтовану на різних ідентичностях. Сказати, що це важливо в країні, де наростає радикалізм окремих груп і байдужість більшості населення, – значить нічого не сказати. То замовчування, то роз'ятрювання складних тем ідентичності на тлі різкого матеріального зубожіння та інших проявів «покращення життя вже сьогодні» в останні пару років несуть нам дуже серйозні загрози. Мирослав Маринович у цьому сенсі подає чітке застереження і показує приклад хоча б індивідуального протистояння неприємним тенденціям.

### 3

Томи «Вибраного» Мариновича, звичайно, нерівні. Тематикою, жанрами, потенційною аудиторією і суто текстуальною досконалістю. Умовно найсильнішим особисто я би назвав шостий том. Його б я вибрав з усіх шістьох, наприклад, щоб узяти в далеку подорож чи ще кудись. Він же має й найефектнішу назву: «Українська ідея і християнство, або Коли гарцюють кольорові коні Апокаліпсису» (образ цих

коней, що натхненно гарцюють, трапляється вам на Мариновичевих сторінках іще не раз, і, певно ж, це не просто так). Власне, це філософська праця, присвячена духовному саморозвитку людини, руху до взаєморозуміння різних християнських церков світу, перспективам України стати «містком» братання не лише місцевих конфесій, а й церков Сходу і Заходу в їхньому природному, хоч і притлумленому, прагненні взаємодоповнення.

З цього тому я би й радив починати знайомство з «Вибраним», відкинувши острах виявити нечемність до упорядника Люби Маринович, котра певно що мала свої міркування, розташовуючи томи в такому, а не іншому порядку. Саме шостий том найефектніший, найбільш монументально і масштабно демонструє силу і грацію думки автора.

Ширше тематичне охоплення має четвертий том – «Наукові праці». Твори різного ступеня аналітизму, згруповані у кілька розділів. «Суспільно-політичне життя» (де, зокрема, близько зустрічаємося з ключовою для Мариновича постаттю митрополита Шептицького), «Права людини» (до цього питання автор повертається регулярно, не забуваючи про нього й у найдраматичніші та найбільш ентузіастичні моменти історії), «Міжнародні взаємини», «Культура й освіта» (надзвичайно «замислений» розділ, сповнений вільного польоту думки), «Релігія та Церква», «Спроба богословського аналізу». В останньому розділі – своєрідні та незвичні для багатьох читачів роздуми про можливість духовного єднання юдеїв та християн.

Третій том, «Публіцистику», можна сприймати таким собі тематично сортованим літописом нашого життя останніх десь так двадцяти років. Невеличкі різножанрові тексти показують в авторі уважного спостерігача, здатного робити свої висновки, погідного, але й вельми індивідуалістичного, непокірного. Ось він спокійно по свіжих слідах дає свої оцінки позитивним і негативним подіям Помаранчевої революції та відразу після неї, не вдаючись ані до нестримних овацій, ані до невинуватого злостивого знущання. А ось уже відкритим листом відмовляється від перспективи отримання нагороди «Герой України». 1995 року дає доволі нищівну характеристику новому Патріарху УПЦ КП Філарету, а разом з тим робить більш ніж влучний прогноз про те, що Філаретові судилося стати однією з помітних і ключових постатей українського православ'я. Або розмірковує над особливостями та потребами української журналістики: «Нам усім конче потрібна демі-

літаризація слова (...) тим більше, що повага і критика зовсім не виключають одна одну».

Том другий має назву «Постаті друзів. Дрогобицькі репортажі. Дорожні замальовки». Інтерв'ю з цікавими людьми, некрологи, портретні нариси, репортажі, написані для місцевої преси, дорожні замальовки тощо. Тут Мирослав Маринович показує себе вправним стилістом, автором, який добре вмє висловити свою думку, висловити її серйозно або весело, з іронією, але не злостиво. Надає він і чимало важливої біографічної інформації про своїх героїв. Низка текстів, особливо у розділі репортажів, виглядає не аж такою необхідною. Приміром, невеличка статейка про потенційні колізії у відносинах між новопризначеним представником Президента в цьому місті і міською громадою та керівниками місцевої влади Дрогобича у 1992 році. Матеріал містить зовсім небагато конкретного фактажу, і важко уявити, у кого він міг би викликати інтерес. Хіба що у тих, кому з дослідницькою метою треба буде чітко зафіксувати кожен без винятку допис Мирослава Мариновича.

Подекуди такі або подібні закиди можна зробити й на адресу п'ятого тому – «Передмови та рецензії. Виступи й інтерв'ю». Зрештою, сама природа жанру передмови в багатьох випадках визначає несамоодатність цього тексту, неможливість уповні його сприйняти без прочитання самого видання. Явно не найсильнішим твором Мирослава Мариновича варто назвати, наприклад, рецензію на фотовиставку Ольги Босак із доволі абстрактною назвою «Щирість і відкритий погляд на світ» і не менш абстрактним змістом, котрий дає уявлення про що завгодно, тільки не про виставку. Натомість дуже цікаві виступи Мариновича на різноманітних заходах, від мітингів до конференцій, їх варто перечитати всім, хто втомився від «харизматичного» стилю виступів і промов, котрий сьогодні якісно домінує на будь-яких подіях (кількісно на них переважає ще більш виснажливе нерозбірливе совкове мимрення). Так от, виступи Мирослава Мариновича не харизматичні, а діалогічні, це виступи не людини, яка хоче загіпнотизувати читача, а людини, яка прагне бути почутою. Погодьтеся, різниця є.

I, нарешті, перший том. «Автобіографічні та ранні твори. Листи». Ця книга більшою мірою стосується дисидентської молодості Мирослава Мариновича. З різних її текстів тут можна дізнатися чимало цікавих подробиць про причини й обставини приходу Мариновича

до дисидентського руху, перебування в ув'язненні та заслання тощо. Зрештою, і про саму історію антитоталітарного опору. Та найяскравіше ілюструє цю тематику невеличка добірка анекдотів (у первісному значенні цього слова) під назвою «Деякі кумедні історії». Історії справді кумедні, але разом і жаскуваті, бо розгорталися вони на тлі протистояння людини і системи. Чого вартий, приміром, випадок, коли Мирослав Маринович в ув'язненні з доброго дива вирішив порухувати тривалість життя Володимира Леніна за місячним юдейським календарем. Результат вийшов одночасно смішний і моторошний – вождь світового пролетаріату помер на 666-му місяці життя за місячним календарем. Показова й історія про те, як у таборі на Святвечір Маринович вирішив проспівати колядку під вікном приміщення, де утримувались його друзі, Євген Сверстюк і Євген Пронюк, аби звеселити їх. На словах «Ой ти Царю, Царю, Небесний Владарю...» його обірвав черговий, а потім ще й написав табірному начальству рапорт про інцидент із наступним вердиктом: «Маринович пел монархіческіе песни».

У цьому ж томі можна прочитати таку річ, як цікавий триптих «Спокутування комунізму». Одна з його важливих тез – співвідповідальність усіх за служіння тоталітарній системі. Також Маринович закликає до синтезу національної, демократичної та соціальної ідей, бо їхнє протиставлення щоразу руйнувало країну. Від першого тому чітким пунктиром пролягають свідчення уваги та поваги Мариновича до філософа минулого століття Миколи Шлемкевича, котрого ми сьогодні насправді дуже потребуємо. Тут і в «Україні на полях Святого Письма», і в інших текстах спостерігаємо зародження переконання автора в миролюбній місії України.

До речі, про миролюбність. Наскрізним мотивом чи не всієї творчості Мирослава Мариновича, вміщеної в описуваному шеститомнику, є ідея максимального зближення, порозуміння різних регіонів України – і при цьому збереження їхніх культурних особливостей, самобутності. Мабуть, варто говорити про близькість Мариновича до позицій В'ячеслава Чорновола, котрий на початку дев'яностих років ХХ століття обстоював федеративну перспективу нашої держави. Кримська «холодна війна» 1992–1995 років, події 2004 року і після нього великою мірою відсунули ці ідеї на задній план, демонізували їх, пов'язали в масовій свідомості з небезпекою громадянського протистояння. Втім,

зважаючи на розмаїтість нашої країни, не можна виключати, що до федеративних ідей ще можуть колись повернутися.

Якщо раніше я підкреслював уміння Мирослава Мариновича майстерно змінювати фокус, масштаб бачення, від регіонального до глобального і назад, то у внутрішньоукраїнській міжрегіональній тематиці він постає дуже виразно галицьким автором. Таким, що час од часу дещо схематично уявляє й описує інші регіони. Зокрема, абсолютизує лінію напруги «Захід – Схід» або, як і чимало галичан, далеко не відразу приходить, наприклад, до розрізнення (насправді вельми концептуального!) Сходу і Центру нашої країни.

\*\*\*

«Вибране» Мирослава Мариновича чи не найбільше з усіх вітчизняних видань за останній час спонукає читача замислитися над собою і довколишнім світом, стає потужним інтелектуальним викликом. Йдеться про силу і спритність думки, яка вміє бути абстрагованою, самокритичною, діалогічною. Про наявність чітко й недвозначно артикульованої власної позиції, власного розуміння перспектив (!). Маринович не боїться видатися наївним, романтичним, зрештою, він не боїться просто помилятися у чомусь, а це є дуже непересічними характеристиками для нашого «підліткового суспільства». Маринович шеститомник вільний як від поверхневої модної спекулятивності значної частини нашої «неформальної» й «прогресивної» есеїстики, публіцистики, так і від формалізованої бездонної порожнечі офіційної науки. Ця книжка надзвичайно світла, позитивна, сповнена терпіння, поваги й оптимізму.

І, зрештою, не щодня (та й не щороку) у нас з'являються друком такі об'ємні, різноманітні за тематикою та інформативні видання.

**Ганна ПІВОВАР****РЕЦЕНЗІЯ НА КНИГУ:***Карпатская диаспора:**Евреи Подкарпатской Руси и Мукачева (1848/1948) /**Йешаягу А. Елинек. – Ужгород: В. Падяка, 2010. – 498 с.**«Без історії немає майбутнього...»*

*«Тут, на варшавському бруку, у ці галірні, полум'яні та приголомшливі дні, я переношуся гадкою до далекого міста моїх мрій, ширяю поглядом понад цим низьким, розлогим і хвилястим краєм, кинутим наче Божий плац кольоровою плахтою біля порогів неба. Бо увесь той край підпирає небо, він тримає його на собі, барвисто склепінчасте, багатократне, повне кружганків, трифоріїв, розет і вікон у вічність. [...] Там, де мапа краю стає все дуже південною, вицвілою на сонці, потьмянілою та вигорілою, від погод літа, мов стигла грушка, – там лежить вона, як кіт на осонні, – та обрана країна, та особлива провінція, те місто, єдине на світі».*

*Бруно Шульц про Дрогобич, «Республіка мрій»*

Хто ми є, звідки ми? На ці запитання ми здатні відповісти, коли знаємо свою історію, історію свого народу. Історія карпатської діаспори, перекроєна війнами і поділена кордонами, є невичерпним і водночас важким джерелом для досліджень. Саме тому викликають зацікавлення праці, що претендують на неупереджене висвітлення драматичних подій ХХ століття. Що може бути важливішим для народу за його часом трагічну історію, історію життя і виживання, боротьби, поразок та перемог.

Книга «Карпатская диаспора. Евреи Подкарпатской Руси и Мукачева (1848/1948)» ізраїльського професора історії Йешаягу А. Елінек претендує на винятковість, на те, щоб бути поза рядом численних історичних описів. Автор сам є уродженцем Чехословаччини, якому вдалося пережити Голокост. Свого часу він викладав в університетах Ізраїлю, Німеччини та США. У його книзі перед читачем оживає картина сотні років життя єврейської діаспори Закарпаття. Автор прагне показати багатомірність і багатогранність існування єврейської общини, намагається уникати суб'єктивних суджень і використовує документальні підтвердження – матеріали Архіву Центру вивчення Діаспори Тель-Авівського університету, Угорського державного історичного архіву, Закарпатського державного архіву, Центрального архіву сіонізму, Архіву Джойнту та ін. Ця книга вирізняється тим, що описує не окремий аспект життя, а подає багатопоколінневу панораму на загальному подієвому тлі. Автор колоритно описує будні єврейської общини Закарпаття, доповнюючи образи, що виникають в уяві, різноманітними фотографіями міст і синагог, дітей і звичайних перехожих.

Книга складається з чотирьох частин, присвячених опису історії єврейської діаспори в епоху Габсбурзької імперії, Чехословацької республіки, в період Голокосту та за доби радянської, а потім української влади. Такий поділ є дещо асиметричним, однак висвітлює повною мірою найважливіше в житті єврейської громади. Адже на той час міста і містечка були багатонаціональними, в них гармонійно поєднувались і співіснували різні культури, розвиваючись і збагачуючись. Своєрідним лейтмотивом праці є правдиве нагадування про те, що споконвіку різні народи, що населяли територію сучасної України, жили поруч і вміли поважати одне одного! Розмежовуючи історичними подіями життя єврейської громади, завдяки методу макроісторії автор досягає ще однієї мети – дозволяє читачеві побачити динаміку соціальних, релігійних, освітніх змін, яких зазнавала община.

У першій частині автор розповідає про міграцію євреїв до Закарпаття і про те, як сільське і міське єврейське населення пристосовувалося до місцевого життя. Велика частина розділу присвячена аналізу тих чинників, які визначали сферу зайнятості єврейського населення та вибір професії. Адже євреї займалися і ремісництвом, і сільським господарством; існувала особлива ієрархія торговців; працювали євреї ще й у медицині та юриспруденції. Не оминає автор протистояння та

конфліктів між хасидами і реформістським рухом, зокрема, в тих питаннях, що стосувалися побудови синагог. Важливою темою є також політика «мадяризації» з боку влади та становище євреїв після початку Першої світової війни.

У частині, присвяченій життю єврейської діаспори Закарпаття за часів Чехословацької республіки, висвітлено поживлення політичного життя, створення та діяльність єврейських політичних партій. Згадано про сіоністський рух та спалахи антисемітизму.

Важливою та водночас болючою темою залишається Голокост... жахиття гетто, винищення єврейського населення, обшуки, розстріли, трудові табори, депортація, Аушвіц-Біркенау... і водночас рух опору та повернення небагатьох врятованих до своїх міст та сіл. Все, що ніколи не буде викреслено з пам'яті.

В останньому розділі автор аналізує наслідки тих трагічних подій для життя єврейської громади та відродження єврейського життя на Закарпатті, яке за кілька років увійшло до складу Радянського Союзу.

Варто наголосити на тому, що для автора особливою є тема освіти, про яку йдеться у кожному розділі книги. Адже саме завдяки освіті вдавалося зберігати та вчити молоді покоління шанувати власний дорогоцінний культурний спадок. І водночас саме довкола освіти виникали конфлікти та непорозуміння (труднощі на шляху організації та функціонування світських шкіл для єврейських дітей), над причинами та наслідками яких автор розмірковує на сторінках своєї праці. Ортодоксальне єврейство не припиняло боротьби проти створення секулярних івритомовних шкіл. Прикладом цьому може слугувати оголошення трауру мукачівським рабином у день закладення фундаменту Мукачівської івритської гімназії Хамом Кугелем.

Дані, зібрані автором праці, доповнюються також інформацією про Чехословацький період в історії Підкарпатської Русі на основі документів з архіву Інституту Т.Г. Масарика в Празі, який зберігається в Центральному сіоністському архіві в Єрусалимі.

Завдяки вправному стилю дослідника книга стане цікавою не лише для фахівців з юдаїки, а й для широкого кола читачів. Про майстерність автора свідчить легкість, з якою читаються сторінки, насичені історичним фактажем та географічними деталями. Все це є невід'ємною частиною авторового задуму: передати не дрібні деталі побуту, а розписати особливості тогочасного життя на загальному історичному тлі. Тож



навіть більш детальні описи не виглядають відірваними від загального контексту, але поглиблюють його і ніби переносять нас у ті часи, дають можливість відчути себе не просто читачем, а спостерігачем, більше того – частиною цієї самобутньої культури.

## TABLE OF CONTENTS

### VOCABULAIRE: DICTIONARY OF EUROPEAN PHILOSOPHIES

<i>Maryna Rudnytska. Dictionary of European Philosophies: a Return to the European Tradition</i> .....	5
<i>Pascal David. Angoisse</i> .....	15
<i>Fabienne Brugère. Common Sense</i> .....	23
<i>Alain Pons. Corso / ricorso</i> .....	31
<i>Danielle Cohen-Lévinas. Momente</i> .....	36

### ENCYCLOPAEDIA

<i>Ivan Dziuba. Mykola Kostyantynovych Zerov</i> .....	39
--	----

### LOGOS

<i>James L. Heft. Introduction to Ch. Taylor's Lecture</i> .....	71
<i>Charles Taylor. A Catholic Modernity?</i> .....	80
<i>Jean Bethke Elshtain. Augustine and Diversity</i> .....	105

### RES JUDAICA

<i>Alan Cooper. Biblical Studies and Jewish Studies</i> .....	113
<i>Pablo-Isaac Halevi (Kirtchuk). The Hebrew Language</i> .....	141

### WITNESSES OF EPOCHS

<i>Roman Mnih. The Philosophy of Ernst Cassirer in the Life and Works of Dmytro Chyzhevsky</i> .....	170
<i>Oleksandra Toichkina. The Concept of Education in D. Chyzhevsky's works about Dostoyevsky</i> .....	185
<i>Oleksandra Toichkina. A review on the Three-Volume Edition of Chyzhevsky</i> .....	198

## **ETHOS**

<i>Jadwiga Mizinska. Indifference .....</i>	205
<i>Marta Zambrzycka. Andrey Rublev and Fyodor Dostoyevsky. The Way of Spiritual Pursuits.....</i>	219
<i>Marek Kita. Sophiology of Feast – Celebration as a the Appearance of Wisdom.....</i>	224
<i>Milan Zust S.J. Baptism as the Grounds for all Christian Feast .....</i>	234

## **THE KYIV CIRCLE**

<i>Yevhen Proskulikov. The 20th Century in the Presentiment of the End..</i>	240
<i>Viktor Andrushko, Stella Gatalaska. The Unknown Poet Ivan Velychkovsky: New Dimensions of the Traditional Ukrainian Poetics.....</i>	253

## **SEMINARIUM**

<i>Ksenya Kucherova. The Mysticism of Symeon the New Theologian ....</i>	274
--	-----

## **BIBLIOGRAPHY**

<i>Oleh Kotsarev. A Six-Volume Lesson of Benevolent Wisdom .....</i>	289
<i>Hanna Pivovar. A Review of the Book: Carpathian Diaspora: the Jews of Subcarpathian Ruthenia and Mukachevo .....</i>	297

*Усі права застережені.*

*Переклади і передруки дозволяються тільки за згодою автора й редакції*

***З питань замовлення та придбання літератури звертатися:***

Видавництво «ДУХ І ЛІТЕРА»

04070, Київ, вул. Волоська, 8/5  
Національний університет  
“Киево-Могилянська академія”  
корпус 5, кім. 210

тел./факс: +38 044 425 60 20

E-mail: [duh-i-litera@ukr.net](mailto:duh-i-litera@ukr.net) – відділ збуту

[litera@ukma.kiev.ua](mailto:litera@ukma.kiev.ua) – видавництво

<http://www.duh-i-litera.com>

**Надаємо послуги «Книга – поштою»**

Друк та палітурні роботи:

МАЙСТЕР  
КНИГ

м. Київ, вул. Виборзька 84,

тел. (044) 458 0935

e-mail: [info@masterknyg.com.ua](mailto:info@masterknyg.com.ua)

Свідоцтво про реєстрацію ДК № 3861 від 18.08.2010 р.

