

ГАБРИЕЛЬ
МАРСЕЛЬ

Homo
viator

*Переклад
Віктора Шовкуна*

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT
COLLECTION FONDÉE PAR L. LAVELLE ET R. LE SENNE

GABRIEL MARCEL
de l'Institut

HOMO VIATOR

**PROLÉGOMÈNES À UNE
MÉTAPHYSIQUE
DE L'ESPÉRANCE**

AUBIER
ÉDITIONS MONTAIGNE

ГАБРИЄЛЬ МАРСЕЛЬ



Homo viator

Прелюдія
до метакристики

ББК 87.3 (4ФРА)
М28

*Висловлюємо вдячність
Міжнародному фондові «Відродження»
та Фондові сприяння українській мові й культурі
при італійсько-українській Торговій палаті
в Мілані
за фінансову підтримку цього видання*

Наукова редакція
Ляха В. В.

ISBN 966-518-121-1
("KM Academia")
ISBN 966-7671-03-8
("Пульсари")

© Габріель Марсель, 1999
© Шовкун В., переклад, 1999
© М'яковська Н. В., Соловійов В. С.,
художнє оформлення та макет, 1999
© Видавничий дім "KM Academia", 1999
© Університетське видавництво
"Пульсари", 1999

ДО ЧИТАЧА

Запропонований переклад книги класика французького екзистенціалізму Габрієля Марселя “*Homo viator*” (“Людина мандруюча”) складається з декількох есе, які, на перший погляд, досить слабо пов’язані між собою, оскільки стосуються різних тем: аналіз праць Ж.-П. Сартра і А. Камю, поетичних творів Р. М. Рільке, дослідження етичних проблем, філософії надії тощо. Втім, у своїй сукупності вони дають уявлення про той новий для філософії ХХ століття підхід до проблем існування людини, який можна було б назвати “філософією конкретності”, позаяк в усіх цих творах бачимо прагнення уникнути загальних абстракцій попередньої філософії. Зрештою, вже в самій назві “екзистенціалізм” (від *лат.* *existentia* — існування) приховується певне протиставлення іншому (співвідносному) на пряму класичної філософії — есенціалізму (від *лат.* *essentia* — сутність). У іншого представника французького екзистенціалізму Ж.-П. Сартра це протиставлення відображено у формулі: “Існування передуює сутності”. Отже, предмет філософського дослідження тут складають різні “екзистенціали” людського буття. Це дозволило прихильникам цього напрямку ввести в сферу філософії те, що раніше здавалося недостойним уваги філософа: страх, турбота, любов, надія тощо. Саме це було б неможливим скажімо для Б. Спінози, який щодо цього висунув свою знамениту тезу: “Не плакати, не сумувати, а розуміти”, підкреслюючи тим самим верховенство раціонального пізнання. На його думку, людина перебуває в рабстві, якщо вона діє під впливом своїх афектів. Можна сказати, що в цьому плані екзистенціалізм здійснює свого роду переворот у філософському мисленні ХХ століття.

Отже, специфіка екзистенціалістського світосприйняття полягає в тому, що основна увага в ньому приділяється безпосереднім виявам людського існування. Кожен з філософів-екзистенціалістів розробляв мовби свою царину людського існування: сферу свободи, абсурдності існування, “буття-до-смерті”, вимір віри тощо. Власне, філософія Г. Марселя

зорієнтована саме в цьому руслі наближення до безпосереднього досвіду, до “конкретності”, де основними формами людського існування виступають такі “екзистенціали”, як “надія”, “вірність”, “любов”, “благодать”.

Якщо звернутися до історії становлення екзистенціалізму, то саме Марсель стояв біля витоків французького екзистенціалізму. Ще у 1925 р. вийшла його робота “Екзистенція і об’єктивність”, тобто за два роки до виходу праці М. Гайдеггера “Буття і Час”, яка і дала підставу Ф. Гайнеману визначити у 1929 р. цей напрям як “екзистенціалізм”.

Запропоноване Г. Марселем протиставлення двох модусів буття “бути” і “мати”, “таїни” і “проблеми”, “справжньої” і “несправжньої” віри багато в чому визначило напрям розвитку екзистенціально-гуманістичної філософії ХХ століття. (Згадаймо хоча б книгу Е. Фромма “Бути чи мати?”, в якій піднімаються ті ж самі проблеми). Це протиставлення є фундаментальним, оскільки воно дає змогу зрозуміти специфіку філософського підходу Г. Марселя, яка полягає в тому, що він розрізняє зовнішнє для людини знання і те, яке складає для людини її внутрішнє єство. Подібна ідея бере своє походження від одного з попередників екзистенціалістів датського філософа С. Кіркегора, який наполягав на принциповій відмінності між “об’єктивною” і “суб’єктивною” істиною. Об’єктивна істина існує мовби сама по собі, незалежно від людини, тоді як суб’єктивна істина спонукає людину до самопожертви, до звиятиги. Остання невіддільна від людського існування. Саме в такому ж дусі тлумачить Марсель відмінність між “проблемою” і “таїною”. Проблема — це те, що стоїть перед людиною, вимагаючи від неї якихось дій для розв’язання. І навпаки, таїна — це щось таке, в що людина повністю включена, де відсутні розрізнення між “в мені” і “ззовні”. Таїна — це безпосередність людського існування, це те, що робить людину саме цією особою. Звичайно, існує небезпека підійти до таїни з позиції проблеми, зрештою, це і робила попередня філософія, руйнуючи тим самим унікальність людського переживання. За допомогою феноменологічного методу Марсель намагався віднайти в безпосередньому переживанні певні глибинні смисли. Наприклад, аналізуючи такі форми людського досвіду, як “надія”, “відданість”, “смерть”, “любов”, Марсель зазначає в них буденне значення і той глибинний, навіть божественний смисл, який виводить людину за межі її повсякденного існування. Тобто, у філософії Марселя завжди присутній певний вимір трансцендентності, виходу за межі повсякденності і саме в цьому пункті міститься корінь розбіжності його з такими його співвітчизниками, як Сартр і Камю. Віддаючи належне їх аргументації, Марсель все ж критикує їх за відсутність у них таких трансцендентних вимірів екзистенції, як Благодать, Любов, які дозволяють людині уникнути пастки абсурдного існування.

Звичайно, в наш час екзистенціалістська філософія сприймається дещо інакше, ніж в часи її популярності. Зокрема, деякі тези екзистенціалізму нині ввійшли в широкий вжиток, гострота деяких тем (наприклад, тема відчуження, несумірність індивідуального і суспільного) притупилася або зникла зовсім, деякі теми були підхоплені "гуманістичною психологією" і розробляються вже професійніше (принагідно тут можна вказати на працю Ролло Мея, присвячену темі любові як екзистенційного виміру людини)¹. Втім, в історико-філософському контексті праця Г. Марселя "Homo viator" не втратила свого значення, і хочеться привітати читача з виходом цієї книги українською мовою². Читайте, міркуйте, насолоджуйтесь оригінальним і глибоким аналізом життєвоназначущих проблем. Перед вами "філософія конкретності" з трансцендентним виміром любові і надії.

Редактор

¹ Ролло Мей. Любовь и воля. К., Ресфл-бук, Ваклер, 1997.

² Про життя філософа та його творчі пошуки читайте у Післямові Маттіаса Маурітссона -- перекладача праць Г. Марселя шведською мовою.

НОМО VIATOR *

ПЕРЕДМОВА ДО НОВОГО ВИДАННЯ

З нагоди цього перевидання я перечитав “Номо viator” від початку й до кінця і дійшов висновку, що моє розуміння численних проблем, порушених у книжці, істотним чином не змінилося. Проте більшість нарисів були написані в часи окупації. Тож цікаво відзначити, що радикальна трансформація історичного контексту не спричинила помітних змін у загальній перспективі моїх уявлень.

Скажу тільки, що в 1942—1943 рр. моя думка була мовби намагнічена ідеєю майбутнього Визволення. Ми знали тоді точно, яку надію плекаємо. Чи так само стоять справи й сьогодні? Так твердити, я вважаю, було б ризиковано. Бо якщо тоді ми бачили перед собою **надію** в найочевиднішому значенні цього слова, то сьогодні ми формуємо лише невиразні **бажання**. Звичайно ж, ми щиро закликаємо до змирення між Сходом і Заходом. Одначе слід би уточнити, чи згодні ми, щоб таке замирення відбулося коштом капітуляції Заходу? А з другого боку, хто наважиться відверто заявити, що він волів би мати атомну війну, аніж погодитися на таку капітуляцію? Хто наважиться проголосити, не кривлячи душею, що він не віддав би перевагу **будь-якій альтернативі** перед тотальним знищенням нашої планети? Може, я й помиляюся, але мені здається, такі думки навідуєть — а точніше сказати, переслідують, мов страшні примари, — кожного з нас. Але, правду кажучи, це не зовсім думки, тут ідеться про певного роду **депресію**, яка дорівнює чистій свідомості.

Уже в цьому плані стає очевидним, що наслідки другої світової війни виявляються значно тяжчими, ніж ми могли собі уявити. Та якщо ми звернемо свої погляди тільки на те, що відбувається в межах наших кордонів, ми виявимо не більше причин для вдовolenня, хай не прогніваються на мене **авгури технократичного прогресу**, що волають у екс-

* Людина – подорожній (лат.). Тут і далі примітки перекладача позначені зірочкою.

тазі про наше процвітання. Ми остерігаємося — я маю на увазі тих, хто спроможний мислити, — що це тільки видимості, — хоча, слід визнати, досить-таки тривкі, — видимості, під якими ховається зовсім інша реальність, адже важить тільки глибинна життєва снага, яка не піддається статистичним обрахункам, а чи можемо ми бути певні, що вона лишилася **неушкодженою**?

Отож, якби мені сьогодні довелося висловитися на теми, обговорювані в цій книжці, то істотні думки не зазнали б змін, але **тональність** їхнього викладу була б, поза всяким сумнівом, іншою. Я, звичайно ж, рельєфніше окреслив би причини впадати в безнадію, що їх щед्रो постачає нам наша сьогоднішня дійсність, — так само, як і парадоксальний обов'язок, що його ми взяли на себе, я не кажу, не помічати їх, але протиставляти їм незаперечний поступ у інших царинах сьогоднішньої реальності. Немає сумніву, що з погляду цієї перспективи я наголосив би на прогресі ойкуменізму, однієї з тих небагатьох тенденцій у сучасному світі, які дають нам підстави радіти.

В цьому плані, я, мабуть, виділив би нарис, який має заголовок "Цінність і безсмертя".

Безперечно, годилося б завершити або уточнити все сказане мною раніше про Сартра й Камю, і я визнав за доцільне додати до нового видання своєї книжки нарис, який я присвятив "Людині бунтівній", написавши його через кілька місяців після її публікації.

Відтоді моя повага до особистості Камю постійно зростала, і звістка про його смерть сповнила мене жахом. Що стосується Сартра, то тут випадок зовсім інший, і я схильний вважати, що він сам зрікся майже всього того, чим на початку здобув наш захват чи просто нашу пошану.

У випадку Рільке мені немає чого додати до нарису, який я присвятив йому в 1944 р. Його слава злегка потьманила після того, можна сказати, обожнювання, об'єктом якого він був у період між двома війнами. Але я й тепер думаю, що ми завдячуємо йому дуже багато і що він один із тих рідкісних поетів, про яких можна сказати, в найточнішому значенні цього виразу, що вони уособлювали собою буття духу.

Габріель МАРСЕЛЬ

ВСТУПНЕ СЛОВО

“Можливо, стабільний земний порядок не вдасться запровадити доти, доки людина не стане свідомо мандрівних умов свого існування”.

Я хотів би, щоб ця парадоксальна фраза, подана в заключних рядках нарису “Цінність і безсмертя”, послужила читачеві тією ниткою Аріадни, яка проведе його крізь лабіринт, утворений з етюдів, зібраних у цій книжці, хоча слово “лабіринт”, поза всяким сумнівом, і звучить у даному контексті трохи претензійно. Претензійно, та аж ніяк не неточно: звичайно ж, набагато важче зорієнтуватися в низці міркувань драматичного або, точніше, музичного змісту, аніж у трактаті, впродовж якого розвиваються певні думки, що логічно поєднуються і, в кінцевому підсумку, виникають, впливаючи одна з одної. Такий трактат мені дуже хотілося б створити, і хоча я дедалі виразніше усвідомлюю, з яких причин — поважних і неповажних — мені так і не пощастило здійснити свій задум, я його, мабуть, уже ніколи й не напишу — цей сумнів сьогодні перетворився у мене на сумну впевненість; і мені прикро, я невдоволений собою, розуміючи, що порушив чіткі й очевидні правила філософської гри, ті самі, яких усі майже скрізь і завжди дотримувалися аж до нинішніх часів. Та якщо читач уже потрапив у такі умови, то хіба не мій обов’язок полегшити йому завдання бодай до певної міри, розтлумачивши на вході до своєї книжки головну ідею, що оживляє її на всьому протязі, та, наскільки можливо, очистивши її від усіх зайвих домішок?

Ніщо, на перший погляд, не може здатися більш ірраціональним, аніж поєднати існування якогось ста-

більшого земного порядку з позицією свідомості, що кваліфікується як мандрівна, тобто з фундаментальною ситуацією подорожнього. Але про які мандри, про яку подорож тут ідеться?

Очевидно, якщо ми не хочемо геть заплутатись, треба на самому початку усунути з обговорення все, що зблизька чи здалеку торкається поняття еволюції. Вона не має до цього жодного стосунку; і навряд чи буде помилкою припустити, що їй властиво вносити у власне людські справи елемент безладу, принцип надмірності й дисгармонії. Річ у тім, що це поняття лише тоді дістає своє точне визначення, коли йдеться про певні явища інфралюдського характеру. Не випадає сумніватися, що не існує етики або соціології еволюціоністського напрямку, яка не включала б у свої засади посилення на світ, радикально чужий вартостям, котрі надають людській поведінці властивих їй значущості та гідності. Нехай мені проститься, якщо я процитую тут, аби зорієнтувати читача, незрівнянний текст із Прустової “Полонянки”:

“Можна сказати, що все відбувається в нашому житті так, ніби ми прийшли в нього, обтяжені безліччю обов’язків, накладених на нас у житті попередньому; не існує жодної причини, щоб за тих умов, у яких ми живемо на цій землі, ми почували себе зобов’язаними творити добро, бути делікатними, ба навіть чемними, а з якої причини митець відчуває, що мусить двадцять разів перемальовувати той або той клапоть картини, хоча захват, який вона викличе, мало важитиме для його розкладеного й обгризеного червою тіла, як наприклад, ота частина жовтої стіни, що її з таким умінням та витонченістю розмалював митець, про якого нам сьогодні не відомо анічогосінько, окрім того, що підписував він свої полотна ім’ям Вермеєр. Усі ці обов’язки, непоясненні з погляду життя сьогоднішнього, належать — так воно принаймні здається — якомусь іншому світові, заснованому на доброті, на совісності, на жертвовності, світові абсолютно несхожому на той, у якому живемо ми, світові, з якого ми прийшли, щоб народитись на цій землі, а згодом, можливо, повернутися туди й ожити в царстві отих незнаних законів, яким ми тут підкорялися, бо нас колись було їх навчено, і ми носили це знання в собі, не пам’ятаючи, звідки воно до нас прийшло, хто

вклав його в наші душі — закони, до яких нас наближає будь-яка глибока діяльність інтелекту і які невидимі лише — і досі! — для дурнів. Отож думка про те, що Берготта вмерла не назавжди, видається досить-таки ймовірною”.

Звичайно, в першу мить ми переносимося думкою до Платонового міфу, який начебто лежить у основі цих міркувань. Проте є всі підстави думати, що ми припустимося серйозної помилки, наголошуючи тут на слові “міф”. Справді, нам не слід зосереджувати увагу на висунутій Прустом гіпотезі про попереднє життя, коли душа взяла на себе зобов’язання, що їх вона повинна виконувати тут, на землі, хоч ця гіпотеза і заходить у суперечність передусім із тими теологічними припущеннями, яких філософ у своїй виключній ролі філософа аж ніяк не зобов’язаний дотримуватися. Але тут стверджується, стверджується дуже переконливо, і це твердження ми, звичайно ж, не можемо обминати увагою, що норми, яким високодостойна людина — скажімо, той-таки митець — почуває себе зобов’язаною підпорядковувати своє дитя, трансцендентальні у точному й секулярному значенні цього слова; але йдеться тут і про небажання, принаймні імпліцитне, вдовольнятися зверненням до суто абстрактної системи нормативних правил, що веде за собою реабілітацію поняття, якому, після найретельнішого аналізу, ми, гадаю, погодимося дати назву **потойбіччя**. Не станемо запитувати себе, до якої міри Пруст заходить у суперечність із постулатами, на яких побудовано його твір, вводячи це поняття: істина в тому, що дія його твору розгортається між двома екстремально протилежними рівнями — рівнем Платонових ідей, з одного боку, а з другого, рівнем, де проявляється нігілістично намагнічений емпіризм, або, якщо висловитися точніше, в цьому творі та в його внутрішніх протиріччях віддзеркалено глибоку трагедію душі, яка все більше й більше усамітнюється в засланні, що його вона тяжіє усвідомлювати все менше, мірою того, як ховає себе в нього все глибше. Хай там як, а мені видається дивовижним і гідним захвату те, що письменник, котрий заглибився, либонь, далі, аніж будь-хто інший, у нетрі мікропсихологічного дослідження, зумів, принаймні в деякі моменти високого духовного злету, розгледіти світила, що сяють у небі людської душі.

Одначе не слід закривати очі на те, що, говорячи про потойбіччя або просто про мандрівні умови людського існування, ми наражаємося на небезпеку фундаментального заперечення: справді, нам можуть дорікнути в тому, що ми піддаємося міражеві просторової уяви, яка так часто й так легко обманює нашу думку. Наскільки буде слушним таке звинувачення? В певному розумінні, воно, безперечно, цілком обґрунтоване. Треба ще з'ясувати, чи у своїх спробах осмислити власне життя ми спроможні будь-коли вийти за межі просторових або квазіпросторових уявлень. Мені здається, що ні, не можемо. Годі перенестися подумки в минуле без того, щоб не окинути поглядом певну відстань, яка являє собою мовби пройдений шлях, не воскресити в пам'яті тих, хто нас супроводжував, тобто людей, які відбули з нами ту чи ту частину нашої подорожі. Ідея подорожі, якій звичайно не надають суто філософського змісту або суто філософського значення, має, проте, одну неоціненну перевагу: вона побудована на означеннях, які включають у себе і час, і простір; і було б варто докласти зусиль, щоби дослідити, в який спосіб здійснюється в ній подібний синтез. Безперечно, нам скажуть, що буде очевидною помилкою вдаватися до екстраполяції, тобто виводити за межі області, де можуть здійснюватися спостереження, криву лінію графіка, яка реально обривається там, де апаратура дослідника вже неспроможна функціонувати. Але саме тут у всій своїй повноті розкриває свої можливості надія.

Тут не йдеться про звернення до чогось схожого на кантіанські постулати, бо ці останні мають стосунок лише до суб'єкта очищеного, розглядуваного, наскільки мога, поза умовами поміщення його в обставини конкретного досвіду, який вимагає визначення до такої міри деталізованого, що його, в певному розумінні, можна вважати нескінченним. Ці постулати не можуть бути осмислені поза системою морального формалізму, що, як нам здається, повністю нехтує все те в драмі людського життя, що годі усунути, адже людське життя розвивається за законами драми. Я вважаю зайвим давати тут резюме тривалого аналізу, що становить серцевину моєї книжки і що передує визначенню, яким завершується "Метафізика надії", можливо, натомість варто буде розглянути

кілька істотних характеристик цього самого визначення. Насамперед слід зауважити, що досвід, який воно резюмує, аж ніяк не зводиться до того образу, що його утворює з нього абстрактна і відірвана від життя думка. “Надія — це по суті... схильність душі, укорінена в комунальному досвіді, до здійснення трансцендентного акту на противагу бажанню та знанням, досвіду, яким вона стверджує живу безперервність у часі, що її цей досвід водночас засвідчує і започатковує”.

З цього, по-перше, випливає, що надія може існувати тільки на рівні *ми* — або на рівні *агапе* *, якщо висловитись інакше — тобто вона неможлива у випадку самотнього я, котре завжди орієнтується на досягнення своєї індивідуальної мети; це також означає, що не годиться змішувати надію з амбіцією, бо вони належать до різних духовних вимірів.

По-друге, надія має місце лише в тому випадку, коли душа знаходить засіб визволитися від категорій, у які замикається свідомість, в момент, коли вона чітко розмежовує те, що вона констатує — із одного боку — і те, чого вона хоче або їй хотілося б — із другого. В основі надії, мабуть, лежить акт, яким стирається або заперечується це розмежування. І саме в цьому виявляється те, що я називаю її профетичною властивістю: надія — це знання потойбіч незнання — але знання, що виключає будь-яку самовпевненість, знання дароване, надане, знання одержане з ласки і аж ніяк не здобуте власними зусиллями.

Я сказав “душа”. Це давно вже дискредитоване слово має бути тут реабілітоване в усій його первісній значущості. Хіба не очевидно, що між душею й надією існує якнайтісніший зв’язок? Я не відійду далеко від істини, коли скажу, що надія для душі — це те саме, що дихання для живого організму. Там, де відсутня надія, душа засихає і знемагає, перетворюється на чисту функцію, не більше, там вона готова служити об’єктом психології, яка спроможна виявити лише її наявність або відсутність. Але саме душа, саме вона — одвічна мандрівниця, саме про душу і тільки про неї буде найвищою правдою сказати, що бути — це бути в дорозі. Саме в ній, безперечно, схо-

* Приязнь (грецьк.).

ване те, що так гостро відчував спіритуалізм усіх часів. Та ба! Безкровна схоластика затьмарила, осліпила цю інтуїцію. Саме її треба знову вивільнити сьогодні, водночас не звертаючи на дорогу, яку я назвав би оманливою стежкою бергсонізму. Під цим я розумію теорію інтелекту, яка не розуміє цього, але замість того, щоб осмислювати його, замість розглядати його вияви зсередини, зупиняється на матеріалізованій репрезентації, яку з нього утворює.

Мені здається, що виходячи з цього вузла міркувань, легко зрозуміти, який філософський зміст вкладаю я в свої етюди “Родинна таємниця” та “Творча обітниця як суть Батьківства”. Хай не обманює читача спосіб, у який я виклав свої погляди, і те, що пропускає там як явне. Думка, яку я спробував виразити в цих двох етюдах, насправді глибоко метафізична: є всі підстави твердити, так я там писав, що родинні взаємини, як і все людське загалом, не мають самі по собі ніякої тривкості, не дають ніяких гарантій надійності; і лише тоді, коли ми відносимо їх до надлюдського виміру, лише окремі ознаки якого ми вловлюємо тут, у нашому світі, вони набувають автентично священних властивостей; і саме в цьому ота жива безперервність у часі, яка дається нам або відкривається через надію і яка, отже, мовби огортає наше скороминуще існування, але водночас лишається для нас недосяжною аж до його кінця, до тієї останньої межі, до якої неминуче приходять кожне людське життя. Те, що в цьому є якийсь парадокс, якась аномалія, ніхто й не думає заперечувати. Але нам здається, з другого боку, що всі спроби усунути цей парадокс, раціоналізувати цю аномалію, нехтуючи те, що, на перший погляд, видається надчуттєвим, призводить до страхітливих наслідків, які, власне, спричиняються будь-яким гігантизмом. Я сказав гігантизмом: релігія техніки — теж не виняток із цього правила. Такий висновок неминуче випливає з творів, опублікованих у моїй книжці, хоча, можливо, й залишається неявним, проте читач легко зробить його в тій формі, яка йому до вподоби, виходячи з фундаментальних тем, освітлених у пропонованому збірнику.

Етюд під заголовком “Рільке — очевидець життя духовного”, хоч і написаний у зовсім іншому тоні, був задуманий у річищі того самого духовного пошуку і

знаходить свою кульмінацію в інтуїтивному припущенні, яке збігається у своїй основі з тими, що ними я керувався, пишучи “Надію”, “Родинни таємницю” і передусім, можливо, “Небезпечну ситуацію етичних цінностей”: існує перманентна цінність орфізму, яка ніколи не дозволяє нехтувати себе безкарно. Саме такий інтуїтивний висновок спробував я зробити в кінці даної книжки і не тільки концептуально, а й удавшись до заклику, який, на мою думку, не може залишитись непочутим. Хіба видовище руїн, повсюди нагромаджених, якого ми, за словами Рільке, є нажаханими очевидцями, не пробуджує в нас упевненість, що ця розгнуждана й безумна руйнація не може відбуватися без того, щоб у якійсь неозначеній царині, недосяжній для людського розумування та людського безуму, не накопичувалися оті невичерпні запаси, з яких, мені здається, ми зможемо черпати, коли опинимося на вершині своєї зосередженості або скорботи, що є її похмурою й побитою сестрою. “Об’єднаний смисл смерті та воскресіння, який пронизує “Сонети для Орфея”, наче вітерець, що прилетів із якогось потойбічного світу, започатковує милосердя стосовно душ і речей, таємницю яких — так мені сьогодні здається — ми повинні знову відкрити”. Саме відлуння цього милосердя хотів би я дати відчутти в ці часи узвичаєного блюзнірства, коли деякі найвидатніші уми, що з’явилися у Франції впродовж останніх двадцяти років, либонь, і справді вважають, що богохульство — втім, мислиме більше в плані констатації, аніж у плані наплювання — може стати наріжним каменем філософії та політики. Це згубна ілюзія, яку має невтомно спростовувати не тільки віра, а й передусім думка.

ГАБРИЄЛЬ
МАРСЕЛЬ



Homo
viator

Прологомени
до метафізики
надії

“Я” І ІНШИЙ ¹

Стосовно теми, яку ми сьогодні розглянемо, різниця між психологією дитинства і загальною психологією — під будь-яким кутом зору досить таки умовна — повністю втрачає смисл. Якщо ми абстрагуємося, як то й годиться, я думаю, від теорій та визначень, пропонованих філософами, і звернемося до безпосереднього повсякденного досвіду, ми дійдемо неминучого висновку, що акт, який стверджує “я” чи, точніше, яким “я” само себе стверджує, завжди залишається тотожним собі. І саме цей акт ми повинні спробувати осмислити, не дозволяючи обманути себе фікціям, яких упродовж історії чимало нагромадилося в цій царині. Я вважаю, що нам слід звернутися до повсякденної народної мови, яка набагато менше спотворює досвід, що його вона прагне виразити, аніж мова філософська, яка кристалізується у надто вишуканих конструкціях. Ось вам найелементарніший, найприземленіший і водночас найповчальніший приклад. У цю мить я бачу перед собою малу дитину, яка приносить матері букет квітів, що їх вона нарвала на луках. “Дивись, мамо! — вигукує вона. — Це я зібрала цей букет!” Згадаймо, з якою тріумфальною інтонацією вигукує ці слова дитина, а передусім звернімо увагу на жест, іноді, правда, ледь помітний, яким вона супроводжує своє повідомлення. Дитина визначає себе як об’єкт захоплення і вдячності. “Це я, я — тут присутня, нарвала цих чудових квітів; нехай ніхто не думає, що то була моя бонна чи моя сестра; це я, це не хтось *інший*”. Оця винятковість — тут головне. Складається враження, що

¹ Лекція, прочитана в Ліонському педагогічному інституті 13 грудня 1941 р. (Прим. авт.)

дитина майже матеріально хоче спрямувати всю увагу сторонніх на себе, що вона чекає захопленої хвали і що їй було б надзвичайно прикро, якби такої хвали вдовстоїлася котрась інша особа, що в даному випадку не має аніякісіньких заслуг. У такий спосіб дитина вказує на себе, вона пропонує себе іншій людині як кандидата на одержання певної винагороди. Думаю, що не варто занадто наполягати на неодмінній присутності іншої особи чи, точніше, інших осіб, які мають на увазі у твердженні типу: “Це я (зробив те чи те)”. Тут ідеться, з одного боку, про осіб виключених, на яких ти не повинен звертати увагу, і, з другого боку, оце “ти”, до якого дитина звертається і якого вона бере у свідки.

Таке саме твердження в устах людини дорослої звучатиме не так суремно; воно буде окутане серпанком фальшивої скромності, за якою вгадується складна гра суспільного лицемірства. Уявіть собі, наприклад, композитора-аматора, який щойно проспівав у світському салоні невідому мелодію. Лунають вигуки: “А хто ж автор? Чи це, може, забута мелодія Форе?” і т. д. і т. ін. “Ні, це моя власна музика, мушу вам признатися, що...” і т. д. і т. ін. Якщо ми обминемо увагою, як то й годиться, всю цю оркестровку, де вступають у дію суспільні умовності, ми розпізнаємо глибинну тотожність між двома наведеними вище ситуаціями. Різниця тут лише у ставленні, чи то щирому — у випадку дитини, — чи то вдавано байдужому, — у випадку людини дорослої — до можливості одержання сподіваної винагороди.

Продовжуючи наш аналіз, ми констатуємо, що це “я”, тут присутнє, розглядуване як центр намагнічування, не може бути зведене до змісту, що визначається як “моє тіло, мої руки, мій мозок”. Ця присутність має глобальний характер. Присутність, уславлена чудовим букетом, якого я нарвав, якого я тобі приніс; і я не знаю, чи то ти маєш більше захоплюватися моїм смаком, який він засвідчує, чи щедрою великодушністю, яку я виявив, запропонувавши його тобі, я, котрий міг би залишити його для власної втіхи. Саме в такий спосіб краса об’єкта якоюсь мірою відбивається на мені, і якщо я звертаюся до тебе, то передусім як до кваліфікованого свідка, що його я закликаю помилуватися чудовим поєднанням, яке ми утворюємо, букет і я.

Але ми не можемо не помітити, що зачудований захват, якого я сподіваюся від тебе, який ти зобов’язаний

мені висловити, може тільки підтвердити і загострити ту втіху, яку я відчуваю, усвідомлюючи свої власні переваги. Тож як нам не прийти до висновку, що “я, тут присутній” неявно містить у собі посилення на іншу особу, але на таку іншу особу, котра розглядається як резонатор і підсилювач того почуття, яке можна виразити словами “я вельми задоволений самим собою”?

“Але ж, — заперечать мені, — втішання самим собою, задоволення самим собою, утвердження себе — усе це свідчить, що “я” існує попередньо і що йому слід дати визначення”. Я думаю, ми повинні тут остерегтися тих пасток, які нам ставить мова. Це “я”, яке існує попередньо, ми можемо тільки постулювати, а якщо ми спробуємо описати його, то це завжди буде опис негативно-го характеру, через виключення. І навпаки, ми багато чого довідаємося, описавши в усіх подробицях акт, який по суті визначає те, що я називаю своїм “я”, бо саме через цей акт я вказую на себе іншій особі, щоб вона похвалила мене або, в інших випадках, висварила, але, в усякому разі, щоб вона спрямувала на мене свою увагу. В усіх таких випадках, у етимологічному значенні цього слова, я себе “продую”, тобто виставляю себе наперед.

Інші приклади приводять нас до того самого висновку. Залишимося на рівні дитячого досвіду. Малий незнайомець простягає руку, щоб схопити покинутий мною м'яч, який лежить на землі. Я обурено кричу: “Це мій м'яч!” У цьому випадку посилення на іншу особу також має фундаментальне значення, але воно набирає імперативної форми — це *заборона чіпати*. Ми, не вагаючись, повинні визнати, що ситуація, коли людина рішуче стверджує своє право на володіння чимось, — для нашої мети одна з найзначущіших. Тут я також “продую себе”, попереджаю іншу особу, щоб вона відрегулювала свою поведінку згідно з тим повідомленням, яке вона від мене одержує. А втім, можна також відзначити, не вдаючись до надмірної витонченості міркувань, що претензія на володіння була вже неявно присутня у прикладах, наведених мною раніше, то було прагнення володіти заслугою, а не якоюсь матеріальною річчю. Але в цьому останньому випадку ще очевидніше, аніж тоді, “я” виступає як глобальна присутність, що не піддається точному визначенню. Я, тут присутній, володію цим м'ячем, можливо, я й погоджусь, щоб ти погрався з ним кілька

хвилин, але затям собі, що це я даю тобі його на короткий час зі своєї ласки, а отже, можу й забрати його в тебе в будь-яку секунду, коли мені так заманеться. Я — деспот, я — автократ.

Кілька разів я застосовував термін “присутність”. Доцільно буде тепер уточнити його смисл, наскільки можливо. Присутність означає більше і щось інше, аніж простий факт бути тут. У строгому значенні цього слова ми не можемо сказати про перший-ліпший об’єкт, що він присутній. Погодьмося, що під присутністю мається на увазі досвід, водночас неунікний і неясний, який ми набуваємо внаслідок відчуття свого існування, буття у світі. Дуже рано відбувається в людській істоті з’єднання, сполучення між оцією свідомістю свого існування, в якій ми, безперечно, не маємо жодних аргументованих підстав відмовляти тварині, та претензією *звернути на себе увагу* якоїсь іншої особи — отого свідка, отого об’єкта звертання або отого суперника чи супротивника, який, хоч би що там про це казали, є невід’ємною часткою мене самого, хоча його положення може змінюватися майже до нескінченності в полі моєї свідомості.

Якщо цей аналіз загалом точний, то в тій сутності, яку я називаю “я”, слід бачити аж ніяк не ізолювану реальність, як це було б у випадку елемента чи принципу — а той наголос, який я роблю, звичайно, не на своєму досвіді в усій його сукупності, а на тій частині або тому аспекті цього досвіду, який я особливо прагну вберегти від можливого зазіхання або втручання. Саме в цьому розумінні часто й досить-таки слушно вказують на неможливість визначити для цього “я” точні кордони. Це стає очевидним від тієї миті, коли ми доходимо зрозуміння, що “я” — це в жодному випадку не місцезнаходження. Хоча, з другого боку, — і аж ніяк не буде зайвим нагадати про це знову, — “я” це, попри все, *тут і тепер*. Або принаймні між цими даними існує така подібність, що їх справді не можна роз’єднати. Мушу сказати, що я, в усякому разі, не бачу, як істота, що для неї не існувало б ані *тут*, ані *тепер*, могла б виступати як “я”. Звідси випливає, парадоксальним чином, що той наголос, про який я згадував, не може не тяжіти до того, щоб усвідомлюватись як анклав, тобто як те, чим він не є, і тільки міркуванням вищого

порядку належить виявити оманливий характер такої локалізації.

Я сказав “анклав”, але це анклав рухливий і, ще істотніше, вразливий. *Це така собі відкрита рана.* Тут природно знаходить своє місце незрівнянний аналіз Мередіта, зроблений у його романі “Егоїст”. Мабуть, ніхто досі так глибоко не проаналізував сприйнятливість, про яку слово “самолюбство” дає дуже приблизне уявлення. Ця сприйнятливість є радше джерелом болю, а не любові. Захаращений самим собою, я чатую на все те, що, випромінюючись із насиченого тривогою світу, то погрозливого, то приязного, в який я занурений, або накладе живлющий бальзам на рану, яку я ношу в собі і яка є моїм “я”, або навпаки, розвередить її. Тут надзвичайно вдалою видається аналогія з людиною, котра страждає від зубного болю, від нариву й експериментує, прикладаючи до болючого місця то холодне, то гаряче, то солодке, то кисле. Але що ж воно таке, отой біль, ота відкрита рана? На це треба відповісти, що йдеться передовсім про гостре відчуття суперечності між тим фактом, що я прагну всім володіти, все захопити або навіть, попри абсурдність такого наміру, монополізувати — і неясним розумінням того, що, хоч би як там було, а я — ніщо, я — небуття; бо, і не завадить повторити це знову, я нічого не можу стверджувати про себе такого, що було б автентичним “я”; нічого такого, що було б перманентним, нічого такого, що було б поза критикою і поза тривалістю. Звідси виникає ця невтримна потреба утвердження іззовні, утвердження якоюсь іншою особою, цей парадокс, коли через іншу особу і тільки через неї, в кінцевому підсумку, найзосередженіше в собі “я” набуває своєї чинності.

Ця суперечність проступає в усіх випадках; але ніде не є вона такою рельєфною, як у стані, що його так точно позначають у повсякденній мові словом “поза”. Позер, чия увага нібито спрямована на інших людей, насправді весь поглинутий тільки самим собою. Інші люди, по суті, цікавлять його лише тією мірою, в якій вони спроможні утворювати з нього сприятливий образ, що його він потім сприймає як своє справжнє “я”. Інша особа віддзеркалює, повертає йому образ, що її зачарував. Було б цікаво дослідити, який соціальний клімат найбільше сприяє позі і, навпаки, які умови найдужче її розхолоджують. Можна твердити, що загалом —

і передовсім у чоловічому середовищі — позу негайно викривають і нещадно висміюють. У школі або в казармі позер майже не має шансів на успіх. Проти нього неминуче утворюється консенсус, його негайно виводять на чисту воду, кожен звинувачує його в порушенні певної неявної угоди, що діє в межах цієї невеличкої спільноти, до якої він належить. Ми не можемо дати їй точне формулювання, але з певністю можна твердити, що тут виразно відчувається несумісність між певною реальністю, в якій кожен бере участь, і такою собі акторською грою, яка принижує і зраджує цю реальність. І навпаки, чим штучнішим, чим ірреальнішим і, в певному розумінні жіночнішим, буде відповідне середовище, тим менше відчуватиметься ця несумісність. Бо в такому середовищі все опирається на погляди, на видимості звідки впливає, що останнє слово там завжди за звабою, за лестоцями. Ну а поза — це своєрідний спосіб лестити, своєрідний спосіб підлабузнюватися під виглядом погордливої зверхності.

Але в основі цієї поведінки ми неодмінно виявимо самовдоволення і, мушу додати, претензійність. Цей останній термін, попри свою неоднозначність, особливо повчальний. Бути претензійним означає не тільки прагнути чогось чи мати якісь амбіції, а й прикидатися. І справді, прикидання невід’ємне від пози. Щоб зрозуміти це, досить пригадати, що поза — це не що інше, як афектація в її найрозмаїтіших формах. Від цієї миті, коли я ставлю собі за мету справити враження на інших, усі мої вчинки, усі мої слова, уся моя поведінка втрачає свою автентичність, і ми добре знаємо, що навіть простота буває завченою або вдаваною.

Але тут слід зробити одне фундаментальне зауваження. Внаслідок того, що я ставлюся до іншої особи як до резонатора або підсилювача, вона має тенденцію перетворюватись для мене в щось подібне до апарата, яким я можу — чи принаймні мені здається, що можу — маніпулювати і розпоряджатися; я утворюю з неї ідею і, дивна річ, ця ідея перетворюється на подобу цієї іншої особи, на її заступника, з яким я, незалежно від свого хотіння, співвідношу свої вчинки, свої слова. Ставати в позу — це, власне, позувати перед самим собою. “Позувати перед публікою” — так звичайно говорять, але публіка — це той-таки я. Висловлюючись біло і строго, можна сказати, що інша особа — це ніби тимча

совий медіум, ніби аксесуар, через який мені вдається сформувати певний образ, певного ідола із себе самого. Варто було б пильно простежити за процесом стилізації, завдяки якому кожен, у кінцевому підсумку, формує із себе такого ідола. Цьому процесові може сприяти як суспільна невдача, так і суспільний успіх. Позер, осміяний товаришами, найчастіше доходить висновку після такого розчарування, що має справу з недоумками, й ревниво замикається в маленькому приватному святилищі, де лишається наодинці зі своїм ідолом.

Тут не завадило б згадати про той нищівний аналіз, якому противники романтизму піддали культ “я”. Але, запитають у мене, чи не слід нам остерегтись і не доходити до межі? Чи не існує “я” за цілком нормальних умов, яке не треба змішувати з його деформаціями та перекрученнями? Це питання дуже делікатне. Воно аж ніяк не тотожне тій суто технічній філософській проблемі, яка не має стосунку до нашого дослідження і яка розглядає, існує чи не існує найвищий принцип єдності, що спрямовує персональний розвиток. Що для нас важливо, то це лише з'ясувати, за яких умов я усвідомлюю себе як “я”. Ці умови, я мушу тут повторити, є, по суті, соціальними. Зокрема, ми маємо всі підстави вважати, що режим постійного змагання, якому підкоряється індивід у сучасному світі, може тільки посилити, загострити усвідомлення свого “я”. Я твердо переконаний, що коли ми хочемо знайти ефективний засіб боротьби з індивідуалізмом у його найпотворніших виявах, ми повинні насамперед спробувати якось скасувати задушливу систему іспитів, конкурсів та змагань, у якій б'ється, мов риба об лід, наша молодь. “Я, а не ти; я передусім” — ми ніколи до кінця не збагнемо, наскільки цей режим безперервного змагання сприяв ослабленню, знекровленню почуття громадської солідарності, яке, навпаки, виявляється в лоні команди, що гідна такої назви. Цей режим підбурює кожного індивіда порівнювати себе з іншими, давати собі оцінку або порядковий номер у відношенні до інших. Тут обов'язково треба зазначити, бо це має безпосередній стосунок до теми нашої розвідки, що такий режим, який загострює усвідомлення свого “я” або, якщо хочете, самолюбства, сприяє водночас найбільш крайній формі деперсоналізації, бо те, що справді має в нас високу вартість, воно не піддається порівнянню, воно не має спільної міри ні

з чим іншим. Та саме в цьому питанні, як мені здається, люди чомусь узяли собі за звичку нагромаджувати непорозуміння за непорозумінням, і можна, не вагаючись, твердити, що найбільшу відповідальність несуть за це ті, хто зятато поклонявся культу власного “я”. Мабуть, немає більш фатальної помилки, аніж уявляти собі “я” як притулок або прихисток оригінальності. Аби краще це зрозуміти, звернімося до несправедливо дискредитованого поняття *дару*. Моя найкраща частина мені не належить, я аж ніяк не її власник, а лиш доглядач. Немає жодного сенсу — хіба тільки в метафізичному реєстрі, який сьогодні не входить у коло наших понять, — запитувати себе, звідки ми взяли той чи той дар, яке його походження. І навпаки, мені надзвичайно важливо знати, яке ставлення до цих дарів я повинен у собі розвинути. Якщо я дивитимуся на них як на внесок, що його я зобов’язаний примножувати, тобто, по суті, як на кинутий мені заклик або, іноді, як на поставлене мені запитання, то мені й на думку не спаде пишатися цими своїми обдаруваннями і хизуватися ними перед кимось іншим, тобто, ще раз повторюю, перед самим собою. Але якщо добре поміркувати над цим, то в мені немає нічого такого, що я мав би підстави не вважати даром. Це фікція чистої води уявляти собі “я”, котре існує попередньо і котрому дари були б надані згідно з якимсь правом або у винагороду за якісь попередні заслуги.

Чи не означає це, що я повинен спростувати ілюзію, — правда, ілюзію надзвичайно чіпку, — якій я піддаюся щоразу, коли бачу себе в ролі законного володаря незаперечних привілеїв, що перетворюють мене на центр мого всесвіту, і коли водночас я розглядаю інших осіб як перешкоди, що їх слід прибрати або усунути, або, знову ж таки, як підсилювальні резонатори, покликані сприяти моему природженому задоволенню своїм “я”? Цю ілюзію я назвав би ілюзією матеріального егоцентризму, що виразно засвідчує, наскільки глибоко закорінена вона в самих умовах нашого буття. Так само, скажімо, як космографічні знання, якими ми, можливо, володіємо, не перешкоджають нам піддаватися першому враженню, що Сонце та зорі обертаються навколо Землі, так і навряд чи ми можемо звільнитися тут, на цьому світі, від забобону, внаслідок якого кожен із нас прагне бачити себе центром, навкруг якого обер-

тається решта людей, котрі не мають інших функцій, крім отак обертатися. Але не менш істинно й те, що цієї забобон, хай там якими будуть ілюзорні переваги, що ними він себе прикрашає, у великих егоїстів, виступає, в кінцевому підсумку, лише як вияв суто біологічної, суто тваринної потреби; і нещасливі філософи, які, передусім у XIX сторіччі, спробували знайти виправдання для цієї позиції, не тільки ознаменували регрес у розвитку багатовікової мудрості цивілізованого людства: не випадає сумніватися бодай протягом однієї хвилини, що вони безпосередньо сприяли виникненню того хаосу, в який провалилося людство і в якому воно сьогодні борсається.

Але чи означає це, що цьому егопоклонінню, цьому обожнюванню власного “я” слід протиставити раціоналістичну доктрину безособовості? На мою думку, немає нічого більш хибного, ніж отак вважати. Хоча люди й спромоглися випробувати таку доктрину на реальному досвіді, слід визнати, що вона виявилася вкрай оманливою. Точніше буде сказати, що подібне випробування ніколи не було й не зможе бути ефективним, бо в самій суті цієї доктрини закладено, що її не можна реально запровадити в життя, на це спроможні хіба кілька теоретиків, котрі добре почуваються лише в оточенні абстракцій, але котрі мусять платити за цю спроможність втратою будь-якого реального контакту з живими створіннями і, додам я, з великими і простими реальностями існування. Для величезної більшості людей сутності, що їх подібний раціоналізм прагне визначити як об’єкти, котрих ніхто не повинен обминати увагою, є просто вигадками, за якими ховаються пристрасті, неспроможні усвідомлювати себе. І наше покоління, і покоління кінця XVIII сторіччя, і покоління Другої імперії мусили не лише викривати гріх ідеологів, а й долати його згубні наслідки, гріх, який, мабуть, полягає насамперед у тому, що вони аж надто активно сприяли розповсюдженню такої собі внутрішньої брехні, котра їхніми зусиллями так розрослася, що стала майже невиліковним більмом, яке утворилося між людським створінням і його істинною природою.

Але разом з тим здається, що ми дістали можливість осмислити найхарактерніші ознаки поняття, яке сьогодні всі погоджуються позначати терміном “особа”. Тоді як індивід дає достатні підстави уподібнюва-

ти себе до атома, зтягнутого у вир, або, якщо хочете, до простого статистичного елемента, бо ж протягом більшості часу він виступає як простий екземпляр серед безлічі інших, тому що погляди, які він вважає за свої власні, віддзеркалюють безпосередньо і в чистому вигляді ідеї, засвоєні ним у середовищі, де вони виникають і поширюються зусиллями преси, яку він щодня читає, тож очевидно, що він є, як мені вже довелося згадувати про це раніше, звичайнісіньким анонімом, таким собі “хтось”, такою собі елементарною часточкою, попри всі ті ілюзії щодо автентичності своїх реакцій, які він майже неминуче плекає, тобто насправді він підкоряється, хоч і уявляє собі, що діє — найхарактерніша ознака особи, навпаки, в тому, що вона сміливо кидає виклик заданій ситуації і, додам я, ефективно у неї втручається. Але в такому разі виникає запитання, чи не з “я” маємо ми в цих випадках справу? Я так не думаю. Хоча відразу порозуміймося: звичайно ж, не йдеться про те, аби мислити особу як щось відмінне від тієї іншої сутності, яку ми називаємо “я”, як таку собі окрему комірку. Подібне уявлення не відповідало б жодній реальності. Треба піти далі: особу не можна розглядати також і як елемент або як атрибут “я”. Точніше буде сказати, що це потреба, яка, безперечно, народжується в тому, що я сприймаю як “моє” або як “я”, але ця потреба усвідомлює себе лише тоді, коли стає реальністю; отже, її в жодному випадку не слід уподібнювати до слабого бажання; скажімо так, що вона належить до порядку “я хочу”, а не до “я хотів би”. Я стверджую себе як особу тією мірою, якою беру на себе відповідальність за те, що я роблю, і за те, що я кажу. Але перед ким же я відповідальний чи визнаю свою відповідальність? На це слід відповісти, що я спільно відповідальний і перед самим собою, і перед іншими і що ця спільність якраз і є характеристикою особистої заангажованості, яка є прямою ознакою особи. Не залишаймося далі у сфері абстрактного, де завжди існує ризик потрапити в полон слів. Припустімо, я відчуваю потребу або вважаю, що я зобов’язаний остерегти таку-то особу супроти якоїсь іншої і приймаю рішення написати їй листа з таким застереженням. Якщо я не підписуюся під своїм листом, я залишаюся на терені гри, розваги або, якщо хочете, містифікації; я залишаю за собою можливість зректися свого вчинку; я умисне утримую себе

в зоні, що, в якомусь розумінні, перехідна між маренням і реальністю, зоні, де тріумфує вдовolenня самим собою, обраною батьківщиною тих, котрі в наш час оголосили себе прихильниками невмотивованих учинків. І навпаки, від того моменту, коли я підписуюсь під листом, я беру на себе відповідальність за нього, тобто, я наперед готовий відповісти за його наслідки. Я створив — і не тільки для іншої особи, а й для самого себе — ситуацію безповоротності. Я впровадив у життя з власної доброї хоті нові детермінації, які всією своєю вагою ляжуть на моє ж таки існування. Це, зрозуміло, не виключає можливості, що сам по собі такий вчинок може бути гідним осуду або навіть злочинним, тобто я маю на увазі написання згадуваного вище листа. Та через це не стає меншою радикальна різниця в якості або, точніше, в значущості, між цим учинком і тим, який полягав у відправленні непідписаного листа. Скажімо далі, що я прагну утвердити себе як особу настільки, наскільки, беручи на себе відповідальність за свої вчинки, я поведжуся як створіння реальне, що існує в певному цілком реальному суспільстві (а не як мрійник, наділений винятковою здатністю модифікувати свої мрії, проте не схильний запитувати себе, чи така модифікація має відлуння в гіпотетичному потойбіччі, де існують інші). Ми могли б ще сказати, ґрунтуючись на тих самих міркуваннях, що я стверджую себе як особу настільки, наскільки я реально вірю в існування інших і наскільки така віра формує мою поведінку. Що означає “вірити” в цьому контексті? Це реалізовувати або, іншими словами, стверджувати це існування в ньому самому, а не тільки в його виявах у відношенні до мого “я”.

Особа — заангажованість — спільнота — реальність: це такий своєрідний ланцюжок понять, які, власне кажучи, не дозволяють виводити себе одні з одних — а втім, немає нічого більш помилкового, як вірити у вартісність дедуктивного виводу, — але які можна осмислити у їхній єдності духовним актом, що його доцільно визначити не скомпрометованим терміном “інтуїція”, а, навпаки, дуже рідко вживаним “синідез”, тобто актом, яким погляд духу разом охоплює всю сукупність.

Як я щойно дав зрозуміти, строго кажучи, не можна твердити, що особа добра сама по собі чи що її можна вважати добром: істина — ось добро, хоча править вона над світом, у якому існує і добро, і зло. Я схильний

вважати, що “я” остільки, оскільки воно замкнене в собі, тобто є в’язнем власних відчуттів, власних прагнень, як і глухої тривоги, що його змагає, насправді перебуває і поза добром, і поза злом. Воно, буквально, ще не прокинулося в реальність. І цілком слушно буде запитати себе, чи не існує нескінченна кількість створінь, для яких таке пробудження в реальність ніколи не настає: такі створіння, безперечно, прямо не підпадають під категорію якісної оцінки. Я пішов би навіть далі: у мене таке враження, що кожен із нас, вельми значною частиною свого життя чи свого буття, досі не пробудився, тобто еволюціонує на маргінальних полях реальності, як ото людина, що перебуває під дією лунатичного нападу. А ще можна сказати, що “я” як таке перебуває в стані певного дифузного зачарування, яке локалізується майже навмання на об’єктах, що на них по черзі вказують бажання і страх. Але саме цьому станові протиставляє себе інший стан, що, як мені здається, є найістотнішою характеристикою особи, — *незайнятість* (*disponibilité*).

Це слово, само собою зрозуміло, аж ніяк не означає порожнечу, як у тому випадку, коли кажуть: “кімната незайнята”, воно радше вказує на спроможність віддаватися тому, що трапляється, і зв’язувати себе такою віддачею або ще перетворювати обставини на оказії, або, іншими словами, робити їх сприятливими для себе; співпрацювати в такий спосіб із власною долею, наділяючи її власною маркою. Сьогодні часто можна почути вислів: “Особа — це покликання”. Так воно і є, якщо терміну “покликання” відновити його власне значення, яке означає “заклик”, “поклик” або, якщо висловитися точніше, “відповідь на поклик”. А втім, у даному випадку слід остерегтися, щоб не дозволити міфології одурити себе. Бо, в кінцевому підсумку, від мене ж таки залежить, щоб цей поклик розпізнати саме як поклик, і в такому розумінні, хоч як це звучить дивно, буде цілком правильним сказати, що він виходить водночас і з мене, і звідкись-інде; або, радше, ми розпізнаємо в ньому щонайтісніший зв’язок між тим, що виходить із мене, і тим, що йде від іншої особи, зв’язок плідний або конструктивний, який не може ослабнути без того, щоб “я” не знекровилося і не наблизилося до смерті.

Можливо, ми прояснимо проблему, коли звернемо увагу читача на те, що кожен із нас від самої своєї появи на світ постає перед іншими і перед самим собою як така собі задача, чиї умови, хоч би якими вони були, виявляються недостатніми для її розв'язання. Я звертаюся вельми неохоче до цього терміна “задача”, бо він видається мені вкрай неадекватним. Хіба не очевидно, що коли я розглядаю іншого як такий собі механізм, зовнішній стосовно мене, в якому тільки треба знайти пружину і розкрити, як саме він функціонує, мені ніколи не пощастить досягти більшого, — хай навіть я зумію демонтувати його в такий спосіб, — аніж добути про його будову суто зовнішнє знання, яке, в певному розумінні, навіть заперечуватиме його буття як істоти реальної? З цього приводу можна навіть висловитися багато категоричніше: подібне знання є властиво блюзнірським і руйнівним, воно придатне лише для того, щоб позбавити об'єкт вивчення його єдиної вартості і разом з тим воно завдає йому непоправної шкоди. Це означає, — і усвідомити цю істину вкрай важливо, — що пізнання індивідуального буття невід'ємне від акту любові або милосердя, який переносить це буття у вимір, де воно перетворюється на унікальне створіння або, якщо хочете, на образ Божий: цей вираз, запозичений із релігійної мови, безперечно, найточніше передає ту істину, яку я хочу донести до розуміння читача в цей момент. Але не менш важливо нагадати й про те, що кожен із нас у певний період свого життя може активно заперечувати цю істину, а в повсякденному досвіді завжди знайдуться факти, які начебто дозволяють обґрунтувати свою позицію тому, хто, йдучи за циніками всіх часів і народів, намагається звести своїх ближніх на рівень найпростіших механізмів, дії яких неважко контролювати або навіть регулювати за своїм хотінням.

Само собою зрозуміло, що ці спостереження не менш прямо застосовані й до зв'язку, який єднає мене з моїм власним “я”, до того способу, яким я осмислюю своє власне буття. Справді, не випадає сумніватися, що я можу мислити і себе самого як чистий механізм і поставити перед собою завдання навчитись контролювати якомога краще ту машину, якою є я сам; я можу під цим же таки кутом зору розглядати проблему свого життя як проблему чистої рентабельності. В усьому цьому немає

нічого суперечливого. Але досить поміркувати бодай хвилину, і стає очевидно, що такий механізм неминуче має слугувати певним цілям, які я ж таки повинен поставити і які стануть ними лише через акт, що ним я їх усвідомлюю і встановлюю. Правда, досвід показує, що такий акт часто зовсім не усвідомлюється навіть тим, хто його здійснює. Хоча якщо я пасивно приймаю всі правила поведінки, що їх накидає мені середовище, до якого я належу від свого народження, або партія, якій я дозволив підкорити себе своїй волі, анітрохи над цим не замислюючись, і таке інше, то й справді усе відбувається так, немовби я звичайнісінький інструмент, просте зчеплення коліщат, одне слово так, ніби мені було відмовлено в суто людській спроможності міркувати і діяти. Та подумавши, ми розуміємо, що така ситуація неодмінно передбачає акт, яким особа сама себе зрікається або, точніше, відчужує від себе те єдине, що може дарувати їй почуття власної гідності.

Що ж то за першопричина, завдяки якій людська особа наділяється спроможністю зрікатися самої себе або, навпаки, зберігати і плекати почуття власної гідності? Її легко вирізнити, проникнувши в смисл поняття незайнятості, про яке я згадував трохи вище. Незайняте буття протиставляється тому, яке зайняте або захащене собою. Буття незайняте, навпаки, спрямоване назовні, завжди готове віддатися справі, яка начебто його не стосується, але яку воно, проте, робить своєю. І саме тут ми можемо обминути увагою ідею творення, сили і творчої відданості. Нерідко зловживають тим, що змішують поняття “творити” і “виробляти”. Істотним для творця є акт, яким він віддає себе в розпорядження чогось такого, що безумовно, в якомусь розумінні, може бути лише завдяки йому, але що водночас постає перед ним ніби поза тим, чим він є, і тим, що він вважає себе спроможним прямо і негайно видобути із себе. Ці міркування, цілком очевидно, насамперед стосуються митця, тієї таємничої вагітності, яка вможливорює появу витвору мистецтва. Немає потреби наголошувати на цьому. Але нам неодмінно слід пригадати те, що творчий процес, хоч і менш упадає у вічі, але не менш ефективний там, де реалізується особистий розвиток, хоч би яким він був. Тільки що в цьому випадку особі належить створити не якийсь у певному розумінні,

зовнішній стосовно неї твір, здатний жити вдавано незалежним життям, а власне себе саму. Як нам не погодитися, що особа не може себе досягнути поза актом, яким вона себе творить, але водночас, що це творення прив'язується якимось чином до певного порядку, який його переважає? Іноді їй здається, що вона вигадала цей порядок, іноді — що вона його відкрила, та якщо добре поміркувати, то стає очевидно, що між вигадкою і відкриттям існує неперервність, тож і мови не може бути, щоб між цими двома поняттями можна було провести демаркаційну лінію, таку чітку, якою звичайно бачить її здоровий глузд.

Якщо це справді так, то треба відзначити, що особу в жодному випадку не можна уподібнювати до об'єкта, про який ми можемо твердити, *що він тут* (або там), тобто, що він заданий, що ми бачимо його перед собою, що він становить частину сукупності, за своєю суттю, зліченної, або, якщо глянути на це під іншим кутом зору, що він є статистичним елементом і може як такий бути використаний у розрахунках соціолога, що застосовує у своїх дослідженнях точні, можна сказати, інженерні, методи. Або якщо ми розглянемо цю проблему не ззовні, а, навпаки, зсередини, з погляду самої ж такої особи, то, строго кажучи, навряд чи вона може заявити про себе: "Я є". Її треба розуміти не як істоту, а радше, як бажання переступити через те, чим вона є і разом з тим не є, через дійсність, у яку вона поміщена або втягнута, але яка її не задовольняє — яка не співмірна з прагненням, що з ним вона себе ототожнює. Її девізом буде не *sum*^{*}, а *sursum*^{**}.

Звичайно ж, тут доцільно остерегтися. Аж ніяк не слід недооцінювати небезпеку певного романтизму, пригаманного всім часам і епохам, романтизму, який полягає в систематичному применшенні значення того, що є, на користь чогось можливого, неясно передбачуваного і бажаного, трансцендентність якого, мабуть, пов'язана з тим фактом, що воно ніколи повністю не було реалізоване і, певно, ніколи не буде. Тут, безперечно, зовсім не йдеться про прагнення такого зразка; бо це прагнення формується у глибинах "я", а не особи, воно ще не є чимось більшим, ніж модальність милування самим

* Я є (лат.).

** Нагору (лат.).

собою. Тут, як і деінде, на мою думку, слід виставити на перший план потребу втілення. Цим я хочу просто сказати, що особа реалізується лише в акті, яким вона намагається втілитися (в якесь творіння, в дію, в повноту якогось життя), але водночас, за самою своєю суттю, вона ніколи не спроможна остаточно застигнути або кристалізуватися в цьому конкретному втіленні. Чому ж так? Тому що вона бере участь у невичерпній повноті буття, з якого вона виходить. Саме в цьому полягає глибокий резон, чому неможливо думати про особу чи про особистісний порядок, не думаючи водночас про те, що перебуває поза ними, тобто про надосібну реальність, яка управляє всіма її ініціативами, яка є водночас її початком і її кінцем. Треба було б тут, якби я мав досить дозвілля, змалювати якомога виразніше протиставлення — слово “різниця” сказало б нам дуже мало — між цією надосібною реальністю та її аналогами, я волів би сказати, карикатурами на неї, які є не чим іншим, як її ідолами, і спричинили неймовірне розповсюдження облудних релігій, для яких наша епоха — на превеликий жаль! — стала сценою.

Тут постає кардинальне питання, на яке я хочу звернути вашу увагу, завершуючи цей виклад: по якому знаку можна довідатися, чи особа ефективно переступає через себе, вивищується над собою, чи, навпаки, вона, в якомусь розумінні, відступає назад, опускається на нижчий рівень? Це питання набирає сьогодні трагічної гостроти, коли ми дивимось на одурманені, сфанатизовані юрби, які, підкоряючися словам наказу, сприйнятим без найменшого контролю, цілком бездумно, співаючи, вирушають назустріч смерті. Чи можна в даному випадку говорити про переступ, про вивищення? Чи справді особисте реалізується в надособистому? Я не думаю, що на це запитання можна відповісти очевидним і простим “так” або “ні”. Певно ж, у цій жертвовності є якесь передчуття або високе поривання, що надає такій поведінці незаперечного благородства і ставить її незрівнянно вище від будь-якої поведінки, що надихається егоїстичними розрахунками. Але водночас як не визнати, що цей різновид колективного героїзму тією мірою, в якій він споріднений зі сп’янінням, уселяє нам глибоку тривогу, бо він аж надто нагадує про поведінку інфралюдську і в цьому своєму вияві виходить за межі категорії, в якій знаходять своє виражен-

ня автентичні вартості? Мені здається, що саме з погляду цих вартостей — і лише їх — можна виявити ту дуже істотну різницю, про необхідність проведення якої я щойно говорив. Але властивістю цих вартостей є те, що вони мають універсальний характер; і якщо ми на якусь мить залишимо осторонь випадок із митцем у точному значенні цього слова, що підпадає під юрисдикцію спеціальної метафізики, ми будемо змушені визнати, що серед цих універсальних вартостей є дві, які насамперед спадають на думку: вартість істини і вартість справедливості. І в зв'язку з цим я наважуся твердити, що всяка "релігія", яка прагне стерти, хай навіть на короткий момент, цей смисл, тим самим доводить, що вона має тенденцію деградувати до ідолопоклоніння. Мені навряд чи треба нагадувати про жахливо конкретні висновки, які неминуче впливають із цих тверджень, що мають, принаймні на вигляд, такий безневинний загальний характер. Зокрема, очевидно, що всяка поступка або расизмові або ніцшеанській чи псевдоніцшеанській ідеології, яка наділяє *господарів життя* суверенним правом ставитися до фактів як до пластичного матеріалу, що без опору піддається будь-яким деформаціям, очевидно, додам іще я, що всякий рух у цих напрямках відповідає не просуванню вперед, а радше відступові назад. Жодна кара не уявляється мені надто суворою для тих, хто в наші дні скаламутив людський дух такими теоріями.

Я, звичайно, не хотів би, щоб мене неправильно зрозуміли щодо смислу цих моїх зауважень: аж ніяк не йдеться про те, аби ми повернулися до похмурого і тісного раціоналізму, який був — на жаль! — нашим офіційним евангелієм протягом останніх сорока років; але вимога універсальності є непохитною; автентично християнські філософія і теологія мають нетлінну славу, оскільки вони не тільки ніколи її не нехтували, а її, навпаки, піднесли на недосяжну височінь і поставили на незрушні підвалини буття. Важливо тільки включити цю вимогу в найконкретніші модальності людського досвіду, ніколи не недооцінюючи жодної, а, навпаки, розуміючи, що найнепримітнішу з них, якщо прожити її повним життям, можна до нескінченності поглиблювати.

Гадаю, ви не будете на мене в претензії, якщо я завершу цю лекцію афоризмом Гюстава Тібона, якого ви

слухали тут кілька днів тому і який, на мою думку, знайшов чудові слова, щоб виразити цю потребу втілення, що її не може уникнути жодна особа, не зрадивши своєї істинної місії, не заблукавши в лабіринтах абстракцій, не звівши себе, парадоксальним чином, до вельми убогого визначення того самого “я”, що над ним вона, як їй хибно здавалося, так вивищилася.

“Ти відчуваєш, що тобі тісно. Ти мрієш визволитися. Але стережися міражів. Прагнучи вирватися на волю, не кидайся бігти, не втікай. Буде краще, як ти почнеш зариватися вглиб тієї оболонки, в яку тебе помістили, — ти знайдеш там і Бога, і все інше. Бог не ширяє над твоїм обрієм, він спить у твоїй глибині. Марнославство біжить, любов риє. Якщо ти втечеш із самого себе, твоя в’язниця побіжить із тобою і ще звузиться, приймаючи на себе зустрічний вітер... Якщо ж ти заглибишся в себе, вона розшириться в рай”.

Пеш, листопад 1941 р.

НАРИС ФЕНОМЕНОЛОГІЇ І МЕТАФІЗИКИ НАДІЇ¹

В дослідженні такого типу, яке я тут розпочинаю, найчастіше йдеться не про те, щоб відштовхнутись від певного визначення і потім заходитися поступово розтлумачувати його зміст, а радше робиться навпаки: вказується на певний фрагмент життєвого досвіду за припущення, що він відомий тому, до кого звертаються. Такий фрагмент досвіду — а в даному випадку це буде “я маю надію”, так само як фундаментальним досвідом віри буде “я вірю” — необхідно потім очистити. Або, точніше, треба буде перейти від цього досвіду в його розбавленому або розвезеному стані до цього ж таки досвіду, схопленого — я зовсім не хочу сказати “мислимого” — в його найвищій напрузі або, іншими словами, в його крайній точці насичення.

Тому не слід дивуватися, якщо я почну розвивати свої міркування від “я маю надію” ослабленого, яке становитиме для нас справді негативну відправну точку.

“Я маю надію, що Жак завтра встигне приїхати до сніданку, а не з’явиться аж увечері”: що це може означати, як не те, що я цього прагну, бо мені хочеться, аби Жак побув зі мною якомога довше; і я маю підстави сподіватися, що він учинить саме так, а не інакше; я знаю, що він не збирається йти на службу, а тому зможе сісти на вранішній поїзд, і так далі, і таке інше.

Звичайно ж, ми знаходимо тут два елементи, які будуть присутні в цій ситуації завжди: прагнення, певна віра. Але я маю підстави говорити тут про стан розбавлений, бо я перебуваю близько того, що в подібних ви-

¹ Лекція, прочитана в семінарії на Фурв’єр у лютому 1942 р. (прим. авт.).

падках можна назвати точкою індиферентності: зрештою, для мене не матиме великої ваги, якщо Жак прибуде, скажімо, не раніш як о п'ятій годині вечора. В цьому немає нічого такого, що *вразило б мене в саме серце*: запам'ятаймо цей вираз, який нам доведеться ще пригадати. Крім того, я мушу відзначити, що причини для надії в даному випадку зовнішні щодо мене; зовнішні щодо мого буття, вони аж ніяк не закорінені в глибині того, чим я є. По суті, тут ідеться про таке собі обчислення можливих шансів, яке я намагаюся здійснити, про нескладну практичну задачу з теорії ймовірностей. Зрештою, якби я вважав Жака надто надокучливим чи нахабним, я міг би висловитися й інакше: *я боюся*, аби він не приїхав ще до сніданку.

А тепер, навпаки, припустімо, що я терплю випробування або особистого характеру, або спільно з групою, до якої належу: і я жадаю певного звільнення, що покладе край цьому випробуванню. “Я маю надію”, взяте в усій своїй силі, орієнтоване на спасіння. В такому випадку для мене йдеться про те, щоб вибратися з мороку, в який я нині занурений і який може бути мороком хвороби, розлуки, заслання або неволі. Очевидно й безперечно, що в подібних випадках неможливо роз'єднати “я маю надію” з ситуацією певного типу, з якою воно нерозривно пов'язане. Надія розташовується в рамці випробування, з яким вона не просто співвідноситься, а являє собою істинну відповідь буття на нього. Я вдався до метафоричного терміна “морок”, але цей термін у даному контексті аж ніяк не випадковий. Не викликає сумніву, що в усякому випробуванні розглядуваної тут категорії я на невизначений час почуваю себе позбавленим певного світла, до якого прагну. З другого боку, я схильний вважати, що всяке випробування подібної категорії може бути прирівняне до певного виду ув'язнення.

Спробуймо глибше осмислити значення цього слова або, інакше кажучи, виділити характеристики всякої ситуації, яку можна описати виразом “бути ув'язненим у...” Ідеться, само собою зрозуміло, про певний вид страждання: але за яких умов страждання може трактуватись як ув'язнення? Слід підкреслити, що значну роль тут відіграє тривалість: я можу вважати себе ув'язненим, якщо я не просто приневолений, а мовби втягнутий якимись зовнішніми силами примусу в існування

певного виду, що накинута мені силоміць і включає в себе обмеження всіх категорій, накладені на мою особисту поведінку. Крім того, всі подібні ситуації, що спадають у цю мить нам на думку, характерні тим, що вони неодмінно включають у себе неможливість, до якої мене приведено, необов'язково, чи то рухатись, чи то навіть діяти в умовах відносної свободи, а, передусім, неможливість *досягти певної повноти життя, яка може бути повнотою відчуття чи навіть повнотою думки, у точному значенні цього слова*. Цілком очевидно, наприклад, що митець або письменник, який довго мучиться творчою неспроможністю, переживає буквально відчуття, ніби він перебуває у в'язниці або, якщо хочете, на засланні, так мовби й справді його ізолювали від світа, в якому, за звичайних обставин, збігає його життя. Ще можна сказати, що всяке ув'язнення має багато тих самих властивостей, що й відчуження. Правду кажучи, може статися й так, що, відриваючи мене від мене самого, воно сприяє виникненню в мені набагато гострішого відчуття, яке не розвинулося б за нормальних обставин, цієї втраченої цілісності, яку я прагну тепер віднайти. Так буде, наприклад, у випадку людини хворої, в якій слово "здоров'я" розбуджує безліч гармонійних переживань, які ніколи не виникають в уяві людини, що почуває себе гаразд. Але варто також запитати себе, що є позитивного, а що ілюзорного в тому уявленні про здоров'я, яке плекає хворий. Аналогічна проблема виникає у випадку, коли дорога для мене істота, чию втрату я гірко оплакую, видається мені реальнішою і ближчою тепер, коли я втратив її, аніж якби я міг підтримувати з нею безпосередні і близькі стосунки.

Я не стану далі заглиблюватися в подробиці дискусії, яка завела б нас убік від нашої теми. Зауважу тільки, що ця діалектика навряд чи відкриває перед нами дорогу до надії; радше навпаки, вона може загнати нас у глухий кут безвихідного розпачу, зробити нас в'язнями випробування на розрив, що непримиренно протиставляє поняття *даний* і *спогадуваний*, які не тільки не можуть злитися, а й, навпаки, спростовують одне одне. Ми маємо лише підстави твердити, що ця діалектика призводить до виникнення фундаментальної ситуації, за якої надія має своїм завданням мовби відповідати на сигнал біди. Але, заперечать нам, чи не існують, попри все, ситуації, де трагічний елемент начебто відсут-

ній і які, проте, мають властивість сприяти тому, що у гру вступає надія, або навіть спричиняти її появу? Наприклад, відразу спадає на думку жінка, яка чекає дитини і яка буквально переповнена надією. Але мені здається, що такі приклади, навіть якщо ми додамо сюди випадок підлітка, котрий із тривожною нетерплячістю чекає кохання, навпаки, скоріш підтверджують міркування, наведені вище. Справді-бо, душа завжди тягнеться до світла, якого вона ще не бачить, до світла, яке тільки має народитися, в надії бути визволеною з теперішньої ночі, ночі сподівання, ночі, яка не може далі тривати без того, щоб не вкинути її в умови, за яких почнеться такий собі процес її органічного — в певному розумінні — розпаду. І хіба не під цим кутом зору, зазначимо тут мимохідь, досить легко пояснюються ті відхилення, що їх так часто знаходимо в поведінці підлітка або вагітної жінки?

Насправді нам, мабуть, слід ступити ще один крок у цьому напрямі і визнати, — хоч у трохи іншому розумінні, аніж те, яке вкладали в цю метафору Платон і традиційний спіритуалізм, — що існує загальний аспект людського існування, коли воно виступає як ув'язнення, і що саме тут воно являє себе в тому розрізі, де є, якщо можна так висловитися, місце для надії. Та неважко й показати — і либонь ми матимемо нагоду в подальшому зупинитися на цьому детальніше, — що існує також перманентна можливість деградації цього існування, в кінці якої воно фатальним чином стає все менш і менш спроможним плекати надію. Внаслідок парадоксу, який може видатися дивним тільки для дуже поверхової думки, *що менше життя сприймається як ув'язнення, то менше душа чутлива до того таємничого, огорнутого серпанком світла*, що, як ми відчуваємо поперед усякого аналізу, струменіє від того вогнища, яке живить надію. Зокрема, можна вважати незаперечним, що так зване вільнодумство, просякнуте натуралізмом, тією мірою, якою воно натужно силкується — і, на превеликий жаль, з дедалі більшим успіхом — задушувати певні великі контрасти і поширювати на весь світ тьмяне світло лекційної зали, тією мірою, якою воно категорично віддає перевагу тому, чому я вже дав назву в одній зі своїх лекцій “цілком природного” — отож можна вважати незаперечним, що таке догматичне і стандартизоване вільнодумство неабияк загрожує,

в кінцевому підсумку, викоренити в душах навіть зачатки віковичної надії.

Але про яку надію, власне, йдеться? Що становить її об'єкт?

Мені здається надзвичайно важливим відзначити тут у зв'язку з тим, що я тільки-но сказав про загальний аспект існування, ототожнюваний з ув'язненням, що надія завдяки притаманному їй *pisus* * невтримно прагне переступити (*transcender*) через конкретні об'єкти, на які вона спочатку начебто спрямована. Згодом ми більш виразно усвідомимо метафізичний смисл цього зауваження. Але вже тепер ми цілком ясно можемо бачити різницю в тонусі, що відокремлює “я маю надію”, в своєму абсолютному виразі, від “я маю надію, що”. Цю різницю можна уподібнити до тієї, яка панує над усією релігійною філософією і яка протиставляє “я вірую” і “я вірую, що”.

Ще одного зауваження, також преюдиціального характеру, не може, як мені здається, обминути філософ. Воно стосується фундаментальних характеристик суб'єкта в “я маю надію”. Цей останній у даному випадку абсолютно не тотожний “я”, яке, навпаки, присутнє або принаймні завжди готове з'явитися там, де йдеться не про надію, а, наприклад, про впевненість чи навіть про сумнів. Тут мені доцільно буде послатися на ті міркування, які я розвинув трохи раніше у своїй лекції на тему “Я і інший”. “Я”, твердив там я, дуже часто і майже неодмінно включає в себе посилення на когось іншого, що відчувається або мислиться як суперник або як свідок і навіть вимагається чи передбачується як резонатор або корегувальник. “Ви сумніваєтеся тому, що ви погано поінформовані, або тому, що вам бракує внутрішньої твердості, або з якоїсь іншої причини; зате я впевнений — і (само собою зрозуміло) я пишаюся цим”. Або якраз навпаки: “Ви впевнені тому, що ви наївні або погано поінформовані, або з якоїсь іншої причини; зате я, навпаки, я більш наділений критичним відчуттям, ніж ви, і я сумніваюся”.

Природно, я не хочу сказати, що “я впевнений” або “я сумніваюся” неминуче припускає, що я займаю таку підкреслено чітку позицію, але в чому я абсолютно переконаний, то це в тому, що фундаментальний смисл

* Порив, тяжіння (лат.).

бо інтенція, які оживляють “я впевнений” або “я сумніваюся” аж ніяк не спотворюються і не деформуються акцентуацією, яку я щойно описав. Зовсім інакше тоять справи з “я маю надію”. Бо тут немає і не може бути нотки виклику, провокування, яка, навпаки, легко гадується і є такою істотною у випадках “я сумніваюся” і “я впевнений”. Чим пояснюється ця різниця? Безперечно, тим фактом, що “я маю надію” орієнтоване зовсім інакше. Тут немає ствердження, обернутого до і одночас *проти* співрозмовника, присутнього або уявного. Само собою зрозуміло, ніщо не перешкодить мені казати в тому чи в тому окремому випадку: “Я маю надію, а от ви — надії не маєте”. Але в цьому ніколи не буде відтінку агресивного самомилювання, яке, навпаки, як часто характеризує “я впевнений” або “я сумніваюся”.

Це остаточно проясніє, як мені здається, коли ми подай побіжно замислимося над тим, яка різниця існує між надією й оптимізмом. Ця різниця, мабуть, має радше музичний, аніж логічний характер і, як наслідок, далеко не завжди впадає у вічі; проте її важливість разом з тим аж ніяк не слід недооцінювати.

Оптиміст — це той, хто має тверде переконання або, в окремих випадках, просто туманне передчуття, що все щось уладнається. Я умисне кажу “все”: тут може йти про ту чи ту точно означену ситуацію, про ті чи ті конкретні труднощі; або про труднощі, конфлікти чи суперечності в загальному плані. Само собою зрозуміло, що оптимізм може виступати в найрозмаїтіших аспектах; існує оптимізм суто сентиментальний і оптимізм з претензіями на раціональність (який, правду кажучи, є, мабуть, не чим іншим, як тим-таки, лише замаскованим, сентименталізмом). Є види оптимізму, які прагнуть опиратися лише на емпіричні засади; і є інші, які, навпаки, віддають перевагу підвалинам, опертим на метафізичні або й теологічні аргументи. Разом з тим, я з велими схильюся до думки, що ці відмінності набагато глибші, аніж видаються спочатку. Аж ніяк не очевидно, що оптимізм не завжди позначений однаковою настроєністю, однакоvim *habitus* *. Цілком можливо, що не існує оптимізму глибокого. Метафізика Лейбніца глибока, але це пояснюється не тим, що вона опти-

* Схильність (лат.).

містична, а тим, що вона виступає як теодицея. В кінцевому підсумку, оптиміст як такий завжди знаходить свою точку опори аж ніяк не в найближчому і, так би мовити, найповніше пережитому досвіді, а, навпаки, в *досвіді*, який *він оцінює з певної відстані, достатньої* для того, щоб ті чи ті протиставлення згладились або злилися в певну загальну гармонію. Оптиміст не вагається екстраполювати висновки, до яких приходить, варто тільки йому захотіти розглянути “речі” з достатньої відстані й на достатньо великому “відрізковому часу”. “Рано чи пізно усе залагодиться...”, “Ми не помилимося, якщо припустимо...”, “Головне — не зупинятись напівдорозі...” — ось формули, які постійно повторюються в промовах оптимістів. Це слово “промова”, треба зазначити, я вжив тут не випадково. Оптиміст, за самою своєю суттю, — промовець. Є в природному плині подій, які розвиваються в бажаному для нього напрямку і до яких він присусіджується з такою самозакоханістю, щось сприятливе для розвитку ораторського хисту, щось йому тотожне. Зазначимо в дужках, що існує песимізм, симетричний у відношенні до оптимізму такого виду і теж ораторський за своєю суттю, причому фундаментально він нічим від нього не відрізняється. Цей песимізм співвідноситься з розглянутим оптимізмом так само, як, скажімо, сорочка співвідноситься з тією ж таки сорочкою, але вивернутою.

В продовження наших попередніх зауважень ми мусимо сказати, що цей оптимізм (або, зрештою, цей песимізм, який по суті від нього не відрізняється) тісно пов’язується з “що стосується мене, то я...” (“moi, je...”). Річ у тому, що оптиміст виступає ніби в ролі глядача, обдарованого особливо проникливим поглядом. “Якби ви вміли дивитись на речі так само, як я, ви б не змогли не констатувати... Оскільки ваші очі не такі зіркі, як у мене, не вагайтеся довіритись моєму свідченню, моєму ясновидінню...” Безперечно, слід погодитися, що в реальній дійсності — і в індивіда, взятого у своїй реальній конкретності (а не з трактатів теоретика, байдуже, чи він економіст, чи метафізик) — оптимізм не завжди вдається відокремити від невиразної віри, що цілковито чужа глядачеві, взятому як такий. Та особливо важливо розглянути тут оптимізм у самій його суті, тобто в тому його варіанті, коли він не допускає втручання віри, а також прямої участі, заангажованості, які

мають місце, коли на життя перестають дивитись лише як на об'єкт зовнішнього споглядання. Але ми вже бачили і дедалі виразніше це усвідомлюємо, що той, хто плекає надію, хоч би як мало ця надія була реальною і хоч би як зводилася лише до платонічного побажання, постає перед самим собою як залучений у певний процес; і лише з цього погляду можливо зрозуміти, що є специфічного і, додаю я, надраціонального, а може, й надвідносного, в надії, яка, повертаючись до термінології, що до неї я так часто вдавався, постає перед нами як таємниця, а не як проблема. В цьому ж таки розумінні, можна зазначити, що надію дуже важко чітко собі уявити, вона ніби не бажає піддаватись уяві. Справді, намагаючись її собі уявити, я майже фатально змушений спотворити її і, наприклад, поставитись до неї як до припущення. Саме виходячи з цих міркувань людина схильна інтерпретувати "я маю надію" як "я тішу себе надією". Але не так воно буває в реальній дійсності: якщо нам удасться поновити в пам'яті або, що одне й те саме, уявити собі достатньо виразно, як ми себе відчуваємо, "маючи надію" в одній зі згадуваних вище ситуацій, ми будемо змушені визнати, що "я маю надію" аж ніяк не означає: "Я володію таємницею, внаслідок мого спілкування з Богом або з богами, тоді як ви — профан, і саме тому, що я просвітлений цим божественним світлом, я стверджую..." Подібне розшифрування — це найменш точне з усіх можливих, воно зовсім не бере до уваги того очевидного факту, що в автентичній надії, якраз навпаки, дуже багато смиренного, сором'язливого, *цнотливого*. Нелегке завдання філософії полягає якраз у тому, щоб енергійно запротестувати проти такого розшифрування і водночас зрозуміти, чому його буває так важко уникнути. Як можна не бачити, що смирення, сором'язливість або цнотливість, за самою своєю суттю, не бажають піддаватися, цебто відкривати свою таємницю, раціонально налаштованій думці? Звідси глибоко закорінена недостатність, груба неадекватність тих тлумачень, до яких найчастіше вдаються, коли ставлять собі на меті збагнути те, що я називаю таємницею надії. Наприклад, нерідко кажуть, виходячи із засад натуралістичної думки: "Хіба надія хворого або в'язня, або заслання не зводиться, в кінцевому підсумку, до такої собі органічної відмови прийняти як остаточну свою нестерпну ситуацію? А що

така відмова вимірюється тими рештками життєвої сили, які ще збереглися в нещасливця, то хіба не очевидно, що коли він дійде до певної стадії знесилення або виснаження, він буде неспроможний довше зберігати надію, яка ще підтримувала його на попередніх етапах випробування?”

Але тут слід зазначити, що поняття життєвої сили, до якого ми звернулися, є само по собі досить-таки туманним. А найхарактернішою ознакою такого підходу є, либонь, намір певною мірою принизити наше уявлення про надію. “Не слід плекати ілюзій. Надія — це всього лише...” і так далі, і таке інше. В цей спосіб намагаються заперечити її специфічний характер. Отже, варто поміркувати над тим, з чим пов’язане це прагнення дати надії нижчу оцінку, ніж вона того заслуговує. Далі ми ще повернемося до цього питання. З другого боку, слід зазначити, що, поза всяким сумнівом, тут має місце певна сонливість душі, що прагне паралізувати всяку реакцію, хоч би якою вона була. Цілком очевидно, наприклад, що холод або голод можуть позбавити мене спроможності сконцентрувати свою увагу на якійсь ідеї або а fortiori включити свою думку; проте було б абсурдно робити з цього факту матеріалістичні висновки щодо природи моєї уваги або моєї думки. До того ж людський досвід, як нам здається, незаперечно свідчить про те, що надія спроможна пережити майже цілковите зруйнування організму; отже, якщо надія — це життєва сила, то ми вживаємо цей вираз у смислі, якому дуже важко дати точне визначення і який аж ніяк не збігається з тим, що його ми йому надаємо, коли говоримо про життєву силу цілком здорового тіла. В усякому разі, треба, безперечно, взяти за принцип, що ідея фізичної природи надії абсурдна і, за всіма ознаками, суперечлива; можливо навіть, є усі підстави з повним правом припустити, що надія цілком збігається з духовним принципом у самій його суті. Отже, хибно вважати, що її можна осмислити, виходячи із психологічних передумов, які, зрештою, завжди легко уявити собі а posteriori з метою пояснити якусь річ, що залишається для нас таємницею, схованою в собі. Щоб у цьому переконатися, зрештою, досить звернути увагу на те, що ми ніяк не можемо знати перед випробуванням, що це випробування з нами зробить і які ресурси ми в собі знайдемо, аби стати з ним віч-на-віч.

А втім, істина полягає в тому, що говорити про надію можна тільки там, де виникає спокуса впасти в безнадію, і надія — то акт, яким ця спокуса активно й переможно долається, хоча, мабуть, така перемога не завжди супроводжується відчуттям докладених зусиль. Я навіть вельми схильний припустити, що це відчуття несумісне з надією в її чистому вигляді.

Що ж то означає — впасти в безнадію? Не будемо тут зупинятися на симптомах, на виявах; в чому суть акту безнадії? Нам здається, що це завжди капітуляція перед певним фатумом, який тебе переслідує. Але різницю між капітуляцією й не-капітуляцією, хоч вона й напевне існує, визначити нелегко. Припустімо, що мене спостигла якась хронічна хвороба, і жодного покращання в моєму стані не передбачається. Може статися, що я скажу сам собі: “Я ніколи не вилікуюся”. Або це будуть лікарі, які мені оголосять, досить обережно або напрямки й невблаганно, що, судячи з усього, я не одужаю (наприклад, вони це зроблять, щоб уберегти мене від самоомани, яка мене лише даремно виснажить). У першому випадку складається враження, що я сам за себе вирішую і що я кидаю виклик тим, хто заперечує мені або може заперечити. “Ви, котрі вважаєте себе знавцями, ви переконуєте мене, що я одужаю; але я, добре знаючи, як я себе почуваю, і дивлячись на свій стан, так би мовити ізсередини, я запевняю вас, що ви помиляєтеся і що я не позбудуся цієї хвороби. В такий спосіб я сам оголошую собі вирок, свідомо обираю собі долю, і мої родичі та лікар, безперечно, тут-таки мені скажуть, що я сам поставив себе у вкрай неvigідні умови, за яких мій організм не зможе чинити ефективний опір хворобі. А чи не станеться навіть так, що мій організм, розгубившись від такого вироку, вважатиме за свій обов’язок підтвердити його? І виходить, що я не стільки передбачив свою долю, скільки свідомо накликав її на себе. Це може видатися дивним, та вельми ймовірно, що в другому з передбачуваних випадків усе відбуватиметься зовсім інакше; може статися, що проголошений мені зовнішній вирок розбудить у мені внутрішню силу не тільки не погодитися з ним, а й спростувати його фактично. Принаймні напевне можна сказати, що в цьому другому випадку я вже в принципі не сприятиму власному не-одужанню, окрім того варіанту, коли я пого-

джуся з ухваленням мені вироком, і в такий спосіб він стане і моїм власним. Але це не спростовує того факту, що певна сила, певний простір для опору мені залишаються, і саме тому, що хтось інший, а не я сам заявив, що вилікуватися я не зможу.

Водночас тут дуже важливо провести різницю між двома абсолютно різними внутрішніми станами, які визначають перебіг і результат самої події. Капітулювати, в найочевиднішому значенні цього слова, це не тільки прийняти ухвалений тобі вирок, а може навіть, і не прийняти його, і не визнати неминучим; це *розгубитися* перед цим вироком, перед цією неминучістю, це в глибині душі відмовитися залишатися самим собою, це бути зачарованим ідеєю власної загибелі і, по суті, наперед передбачити цю загибель. Прийняти вирок – навпаки, іноді допомагає людині триматися, тобто зберегти самовладання; бо ж зовсім не тому, що я знаю, що ніколи не вилікуюся від хвороби, або ніколи не вийду з тюрми, погоджуюся я стати непотребом, на який перетворить мене, в кінцевому підсумку, моя хвороба або моя неволя. Зачаруванню, яке вельми ймовірно опанує мене перед цією безвихіддю, я, навпаки, протиставлю волю залишитися тим, ким я є. Тож вельми ймовірно, що, прийнявши неминучість, яку я всіма своїми силами відмовляюся передбачити, я знайду засіб консолідуватися внутрішньо, довести самому собі реальність свого існування і в такий спосіб упевнено переступити (*transcender*) через цей *фатум*, на який мені заборонено заплющувати очі. Не випадає сумніватися, що в таких ситуаціях людина виявляє і силу, і велич стоїцизму. Але тут варто відзначити, що стоїк залишається замкненим у самому собі; він укріплюється, безперечно, але не промениться. Я навіть сказав би, що він подає нам найвищий вираз, найвищий ступінь сублимації отого “що стосується мене, то я...” Він поводить ся – і це передусім означає, що він орієнтований усе-редину себе, – так, ніби в нього немає жодної близької людини, ніби він залежить тільки від самого себе, несе відповідальність лише за себе.

Очевидно, є в надії щось таке, що нескінченно переважає прийняття вироку або, точніше, можна сказати, що це не-прийняття, але позитивне, і саме цим воно відрізняється від бунту. Не-прийняття може бути, власне, не чим іншим, як застиглістю або зсудомленням; тією

мірою, якою воно є цим, воно являє собою безсилля, воно може перетворюватись на відмову, як його протилежність, на спосіб відмовлятися або позбавлятися. Головне питання для нас — це з'ясувати, як саме воно набирає позитивного характеру. Яким чином, не приймаючи, можу я не зсудомлюватися, а навпаки, розслаблюватися в цьому неприйнятті? Тут напрошується порівняння з гнучкими рухами плавця або вправного лижника. Але трудність, яка постає перед нами, пояснюється тим фактом, що дуже важко збагнути, як можна виявити гнучкість і начебто грацію в тому, що на самому початку уявляється нам як заперечення в чистому вигляді. Ми зможемо провидіти розв'язання цієї дивної проблеми, взявши до уваги, що зсудомлення або застиглість, на якомусь органічному або духовному рівні, коли їх ретельно проаналізувати, завжди передбачають наявність одного психічного фактора, який являє собою, якщо не достоту страх, то принаймні реакцію на страх — явище того самого порядку, що й страх, а саме, зосередженість себе на собі, суть якої, либонь, криється в певному нетерпінні. Якщо ми введемо дані *терпіння* в неприйняття, ми відразу нескінченно наблизимося до надії. Отож, мабуть, існує таємний зв'язок, що його рідко помічають, між манерою, в якій “я” зосереджується або не зосереджується на собі — і його реакцією на тривалість, а точніше, наплинність часу, тобто на процес перетворення сподіваного в реальне.

Тут нам прийде на допомогу простий вираз, запозичений із повсякденної мови: “використати свій час”. Той, хто застигає або бунтує, не вміє використовувати свій час. Що, власне, ми розуміємо під цими словами, такими чужими словнику техніків від філософії? “Використайте свій час”, — може, наприклад, сказати екзаменатор студентові, схильному втрачати самовладання. Це означає: не порушуйте свого персонального ритму, властивого вашому мисленню, а може, й вашій пам'яті, темпу, без чого ви не зумієте мобілізувати свої здібності, ви ризикуєте навмання бовкнути перші слова, які спадуть вам на думку. Правду кажучи, може здатися, що ми тут перебуваємо дуже далеко від надії в точному значенні цього слова; проте я так не думаю, і ось як я спробую виразити аналогію, а точніше, либонь, таємну спорідненість, яка поєднує надію і розслабленість. Той, хто плекає надію і хто, як ми вже переконалися,

відбуває певне випробування, щось подібне до ув'язнення або полону, хіба не схильний він ставитися до цього випробування, змагатися з ним, як людина терпляча у відношенні до себе, як людина, котра виховує і приборкує своє недозріле "я", якому не слід дозволяти ані зсудомлюватися, застигати, ані ставати дибки, визнаватися передчасно і недоречно? З цього погляду, надія полягає в тому, щоб насамперед розглядати випробування як невід'ємну частку самого себе і водночас як щось приречене розсмоктатись і перетворитись у лоні певного творчого процесу.

Я згадав вище про терпіння у відношенні до себе; та, можливо, ще повчальніше буде обмірковувати тут терпіння, що виявляється у відношенні до інших. Воно, звичайно ж, полягає в тому, щоб не обходитися з іншими грубо, щоб не завдавати їм прикρόсті, а висловлюючись точніше, не намагатися за допомогою насильства замінити ритм іншої людини своїм власним ритмом; не слід також розглядати цю іншу людину як щось узагалі позбавлене власного автономного ритму, а отже, й щось таке, що можна згинати і ламати на власний розсуд. У позитивному плані ми можемо ще сказати, що терпіння у відношенні до інших — це довіряти певному процесові росту та досягання. Довіряти — не означає просто теоретично приймати і не втручатися, бо в такому разі це було б те саме, що просто і по суті полишати іншого на самого себе. Ні, довіряти, в нашому розумінні, здається мені, це у певний спосіб приєднуватися до цього процесу, так, щоб сприяти його розвитку ізсередини. Отже, терпіння начебто вказує на певний часовий плюралізм, на певну часову плюралізацію себе. Воно радикально протистоїть акту, яким я включаю іншого у свою безнадію, заявляючи, що він ні на що не придатний, або що він ніколи нічого не зрозуміє, або що його хвороба невиліковна. Це, само собою зрозуміло, та сама безнадія, яка примушує мене заявити, що я ніколи не одужаю, що я не доживу до кінця терміну свого ув'язнення тощо. Скидається на те, хоч би яким це здавалося дивним, що коли я надіюся на якусь подію, а передусім на те, що вона так чи інак мене перетворить, я виробляю у відношенні до неї своєрідний стосунок, таке собі інтимне ставлення, порівнянне з тим, якого я дотримуюся щодо іншої особи, коли виявляю себе терплячим до неї. Либонь, тут можна говорити навіть про

певне *приручення* обставин, які в протилежному випадку, коли я дозволяю, щоб вони мене залякали, перетворюються на *фатум*. Терпіння, мабуть, — і для цього досить лише навести етимологічні довідки * — це просто непротивлення-діям або непротивлення-буттю, але варто бодай трохи поглибити аналіз, і ми відкриємо, що це непротивлення-діям або непротивлення-буттю, оскільки воно перебуває поза байдужістю й оскільки воно припускає витончену повагу до життєвого плину або життєвого ритму, властивого іншій людині, має тенденцію виявляти на цю останню перетворювальну дію, аналогічну тій, яка іноді винагороджує милосердя. Варто було б, проте, показати, як тут і там радикально долається причинність у її чистому вигляді. Само собою зрозуміло, що терпіння може легко деградувати; воно може перетворитися на чисту слабкість, на чисте потурання** точно тією мірою, в якій воно зраджує принцип милосердя, що має оживляти його. Але як не помітити, що надія також піддається деградаціям того самого порядку настільки, наскільки вона наближається до суто видовищної поведінки людини, котра, не будучи анітрохи заангажованою ані в політичну партію, ані в течію, в якій вона бере участь, гучномовно заявляє про свою підтримку того або того з політичних суперників і водночас здобуває не очевидну, але вельми істотну вигоду з того факту; що вона безпосередньо не втягнута в боротьбу?

Я не сумніваюся, чесно кажучи, що наведена вище аналогія може багатьом видатися парадоксальною і майже абсурдною. У випадку терпіння, скажуть, ідеться про живу істоту; а коли йдеться про надію, то переді мною не людська особа, а ситуація, за самою своєю суттю, неперсоналізована. Але варто вдуматися в цю проблему, і прірва начебто звужується, хоч би тому, що я можу надіятися, а можу не надіятися на людину, котрою, в якомусь розумінні, я опікуюся. І ми маємо запитати себе, чи “я маю надію на тебе” не є насправді більш автентичною формою виразу “я маю надію”. Але це ще не все: випробування є випробуванням тому, що воно

* Ідеться про етимологію французького *patience* (терпіння), де відповідне латинське дієслово *patior* (терпіти) означає також “дозволяти”, “допускати”.

** *Фр.* *complaisance* може означати також “поблажливість”, “послужливість”, “самомилювання”.

діє на мене, тому що воно атакує моє буття, тому що під його впливом зі мною відбуваються безперервні зміни: таким чином, хвороба може перетворити мене на оту спотворену істоту, якою є каталогізований, у якомусь розумінні професіоналізований, хворий, що думає про себе як про хворого і в усьому стає схожий на хворого: те саме відбувається й у випадку ув'язнення або заслання і т. ін. І, додаю, у випадку всіх різновидів скорботи. Оскільки ж я маю надію, я звільняюся від внутрішнього детермінізму досить таки схожого на судорогу, через який я ризикую, віч-на-віч із випробуванням, перетворитися на котрусь із тих деградованих, безвільних і, в кінцевому підсумку, лунатичних версій людської особи, яких породжує безнадія, бо безнадія — це передусім гіпнотичне зачарування.

Тут ми підійшли, я вважаю, до одного з життєвих центрів нашої теми. Але відразу ж виникає заперечення, якого годі уникнути. Не схоже на те, щоби надію можна було просто й виключно уподібнити до внутрішньої дії захисту, що нею я оберігаю свою цілісність, якій загрожує одержимість тією чи тією невідчепною думкою; або, висловлюючись точніше, не це оберігання мається на увазі; якщо воно й забезпечується, то це може відбутися тільки непрямо. Надія, за всіма очевидними ознаками, має стосунок не до того, що є в мені, не до того, що належить до сфери мого внутрішнього життя, а до того, власне, що постає як цілком незалежне від моїх можливих дій і передусім від моїх дій, спрямованих на себе. Я маю надію — на повернення відсутнього друга, на поразку ворога, на мир, який поверне моїй країні свободи, що їх забрало в неї лихоліття. Якщо мені дозволено буде сказати — а я вже згадував про це вище, — що надія — це сила плинності, залишається тільки з'ясувати, як і на що, власне, ця сила спрямована.

Вдамося ще раз до цілком конкретного прикладу. Батько довгий час не має жодної звістки про сина; цей останній відбув із якоюсь місією в дуже далеку країну, рекомендувавши рідним не турбуватись, якщо він протягом якогось часу їм не писатиме; але його мовчанка триває аж надто довго, і це не може не розбудити в родичів щонайгірші побоювання. Проте батько вперто зберігає надію. Щодня чекає він листа, який би розвіяв його тривогу. Впасти в безнадію — означало б сказати:

“Моя надія обманювала мене аж надто часто, і я маю всі підстави сподіватися, що вона одурить мене й сьогодні”. Це було б те саме, що оголосити незагойною рану, якої завдає розлука, а раною вона, власне, і є. “Мені судилося тепер вічно бути пораненим, покаліченим, таким, як сьогодні. Лише смерть покладе край моїм стражданням. Але вона їх знищить лише тоді, коли знищить і мене самого. Тільки це й спроможна зробити для мене моя безталанна доля — цей дивний лікар, що виліковує хворобу, лише вбиваючи хворого”. Той, хто впав у безнадію, не тільки споглядає, не тільки має *перед собою* оцю похмуру повторюваність, це увічнення ситуації, в якій він *застряг*, як застрягає човен у кризі; внаслідок якогось незбагненного парадоксу, він передбачає цю повторюваність, вона постає перед ним, і тут-таки його опановує гірка впевненість, що це передбачення не покине його ніколи і що тяжке випробування триватиме день у день, нескінченно, аж до того згасання, яке він, власне, передбачає, але не як ліки; як останній виплеск обурення перед самим зникненням, до якого неминуче приведе його скорбота, попри всю ілюзію виживання. Безнадія постає тут як чари або, точніше, як чаклунство, чаклунська дія, спрямована проти того, що я з цілковитою переконаністю назвав би самою субстанцією життя.

Зробімо ще одне уточнення: щомиті мої враження *, в тому дуже загальному значенні, якого надає цьому слову Г'юм, проступають на певному background **, на якому лише думка спроможна розрізнити, хоча, можливо, й не дуже досконало, що там належить минулому, а що — майбутньому, а що являє собою не більш як обрій плінних можливостей. В протилежність широко розповсюдженому уявленню було б неточним твердити, що цей background протистоїть даним як щось уявне, мислиме; його також можна вважати у певний спосіб заданим (але в іншому виді), наприклад, тією мірою, в якій я передбачаю майбутнє, коли я радію або сумую, або тривожуся певною перспективою. Лише в тому випадку, коли ми невинувато стаємо на “терени фактів”, ми схильні висувати принцип, що майбутнє не може бути задане — а, отже, тільки мислиме. Куди більше відповідатиме реальності, якщо ми скажемо, що в

* *Fr. impressions* означає також “відбитки”.

** *Тло (англ.)*.

своєму передбаченні я відраховую собі, наперед кладу до кишені, беру ніби певний аванс від суми даних, які мають надійти, і підраховані з буквальною точністю; і, зрештою, мало важить те, що ці аванси істотно відрізняються від того, що рано чи пізно здійсниться в реальності. Те, що я вище назвав субстанцією життя, ні в якому разі не слід відокремлювати від акту, який дуже важко описати і яким я випробовую цю субстанцію в той чи той момент, так само як випробовують якість вина або чистоту води коштовного каменя. Рефлексивний аналіз, безперечно, виявить тут ідею зв'язку між безпосереднім, передбачуваним і також пригадуваним, що, можна сказати, бере на себе всі витрати з цієї операції; якщо дотримуватися такого релятивістського погляду, то виникає спокуса заговорити про триангуляцію, яку кожен із нас здійснює в кожен момент свого існування. Проте в цьому випадку йдеться про наближення, далеке від абсолютної точності. Бо методами такої триангуляції я щоразу визначаю лише своє положення в даний конкретний момент. І оцінка, про яку тут ідеться, це щось зовсім інше, аніж проста прив'язка до координат; вона має тенденцію в кожному мить конституюватися в твердження глобального характеру, вартісне *ubique et semper* *, а отже, нескінченно переважає ту, яка може бути застосована лише *hic et nunc* **.

Насправді ж, у цьому випадку неможливо дотримуватися тлумачення, вираженого мовою відношень. Один психолог-аматор, чийого прізвища я, на превеликий жаль, не запам'ятав, зазначив у своїх нотатках, що, як мені здається, не були опубліковані, важливість феномена, який він вельми влучно назвав "втягнення в життя". Оцінка, або а *fortiori* триангуляція, про можливість якої я згадував вище, це насправді не що інше, як інтелектуалізоване й неадекватне вираження того, що динамічно постає як втягнення в життя або жага до життя. Цей термін "жага", в якому, здається, так мало філософського змісту, має ту перевагу, що передає і майже втілює в собі метафору, від якої, поза всяким сумнівом, не можна абстрагуватися, не втративши чогось дуже істотного, я маю на увазі неспростовну спорідненість, яка існує між життям і полум'ям. Як тут, мимохідь, не відзначити, слідом за доктором Мінковським, що певні метафори по-

* Скрізь і всюди (лат.).

** Тут і тепер (лат.).

ішають людське існування в такі тверді рамки, що ми маємо цілковите право розглядати їх як реальні і конкретні категорії. Саме на це полум'я, яке і є життям, впливає згубна дія безнадії. Іншими словами, можна казати, що жага розчиняє або випаровує те, що без неї безперервно перешкоджало б людині існувати. Її дія спрямована на певну матерію особистого становлення, ку, за своєю функцією, вона має пожирати; але там, де тручається згубна чаклунська дія, це полум'я відвертається від матерії, що є його природною поживою, й такує само себе; саме для такої ситуації придумано уже влучний вираз, коли про когось кажуть: "Він сам себе пожирає". З цього погляду, безнадію можна уподібити до справжнього духовного самоїдства. Відзначимо і бережимо в пам'яті — це матиме стосунок і до всього одальшого тексту — роль, яку відіграє тут "себе-собі" *soi*), я маю на увазі акт, який полягає не тільки в тому, щоб міркувати про себе, а й концентруватися на собі.

Всі ці спостереження — чи такі вони, за своєю природою, що можуть пролити якесь світло на нашу проблему? Якщо ми повернемося до розглянутого раніше прикладу — я маю на увазі випадок із сином, від якого довго немає звістки, — то стає цілком очевидно, що поія, яка вводить у оману, тобто прихід листоноші, котий не приносить сподіваного листа, ілюструє те, що я азвав про матерію, яка пожирається або розчиняється. Термін плинності стосується того ж таки процесу. Але ми не повинні забувати про критику, якій раніше піддали туманне поняття життєвої снаги. Можна сказати, що існує природжений оптимізм, який віддзеркалює ередусім досконале функціонування організму, але який може відповідати також цілком егоїстичному бажанню щадити свої сили, вберегти себе якомога наовше від непотрібного хвилювання; само собою зрозуміло, що цей природжений оптимізм, так само як і оптимізм теоретичний, не слід змішувати з надією. Надія остає перед нами мовби намагнічена любов'ю або — це буде, либонь, точніше — сукупністю образів, що їх ця любов закликає і випромінює. Але відразу ж виникає заперечення, якому нам тепер слід подивитися просто в очі і яке, на перший погляд, начебто руйнує підвалини будь-якої метафізичної теорії надії.

Це заперечення полягає в тому, що ставиться під сумнів цінність віри, яка міститься в надії. Достатньо буде,

скажуть, аби я палко зажадав певної події, щоб вона постала переді мною надзвичайно виразно, щоб я реалізував її у своїй уяві і щоби відразу ж — і цим же таким мисленим актом — повірив у те, що вона справді відбудеться. Якщо це справді так, то чи не слід погодитися, що надія містить у собі ілюзію, механізм якої відразу розкриває критична рефлексія? Адже не що інше, як ілюзія, спонукає нас приймати свої бажання за реальності — наші бажання або наші побоювання; механізм, очевидно, однаковий і в першому, і в другому випадку.

А тепер ми повинні запитати себе, за яких умов можливо зберегти надію, тобто визнати за нею вартість, що непідвладна цій критиці, хоч би якою доречною видавалася вона у великій кількості окремо взятих випадків.

Саме тут, безперечно, треба нам пригадати про різницю між “мати надію” і “мати надію, що”, яку ми вже визначали вище. Що сильніше надія прагне зосередитися на певному конкретному образі чи бути ним загипнотизованою, то більшою мірою вище сформульоване заперечення видається неспростовним. І навпаки, чим більше надія вивищується над уявою, у такий спосіб, що я забороняю собі намагатися уявити те, чого я сподіваюся, тим зростає певність, що це ж таки заперечення дозволяє ефективно спростувати себе.

Можна, звичайно, запитати себе, а чи не йдеться тут про звичайнісіньке жонглювання словами. Справді-бо, від тієї миті, коли мене спостигає випробування, таке як хвороба або неволя, я починаю прагнути одного: свого одужання чи визволення, незалежно від того, ясно чи неясно уявляю я собі, в який саме спосіб воно відбудеться; в усіх таких випадках я його уявляю, я його мислено здійснюю і водночас я прагну вірити в те, що воно відбудеться. Тому виникає враження, що психологічний механізм діє так само і там, де моя свідомість не загипнотизована певним конкретним образом.

Але тут слід відповісти, що, міркуючи в такий спосіб, ми свавільно спрощуємо внутрішню ситуацію, що містить у собі, ми про це вже говорили ясно, як конститутивний елемент спокуси піддатися безнадії. Задущливі обставини, в які мене поміщено і начебто замкнено, мають тенденцію уявлятися мені непорушними, і немає так мені тоді здається — жодних підстав припускати, що коли-небудь станеться *чудо* і змінить їх у тому на-

прямку, який відповідав би моїм бажанням. Завважмо що тут інший психологічний механізм діє в напрямку прямо протилежному, аніж той, у якому ми просувалися, женучись за ілюзією, чию присутність виявили і самому серці надії. Отже, слід визнати, що в ситуаціях у випробуваннях, які ми розглядаємо, свідомість поміщається між механізмами, які мають тенденцію діяти і протилежних напрямках; і це спостереження, зроблені після наших попередніх констатацій, спонукає нас визнати, що існує таємний зв'язок між надією і свободою. І перша, й друга передбачають незалежну діяльність судження.

Розгляньмо, наприклад, випадок хворого: очевидно що коли він концентрує свою увагу на думці, що одужає протягом такого-то певного терміну, він ризикує піддатися почуттю безнадії в тому випадку, якщо одужання не відбудеться до визначеної ним дати. Функція незалежного судження тут полягає в тому, щоб сформулювати переконаність: навіть якщо призначений відрізок часу минув, а одужання не відбулося, все одно залишається певний простір для надії. Ця остання пов'язується в даному випадку з методом випередження за допомогою якого думка вивищується над уявленнями та формулюваннями, що до них вона спочатку була начебто міцно прив'язана. Але в розглянутому прикладі, звичайно ж, не йдеться виключно про проблему дати. Сама ідея одужання сприйнятлива — у певному духовному реєстрі принаймні — до того, щоб очищатися і перетворюватися. “Я пропав, якщо не одужаю!” — та спочатку намагався вигукнути хворий, наївно ототожнюючи одужання і здоров'я. Від тієї миті, коли він не тільки абстрактно визнає, а й зрозуміє в глибинах своєї душі, цебто *побачить*, що не все буде втрачено, навіть якщо одужання не відбудеться, не випадає сумніватися що його внутрішнє ставлення у відношенні до свого одужання чи неодужання зазнає глибоких змін: він віднайде в цьому випадку ту свободу, ту здатність розслаблюватися, про яку ми так багато говорили вище.

Мабуть, саме з цього погляду набирає свого істинного смислу різниця між віруючим і невіруючим. Віруючий — це той, хто не зупиниться перед жодною начебто неподоланною перешкодою на цьому трансцендентному шляху. Скажімо ще, уточнюючи значення слова “перешкода”, що тією мірою, якою я підкоряю свою надію пев

ним обставинам, я сам обмежую процес, завдяки якому я міг би взяти гору над усіма послідовними розчаруваннями. Більше того, я віддаю частину самого себе розпачеві: я, по суті, погоджуюся неявно, що коли в такому-то точно визначеному пункті моє сподівання буде обмануте, я залишуся без жодних ресурсів супроти безнадії і неминуче в ній потону. Можна збагнути, принаймні теоретично, внутрішній стан людини, котра, не ставлячи собі жодних умов, жодних меж, віддавшись почуттю абсолютної впевненості в собі, подолає завдяки цьому будь-яке можливе розчарування і пізнає безпеку буття або безпеку в бутті, яке протистоїть радикальній невпевненості володіння (*avoir*).

В такий спосіб знаходить своє визначення те, що можна назвати онтологічним орієнтиром надії — надії абсолютної, невід'ємної від віри, теж абсолютної, надії, яка не дозволяє обмежувати себе жодними умовами чи обставинами, а отже, зрозуміло, й виступати в будь-якому конкретному вираженні. Слід також ясно зрозуміти, якою є єдина можлива пружина цієї абсолютної надії. Надія постає як відповідь людської істоти на нескінченне буття, що йому, як вона усвідомлює, вона завдячує все те, чим вона є, і тому було б ганебно з її боку ставити йому хай там які умови. Від тієї миті, коли я, в якомусь розумінні, визнаю свою нікчемність перед абсолютним Ти, яке у своїй нескінченній поблажливості витягло мене з небуття, я, либонь, забороняю собі навіки впадати в безнадію, точніше, неявно позначаю можливу безнадію знаком зради, такої, якої я не зможу вчинити, не проголосивши сам собі вирок. І справді, в цій перспективі, хіба впасти в безнадію — це не однаково, що заявити: Бог відійшов від мене? Крім того, що такий вирок несумісний зі становищем абсолютного Ти, слід зазначити, що, проголошуючи його, я незаконно приписую собі якусь відмінну реальність, яка не може мені належати.

Та дарма було б намагатися знехтувати труднощі, на які натикається з суто людського погляду, ця позиція, метафізичну та релігійну чистоту якої навряд чи хто став би заперечувати. Бо хіба ця непереможна надія не будується на руїнах усіх людських чітко визначених сподівань? Хіба чисто віруючий не може потрапити в такі обставини, коли буде змушений прийняти смерть або руїну своїх близьких, мирську загибель своєї бать-

ківщини як можливість, проти якої йому заборонено повставати? Більше того: якщо ці еventуальні події стануть реальністю, чи не визнає він за свій обов'язок шанувати в них вираз божественної волі? Треба дуже й дуже остерігатися підсолоджених рекомендацій і дій, до яких можуть удаватися деякі люди, щоб заспокоїти тих, чия віра матиме тенденцію захитатись перед такими жахливими можливостями. Я маю на увазі, зокрема, запевнення тих, хто намагатиметься вселити нам спокій, твердячи, що Бог, будучи нескінченно добрим, неспроможний випробовувати нас понад наші сили, заганняючи нас у глухий кут безнадії, яку, до речі, він забороняє. Я боюся, що в такому разі йдеться тільки про словесні викрутаси, ми не знаємо ні реальної міри своїх сил, ні остаточних задумів Бога; і навіть якби цей аргумент був справді прийнятний, він би, в кінцевому підсумку, таємно і, в певному розумінні, лицемірно, знову поставив би умови, які ввели б надію в межі відносного. Але в такому разі чи не слід погодитися, що абсолютна надія, до якої нас закликають, має тенденцію отожднюватися з тією ж таки безнадією, але безнадією такого ґатунку, яку нам навіть не дозволено випробовувати і яка, можливо, зводиться до нескінченної апатії?

До того ж можна запитати себе, намагаючись отак поставити себе поза всіма можливостями розчарування в непроникній зоні метафізичної безпеки, чи людина не стає винною в тому, що я волів би назвати зрадою через зверхність, чи не прагне вона порушити фундаментальні умови, які визначають її буття у світі? Насправді ж, удаючись до того, що я називаю абсолютною надією, я, либонь, розв'язую свої проблеми значно меншою мірою, аніж уникаю їх чи спритно підміню їхні умови.

Але в такому разі чи не губимося ми знову в безвиході? Я наведу тут приклад патріота, який не бажає втрачати надію на визволення своєї батьківщини, що перебуває в даний момент під чужоземним ярмом: на що чи на кого покладає він свою надію? Чи не обумовлює він її в той самий спосіб, який щойно видався нам незаконним? Навіть коли він розуміє, що сам він не має жодного шансу стати свідком сподіваного визволення, він переносить здійснення своїх прагнень поза власне існування, він усім своїм єством відмовляється

припустити, що ніч, яка насунула на його країну, може тривати вічно, він переконує себе, що це лише тимчасове затемнення. Більше того, не досить буде сказати, що він неспроможний повірити у загибель своєї країни, істина скоріш у тому, що він не визнає за собою *права* в це вірити і йому здається, що, припустивши саму можливість такого лиха, він учинить непростенну зраду; і це, до речі, не залежить від того, віруючий він чи ні. В будь-якому випадку він вважає, поза хай там якими раціональними міркуваннями, що впадати в безнадію – це те саме, що вчинити зраду, це однаково, що перекинутися на бік ворога. Ця думка опирається на постулат, який вельми ймовірно залишиться для нього прихованим, але ми маємо за обов'язок його прояснити; він полягає в твердженні, що, сподіваючись на визволення, я реально сприяю його наближенню і, навпаки, ставлячи його під сумнів, я, в певному розумінні, поменшую ймовірність його приходу. Річ не в тому, що я приписую каузальну ефективність фактові надії чи безнадії. Істина радше полягає в моєму усвідомленні того, що, плекаючи надію, я зміцнюю, а скотившись у безнадію, розтягую, послаблюю певний зв'язок, який єднає мене з тим, про що йдеться. Цей зв'язок, за всіма очевидними ознаками, релігійний по суті.

Тут ми натрапляємо на одну трудність. У випадку, коли те, про що йдеться, — це, строго кажучи, моя власна доля, моє власне життя, чи можемо ми говорити про зв'язок, а тим паче — про релігію? Мабуть, тут треба ввести одне розрізнення, необхідність якого ми могли передчути уже й раніше. Коли я тремчу за своє власне існування, то вельми ймовірно я просто піддаюся інстинкту самозбереження в його чистій формі; дуже сумнівно, що з повним правом можна визначити словом “надія” той вид органічної прихильності до самого себе, який мене примушує уявляти собі, як я вивільняюся з лона небезпеки там, де майбутнє видається найзагрозливішим. Усе відбувається зовсім інакше, коли втручається любов до самого себе, тобто я посиляюся на певну духовну організацію (*économie*), в лоні якої моє існування може зберегти смисл і вартість. Тут не йдеться про якусь абстракцію, про якусь імперсональну категорію: досить буде, щоб я пробудив любов до себе з боку якогось іншого створіння і щоб ця любов становила для мене вартість, щоб я відповідав на неї, і в

таких випадках ця духовна організація безперечно існує. Наявність цієї взаємної любові, цього духовного єднання виявляється достатньою для того, щоб глибоко перетворити природу зв'язку, який єднає мене із самим собою. Там, де я виступаю сам-один, чи, висловлюючись точніше, там, де я дивлюсь на себе як на самого-одного, питання про те, що зі мною станеться, може видатися мені позбавленим інтересу або значення — хоча це не перешкоджає інстинктові самозбереження активно діяти в мені з усіма своїми наслідками. Очевидно, що все відбувається зовсім інакше, коли я знаю, що так чи інакше, той, кого я люблю, залежить від мене, що моя доля може вирішально вплинути на його життя. В даному разі можна сказати, висловлюючись гегельянською мовою, що моє відношення до самого себе опосередковане присутністю іншої людини, тим, чим вона є для мене і чим я є для неї. Але водночас треба бачити, — і це має визначальний характер для нашої теми, — що ця духовна організація, якої я тут розглянув лише найпростіший приклад, незмінно постає як таємнича, як завуальована для того, хто усвідомлює, хто бере в ній участь. Тут також спробуймо бути настільки конкретними, наскільки можливо. Любити якусь істоту — це сподіватися від неї чогось, що не може бути ані визначене, ані передбачене; це водночас надавати їй, у певному розумінні, засіб відповісти на це сподівання. Атож, хоч би яким парадоксальним це здавалося, сподіватися, плекати надію — це, в якомусь розумінні, давати. Але не менш правильним буде і зворотнє твердження: не сподіватися більше — це сприяти тому, щоб істота, від якої вже нічого не сподіваються, стала безплідною, тобто, це якимось способом позбавити її чогось дуже вартісного, відібрати в неї певну спроможність — а саме, спроможність винаходити і творити. Є всі підстави думати, що про надію можна говорити тільки там, де існує ця взаємодія між тим, хто дає, і тим, хто одержує, ця комутація, що є ознакою всякого духовного життя.

Та, либонь, можна, не ризикуючи накликати на себе звинувачення у схильності до надмірної витонченості, вказати на те, що ця тонка гра відношень інтеріоризується повсюди, де має місце процес автентичної творчості. В такому разі, мабуть, треба виносити за межі надії лише ту сліпу любов до власної особи, яка нас спонукає просто існувати далі, день у день продовжувати

здійснення органічних чи якихось інших функцій, як виконуються далі лише для себе, не підкоряючись жодній вищій кінцевій меті, хоч би якою вона була: ан інтелектуальній, ан моральній, ан естетичній, ан жодній іншій.

Якщо це справді так, проведена ще в античному світі стоїками відмінність, на якій незмінно будується критика надії, відмінність між речами, які залежать від мене і тими, які не залежать, втратить значну частину своєї вартості і свого значення. Як тут не пригадати, до речі про встановлену вище спорідненість між надією і свободою? Добровільна дія не лише не містить у собі об'єктивної попередньої оцінки, в термінах якої я заздалегідь розрізняв би, що в моїй владі, а що — ні, але, навпаки, слід зазначити, що автентична формула воління, це — “я хочу, отже, я можу”; іншими словами, я вирішую, що в моїй владі зробити те або те, досягти того або того результату якраз тому, що я хочу (або тому, що так треба), аби це було зроблено, аби цього результату було досягнуто. А втім, досить нагадати собі, що діяти вільно — це завжди запроваджувати щось нове, аби переконатися, що виникає суперечність, коли ми припустимо, що, перед тим як захотіти, я повинен опертися на просте знання зробленого мною раніше: але ж тільки відштовхуючись від цього знання, міг би я провести об'єктивну делімітацію між тим, що в моїй владі і що не в моїй.

Неважко зрозуміти, як нам слід перейти від цих спостережень до позитивної філософії надії. Спочатку спробуймо зібрати всі наші попередні міркування та зауваження в один пучок. Коли ми сказали, що надія — це антипод претензії або виклику, ми підвели себе до розуміння того, що вона, за самою своєю суттю, мовчазна і сором'язлива, що вона ніби позначена карбом неподоланної боязкості, крім тих випадків, коли розвивається в реєстрі “ми”, тобто в середовищі братерського взаєморозуміння; ми підтримуємо себе спільною надією, але вона не бажає виражати себе перед тими, хто не бере в ній участі, так ніби вона й справді — а мабуть-таки справді — є таємницею. Але хоч вона і не виклик, дуже навіть імовірно, що вона *воліє являтися як виклик* — і досить провокативний — перед очі тих, котрі переконані, що стоять на твердому ґрунті практичного досвіду.

ду: “Завжди було так, що...” або навпаки: “Ніколи не бачено, щоб...” Надія зі своєю скандальною невимушеністю рішуче виступає проти цих заяв: але за яким правом?

Скидається на те, що вона пов’язана з певною наївністю, з певною невинністю стосовно практичного досвіду; вона — властивість душ, які не заіржавіли від життя. Нам доведеться ввести тут одне поняття, яке з погляду об’єктивного знання ймовірно здасться позбавленим смислу: я маю на увазі бруд або злинялість, пов’язані з практичним досвідом. Річ у тому, що саме поняття досвіду неоднозначне. По-перше, існує досвід конституційований і репертуаризований, який виражається неозначено-особовими реченнями *. По-друге, існує досвід у процесі формування, який можливий лише за умови, що він починається з певної *tabula rasa*, навіть якщо в кінцевому підсумку, після того, як його добре висушать, він займе місце в гербарії універсальної мудрості. Не випадає сумніватися в тому, що надія тісно пов’язана з досвідом у другому розумінні, і, можливо, навіть є підстави припустити, що вона править йому за пружину. Що стосується конституційованого досвіду, то ним навколо мене мовби окреслюють таке собі коло Полібія. “Виходу звідси немає” — ось формула, до якої охоче вдаються ті, хто віддає перевагу конституційованому практичному досвіду. Але в основі надії, навпаки, постульована не-валідність подібних тверджень, тобто, чим реальнішим є реальне, тим меншою мірою тут покладаються на підрахунок можливостей, опертих на основу набутого досвіду. Подібні підрахунки мало допомагають збагнути, в чому ж полягає суть надії. Можна було б сказати, що, в певному розумінні вона не цікавиться питанням “як”, і звідси прояснюється той факт, що вона має в собі щось глибоко атехнічне, бо технічна думка, за своїм визначенням, ніколи не відокремлює розгляд цілей від розгляду засобів їх досягнення. Для техніка ціль просто не існує, якщо він бодай приблизно не уявляє собі, якими засобами можна її досягти. Значимі, проте, що це не так для винахідника або дослідника, який каже: “Тут має існувати якийсь засіб, якийсь шлях”. І додає: “Я його знайду”. Той, хто сподівається, плекає надію, той каже просто: “Він знайдеться”. Маю-

* У французькій мові такі речення мають підметом “on”.

чи надію, я не творю, в точному значенні цього слова, але я мовби звертаюся до певної творчої сили, яка існує у світі, або до тих реально наявних ресурсів, які, безперечно, перебувають у розпорядженні цієї творчої сили. Там же, де, навпаки, мій дух був мовби позбавлений невинності репертуаризованим досвідом, я заперечую існування такої творчої сили; усе, що перебуває поза мною, зовні стосовно мене, а можливо, й у самому мені (якщо я мислю логічно), видається мені чимось уже давно просіяним і пережованим.

Отже, ми тут наближаємося до дуже важливого висновку, а саме, що ми губимо з виду найспецифічніші ознаки надії, коли намагаємося судити про неї — і ухвалювати їй вирок — з погляду *конституйованого досвіду*, настанови якого, хоч би якими вони здавалися вирішальними, вона нехтує із зухвалою простодушністю. Істина радше в тому, що надія оправлена в рамку досвіду, який тільки формується, або, іншими словами, бере участь у пригоді, що розгортається. Сказане заходить у суперечність не з автентичним емпіризмом, а з певною догмою, котра хоч і проголошує себе досвідом, але глибоко суперечна його глибинній суті — достоту так сцієнтист протиставляє себе науці, взятій із життя, в її постійному творчому становленні.

Неважко збагнути, що надія в такому розумінні передбачає вельми оригінальний зв'язок між свідомістю і часом, зв'язок, який, на мою думку, ми зобов'язані спробувати тут прояснити.

Якщо ми поміщаємо себе в перспективу конституйованого досвіду, це неминуче спонукає нас дійти висновку чи бодай припустити, що час не принесе нам нічого нового, а лише ілюстрацію та підтвердження — додаткові і власне зайві, — істин, закарбованих на скрижалях універсальної мудрості або просто тверезого глузду. Це так, ніби ми живемо у світі, де час більше *не минає* або, що, власне, зводиться до того самого, у світі, де час тільки те й робить, що збігає, але нічогісінько не приносить, не доставляє матеріалів, які можуть бути використані у створенні нової істини або нового буття. Як тут не пригадати оте справді *гнітюче* відчуття, яке кожна дитина, кожен підліток переживають у ту мить, коли чують від батьків або старших родичів ту чи ту з аксіом, які претендують називатися "незаперечними і твердо установленими" істинами і які, чи не з огляду

на всю свою незламну логіку та очевидність, підрубують під самий корінь усі передчуття, усі неясні поривання того, хто, не переживши ще *власного* досвіду, відмовляється приймати на віру так звані докази, яких сам він не бачив на власні очі. А втім, варто було б запитати себе, завдяки якому дивовижному оптичному ефекту аксіома, що справляє гнітюче враження на того, кому її намагаються вбити в голову, навпаки, приносить неабияку і незбагненну марнославну втіху тому, хто її проголошує. Причину цього факту, очевидно, слід шукати в почутті зверхності, яке плекає — підставно чи безпідставно — той, хто уявляє, ніби він утілює в собі універсальну мудрість перед жовтодзьобим підлітком, з якого треба збити його дурну зарозумілість — і то якомога рішучіше. Між старшим і молодшим тут виникає антагонізм, який протиставляє того, хто шукає своє життя, як шукають свою дорогу і який намагається освітити його ще тремтливим світлом, і того, хто мислить себе уже на протилежному березі цього життя (до речі, свого власного) і щедро роздає з якоїсь, як йому здається, недосяжної височини істини, добуті тяжкими зусиллями. Само собою зрозуміло, що ця антиномія лежить у самому осередді проблеми, яку ми часто називаємо проблемою розділених поколінь і що вона не може знайти ніякого логічного або раціонального розв'язання, тому що антагоністи не перебувають одночасно на однаковому рівні, тому що вони, по суті, не спілкуються між собою і тому що кожен із них сперечається не з іншим, а з певною ідеєю, певним *eidolon* * іншого.

Отже, все готує нас до визнання, що безнадія — це, в певному розумінні, усвідомлення замкнутого часу або, висловлюючись точніше, часу, що сприймається як тюрма — тоді як надія проникає крізь час; тоді все відбувається так, ніби час, замість замикатися навкруг свідомості, дозволяє певним речам проходити крізь себе. Саме з цього погляду я був відзначив профетичний характер надії. Безперечно, не можна сказати, що надія бачить, що буде; але вона самостверджується так, *ніби* це бачить; можна сказати, що вона черпає свою насагу в прихованому видінні, яке вона спроможна брати до уваги, але яким неспроможна втішатися.

Можна сказати також, що коли час, за своєю суттю, це від'єднання і ніби безперервне роз'єднання "я" у

* Зображення, образ, подоба (*грецьк.*).

стосунку до себе самого, то надія, навпаки, прагне возз'єднання цьому, саме через це вона постає як спогад про майбутнє.

Не слід, однак, нехтувати роздратування, а, власне, навіть тривогу, що її подібні думки іноді пробуджують у душах людей, для яких головна проблема — це проблема істинності. “А чи є в цих тлумаченнях, — запитують вони, — елементи, які дозволили б відрізнити надію від ілюзії, які підтвердили б, що вона якоюсь мірою справді проливає світло на найпотаємніші глибини речей? Бо, в кінцевому підсумку, хіба це не єдине питання, яке справді важить?”

Щоб відповісти на цю вимогу, нам слід, як мені здається, ввести поняття такого собі людського існування (*condition humaine*), якого ми не зможемо трансцендентально осмислити, бо аналіз показує, що, намагаючись піднятися над ним, ми його спотворимо і збіднимо. Непрощення помилка раціоналізму певного зразка полягає в тому, що ми приносимо в жертву без відшкодування людину як таку певним ідеям, в регуляційній вартості яких, звичайно ж, не випадає сумніватися, але які втрачають усякий смисл, коли ми намагаємося конституювати їх у світі, що існує в собі, й у порівнянні з якими ця “людина як така” буде тільки шлаком або послідками. Це зауваження загального порядку здається мені слухним, аби прояснити дебати, що відбуваються між тими, хто хоче врятувати надію, і тими, хто, навпаки, схильний віднести її до міражів.

Термін “людське існування” є одним із тих, які слід визначати дуже дбайливо. Можливо, слід бачити в людському існуванні певний життєвий і духовний режим, який ми не можемо порушувати без того, щоб не поставити під загрозу не тільки свою рівновагу, а й свою духовну цілісність.* Та оскільки термін “існування людське” ми можемо мислити й трохи інакше, в розумінні, наближенішому до природи, то нам доведеться визнати, що можна абсолютно відповідати умовам людського існування в цьому другому розумінні й зовсім не відповідати їм у першому розумінні. Існування-режим передбачає завжди нетривку взаємодію між нашою природою і набутою мудрістю, яка розчиняється в нашій волі і яка, до речі, анітрохи не зобов'язана явно

* *Fr. intégrité* має також значення “порядність”, “повнота”, “недоторканість”.

усвідомлювати себе. Також не варт, само собою зрозуміло, плутати цю мудрість із догматичним емпіризмом, стерилізуючі наслідки якого я описав вище. Можливо, людське існування характеризується не тільки ризиком, на який воно постійно наражається і який пов'язаний, у кінцевому підсумку, із самим життям, розглядуваним аж до його найпримітивніших виявів, а й ще — і набагато глибше — з необхідністю іти на цей ризик і з відмовою вірити, що може, кінець кінцем, було б корисно його усунути. А втім, досвід навчає нас, що відмовитися йти на ризик можна лише про людське око або, якщо висловитися точніше, сама ця відмова вже таїть у собі ризик — і то найсерйозніший з усіх, і може навіть статися, що таким чином ми прирікаємо себе, в кінцевому підсумку, втратити найкраще з того, що сподівалися зберегти внаслідок такої відмови.

Але тут варто зазначити, що поведінка того, хто в ім'я раціонального розуму виступає проти надії, може в усіх своїх деталях бути порівняна з поведінкою людини, яка намагається уникнути ризику. І тут, і там уникнути бажають, власне, одного й того самого — розчарування. Та, можливо, головна властивість розчарування полягає в тому, що ми просто не маємо права передбачати його, як робимо, коли непокоїмося насамперед тим, як йому запобігти. Можливо, до того ж, не було достатньо помічено, що розчарування постає перед тим, хто його переживає як таке собі зловжиття довірою, в якому слід винуватити... кого або що? Відповідь найчастіше залишається невизначеною, але хай там як, а ми прагнемо персоналізувати досвід, який обманув наші сподівання. Я розраховував на *таку-то подію*; вона не відбулася. Я опинився в становищі кредитора перед боржником, якого годі визначити, — чому? Схоже на те, що "розраховуючи на", я віддав чи то вважаю, що віддав, комусь якусь частку себе; тобто, висловлюючись буквально, я дав кредит — а подія чи таємниче джерело події не виконало своїх зобов'язань стосовно мене. Розчарування завдасть моїй душі тим глибшої рани, якщо та у своїй глибині сформує претензію — або піддасться спокусі — наперед сполучити у певний спосіб елементи реальності, як ото накладають певне зобов'язання на боржника, коли укладають із ним договір. Але така претензія, така зарозумілість — ми не перестанемо на цьому наполягати — цілком чужа надії, яка ніко-

ли не обумовлює виконання певного контракту (причому — хоч як це дивно! — ідеться про контракт строго односторонній). Можливо, саме надія має цю оригінальну властивість і, додам, цю суверенну гідність не вимагати, не привласнювати собі права. Варто пригадати тут, задля аналогії, ситуацію з особою, яка сподівається на якесь добродіяння, на милість від іншої особи, але вона покладає надію лише на її доброту та щедрість, сама ж таки заявляючи, що послуга, якої вона просить, — це милосердя, це ласка, тобто щось цілковито протилежне обов'язку чи зобов'язанню, яке вищепойменована особа повинна виконати.

Тут постає в усій своїй оригінальності і, додам, незаперечній перевазі відношення, виражене словами “мати надію на”. Скидається на те, що філософія, поставлена на вісь контрактності, дуже схильна нехтувати те, що становить цінність цього відношення. Водночас я додам, що тут, як і всюди, зрештою, неминуче має тенденцію виникати певне сповзання, певне ковзання зі сходинки на сходинку: “мати надію на” переходить у “сподіватися на”, потім “розраховувати на” і нарешті в “наполягати” або “вимагати” *. Труднощі, які постійно виникають перед тими, хто має справу з філософією надії, великою мірою залежать від того факту, що ми прагнемо підставляти замість початкового відношення, відношення чистої і таємничої віри, відношення наступні, набагато проясненіші, безперечно, але водночас усе більш і більш недостатні з погляду їхнього онтологічного змісту.

До того ж треба визнати, що еволюція ментальності, та, яку ми маємо можливість спостерігати навколо нас, здається, йде цим самим шляхом, по цій самій лінії деградації (ковзання зі сходинки на сходинку). Люди, у своїй загальній масі, як здається, все менше й менше спроможні “плекати надію”, і справді, важко витлумачити як надії ідоловірство, до якого навертаються величезні спільноти, зачаровані авторитетом вождів, які перед тим, завдяки невтомній пропаганді, спромоглися паралізувати у своїх попіхачів не тільки будь-який критичний дух, а й будь-яке автентичне сприйняття справжнього смислу вартостей. Я скажу тут тільки те, що це ідоловірство є жалюгідним субститутом — я сказав

* Фр. “espérer en” — “attendre de” — “compter sur” — “prétendre” ou “revendiquer”.

би радше, токсичним сурогатом – певної надії, про яку ці самі юрби, хоч і виявляють себе цілком неспроможними плекати її, зберегли, поза всяким сумнівом, на дні своїх душ ностальгічний спогад. А втім, треба було б відзначити справедливості ради, що демократія, розглядувана не в її засадах, а в її дійсних реалізаціях, у найзловісніший спосіб сприяла утвердженню “наполягати” в усіх його аспектах – аж до найбрутальнішого духу вимагань і, цим усе сказано, меркантилізації всіх людських стосунків. Я маю на увазі, що демократичний клімат все більшою і більшою мірою знищує сам дух безкорисливого служіння, нерозривно поєднаного з щирою відданістю, і віру у внутрішню самоцінність такого служіння. Кожен індивід претендує передусім на ту саму пошану і ті самі переваги, що і його ближній; а самомилування собою робить його поведінку не стільки захисною, скільки вимогливою у відношенні до інших; з огляду на все це, він вважає принизливим для себе зробити хай там що просто так, *без винагороди*. Своєрідне абстрактне уявлення про справедливість зчленовується тут у досить таки химерний спосіб із небажанням бути ошуканим, не дозволити комусь іншому скористатися зі своєї наївності, з доброти свого серця. Але як у такій атмосфері духу недовіри – недовіри не тільки до інших людей, а й до самого життя – людська душа не ставатиме все менш і менш спроможною плекати надію, а разом з тим і віддаватися почуттю радості? Вельми ймовірно, що саме тут ми торкнулися метафізичних коренів падіння народжуваності,¹ яке сьогодні видається майже співмірним із певним типом цивілізації. А той факт, зауважу тут мимохідь, що певна віра в прогрес не тільки не гальмує цього розвитку, а, навпаки, сприяє його прискоренню, достатньо засвідчує, наскільки ця віра в прогрес суперечить автентичній надії, і це при тому, що у своїх початках, деś у дуже далекі часи, вона могла бути її неясно раціоналізованим відгалуженням.

Не слід, одначе, закривати очі на те, що цієї системи міркувань буде не досить, аби переконати тих, хто, перебуваючи під впливом стоїцизму або спінозизму, більш або менш спотвореного, вперто відмовляють надії в будь-якій метафізичній вартості. “Чи не тому ви так просто

¹ Це сьогодні вимагає певних поправок (прим. автора, зроблена в 1962 р.).

приходите до цього висновку, — скажуть нам, — який є, власне, мало значущим і для якого навряд чи було варто запускати в дію такий важкий механізм діалектики, що надія — це схильність, яка утворює внутрішню пружину людських починань, бо ж їй властиво з користю стимулювати тих, які включаються в такі дії усім своїм єством?" Це ніби сказати, що надія — лише суб'єктивна схильність, але сама собою вона аж ніяк не допомагає нам заглянути вглиб речей і вона ж таки не дає жодної гарантії своєї реалізації.

Але слід відповісти на це заперечення, що саме протиставлення, сформульоване в такий спосіб, треба, ймовірно, відкинути або переступити. Поза всяким сумнівом, немає жодних підстав заперечувати, що це протиставлення має глузд там, де йдеться про певну матеріальну реалізацію: будівництво порту або піраміди, прориття тунелю або перегородження греблею річки. Саме тому, що тут ми маємо справу з досягненням певних матеріальних результатів, внутрішня настроєність діючого фактора — а точніше, інструмента дії — може і повинна розглядатись як випадкова у відношенні до даного матеріального результату. Так, скажімо, цей останній може бути досягнутий завдяки зусиллям жорстоких наглядачів, що за допомогою канчуків примушують тяжко трудитися величезні маси стероризованих рабів. Але згадаймо, що насправді подібні реалізації не включають у себе ніякої автентичної творчості, ніякої любові до створюваних речей¹; а саме там і тільки там, де існує така любов, можна й треба говорити про надію, причому ця любов утілюється в реальність, яка без неї не була б тим, чим вона є. Таким чином, неточно було б вважати, що надія — це простий суб'єктивний стимул, навпаки, вона — життєвий аспект самого процесу, через який відбувається творчість.

"Але, — знову ж таки заперечать нам, — хіба надія, про яку ми зараз говоримо, не відрізняється дивним чином від тієї, що її ми раніше визначили як відповідь на ситуацію, пов'язану з неволею, з ув'язненням?" Є всі підстави думати, що, попри зовнішню видимість, ця різниця маскує глибинну тотожність. Не забуваймо, що загальний стан людини, той самий, у якому її життя видається нормальним, завжди залишається станом ув'язненого, з огляду на підневільні стосунки всіх різ-

¹ Сьогодні це мені здається спірним. (Прим. 1962 р.)

новидів, у які їй доводиться вступати, хай навіть ідеться лише про її тіло, а ще більше, з огляду на ту ніч, яка огортає її початок і її кінець. Можна вважати незаперечним, що всяка творча діяльність, хоч би якою вона була, пов'язана з цим станом, у тому подвійному значенні, якого ми надали цьому слову, і це, по суті, єдиний засіб, який нам дано, щоб ми мали змогу впускати бодай трохи світла у свою в'язницю. А хіба, запитають у нас, це не те саме, що перетворити творіння (*création*) на розвагу в розумінні Паскаля? Правду кажучи, я так не думаю, тому що паскалівське уявлення включає в себе ідею цілковитої самоти створіння (*créature*), яке змагається з безпросвітністю своєї долі. Але як ми вже переконалися — і треба буде повернутися до цього ще — надія завжди пов'язана зі спільнотою, хоч би якою внутрішньою вона була. Це настільки очевидно, що виникає спокуса запитати себе, чи безнадія і самотність не цілком тотожні у своїй основі.

З цього погляду, істотна проблема, розв'язання якої нам слід пошукати, полягає в тому, щоб з'ясувати, чи самотність — невід'ємна від людини, чи вона справді приречена жити сама-одна й померти сама-одна, і лише завдяки певній життєтворчій ілюзії спростається вона не помічати, що така її доля. Проте неможливо розглядати процес надії в повному відриві від процесу любові.

Цікаво тут відзначити, що суто об'єктивістська філософія, в ім'я якої намагаються розвіяти міраж надії, зливається майже до цілковитого ототожнення з радикальним суб'єктивізмом якого-небудь Пруста, для якого любов — це незнання і зводиться до омани зору. Є всі підстави вважати, що ці дві філософії можна подолати в один спосіб, оскільки вони протиставляються одна одній лише позірно, тобто по формі, в якій вони виражені, тоді як вони узгоджуються між собою у своїх негативних цілях. Зрештою, Пруст сам спрямовує нас на шлях істини, до якої він стає усе більше і більше сліпий, мірою того, як розвивається його твір, і образ життя, створюваний на його сторінках, стає дедалі впорядкованішим і водночас біднішим. Суб'єктивістська концепція любові з її виправданням безнадії (бо ж тільки чистий митець володіє ключем до спасіння) виявляється тим більш неприступною до будь-яких критичних закидів, що створіння * стає справжнім рабом не-

* Фр. *l'être* має також значення "буття".

відчепної думки, для якої інша особа є радше привід, аніж об'єкт, оскільки воно вивільняється з-під влади не лише інтуїції, а й будь-якого знання, що заслуговує на цю назву. Я все менше й менше *бачу* створіння, яким я одержимий, бо моя одержимість має тенденцію заступати його. Слід додати, що ця одержимість стає все більш тиранічною, що палкіше прагну я заволодіти ним, монополізувати його, що впертіше й наполегливіше силкуюся я порвати всі узи, які поєднують його з іншими істотами, в надії зробити його цілковито своїм. Це — ілюзія Арнольфа і можна запитати себе, чи в цьому випадку Мольєр не випередив і не перевершив Пруста. Тут можливе одне з двох: опинившись перед цією волею заволодіння, інший або спрмагається вислизнути через втечу або обман, або змінює свою природу і самознищується; і в першому, і в другому випадку, завдяки невблаганній діалектиці, любов, оскільки вона не змогла виконати свою місію, оскільки вона спотворилася, сама приводить себе до загибелі.

Але варто було б себе запитати, чи подібна діалектика, хоча там її набагато важче виявити і чітко вирізнити, не розгортається також там, де спотворюється фундаментальне відношення, що єднає людську душу і таємничу реальність, яка водночас огортає її і їй протистоїть. У своїй істинній суті це відношення є участю. Це означає, що ми не тільки беремо на себе провину узурпації, але й що ми стаємо, попри всяку видимість, чужими самим собі тією мірою, в якій ми ставимося до реальності як до чогось такого, що можна підкорити й чим можна заволодіти; а ще можна сказати, що і ця реальність, до якої ставляться в такий спосіб, підкоряючи її своїм егоїстичним цілям, також спотворюється і стає видимістю та ідолом. Але достатньо проникливий погляд завжди дивиться на видимості та ідолів як на придорожні камені, що відмірюють відстань на шляхах безнадії.

Можливо, тепер ми відчуємо за собою деяке право сформулювати кілька загальних тверджень, які зрезюмують більшість констатацій, що їх ми змогли зробити на вкрай звивистому шляху наших міркувань.

Віч-на-віч із тим чи тим особистим випробуванням, хоч би яким воно було, що йому я муситиму кинути

виклик і яке завжди буде тільки конкретизацією загального людського випробування, я завжди відчуватиму спокусу замкнутися в самому собі й разом з тим замкнути на собі час, так ніби майбутнє, очищене від своєї субстанції і своєї таємниці, тепер має бути лише місцем простого повторення, так ніби невідомо, яка ж розладнана механіка має забезпечити безперебійне функціонування, що ним віднині не управлятиме жодна життєтворча інтенція: але таке девіталізоване майбутнє, не будучи більше майбутнім ані для мене, ані для когось іншого, можна вважати радше за небуття майбутнього.

Систематизований емпіризм, кристалізуючись у імперсональних і перманентних формулах, принесе тому, що насправді є лише порухом душі, лише відступом, лише внутрішньою зрадою, теоретичне обґрунтування (і помилкове), в якому подібний підхід має потребу, щоб самоутвердитися перед самим собою.

Проти цього набору спокус є лише один засіб, який постає в подвійному аспекті: звернення до спільноти, звернення до надії. Коли правда, що людське випробування спроможне конкретизуватися до нескінченності й набирати безлічі форм, які тут, на цьому світі ми сприймаємо як злидні, вигнання або ув'язнення, то не менш очевидно, що завдяки симетричному, хоч і зворотному процесові, кожен із нас, зважаючи на те, що всілякі вбогі форми спілкування досвід пропонує найзнедоленішим, може піднятися доступними лиш йому дорогами до спілкування водночас інтимнішого і ширшого, причому надію можна розглядати нероздільно і як передчуття, і як еманацию такого спілкування.

“Я маю надію на тебе заради нас” — такий, можливо, буде найадекватніший і, можливо, найосмисленіший вираз акту, що його словосполучення “мати надію” передає в досить-таки затемнений і неясний спосіб. На тебе — заради нас: отже, який живий зв'язок існує між цим “ти” і цим “ми”, що їх лише наполеглива робота думки може розділити в акті надії. Чи не слід відповісти, що Ти якоюсь мірою є гарантом цієї єдності, яка нас єднає, — мене зі мною, або одного з іншим, або одних із іншими? Більше, аніж гарант, який запевнив би і ззовні підтвердив уже конституйовану єдність — це, власне, гой цемент, який її скріплює. Якщо це так, то не надіятися на себе чи не надіятися на нас — це те саме,

що не надіятися на Тебе. Звичайно, не так просто уявити собі й визнати, що я утворюю із самим собою реальну спільноту, таке собі “ми”, а, проте, лише за цієї умови я прилучаюся до духу як до вогнища розуму, любові, творення. Це абсолютне Ти, на яке я повинен мати надію, хоча завжди зберігаю можливість — і не абстрактну, а цілком реальну — знехтувати його, перебуває в самому осередді того містечка, яке я утворюю в єднанні із самим собою і яке, як трагічно підтверджує це нам досвід, постійно наділене владою перетворити само себе на попіл. Треба додати, що це містечко аж ніяк не монада і що воно не зможе, без того, щоб не працювати на власне самознищення, ставитися до себе як до окремого й не ізольованого осередку чи самоконституюватися в такий спосіб, а навпаки, воно черпає елементи життя із запасів, які по каналах, часто мало примітних, надходять йому з братерських містечок, що про них воно часто не знає, ані як вони називаються, ані де вони є. Саме в усвідомленні цього обміну, цієї таємничої і безперервної циркуляції відкриваю я себе в надії — це усвідомлення, як ми вже казали, має профетичний, але дифузний характер, а претендуючи на роль передбачення, воно цим самим ризикує самотертися. Якщо це так, то слід сказати, що мати надію, як ми й передчували, це жити з надією, замість зосереджувати свою стривожену уяву на жалюгідних жетонах, вишикуваних перед нами, що їх ми гарячково і безнастанно рахуємо і рахуємо, потерпаючи від страху, що нас або обшахрують, або пограбують. І що в більшу залежність потрапляємо ми від власності (*avoir*), то більше стаємо жертвою гострої тривоги, яку вона випромінює, тим більше шансів маємо ми втратити, я не кажу, лише здатність плекати надію, а й віру, хоч би якою вона була невиразною, в її можливу реальність. В цьому розумінні, звичайно ж, правильним буде сказати — і безпомилним! — що тільки істоти, які ніколи не тягли на собі ярмо власності, спроможні пізнати божественну легкість життя, освітленого надією. Та, наскільки ми можемо судити, це звільнення, це визволення покликане залишитися привілеєм дуже малої кількості обраних. Люди, у своїй величезній більшості, як видно, приречені залишатися заплутаними в сітях власності, з яких годі виборсатися; і до речі, існують найповажніші підстави думати, що тільки за цієї умови, хоч би якою тяжкою вона була, людство

спроможне давати раду, коли краще, коли гірше, тим зобов'язанням, іноді вкрай невдячним і темним, які були на нього покладені. Беззастережний осуд власності до-рівнював би, по суті, найзухвалішому зреченню кінечного існування людини, яка сама є кінечною. Щоб проголосити такий осуд, треба перейнятися надмірною скромністю, яка уподібниться — до такої міри, що майже зіллється з нею — до найнеприборканішої, найсвятотатственишої гордині. Але ми, либонь, маємо підстави твердити, що коли ми залишаємося, хоч би якою малою мірою, проникні для надії, це може статися тільки завдяки тріщинам, розколинам, які можна виявити на обладунку власності, що нас покриває; обладунку нашого майна, наших знань, нашого досвіду і наших чеснот, либонь, більшою мірою, аніж наших пороків. Крізь ті тріщини — і тільки крізь них! — можна підтримувати за умов — на жаль! — аритмії та ненадійності, які часто посилюються, оте дихання душі, що в будь-яку мить може бути заблоковане, як ото блокується дихання легень або діяльність нирок.

Але, висловлюючись у такий спосіб, чи не натуралізуємо ми неналежним чином надію? А якщо заглянути ще глибше, то як повинні ми подивитися на проблему того, чи залежить вона від нас, чи, навпаки, вона є плід природжених нахилів або правдивої благодаті, або, в кінцевому підсумку, — знак благодійного втручання надприродних сил?

Я виявлю тут обережність і не ступлю на теологічний ґрунт. Але в перспективі філософської оцінки, складається враження, що буде однаково правильним, а отже, й однаково хибним сказати, що надія залежить і що вона не залежить від мене.

Насправді смисл цього запитання затемнюється, коли воно спрямоване на те, що можна назвати моїм найінтимнішим “я”. Чи залежить від мене бути закоханим або володіти тим або тим творчим хистом? Безперечно, ні, але саме тому, що від мене не залежить бути чи не бути мені тим, хто я є. Ми, навпаки, визнаємо, незважаючи на філософські суперечки про свободу волі, які не мають нічого спільного з нашою темою, що від мене залежить здійснити той чи той захід, вирушити в ту чи в ту подорож, відвідати того чи того приятеля, зважитися на той чи той вчинок і т. ін., тобто я спроможний на все те, що на моєму місці міг би зробити і будь-

хто інший. Таким чином, ми неминуче приходимо до парадоксальної констатації, а саме: те, що від мене залежить, — це те, що не є притаманним мені конкретно, те, що не пов'язане тільки з моєю особою, те, що в певний спосіб залишається зовнішнім у стосунку до мене (або індиферентним). Водночас треба додати, що суб'єкт ніколи просто і виключно не отримує хай там який дар, він має тільки звільнити для нього місце в собі. Істина радше в тому, що дар — то заклик, на який треба відповісти; це відбувається так, ніби він вирощує в нас живо можливостей, з яких ми муситимемо обирати або, точніше, актуалізувати ті, які найліпше узгоджуються зі спонукою, що надходить нам ізсередини і, по суті, є не чим іншим, як посередницькою ланкою між нами і нами.

Саме від цього загального міркування слід відштовхуватися, аби визнати, що водночас правильно і хибно твердити, ніби від нас залежить, матимемо ми надію чи не матимемо. В корінні надії є щось таке, що нам буквально відкрите; але ми можемо й зректися надії, як зрікаються любові; і звичайно ж, ми можемо і заперечити надію, як заперечуємо і принижуємо нашу любов. Тут і там роль *каїнос* *, як здається, полягає в тому, що наша свобода дістає нагоду здійснитися і розгорнутися, чого вона не змогла б зробити, якби була полишена на саму себе — проте, ця гіпотеза, можливо, і суперечлива.

Тут ми бачимо, чому є всі підстави дивитись на надію як на чесноту: адже всяка чеснота — то зовнішня ознака певної внутрішньої сили, а жити в надії — це вміти примусити себе залишитися вірним у години темряви тому, що спочатку було, можливо, не більше як натхненням, екзальтацією, захватом. Але ця вірність не може, поза всяким сумнівом, бути збережена крім як завдяки взаємодії, суть якої є і завжди буде таємницею, між доброю волею — цим, зрештою, єдиним позитивним внеском, що на нього ми спроможні, та ініціативами, вогнище яких перебуває поза нашою досяжністю, там, де вартості — це благодаті.

Щоб прояснити повніше природу надії, принаймні тією мірою, в якій таке прояснення можливе, певно, слід нарешті прямо поставити запитання, який зв'язок поєднує надію і причини плекати її. Ліпше всього, мабуть,

* Нагода, час (*грецьк.*).

буде відсунути проблему до крайньої межі: чи можна плекати надію в тих випадках, коли причини для цього недостатні або навіть цілком відсутні?

Зазначимо спочатку, що це запитання, як то здається, абсолютно неминуче постає перед тим, хто розглядає надію як феномен зовнішній щодо себе і міркує про те, за яких умов цей феномен може здійснитися; я назву таку людину спостерігачем і в подальшому дотримуватимуся цього терміна.

Але розважливі роздуми неминуче приведуть нас до висновку, що мислити надію в такий спосіб — це однаково, що відразу вбити її.

Насамперед слід звернути увагу на те, що смисл “могти” неоднозначний. Ось, наприклад, два варіанти вищеозначеного запитання:

а) Чи справді може статися, що хтось плекає надію, не маючи для цього підстав?

б) Чи має право хтось плекати надію в тих випадках, коли підстави для цього недостатні або цілком відсутні?

Зазначимо спочатку, що в обох випадках неявно приймається, що фраза “немає підстав або принаймні немає достатніх підстав плекати надію” наділена смислом. Проте не слід піддаватися обману слів: не можна говорити про існування чи неіснування подібних підстав, як говорять про існування чи неіснування тієї або тієї речі, яка може бути даною в досвіді нехай там кого; тут оце “існує” чи “не існує” є необхідно відносним до визначеного суб’єкта: це з погляду якогось “Х” існують або не існують достатні причини, аби плекати надію. Але у формулюванні нашої проблеми, ким є цей передбачуваний суб’єкт?

Розгляньмо зокрема формулу а). Означає вона: “Чи справді може статися, що хтось плекає надію в ситуації, яка для мене, того, хто ставить запитання, не містить у собі підстав для надії?” Чи йдеться про ситуацію, яка *для самого суб’єкта* не містить таких підстав?

На перше запитання слід, поза всяким сумнівом, відповісти ствердно: надто очевидно, що інший може зберігати надію там, де спостерігач вважає, що підстав надіятися немає, тобто вони відсутні з його погляду. Таким чином, перше запитання марне і мало значиме.

А як щодо другого запитання — чи має воно точніший смисл? Чи справді може хтось плекати надію там,

де сам він погоджується, що підстави для цього недостатні або й цілком відсутні?

Але якщо справді він думає, що таких підстав не існує або вони недостатні, він сам признається, що насправді він надії не має (за винятком, само собою зрозуміло, того випадку, коли він керується почуттям поваги до іншої людини і поступається якомусь співрозмовникові правом визнавати те, чого сам він не визнає; але в цьому випадку йдеться про гіпотезу). Застосування слова “недостатні” теж позначене суперечливим змістом, бо якщо суб’єкт має надію, то, виходить, що підстави надіятися для нього достатні, хоч би що там думав із цього приводу спостерігач.

Але в дійсності запитання, яке суб’єкт, як то здається, повинен собі ставити, і, в конкретному випадку, відповісти на нього негативно, виникає для нього лише тоді, коли він якимсь чином відокремлює себе від своєї надії; воно виникає в іншому реєстрі як функція обчислювальної підстави, яка за допомогою тих приблизних засобів, що їх вона має у своєму розпорядженні, підраховує шанси. Безперечно, може статися, що надія після тривалих роздумів поступиться або вдавано поступиться місцем на якийсь час цій обчислювальній підставі, а надто в тих випадках, коли відбувається дискусія зі співрозмовником, якого можна переконати. Проте це аж ніяк не заважає тому, що надія та обчислювальна підстава істотно відмінні і, бажаючи їх злити до купи, ми все втрачаємо. Зате висловлювання б), вводячи поняття права плекати надію, зразу ж переводить усю проблему на терени обчислень, тобто заключає її в рамки теорії ймовірностей. Так ніби плекати надію — це раціонально мислити в певний спосіб та ще й оцінювати обґрунтованість своїх міркувань. З цього погляду відповідь на поставлене запитання очевидна: абсурдно визнавати, що є слушні підстави мати надію без достатніх на те причин; але знову повторимо, що смисл виразу “мати надію” тут має зовсім іншу природу.

Скидається на те, що наші міркування привели нас тут до цілком негативного висновку і до заперечення того факту, що вираз “підстави для надії” має хай там яке значення. Отже, треба було б у цьому пункті перейти на позиції якогось ірраціоналізму або якого-небудь радикального фідеїзму. Але якщо ми зіставимо цю тезу з даними досвіду, вона здасться просто абсурдною.

Ось, наприклад, мати, яка вперто плекає надію, що побачиться зі своїм сином, хоча його смерть підтверджена в найформальніший спосіб — скажімо, свідками, які бачили його мертвим, поховали і таке інше. Хіба за подібних обставин спостерігач не має усі підстави сказати: не існує жодних причин надіятися, що цей син досі живий?

Хоч якою тонкою і, в певному розумінні, дражливою може видатися різниця, що її я тут запропоную провести, можливо, годилося б відповісти на це заперечення десь приблизно так: оскільки надія матері може бути виражена цілком об'єктивним міркуванням: "А може, Жан і повернеться?", ми маємо повне право сказати: "Ні, об'єктивно кажучи, це повернення має розглядатись як неможливе". Але в корені цього об'єктивного міркування матері, яке само по собі не може бути визнане обґрунтованим, лежить акт мисленої любові, що відмовляється визнати очевидний факт або трансцендентно долає його; і здається досить-таки абсурдним, а може, й гідним осуду заперечувати таке право плекати надію, тобто любити всупереч усякій надії. Висловлюючись точніше, абсурдною є сама ідея існування такого права, що його ми могли б визнавати або відкидати, коли і як нам заманеться.

Тим самим ми ще не подолали всі свої труднощі. Бо повсякденний глузд відповість на наші аргументи, що не годиться тут ототожнювати надію і любов. "Хоч би якою сильною була любов, що її я почуваю до якогось індивіда, неприпустимо, аби в ім'я цієї любові я надавав собі право переступати кордони логіки". Тут ідеться про софізм, який можна виразити так: "Я не спроможна сприйняти думку, що він не повернеться, тому лишається можливість, що він таки повернеться". Але тут також надія розглядається іззовні і переноситься не у свій регістр. Те, що ототожнюється з надією — це дуже просте твердження: "Ти повернешся". І до цього "ти повернешся" об'єктивна критика ніяк не зможе прискіпатися, вона діє законним чином лише там, де воно перекладається на мову, яка є мовою передбачення та оцінки ймовірностей.

Ніхто не стане заперечувати проти тієї істини, що кожен із нас відкритий спокусі здійснити подібну підміну, як йому вигідно. Ми вже бачили, як спотворюється надія самим тим фактом, що вона тяжіє до утвер-

дження іншої особи. Цим вона втрачає свою істотну нездоланність, але втрачає її лише тому, що себе заперечує, і це заперечення є падінням.

Це міркування, яке здавалося спочатку вкрай парадоксальним, прояснює, як мені здається, фундаментальну різницю між надією і бажанням, хоч про цю проблему ми вже майже й забули, і тому зараз ми долучимо до цих зауважень спостереження, які ми зробили значно раніше. Надія залежить, можна сказати, від особливої метафізичної юрисдикції лише за умови, що вона переважає бажання, тобто не залишається центрованою на самому суб'єкті. Знову ж таки ми доходимо неминучого висновку про нерозривний зв'язок між надією і милосердям. Чим егоїстичніша любов, тим з більшою обережністю слід ставитися до тверджень профетичного характеру, які вона надихає, оскільки вони мають властивість буквально спростовуватися досвідом; і навпаки, чим ближче підходить вона до правдивого милосердя, тим більше смисл цих тверджень стає неоднозначним і прагне стати незумовленим, що є знаком її присутності. Ця присутність утілюється в "ми", для яких "я маю надію на тебе" означає "я надіюся на спільноту", непорушність якої я проголошую. Звичайно, як і завжди, критична думка оголошує це твердження хибним; у свідки проти нього вона закликає аргументи досвіду, вказуючи на незліченні очевидні деструкції, видовище яких воно нам пропонує. Але ці аргументи можуть бути спростовані лише наявністю впевненості, що, як ми бачили, не ґрунтується на конституційованому досвіді — впевненості в тому, що все це є істинним лише в значенні скороминущої істинності і що численні мутації, які видимо продукує критичний песимізм, аж ніяк не торкаються єдиної автентичної реальності. Це твердження якраз і є надія, приведена до свого понадчуттєвого ядра; її характерна ознака — це *рух, яким вона спростовує аргументи, посиляючись на які намагалися спростувати її*. Треба додати, що надія, мислима в такий спосіб, знаходить водночас символ і точку опори в усіх досвідах — щоправда, наново переглянутих — і не в їхньому філософському чи навіть фізичному механізмі, а в нескінченному відлунні, яке вони пробуджують у тих, кому доводиться або переживати їх безпосередньо, або з приємністю спізнавати на собі їхню благотворну дію. Звідси прояснюється і завершується

те, що ми говорили вище про зв'язок, який налагоджується між душею і часом у надії. Тож чи не можна сказати, що ця остання завжди передбачає надлогічний зв'язок між поверненням (*nostos*) і чистою новизною (*καίπον τι*). Тому можна запитати себе, чи консервація або реставрація з одного боку, і революція або оновлення — з другого, не є двома моментами, двома аспектами, абстрактно роз'єднаними, однієї єдності, яка міститься в надії поза всіма раціональними міркуваннями, усяким втіленням в концептуальну форму. Це таке собі прагнення, яке приблизно можна передати таким простим суперечним виразом: "як і раніше, але інакше, і краще, ніж раніше". Саме тут ми знаходимо тему визволення, бо вона ніколи не є простим поверненням до статусу-кво, простим відновленням; вона є цим і більше, ніж цим, і протилежністю цьому: нечуваним підвищенням у ранзі, цілковитим перетворенням.

Можливо, відштовхуючись від цих міркувань, ми наблизимося нарешті до визначення, яке ми не захотіли помістити на початку нашого аналізу: "Надія — це, по суті, якщо можна так висловитись, схильність душі, укорінена в комунальному досвіді, до здійснення трансцендентного акту на противагу бажанню та знанням, досвіді, яким вона стверджує живу безперервність у часі, що її цей досвід водночас засвідчує і започатковує".

Пеш, січень, 1942 р.

ТАЄМНИЦЯ РОДИНИ¹

Очевидно, я насамперед повинен у кількох словах пояснити вам, чому мою лекцію оголошено саме під такою назвою. Я ладен визнати, що вона може багатьох спантеличити і навіть видатися почудернацькому сенсаційною. Чому б мені не назвати свій виступ набагато простіше, скажімо, “Проблема родини” чи якимось так? Я не зробив цього з багатьох причин. По-перше, існує не якась одна проблема родини, а безліч таких проблем усіх видів і категорій, що їх ніколи не вдалося б об’єднати в одну; чимало з них уже були обговорені тут, перед вами, на тому рівні обізнаності та компетентності, яких мені вочевидь бракує. Та головне в тому, що родина, як мені здається, належить до такої категорії реальностей, я волів би радше сказати, присутностей (*présences*), щодо яких проблеми виникають лише тією мірою, в якій ми не досить обізнані не так із притаманними їм властивостями, як із тим, у який саме спосіб ми, люди, заангажовані в них. Прошу пробачення, але тут мені доведеться процитувати себе самого; бо я мушу нагадати про розрізнення, яке близько десяти років тому я був спробував запровадити в царині конкретної філософії і яке, на мій погляд, досі зберігає свою значущість.

Для мене проблема може існувати лише там, — так я тоді висловився, — де мені доводиться працювати з даними, зовнішніми щодо мене, або тими, які я принаймні спроможний розглядати як зовнішні; йдеться про дані, що подаються мені в певному безладі, а я докладаю всіх можливих зусиль, щоб замінити цей безлад порядком, який відповідав би вимогам моєї думки. Пі-

¹ Лекція, прочитана у Вищій школі сімейних студій в Ліоні й у Тулузі в 1942 р.

ся того, як відбувається ця заміна, проблему розв'язано. Щодо мене, того, хто береться за цю роботу, я перебуваю зовні (поцейбіч або потойбіч, різниці немає) даних, на які спрямовую свою увагу. Але там, де йдеться про реальності, тісно пов'язані з моїм існуванням, і які, безперечно, визначають його і владарюють над ним, моє сумління не дозволяє мені діяти таким чином. Тобто, я не спроможний абстрагуватися від себе або, якщо хочете, провести межову лінію, що відокремила б мене від тієї або тієї даності, яка переді мною постане: бо в цих реальностях я ефективно і життєво заангажований. Як приклад можна навести єдність душі й тіла або, висловлюючись у точніших термінах, зв'язок, що поєднує мене з моїм тілом; цей зв'язок я не спроможний розчленувати як ідеально ізольований від себе об'єкт, не спотворивши його справжню природу. Звідси випливає, що всі відношення, які я застосую, щоб дати йому визначення або уточнити його функцію, незмінно виявлятимуться неадекватними: я не можу сказати з усією впевненістю, ані що я господар свого тіла, ані що я раб свого тіла, ані що я власник свого тіла. Усі ці відношення істинні водночас, а це рівнозначно тому, що кожне з них, зокрема взяте, — хибне, що воно не так виражає, як зраджує * певну фундаментальну єдність, про яку слід сказати, що вона не так дана, як та, що дає, бо вона — корінь моєї присутності перед собою, присутності всіх речей переді мною, і цим вона вивищується над собою, як простою проблемою, вона захоплює свої власні дані, вона поглинає їх і цим вивищується над собою як простою проблемою. Саме в такому дуже точному розумінні родина — це таємниця, містерія, і в цьому криється причина, чому її не можна розглядати, не ризикуючи створити плутанину, як простий проблемний матеріал. Випереджаючи подальші міркування, я зазначу вже тепер, що між таємницею єднання душі й тіла і таємницею родини існує глибока єдність, яку, либонь, дуже рідко й мало підкреслювали. І тут, і там перед нами один і той самий факт або радше щось більше, аніж просто факт, бо це умова існування всіх фактів, хоч би якими

* У французькому тексті гра дуже схожих за своїм звучанням слів "traduire" (виражати, перекладати) і "trahir" (зраджувати). Тут доречно буде згадати відомий італійський афоризм: "Traduttore — traditore" (перекладач-зрадник, тобто людина, яка зраджує (псує) художній зміст оригіналу).

вони були — я говорю про втілення. Я не вживаю тут, само собою зрозуміло, цей термін у тому значенні, якого він набув у теології. Тут у жодному разі не йдеться про прихід у світ Нашого Господа, тут ідеться про безконечно таємничий акт, через який сутність набуває тілесності, акт, навколо якого вже кристалізувалися роздуми одного мислителя, відомого як Платон, і який новітні філософи нехтують лише остільки, оскільки вони втратили істинну благодать розуму, що є спроможністю захоплюватись і дивуватись.

Сказати правду, я не збираюся викласти вам тут якусь чітку доктрину. Тут радше йдеться про низку розвідок, спрямованих у напрямку точки, якої нашої думці не дано досягти прямо — а чому? Тому що ця точка розташована водночас надто близько і надто далеко, щоб потрапити в ту строго обмежену зону, яку ми називаємо зоною об'єктивного пізнання. Я сказав, надто близько і надто далеко, але насправді ці протилежності тут збігаються, і я схильний думати, що цей збіг зовсім близького і безконечно далекого є найточнішою характеристикою таємниць, хоч би якими вони були, хай навіть ідеться про релігійні таїнства, до яких наша тема не має жодного стосунку.

З одного боку, коли я говорю про свою родину, я первісно пробуджую цим словом в уяві певну конфігурацію, певне сузір'я, в якому я, дитина, спонтанно визначаю себе як центр тяжіння; хіба ж я не перебуваю у точці перетину всіх цих поглядів, заряджених турботливістю, яка то розчулює мене, то гнітить і дратує, поглядів, жоден відтінок яких не вислизає з-під моєї уваги, бо всі вони виявляють інтенції, спрямовані, як мені здається, на мою особу, погляди позначені також найрозмаїтішими модуляціями, — від лагідності до суворості, від умовлянь до погроз. Лише поступово почну я розуміти, які стосунки кожного з них — своє власне життя, що кожного еднають із усіма, пов'язують цих людей між собою; у такий спосіб я відкрию, що кожен має своє власне життя, свої непохитні взаємини з іншими, зрозумію я і те, що вони часто розмовляють про мене за моєї відсутності; отож я сприймаю лише певну адаптацію, варіант, пристосований до мого особистого вжитку, думок та почуттів, які я пробуджую в цих створіннях, завжди обернутих до мене однією стороною, завжди тією самою. Починаючи від цього моменту все

дивно ускладнюється, нові зв'язки виникають між ними і мною: я помітив, що вони ховаються від мене, то чому б і мені не піддатися спокусі й не сховатися від них у свою чергу? Але водночас, дивні рельєфи виникають у моєму особистому житті, воно вкривається видолинками, розгороджується на якісь окремі комірочки. Простий і досконалий краєвид моїх перших років ускладнюється і затягується хмарами. Моя родина віддаляється від мене, залишаючись водночас настільки мені близькою, настільки тотожною, наскільки це можливо. Мене четвертують? Точніше буде сказати, травмують — і ці рани з тих, які найважче загоюються. Та це не все, це навіть не початок. За абстрактними словами батьківства, синівства мене невідчутно навчають бачити приховані та заборонені реальності, від яких у мене йде обертом голова. Вони приваблюють мене; та оскільки вони мене приваблюють, оскільки я, як мені здається, чиню блюзнірство, піддаючись цій звабі, я відвертаюся від них; я доходжу розуміння, принаймні, що мене не тільки не наділено абсолютним існуванням, а я є, сам того не бажаючи і не підозрюючи про це спочатку, відповіддю на подвійний заклик, що його кидають у невідомість живі створіння, я втілюю такий заклик, заклик, що його вони спрямували кудись потойбіч себе, якійсь незбагненній силі, що виражає себе, лише даючи життя. Я є цією відповіддю, спочатку безформною, але такою, яка поступово, мірою того як вона артикулюється, самоусвідомить себе як відповідь і як судження; атож, рано чи пізно я неминуче маю зробити це відкриття, ніщо не втримає мене від того, аби я його не зробив, отож я ношу в собі судження самим фактом, що я є той хто я є, стосовно тих, які ввели мене в буття; і водночас безліч нових відношень утворюються між ними і мною.

З другого боку, мені слід ясно усвідомити, що за цією освітленою і такою вузькою зоною, яку я називаю своєю родиною, тягнуться до безконечності відгалуження, по яких мені начебто дозволено невтомно йти і йти; проте цей "дозвіл" лишається тільки дозволом, бо насправді густа непроникна темрява огортає це "верхів'я" мого "я" і перешкоджає мені дослідити його. А втім, побаченого та відчутого цілком досить для того, аби, йдучи по цій нитці пуповини мого земного минулого, я розгледів, як утворюється переді мною, а проте десь позаду мого життя безконечна мережа, яка, взята у своїх границях,

мабуть, відбиває існування всього людського роду; моя родина чи, радше, моя лінія — це послідовність історичних модальностей, згідно з якими людський геній індивідуалізується до тієї міри, поки перетворюється на окреме індивідуальне буття, таке, яким є я. Усе, що я спроможний усвідомити в цій невизначеності, яка стає все більш грандіозною, — це, що всі ці незнайомці, які бовваніють між мною і недосяжними для моєї думки початками, що ці незнайомці, хоч би якими вони були, не є простими причинами, яких я є наслідком чи продуктом. Ці терміни “причини” й “наслідку” тут, безперечно, не мають ніякого смислу: між моїми предками і мною має існувати безконечно затемненіше й інтимніше відношення, я становлю частину їх, як і вони становлять частину мене — в невидимому; вони для мене, а я для них — консубстантивні елементи.

Цією заплутаною сукупністю відношень та передчуттів визначається таємниця родини, в яку я заангажований самим фактом того, що я є: в артикуляції якоїсь структури, в якій я розрізняю тільки загальні обриси якогось почуття, яке коливається між інтимним і метафізичним — і присяги, прийнятої або відхиленої, якою мене закликано зробити своїм те неясне бажання, що є ніби центром магічного живлення мого персонального існування. Ось тут і розташовуюсь я, створіння, закинуте в цей безлад, саме тут мене вставлено в цей незбагнений світ.

Отже, коли ми замислюємося про таємницю родини, ми не так намагаємося розв'язати якусь проблему, як примушуємо себе подумки відновити, явити власній душі певну реальність, усвідомлення якої трагічно стерлося на протязі існування кількох останніх поколінь, і це забуття, безперечно ж, сприяло тому, що людство провалилося в пекло, і ми ще й сьогодні бачимо, як воно в ньому борсається.

Але отак осмислити таємницю родини — це завдання, хоч і просте, на перший погляд, але насправді надзвичайно складне і важко здійснення. Бо ж таємнича реальність може явитися тільки тому, хто не лише наново її відкриває, а й переживає раптове осяяння, що він її наново відкриває і тільки тому, хто водночас і зненацька усвідомлює, що він був цілком утратив її з виду. Довести до вашого відома цю очевидну істину негативного плану і почуваю я себе зобов'язаним у пер-

шу чергу, хоч би яким невдячним видавалося подібне завдання. Ніщо, на мою думку, так очевидно й так прямо не вказує на сліпоту, яка вразила безліч наших сучасників у тому плані, що нас сьогодні цікавить, як побільшення за період між двома війнами числа суперечок, які мають явно базарний характер, і відбуваються або на сторінках преси, або на всіляких публічних зборах і зачіпають усі питання, що мають стосунок до шлюбу, до шлюбних розлучень, до вибору коханця, до неомальтузіанської практики і таке інше. Для кого і перед ким проливаються всі ці невичерпні потоки багатослівної і дуже часто отруйної евристики? Перед неробами, які все більшою і більшою мірою неспроможні жити, я не кажу своїм власним життям, а життям таким, яким воно має бути, і скніють на задвірках реальної дійсності, ведучи безглузде і зловісне існування суспільної потолочі, причому самі цього майже не помічають, як ото люди, що вже опинилися за бортом, а й досі не збагнули, що їхній корабель зазнав аварії. Ці картонні паяци не докладають жодних зусиль, щоб зрозуміти бодай одну істину і мати з неї поживу, але всіх їх змагає хворобливе прагнення вимахувати так званими ідеями; вимахувати, щоб вони схрещувалися і дзвеніли, мов шаблі, але не в битвах, які відбуваються на полях людського досвіду — бо всякий людський досвід, гідний своєї назви, має вагу і вартість — а в тих боях, де змагаються між собою ті, хто вміє захищати свої переконання лише криком та вмінням грубіянити й звинувачувати. Тут усе відбувається так, що можна подумати, ніби потоки слів і діалектики ллються лише там, де маємо абсолютну порожнечу в царині автентичного людського досвіду й людської думки. Немає сумніву, що тут мені заперечать: “А чому це ви, — скажуть мені, — так свавільно перебільшуєте значення дискусій, які ніколи не привертали увагу здорових елементів нашої країни? Відчуття родини не належить до чеснот, які втратили смисл, родина залишається живою реальністю, досить подивитися навкруг себе, щоб у цьому переконатися. Скільки родин, навіть у цей гідний усілякого осуду час, зберегли свою життєспроможність, не зникли і не розпалися!” Я вважаю, що тут слід зупинитися і не боятися подивитися у вічі дуже тривожним фактам. Справді-таки, не випадає сумніватися бодай протягом однієї секунди, що в дуже великої кількості людей — перева-

жно, але не виключно, християн — відчуття родини збереглося, попри невтомні зусилля пропаганди всіх видів і гатунків, яка систематично намагалася його розхитати. Одначе дарма не помітити й глибокої кризи, яка виникла в наш час, кризи тяжкої і, можливо, навіть у перспективі довшого часу смертельної, кризи, яку засвідчують незаперечні цифри статистики: зростання кількості розлучень, майже повсюдне поширення практики абортів тощо. Тут ідеться про факти, які примушують нас копнути глибше, аби оголити коріння цих “суспільних явищ”, коріння, яке проростає на рівні віри або, висловлюючись точніше, *безвір’я*, де я схильний бачити, якщо комусь цікаво почути мою думку, кардинальну тему духовної біології нашої історичної доби. Саме це коріння й повинен розкрити сьогодні філософ із холонокровністю хірурга, який надрізає скальпелем рану.

Тут нехай мені дозволять зробити короткий відступ від головної теми, який, по суті, не є одним відступом.

Коли я згадую про роки свого вчителювання в ліцеї чи про викладацький досвід кількох зі своїх друзів, я констатую, що тоді ставало дедалі важче й важче звертатися на уроках із філософії до проблем, які мали стосунок до родини. Зокрема, я добре пам’ятаю, в якому ніяковому становищі я себе відчув, коли опинився перед необхідністю поговорити про розлучення не тільки як про реальну даність, а як про практику загалом згубну, яку в принципі слід осудити — тоді як мені було добре відомо, що серед моїх учнів є кілька таких, чії батьки розлучилися, й не можна було виключити можливість, що вони перекажуть своєму батькові чи матері той суворий вирок, який я зараз перед ними проголошу, або й гірше того, збунтуються тут-таки — із повним на те правом, зрештою, — проти невблаганних слів, спрямованих супроти тих, до кого вони плекають почуття найглибшої пошани. Відтоді скільки разів відчував я спокусу залишитися в межах обачливої стриманості, не відступати від пустих і банальних очевидностей. Але, з другого боку, хіба я міг не розуміти, що ці великі реальності шлюбу, поколінь та інші проблеми виродяться, якщо ми не подивимося на них безстрашно й відверто, і то настільки, що стануть лише матеріалом

для риторичних вправ; у такий спосіб загальник заступає життя, загальник, отруйну силу якого я, зі свого боку, ніколи не перестану викривати, бо він завжди буде тільки послідками думки, тільки продуктом розкладу. В цьому полягає дилема, об яку в наш час розбили лоба чимало вчителів та вихователів: або відважно брати проблему за роги, не боячись видатися догматичним, і при цьому наражати себе на ризик, що ти образиш або схвилюєш молоді і надто вразливі душі; або послідовно вдаватися чи то до пустопорожньої фразеології, чи то до історичних або так званих "історичних" констатацій і в цьому другому випадку сприяти утвердженню ослабленого релятивізму, який у наші часи так фатально намагався вихолостити погляд на власне мораль. Якщо я з такою наполегливістю звертаю вашу увагу на трудність, котра, як то здається, очевидна тільки для фахівців, то я роблю це лише тому, що бачу в ній ознаку, яка прояснює стан речей, серйозність якого далі приховувати не можна. Якби мій читач завдав собі мороки зазирнути в підручники з моралі та соціології, що їх зо два десятки років, а то й довше, обдаровували своєю прихильністю верховні жерці офіційної освіти, він би переконався в тому, з якою переконаністю там заохочували тенденцію розглядати всі проблеми майже виключно в історичному плані, підкреслювати випадковий характер родинних інституцій, приречених, звичайно ж, із плином часу, дедалі послаблюватись, тенденцію, якої анітрохи не компенсувало звертання, голослівне та марне в своїй основі, до кількох загальних принципів, позначених десь на краєчку марного раціоналізму, геть сточеного червою. Зазначмо вже тепер, аби згодом неодмінно до цього вернутися, що внаслідок парадоксу, вартого якнайпильнішої уваги, ці соціологічні моралісти прийшли в кінцевому підсумку до проповідання, по суті, найрозбещенішого індивідуалізму, водночас проголошуючи та вихваляючи запровадження соціалізму, який у всіх сферах підпорядкує особисту ініціативу контролю з боку Держави.

Мабуть, мені заперечать, що я звертаюся до періоду в нашій історії, який, на щастя, уже минув, і що протягом останніх десяти років у цьому питанні, як і в багатьох інших, ми спостерігаємо могутню і здорову реакцію людей, які щиро переймаються проблемами свого ближнього й активно обстоюють те, що ми іноді досить-

таки наївно називаємо “ідеями добра”. Я, звичайно ж, далекий від того аби недооцінювати важливість і вартісність такої реакції. Та водночас мені здається, що нам слід остерігатися оптимізму, який може завести нас у хащі помилок та обманутих надій. Швидко зростання кількості лозунгових закликів, гасел, що стосуються проблем родини, у промовах офіційних осіб та в пресі — це не привід для нас, щоб піддаватися невиправданним ілюзіям. У всьому цьому немає нічого такого, що давало б підстави повірити в ефективне спілкування інтелектів та сердець: немає жодного сумніву, що не через засоби, рекламні за самою своєю суттю, можна розбудити найглибинніші, найпотаємніші бажання індивіда. Навпаки, ми маємо всі підстави остерігатися, чи не готується тут удар жахливої зворотної сили і чи трохи пізніше не повернеться лихо, від якого ми так натерпілися, і не заходиться руйнувати все те, чого досі не зруйнувало, ще жорстокіше й невблаганніше.

Тут ідеться насамперед про те, щоби наша думка, єдина зброя, яку ми маємо в своєму розпорядженні, освітила якомога яскравішим світлом трагічне становище, в якому опинилися стільки умів, найчастіше неспроможних пояснити самим собі, що то за тривога, яка руйнує самі підвалини їхнього життя, що то за біль, якого їм дано збагнути лише найбільш зовнішні причини, лише симптоми, що лежать на самій поверхні. Мені здається, ми звернемо на хибну дорогу, якщо станемо говорити лише про кризу моралі, про відкидання, дедалі очевидніше, тих загальних засад, які беззаперечно приймалися аж до певного моменту в історії. Скоріш це треба розуміти так, що ці засади є лише приблизним і дуже недосконалим вираженням певного ментального ставлення до життя; і насправді трансформувалося саме це ставлення. За умови, що ми уточнимо смисл деяких слів, я сказав би так: те, що відбулося, — це радше ослаблення життєвої сили, (*fléchissement vital*), аніж якесь порушення чи заперечення. Нещодавно пан Альбер Беген процитував чудові слова, сказані вже кілька років тому великим швейцарським письменником Рамуцом, який писав про один конкретний смисл поняття священного: “Це найдорогоцінніше надбання Заходу, це така собі глибока повага до існування під яким треба розуміти все те, що існує: моє власне “я” і світ навкруги мене, таємниці, які нас оточують, таємни-

цю смерті, таємницю народження, певне шанобливе схилення перед життям, певну любов, і — чом би не згадати й про це? — певний стан поетичного піднесення, в якому ми перебуваємо, споглядаючи творіння”. Саме оцей-от смисл священного, оце глибоко шанобливе ставлення до життя і до смерті, розглядуваної як така собі нічна фаза того ж таки життя, оцей стан поетичного піднесення перед величчю творіння протягом останніх десятиріч, а надто останніх років, поступилися перед натиском гордині, претензійності, нудьги та безнадії; і з причин, що їх, як здається, зовсім неважко проаналізувати, саме в категорії реальності родинних взаємин найдужче проявилися зловісні наслідки цього послаблення життєвої сили, все більш і більш безпосередньо загрожуючи цілісності індивіда, якщо розглядати його у власній структурі й у власній долі.

Родина існує, уперто повторює той, хто відмовляється поглянути небезпеці у вічі. Але слово “існувати” тут украй неоднозначне, а отже, й украй оманливе. Якщо існує якась реальність родини, то вона не дозволяє розглядати себе або об’єктивно встановлювати себе як просту спорідненість; ми маємо навіть підстави сказати, що вона безконечно вивищується над усім, що має стосунок до простого запису в актах громадянського стану. Вона є лише за умови, коли вона мислиться не тільки як цінність (*valeur*), а й як присутність (*présence*).

Проте цінність — насамперед. Я гадаю, нам слід зробити зусилля, щоб оживити, але мислено, прояснюючи його, досвід, пережитий більшістю з нас, коли ми були ще дітьми, досвід, який, до речі, дуже важко не спотворити, коли ми намагаємося його витлумачити, бо я маю на увазі досвід гордості (*fierté*). Адже якщо не вжити заходів остороги, то цей останній, мабуть, дуже легко сплутати з досвідом самомилювання (*vanité*), що є лише його деградацією. Людина пишається (відчуває гордість) тим, що належить до тієї або тієї спільноти, яка відкидає на кожне “я” певний блиск. Гордість, як мені нещодавно довелося писати в одному зі своїх трактатів — це такий собі відгук, що озивається в глибинах моєї душі на певне вшанування (*investiture*), якого я хотів би бути гідний. Таким чином, це почуття гордості стосується лише мене самого; воно в жодному разі не спрямоване на когось іншого, що його мені було б приємно залякати і засліпити. В цьому контексті воно є почут-

тям конструктивним, воно допомагає мені утворити ніби внутрішні підвалини, яких я потребую, щоб оперти на них свою поведінку. Самомилування, навпаки, самим тим фактом, що спрямоване воно на когось іншого, за своєю суттю безплідне, воно не формує мою поведінку, а, радше, розкладає її. Але саме це почуття гордості дає нам змогу відкрити, в чому цінність родини. Вона — визнана ієрархія, і, щоб інтегруватися в неї, мені не досить буде визнати владу, яку втілює її глава — я включений у неї від самого початку, я в неї заангажований, в ній моє коріння і моє буття. Ця ієрархія не може обвалитися, ця влада не може бути скасована без того, щоб сама родина не зруйнувалася як цінність: відтоді вона стане в моїх очах лише такою собі сіттю, в якій я заплутався, сам того не бажаючи, і з якої тепер маю якнайскоріше виплутатися.

Говорячи про присутність, я ввожу сюди трохи інший відтінок, який годилося б уточнити. Тут знову ж таки кожен нехай звернеться до спогадів дитинства, які там, де йдеться про подібні реальності, здається мені, прагнуть виконувати ту саму роль, яку відіграють у філософії Платона ремінісценції. Кожен із нас, якщо не брати до уваги дуже рідкісних і нещасливих винятків, міг, принаймні в певні моменти свого життя, випробувати міцність існування своєї родини як такої собі захисної ширми, натягнутої між ним і чужим світом, світом погрозовим і ворожим. І безперечно, немає нічого болючішого в долі індивіда, як розрив, чи то раптовий і несподіваний, чи, навпаки, прихований і повільний, цієї матерії неблаганними руками життя або смерті, чи, радше, тієї безіменної сили, якої життя і смерть є лише двома обличчями, що змінюють одне одне. Тісно поєднані між собою образи і — на жаль! — заплямлені по-дурному сентиментальною або повчальною поезією образи кокона, гнізда або колиски, найточніше виражають те, що я волів би назвати пухнастим (*duveté*) елементом родинної реальності.

Але тут треба було б докласти аналітичних зусиль і спробувати відірватися від метафор самих по собі, треба було б чітко осмислити оце первісне “ми”, оце “ми” архетипічне і привілейоване, яке нормально реалізується лише в житті родинному. Оце саме “ми”, яке в загальному випадку ніколи не відокремлюється від “в нас удома”. Безперечно, не випадковість, що сили руй-

нації, спрямовані на родинний дім, водночас підготували й обвал самої родини. Це привілейоване “ми” не дозволяє себе відокремити, навіть на найнижчих поверхах життя свідомості від тієї зони, яка є постійною зоною нашого проживання, яка протягом нашого існування поступово стала консубстанціональною з нами. Спонтанне, безпосереднє усвідомлення такого собі “завжди”, прожитої в часі безперервності, невіддільної від знайомих предметів, серед яких ми живемо, від декорацій, на тлі яких ми робимо свої повсякденні справи, від відчуття — яке, до речі, дуже важко чітко сформулювати, — опікунської присутності, мабуть утіленої в цих речах, у цих декораціях, присутності, яка мовби поглиблює й забарвлює обрій нашого повсякдення, це усвідомлення, як мені здається, нерозривно пов’язане з існуванням родини тією мірою, в якій вона є водночас певною даністю і певною цінністю. Тут мені не треба іншого доказу — хоч він і має негативний характер — крім того потрясіння, а то й гострої туги, які переживає дитина внаслідок банальної події переселення на нове місце проживання; це справжня трагедія і не лише для дитини, а й для людини дорослої тією мірою, в якій вона зберегла дитячу сприйнятливість, оту вразливість матері, яка в декого зберігається, попри всі травми особистого становлення. Але й з протилежного боку слід ясно собі усвідомити: все те, що має тенденцію ослаблювати у створіння, яке тільки формується, відчуття постійного місцеперебування та інваріанту в середовищі, прямо сприятиме знекровленню в ньому усвідомлення належності до родини. Зазначимо мимохідь, що саме тут — я в цьому глибоко переконаний, — слід шукати одну з причин — і то з найголовніших — ослаблення відчуття родини в середовищі пролетаріату у великих індустріальних центрах. Там, де переважає номадизм — хоч і не той, де люди живуть у шатрах або в поставлених на колеса халабудах, а той, де вони скніють у крихітних кімнатках та в брудних мебльованих кімнатах — родина має тенденцію перетворюватися на таку собі абстрактну ідею і, в кінцевому підсумку, на слово, замість бути сутністю, одухотвореною буттям, яке ледве чи й усвідомлює, що воно нею дихає, сутністю, яка невідчутно просочує і насичує всі манери думати, цінувати й любити.

Можливо, мені скажуть, що всі ці зауваження мають стосунок лише до зовнішніх і випадкових умов існу-

вання. Але що глибше розуміємо ми існування, то більше схилиємося до думки, що його зовнішні ознаки є водночас внутрішніми, або, радше, ми змушені будемо визнати, що ця різниця не має смислу там, де йдеться про зростання бодай одного буття. Більше того, видається очевидним, що зникнення постійного місцеперебування або, точніше, домашнього вогнища, неминуче призводить до згасання традицій. Справді, традиції для внутрішньої людини — це те саме, що сімейна оболонка для людини видимої. Щоправда, ми не можемо сказати, що вони її лише обрамлюють, вони беруть участь у її створенні; без них вона ризикує стати іграшкою впливів, яким піддають її випадковості її життєвого шляху; її становлення відкрите для всіх небезпек невідповідності (incoherence). Але традиції, про які я тут думаю, мають безпосередній стосунок і до самої родинної безперервності: це насамперед оповіді, приклади, які забезпечують зв'язок між поколіннями. Але є тут і дещо інше: всяка по-справжньому життєспроможна родина створює собі певний ритуал, без якого вона ризикує втратити з плином часу стійкі підвалини свого буття. Саме ця досконала архітектура і руйнується нині, саме вона вкривається тріщинами ось уже протягом цілого століття. Чому? Причини цієї ламкості здаються мені дуже різними і дуже глибокими. Є серед них такі, які відразу впадають у око, є такі, що мають стосунок до ідеології, до розповсюдження міфології, носіями якої зробилися революціонери всіх мастей і відтінків; є й такі, проаналізувати які надзвичайно важко, вони майже не піддаються жодним методам аналізу. Але можна з певністю сказати, що нечувані зміни, яких зазнали матеріальні умови життя внаслідок індустріальної революції, мають тенденцію відкинути майже в недосяжну історичну далечінь тих, хто жив, мислив, трудився до катаклізму, який виявився надто грандіозним, надто масштабним, щоби його могли зрозуміти навіть ті, кому випало на долю бути його свідками... і вони ж таки стали його жертвами — перш, ніж здобули з нього якусь вигоду. Тут йдеться насамперед про прискорення ритму, який був даний людям і який вони мусять не так спостерігати, як терпіти, внутрішньо пристосовуватися до нього, і в багатьох випадках таке пристосування не може відбуватися без глибоких психічних порушень, без незворотних змін усієї ментальної структури.

Це надзвичайне прискорення життєвого ритму до того ж неминуче перешкоджає — і то все більше й більше — повільному відкладенню *habitus*, що, як нам здається, в усі часи становило неодмінну умову істотно важливої генези великих родинних реальностей. Більше того, таке прискорення не могло відбутися без катастрофічного розпаду запасів, що їх довго й повільно накопичувало життя. Гюстав Тібон на сторінках, що дихають вогнем палкої переконаності, чудово описав цей трагічний аспект сучасного життя. Він затаврував жажливе марнотратство запасів, яке відбувається в нас на очах, він з наполегливою рішучістю звертає нашу увагу на те, що ми ризикуємо накликати на себе найгірше лихо, якщо й далі проповідуватимемо непередбачливість, бо треба “робити різницю між непередбачливістю святого, який не турбується про майбутнє, бо він носить у собі джерело життєвої снаги та вічності життя — і непередбачливістю декадента, чия розхитана душа перетворилася на іграшку швидкоплинного часу та швидкоплинних спокус, декадента, який, неспроможний ані чекати, ані обирати, постійно поступається негайним спонукам чи умовлянням (*sollicitations*) — плодам непослідовного і позбавленого будь-якої єдності егоїзму. Адже що менш людина ощадлива, то більшим вона виявляє себе егоїстом. Заощаджувати, в істинному і здоровому значенні цього слова, це, передусім, — зберігати, щоб краще давати. Звичайно ж, існує передбачливість жадібна і закрита, яка протиставляє себе істинному міжлюдському обміну. Але її законна дитина, абсолютна непередбачливість, є ще більшим ворогом людського спілкування та дарування. В матеріальному плані, як і в плані духовному, щедрість, безкорисливість можливі тільки для того, чия невсипуща пильність змогла створити, в ньому і навкруг нього, достатні резерви. Ці чесноти на сьогодні вмерли”.

Відзначимо тут, що лише людина, спроможна замислюватися над змістом життя, людина, в якій рефлексія та спроможність бачити об'єдналися настільки, що майже злилися, тільки така людина володіє здатністю помічати процеси, які ховаються від погляду людини пересічної. Технічний прогрес, розглядуваний не сам по собі, й, само собою зрозуміло, не в тих засадах, які роблять його можливим, а у їхньому втіленні в повсякденне життя кожного індивіда, не міг відбуватися без пев-

ної втрати людської субстанції, яка є його неодмінною протилежністю і яка дуже часто випадає з поля зору. Найочевидніше ця втрата субстанції впадає в око там, де йдеться про професійну діяльність. Але там, де ми маємо інтимні й далеко неочевидні взаємини між людьми, спустошення, спричинені технічною революцією, розпізнати та зрозуміти дуже й дуже нелегко. Звичайно ж, вони значною мірою стали наслідком уніформізації індивідів, яка дедалі посилюється і за яку передусім несуть відповідальність занадто мало диференційована система освіти, що майже зовсім не зважає на місцеві звичаї та особливості, а ще преса, деградований характер якої я не можу осудити настільки рішуче, наскільки вона цього заслуговує, — мені бракує слів. До того ж існує дуже тісний зв'язок між прискоренням життєвого ритму й утворенням людності, все біднішої духовно, причому індивіди, що її складають, стають усе більше взаємозамінними. Тут мені спадає на думку одна метафора, чи радше, аналогія: чи помічали ви коли-небудь, як країна, що має власну душу — Бретань, наприклад, — немовби втрачає її, коли перетинаєш цю місцевість на великій швидкості. І навпаки, як виразно бачите ви її таємничі ознаки, коли примусите себе не поспішати, а подорожувати по такій країні неквапно, собі на втіху? Феномен, який я тут розглядаю, належить до тієї ж таки категорії явищ, але він стосується людської реальності, де “бути” і “здаватися” ніколи чітко не розрізняються. Більше того, всяка таємничість, притаманна тій або тій місцевості, завжди приховує людську присутність, принаймні розсіяну (*diffuse*), насиченість речей почуттями, які вони пробуджують у душах. Лише з погляду філософії безперервності можна спробувати осмислити єдність, я навіть сказав би, тотожність, двох явищ, які, для поверхового спостерігача, видаються спочатку різними: в даному конкретному випадку я маю на увазі, з одного боку, знелюднення сільської місцевості, а з другого — розпад родини. Тож я думаю, я не відхилюся надто далеко від своєї теми, якщо спробую пролити світло на трагічну внутрішню реальність, якої згадані вище два феномени є лише нероздільними аспектами.

Звернімо спочатку увагу на те, що життя в містах не обходиться без певної претензії, більш або менш явн^о

вираженої, на перемогу над законом циклічних змін, якому підпорядковуються всі живі створіння. Міська людина силкується (без особливого успіху, звичайно) створити собі такий режим життя, який би повністю нехтував серйозні зміни, що відбуваються на протязі року. Гідне жалю й безглузде вживання віщого виразу: "Eritis sicut dei" ("Ви станете, як боги") — тобто уникнете всіх мінливостей існування, неминучих у житті тварин. Великі американські міста є наче прототипами світу, де консерви, примус і фальсифікація начебто вдовольняють потребу, що розвинулася в нас, визволитися з космічного ритму і підмінити його, я не знаю якою карикатурною подобою вічності, що до неї ми з такою ностальгією пориваємося. Але прикрий досвід, як мені здається, переконливо довів, що цей винятково людський ритм має тенденцію перетворюватися на ритм суто машинний, ритм автомата, ритм аж ніяк не супер- а інфраорганічний; через те найзловісніший розлад загрожує проникнути в саме осереддя існування, бо ж людина, яка докладає всіх сил, щоб перетворитися на машину, хоч нібито і залишається живою, але це живий, котрий не має жодного уявлення про те, що то означає бути живим. Невимовний смуток, який клубочиться над великими містами, тяжкий смуток, невід'ємний від усього, що втратило дар життя, від усього, що є зрадою того ж таки життя, надзвичайно тісно поєднується з тим, що я сприймаю як загибель родини. Цей смуток — то безживність, то заперечення, що проникає в саме серце: і таке заперечення, яке — а що далі, то ми більше в цьому переконуватимемося — спростовує саму суть життя. Справді-бо ідеться про ту якість існування, яку ми з повним правом могли б назвати його кольором. Але треба також добре собі усвідомлювати, що тоді як на колір дивляться і мовби всмоктують його зором, у даному випадку йдеться не про що інше, як про пережитий досвід у його точному розумінні. Щоб ви краще збагнули, до чого я веду, я попрошу вас поновити в пам'яті ті зміни, іноді спочатку майже відсутні, які відбуваються у стосунках, що пов'язують нас із нашими близькими. Кожен мав нагоду відзначити, як інтимність починає втрачати свою прозорість, як течія, що несла двох людей і поєднувала їх у динамічному русі, раптом втрачає свою плинність, і то настільки, що індивідуальності, які тільки щойно почували себе злитими докупі,

перебували в лоні стихії, що огортала їх, оберігала та вливала в них життєву снагу, зненацька перетворюються на такі собі окремі острівці, потім починають дрейфувати, наштовхуючись один на один, унаслідок чого спалахують короткі пересварки, кожна з яких нещадна й різка, мов ляпас. Я не можу не припустити, що між людиною і життям протягом останніх сторіч нашої цивілізації виник розлад такого самого порядку, розлад, характерний для темних, органічних непорозумінь, у які так часто провалюються безліч подружніх взаємоіснувань. Саме в такий спосіб родина, в кінцевому підсумку, була вражена в обидва центри своєї життєздатності — у вірність і в надію.

Я волію уникнути ситуації, коли дуже важкій і раціонально майже невловній ідеї дають строго академічне визначення, ризикуючи спотворити її до невпізнання, й тому я просто розповім, як та конкретна ідея, яку я хотів би тут викласти, нещодавно проникла в мою свідомість.

Якось нам трапилося побувати в одному з тих майже збезлюділих сіл, що їх налічуються сотні в південно-західних департаментах [Франції]. Жінка, з якою ми перекинулися кількома словами, поскаржилася нам на те, що в їхньому селі панує смуток, що це глухий закуть, де не знайдеш жодної розваги. Зненацька моя думка сконцентрувалася на тому смислі, який позначається словом “розваги”. “Чому так багато селян перебираються жити в міста?” З таким запитанням звернувся я сам до себе і сам собі відповів: “Звичайно ж у пошуках розваг”. З другого боку, чим менше людей залишається в цих проріджених селах, тим зануднішим тут стає життя, і виходить так, що вплив людності із сільської місцевості сам же таки й створює собі виправдання. Але що, по суті, ми розуміємо під словом “розважатися”? Розважатися — це відвертати свою увагу, але від чого? І як саме виникла потреба в розвагах? Ось у чім сіль проблеми. Цілком очевидно, що місто зі своїми “принадами” створило в селах таку ситуацію, що селянам мовби стало важко дихати. Ми з повним правом можемо сказати, що городянин поступово й непомітно отруїв свідомість селянина, заразив його хворобою неспокою й невдоволення. Але для цього ще й треба було, аби душа селянина, яка так довго чинила опір отруті, перетворилася для неї на сприятливий ґрунт. Ми часто

чуємо — і то небезпідставно — що некомфортні умови життя, які сьогодні переважають у сільській місцевості, погано провітрювані й погано освітлювані помешкання тощо, сприяли тому, що в наших селах людей залишається усе менше й менше. Але чому ж енергія їхніх жителів не обернулася на поліпшення сільських будинків, як то сталося в певних гірських краях, — скажімо, у швейцарському кантоні Граубюнден або в Тіролі? Тут не досить послатися на певну природну ледачість, селянинові треба було спочатку розвинути в собі гостру нехіть до всього навколишнього, щоб відбувся такий катастрофічний зсув у свідомості. І знову з настирливою неблаганністю постало переді мною нове запитання: А як саме вони хочуть розважатися? Від чого прагнуть відвернути свою увагу? Хіба ж не очевидно, що це запитання цілком тотожне тому, з яким до нас звертаються, коли хочуть з'ясувати причини розпаду родини? Але відповідь на нього я знайшов відразу ж, і була вона настільки очевидною, що відтоді я жодного разу не засумнівався в ній: потреба розваг, як то кожен може перевірити на власному прикладі, пов'язана з певним відходом від життя. Але така відповідь ще не уявляється достатньою і навіть видається двозначною. Адже цілком може статися, що життєва сила слабне, й не призводячи до виникнення такої потреби і навіть навпаки таке ослаблення, буває, супроводжується втраченою будь-якої цікавості; байдужість укриває душу, жива істота реагує все менше й менше [на будь-які подразники], вона стає млявою, вона ховається за вуаллю. Відплив життя, про який ідеться тут, відбувається зовсім інакше. Людина уявляє собі, що життя повернеться до неї, якщо вона хапатиметься за кожную нагоду спізнати гострі відчуття, хоч би якими вони були. Але ці уявні стимулятори є лише вкрай ненадійними прихистками від нудьги. Що ж то за нудьга? Один з найрозумніших людей нашого часу, який аж до цих останніх тижнів обіймав у уряді дуже важливу посаду, якось сказав мені перед війною: "Франція заслабла на метафізичну хворобу. Вона нудиться". То був справді глибокий діагноз, якого я ніколи не забув і якому наші нещастя стали чи не найтрагічнішим доказом. Біля витоків розваги, бажання за будь-яку ціну, ми знаходимо втечу — але від кого повинен я втекти? Звичайно ж, від самого себе. "Я", безперечно, стоїть перед цією дилемою: само-

реалізуватися (s'accomplir) або втекти. Там, де воно не самореалізується, перед ним неминуче ніби розверзається незглибима порожнеча, настільки нестерпна, що людина прагне втекти від неї хоч би там куди. Перед буттям, розчиненим у своєму середовищі, така порожнеча не постає, бо воно ніби зачароване в повноту, життя обгортає, захищає його, як ото неприступні фортечні мури. Той же, хто нудиться, не тільки перебуває в бездіяльності, він також руйнує оці оборонні редуті життя. Тож не випадає дивуватися, що в селах жінка нудьгує більше, ніж чоловік. Якщо правда, що їй значно більше докучають некомфортність та неохайність, то це з тієї причини, що вона має більше дозволля, аби про це думати, принаймні в тих випадках, коли не всю її увагу заповняють обов'язки материнства, яким кінця немає: тобто ці обов'язки є не тільки тяжкою ношею, а й підтримкою. "Лише наші обов'язки допомагають нам нести тягар життя", — чудово висловився Габріель Сеай. Але саме виходячи з цього, можна зрозуміти, як відбувається отой відплив життя або, точніше, відплив свідомості, що невідчутно зрікається своїх фундаментальних зобов'язань. Що ж то за фундаментальні зобов'язання? Ми заторкнемо тут лише найістотніші з них.

Скидається на те, що існує певна угода, я навіть сказав би, шлюбний зв'язок, між людиною і життям. Причому людина завжди спроможна його розірвати. Та мірою того як вона його розриває, вона втрачає відчуття смислу свого існування. Що ж я маю на увазі під цим зв'язком, у точному розумінні? Мене можуть, звісно, звинуватити в надмірному захопленні метафоричністю, в тому, що я безпідставно персоніфікую абстракції. Та хоч би з яких філософських позицій розглянули ми цей факт, нам доведеться визнати, що людина — це створіння (і то єдине, наскільки нам відомо), спроможне обирати певну позицію перед лицем свого життя. І не тільки свого життя, а й життя в найзагальнішому значенні цього слова. Отож людину можна вважати не просто живою істотою, вона є або, радше, вона стала чимось більшим, аніж це, і можна сказати, що саме завдяки цій своїй спроможності обирати певну позицію вона є створінням розумним. Пан Жан Лакруа дуже слушно зазначив у своїй чудовій книжці "Особа і любов", що одна з найістотніших характеристик людини полягає в її здатності самохіть іти назустріч своїй смерті. Але це

лише окремих вияв — правда, найпереконливіший з усіх — істини, що має набагато більш загальний характер, я маю на увазі трансцендентність людини у стосунку до життя і до смерті. Будь-яка людська дія припускає цю трансцендентність. Тому видається цілком можливим і навіть законним говорити про людину та про життя як про дві реальності, що ніколи не зливаються до купи, або про такі, які перестали зливатися. Тому, говорячи про угоду, укладену між людиною та життям, ми маємо на увазі, з одного боку, ту довіру, з якою людина ставиться до життя і яка робить для неї можливим віддаватися йому, але також, із другого боку, ту відповідь, що її життя дає на цю довіру, з якою ставиться до нього людина. Але саме в родині, розглядуваній у акті, яким вона себе стверджує, ми спостерігаємо цю угоду в дії, ми бачимо, як вона втілюється в конкретні форми; і навпаки, в тих актах, якими родина розпадається, на наших очах здійснюється розрив цієї угоди. Неважко буде проілюструвати цю ідею, яка загалом має дуже загальний характер, на конкретних прикладах.

Конститутивним актом родини, звичайно ж, не є злягання в його чистому вигляді, бо це не суто людський акт, а простий вияв життя, спільний як для людей, так і для тварин. Це — союз, який укладається не на якусь мить, а на тривалий час; це — облаштування особистого життя. Родина будується на твердому підмурку, вона височить немов монумент, наріжним каменем якого не зможе бути ані інстинкт, який задовольняють, ані порив, якому піддаються, ані примха, якій улягають. З цього погляду, мабуть, можна, не вагаючись, твердити, що невдалих шлюбів — безліч, причому я, само собою зрозуміло, застосовую тут цей вираз не в значенні “незаконно утворені сім’ї”. Я маю тут на увазі шлюби, утворені в абсолютно законний спосіб, але в яких ані глибокі внутрішні нахили, ані підвалини бажання не відповідають суспільно примусовій формі й навіть — на жаль! — священному характерові укладеного союзу. Дуже навіть імовірно, що в суспільстві, де розлучення не тільки дозволені, а й у багатьох прошарках на них дивляться як на подію цілком нормальну, з фатальною неминучістю настане та мить, коли розв’язна безтурботність, що спонукає стількох безвірників легковажно одружуватися, поступово перейде й на тих, хто, з пошани до традиції чи до своєї людської гідності, або опираючись на

залишки віри, які вони зберегли, ще відчувають потребу скласти клятву вірності перед Богом, ризикуючи відкрити згодом, що, поставивши себе в таке суперечливе становище, вони самі налаштували на себе пастку, з якої їм якщо й пощастить визволитися, то тільки коштом скандального зречення або якихось ганебних викрутів.

На мою думку, тут треба також розглянути ще одне питання надзвичайної ваги, а саме: чи справді шлюбний союз можна прирівнювати до звичайної угоди або контракту? Відразу скажу, що в цьому питанні для мене дуже мало важить думка юристів, бо я вважаю, що аргументація, яку ми тут наводимо, виходить за межі категорій, що входять до їхньої компетенції. І справді, чим більше уподібнюватимемо ми шлюб до звичайної угоди, тим неминучіше, за самою логікою такого ототожнення, дійдемо ми висновку, що його можна розірвати за обопільною згодою і навіть, що його можна буде трактувати як договір із обмеженим терміном чинності. Що ближче схилятимемося ми до суто раціональної думки про шлюб, то більше матимемо обґрунтованих підстав — можливо, не так у теорії, як на практиці — визнавати розлучення можливим, і то не тільки в окремих виняткових випадках, адже в такому разі ми введемо в поняття матримоніального союзу поняття відмінності. Хіба що в ім'я найвищих інтересів суспільства ми проголосимо, що в цьому випадку, як і в багатьох інших, індивід повинен підкорятися правилам жорсткого примусу. Але таке розв'язання проблеми, можливо, й задовільне для законодавця або соціолога, має ту жахливу ваду, що запроваджує найтиранічнішу гетеронормію в ту царину, де індивідуальна особа має, здавалося б, найбільше підстав опиратися на свої невідчужувані права.

Якщо ми осуджуємо розлучення, то єдиним аргументом на користь такого осуду, який належно сприймуть, принаймні формально, ті, кого така заборона зачіпає найболючіше, буде осуд, висловлений від імені їхнього власного бажання (і вони муситимуть це визнати) — бажання такого глибокого, що чинити йому всупереч означало б для них відректися від самих себе. Якщо ми візьмемо за принцип, що подружній союз знаходить своє завершення і навіть своє освячення в появі на світ нового створіння, в якому подружжя реалізує й

перевершує себе, то, за всією очевидністю, абсурдно буде сприймати за цілком прийнятну таку ситуацію, коли ці самі двоє захочуть повернути собі свободу, як тільки обставини, що спричинили їхній союз, переміняться з тієї або якоїсь іншої причини. Адже відтепер вони поєднані не тільки взаємним актом, чинність якого вони завжди можуть переглянути з обопільної згоди, а й існуванням третьої особи — їхньої дитини, за яку вони обоє відповідальні і яка має на них невід'ємні права. Щоправда, в цьому випадку іноді цинічно посилаються на той факт, що у світі тварин неминуче настає момент, коли самець і самиця втрачають інтерес до свого виводка, оскільки їхні нащадки більше не мають у них потреби. Навряд чи можна заперечувати, боюся, що та безліч людських створінь, які сьогодні дотримуються найрозбещеніших уявлень про подружні взаємини, наводять задля свого виправдання саме оцей приклад із життя тварин: і тут варт відзначити, з якою легкістю відбувається перехід від так званого цілком раціонального уявлення про шлюб до найбрутальнішого натуралізму, що прагне стерти будь-яку межову лінію, що відокремлює людину від інших живих істот, із метою надати їй право втішатися плодами розпусної волі, яка панує в бездуховній природі. Та ми занадто багато знаємо, до яких збочень сохочуються ті, хто прагне здобути зі спостережень над поведінкою тварин позитивні висновки стосовно того, що слід і треба вважати природним, а отже, й виправданим у царині сексуальних стосунків.

Я гадаю, можна визнати за незаперечний факт, що там, де дух коливається між абстрактним формалізмом та анімалізмом із псевдо-науковими або поетико-містичними претензіями, він неминуче нехтує єдність, поза якою неможливо думати про таємницю родини. "Батьки родини — це великі авантюристи сучасності", — казав Пері *. Хіба це не означає, що родину не можна створити й не можна підтримувати в бутті без застосування фундаментальної великодушності, метафізичну основу якої нам слід виділити й розглянути. Зрозуміло, ми повинні обминути увагою ті випадки, коли людина плодить собі нащадків бездумно й навмання, коли

* *Peri* (Шарль П'єр) (1873 — 1914) — французький поет, поет-міст і філософ.

вона сприяє появі на світ до себе подібних, наче тварина, не замислюючись про наслідки своїх дій. Така людина не створює сім'ї, вона просто дає приплід. Якщо ж ми візьмемо до розгляду людину-сім'янина, чоловіка, який мислить себе головою родини, то та згода, до якої приходять свідомість (*conscience*) і життєва сила (*vitalité*) досягається у сфері, що чинить опір будь-яким спробам об'єктивного аналізу; можливо навіть, нам так і не пощастить точно з'ясувати, яким чином така згода стає можлива. Як і в більшості випадків, ми можемо тут міркувати, лише відштовхуючись від протилежного, і якщо й досягнемо мети, то тільки методом виключення.

З одного боку, очевидно, що родина, осмислена в її реальності, ми вже в цьому переконалися, виключає всяке одруження, яке буде лише об'єднанням інтересів або навіть індивідуальних уподобань. Необхідно, здається, щоб одруження певною мірою було підпорядковане самому собі з огляду на ідею потомства, яке воно матиме за обов'язок привести на світ. Але не менш очевидно — і це зауваження має тут дуже велику вагу, — що одруження, яке відбувається тільки для того, щоб народжувати дітей, не тільки ризикує дегенерувати, оскільки воно не стоїть на міцних духовних підвалинах, але й виходить за межі специфічно людської категорії, зазіхаючи на те, що в ній заслуговує найвищої пошани. Є щось образливе для самої людської гідності в тому факті, що людське створіння дивиться на свого шлюбного партнера як на простий інструмент виготовлення дітей. Плотське кохання в цьому випадку деградує, і жахлива помста готується на той час, коли невідомі й притлумлені сили, які ховаються на дні людської душі, вивільняються з-під ярма, так трагічно на них накинута. Отож, звичайно, неправильним буде твердити, що народження дітей — мета одруження. Одначе треба визнати, що перше й друге — це взаємодоповнювані фази однієї історії, яку кожен із нас повинен прожити і через яку він реалізує свою долю істоти-творця. Смісл цього слова — “творець” — тут дуже точний, він означає ту частку активної співпраці, яку кожне вільне створіння повинне внести у вселенську роботу, яка здійснюється в нашому світі і, безперечно, в безконечних просторах за його межами. З цього погляду доля люди-

ни, хоч би якою вона була, не відрізняється істотно від долі митця, який носить у собі певне послання, що його він мусить повідомити людям, такий собі вогник, який треба роздмухати в полум'я й передати комусь іншому, за прикладом смолоскипоносців Лукреція. Все начебто відбувається так, ніби на рівні людини плотське кохання має бути освяченням певної внутрішньої реалізації, невтримним виливанням повноти життєвого досвіду. Можливо, мене краще зрозуміють, коли я скажу, — причому в розумінні, яке не є виключно християнським, — що плотське кохання втрачає свою гідність і навіть спотворюється, якщо воно не є дією благодатною, свідченням творчої життєспроможності. Але з цього погляду, яку глибоку різницю слід проводити між подружжям, що розважливо приводять на світ спадкоємця, який має продовжити їхній рід і на якого вони дивляться лише як на свого наступника або заступника, — і тими двома, котрі, так би мовити, від усієї щедрості свого буття сіють життя без усякого розрахунку, тобто мовби віддзеркалюють і розсіюють те світло, яке раніше осяяло їх і проникло в них?

Ці спостереження, які, проте, мають безліч невисвітлених нюансів, дають змогу бодай приблизно уявити собі, що то за священні узи, які мають поєднувати людину з життям і які, буває, вона натягує до точки розриву, після чого залишається сама-одна у спохмурнілому й оскверненому всесвіті.

Існує, безперечно, смисл, у якому абсолютно істинним буде сказати, що в такій-то царині всі узагальнення заводять у оману. Не досить навіть буде уточнити, що тут ідеться лише про окремі випадки — істина радше в тому, що тут узагалі немає ніяких випадків, бо кожна душа, кожна індивідуальна доля являє окремий мікрокосмос, що підлягає законам, які, принаймні певною мірою, мають силу тільки для неї. Звідси випливає, що наш осуд стає невинуватим, якщо ми застосуємо його до окремого випадку, до того чи того бездітного подружжя, до тієї або тієї родини, яка обертається (gravitant) навколо однієї-однісінької дитини. Ми ніколи не знаємо — і ніколи не довідаємося, — скільки розчарувань, скільки невидимих випробувань довелося витерпіти людям, яких нам спочатку хотілося осудити за вияв егоїзму, за малодушність чи за умисну безплідність. На щастя, не знаємо, бо втручання осудли-

вої думки у світ приватних взаємин нестерпне за самою своєю суттю, воно нічим не відрізняється від огидного фарисейства в точному значенні цього слова. Але та ж таки осудлива думка набуває правосильності там, де її застосовують до реальностей соціального порядку, таких, наприклад, як зростання кількості розлучень, розповсюдження вжитку протизаплідних засобів та абортів; слід засудити рішуче й категорично, опираючись на ясне розуміння ситуації, на принцип незаперечної справедливості, негідну пропаганду, яка прагне раціонально виправдати подібну практику.

Але з погляду, який я цілком поділяю, насправді йдеться зовсім не про те — і це неважко зрозуміти, — щоб проголосити такі вчинки або таку поведінку аморальними чи антисоціальними. У таких вчинках чи в такій поведінці радше треба бачити симптоми нелюбові індивідуальних людських буттів до буття, що насправді зовсім не означає порушення експліцитно сформульованої обіцянки, а таке ніби всихання духовного організму, коли він зменшується, зморщується в собі, уникаючи вселенського єднання (*communion universelle*), в якому він знаходив живильне начало свого життя і свого зростання. Але на що ми тут маємо звернути особливу увагу, то це на такий факт: внаслідок якогось жахливого спотворення духовного сприйняття цей склероз витлумачується як емансипація, ця атрофія — як розвиток (*epanouissement*). Ось непростий гріх, у якому винна ідеологія певного виду; вони уявляють собі ніби звільнили особу, тоді як насправді вони її задушили. Запозичивши і перенісши до іншої сфери знамените порівняння Канта, я скажу, що прагнучи полегшити тиск атмосфери, який давить на людську душу, її перекидають у атмосферу розріджену, де вона неспроможна нормально дихати. Але по-справжньому трагічним у світі душі є те, що смертельні гріхи там більше не тавруються, як то відбувається раніше або пізніше у світі фізичному через неспростовні симптоми, через страждання, на які організм змушений реагувати, як ото підкоряються суворим наказам влади. А тут — гай-гай! Ейфорія вмирущих може тривати протягом життя кількох генерацій без того, щоб приречений на смерть усвідомив собі, задурений сліпими клініцистами, що він агонізує. Ці слова ще навіть надто слабкі: бо людині загрожує тут не смерть, яка, зрештою, за своєю суттю, є

очищенням, а потьмарення розуму, деградація, розбещеність у тих її незліченних виявах, у яких вона вражає людське індивідуальне буття, розбещеність, чия багатоліка розмаїтість є ніби протилежною частиною або протилежним знаком людської гідності та одвічного поклонання людини.

Можливо, тепер ми нарешті готові зрозуміти, чому таємниця родини є таємницею вірності та надії: в основі кризи всіх родинних інституцій аналіз відкриває нерозуміння більш або менш глибоке тих чеснот, через які реалізується єдність нашої долі водночас світської і надземної.

Що ж до вірності, то тут насамперед треба розвіяти одну фундаментальну ілюзію: ми дуже схильні розглядати її як внутрішню настроєність, орієнтовану на збереження, в його безумовному вираженні, наявного порядку речей з очевидних міркувань остороги. Але насправді найавтентичніша вірність — це вірність творча. Щоб у цьому переконатися, найліпше буде спробувати з'ясувати суть неймовірно складних зв'язків, які поєднують дитину з батьками. Це відносини того виду, які можуть змінюватися в двох напрямках: одні, сповідуючи вузький і строгий традиціоналізм, часто дивляться на дитину як на боржника перед людьми, які подарували їй життя; інші — навпаки, мінімізуючи цей борг, хай навіть вони його радикально й не заперечують — ставляться до дитини як до кредитора, вони, звичайно ж, сприймають життя не як дар, а навпаки, як тяжкий обов'язок, що його батьки, у своїй егоїстичній безтурботності, навалюють на тендітні плечі невинної дитини. Я вже мав нагоду відзначити, що явища родинного розпаду, кількість яких зросла за останній час, імовірно пов'язані з цим систематичним знеціненням життя; мальтузіанці вважатимуть, більш або менш щиро, що то з жалості до своїх майбутніх нащадків вони їм відмовляють у праві на життя; але ми тут не пропустимо нагоди зауважити, що подібна жалість, яка так мало коштує тому, хто її виявляє, жалість не до живих створінь, а до такої собі відсутності, до небуття буття (*néant d'être*) насправді з підозрілою опортуністичністю служить інтересам найцинічнішого егоїзму і ніяк не може бути відокремлена від убогої філософії, яка вимірює вартість життя тими втіхами та вигодами, що їх воно надає. Та це аж ніяк не спростовує того факту, що тра-

диціоналізм у його чистій формі стоїть тут, як і деінде, на неприйнятних позиціях. Життя в тому його вигляді, в якому воно передається через акт зачаття, не є, саме по собі, якщо подивитися правді у вічі, ані добродіянням, ані прокляттям; воно є можливістю, випадком — щасливим або нещасливим. Але ця можливість реалізується лише тоді, коли вона дарується істоті, яка, щойно тільки з'явившись на світ, постає як суб'єкт, тобто як істота здатна втішатися і, передусім, страждати, а одного дня усвідомити те, що спочатку вона лише спізнає. Цю істоту треба налаштувати так, щоб цей неоднозначний шанс, який вона одержує, явився їй як добродіяння, коли вона буде спроможна стати на певну позицію перед своїм життям і оцінити його. Отже, це священний обов'язок батьків — так поводитися в стосунку до своєї дитини, щоб одного дня вона з повним правом подивилась на себе, як на їхнього боржника. Але якщо будь-коли вони матимуть підстави пред'явити їй рахунок (*creance*), то тільки тією мірою, в якій їм пощастить сплатити їй свій борг, який, правду кажучи, не має нічого спільного ні з яким рахунком, а більше скидається на будівництво, в якому, проте, вони спроможні лише закласти підвалини. Це приводить нас до висновку, що борг і несплачений рахунок — це речі співвідносні або сполучені як у дитини, так і в її батьків. Та чи не означає це також, що з цих категорій нам необхідно вийти, що вони застосовні лише там, де таємниця родини якимсь чином звужена ізсередини тими, хто перестав жити, перейшовши в той стан існування, де всяк вимагає повернути йому кожне заборговане су? Відштовхуючись від тих же таки ідей, дуже цікаво зауважити, що якщо ці поняття несплаченого рахунку та боргу іноді й мають тенденцію підтверджуватися — на жаль! — у великих родинах, де батьки, як здається, покладають на дитину дуже точно визначені обов'язки внаслідок укладення такої собі псевдоугоди, про яку дитина завжди потім може сказати, що вона не брала в цьому жодної участі, то ці самі поняття, навпаки, виявляються абсолютно незастосовними в родинах багатодітних, де, поза всякими точними розрахунками, поза спробами управляти своїм життям, як ото управляють своїми статками, подружжя великодушно віддається на волю творчого потоку, який їх підхопив. Зрозуміло, що в таких випадках необхідно, аби діти були просякнуті тим самим

духом, який панує в їхній родині: якщо ж вони, навпаки, будуть заражені навколишнім індивідуалізмом, вони не раз тоді відчуватимуть спокусу проголосити себе жертвами “злочинної легковажності” тих, хто дарував їм життя. Отож усе приводить, у кінцевому підсумку, до цього духу, який нам належить усмоктувати або втягувати в себе й водночас розповсюджувати, розносити навкруг себе. І це є якраз той самий дух, який добре визначається словом “творча вірність” (*fidelite créatrice*). Що ближчою буде — і не тільки розумові, а й серцю — думка про родовід, за який ти несеш відповідальність, бо саме від нього, якщо добре поміркувати, одержуєш ти внесок, який потім треба буде передати далі, то більше цей дух визволятиметься з-під савана егоїзму та ницості, який загрожує поступово накрити все людство, що все більше й більше відв’язується від своєї онтологічної прив’язі; і навпаки, що більше відчуття родоvodu провалюватиметься на дно дедалі слабшого усвідомлення своїх найсокровенніших глибин, то меншою мірою людська душа перебуватиме в ясності щодо своїх найвищих обов’язків і то більше родина матиме тенденцію перетворюватися на примітивну спілку обмежених інтересів, статут якої цілком виправдано і навіть нормально можна усе більше послаблювати.

Мені здається конче необхідним підкреслити тут той факт, що творча вірність, у тому своєму вигляді, в якому я намагаюся тут її визначити, анітрохи не залежить від якоїсь конкретної релігійної концепції, хоча християнська догма і надає їй трансцендентного виправдання і безконечно посилює її блиск. Я гадаю, треба визнати — з одного боку, — що існує християнський погляд — поза всяким сумнівом, еретичний, проте неспростовний — який може, через надання переваги есхатологічному планові, небезпечно послабити або навіть підірвати в душах любов до життя, те, що я волів би назвати етико-ліричним смыслом людського роїння. Чимало душ, позначених впливом янсеністської доктрини, поступалися, звичайно ж, спокусі відмовитися від своєї людської сутності й покинути землю, хоч навряд, чи це їх дуже наближало до неба. Але з другого боку, я вельми схильний вірити, що існує така *religio*, — незаперечні свідчення про неї залишили нам погани, — домашнього вогнища, яка поцейбіч усякої властиво християнської духовності забезпечує надійність отієї угоди між

людиною та життям, яку мені так часто доводилося вказувати: і більше, аніж зрозуміло, чому там, де ця religio поступилася невблаганному тискові, не техніки, а ментальності, зачарованої й вибитої з колії прогресом техніки, ми бачимо, як дедалі частіше порушуються правила природного порядку та природної моралі — так принаймні називали це наші батьки. Я схильний вірити, що насамперед саме до цієї religio нам треба вернутися та, на лихо, християнська надбудова, яка часто є лише маскуванням (camouflage), дуже добре приховує згубні наслідки її відсутності. Саме в цьому, безперечно, схована, як мені здається, головна суть тих, звичайно ж, вельми плутаних міркувань, які я заповзявся викласти вам сьогодні. Людям моєї генерації судилося побачити, як у них на очах і з неупинною невблаганністю відбувається систематичне руйнування вже не тільки якихось добутих даних або освячених традицією принципів, а й самої природи. Людина — хоч би що твердили про неї безмозкі біологи — ніколи не може бути зведена на рівень тварини. Там, де вона залишається самою собою, там, де вона зберігає вірність своєму поклонянню, вона стоїть безконечно вище за цю останню. Там же, де вона самохіть зрікається своєї місії, вона падає незрівнянно нижче. Що ж до гуманізму дрібних відставних вольтер'янців того зразка, які закликають повернутися до справедливого середовища, до пересічних чеснот, до обережних розрахунків та методичних заходів остороги, то ми вже мали очевидну й трагічну науку, увіч переконавшись, що все це непомірно призводить до найстрашнішого лиха, як в індивідуальному, так і в національному масштабі.

Та це ще не все. Якщо стільки душ видаються сьогодні глухими до закликів творчої вірності, то це свідчить, що вони повністю втратили почуття надії. Гадаю, мені треба тут коротко згадати про ті фундаментальні ідеї, які я розвивав кілька тижнів тому на предмет цієї богословської чесноти, що є таємничою пружиною людських діянь. Надія, казав я, невідокремлювана від досвіду спілкування (communion) і водночас від звертання, більш або менш свідомого, більш або менш експліцитного до вишньої могутності, яка є гарантом цього спілкування. “Я вірю в тебе заради нас” — ось автентична формула надії. Але чим більше оце “заради нас”, замість відкриватися в безконечність, замикається в са-

мому собі, тим більше всихає і спотворюється надія. Більше того, в родинному середовищі вона має тенденцію вироджуватися в короткозору амбіцію, обмежуватися прагненням зберегти і примножити певні надбання, які, проте, не обов'язково постають у вигляді грубо матеріальних речей. Але, додав я, тільки крізь щілини в цих надбаннях може просочитися аж у наші душі надія; цим терміном *надбання* я позначав не тільки видиме майно, інвентар якого кожен може скласти, а й тверду оболонку звичок, добрих чи поганих, опіній, забобонів, оболонку, яка непроникна для віянь духу, тобто маючи на увазі все те, що паралізує в нас "свободу дітей Божих" — як висловився апостол. Можливо, з цього погляду слід би зосередити пильну увагу, разом з одним із найглибших мислителів сучасності, на такому центральному понятті психології сучасної людини, як стурбованість; і зокрема, я маю на увазі ту стурбованість, яка значно менше являє собою гіркий плід досвіду, аніж плід його прикрого передбачення — стурбованість, що є ніби передчасною зморшкуватістю тих, хто ще й не жив. І справді, ми не знаємо сьогодні такого з наших могутніх колективних факторів, який би не намагався закарбувати цю стурбованість-зморшкуватість на чолі наших підлітків: школа, преса, навіть індустрія розваг сприяли тому, що зникає ота щирість у голосі, ота чистота серця й погляду, без яких наша молодь перестає бути якістю й благодаттю, перетворюючись просто на рубрику, на "номер", проставлений у бухгалтерській книзі або в посвідченні особи. Було б несправедливо обминути увагою реакцію суспільства, що за останні роки сприяла виникненню громадянських рухів, які провіщають сьогодні, хотілося б у це вірити, відродження нашої безталанної країни. Але не слід приховувати, що це завдання неймовірної складності, що воно вимагає докладення значно більших сил, аніж ті, які мають у своєму розпорядженні вищезначені громадянські рухи. Атмосфера залишається насиченою міазмами, які можна буде розвіяти тільки цілковито новим духом. Мені здається очевидним, з одного боку, що таке оновлення може бути, у своїх основах, лише релігійним, а з другого боку, що воно не буде, ймовірно, справою одних тільки християн, якщо розуміти під ним лише людей, які формально зараховують себе до певної конфесії і, нарешті, все, чого тут можна просити від державної вла-

ди — це, звичайно ж, не сприяти індивідуальним ініціативам, що найчастіше означає компрометувати їх, а просто не блокувати ці зусилля, сигнали про які надходять з усіх сторін світу і які зливаються в певну стимуляцію життя. До того ж є всі підстави боятися, щоб Держава, сучасна Держава, всі органи якої поступово гіпертрофувалися в нас на очах, не захотіла, в кінцевому підсумку, знищити все те, що вона вдавано санкціонує й заоохочує в бутті; бо не в її владі ані давати життя, ні навіть виявляти його й визнавати.

Життя! Я ладен признатися, що я, безперечно, зловживаю цим словом, неоднозначність якого я сам же таки з жалем був відзначив. Але хоч би яку жахливу плутанину смислів утворювало воно для недосвідченої думки, невправної в мистецтві контролювання власних дій, воно від того являє нам не меншу позитивну цінність, що, як ото джерело в пустелі, відкриває для нас таємницю втілення, про яку я говорив на самому початку. Родина, тією мірою, якою вона є матрицею індивідуальності, справді розміщується на зчленуванні вітального та духовного; більше того, вона засвідчує неможливість, перед якою ми поставлені, роз'єднати їх, бо це може статися хіба в тому випадку, коли ми захочемо похвалитися своєю здатністю до суто спекулятивних розважань, гордовито абстрагуючись від умов свого існування в реальному світі живих створінь і в такий спосіб мовби намагаємося вивільнитися від пут, накиннутих на нас нашим станом живої істоти. Якщо дивитися вглуб речей, то саме на це поняття, водночас елементарне й майже ніким не усвідомлюване — я маю на увазі той-таки *стан живої істоти*, необхідно поставити тут вирішальний наголос. Унаслідок парадоксу, який цілком заслуговує на те, щоб звернути на нього пильну увагу, чим більше людина, збита з пуття не наукою, а такою собі основоположною філософією науки, прагне уявити себе як одну з ланок безконечного ланцюга або як результанту дії суто природних сил, тим більше привласнює вона собі право поводитись як абсолютний монарх там, де від неї вимагається лише регулювати свою поведінку. Що більше принижує її де-юре теоретичний матеріалізм, який прагне позбавити її будь-якої специфічності в плані буття та діяльності, то сильніше бунтує в ній де-факто практична гордість, яка підбурює її заперечувати існування такої собі людської категорії, з

якої вона не може нікуди вийти. За таких обставин видається цілком природним, що родина почувається мовби розчавленою, опинившись між цими двома системами претензій, які видимо змагаються між собою, а в дійсності зливаються і взаємопідсилюються. Свою цінність і свою гордість вона, як очевидно, одержує тільки з усвідомлення свого центрального становища, що не зводиться до жодної об'єктивної каузальності, становища, яке перебуває в системі релігійних відношень, у точному значенні цього терміна, таємничим і незамінним виразом яких є слова "отцівство Боже". Безперечно, тут аналогія з природним батьківством, яке можна встановити засобами, що їх має у своєму розпорядженні позитивне знання, може видатися далекою й надуманою. Проте ця аналогія не є простим поглядом духу, вона має конструктивний характер, вона — ключ. Ми тут підійшли до парадоксальної істини, яка управляє всією метафізикою родини: хоча навряд чи є якісь підстави думати, що теологія доволіно переносить природні відношення у сферу божественних реальностей, безперечно, слід визнати, що з іншого боку ці так звані природні відношення, котрі, проте, як ми вже мали нагоду переконатися, ніколи не зводяться до простих емпіричних даних, не тільки символізують відношення трансцендентні, на які вони спрямовують наш запал, а й ще мають непереборну тенденцію руйнуватись і розпадатись тією мірою, в якій ці останні нехтуються і заперечуються. Іншими словами, всупереч впертій ілюзії, за яку чіпко тримається людство, є всі підстави твердити, що родинні взаємини, як і все, що стосується власне людини, не являють самі по собі чогось міцного й стабільного, не гарантують надійності, і тільки там, де вони підносяться до надлюдського порядку, від якого нам дано тут помічати лише непрямі прикмети, вони набувають автентично священного характеру. Тобто, як знову й знову підтверджують нам події, що відбулися на протязі останньої чверті сторіччя, там, де людина зраджує свою віру в людину, там, де лукавство перетворюється на звичку, а потім і на правило, там уже не залишається місця ні для чого, крім безумства й руїни. Майже те саме відбувається й там, де приватне життя намагаються будувати поцейбіч клятви. Тобто, людське начало є автентично людським началом лише там, де воно підтримується священною арматурою, яка ніколи не іржа-

віє. Позбавлене такої арматури, воно розпадається й гине. Одначе немає підстав стверджувати, що воно повертається в небуття. Якщо це слово має смисл, — а це далеко не очевидно, — то лише на рівні реальності, розташованому набагато нижче від людських структур; коли людина, заперечуючи Бога, заперечує саму себе, духовні сили, що їх її заперечення розкладає, зберігають свою первісну життєспроможність, але, розбиті, роз'єднані, вони тепер тільки й здатні, що настроїти проти самих себе створіння з плоті й душі, яких вони привели б до життя вічного, якби зберегли свою цілісність. І все це приводить до висновку, що коли — а я в цьому не сумніваюся — ми сьогодні знову відкриємо смисл певної фундаментальної побожної любові до життя, то ми не зможемо підійти до цього знизу, цебто від якої-небудь расистської біології або від еугеніки, затруєної злістю. Навпаки. Лише ствердження, яке заходить далеко за всі емпіричні й об'єктивно розрізнявані модальності життя, може не тільки наповнити смислом, а й позначити печаттю вічності акт творіння, постійно оновлюваний, яким родина, вся разом, утримує себе в бутті, наділяючи душу, яку вона утворює та орієнтує, грізною могутністю здійснювати його, але й також — на жаль! — заперечувати.

ТВОРЧА ОБІТНИЦЯ ЯК СУТЬ БАТЬКІВСТВА ¹

Міркування, що їх я хотів би запропонувати сьогодні вашій увазі, вписуються в пряме продовження тих, які я виклав торік у Ліоні та в Тулузі, коли читав лекцію на тему “Таємниця родини”. Хоча навряд чи я помилюся, коли скажу, що, по суті, тут ітиметься лише про застосування загальної ідеї, яка була мовби тканиною тієї лекції, я вважаю за доцільне подати цю ідею на самому початку сьогоднішньої лекції в її абстрактній голизні, оскільки вона зможе правити за ту нитку Аріадни, яка проведе нас у лабіринті думок, що їх я розвиватиму далі. Сьогодні, як мені здається, досвід абсолютно незаперечно підтверджує, що безвірник тішить себе ілюзією, коли уявляє, що досить тільки розчистити місце, тобто зруйнувати і знести те, що він розглядає як надбудови релігійної свідомості, й він одержить у своє розпорядження *tabula rasa* або, іншими словами, орну землю, на якій йому треба буде тільки посіяти добре зерно, оброблене розумом, аби згодом там проросло рясне жниво природної моралі. Насправді все наштовхує нас на думку, що обвал релігійної віри, який відбувся за останні півтора сторіччя на великих територіях західного світу, призвів і до краху природних основ, на яких ця віра стояла. Філософ, поставлений перед фактом події такого масштабу, мусить шукати їй пояснення й запитувати себе, чи в підвалинах цих основ не закладена певна побожність (*piété*), яка за своєю суттю та за формою вияву є релігійною, але яку, не помилившись, можна буде назвати інфрахристиянською, бо вона є нижнім поверхом, над яким вибу-

¹ Лекція, прочитана в Школі вищих сімейних студій в Ліоні в липні 1943 р.

довуються вищі поверхи автентичного християнства. Саме цей нижній поверх і руйнується сьогодні в нас на очах. Отже це відбувається таким чином, що робота з відбудови, необхідність якої ми всі визнаємо, має розпочатися не від рівня ґрунту, як то звичайно собі уявляють, а від напівпідвального поверху, який треба спочатку знести, щоб розчистити під ним ґрунт. У цьому питанні я можу тільки погодитися з двома наймогутнішими та наймудрішими умами нашої доби, двома людьми, чиї темпераменти та умови, в яких вони виховувалися, здавалося б, мусили зробити їх непримиренними суперниками, але які, спостерігаючи з однаковою проникливістю, як обвалюється наш світ, приречений на загибель, прийшли, кожен зі свого боку, до ідентичних висновків. Я маю на увазі Марселя Лего, автора книжок "Молитви віруючого" та "Християнська доля", і Гюстава Тібона, геніального клініциста, що його деякі люди марно намагалися завербувати на службу офіційній доктрині.

Досить лише на мить замислитись, аби зрозуміти, що не можна розглядати батьківство як чисту фактичну даність або, іншими словами, як відношення, що піддається об'єктивному визначенню, тобто відношення між істотами, яких поєднують між собою зв'язки, подібні до тих, що управляють явищами природи. Таким чином, якщо ми візьмемо до уваги лише один приклад серед багатьох, було б очевидним абсурдом мислити батьківство як вияв певної каузальності або — можна сказати й так — кінцевої мети (finalité). Мою дитину аж ніяк не можна прирівнювати до наслідку, якого я є причиною, і я маю не більше підстав твердити, хоча це й виглядатиме менш абсурдним, що та ж таки дитина — це мета, щодо якої я виступаю як простий засіб. Істина радше в тому, що, як і всі реальності, котрі складають підвалини природного порядку, — почати хоч би з утілення, тобто факту бути поєднаним із якимсь тілом, — батьківство охоплює безконечну розмаїтість аспектів, що їх можна виокремити в результаті аналізу, але ризикуючи при цьому недоречно ізолювати, а отже й спотворити, те, що органічно зв'язане, і в результаті неправильно зрозуміти конкретну єдність, над якою здійснено цей аналіз. Якщо ми

спробуємо визначити батьківство в термінах суто біологічних, то насправді ми говоритимемо не про нього, а тільки про дітонародження; якщо ж ми введемо в наше визначення міркування юридичного або соціологічного порядку, ми постанемо перед не меншою небезпекою, а саме: в такий спосіб батьківство може бути зтягнуте в чисто релятивістську концепцію. З цього погляду воно визначатиметься лише як функція історично заданої цивілізації, релігійних та юридичних структур, що мають явно скороминущий характер. Натомість, у такі часи, які ми нині переживаємо, навпаки, треба свідомо та з усіх сил, з усією можливою впертістю чинити опір тій спокусі, тому смертельно небезпечному чару, якими релятивізм зваблює уми, вже видерті з корінням, і докласти всіх зусиль, щоб розгледіти інваріант, який, звичайно, можна знехтувати чи обминути увагою, але ж таке знехтування чи непомічання неминуче призведе до страшних наслідків для всієї нашої духовної організації. Саме пошуками такого інваріанту я й хотів би тепер зайнятися, вважаючи за очевидне, що він має вигляд радше вимоги, ніж закону. Той факт, що ми живемо в добу кризи та переходу надає нам очевидні переваги для такого дослідження. Тут, як то буває завжди у сфері життя, тріщини та аномалії мають властивість давати напрямок думці та дозволяють їй виразніше бачити обриси певного порядку, який, в протилежному випадку, було б тим важче виявити та осмислити в його імплікаціях, чим очевиднішими та строгішими були б характеристики його регулярності, а отже, й чим більше він зливався б зі свідомістю, яка прагнула б його збагнути. Цей порядок, ми не втомно на цьому наполягатимемо, включає в себе не лише взаємодію природного детермінізму, який ми неспроможні проаналізувати в усіх його деталях, з людською волею в її найрозкутіших виявах, а ще й певну ініціативу, яка виникає біля самих коренів цієї взаємодії і ґрунтується на засадах метафізики, внаслідок чого вона прихована від нашого погляду. Ці засади, побудовані лише на вірі, хоч би якими були модальності, за якими вона спроможна пізнавати сама себе; звичайно ж, і вже за самим своїм визначенням, вона навіть не наближається до пізнання цих засад, вона лише передчуває їх і смиренно вітає їхню таємничу й діяльну силу; а втім, це приводить до неминучого висновку, що за наявності, або, навпаки, за

відсутності, певних умов для людини надзвичайно легко й спокусливо спочатку нехтувати їх, а згодом і заперечувати. Додамо відразу, що у світі, де це нехтування — а в кінцевому підсумку, це заперечення — стало явищем систематичним, лише коштом героїчних і майже розпачливих зусиль думки може бути віднайдене мовби на кінчику шпаги те, що в інші епохи, навпаки, поставало як очевидність, втім, менше споглядувана, ніж переживана.

Моя мета полягає в тому, щоб позначити тут послідовні етапи цієї рефлексії, яку я волів би назвати рефлексією відтворення — це, власне, рефлексія другого порядку, якій випала невдячна, але вкрай необхідна, роль поновити стібок за стібком духовну тканину, так не обачно подерту рефлексією попередньою, що не тільки була нездатна розрізняти універсальні імплікації життя, але й також — і передусім — була неблаганно вороже настроєна проти визнання та шанування священного, хоч би до якої духовної категорії воно входило. З цього погляду терміни, у філософському плані майже очищені від будь-яких побожності чи безбожності, знову набувають ні з чим не порівнянної цінності. Така робота, яку ми всі тут разом здійснюємо, не може мислитися інакше, як під знаком побожності; але, само собою зрозуміло, я беру це слово не в тому водночас туманному і вузькому значенні, якого йому надають, коли говорять про “побожні діяння”. Побожність (*piété*) не означає ані благочестя (*dévotion*), ані благочестивих напучень (*édification*). Ні, тут ідеться про дух побожності чи, якщо заглянути глибше, про побожність у пізнанні, пов’язану із властиво сакральним поняттям реального, побожність, права якої мусить визнавати найметафізичніша думка, побожність, про яку ми втратили всяке уявлення, до чого, треба щиро визнати, доклав усіх можливих зусиль інтелектуалізм другорозрядного гатунку. А втім, само собою зрозуміло, — і я заявляю тут про це дуже категорично, щоб уникнути найфатальніших непорозумінь, — що ця побожність у пізнанні, аби не виродитись у власну карикатуру, не тільки не виключає, але й вимагає якнайретельнішої перевірки аномалій чи то відхилень, до яких людина скочується внаслідок систематичного небажання зрозуміти власне становище і власне призначення.

Можливо, найкращим методом розв'язання проблем, якими ми збираємося зайнятися, було б виходити не з людських даних, розглянутих у всій їхній неймовірно заплутаній складності, а, навпаки, від даних одкровення й зокрема від догмата про Трійцю, осмисленого в усій його повноті, в незглибимому багатстві його конкретних продовжень. Справді-бо, всупереч тому, що твердить гуманізм, неспроможний вивести свої власні метафізичні імплікації, є всі підстави думати, що відношення між Богом-Отцем і Богом-Сином аж ніяк не продукт сублімації, побудованої на суто людських взаєминах, а що навпаки, саме ці людські взаємини впродовж історії поглибилися й оновилися під впливом Трансцендентної Ідеї, без якої все, що ми називаємо нашою природою, ніколи не змогло б повністю розгорнутися. Признаюся тим часом, що й сам я досі не усвідомив свого права і навіть просто не відчув, що спроможний удатися до цього методу й волів, як і звичайно, застосувати феноменологічний аналіз конкретних ситуацій, від яких, як мені здається, думка навряд чи здатна абстрагуватися, не ризикуючи заблукати в словах. Отож я візьму за вихідну точку дуже просте зауваження, яке має стосунок до того, по суті, парадоксального чи можна навіть сказати абсурдного або й скандального способу, яким, із погляду мислячого раціонального розуму, здійснюється акт дітонародження. Акт дітонародження: теоретично може здатися, що це має бути акт у самому високому значенні цього слова, акт, яким творінню (*créature*) дано якщо не зрівнятися з Творцем, то принаймні реалізувати в царині власних спроможностей певне віддзеркалення, певний аналог божественного Акту, без якого саме воно [творіння] не існувало б. Проте досвід, як мені здається, незаперечно свідчить, що все це зовсім не так. Якщо у своїх намаганнях збагнути суть творіння ми звернемося до єдиної царини, більш або менш нам прямо доступної, а саме, до царини мистецтва або до царини людської думки, ми будемо змушені визнати, що народжувати дітей — це зовсім не те саме, що творити. Власне, від чоловіка-самця тут вимагається навіть не акт, а просто такий собі жест, який може бути здійснений майже цілком неусвідомлено, це, принаймні в його завершальній фазі, щось украй невимушене й недбале, злив

надлишку з переповненої посудини. Коли ми стверджуємо, що в продовженні роду активна роль належить чоловікові, це буде правильно лише за умови, що ми до певної міри занижуємо значення слова “активний”, надаючи йому того збіднілого та неясного смислу, яким його вульгарно наділяють у природничих науках у протилежність наповненому й багатому смислові, яким воно наповнюється, коли ми говоримо про людські діяння та про високий ступінь їхньої переваги. Ми не можемо заперечувати, бо це було б абсурдно, що тут ми маємо справу з природним динамізмом, на користь якого вивільняється надзвичайно потужна енергія; але я хотів би зазначити, що цей динамізм може повністю реалізуватися поза планом усвідомлення докладених зусиль чи випробувань. Акт зачаття іноді здійснюється за таких умов, що чоловік збереже про нього хіба що неясний спогад і може абсолютно не цікавитися наслідками своїх дій, оскільки ці наслідки матимуть місце поза ним і начебто в якомусь іншому світі, куди він не має прямого доступу. Я абстрагуюся тут, звичайно, водночас і від тиску суспільних структур, і від вимог афективності. Та річ у тім, що в реальності ці структури є досить недосконалими, а ці вимоги звучать у більшості випадків вельми невиразно, тому чоловік має всі шанси здобути тут усі вигоди найбезтурботнішої безвідповідальності: вигоди, само собою зрозуміло, з погляду егоїстичної індивідуальності, для якої свобода отожднюється з відсутністю обов’язків. А втім усе це набуває свого істинного смислу тоді, коли ми згадаємо про контраст із роллю, яка випадає жінці, роллю, котра, якщо говорити по-людському, є набагато активнішою, адже вагітність надто очевидно символізує творіння – і не таким, яким воно є саме в собі, а в тому образі, в якому ми його уявляємо. В кінцевому підсумку, це жінка – і тільки вона – дає життя новому створінню. І не випадає сумніватися, що з погляду біології було б абсурдно дуже наголошувати на цьому почесному привілеї. Але це просто свідчить, що людські перспективи, які лише нас тут і цікавлять, жодною мірою не збігаються з тими, які накидає думці об’єктивна наука про життя. Безперечно, треба було б вернутися пізніше до цієї неузгодженості, до цієї асиметрії, яка, безперечно, з достатньою переконливістю вказує на неможливість побудувати “біологічну мораль”. Ці попередні зауваження

просто мали на меті прояснити той елементарний факт, дуже часто невидимий за словами та упередженнями, що досвід батьківства, хоч би яким він був або міг стати, хоч би якими були його специфічні характеристики і його майже незліченні різновиди, розвивається від тієї точки, яку з повним правом можна назвати небуттям досвіду. Що ж до материнства, то істинним буде якраз протилежне твердження. Тим часом маємо мимохідь зауважити, що все тут неминуче ускладнюється внаслідок існування даних суто сексуального плану. Я маю на увазі сексуальність не в біологічному розумінні, а в людському, тобто той спосіб, у який чоловік і жінка реагують у своїй якості істот розумних на акт, що ним вони паруються. Цілком очевидно, що інтимна реакція жінки на вагітність та її почуття до виношуваної дитини можуть визначатися у одних сумних випадках тим фактом, що зачала вона в рабстві й приниженні, а в інших, навпаки, екзальтацією цілковитої віддачі, яка освячує щасливі шлюби. Хоча може статися, що в першому гіпотетичному випадку дитина буде або любою, як компенсація і реванш або, навпаки, нелюбою — як постійне нагадування про пережиті образи та поразку; і може бути так, що в другому випадку дитина пробудить глибоке почуття любові, оскільки в ній кохання знайшло своє продовження і своє завершення — або, навпаки, гіркоту й злість, бо це ж таки кохання постійно нагтовхуватиметься на неї як на прикру перешкоду. Як то завжди буває в категорії явищ із царини психології, тут реалізуються всі можливості. Але ми маємо цілковите право стверджувати, що в жінки існує мережа зв'язків між модальностями суто сексуального досвіду та специфічними аспектами любові, розбудженої народженням дитини, яка в неї набагато густіша, набагато делікатніша й розгалуженіша, ніж у чоловіка. Тут виникає спокуса сказати, що, можливо, в душі чоловіка це роз'єднання відбувається значно природніше, ніж у душі жінки; або, точніше, якщо в жінки цей розкол, як правило, набуває хворобливого характеру, то чоловік переймається цим набагато менше, бо такий душевний розкол зводиться у нього до початково різних видів досвіду, які можуть, а якщо заглибитися в їхню суть, то й мусять, узгоджуватися, але не накладаються один на один.

Ці попередні міркування допоможуть нам правильно спрямувати та зорієнтувати наше дослідження. Якщо, як ми вже мали нагоду переконатися, досвід батьківства розвивається від якогось досвідного небуття, то ми повинні запитати себе не тільки про те, як цей розвиток здійснюється та в чому він виражається, а й про те — і це запитання буде глибшим, — чи поза цим небуттям початкового досвіду ми не відкриємо — принаймні в чоловікові, якого можна вважати справжнім чоловіком — висловлюючись мовою М. Блонделя, таємного поруху волі, що готує майбутні ініціативи. Справді, ми повинні прямо поставити найголовніше запитання: чому і за яких умов чоловік прагне мати дітей? І по-друге, як доходить він до того стану, коли це бажання виснажується або й геть зникає?

Зазначмо спочатку, — і це дуже важливо, — що в епохи, коли буває життєва снага, це запитання постає перед свідомістю людини не частіше, ніж запитання про те, навіщо людина живе на світі. По суті виникає воно лише там, де відбувається, як у наші часи в багатьох країнах, вплив життя. Слід додати, що відтоді як чоловік починає відчувати, що перед ним постає таке запитання й воно здається йому цілком природним, він майже неминуче влаштовує собі таке життя, організовує такий режим, за яких воно стає все нестерпнішим і нестерпнішим і залишає йому все менше й менше шансів знайти розв'язання цієї проблеми. Вже сам той факт, що таке запитання виникло, створює тенденцію неможливості знайти на нього задовільну відповідь. Запитувати в даному випадку: "Чому?" — це зовсім не те, що ясно й просто сформулювати запитання, які в інших випадках утворюються ще до того, як їх вимовляють. Річ у тім, що це запитання насправді не "ставиться", а тому й не потребує відповіді. Але в цьому випадку відбувається глибока зміна у внутрішній поведінці чоловіка та в його ставленні до життя — тобто до всього комплексу, що складається з життя одержаного і життя, яке слід передати далі.

Деякі люди не пропустять тут нагоди звернутися до теми, якою часто користується мальтузіанська пропаганда. Ця зміна внутрішньої поведінки, хіба це не емансипація бідлашного людства, яке нарешті дійшло

розуміння, що тільки від нього самого залежить визволитися з-під деспотичного ярма вітальної сили і поставити її на службу передбачливій і рефлексивній думці? Починаючи від того моменту, коли за допомогою ретельно опрацьованої гігієни та раціональної техніки стане можливим дисциплінувати темні сили, що їм наші сили так довго й так по-рабському служили, виглядає цілком нормальним і навіть конче необхідним ставити запитання, які не могли виникати і з яких не було б жодної користі тоді, коли людина цілком залежала від своїх сексуальних інстинктів.

Залишимо осторонь і перший пункт, який цікавить, мабуть, тільки істориків. Є всі підстави вважати, що практика протизаплідних засобів не є чимось новим у історії людства; тому нехай нам не торочать про вирішальний етап у історії емансипації нашого роду. Що набагато важливіше, то це запитати себе, наскільки ця руйнація фундаментального зв'язку між людиною і життям реально відповідає ефективному розкріпаченню людства. Попередньо треба буде детально і зблизька розглянути значення слова "чому", яке ми вживаємо в поставленому запитанні; тут ми не обійдемося без того, щоб не приєднатися до глибоких поглядів Бергсона про трансцендентність життя у його відношенні до причин і цілей. Чим більше дія піддається математичному описові, тобто чим ближча вона до категорії тих, які можуть бути відтворені агентом дії за ідентичних обставин або імітовані іншими, тим законнішим буде запитати, чому ця дія відбулася або, інакше кажучи, яким потребам вона відповідає. І навпаки, чим повніше така дія зливається з особистістю діючої особи, чим ближча вона до покликання, чим унікальніша за своєю суттю і то до такої міри, що не можна навіть уявити собі, аби діяч її повторив або щоб її імітували ззовні інші люди — тим абсурднішим здається таке запитання, якщо ми його поставимо; скажемо це точніше, що відповідь не здається тому, хто запитує, такою, яка навчила б його, як йому діяти, чи надала б йому для цього необхідні інструкції; тобто вона здається йому такою ж вербальною, як і оте "тому що", не більш ніж коли закидають якому запитанню, що воно неделікатне або пустопорожнє. Це означає, що дія, вчинена за покликанням, видається тому, хто її оцінює ззовні, істотно невмотивованою, тоді

як сам суб'єкт, навпаки, сприймає її як край необхідну, тобто більше, ніж умотивовану, занадто потрібну, аби можна було пояснити її чи виправдати. Так от, починаючи від того моменту, коли чоловік запитує себе, чому він хоче мати дітей, можна сказати, що він встановлює між своєю свідомістю, що рефлектує, і тим живим "Я", яким він, попри все, залишається, ту ж таки ситуацію систематичного нерозуміння, яка виникає між тим, кого покликання надихає ізсередини, і тим, хто іззовні ставить це покликання під сумнів і по суті вважає його невинуватим.

Мабуть, мені заперечать, що не годиться уподібнювати генетичний інстинкт до покликання. Але таке зближення здається довільним лише тоді, коли ми формуємо собі про покликання ідею безживну й безбарвну; якби вона була лише смаком або здатністю, то очевидно, не витримала б цього випробування. Але якщо вона справді внутрішній заклик, тоді все відбувається інакше. Тут і там індивід якоюсь мірою вимушений жертвувати своїми особистими негайними цілями або скасовувати домовленості, які начебто ідеально узгоджуються зі здоровим глуздом, з розважливим раціональним розумом. Нікому не спаде на думку твердити, ніби покликання розміщується поцейбіч зони, де прояснюються і формуються мотиви, і якраз тому, що воно не може, власне кажучи, бути виправдане навіть тим, хто визнає його інтимно своїм. Досвід незаперечно свідчить, що чим більш владно змагає мене покликання, тим важче буває пояснити його в термінах тієї або тієї мети, яка звичайно визнається доброю (гроші, могутність, безпека, слава тощо). Можна сказати, що ця трансцендентність покликання завжди пов'язана з наявністю великодушності, яка переливається через вінця будь-якого можливого інтересу: це особливо впадає у око в таких покликаннях, як покликання священнослужителя, митця, лікаря або навіть солдата і значно менше, коли йдеться про інженера чи техніка, де покликання має тенденцію повністю зливатися з самою діяльністю в царині вузько спеціалізованого фаху. Очевидно, що відмовитися піти за своїм покликанням нехай там з якої причини — і хоч би якою твердо обміркованою була ця відмова — це в жодному разі не те саме, що визволитися чи здобути свободу. Радше навпаки: адже відмовитися від власного покликання можна тільки в тому

випадку, якщо прихилитися до концепції, суть якої зводитиметься до того, що мудрість для кожного з нас полягає в тому, аби пристосувати всі свої діяння до мети, яка може бути прийнята загальною opinio. Але ж цілком очевидно, до якої фактичної деградації ми скочуємось у такий спосіб. Своєрідний плебісцит, принаймні віртуальний, до якого ми звернулися б у цьому випадку, означав би тріумф певної пересічності й освятив би стандартизацію, що вплинула б не тільки на зовнішні модальності існування, а й на той спосіб, яким воно переживається ізсередини. Там, де невинувато говорять про здобуття індивідуальної свободи, можна розгледіти, якщо придивитися пильно, дедалі більше звуження людського обрію або, іншими словами, систематичне нівелювання вітального ґрунту, на якому будує себе людське існування.

Саме так, міркуючи над неясним і неочевидним запитанням: “Чому?”, ми рано чи пізно виявляємо чи принаймні передчуваємо сполучення, яке має тенденцію утворюватися в осередку, що перебуває поза сферою нашої досяжності, між зонами, які я, задля спрощення, назвав би *infra* * і *supra* **, це такий собі проміжний простір, де стверджуються наші інтереси, де здійснюються наші розрахунки. Це та середня зона, в якій розуміння, тобто певний обмежений і репертуаризований досвід, сполучається з певною афективністю, зведеною до свого найпростішого вираження й сконцентрованою на вдоволенні смаків. Вельми повчально констатувати, що спонтанність інфрасвідомого життя, тобто того, яке розгортається поза світом, де тріумфує бухгалтер, відповідає певній обітниці, яка усвідомлює себе лише безконечно далеко поза цією сферою, там, де думка, вивільняючи свою власну суть, стверджується як чиста великодушність або цілковита незацікавленість.

Все це, звичайно, аж ніяк не означає, бо це було б абсурдно й навіть скандально, що ми повинні славити чи просто схвалювати, чи навіть виправдовувати чоловіка, який невтримно віддається інстинкту розмноження — наприклад, такому собі Ретіфові, що вихвалявся, ніби населив своїми байстрюками всю Францію. Ідеться тільки про те, аби визнати, що, здійснюючи цю функцію, яку, по суті, він неспроможний осмислювати,

* Гід (лат.).

** Над (лат.).

чоловік принаймні поміщає себе на вісь своєї долі, тобто набуває спроможності стати віч-на-віч чи не з найістотнішим випробуванням із тих, які він має витримати, щоб навчитися вирішувати сам за себе. Натомість, коли він протиставляє цьому інстинктові боязкі заперечення розважливої обачливості, він уникає цього випробування і несамохіть перетворює своє життя на в'язницю, хоч би якою впорядкованою та затишною вона була. Одначе, щоб кинути виклик цьому випробуванню, треба також, аби він визнав себе відповідальним за свою дитину, і можна піти навіть далі й сказати, що слова "його дитина" набувають прийняттого смислу тільки там, де ця відповідальність повністю визнається й береється на себе. Саме тут розверзається та прірва, яка розділяє зачаття дитини та батьківство й ми зараз маємо намір прояснити природу саме цієї відповідальності.

Цілком очевидно, що в родині юридично конституційованій ця відповідальність батька має об'єктивний характер і існує незалежно від того, усвідомлюють її чи ні; за її порушення передбачаються, принаймні в принципі, точно визначені санкції. Все це так щонайменше в теорії, бо ж кому не доводилося зустрічати недбалих або навіть жорстоких батьків, яких, проте, правосуддя ніколи не притягувало до відповідальності, й вони могли прожити життя, навіть не здогадуючись про власну нищість. Але нас тут цікавить зовсім інше питання, аніж просто з'ясувати, чи в такій цивілізації, як наша, батько зобов'язаний забезпечувати прогодування, освіту своєї дитини і таке інше. Нам куди важливіше з'ясувати, чому відповідає для нього внутрішньо подібна зобов'язаність, оскільки, як ми вже мали нагоду переконатися, плотський зв'язок, який поєднує батька з його дітьми, по суті, майже не існує. В цьому місці не один із вас може вигукнути: та хіба ж не цілком природно, що перед цією безпорадною істотою, яка без мене не змогла б існувати, я переживаю почуття розчулення та жалю, яке з часом змінить свою природу, перетвориться на стійке почуття любові й поки воно розвиватиметься на зміцнюватиметься, я поступово точно й виразно усвідомлю всі ті обов'язки, що їх воно накладає на мене! Одначе нам слід стерегтися тут моралізаторського оптимізму, якому досвід так часто протиставляє найформальніші спростування. Бо насправді це розчулення, в тих випадках, коли його справді відчують, дуже часто буває

поверховим та скороминущим, і здебільшого на зміну йому приходить — і досить надовго — почуття зовсім інше, а саме, роздратування, що з плином часу тільки посилюється, спричинене присутністю крикливого і неохайного створіння, яке вимагає постійного догляду і поводить ся щодо своїх рідних, як маленький тиран. Подружнє кохання в багатьох випадках, там, де воно являє собою тільки розділений на двох егоїзм, може навіть — і насамперед у чоловіка — збунтуватися проти дитини й переродитися в такі собі органічні ревності, в яких рідко хто ладен зізнатися, з огляду на їхню цілковиту суперечність здоровому глузду. Зрозуміло, що було б абсолютно надмірним і невинуватим занадто узагальнювати або не помічати того гуманізуючого впливу, який часто виявляє тут дух родини, що, до речі, зовсім не піддається аналізу, але важливіше взяти до уваги той факт, який глибокий пролом у цьому духові родини пробивають умови існування, що переважають у індустріалізованому суспільстві, й ми припустилися б найнепрощеннішої помилки, коли б розглядали цей дух родини як інваріант, що має тенденцію утверджуватися скрізь і завжди і створювати, за нормальних обставин, між батьками і дітьми атмосферу порозуміння та взаємної любові. Істина радше полягає в тому, що люди у своїй загальній масі настільки неспроможні на щирість у стосунку до самих себе і до такої міри улягають забобонам, тобто уявленням про те, що пристойно і що непристойно робити та відчувати, що вони навіть не усвідомлюють, наскільки їм бракує почуттів, які ми маємо наївність називати природними.

Звичайно ж, ніхто не стане заперечувати, що, як правило, певна звичка і певна фамільярність у стосунках створюють тут достатньо міцний зв'язок. Але тут також постає одне точне запитання, яке годі обминути; воно стосується того, що ж є специфічного в батьківському почутті та на чому ґрунтується авторитет батька, який проявляється в його стосунках із дітьми. Причому зовсім не йдеться — я на цьому наполягаю — про об'єктивні підвалини цього авторитету, про певні надані суспільством повноваження, які мовби утверджують батька на чолі родини. Ні, те, про що йдеться тут, це усвідомлює він чи ні своє право мати особливий авторитет, особливу владу над своєю дитиною, принаймні тоді, коли ця остання досягне розумного віку й висло-

виль претензії жити так, як їй заманеться. Це питання має привертати тим більшу увагу, що ми змушені занотувати ознаки великого безладу, який утворився в цій царині. Все частіше й частіше, здається мені, трапляються випадки, коли батько мовби мучиться докорами сумління, коли авторитет, яким він теоретично має бути наділений, все більше й більше давить йому на плечі важким тягарем, це мовби якийсь примус, а не добровільно взятий на себе обов'язок. У більш загальних термінах можна сказати, що я відчуваю розгубленість, коли опиняюся перед ситуацією, що над нею я, як мені здається, не маю ніякої влади. Скажімо ще, що в цій ситуації я мовби розрізняю певний заклик, звернутий начебто до мене, але на який я не маю жодної змоги відповісти прямо; і водночас я не можу взяти на себе таку відповідальність, аби зовсім не зважати на нього; якась невиразна пошана до моєї людської суті, якісь неясні докори сумління заважають мені вчинити так. Тож мені не лишається іншого виходу, крім удатися до певної неефективної жестикуляції, занадто зловживати якою в мене немає мужності, бо в глибині душі я відчуваю її даремність та сміховинність. Тож я мушу змиритись і просто чекати, що все залагодиться само собою, та в той же таки час усвідомлення почутого заклику і далі живе в мені, але не як виразна ідея, а радше як хворобливий стан. Мені не вдається переконати себе, що до мене звернулися помилково, а отже, я маю право залишити це звертання без відповіді. Внаслідок усього цього я переживаю почуття тривоги та неясного невдоволення самим собою; це невдоволення зрештою неминуче перетворюється на роздратування проти іншого або вироджується в таку собі безадресну метафізичну ядучість, приклади якої ми так часто бачимо навкруг себе.

Навряд чи я помилюся, припустивши, що багато батьків, якби вони були обдаровані достатньою проникливістю, знайшли б пряме застосування у взаєминах зі своїми дітьми тим міркуванням, які я щойно виклав на предмет розгубленості в загальному випадку.

Мені пригадується один художник, якого я добре знав і який, зовсім не будучи поганим чи розбещеним батьком, жив мовби на відстані від своїх дітей, не виявляючи, як мені здавалося, жодної цікавості до їхнього життя та вчинків, ставлячись до них так, як ставляться до

створінь іншої породи, чию поведінку роздивляються з цікавістю, яка, проте, дуже скоро вичерпується. Його донька глибоко страждала від батькової відчуженості, для неї незбагненної, та він цього зовсім не помічав. Одного дня вона вирішила написати йому, щоб запитати, чому він так її нехтує, і висловити своє бажання зблизитися з ним. Вона написала листа, влаштувала так, щоб його йому передали і довго й марно чекала на відповідь... Безперечно, це випадок одиничний, який я зовсім не збираюся узагальнювати. Але в чому не доводиться сумніватися, то це в тому, що з причин, які не здаються мені до кінця проясненими, батьківство завжди постає як таке собі завоювання, більш або менш ризиковане й небезпечне, яке відбувається крок за кроком на важко доступній території з безліччю перешкод та ворожих засідок. Принаймні так воно буває в тих випадках, і я до цього незабаром повернуся на довший час, коли дитини насправді не хотіли мати, там, де її присутність сприймається як зловживання довірою, як лихо, що ним темні сили життя покарали двох чесних, ні в чому не винних людей, котрі сподівалися продовжити своє існування в безпеці від подібних небажаних вторгнень.

Чи не наблизимося ми до розв'язання проблеми, яка нас нині цікавить, коли припустимо, що чоловік прагне компенсувати те, що ми назвали його небуттям початкового плотського досвіду, формуючи собі попереднє уявлення і не так про індивідуальне створіння, яке стане йому дитиною, як про роль, що її воно буде покликане виконати? А втім, це слушно передусім у тих випадках, коли йдеться про сина, а ще більшою мірою там, де йдеться про єдиного сина. В такій цивілізації, як наша, батько нормально бачить у синові свого спадкоємця, того, хто продовжить його рід; або принаймні так воно було в суспільстві вчорашньому. А там, де батько не сподівається від сина, що той стане його наступником і продовжить його труди, він часто вимагає від нього, щоб він [син] домігся успіху там, де він [батько] зазнав поразки, щоб здолав опір супротивної долі, яка йому [батькові] відмовила у своїй прихильності. Звідси дуже часто виникає напруга поміж цими двома індивідами, батько з недовірою стежить за новим створінням, щодо якого чин має певні наміри, але яке начебто наділене власною волею, волею незрозумілою, і цілком здатне зве-

сти нанівець його мудрі й так довго обмірковувані плани; зі свого боку син, якщо він не відзначається взірцевою слухняністю або непробивною дурістю, кінець кінцем просто не зможе не відчуті глухого роздратування, коли зрозуміє, що його майбутнє батько мовби наперед заклав у іпотеку. Все це особливо наочно проявляється, знову ж таки, в тих випадках, коли син одини́ний, і ще більшою мірою в тому скромному середовищі, де, щоб дати дитині освіту, батьки мусять іти на великі жертви, тож вони мають усі розумні підстави сподіватися, що рано чи пізно вона принесе жадані плоди. Так от, можна не вагаючись твердити, що там, де відношення "кредитор-боржник" накидає свої власні обмеження відносинам між батьком і сином, ці відносини безнадійно псуються і втрачають свою автентичність. Для аналогії мені хотілося б тут коротко переказати сюжет однієї п'єси, в якій я колись зобразив жінку, покинуту своїм чоловіком, котра пожертвувала собою, чи вважала, що пожертвувала, задля свого єдиного сина, але в реальній дійсності то був такий собі сентиментальний шантаж і з найогидніших; у таких випадках укладається оборудка на користь матері, яка до своїх прав додає ще й права відсутнього батька, оборудка, що неминуче призводить до катастрофічних наслідків. Задля сина ця жінка відмовилась одружитися з чоловіком, якого начебто любила, і цим ще побільшила тягар боргу, покладеного на дитину. Правду кажучи, я сумніваюся, щоб між батьком і сином могли коли-небудь виникнути такі нездорові, такі глибоко зіпсуті та руйнівні стосунки. Здавалося, плотська спорідненість між матір'ю і сином обернулася тут супроти самої себе, змінюючи в самих її основах та розкладаючи душу підлітка. Проте не випадає сумніватися, що непорозуміння, які виникають між батьком і сином, також можуть призвести до найфатальніших наслідків.

Звичайно ж, існують випадки зовні начебто протилежні й таких випадків стає усе більше, мірою того як родинні зв'язки мають тенденцію слабнути, а звичаї пом'якшуватися; це коли батько насамперед прагне, щоб дитина щедро користалася плодами його власних трудів, прагне вберегти її від тяжкої праці, яку доводилося колись робити йому. Навіть не згадуючи тут про міфічний образ батька Горіо, подумаймо про те, скільки батьків, які прожили найубогішу юність, знаходять,

безперечно, відчуття глибокої втіхи в тому факті, що вони спроможні щедро надавати своїй дитині те, в чому так безжально їм відмовляла доля. Добре відомо, якою невдячністю діти іноді розплачуються за щедрість, що набуває форми запобігання, й цілком виправданим буде запитати себе, чи ця невдячність не має глибокого пояснення, чи не є вона іронічною і жорстокою відповіддю життя на шкідливу поблажливість, якою батько, сам того не помічаючи, грубо порушує суворий порядок, що його мав би всіляко підтримувати. “Ідоловірство, — рішуче заявляє Гюстав Тібон, — це не що інше, як проекція індивідуалізму: воно носить маску любові, проте не має найменшого уявлення про любов. Бо не досить любити (усі тут, на цьому світі, люблять когось або щось); ідеється про те, щоб виразно собі уявляти, чи ті істоти та речі, яких ми любимо, це і є ті двері, які ведуть у світ та до Бога, чи це — тільки дзеркала, що відбивають нам нас же самих?”. З дивовижною проникливістю він засуджує “той стан духу, коли дитину водночас обожнюють і нехтують і не можуть ставитися до неї інакше, ніж як до Бога або як до ворога” (“Повернення до реального” — “Retour au Reel”, p. 77, 81).

Тут напрошуються два взаємопов’язані зауваження: по-перше, ми повинні звернути увагу читача на те, що коли ми розглядаємо речі в їхньому найзагальнішому вияві, то любов батька до своєї дочки, либонь, частіше переходить у сферу інтимного й безкорисливого почуття — окрім тих випадків, трагічних, але сьогодні, мабуть, значно рідших аніж раніш, коли до неодруженої дочки ставляться як до служниці, неоплачуваної й фактично перетвореної на рабіню. Але є підстави думати, що там, де вона має змогу жити нормальним жіночим життям, вона загалом більше, аніж син, спроможна вселяти батькові почуття, в якому він забувається і яким переступає через себе (*se depasse*), причому тут можна цілком знехтувати психоаналітичні посилання на прихований інцест, якими так часто і так нудно зловживали протягом останніх 25 років. В цьому контексті можна нагадати також про те, що — на жаль! — людській природі властива така ситуація, коли батько, хоч він і ніколи в цьому не признається, схильний бачити у своєму синові не тільки свого наступника чи спадкоємця, а й суперника, який фатально має його затьмарити. Звідси амбівалентність, початки якої пророста-

ють із самого осереддя нашої людської долі. І хіба не очевидно, що ці темні, приховані ревності є джерелом багатьох домашніх чвар — ревності, закорінені в самій суті нашого часу і в найнеобхідніших умовах нашого існування?

Друге зауваження — набагато важливіше: можна, не вагаючись, твердити, що обмеження та спотворення, які часто формують батьківське почуття, значною мірою стираються в лоні багатодітних сімей, і це, можна сказати, нагадує таку собі відплату, іманентне освячення акту щедрої плодючості, яким чоловік великодушно сіє життя замість обмежувати число своїх нащадків мінімумом, пристосованим до потреб свого виживання. В цьому контексті не можна перебільшити значущість різниці, яка розділяє родину багатодітну та родину з однією дитиною чи двома. Цю різницю можна прирівняти до тієї, яка у бергсонівській філософії розділяє закриття й відкриття. Насамперед це різниця в атмосфері — та сама, яка існує між повітрям застоїним і повітрям широкого відкритого простору. Але треба піти набагато далі. Своєю чисельністю, непередбаченою розмаїтістю стосунків, які в ній розвиваються, багатодітна родина є правдивим взірцем творіння, існує безпосередній зв'язок між наполегливим і часто просто-таки героїчним зусиллям, яким вона себе конститує, і внеском новизни, внеском життя, яке вона реалізує. Само собою зрозуміло, що сформульоване раніше застереження застосовне й у цьому випадку; там, де батьки, і зокрема батько, зовсім не усвідомлюють своїх обов'язків та своєї відповідальності, численна родина, яка в цьому випадку мало чим відрізняється від виводка, може перетворитися на справжнє пекло. Тут, як і повсюди, природа дає свої найкращі плоди лише в тому випадку, коли пряма думка і мужня воля вміють підкорити її, не роблячи її насильства, одне слово, знаходять спосіб водночас управляти нею і поставити її собі на службу.

“Батьки родини, ці великі авантюристи сучасного світу!” — ці слова Пегі, які я вже цитував торік, спадають тут на думку цілком природно. Ми не заглянемо по-справжньому вглиб речей, якщо обмежимося тут нагадуванням про те, на який ризик наражають себе ті, хто свідомо йде на створення великої родини — і з якими жахіттями пов'язаний цей самий ризик у тому дедалі численнішому прошарку нашого суспільства, що

прямує торованою дорогою девіталізації. Коли я говорю про авантюру, то йдеться про настрій, який ледве чи й торкається виразної свідомості і який через те майже не піддається точному визначенню; це, власне, настрій релігійний за своєю суттю, який, до того ж, хоч це й трапляється відносно рідко, може пережити руйнацію позитивних вірувань, але також може й не проявлятися там, де підтримується практика щирої конфесійної діяльності. Безперечно, тут буде недостатнім говорити тільки про любов до життя. Мальтузіанське подружжя, яке двічі на тиждень учащає до кінематографу, а по неділях дозволяє собі з'їсти вишуканий обід у ресторанах Понтуаза або Бужівалю, безперечно ж, претендує на любов до життя; і саме для того, щоб не псувати собі її, воно так дбайливо стежить за наслідками своїх любовних розваг, а в разі необхідності ще й уживає заходів для того, аби їх не було. Але ніщо з більшою очевидністю не демонструє того факту, що "життя", "любити життя" — це вирази далеко не однозначні. "То був чудовий час, то було чудове життя!" — зітхаючи, вигукують безліч французів та французенок¹, згадуючи про еру тандемів та "Сімка 8". Можна подумати, що вони тоді плакали в глибині своїх душ і що досі там зберігають на якийсь пізніший час намір придбати життя у власне користування, як ото проводять собі електрику або обладнують у себе вдома центральне опалення; життя вони, по суті, сприймають як засіб, користуючись яким вони зможуть задовольнити деякі патентовані втіхи, без яких світ перетвориться для них на каторгу. Та хіба не очевидно, що для "великого авантюриста сучасного світу" зв'язок між людиною і життям якраз зворотний? Бо то йому належить віддавати себе в розпорядження життя, а не брати життя у своє розпорядження.

Але треба ясно собі усвідомити, що сьогоднішня людина з усіх сил намагається запровадити такий порядок речей, де слова "віддати себе в розпорядження життя" не мають більше жодного буквального смислу; і це насамперед тому, що вона стверджує примат техніки та технологічного інтелекту. Хоч це, можливо, й не очевидно з першого погляду, проте я наполягаю на своїх словах. Техніка постає як комплекс систематизова-

¹ Нагадую, що це було написано в 1943 р. (прим. 1962 р.).

них засобів, що дозволяють людині підкоряти своїм цілям природу, дивлячись на неї як на сліпу чи навіть бунтівнику. Але слід зазначити, що водночас точка прикладання дивних сил, які існують в людині, має неухильну тенденцію зміщуватися: те, що видається нам сьогодні гідним захвату, то це передусім технічна вправність у всіх її формах, це вже аж ніяк не спонтанний потік речей, який, навпаки, треба впорядкувати, приборкувати, приблизно так само, як приборкують річку, перегороджуючи її греблею. Цей захват перед досягненнями технічної думки відтінюється почуттям торжества, в якому є щось від Люциферової помсти, він невіддільний від усвідомлення реваншу, що його емансиповане людство домоглося над цією природою, чие ярмо так довго й так терпляче воно мусило носити. Це насамперед упадає в око, коли йдеться про живу природу; наші уми, що навіть не здобули належної освіти, аби з повним правом так називатися, аж занадто просякнуті натуралізмом і тому схильні вбачати в людському житті лише особливо складний та заплутаний варіант живої природи в загальному розумінні. З огляду на це, наші вчені сходяться на тому, щоб розглядати життя без будь-якої вмотивованої аргументації, взяте саме в собі як непристойний жарт, або принаймні як копошіння погрозливих можливостей, проти яких слід уживати всіх можливих заходів обережності — тобто ми сьогодні дуже далекі від того, щоб вітати життя, як то було колись, як одкровення або принаймні як обіцянку, як запоруку чудесного оновлення, що йому не буде кінця. Очевидно, що невідчепна думка про загрозу тієї або тієї хвороби та про запобіжні заходи, які їй слід протиставити, набула протягом останнього сторіччя масштабів справжньої епідемії, чого ніколи не спостерігалось в ті епохи, коли про якусь профілактику ніхто й гадки не мав, її просто не існувало. Зауважимо мимохідь, що розвиток профілактичних заходів та різних видів страхування, оскільки всі вони, по суті, впливають майже однаково на внутрішній стан людини, сприяв тому, що в людських душах утвердилось почуття сторожкої недовіри, мабуть, несумісне з духовною настроєністю істоти, яка невтримно поривається назустріч життю, щоб скласти йому подяку. Зупинімося на мить на цих двох словах — “скласти подяку”. Подяку складають за одержаний дар; але від тієї миті, коли ми доходимо висновку, що нічого.

власне, не одержали, коли починаємо запитувати себе, а чи не скидається більше на те, що ми потрапили в пастку існування і то не внаслідок рішення, ухваленого якоюсь надлюдською свідомістю, а механічною грою сил, що не підкоряються жодній можливій свідомості, так от від тієї хвилини, коли нас опанують ці сумніви чи не доцільно буде поставити під сумнів і слушність цих слів — “скласти подяку”? Скласти подяку — кому? І за що?

Виникає враження, що цей радикальний песимізм, який до того ж дуже важко піддається точному формулюванню, становить основу, на якій вибудовують себе сьогодні дедалі більше існувань. А втім, нам треба розвинути наш аналіз ще далі й запитати, за яких умов екзистенція набуває можливості легітимізуватися перед самою собою, я розумію під цим визнати, що вона чогось варта, тобто варта тих безперервних і невдячних зусиль, яких ми щодня докладаємо, аби дертися вгору крутою стежкою, звідки так спокусливо зісковзнути в тотальну відставку, в небуття смерті. Я схильний вірити, що у світі більше тих людей, чия екзистенція застигає навколо кількох утіх, які видаються неймовірно вбогими, коли подивитись на них іззовні: раз на тиждень — партія в бридж, недільний футбольний матч, якась гастрономічна або еротична розвага. Ні за що в світі людина не відмовиться від цих радощів; там, де з тієї причини або тієї їх починає бракувати, екзистенція перетворюється на пустелю, на ніч, і само собою зрозуміло, що існує найбезпосередніший зв'язок між надмірним поцінуванням таких розваг і банальністю, яка характеризує загальну субстанцію життя — банальністю, що рано чи пізно стає нестерпно нудотною. В усіх сферах життя вряди-годи відбувається такий невідчутний перехід від банального до нестерпного. Не забуваймо, що людина втрачає потяг до праці і навіть його смисл мірою того, як перестає відчувати смак до життя. За нормальних обставин саме в нашій праці й через неї ми повинні відчувати цей смак — що, втім, не виключає існування райдужної оболонки з дозвільних годин та з вакацій, без яких наш повсякденний краєвид стає похмурим і нецікавим. Але умови життя змінюються, можна навіть сказати, спотворюються, коли, за висловом того ж таки Тібона, те, що було тільки райдужною оболонкою, прагне перетворитися на ядро.

Я хотів би тепер зібрати в один жмут висновки, до яких ми прийшли після тривалих блукань у лабіринті всіяких припущень. Батьківство, як ми вже переконалися, аж ніяк не дозволяє звести себе до акту зачаття, який, з позиції людської суті, навряд чи можна навіть розглядати як акт. Батьківство існує лише як функція взятої на себе відповідальності. Але з іншого боку, ми констатуємо, що воно вироджується відразу ж, як тільки підкоряє себе вузько специфічним цілям, таким як задоволення тієї або тієї амбіції через посередництво дитини, котра розглядається лише як засіб у його чистому вигляді. Воно категорично само себе заперечує, коли перетворюється на сліпе бездушне продукування дітей, причому той, хто їх продукує, неспроможний не тільки забезпечити існування та духовний розвиток свого потомства, а й осмислити та визнати свої обов'язки щодо нього. Безперечно, що тільки в протиставленні цій інерції та цій сліпоті можна зрозуміти, яким має бути батьківство як чисте діяння: я розумію під цим розтрачування себе, що легко уподібнюється до дару, бо воно готує й вимагає заангажування й без нього пропадає. Це чисте діяння неможливе без того, що я пропоную назвати творчою обітницею. Але тут виникає потреба в попередньому аналізі, оскільки поняття обітниці належить до тих, які часто приховують під собою сентименталізовану за своєю суттю плутанину.

Коли ми комусь кажемо: “Я даю обітницю, що ваша дружина й діти одужають” *, ми просто хочемо сказати, що бажаємо цього одужання, що воно нам робить приємність. Тут із нашого боку немає ніякої заангажованості, ніякої активної участі. Але в тому значенні, якого ми надаємо слову “обітниця”, воно не зводиться до простого побажання, воно включає в себе заангажованість. Зазначмо, крім того, що заангажованість, узята на себе, в присутності якоїсь трансцендентної влади завжди наражається на небезпеку деградувати, оскільки вона набуває характеристик угоди і таким чином стає умовною. “Якщо Ти зробиш мені таку-то послугу, я зобов'язуюся натомість учинити таку-то дію, що має бути Тобі приємна”. Але це, по суті, однаково, що сказа-

* У *фр.* мові слово “voue” означає як “обітниця”, так і “побажання”. Отже фразу “Je fais de vœux” у даному контексті було б слушно перекласти “Я бажаю, щоб...”, але тоді губиться нитка міркувань автора.

ти: “Щоб домогтися від мене цієї дії, якої Ти хочеш, зроби мені одну послугу, якої в Тебе прошу”. Обітниця тут постає як спроба спокуси. Але у сфері релігійного ця спокуса якраз і неможлива або, точніше, автентично релігійна людина визнає той факт, що вона відкидає, по суті, будь-які заходи такого порядку. Припускаючи, що я ангажуюся відповісти на щойно зроблену мені послугу дією, що засвідчила б мою вдячність, ця видима дія має бути лише знаком дії, бо сама ця дія є внутрішньою і нею я присвячу себе силі, яка виявить наді мною свою владу. Проте двозначність іще залишається в цій новій інтерпретації. Справді, хіба не виникає враження, що я кажу: “Я присвячу себе Тобі лише за умови, що Ти попередньо виразиш мені своє благовоління”. Таким чином порочна реакція, затаврована вище, залишається й тут. Не треба навіть буде казати: “Якщо Ти зробиш мені ласку й відкриєшся мені, я себе присвячу Тобі”. А радше: “Відкрившись мені, ти надаси мені силу присвятити мене Тобі”. Або ще: “Дія, якою я відповім на прихильність, яку Ти мені виявиш, буде ніби запорукою одкровення, яке Ти мені зробиш, і то не тому, що Ти особливо прихильний до мене, а за самою Твоею суттю, а це — щедрість у її чистому вираженні”. Отож найкращою формою обітниці буде подати її як молитву: “Я прошу Тебе відкритись мені, постати переді мною так, щоб я дістав змогу присвятити себе Тобі, свідомо знаючи, на що я йду — тоді як у моєму нинішньому становищі я не можу бачити Тебе крізь хмари непевності, які мене огортають. Втім, я не претендую на те, щоб Ти надавав якоїсь ваги моїй посвяті, яка нічого не може додати до того, чим Ти є; але якщо Ти мене любиш, якщо Ти дивишся на мене як на свого сина, тоді, мені здається, Ти повинен хотіти, не задля себе, звичайно, а задля мене, щоб я визнав Тебе і служив Тобі, бо, якщо мені не дано буде визнати Тебе і служити Тобі, я приречений на погибель”.

Таким, на мою думку, є значення заклику, що становить саму суть обітниці. Неважко констатувати, що цей заклик виконує тут посередницьку функцію у стосунку до певного процесу внутрішнього творення, який, проте, аж ніяк не піддається розумінню з погляду лише автономії волі.

З другого боку, мені здається істотним зауважити, що, попри видимості, обітниця аж ніяк не включає в

себе якогось догматичного поняття, ані а fortiori виразного уявлення про силу, до якої ми звертаємося. Цей факт стає очевидним, коли ми міркуємо про естетичну творчість, зокрема про творчість романіста або драматурга. Обітниця набуває форми лише тоді, коли митець ніби потрапляє в полон реальності, яку він сприймає не так поглядом, як певним внутрішнім чуттям; але ця ж реальність, усвідомлена як така, постає і переді мною — і в цьому є воднораз парадокс і таємниця — постає як незалежна від мого хотіння і все ж таки як залежна від акту, яким я переводжу її в план існування. Творча обітниця — це не що інше, як fiat *, через який я вирішую докласти всі свої зусилля на досягнення того можливого, яке вже випало мені на долю, але тільки мені самому як така собі реальність для мене, а я повинен перетворити її на реальність для всіх, тобто на конституйоване творіння (*oeuvre constituée*). Отже, обітниця аж ніяк не зводиться до такого собі слабкого бажання, — навпаки, вона являє собою певний аспект певної заангажованості та певного рішення. Але ця заангажованість або це рішення не здійснюється тільки в огорожі мого “я”, тут присутня трансцендентна складова, хоч би як туманно й невиразно я її усвідомлював.

В основі батьківства, якщо я не помиляюся, лежить щось відчутно аналогічне цій творчій обітниці, й саме тому батьківство може мислитись як людське діяння або просто як діяння, а не як специфікація біологічного процесу, що ним є зачаття дітей. Але треба додати, що ця творча обітниця не може бути тут відокремлена від тієї загальної поведінки, яку людина обирає, перебуваючи віч-на-віч із життям або тим, що можна назвати справою життя (*l'oeuvre de la vie*). Ця поведінка передусім і за своєю суттю є актом згоди, яким людина приймає і засвоює слова, сказані на самому початку книги Буття: “Бог подивився на все, що Він створив, і побачив, що добре воно”. Причому слід остерегтися тлумачити цю згоду як чисто оціночне судження (*jugement de valeur*): буде слушним визнати, що оціночне судження — це інтелектуалізований, а отже, й недосконалий переклад чогось такого, що радше постає перед нами як захват або як чисте замилювання. Це та сама первісна реакція свідомості, яка виражає себе в

* Хай буде (лат.).

поведінці батька, коли він з глибокою неусвідомленою любов'ю дивиться на свою новонароджену дитину. А втім, не випадає сумніватися, що ця любов майже завжди має прикру тенденцію вироджуватися в безумовну ідолізацію і що коли відбувається така деградація, батьківство втрачає *властиву йому суть*. Я наполягаю на парадоксі, який передають ці останні слова. В рамках конкретної філософії суть завжди перебуває під загрозою бути втраченою, проте ми далекі від того, щоб уподібнювати її до отих сутностей, отих незмінних ейдосів, що їх класична метафізика примушувала застигати в нерухомості в чистому небі спекулятивної думки, потрапляючи в такий спосіб поза умови, що тільки й можуть дозволити нам зрозуміти людську екзистенцію і те місце, яке посідає в ній поразка в усіх її формах.

За цих умов, як ми вже й передчували, біля коренів цієї кризи батьківства та батьківського авторитету, яка відкривається навіть найповерховішому спостерігачеві, поза всяким сумнівом, розпізнається потрясіння метафізичного порядку, розрив того зв'язку, який я торік назвав подружніми узами між людиною і життям. Але в перспективі нашого сьогодення мені здається ще легшим збагнути, що ми під цим розуміємо. Йдеться, по суті, про спонтанну довіру до життя, яка може розглядатися однаковою мірою і як заклик, і як відповідь; це через неї і тільки через неї людина може вкоренитися у всесвіт і там розвинути на повен зріст. Однак ми припустилися б помилки, якби заговорили про оптимізм, бо тут ідеться, як ми вже бачили, про настроєність набагато фундаментальнішу, ту, яка лежить у основі самої праці інтелекту. Але від того моменту, коли ця довіра розчиняється під дією токсинів, що їх виділяє попередня рефлексія, оживлена видовищем страждання й поразки, чоловік, очевидно, більше не знає, яку позицію зайняти йому щодо акту, яким він продовжує себе в інших створіннях, котрі без нього не існували б. Цей акт стає усе менше й менше бажаним, він видається лише прикритим і таким, якого можна уникнути, завершенням акту, орієнтованого зовсім інакше, акту, який полягає в тому, щоб дістати і, якщо вдасться, дати втіху, не замислюючись про наслідки цієї чистої розваги. З цього погляду, я повторюю, дитина має тенденцію уявлятися як нещасливий випадок, який набуває людської

подобі, який має не лише тіло, а й душу. Звідси така собі перелякана й відтінена каяттям жалість, яку відчуває у присутності новонародженого той, хто посприяв його зачаттю, зовсім не сформувавши в собі того ставлення, яке є творчою обітницею, тобто не маючи найменшого усвідомлення, що він бере участь у творенні життя (*l'oeuvre de vie*), яке нескінченно переважає його (*qui le dépasse infiniment*) і водночас включає його в себе як незамінний елемент і потребує його внеску. Скажімо ще, що той, хто хоче мати дитину, яка замінила б його згодом, компенсувала якісь його особисті невдачі, включає себе цим самим з будь-якої трансценденції, бо ж ця дитина є для нього лише елементом, скажімо, козирем, у замкнутій системі, яку він формує сам із собою. Ситуація змінюється від того моменту, коли до нього справді доходить, що йому випало на долю, по суті, лише віддзеркалення, лише аналог якогось творчого дару, що не може йому належати. Я не спроможний дарувати існування комусь іншому, крім себе, більше того, я не спроможний дарувати існування самому собі — між цими двома неможливостями існує очевидний зв'язок. Та поки я відмовляюся усвідомити собі цей зв'язок, я наражаю себе на подвійну спокусу: перша полягає у тому, щоб улаштувати своє життя так, ніби я причина самого себе, так, ніби я не повинен відповідати за свої вчинки ні перед чим і ні перед ким; друга — це ставитися до своїх дітей так, мовби це я і тільки я їх створив, ніби вони з'явилися на світ, по суті, задля мене, й, отже, я маю право вирішувати, якими вони мають бути. Але саме це й несумісне з творчою обітницею, такою, якою я спробував її визначити. В негативному плані ця обітниця або цей заклик означає, що наша дитина є чимось не більшим для нас, аніж ми є для себе самих, що вона, отже, з'явилася на світ не для нас, але також — у більш далекому плані, — що вона існує і не для себе і тому не годиться рстити й виховувати її в такому дусі, щоб одного дня вона сама заявила, що не залежить ні від кого, крім себе самої. Справді, було б суперечністю з мого боку вважати для неї слухним те, що я вважаю неприйнятним для себе; я не маю підстав сподіватися, що одного дня вона візьме на себе провину за те, що я, зі свого боку, розглядаю як порушення глибинного закону життя. Залишається відкритою одна дорога. Ми повинні взяти собі за принцип.

що наші діти, як і ми самі, з'являються на світ для певного служіння і для того, щоб узяти участь у роботі, про яку, як ми повинні смиренно визнати, ми неспроможні скласти ніякого цілісного уявлення й тим більше ми неспроможні довідатися чи уявити, як ця робота має специфікуватися для смиренної волі, яку ми покликані розбудити в свідомості власного "я". На мою думку, досить очевидним є той факт, що творча обітниця неможлива без сполучення глибокого особистого смирення та несхитної довіри до життя, мислимого не як природний чинник, а як незбагненна організація, божественна у своїй основі. Та найчастіше в нас на очах реалізується якраз зворотне сполучення, а саме: максимум особистої претензійності пов'язується, як ми вже бачили, з радикальним агностицизмом у ставленні до життя, до його цінності та його смислу.

Саме тут треба було б відзначити тісний зв'язок, який поєднує батьківство, я не скажу з певною концепцією любові, а й чітко визначеним способом жити нею та хотіти її. Там, де любов деградує, батьківство неминуче деградує теж. Ця деградація любові може, проте, відбуватися в двох дуже різних виявах, залежно від того, чи єдність подружжя послаблюється, аж поки перетворюється на таке собі короткочасне співжиття, що не виключає будь-якого кінця, чи ця сама єдність застигає, твердне, але водночас стерилізується аж до тієї міри, коли з життя виключається все, що загрожувало рутині задоволень або простого комфорту, прагнення до яких, із плином часу, стають єдиним законом для цієї подружньої пари. Тут також немає іншої ради, як звернутися до трансценденції, що тільки й може перешкодити подружжю виродитися в закриту систему. Я додав би, що не можна визначити а ргіогі, чи в тому або в тому конкретному випадку свідомість спроможна сформувати собі таку трансцендентність. Напевне можна стверджувати лише те, що тільки у світлі Христовому ідея життєвих трудів (*de l'oeuvre de vie*) може бути визначена в такий спосіб, що напевне виключить ілюзії чи двозначності, на які неминуче наражається думка, котра захоче чи то витлумачити їх як функцію метафізики космосу, чи то — вже більш аргументовано — пов'язати їх із якоюсь філософією раси, нації або класу, філософією, яка, в кінцевому підсумку, рано чи пізно вироджується в ідоловірство. Але це не повинно пере-

шкодити нам визнати, що християнська ідея життєвих трудів добре вкладається лише у свідомість недосконалості, в таку, яка досить-таки невиразно сама себе усвідомлює, тобто ця ідея оминає будь-які догматичні чи конфесійні формулювання, аж ніяк не втрачаючи через це своєї автентичної і стимуляторної цінності.

Чи дозволить цей набір міркувань розгледіти, як треба розв'язати етико-релігійне питання, що передуює всім іншим: я маю на увазі, до якої міри батько може й повинен дивитись на себе як на особу, що її Бог наділяє владою, яку він зобов'язаний застосувати у ставленні до своїх дітей? Мені здається, що поняття творчої обітниць могло б допомогти нам остерегтися надмірного патерналізму, орієнтованого на теократичний смисл. Ось яким чином.

У своєму глибокому дослідженні, опублікованому в 1942 р. у "Студіях із релігійних наук" ("Recherches de Sciences Religieuses") отець Фесар зауважив, що формула "omnis potestas a Deo"* ховає в собі небезпечну двозначність. "Довгий час — пише він, — у цьому виразі вбачали очевидний зв'язок між усемогутністю людською і Всемогутністю божественною. В такому разі влада ніби надається ззовні, без урахування її власної природи як то може вчинити абсолютний монарх, коли передає своїм намісникам усю або частину своєї влади, не підкоряючись жодним правилам, окрім своєї власної волі і, як наслідок, їхньої. Поки ми перебуваємо на цьому найнижчому рівні рефлексії, можна вивести із цієї формули наслідки, цілком суперечні сутності влади та повсякденної реальності... Оскільки Всемогутність Бога виявляє себе лише в царстві справедливості, другий рівень рефлексії приводить до необхідності визнати у владі не тільки силу факту, а й силу права, і зробити з універсального ідеалу Права необхідну мету істинної влади. Від цього моменту всемогутність мусить відірватися від своїх егоїстичних цілей і спрямуватися в усесвіт, щоб довести своє божественне походження". Однак, оскільки право залишається ідеєю невизначеною, концепція влади наражається на безліч антиномій факту й антиномій права, відблиски тих, які наш раціональний розум знаходить між Усеомогутністю

* Усеомогутність Бога (лат.).

та Всесправедливістю Бога. Тому необхідно, щоб між фактом і правом постало те, що їх поєднує, тобто те, що лежить у основі їхньої відмінності, надає смислу їхньому конфлікту й розкриває його мету. Для того, аби в наших очах розв'язалися антиномії божественної Всемогутності та божественної Всесправедливості, треба, щоб знайшла свій вираз Всемилосердність, дозволивши нам назвати Отця Всемогутністю, Сина і Слово — Всесправедливістю і відкрившись нарешті саме як Дух Любові.

Ця діалектика освітлює з великої високості — з надто великої високості, як на мене — конкретні ситуації, які я спробував сьогодні вранці вам прояснити. Мені здається, що я особисто волів би висловитись ось так: батько, як ми вже переконалися, майже неминуче схиляється до того, щоб дивитись на свою дитину як на суццю *для нього*, як на таку, що за нормальних обставин має пристосовуватися до уявлення, яке він складає собі про свою роль або про своє покликання, як на істоту, котра має посісти те місце, яке він визначає для неї в структурі, про яку можна сказати, що він є її центром, оскільки він бере на себе встановити її принципи. Тим часом прикрий досвід навчає його, — настільки, наскільки він спроможний засвоїти цю науку, — що ця структура так само нестабільна, як і він, хоч би тому, що син має над ним одну незаперечну перевагу, адже в нормальному випадку він переживе свого батька й рано чи пізно дістане змогу безкарно зламати порядок, який батько запровадив для нього; за таких обставин батько може дійти до тієї межі приниження, що почне дивитись на себе як на простий засіб для досягнення певної мети, про яку він переконує себе, що вона перебуває поза його досяжністю і що вона втілюється в незалежній волі спадкоємця. Тим часом рефлексія вищого порядку дозволяє йому переступити (*transcender*) через це бінарне відношення й розгледіти органічну єдність, де недосконале й оманливе зчеплення, яке передається через низку послідовних генерацій, є вже тільки феноменальним і облудним вираженням субстанціонального зв'язку, який може завершитися (*se consommer*) тільки у вічності. Якщо вдатися до глибокого аналізу, саме у стосунку до цієї конституції організму, духовного, поза всяким сумнівом, але закоріненого своєю плоттю у вічності Бога, й у стосунку тільки до неї може визначити

себе творча обітниця, оскільки тут формується вірність, теж творча, вірність надії, яка існує поза будь-якими амбіціями, поза будь-якими особистими претензіями. Атож, це слово “вічність”, якому нам так нелегко надати збагаченого позитивного змісту, слово, яке ми майже неспроможні чітко прояснити, не заплутавшись у нерозв’язних труднощах, саме воно є тут для нас ключовим словом, без якого вся людська споруда зазміїлася б тріщинами і в кінцевому підсумку провалилася б у жахіття абсолютного нонсенсу.

Батьківство — як ми й передчували, але треба підтвердити це тут експліцитно й категорично — не є простою функцією, яка сліпо діє для того, щоб забезпечувалася певна об’єктивна неперервність: зрештою, було б важко пояснити чому, взята сама по собі, окремо, неперервність тієї чи тієї генеалогічної лінії має більшу цінність, аніж онтологічна гідність життя якогось лісу або якоїсь плантації. Та все відбувається інакше, якщо ця лінія є тільки один зі шляхів наближення, якими прагне реалізуватися надсвідома і надісторична єдність усіх в усіх — та єдність, у якій лише творіння знаходить свій повний смисл.

Зауважмо мимохідь — але це побічне зауваження має в моїх очах велику вагу, — що в цій перспективі стає можливим осмислити метафізичні основи усиновлення і зрозуміти, що воно не є просто блідюю і безкровною копією реального батьківства, а що воно може бути засобом благодаті, призначення якої — компенсувати брак біологічної спорідненості. Чи ж не абсурдною, притому, видається ситуація, коли ми змушені констатувати, що чисто випадкове порушення життєдіяльності організму неминуче й безвихідно позбавляє людину, можливо, найістотнішого з її атрибутів? Та для кожного, хто вдається до рефлексії, не менш очевидним здається й те, що усиновлення може мати лише винятковий характер, бо суспільство, в якому цей спосіб здобуде занадто широке розповсюдження, ризикує втратити свою життєву силу, бо усиновлення не може бути чимось більшим, як прищепою, іноді дуже гарною, але іноді — на жаль! — вона не приживається на дереві життя.

Але з цього загального погляду — і, безперечно, тільки з цього погляду — стає можливим зрозуміти, що являє собою, у своїй глибині, творча обітниця, в якій, як нам здалося, ми знайшли суть батьківства. Це схвильо-

ване очікування повноти, плероми, в лоні якої життя, переставши імпровізувати як невичерпна й оманлива варіація на кілька заданих тем, зосередиться, сконцентрується навколо абсолютної Особи, яка — і тільки вона! — зможе позначити її незламною печаттю єдності.

Пеш, червень-липень 1943 р.

ПОСЛУХ І ВІРНІСТЬ ¹

Мені видається неможливим говорити про духовний занепад, сценою якого була наша країна — разом з іншими — вже понад півсотні років, не звернувши увагу читача на той промовистий факт, що в цей же таки період високі чесноти вірності все більше й більше занедбувалися. Тому кожному, хто сьогодні захоче взятися за грандіозну працю з моральної перебудови, яка, на мою думку, вкрай необхідна, треба насамперед подбати про надання цим чеснотам того місця, яке їм по праву належить, — тобто вони повинні бути в самому осередді людського життя, не спотвореного, не відчуженого й не проституйованого, як тепер, а життя в усій повноті його значення. І справді, та етика, невиразні обриси якої сьогодні потроху проступають повсюди, а передусім, само собою зрозуміло, в активності молодих, є не чим іншим, як етикою вірності.

Але якщо ми хочемо уникнути небезпечних спрощень і згубної плутанини, нам дуже важливо — і в цьому навряд чи випадає сумніватися — піддати якнайретельнішому аналізу дуже близькі між собою поняття послуху й вірності, хай навіть тільки для того, щоб упередити зловживання цими поняттями, до яких можуть сьогодні або завтра вдатися ті, кому буде вигідно обернути собі на вигоду добру волю, що поступово вироджується в систематичну покору (*docilité*), а в кінцевому підсумку — в пасивність віри та волі.

Отже, треба, як мені здається, вже на самому початку провести істотну різницю між послухом і вірністю, бо вкрай нерозбірливе вживання дієслова “служити” може

¹ Публікацію цієї статті в журналі було заборонено в 1942 р цензурою режиму Віші.

призвести до того, що ця різниця втратить весь свій смисл.

Звернімо увагу насамперед, що смисл, якого ми надаємо слову “служити” — неоднозначний і доречним буде відзначити ту різницю, яка на духовному рівні розмежовує “служити” і “служити для”. Побачивши інструмент або машину, призначення яких мені невідоме, я запитую: “А для чого це служить?” * В такому плані йдеться тільки про знаряддя, якими користуються істоти, наділені волею, особи, що працюють задля реалізації чітко визначених цілей. Натомість буде вкрай недоречним запитати в людини: “А для чого ти служиш?”. Недоречно саме тому, що це запитання уподібнює людину до речі, до неживого предмета. Тут слід зазначити, що таке інструменталізоване уявлення про людину неминуче призводить у кінцевому результаті до крайніх висновків, таких наприклад, як необхідність безумовного усунення людей калічних та невиліковних; вони більше “ні для чого не служать”, тому не залишається нічого іншого, як викинути їх на звалище: навіть завдавати собі мороки, доглядаючи та постачаючи засобами до існування машини, що вийшли з ладу?

І навпаки, ми не вчинимо нічого недоречного, принаймні на певному рівні інтимності, якщо запитаємо в цієї ж таки людини: “Чому ти служиш?” або “Кому ти служиш?”. А якщо вона образиться на подібне запитання, то цим тільки засвідчить, що глибинний смисл життя для неї недоступний. Адже очевидно, що все життя — служіння, хоча це не означає, зрозуміло, що його слід розтратити на якогось певного індивіда, а тільки те, що воно за самою своєю суттю має бути присвячене (Богові чи якійсь найвищій цінності, такій, як знання або мистецтво, або вільно обраній меті соціального характеру). “Служити” в цьому другому розумінні — це поставити себе на службу чомусь. І тут слід зробити наголос на коротенькому слові “себе”, на зворотному займенникові. Жити, в повному значенні цього слова, — це не існувати, не животіти, не обмежуватися існуван-

* Українською тут краще сказати: “А для чого це застосовується?”, але автор будує свою філософію на французькій мові, де цей вираз прив’язується до дієслова “служити” (*A quoi cela sert-il?*).

ням або животінням, а розпоряджатися собою, віддавати себе.

На превеликий жаль, цілком очевидно, що ці два смисли, так чітко ієрархізовані, мають тенденцію зливатися для умів мало освічених — а таких стає усе більше — або спотворених. Дедалі більше дезорієнтованих індивідів засвоюють нав'язуваний їм погляд, що служити — принизливо для того, хто служить. Особа, яка все більше й більше сприймає себе як осередок протестів (revendications), як “щодо мене, то я” (“moi je”) таким чином починає не тільки плекати ілюзії про свої виключні права, свої прерогативи, а й сповнюється заздрістю, яку вселяють їй переваги, що ними, як їй здається, незаслужено користаються інші. “Чому ви, чому не я?” Злість, яка безперечно завжди нуртувала десь у глибинах егалітаризму, коріння якого наші огидні психологи давно перестали оголяти, таким чином спонукала безліч свідомостей відкинути поняття будь-якої ієрархії і збунтуватися проти самої думки, що ти можеш і з власного вибору служити хай там кому. Буде тільки слушним додати, що ті з наших провідників чи правителів, котрі спокійно дивились, як завмирає в їхніх душах почуття покладеної на них відповідальності, сприяли — і то мірою, яку годі перебільшити — виникненню цієї кризи поняття служіння. Але з цілковитою певністю можна твердити, що цей анархізм, не насильницький за своїм характером, а радше похмурий, злостивий і глумливий, жахливо спустошив душі і навіть, у суто біологічному плані, підготував девіталізацію Франції. Загальне зниження людського тону, і передусім, звичайно, після 1918 р., становить імовірно найіприменіше явище нашої новітньої історії. І саме воно, мабуть, найбільше пояснює нашу катастрофу. Нам треба знову навчитися служити, але це не означає, що ми повинні знову навчитися підкорятися, бо підкорятися — це тільки один зі способів служити, а існують і інші.

Тут одне дуже просте зауваження допоможе нам зорієнтуватися. Про дитину звичайно кажуть: вона слухняна — або неслухняна. Мабуть, неприпустимо чи навіть абсурдно казати те саме стосовно людини дорослої — а чому? Річ у тім, що дитина, не маючи досвіду або розуму, які дозволили б їй самій у кожному випадку вирішувати, як їй повестися, належить до категорії тих, хто повинен когось слухатися, комусь підкорятися.

ся — отже вона мусить слухатися своїх батьків, своїх учителів, одне слово, тих, хто достатньо досвідчений і достатньо обізнаний, аби ухвалювати рішення щодо її повсякденного існування. Таким чином, для дитини послух — це чеснота, вона є знаком не лише поведінки, а й внутрішньої настроєності, яка відповідає її становищу як дитини. Очевидно, що у випадку людини дорослої все буде зовсім не так, якщо ми розглянемо всю сукупність умов її існування; людина доросла, яка виявлятиме послух у всіх аспектах свого буття, в усіх своїх вчинках, як, скажімо, у своєму сексуальному житті, так і в громадянській поведінці, негідна носити звання людини; на неї можна дивитись як на істоту деградовану, до якої цілком адекватно пасує термін “інфантилізм”. Але не менш очевидно й те, що в певних, чітко означених сферах свого буття, людина доросла також часто мусить виявляти послух; це той факт, яким вона відповідає на акт того, хто є її керівником, кому належить віддавати накази. Функція керівника — командувати, функція підлеглого — виконувати команду, тобто підкорятися, слухатися. Я кажу, функція: звідси випливає, що обов’язок послуху не заангажує глибоко й необхідно людську сутність (*l’etre*) того, хто підкоряється. Цей обов’язок поширюється тільки на певні, точно визначені дії, що їх підлеглий повинен виконувати чи, навпаки, утримуватися від них, хоч би якими були його особисті почуття та його особиста думка. Не було б ніякого сенсу наполягати, аби в плані почуття або власної думки він схвалював одержаний наказ. Тут можна тільки сказати, що він мусить утриматися від вияву цього почуття чи цієї думки, інакше його послух буде лише ілюзією, лише видимістю послуху. До речі, ми тут не ставимо собі за мету з’ясовувати, чи команда в тому або в тому конкретному випадку є слушною чи неслухною, розумною чи нерозумною, чи дія, яку нам велять виконати, спрямована на добро чи на зло, й ми також не збираємося з’ясовувати, чи існують такі обставини, за яких відмова виконати наказ буде виправданою: це зовсім інша проблема, яка повністю виходить за рамки наших міркувань. Тут ідеться виключно про те, аби визнати межі, в яких вираз “бути зобов’язаним підкорятись” (“*devoir d’obéissance*”) має смисл.

Отже, я схильний вважати, що послух як такий має стосунок до начальника як такого, тобто до функції —

не до начальника як людини, що може бути такою або такою, кращою або гіршою; бо там, де в плин подій втручаються особисті якості начальника, там уже належить говорити про вірність, а не про послух. А втім само собою зрозуміло, що за деяких конкретних обставин, зокрема в бойовому підрозділі, послух і вірність не так легко розрізнити між собою; не випадає сумніватися, що в цьому випадку дуже навіть бажано, аби ця різниця не зринала в свідомості. Це аж ніяк не виключає того, що з погляду наукової рефлексії треба сформулювати її настільки чітко, наскільки можливо. Додамо також, що послух не має місця без певного статуту, який уточнює сферу, де він вимагається. Що більше стираються межі цієї зони застосування, то більше шансів на те, що послух деградує і зіллється із сервильністю в її найзагальніших виявах, принизливий характер якої треба не лише визнати, а й проголосити.

Вірність висуває проблеми зовсім іншого плану, проблеми, що їх, у кінцевому підсумку, лише філософія найвищого порядку може не тільки розв'язати, а й сформулювати в усій строгості.

Кажучи, що послуху можна або слід вимагати (за певних обставин), а вірність, навпаки, треба заслужити, ми готуємо себе до того, щоб зрозуміти своєрідність цієї чесноти, сьогодні такої знеціненої або мало кому відомої.

Зазначмо для початку, що коли ми вживаємо вираз "бути вірним", то, можливо, ми хочемо просто сказати "діяти згідно з" (програмою, намірами) або негативно "не відхилятися від" (наміченого шляху). В цьому випадку ми знаходимо тут дуже збіднений смисл, одержаний унаслідок розрідження досвіду, безконечно багатшого, який треба спробувати схопити в усьому його животрепетному розмаїтті.

Відразу ж постає питання: в кінцевому підсумку, чому або — точніше — кому можу я бути вірним? Чи не слід погодитися, що інший завжди залишиться для мене незнайомцем і що, отже, я не можу передбачити, ким він стане: тож як за таких обставин пов'язувати себе безпосередньо з ним? Тобто чи не слід відразу визнати, що єдина істинна вірність -- це вірність у стосунку до самого себе, і що тільки через неї можу я плекати почуття, яке помилково називають вірністю в стосунку до когось іншого. Іншими словами, я визнаю

справою своєї честі виконувати певні дії, які цікавлять іншу особу, але, в кінцевому підсумку, справжній зв'язок виникає між мною і моїм "я".

Зазначмо водночас, що ми виходимо тут із одного постулату: ми визнаємо за само собою очевидне, що вірність у стосунку до самого себе може бути не лише виправданою, а й ясно усвідомленою, що ми точно знаємо, в чому вона полягає. Чи ж це справді так? І, насамперед, що ж це воно за "я", якому я зобов'язуюся бути вірним?

Розгляньмо приклад митця, до якого завжди корисно звертатися, бо ж у цьому випадку ми маємо перед собою чітко визначені дані, якими є його твори, і запитаймо себе, за яких умов митець може бути вірний самому собі. Припустімо, що він свідомо починає наслідувати сам себе, що він примушує себе відтворювати певні прийоми, які допомогли йому здобути "результати", що їм він завдячує свої перші успіхи — чи маємо ми підстави вважати, що він вірний собі самому? Безперечно ж, ні; бо насправді мірою того, як він приохочується до відтворювання тих самих "результатів", він перестає бути самим собою, перестає бути митцем і перетворюється на ремісника, він губиться серед патентованої продукції, що її намагається виготовляти в якомога більшій кількості на замовлення своїх клієнтів. Зауважмо побіжно, що коли у своєму акті творчості митець прагне злитися, тимчасово ототожнити себе зі своїм творінням, він не меншою мірою зобов'язаний відсторонитися від нього, в певному розумінні, коли воно вже реалізоване, хоча це зовсім не означає, що він повинен його зректися — між митцем і його творінням на завжди залишиться такий собі почуттєвий зв'язок, зв'язок ніжний і болісний; проте самим собою митець може залишитися тільки за умови, якщо звільниться від нього певною мірою. Отож видається в цьому не зовсім буденному випадку, що бути вірним самому собі, це відповідати на певний внутрішній поклик, який велить мені не зациклюватися на вже зробленому, а навпаки, звільнятися від нього, тобто жити далі, постійно оновлюючись. Безперечно, що ті, хто дивиться на митця збоку, часто дивуються і навіть обурюються, спостерігаючи це оновлення. Художник уже занесений до всіх каталогів як автор натюрмортів; чому ж тепер він малює морські пейзажі або портрети? А свою манеру, яку

можна було впізнати з першого погляду, навіщо він її змінив? Яка зрада! Це приводить до висновку, що вірність, у подібних випадках, важко оцінити ззовні. Лише сам митець спроможний зрозуміти, чи відповів він на свій внутрішній покликання чи залишився до нього глухий. Причому спроможний він на це лише певною мірою; бо тут не йдеться тільки про добрі наміри чи про добру волю; тільки через протиставлення, яке ніколи не буває достатньо чітким, реалізованого твору невизначеному уявленню про твір, який він хотів би створити, можна вирішувати, чи був художник вірний самому собі, чи ні.

Та, попри видимість, це ж такі питання не формулюється в дуже відмінних термінах, коли йдеться про людину в загальному випадку. Якщо я безапеляційно вважаю, що бути вірним самому собі означає бути вірним певним засадам, які я прийняв для себе раз і назавжди, я ризикую ввести в своє життя такий самий чужий — можна сказати навіть руйнівний — елемент, як і митець, котрий копіює себе самого. Бо ці засади, якщо я хочу бути абсолютно щирим, я мушу піддавати постійній перевірці й періодично запитувати себе, чи вони завжди відповідають тому, що я думаю, і тому, в що я вірю. Як не визнати підозрілою природну ледачість, яка спонукує мене поміщати ці засади поза сферою будь-яких сумнівів. В такий спосіб я просто уникаю завжди болісного випробовування, коли йдеться про те, щоб поставити якісь усталені істини під знак запитання. Цілком може статися, що ці засади або ці опінії кінець кінцем накриють, придушуть мою власну реальність: тож як я зможу залишитися вірним собі самому? Я вже не перебуваю тут, я вже не існую. Моє місце зайняла така собі машина. Більше того, механізми суспільного життя сприяють такій підміні особистостей автоматами. Мене знають як такого, хто дотримується певної опінії, завдяки їй я займаю точно визначену клітинку на суспільній шахівниці; отож, коли я поміняю свої погляди, на мене дивитимуться як на людину непослідовну, мене не сприйматимуть більше всерйоз. А мені дуже важливо, щоб усе, що скажу, високо цінували, я хочу, щоб мої думки мали вагу. І саме в такий спосіб суспільство, невід'ємною складовою якого є одна моя частина, намагається відбити в мене охоту до цієї внутрішньої ревізії, яку я неодмінно зробив би, якби не

піддався на зовнішній тиск і не втратив контакт із самим собою. До речі, само собою зрозуміло, що дух суперечності, який іноді спонукає мене відкидати опінію інших і свідомо спотворювати її, вартий не більше, аніж оцей пересічний конформізм.

Отже, все приводить нас до висновку, що вірність самому собі — це почуття, яке нелегко практикувати й нелегко розрізняти; щоб бути вірним собі, треба передусім залишатися живим, а це — дуже й дуже нелегко. Годі перелічити ті фактори, які діють у нас і поза нами і сприяють склерозові та девіталізації. Але ці слова не є досконало адекватними; ліпше буде сказати, що я маю тенденцію перетворюватися на все більшого й більшого невігласа (*profane*) щодо певної таємниці, яка огортає мене і досягнути до якої мені стає все важче і важче. Це відбувається, додав би я, тією мірою, якою дитина, що нею я був і залишився б, якби став поетом, помирає в мені з кожним днем. Це “я-невіглас” є “я-перебіжчик”, воно засвоїло погляд “тих, хто ззовні”. Для нього вірність має тенденцію зводитися до гордо підтримуваної угоди між мною та кількома виразами, кількома ідеями, кількома способами існування, яким я наклеїв етикетку “мої”. Але ця угода може підтримуватися лише коштом певної інтимності, що нині зникла, розвіялась.

Та якщо ми чесно й неупереджено звернемося до досвіду, він примусить нас констатувати той парадоксальний факт, що чим більше пощастить мені зберегти цей інтимний зв'язок із самим собою, тим успішніше зможу я реально налагодити контакт зі своїм ближнім, не з деперсоналізованим “іншим”, чиїх звинувачень або глузів я боюся, а з такою собі визначеною істотою (*être*), яку я зустрів у певний період свого життя і яка увійшла, щоб уже ніколи звідти не вийти, навіть у тому випадку, якщо я вже ніколи її не побачу, в той особистий усевіт, що є моєю живою оболонкою, моєю духовною біосферою, яку, можливо, я заберу із собою в смерть. Але й навпаки, що більше ставатиму я невігласом перед самим собою, то більше прирікатиму себе на те, щоб не мати з іншими якихось інших стосунків, крім облудних і сміховинних, стосунків, що завжди живитимуть натхнення письменника-гумориста.

Отож нам доведеться визнати, що всупереч висновкам, які напрошуються самі собою, моя присутність у мені не є самоочевидною даністю, її треба весь час від-

войовувати. Нас запитують, що ж то за присутність, що ж то за “я”, якому так важко залишатися вірним? Треба буде відповісти, що це часточка творіння, яке є в мені, дар, який я одержав від вічності і який надає мені змогу брати участь у вселенській драмі, трудитися, наприклад, для того, щоб гуманізувати Землю або навпаки зробити її ще менш придатною для життя. Але в кінцевому підсумку такі уточнення — хибні; тому, хто любив, добре відомо: те, що він любив у іншому, не зводиться до якостей, що піддаються точному визначенню — а таємниця, яка є моїм “я”, це якраз те, що в мені розкривається лише в акті любові.

Отже, немає жодних обґрунтованих підстав вважати, що вірність самому собі нам більше зрозуміла, ніж вірність комусь іншому, і має щодо неї незаперечний пріоритет. Істинним буде радше протилежне: “я”, безперечно, присутнє в мені меншою мірою, ніж той, кому я віддав свою віру.

Однаке, заперечать мені, хіба моя вірність іншому не зводиться неминуче до тієї, в якій я запрягся певному уявленню (*idée*), що його я формую про іншого, а це уявлення хіба не належить моєму “я”? На це заперечення ми відповімо, що це тільки апіорний погляд, який формально спростовується досвідом. Хіба рідко буває, що людина залишається вірна іншій людині, хоч і мусить констатувати, що створила собі з неї ідеалізований образ? Правда, можуть сказати, що в такому випадку людину примушує залишатися вірною попри все гордість — мовляв, нехай ніхто не скаже, що на мене вплинули обставини. Подібне тлумачення, хоч і може бути слушним в окремих випадках, проте не пояснює автентичної вірності. Хіба не знаємо ми, що найвірніші серця — це, як правило, і серця найсмирненніші? Вірність не можна відокремити від присяги, а це означає, що вона містить у собі усвідомлення священного. Я зобов'язуюся перед тобою ніколи тебе не покинути, і це зобов'язання тим священніше в моїх очах, чим вільніше я беру його на себе і чим менше в тебе засобів примусити мене не порушувати його. Я знаю до того ж, що самим тим фактом, що я зв'язав себе так абсолютно, мені, безперечно, буде наданий засіб ефективно зберегти свою віру; ота присяга, хоча у своїх початках і в своїй суті вона є моїм актом або, якщо подивитися глибше, тому що вона є моїм актом, перетворюється таким

чним на найміцнішу греблю, яка втримуватиме все те, що в мені тяжітиме до розслабленості та розпаду.

Водночас я маю право зв'язувати себе в такий спосіб в дуже рідкісних випадках, опираючись на інтуїцію, завдяки якій мені дано розпізнавати, що я повинен і що я хочу надати себе в твоє розпорядження, не тільки не принижуючи себе у власних очах, а й навпаки, облаго-роджуючи та підносячи себе цим самим актом. Отже, вірність і присягу неможливо обернути на дзвінку монету, їх неможливо вульгаризувати. Мабуть, треба також сказати, що вірність, по суті, ніколи не буває необумовленою, окрім тих випадків, коли вона є Вірою, але водночас слід додати, що вона прагне до необумовленості, так ніби моя присяга супроводжується такою молитвою: "Господи, вчини так, щоб я ніколи не був введений у спокусу, щобто, аби ніякі події не спонукали мене думати, що я здобув право зректися свого зобов'язання під тим приводом, що неявні умови, на які воно опирається, змінилися в такий спосіб, якого я не міг передбачити, коли його давав". Можливо, я надто переоцінюю свої сили, коли думаю, що спроможний переступити через цю молитву; і все ж необхідно, щоб вона була справді щирою і щоб я зберігав у собі волю боротися проти цієї спокуси, якщо вона коли-небудь виникне.

Висловлюючись загальними словами, можна сказати, що гарт людини перевіряється й випробовується вірністю, на яку вона здатна; але слід також додати, що існує, імовірно, також вірність, яку годі помітити і що жоден із нас не володіє такою проникливістю, яка дала б йому право звинувачувати іншого в порушенні вірності. Зрештою, не можна вимагати від людини вірності, як не можна вимагати від іншого, щоб він мені відповів, я навіть не можу раціонально вимагати, щоб він мене вислухав і зрозумів, отож я завжди маю підстави думати, що коли він мені не відповідає, то, значить, він мене не слухав або не зрозумів. Накази у цій сфері не можуть виходити поза межі "так ніби" і стосуються лише поведінки. Я наказую тобі поводитися стосовно мене так, ніби ти дав мені клятву вірності. Але неможливо не помітити, наскільки хистка ця вигадана формула. Саме тому, що вірність має творчий характер, вона безконечно далеко виходить (*transcende*) за межі наказового. Будучи творчою тоді, коли вона автентична, вона

є такою, по суті, в будь-яких своїх виявах, бо вона володіє таємничою силою оновлювати не тільки того, хто її плакає, а й свого об'єкта, хоч би яким негідним її він був спочатку, так ніби вона має здатність — в цьому немає, звичайно, нічого фатального — зробити його з плином часу проникним для духу, який внутрішньо освячує душу. Саме так вірність розкриває свою справжню природу — бути свідченням (*temoignage*), бути підтвердженням (*attestation*); саме так етика, що центрується навкруг неї, непереборно тяжіє орієнтуватися на щось позалюдське, на незумовлену волю, яка є в нас потребою і знаком Абсолюту.

Пеш, березень 1942 р.

ЦІННІСТЬ І БЕЗСМЕРТЯ¹

Одержавши запрошення, яке ви так люб'язно мені надіслали, я, природно, спробував озирнутися й окинути поглядом шлях, пройдений мною від тих уже далеких часів, коли я вперше безстрашно вийшов на те поле битви, куди, в кінцевому підсумку, неминуче приводить будь-яка філософія. Але ж усякий пройдений шлях неодмінно передбачає і точку виходу і пункт прибуття. Та от, якщо по тривалих роздумах мені майже вдалося подумки реконструювати ті умови, за яких розпочалися мої дослідницькі пошуки, і в такий спосіб приблизно визначити точку, від якої я вирушив у дорогу, то, навпаки, мені здається абсолютно неможливим не лише назвати для когось іншого, а й точно встановити для самого себе, де ж розташований пункт мого прибуття: я перебуваю в такій ситуації, яку годі навіть рівняти з тим випадком, коли якийсь учений провадить свої дослідження в певному напрямку, намітивши собі чітку програму й виразно усвідомлюючи, які її складові йому вдалося реалізувати. Істина полягає в тому, що слова "пункт прибуття" не мають більше для мене ніякого смислу, і до того ж, я не сумніваюся, можна також довести, що було б невиправданою ілюзією вважати, ніби існує якась відправна точка, бо, по суті, важливо передусім з'ясувати, з якими ресурсами, з яким устаткуванням і з якою "ідеєю в голові" ти вирушив у дорогу; але як цього домогтися?

Річ у тому, що тут, як повсюди-інде, нам треба знехтувати вимоги та претензії просторової уяви (*d'une imagination spatialisante*) і визнати, що принаймні в

¹ Лекція, прочитана в грудні 1943 р. перед членами гуртка католицької просвіти в Ліоні.

плані філософському (але, мабуть, і всюди, де є творіння), образ пройденого шляху слід розглядати як хибний. А що ми ніяк не можемо обійтися без навідних метафор, то я навів би радше приклад цілини, яка може дати добрий врожай лише в тому випадку, якщо її добре розкорчувати та зорати, проте вся ця праця аж ніяк не гарантує наперед успішного результату. Завжди є небезпека, що дбайливо прокладені борозни заростуть густим бур'яном, що пророслі вруна або достигле зерно підуть на поживу полчищам шкідливих комах. Звідси виникає необхідність постійного нагляду, якого не можна послаблювати ні на мить, не ризикуючи втратити всі можливі здобутки. Я не стану твердити, що це порівняння заведе нас далеко, але воно має в моїх очах принаймні ту очевидну перевагу, що не підмінє псевдоідеєю цілком реальну проблему; нам ніколи не слід шкодувати зусиль на вперте й методичне викорінювання з нашої свідомості всіляких псевдоідей. Справді дивно спостерігати, з якою регулярністю, я навіть сказав би, з яким цинізмом — ці останні виступають на сцену щоразу як те або те дослідження, на початку автентичне й глибоке, переходить у свою другу й таку небезпечну стадію, де воно не тільки стає широко відоме, а й, вульгаризуючись, дає використовувати себе в усіляких сумнівних цілях. У цьому контексті мені спадає на думку, наприклад, така заплутана концепція, як філософія екзистенціалізму.

Отож мені вдалося, повторюю, сформувати собі ретроспективне уявлення про початкові умови, за яких розпочалося моє дослідження. Є зокрема два пункти, щодо яких мої спогади видаються мені непомильно точними. Я дуже виразно пригадую, яке мене опанувало роздратування, коли, вивчаючи погляди Фіхте, я, як мені здавалося, виявив у цього німецького філософа намір виводити “я” емпіричне з “я” трансцендентного. “Яка ілюзія! — думав я. — Яка омана!” Можливо, внаслідок тих чи тих умовисновків, “я” й справді постає, як “я емпіричне”, але в такому випадку йтиметься лише про “я” емпіричне в загальному розумінні... А “я” в загальному розумінні — це, власне, фікція. Те, що справді існує, те, з чим варто рахуватися, це індивід реальний, яким я є, з деталізованим до найнеймовірніших подробиць власним досвідом, з усіма характеристиками конкретної долі, яку належить прожити йому.

йому — і більше нікому. Як усе це висувати дедуктивно? Тут не досить буде сказати, що такий намір нездійснений практично, він був би абсурдний у самих своїх засновках. Виходить, що ця дедукція, від якої сподівались так багато, зупиняється, не проникаючи в істотне, в те, що для кожного з нас тільки й важить. Цими своїми словами я, зрозуміло, заперечую формалізм будь-якого виду й, з другого боку, навіть схилиюся до думки, що дедуктивні висновки в цій сфері є довільними й досить-таки надуманими, що це незаконне перенесення до категорії метафізичного певної вимоги, яка набуває цінності та смислу лише в певних визначених галузях наукової думки.

А ось і другий пункт: пригадую, що десь чи то в 1906-му, чи то в 1908 р. я почув дискусію, яка виникла між панами Бреншвігом * та Едуардом Ле Руа ** про відносини між наукою та релігією, і мене тоді надзвичайно вразило те, як непомірковано обидва дискусанти посилалися на певний принцип іманентності, що його вони вважали непорушним законом духу, а отже — й реальної дійсності. Пригадую, я тоді сказав одному зі своїх товаришів — можливо, то був Мішель Александр: "Ось принцип, який я схильний рішуче спростувати і який принаймні треба було б піддати якнайретельнішій перевірці". По суті, вже відтоді я був настроєний проти цього принципу, десь так само, як Шестов, зі свого боку, збунтувався проти принципу тотожності (*le principe d'identité*).

Тож, як мені здається, вже від самого початку мої дослідження були явно орієнтовані на визнання, так би мовити злиття індивідуального з трансцендентним, усупереч усякому імперсональному чи іманентистському ідеалізмові. Безперечно, слід також відзначити той визначальний вплив, який справив на мене в цьому дослідженні досвід трагічних подій, які розгорталися на сцені вселенського театру, в житті приватному й передусім, само собою зрозуміло, під час грандіозного катаклізму, що спустошив або калічив наші життя, починаючи від 1914 року.

Я не зможу в рамках сьогоднішньої лекції уточнити, як то годиться, роль, що її відігравало усвідомлення

* *Бреншвіг Леон* (1869 – 1944) — французький філософ.

** *Ле Руа Едуард* (1870 – 1954) — французький математик і філософ, учень Бергсона.

трагічного в розвитку моєї думки. Але цілком очевидно, що це воно, наприклад, сприяло виникненню розбіжностей у поглядах (на ґрунті досить приязних взаємин, якщо так можна висловитися), які спонукали мене виступити проти тез, висунутих Леоном Бреншвігом, і вилилося в наші дискусії, що розгорталися в стінах Філософічного товариства, Спілки Поборників Істини та на Конгресі, який відбувся в 1937 р. А втім, мені ще доведеться повернутися далі до цього останнього й до надзвичайно складного питання, яке ми там обговорювали — зрештою, дуже коротко. Все, що я можу зараз сказати, в дуже загальних словах, це, що усвідомлення трагічного пов'язане з гострим відчуттям людської множинності, тобто водночас комунікативності й конфлікту, але, передусім, неузгодженості (*l'irreductible*), якої не може усунути жодна раціональна домовленість.

Щоб ми змогли глянути на проблему з дещо іншого боку, я вам зараз зачитаю нотатку, яка, коли не помиляюся, з невідомих мені причин так і не знайшла собі місця на сторінках “Журналь метафізік”:

“Метафізична тривога. — Мені здається, що метафізика — це не метафізика, якщо вона не є актом, яким позначає себе тривога, і почасти — в якийсь таємничий спосіб — завдяки йому їй вдається, якщо й не пригнітити себе, то принаймні транспонувати, перетворити в такий вираз, який не тільки не паралізує високе життя духу, а й навпаки, стверджує його та підтримує”. Але, в такому разі, що ж треба розуміти під цією тривоگو? Насамперед відзначу, що вона не є якоюсь формою цікавості. Виявляти цікавість — це відходити від певного нерухомого центру і прагнути вхопити, зловити об'єкт, про який ми сформували собі лише невизначене або схематичне уявлення. В цьому розумінні всяка цікавість обернена до периферії. Бути стривоженим — це, навпаки, сумніватись у непорушності власного центру, це бути в пошуку власної рівноваги. Так воно є в усіх випадках. Якщо, приміром, я стривожений станом здоров'я когось зі своїх близьких, це означає, що побоювання, які воно мені вселяє, мають тенденцію руйнувати мою внутрішню стабільність. Цікавість перетворюватиметься в мені на тривогу тим більшою мірою, чим об'єкт, на який вона спрямована, є невід'ємнішою частиною мене самого, чим глибше він вбудований у внутрішню структуру, яку я можу вважати своєю. З другого

боку, тривога є тим більш метафізичною, чим більше спрямована вона на те, чого не можна виокремити від мене без того, щоб я не самознищився. Безперечно, правильним буде сказати, що не існує іншої метафізичної проблеми, крім тієї, яка виражає себе в запитанні: “Хто я є?”, бо саме до нього зводяться усі інші. Навіть проблема існування інших свідомостей приводить, у кінцевому результаті, сюди ж таки. Таємний голос, якому я не спроможний звеліти замовкнути, справді запевняє мене, що коли інші не існують, то не існую, безперечно, і я. Я не годен дарувати собі існування, що його, як мені доведеться визнати, позбавлені інші. І “не годен” тут означає не “я не маю права”, а “це для мене неможливо”; якщо інші вислизають від мене, то вислизаю від себе і я сам.

“Але чи можу я сказати, що цю метафізичну тривогу я переживаю як безпосередньо заданий стан — на зразок того, як переживають щось подібне, коли чекають кохану жінку, котра запізнюється на побачення? Мені так не здається. Я радше сказав би, що можуть і навіть повинні з фатальною невідворотністю виникнути обставини, за яких я переживу тривогу, яка внаслідок мисленого аналізу здається мені такою, що безконечно далеко виходить за межі цих же таки обставин; вона матиме ознаки явища перманентного, бо ж не буде пов’язана з тим або тим *тепер*: більше того, як тільки вона утвориться, вона пошириться на всі створіння, що їх я можу розглядати як учасників того самого досвіду, який переживаю я”. Це буде тривога для нас усіх; а це однаково, що сказати, що тут аж ніяк не йдеться про людину загалом, чисту фікцію, вигадану певною течією раціоналізму, а про моїх братів і про мене.

Як і всяка справжня тривога (тобто та, яка не зводиться до невиразного усвідомлення функціональної стурбованості), тривога метафізична може знайти заспокоєння лише в знанні. Але про яке знання тут ідеться? Метафізик, як нам здається, заперечує сам себе, коли не проголошує, що шукає “істину”. Отже — що таке істина?

Можливо, передусім треба рішуче наголосити на тому, що *істина* в цьому нашому розумінні не має ніякого спільного виміру з *істинами*, що їх відкриває вчений унаслідок своїх терплячих досліджень.

Властивістю кожної окремої істини, хоч би до якої категорії вона належала, є не тільки піддаватися точ-

ному формулюванню, а й також намагатися злітися з висловлюванням, через яке вона формулюється, або принаймні не чинити жодного опору такому ототожненню. Тією мірою, якою вона береться сама по собі, тобто незалежно від попереднього дослідження, переможним завершенням якого є її виявлення, вона має тенденцію являтися як незалежна від суб'єкта, що її проголошує. Тобто суть окремих істин у тому, що вони деперсоналізовані, що вони претендують на внутрішньо притаманну їм дійсність (*validité intrinsèque*). В цьому аспекті існує знаменна аналогія між окремими істинами і речами. Річ перебуває тут, готова бути сприйнятою (*constatée*) ким завгодно, окрема істина також мовби пропонує себе кожному, хто захоче розпізнати й проголосити її. Саме в цьому, безперечно, слід шукати початки певної епістемологічної ілюзії. Ми схильні збирати, колекціонувати окремі істини, як ото колекціонують камінці або мушлі. Але, природно, слід також відзначити, що разом з тим ці істини деградує, девіталізуються; щоб ясно це усвідомити, досить буде пригадати довідник із історії або психології — мета якого допомогти студентові підготуватися до того чи того університетського іспиту.

Чи ж то справді існує істина в загальному розумінні, про яку я згадував і яку слід протиставити окремим істинам? Якщо добре поміркувати, то вираз “істина в загальному розумінні” може видатися позбавленим змісту. Я, зі свого боку, волю говорити тут про дух істини. Хоч би що там про це іноді казали, користуючись надто неточною мовою, саме проти духу істини ми постійно схильні грішити. А втім, дух істини може повністю заволодіти якоюсь однією людиною, що впродовж свого існування мала нагоду чи то можливість опанувати дуже мало окремих істин, причому ці істини для неї ніколи не були сформульовані в термінах, які дозволяли б передати їх комусь іншому або, тим більше, когось навчати їх.

Що ж то за дух істини, який іноді опановує нас, і який протиставляється “духові необачності та помилки”, про який говорить поет трагічного світосприймання? Виникає очевидна необхідність, щоб філософ повернув тут собі даність, яку звичайно він віддавав для використання релігійній думці або навіть усякому охочому проповідувати.

Мені здається, що визначати дух істини можна тільки у зв'язку з умовами нашого життя, й тут нам доведеться повернутися до ще одного поняття. Зокрема філософи-ідеалісти відчували велику спокусу мислити людське існування у випадкових межах, від яких людська думка має право і навіть повинна абстрагуватися скрізь, де вона діє в усій своїй повноті: звідси, в деяких філософів — чи то в якого-небудь Бреншвіґа, чи то в мислителів Марбурзької школи — девалоризація всього того, що не зводиться до математики. В такий спосіб у людську сутність вводиться згубна дуальність, і ідеаліст цілком готовий віддати психології, яка є лише додатком до фізіології або соціології, надлишкові елементи, що, як йому здається, не залежать від конститутивних норм усякої істини.

Дух істини треба піддати феноменологічному опису. В такий спосіб легко буде з'ясувати, що він не зводиться до того, що звичайно називають інтелектом (*intelligence*) або ж розумом (*raison*) із тієї причини, що цей останній має згубну властивість повністю відриватися від реального. Дух істини істотно втілюється в акті, яким він кладе край грі, в яку за всіх обставин я спроможний грати сам із собою і пружиною якої завжди є певне самомилювання (*complaisance*). У стосунку до цієї гри дух істини постає як трансцендентний і водночас його функція, як здається, полягає в тому, щоб повернути мені мене самого; у його світлі я відкриваю, що, лестячи сам собі, я себе ж таки й зраджую. Саме тут слова "більш внутрішній у мені, ніж я сам" знаходять усю повноту свого значення.

Спочатку ми відчуваємо спокусу ототожнити дух істини із власне свободою. Але слід остерегтися і довільно не спрощувати неймовірно складну ситуацію, яку ми тут розглядаємо. Можна сказати, що ми маємо всі підстави порівнювати себе з тими, чие майно майже все віддане під заставу, а тому вони не мають змоги ним розпоряджатися. Заперечувати цю неможливість розпоряджатися, це те саме, що грати із самим собою, це чинити всупереч вимогам духу істини. Що цілком доступне для кожного з нас, то це з'ясувати бодай приблизно прикметні ознаки нашої ситуації, ще тут треба додати, що ми завжди повинні приділяти значно більше уваги підрахунку своїх пасивів, ніж своїх активів. Роблячи цю оцінку свого становища, ми, як здається,

ставимо себе в таку ситуацію, коли дух істини, безперечно, споріднений із натхненням, набуває здатності пронизувати нас, як потужний пучок світла. Від нас тут залежить лише одне — настроюватися сприятливо до можливої благодаті. Я тут умисне застосовую це слово в тому його значенні, якого надав йому Моріак на одній зі сторінок свого чудового твору “Те, що було втрачене”: “Пані де Бленож сказала як щось цілком очевидне, що він, Ерве, її син удостоївся, разом з кількома іншими, великої благодаті. — Я удостоївся? — Авжеж, ти, і це справді найбільша благодать із усіх: ти себе бачиш, ти себе знаєш. Ти називаєш багнюку багнюкою. Ти знаєш, що багнюка — це багнюка”. Але таке знання, якщо воно неявне, є водночас і оцінкою; в цьому регістрі істина і цінність не дозволяють себе розділити.

І справді, цінність має властивість брати на себе певну функцію щодо життя і мовби позначати його своєю печаттю. Неспростовний досвід, який, правду кажучи, не зводиться до того, що дозволяє запротоколювати себе в об’єктивних документах, тут дає нам цілком формальне свідчення: якщо я присвячую своє життя служінню якійсь справі, де йдеться про якусь найвищу цінність, то тим самим моє життя освячується цінністю, що вивільняє його від випадковостей історії. Крім того, треба остерігатися ілюзій усякого виду, яких плодиться безліч навколо цінності; псевдоцінності не менш живучі, ніж псевдоідеї. Мазія, який “творить” на замовлення клієнтів, хай навіть він і переконаний, що служить мистецтву, аж ніяк не можна вважати “посвяченим”: відчутні успіхи, яких він досягає, не повинні нас обманювати. Можливо, якщо висловитися в найзагальніших термінах, митець дістає посвячення, яке справді важить, лише за умови, що він піддає себе дуже суворому випробуванню. Це випробування не обов’язково має оцінюватися кимось іншим, бо нерідко буває, що всі ті, хто оточує митця, дуже довго не розуміють його, але воно полягає принаймні в дуже чіткому протиставленні між тим, що він прагне робити, і тим, що він реально робить. Це протиставлення часто завдає митцеві великої прикрості. Іншими словами, цінність стає реальністю в житті лише завдяки постійній боротьбі з легкістю. Це так само стосується і життя морального, і наукового дослідження, й естетичної творчості. Ми завжди знаходимо поруч із духом істини і його одвічного ворога, з яким треба во-

ювати нещадно, — це поблажливість до себе, самомилювання. Якщо повернутися до нашого першого прикладу, то митець може навіть бути змушений у якийсь момент визнати, чи то що він неспроможний нічого реалізувати і було б ліпше відмовитися від боротьби, яка марно його виснажує, чи то, що він приречений залишатися аматором і якщо йому й дано приносити втіху собі самому, то він не повинен плекати жодних ілюзій щодо кількості людей, які високо оцінять його творіння.

Звичайно ж, звідси не випливає, що є підстави без жодних застережень ототожнювати цінність і істину, з цього можна зробити лише той висновок, що дух істини й дух омани проникають дуже глибоко в ту сферу, звідки поверховий аналіз намагався спочатку їх видалити.

“Цінність, — казав я у своїй лекції, прочитаній у травні 1938 р. в Університетському містечку, — це сама субстанція екзальтації або, точніше, вона є тією реальністю, яку ми прагнемо осмислити, коли намагаємося зрозуміти, як екзальтація перетворюється на творчу силу”. Висловлюючись так, я використав і продовжив текст Шарля дю Боса: “Весь час, поки вона триває, — писав він, — екзальтація підтримує наш біг, для стрибка в який вона надає найміцніший трамплін, ми відчуваємо її присутність водночас у нас і навколо нас, як присутність буття реальнішого, неосяжнішого, але за своєю природою мало відмінного від тих інших присутностей, які нас охороняють і без яких ми не змогли б обійтися...” Проте сьогодні мені здається, щиро признаюся, що термін екзальтація може тут привести до прикрих непорозумінь. Те, що ми маємо на увазі, це не афективний пароксизм, це високе піднесення (*surélévation*) самого буття, яке може виражатись і найчастіше саме так і виражається, через абсолютне володіння собою, через спокій, якоюсь мірою неприродний. Цей спокій може встановитися лише в присутності пограничних реальностей (*realités ultimes*) і зокрема смерті. Але остерігаймося хибного тлумачення слів: що ми маємо розуміти під пограничними реальностями — як не наші межі?

Але тут виникає необхідність нового розрізнення і, безперечно, цього разу нам доведеться ввести категорію екзистенціального, хоч і дотримуючись усієї обач-

ності, з якою слід запроваджувати її в хай там яке філософське дослідження. Поняття межі насправді само по собі двозначне. Наше життя розглядуване ззовні як певний феномен або як сукупність виявів, що піддаються спостереженню, і природа яких нам безпосередньо не відома, може, очевидно, існувати лише в певних межах (температури, атмосферного тиску тощо). Само собою зрозуміло, що йдеться не про межі такого виду, коли ми говоримо про пограничні реальності. Те, що справді нас цікавить, — це акт, яким створіння (*un être*) долає те, що, об'єктивно кажучи, є тільки заданою межею (*un terme donné*), водночас визнаючи її і — в позитивному плані — відмовляючись зважати на неї: можливо саме тут слід би вжити дієслово “неантизувати” (“зводити в небуття” — *néantiser*), яким Сартр користується так уперто і навіть, можна сказати, необачно. Можливо, скажуть, що насправді це створіння не визнає цієї межі, оскільки відмовляється зважати на неї, але тут треба відповісти, що не визнавати її — це однаково, що бути безумовно сліпим; тож у даному випадку ясність усвідомлення є досконалою, ризик приймається, і навіть може (в крайньому випадку — випадку абсолютної самопожертви) перетворитися на безумовну згоду перейти в небуття, яке може здаватися мало важливим порівняно з досягненням якоїсь мети. На це слово “самопожертва” нам треба звернути особливо пильну увагу; безперечно, що якраз із самопожертвою, принаймні можливою, завжди співвідноситься цінність; вона може бути автентичною лише там, де несумірне (*incommensurable*) не лише стверджується (*posé*), а й обстоюється (*maintenu*) — я маю на увазі щось таке, перед чим усе інше, принаймні тимчасово, провалюється в неіснування — усе інше, включаючи й мене самого, принаймні в тому випадку, коли під своїм “я” я розумію певне буття (*un être*), яке постає перед самим собою після початку й перед кінцем.

У світлі цих зауважень стає очевидно, що цінність може бути лише втіленою: якщо ж її звести до абстрактного формулювання, ми потрапляємо в тенета гри, а отже, й омани, бо гра в даному випадку не усвідомлюється як гра. Істина полягає в тому, що ніхто не погодиться вмерти за красу в загальному розумінні і навіть за свободу в загальному розумінні. Люди погоджуються йти на смерть за визволення своєї батьківщини або.

можливо, іще конкретніше, за своїх поневолених братів. Але в даному випадку годиться також запитати себе, а що ж означає, власне, “вмерти за”: необхідно, щоб смерть була актом, щоб вона була випробувана як позитивна модальність участі в певному добрі, неодмінно заангажованому в історію. Видається досить таки очевидним, що з цього погляду було б абсурдним казати, ніби той чи той помер за якусь ідею: бо ідея не потребує цієї смерті, вона не може навіть знати про неї, вона — самодостатня. І навпаки, мої брати потребують мене; і не виключена така ситуація, що я зможу відповісти на їхній заклик, звернений до мене, лише погодившись умерти. Тут, безперечно, згода — це все, але за умови, що вона не ізольована абстрактно від екстремальної ситуації, від ситуації пограничної, до якої вона нас приводить.

Отже, напрошується очевидний висновок, що внаслідок цих рефлексій та медитацій про самопожертву між цінністю та відвагою встановлюється фундаментальна спорідненість. Ми знаходимо тут, перенесеними в інший план, імплікації термінології, яка була в ужитку в XVII сторіччі.

Я ладен погодитися, що цей висновок начебто суперечить реалізму цінностей, який намагалося утвердити так багато сучасних мислителів. Більше того, дуже важко збагнути, як можна застосувати його до цінностей властиво естетичних, хіба “привабливий”, наприклад, не цінність? А який взаємозв’язок можна виявити між привабливістю та відвагою? Можливо, треба відповісти, що це внаслідок ілюзії ми конструємо категорію привабливого й підносимо його на рівень цінності. Що ж до існування, то існують лише привабливі створіння, існують привабливі витвори, а також певне духовне ставлення, якому ці створіння та витвори відповідають. Але це ставлення не можна розглядати саме по собі ні як цінність, ні як таке, що створює цінність. Але в такому разі чи слід ототожнювати в якийсь спосіб цінність і заслугу, іншими словами, локалізувати цінність у зусиллі, завдяки якому, наприклад, привабливий витвір реалізується? Така інтерпретація була б очевидно абсурдною. Всі наші попередні міркування неминуче приводять нас до висновку, що не існує, звичайно ж, цінності в точному значенні цього терміна, якщо не пильнує свідомість, схильна піддаватися системі попусків (*complaisances*) та сприятливих умов (*facilités*),

яка спонтанно організується навкруг неї. Правда, — в цьому не випадає сумніватися, — нам вдається сформулювати тут лише умови негативного плану, які не дають себе належно осмислити без своєї протилежності — і цілком можливо, що ця протилежність не піддається абсолютно точному визначенню. Я схильний вважати, що її можна вивести лише з міркувань про *діяльнісну свідомість* (*conscience oeuvrante*).

Немає сумніву, що спочатку нам слід би відштовхнутися від протилежного, тобто глибше проаналізувати природу бездіяльності. Спочатку бездіяльність констатується ззовні як такий собі факт. Вона має тенденцію переходити в нудьгу або *taedium**, мірою того як усе більше сама себе усвідомлює. Людина бездіяльна видається сама собі ні до чого не прив'язаною, в неї виникає враження, що реальність викинула її на якийсь пустельний берег. Їй здається, що життя більше не потребує її. Вона намагається створювати собі інтереси, виробляти звички, але ця позірна активність не може обманути її. Дружина чоловіка, який виходить на пенсію, силкується врзноманітнювати його життя, забезпечувати йому якісь регулярні розваги, тобто, по суті, дбає, щоб він постійно мав якийсь клопіт, але все це лише маскує його бездіяльність — і то дуже недосконало. Його постійно гризе більш або менш виразне відчуття майже незбагненної жорстокості життя. Чому воно не покидає його, адже він уже ні на що більше не здатний, нікому більш не потрібний? Єдиними непередбаченими подіями, які ще можуть з ним прикро приключитися, тепер залишаються тільки хвороби та смерть. А втім, усе це, звичайно, стосується насамперед тієї бездіяльної людини, котра живе в самоті, або тієї, котра відчуває, як рвуться життєві зв'язки, що поєднували її з близькими, з друзями. Тут бездіяльність межує з розпачем, бо розпач, зрештою, — це не що інше, як бездіяльність, що дуже гостро себе усвідомлює, або, якщо вжити дещо плутаний термін, звільнення свідомості від усіх зобов'язань, втрата нею усіх зв'язків із реальною дійсністю.

Перебувати в стані діяльності (*oeuvrer*) — це, навіпаки, бути здобиччю реальної дійсності, і то до такої міри, що ми вже точно й не знаємо, чи то ми в ній

* Відраза, пересиченість (*лат. .*).

працюємо, чи то вона працює в нас. У всякому разі, хоч як важко сформулювати чітке поняття про це взаємовідношення, можна напевне твердити, що воно включає в себе обопільний тісний зв'язок між людиною і реальною дійсністю, однаково ефективний як у митця або вченого, так і в ремісника або чорнороба, наприклад. Змінюються лише модальності, в яких реальна дійсність постає перед людиною і, відповідно, в яких людина постає перед дійсністю. Що нам відкривається в усіх цих випадках усупереч поверховій логіці, яка знаходить застосування лише у світі речей або володіння (*de l'avoir*) — тут ці терміни є синонімами, — то це те, що повсюди, де діяльнісна свідомість ефективно розвивається, між “давати” й “одержувати” устанавлюється таємнича перестановка, а в кінцевому підсумку й тотожність. Тут недосить сказати, що одержують у відповідній пропорції до того, що дають. Істина набагато парадоксальніша й набагато витонченіша: одержують, даючи; а ще краще сказати: давати — це вже спосіб одержувати. Бездіяльна чи пригнічена розпачем, про яку я недавно згадував — це не тільки людина, яка вже більш нічого не дає, це та людина, яка втратила спроможність оживляти світ, куди її, як їй здається, було закинуто і де вона виявилася зайвою. Але цю спроможність оживляти не треба розуміти в суто суб'єктивістському смислі, як уміння запускати в рух якісь китайські тіні, що маршируватимуть на нерухомому екрані: спроможність оживляти — це спроможність схоплювати (*saisir*), а якщо подивитися глибше в корінь, то й надавати себе, тобто дозволяти схоплювати себе, пропонувати себе в якийсь спосіб отим Каїгої, отим плідним нагодам, що їх по-справжньому вільна людина відкриває скрізь навкруг себе, бо їх стільки несе в собі той невичерпний потік, який перетинає наш усесвіт.

І водночас хіба щось у нашій глибині не протестує проти цього оптимізму? Це не якийсь там абстрактний бунт і не ошцирене ехидним усміхом заперечення, вивране в нашої гордості. Ні: але хіба сам дух істини не примушує нас дивитися відвертим поглядом на всі ті екстремальні ситуації, де всі ресурси й шанси здаються цілком вичерпаними — ситуації в'язня, самого-одного в темному закапелку своєї камери, засланця, закинутого кудись на край світу, або хворого на невиліковну недугу, що відчуває, як із кожним днем згасає в ньому

вогник, і безумовно спостерігає, як витікає з нього струмочок життя, яке деінде далі грає у свою гру без перерви і без мети?

Мені здається, що філософ, гідний називатися філософом, ніколи не перестане дивитися на ці екстремальні ситуації поглядом надто тривожним і надто наполегливим: і саме дух істини велить йому не випускати їх із поля свого зору, щоб потім створити якусь ефективну, гармонійну, заспокійливу систему, в якій нічого цього не буде. Ми перебуваємо саме в тій точці, де чесна думка перетворюється на заклик із *De profundis* і цим самим відкривається в трансцендентність. Я говорю про єдину й автентичну трансцендентність і вимагаю, щоб ми не вживали, щоб рішуче відмовилися вживати це слово в тому часто нечіткому й безперечно недискретному значенні, якого надають йому чимало сучасних мислителів, здебільшого екзистенціалістів.

Атож саме тут виникає покликання, саме тут артикулюється наше звертання до абсолютного Ти. Цю думку я висловлюю вже не вперше. Але я хотів би бути набагато експліцитнішим у питанні, яке, сказати правду, ніколи не переставало здаватися мені дуже істотним і щодо якого не може залишатися жодних двозначностей. Дух істини має також іншу назву, яка ще більше розкриває його суть, він є також духом вірності, й цей дух вимагає від нас — як здається мені, все сильніше й сильніше, — щоб ми рішуче відмовилися визнавати смерть, щоб ми категорично її заперечили. Смерть, про яку тут ідеться, це ані смерть у загальному розумінні, яка є лише фікцією, ані моя смерть у розумінні моєї власної смерті, як то визнавав Бреншвіг під час дискусії, що виникла між нами на Конгресі, присвяченому пам'яті Декарта, це смерть тих, кого ми любимо; лише вони і тільки вони перебувають насправді в межах досяжності нашого духовного погляду, лише їх нам дано відчувати розумом і бажанням як близькі істоти, навіть якщо наша релігія в її найкращому розумінні не тільки дозволяє нам, а й рекомендує, а й велить екстраполювати і проголошувати, що світло повсюди, що любов повсюди, що Буття — повсюди. “Любити когось, — каже один з моїх персонажів, — це сказати: ти не помреш”. Для мене це не просто театральна репліка, це твердження, через яке нам не дано переступити (*transcender*). Погодитися зі смертю якоїсь істоти, це, в

якомусь розумінні, віддати її смерті. І я хотів би спробувати довести, що саме дух істини забороняє нам піти на цю капітуляцію, на цю зраду.

Ніщо, проте, на перший погляд, не видається більш безпідставним або навіть більш несправедливим, аніж прирівнювати до зради те, що можна порадити як просто й безумовне визнання факту. Хіба, навпаки, не суперечно здоровій логіці та почуттю справедливості відкидати цей очевидний факт, і хіба не слід погодитися, що автентичну мужність виявляють самі ті, хто, пригнітивши свої бажання і навіть свої прагнення, констатують його і проголошують? Хіба не безвірник, противник будь-яких облудних утішань, є справжнім представником духу істини? Більше того, — можуть запитати, — а що воно таке насправді оце активне заперечення смерті? Чи це щось інше, аніж суто словесна неґація, протест думки, охопленої німбом дитячої любові до реальності, на яку вона не має мужності подивитися відкритим поглядом? Саме в цьому, я гадаю, полягає одна з найважливіших проблем, які постають перед екзистенціальним філософом, а розв'язання, яке я схильний запропонувати, є цілком протилежне тим позиціям, на яких сьогодні стоять у цьому питанні той-таки Гайдеггер або той-таки Ясперс.

Слід би, здається мені, почати з того зауваження, що не може бути й мови, аби поставитись як до факту до абсолютного зникнення тієї або тієї свідомості, й цього досить, аби розправитися з уявною об'єктивністю, якою похваляється затятий заперечник. По-перше, ми не маємо ані права, ані можливості, хоч би як ми це розуміли, говорити про свідомість у тому смислі, в якому ми говоримо про якусь річ, що за своїм визначенням є "річчю-тут", адже вона в певний момент часу з'явилася й у інший, не менш визначений момент, зникне (наприклад зруйнується, розіб'ється або розчиниться). Я волів би сказати, що свідомість не наділена властивістю "бути-тут". Вона ніколи не буває тим, на що можна вказати, це завжди не вона, а якась річ (якесь присутне-тут-тіло), яке, можливо, перебуває з нею в сукупності вкрай заплутаних відношень, але вона ж таки і змінює їх до такої міри, що вони опиняються на межі заперечення самих себе як відношень. До речі, якщо ми погодимося з тим, що свідомість — вияв, то не може бути й мови, аби ми могли спостерігати щось інше, а не затемнен-

ня свідомості, більш або менш тривалі; але ніщо не дає нам підстав дійти до межі й говорити про остаточне затемнення або абсолютне зникнення, бо поки ми не провалимося в прірву найпримітивнішого матеріалізму, ми неспроможні ані збагнути, ані навіть уявити собі принцип, виявом якого буде свідомість. Висловлюючись просто, можна сказати в цій перспективі, що якщо смерть — мовчанка, то ми не можемо визначити її межі (*le terme*), бо не знаємо, ані що вона покриває, ані що вона захищає, ані що вона готує. Софізм — зрада — полягає в тому, що ця мовчанка витлумачується як неіснування, як падіння в небуття (*non-être*).

Можливо, мені заперечать, що ці міркування не дозволяють подолати агностицизм, який виразили у своїй творчості чимало поетів кінця XIX сторіччя, від Теннісона до Сюзеллі Прюдома, в дуже патетичних, але оманливих із філософського погляду рядках. Проте, я аж ніяк не думаю, що агностицизм у цьому контексті є останнім словом. Активне заперечення смерті, яке я щойно проповідував, має водночас властивості виклику (*défi*) й милосердя (*piété*); точніше, воно є милосердям, що його той спосіб, яким ми поміщені в світ, примушує набувати форми виклику. Світ немовби цинічно повідомляє мені, що ця істота, яку я ніжно люблю, більше не існує згідно з показами його контрольних датчиків, що її виключено із вселенської книги інвентарного обліку — а я переконую себе в тому, що все одно вона існує й не може не існувати. Отже, я потрапляю в лещата цієї болючої суперечності — чи спроможний я вивільнитися з них?

Я повинен насамперед пригадати, що ця істота, яка зникла і про яку мене хочуть примусити повірити, що вона тепер належить тільки минулому, що вона — вся в минулому, була спочатку вся в майбутньому; треба було, щоб змова любові організувалася навкруг неї ще тоді, коли нічого не знали про те, що з нею далі буде і що з нею може статися; суттю цієї істоти була тоді лише профетична надія, яку вона пробуджувала у своїх близьких. І я повинен себе запитати, перед цією смертю, яка, можливо, є народженням або пришествям, чи ця змова не має відтворитися у вищому плані. Тепер ця змова має бути схожа на змову людей, які оберігають чийсь сон сон, якого не повинен тривожити ніхто зі сторонніх. Але від якого потривоження має-

мо ми оберігати сплячого, як не від невірності та заперечення?

Проте тут залишається одна серйозна двозначність. Ця невірність, можуть нам сказати, це ж не що інше, як забуття; це просто пам'ять, яку ми повинні шанувати, і ми даємо підстави звинуватити себе в справжньому паралогізмі, обманним шляхом переводячи цю пам'ять в існування, яким ми опікуємося і про яке дбаємо. Отже, доведеться тут обирати між цими двома тлумаченнями, одне з яких буде скромним і строго відповідатиме даним досвіду, тоді як друге буде довільним і майже маячним.

Але якщо така розбіжність можлива, то виходить, що ми перебуваємо уже не в сфері існування у точному значенні цього слова, де завжди є можливість верифікаційного дослідження, принаймні юридична. Якщо ми повернемося до образу сну, то все тут відбувається так, ніби ми дивимося на нього крізь прозору перегородку, а тому не можемо бути цілком певні щодо реального стану сплячого; саме значення слів "реальний стан" втрачає свою ясність. Сплячий стає для нас мовби недоступним, нам більше не дозволено вдаватися до хай там яких маніпуляцій розпізнання, які дали б нам засіб сформувати думку й відповідно висловитися. Якщо ж можливість подібних маніпуляцій зберігається, то їх можна застосувати лише до речі, котра, оскільки вона річ, уже не буде ним, і котра, до того ж, має от-от зникнути. В усякому разі, від нас вимагається подолати одержимість, що прив'язує нас до цієї речі, чи то для того, щоб зберегти пам'ять, чи то для того, щоб наглядати за присутністю.

Однаке по певній рефлексії стає очевидним, що той, хто обмежується вшануванням пам'яті, залишається, по суті, досить заляканим "річчю", щоб розглядати цю пам'ять як рештки того, що нам тепер дано сприймати лише як образ, образ із кожним днем невиразніший — так ото марно намагаються стерти порошок із погано проявленої фотографії. Але чи не відкривається тут перед нами ілюзія? Якщо я справді сприймаю образ, матеріалізований або цілком ідеальний, то це буде не заради нього, а заради любові до тієї істоти, яку він у мені пробуджує і треба отже, щоб сама ця істота не була образом і не могла сприйматись як такий, бо інакше ми скотилися б до абсурду, оскільки один образ у нас спів-

відносився б з іншим образом — і так до безконечності. Наша вірність може ґрунтуватися лише на прив'язаності до того або того існування, яке не можна віднести до світу образів. Якщо тут у нашу думку проникає плутанина, то, безперечно, тільки тому, що образ, попри всю свою рудиментарність, тобто таку собі примарну видимість, необхідний для того, щоб ця прив'язаність, яку ми далі зберігаємо, могла себе усвідомити; ця примарна видимість (*simulacre*), яка може бути лише, скажімо, ім'ям, що досі для мене просякнуте ніжністю, є модальністю, за якою набуває значення для мене присутність.

Навряд чи щось можна серйозно заперечити проти всього цього. Але, звичайно ж, тут є нагода слушно зауважити, що існування, яке сприймається через образ, належить тільки минулому, отож, якщо ми захочемо визначити те, що тут ідеться, ми змушені будемо говорити, що “досі існує” те, чого “вже не існує”. Але якщо ми звільнимися від усього абстрактного жаргону, нам, безперечно, доведеться визнати, що тут досі й завжди йдеться про образ, тобто саме про те, від чого ми прагнемо звільнитися, адже ми намагаємося осмислити не-примарну-видимість (*non-simulacre*), а щось стале, *непереривне* (*indéfectible*). Немає і не може бути милосердя (*piété*) без нерозривного зв'язку з неперервним. Але треба водночас підкреслити той парадокс, що спогади або, точніше, образи можуть мати виразну тенденцію маскувати непереривне, яке вони мають за місію пробуджувати в пам'яті; не існує такого милосердя, яке не ризикувало б виродитися в ідолопоклоніння.

Підемо далі: непереривне — це те, чого не може бракувати там, де підтримується радикальна вірність, а це однаково що сказати: непереривне — це якась відповідь. Тільки що ця відповідь не може бути автоматичною без того, аби вірність не змінювалася в самий лише принцип (вона може навіть виродитися в процедуру, в техніку навичок). Отже, треба добре розуміти, що вірна душа приречена змагатися з ніччю (*faire l'expérience de la nuit*) і що вона може навіть переживати спокусу дозволити себе внутрішньо осліпити цією ніччю, крізь яку їй треба перейти. Це навіть мало сказано, і мова для цього заслабка. Вірність не є чимось попередньо заданим, вона розкривається й користується в процесі такого переходу, в цьому випробуванні, пов'язаному з по-

всякденністю, з “день у день”. Непереривність — це, отже, не перманентність сутності або, точніше, це не щось узгоджене з модусом такої перманентності, який може бути нам заданий. Адже сутність розкривається думці, яка прогресує згідно з законом, що формулюється в універсальних термінах. Цей закон немислимий там, де йдеться про зв’язок буття з буттям. Тому є місце біля суб’єкта для всіх помилок, усіх фальшивих маніпуляцій, усіх підробок. Саме через ці помилки та ці мінливості дано нам прозирати яскраві й миготливі вогники непереривного. Я не намагаюся тут приховати, а, навпаки, підкреслюю суперечність, яка ховається в цих словах, вона здається мені міцно пов’язаною з умовами нашого існування.

Такі, на мою думку, попередні міркування, що стосуються проблеми, яку досить невдало називають проблемою особистого безсмертя. А втім я, звичайно, далекий від того, щоб наважитися робити якісь припущення про модус існування померлих і про природу відроджень, які, безперечно, з ними відбуваються. Це, проте, не означає, що я відмовляюся виявляти цікавість до таких спекуляцій; але треба собі ясно усвідомити, з одного боку, що ті, хто їм віддаються, здебільшого абсолютно не володіють мистецтвом рефлексії, внаслідок чого такі розважання аж надто часто вироджуються у фантазування чистісінької води; з другого боку, слід мати на увазі, що теологічні заборони, теоретичні підвалини яких заслуговують тут на пильніший погляд, значною мірою блокують будь-які незалежні дослідження в цій царині.

А зараз я хотів би швиденько повернутися назад, щоб спробувати пролити світло на єдність, яку, треба признатися, спочатку було майже неможливо помітити, — що пов’язує між собою наші попередні міркування. Фундаментальний зв’язок тут, як нам здається, такий: хоч би що там казали стоїки та ідеалісти (я оминаю тут менш високі теорії), але якщо смерть — це остання реальність (*réalité ultime*), то цінність самознищується в цій чисто скандальній ситуації (*dans le scandale pur*), реальність тут начебто вражена в саме серце. Все це ми можемо приховати лише в тому випадку, коли замкнемося в системі, в якій ми самозадоволені; безумовно, прийняти або визнати наявність цієї скандальної ситуації, це аж ніяк не означає схилити голову перед об’єктивним фактом, бо ми в цьому випадку перебуваємо

поза порядком фактичності, це натомість означає зламати в самому її осередді людську спільнотність. Дух істини тут ототожнюється з духом вірності й любові. Безперечно, треба піти ще далі: цінність може мислитися як реальність — і я розумію під цим можливість уникнення вербалізму, який, начебто проголошуючи її, насправді її спростовує, — лише тоді, коли вона співвідноситься зі свідомістю безсмертної долі. Ми вже добре розібралися, що вона невід'ємна від відваги та самопожертви; та хоч би що там думала про себе та про свої метафізичні шанси істота, яка приносить себе в жертву, рефлексія не може прийняти цього знищення, навіть якщо сама істота з цим змирилася. Не даваймо обманути себе словами: рефлексія як абстрактна сутність є ніщо; реальним можна вважати тільки “я”, *яке міркує про долю свого брата*.

Я далекий від того, аби приховувати незліченні питання, що тут виникають: зокрема, яку роль відіграє в цій царині звернення до абсолютної трансцендентності? Чи можна осмислити реальне життя по смерті без звернення до цієї трансцендентності? Мені здається, що я маю на це відповісти так: не існує людської любові, гідної так називатися, яка не становить у очах того, хто про неї думає, запоруки та сімені безсмертя; але, з другого боку, безперечно, неможливо думати про цю любов і не розуміти, що вона не утворює закриту систему, що вона переходить за свої межі в усіх напрямках, що вона вимагає, за самою своєю суттю, щоб бути повністю собою, вселенського єднання, поза яким вона не може себе вдовольнити і приречена, в кінцевому підсумку, зіпсуватися і загинути; а це вселенське єднання може залежати тільки від абсолютного Ти; необхідно раз і назавжди відмовитися від будь-яких позитивістських ілюзій у цьому плані.

Існує ще один пункт, щодо якого я хотів би відразу прояснити свій погляд: який реальний зв'язок можна встановити між цінністю та безсмертям? Прекрасне творіння, наприклад, непідвладне впливові часу та псуванню: “A thing of beauty is a joy for ever” *, як висловився поет. Але насправді чи можна знайти у цьому щось пов'язане з тим, під чим ми розуміємо реальне продовження, ефективну перемогу душі або людини

* Прегарна річ — це радість назавжди (англ.).

над смертю? Можливо, тут можна було б відповісти так: у світі, де панує скандальний безлад, де рано чи пізно візьме гору абсурд, тобто у світі, де все найкраще і найблагородніше віддане на поталу сліпих сил, у світі, де “стає навіки неможливо спілкуватися з такими людьми, як Пегі * або Ален-Фурньє ** тільки тому, що обом пробив голову крихітний осколок металу” (Жак Рівер “Слідами Бога”) — у такому світі, либонь, не існує жодної цінності, яка не ризикує видатися безглуздою і мовби червивою. І це приводить нас до висновку, а чи не полягає сутність цінності — незалежно від функції, яку ми мусили за нею визнати — в наскрізній прозорості? А що можна під цим розуміти, як не те, що цінність — це дзеркало, в якому нам дано розгледіти (завжди недосконало, завжди крізь бруд, який спотворює зображення) автентичне обличчя нашої долі, це “щось” істинніше аніж ми самі, якому дано розкритися в усій своїй повноті лише у світі, до якого практика нашого земного досвіду іноді відчиняє, іноді лише прочиняє, в крайніх випадках, можливо, й зачиняє перед нами двері.

Ось так сфокусувати (ахер) наше життя на світі потойбічному — це, безперечно, піти всупереч поглядам, які майже одностайно поділяють чи не всі сучасні філософи; і я не стану заперечувати, що в глибині моєї душі тривожний голос протестує і виступає на захист метафізичних істин Землі. А тим часом нам дозволено запитати, чи систематичне заперечення потойбічного світу не лежить у основі конвульсій, — які в нашу епоху досягли свого пароксизму. Можливо, стабільний земний порядок може бути запроваджений лише в тому випадку, коли людина збереже виразну свідомість того, що ми могли б назвати мандрівними умовами її існування. Тобто, якщо вона постійно пам’ятатиме про те, що вона повинна прокладати собі непевну дорогу поміж безладно навалених руїн обваленого всесвіту, всесвіту, який мовби повсюди уникає сам себе, прямуючи у світ, який набагато міцніше закріплений у бутті, світ, який тут, внизу, ми сприймаємо лише через його мінливі та непевні відблиски. Хіба не відбувається все так,

* *Пегі Шарль П’єр* (1873 – 1914 рр.) – французький поет, полеміст і філософ.

** *Ален Фурньє Анрі* (1886 – 1914 рр.) – французький письменник.

ніби цей обвалений усесвіт невблаганно й у всьому обергається проти того, хто тішить себе думкою, ніби надійно облаштувався в ньому і навіть спорудив собі тут свою постійну оселю? Звичайно ж, ми не станемо заперечувати, що ствердження світу потойбічного пов'язане з певним ризиком, "прекрасним ризиком", про який говорив античний філософ, але все питання в тому, щоб знати, чи, уникаючи його, ми не виходимо на дорогу, яка, рано чи пізно, приведе до загибелі.

Париж, листопад 1943 р.

НЕБЕЗПЕЧНЕ РОЗТАШУВАННЯ ЕТИЧНИХ ЦІННОСТЕЙ

З абстрактного погляду, який поділявся більшістю філософів аж до нашого часу, мабуть, виглядає абсурдним говорити про розташування цінностей: якщо цінності уподібнювати до ідей, то немає глузду казати, ніби вони якось розташовані. Та все буде зовсім по-іншому, якщо ми визнаємо — а я зі свого боку не вагаюся це зробити, — що цінність набуває смислу лише тоді, коли вона втілена. Правда, ми повинні уточнити тут значення слова “втілена”. Набрати тілесності — як це розуміти у випадку цінності? Щоб спростити собі завдання, ми розглянемо тут лише етичні цінності, так, як ми їх розуміємо. Властивістю цінності, казав я недавно, є набувати певної функції у відношенні до життя, мовби позначати його своєю печаттю. Для цього необхідно, щоб цінність утілювалася в справу (cause). Як на мене, то ми можемо тут прийняти, в її головних характеристиках, тезу, що її з такою переконаністю обстоює американський філософ Ройс у своїй чудовій книжці “Philosophy of Loyalty” *. Справа — це ані індивід, ані гурт індивідів, ані абстрактний принцип. Справа — вона не імперсональна, а радше надперсональна; це певний тип єдності, яка збирає множину осіб у лоно спільного життя. Тому між індивідом і справою, якій він служить, встановлюється відношення спеціального типу, яке можна назвати лояльністю (loyalty); це не щось містичне, а повністю усвідомлювана прив’язаність, яка виникає внаслідок добровільного підпорядкування “я” найвищому принципу: “Мое життя, — твердить Ройс, — нічого не означає, ані теоретично, ані практично, якщо я не належу до якоїсь спільноти. Я не спроможний

* “Філософія лояльності” (англ.).

досягти жодного вартісного успіху, якщо цей успіх не є водночас успіхом спільноти, до якої я істотно входжу з огляду на реальні взаємини, які єднають мене з усесвітом". Це останнє уточнення надзвичайно важливе. Якщо ми схилимося до першого варіанту визначення, то виникає слушне побоювання, а чи не виправдає воно, наприклад, прихильність до якоїсь партії, що рано чи пізно вироджується в таку собі підневільну залежність. Але за Ройсом, якщо лояльність — це справді лояльність високій меті, то конфлікт між лояльностями, які змагаються між собою, це найбільше лихо. Треба визнати, що є справи, які сприяють розвитку лояльності у світі, а є такі, які суперечать. "Справа добра не тільки для мене, а й для людства — тобто сама в собі — тією мірою, якою вона служить духу лояльності, тобто наскільки вона сприяє розвиткові почуття лояльності в душах до нас подібних". Це рівнозначно твердженню, що існує універсальна справа — справа лояльності у світі; лояльність заразлива, це благо, яке розповсюджується, це фермент, могутність якого надзвичайна. Ось така вона справа, якій я повинен себе присвятити; якщо все це так, то я служу не тільки надосібній спільноті, яку я утворюю разом зі своїм співрозмовником, я сприяю посиленню у світі віри людини в людину, зміцненню зв'язків, які роблять можливою вселенську спільноту (*une communauté universelle*).

Все це, як мені здається, навряд чи можна заперечити, й годилося б висловити захват перед зусиллями американського філософа, яких він доклав, щоб урятувати універсальність і водночас не покинути царину конкретної діяльності. Але разом з тим ми, безперечно, піддалися б згубним ілюзіям, якби обминули увагою перешкоди, на які приречений сьогодні наразитися цей ідеалізм, хай навіть він і дістає підтримку мислителів, правда, тільки теоретичну й інертну. І ось саме тут ми відчуваємо потребу ввести поняття розташування. Мабуть, іще в жодну епоху віра людини в людину і не тільки віра у свого ближнього, а й віра в самого себе не наражалася на таке brutальне, на таке грізне випробування. Сьогодні небезпека смерті загрожує самій людині в усій її єдності; і це так само стосується як окремого індивіда, мислимого як конкретна сукупність, так і всього людського роду, розглядуваного як розгортання або експансія сутності. Тому ідея Ройса про дух лояльності

ризикує бути випробуваною як прагнення, позбавлене всякого змісту, як безпредметна мрія, як фікція.

На руїнах гуманізму, очевидно, може бути споруджена метафізика віри; і ось тут розгортається палка діалектика. Бо якщо ми визнаємо, що смерть Бога в ніцшеанському розумінні передувала агонії людини, яку ми спостерігаємо, і зробила її можливою — то є всі підстави твердити, що, в певному розумінні, саме людський прах Бог може і повинен зібрати та воскресити. Хіба я помиляюся, вважаючи, що зокрема філософія Барта почасти черпає свою насагу з радикального песимізму, до якого події зводять нас у власне людському плані?

Але саме тут постає особливо нелегка проблема, над якою я хотів би нині замислитися. Чи маємо ми право, навіть у строго християнській перспективі, в якомусь розумінні, принести в жертву етику? До чого, по суті, призведе така жертва? Зрештою, вона полягатиме, якщо підбити підсумок, у тому, що буде санкціоновано фактичну різницю, яка має тенденцію утворюватися між людьми, які намагаються оперти своє існування на містику — з одного боку, і — з другого боку — людьми, котрі прагнуть просто виплутатись із найменшими втратами з незрозумілої і, в кінцевому підсумку, жакливої авантюри, в яку вони, як їм здається, потрапили внаслідок нещасливого випадку, або, що зводиться до того самого, внаслідок взаємодії позалюдських і непідвладних жодному контролю сил. Отак показуючи розколину, що має тенденцію утворюватися в масі людського моноліту, ми ризикуємо до крайнощів спростити, а то й спотворити ситуацію безконечно складнішу, ситуацію, яка піддається лише дуже приблизній схематизації.

Коли ми говоримо про містику, на яку воліють оперти своє існування люди, ми дуже ризикуємо піддатися омані простого слова і згрупувати під одну рубрику реальності, які не мають між собою жодного спільного виміру. Вже сам термін “містика” такий скомпрометований, такий знецінений, — але при тому термін, який дуже важко обминути, — закликає нас до великої обережності та стриманості. Про що, власне, тут ідеться? З одного боку, про вірність Слову Божому — і з цього погляду розбіжності конфесійного характеру мають розглядатись як відносно другорядні; і з другого, про такий собі феномен намагання або, інакше, кристалі-

зації навколо проводиря або кількох проводирів, у якому чи в яких начебто втілюється проголошення порядку, що його запровадження начебто відповідає неясним сподіванням мас. Звичайно ж, у першому випадку, як і в другому, від індивіда вимагається принести в жертву — і то не тільки свої безпосередні інтереси, а іноді й власне життя — на користь надперсональної мети, яка розташовується для одних у вічності, що огортає сучасне; вивиснується (*transcende*) над ним, для других — у майбутньому, більш або менш досягненню. Але між цими двома цілями, розташованими, якщо так можна висловитися, не в одному метафізичному вимірі, як на мене, то дуже й дуже нелегко встановити чи то тісний взаємозв'язок, чи то радикальне протиставлення. Один пункт, проте, уявляється очевидним: у тому разі, коли цей земний порядок, що його прагнемо запровадити, включає в себе панування одних і поневолення інших, то можна не вагаючись твердити, що він може конституюватися лише як виклик усім цінностям, які линуць до недосягненого вогнища, що його ми схильні називати вічністю. І навпаки, у разі, коли цей земний порядок мислиться як такий, що виключає всяку фактичну нерівність, всяке реальне поневолення, то, строго кажучи, ми неминуче розпізнаємо в ньому символічне, хоч і вкрай недосконале, а по суті, може, навіть необґрунтоване відтворення реальності, котра якщо й може бути ефективно запроваджена, то тільки в умовах, несумісних із нетривкою, ефемерною, суперечливою структурою нашого актуального досвіду. Цих простих зауважень досить, аби показати сумнівний і навіть підозрілий характер певних дуже скороминущих союзів, які можуть укладатися в епоху кризи між християнством, чи якоюсь конкретною християнською конфесією, з одного боку, та найживучішою земною містикою, з другого, — єдиною, що має серйозні шанси дотягти до завтра, не згинувши в шаленій бурі, яка лютує сьогодні. В плані строго телуричному, тобто в якомусь порядку, де діють конкретно задані динамізми, важко передбачити, щоб цій земній містиці могло протистояти завтра щось інше, аніж дедалі сильніше організована та систематизована плутократія; ця остання, до речі, неминуче намагатиметься мобілізувати на свою службу не так автентичні духовні сили, як певних найслабкіших інтерпретаторів — тих, яких найлегше переконати і зва-

бити — тих, кого ці духовні сили знаходять і використовують, щоб утілитися на очах у великої маси людей. У такий спосіб може розвинути ситуація тим заплутаніша, що в подібній боротьбі те, що спочатку ще виступало як містика, неминуче вироджується в чисту систему злопам'ятства та задоволення бажань (*des rancunes et d'assouvissement*).

За таких обставин християнин, мабуть, буде приречений безумовно ухилятися від дебатів, ставки в яких видаватимуться йому все пустішими і пустішими, бо ці ставки зводяться до заволодіння світом, тобто, по суті, до підкорення собі того, чого підкорити не можна. В термінах цієї діалектики, яку не так легко проілюструвати на конкретних прикладах, здається, що ми віднайшли те, що вже було нам дано на початку: непоправний розрив у тканині, з якої зроблене наше людство.

Та водночас, як ми уже передчували, є очевидним, що християнин не може обмежитися тим, щоб констатувати і прийняти цей розрив, не заперечивши себе самого як християнина й не позбавивши саме поняття спасіння його субстанційного змісту.

Чи означає це, що, аби зберегти це поняття в його смислі та цінності, християнин має привласнити собі певне право або обов'язок наглядати за нехристиянином? Одне слово, чи треба буде обстоювати духовний патерналізм, який був би запроваджений водночас трудами християнина і для його блага? Я переконаний, що це позиція неприпустима з багатьох поглядів. З одного боку, вона справді майже неминуче розвинула б у християнина почуття вищості, фарисейське за своєю суттю, з другого боку, вона не менш фатально призведе до того, що в безвірника виникне почуття злості, *invidia*, в якому, безперечно, корінь антирелігійної пристрасті. Тобто, християнин ні в якому разі не повинен дивитися на себе як на того, хто володіє могутністю чи навіть здатністю творити добро, в яких відмовлено безвірникові; й у цьому — один з найпарадоксальніших аспектів його ситуації, бо, з іншого погляду, необхідно, аби він усвідомлював, що йому даровано благодать. Але це буде істинним лише за тієї умови, що ця благодать буде в ньому не лише як сяйво, а й як смирення; від того моменту, коли він почне вихвалитися нею як своїм надбанням, вона змінює свою природу, я навіть волів би сказати, що вона перетворюється на прокляття.

Саме в ім'я такого смирення, — і це вельми істотно, — смирення, чию природу філософи у своєму загалі не взяли собі за труд дослідити бодай поверхово, християнин повинен постійно стерегтися патерналістської спокуси. В корені цього смирення лежить упевненість, я навіть сказав би знання; тобто він поводить ся як християнин не з власної ініціативи і не під впливом добродетельності або притаманної йому споконвічно, або такої, яку йому було настільки прищеплено, що вона перетворилася на його автентичну якість. За цих обставин він ніяк не може претендувати на оцінку вищу, аніж його позбавлений спадщини брат, до якого він має звертатися. Така претензія була б іще менш законною з його боку, аніж якби він хвалився, що йому дістався добрий начальник або добрий навчитель, тоді як у безвірника немає нікого, бо це було б те саме, що помістити себе у план власності, де похваляються тим, чим володіють. Можна було б легко показати, як це парадоксальне смирення безвірник спершу воліє сприймати як вияв нестерпного лицемірства; саме в цьому полягає причина трагічного непорозуміння, отождешрий християнин завжди має підстави запитати себе, чи то смирення, яке він сповідує, справді кращий спосіб поведінки, аніж той, який відповідав би його суспільному та освітньому рівню.

Якщо це справді так, то приходити на духовну поміч безвірникові аж ніяк не означає, що ми, в буквальному розумінні, бажаємо дати йому щось таке, чого в нього немає. Таке бажання завжди загрожує стерилізувати, звести на ніщо те благо, яке ми прагнемо передати. Тут, якщо добре подумати, можна було б запропонувати будити в іншого свідомість того, що він споріднений з божеством, навчити його визнавати себе дитиною Божою через любов, яку виявляє до нього Господь. З цього погляду, я схильний вважати, що всупереч думці, проголошеній К'єркегором, існує, мабуть, християнська маєвтика, але, звичайно ж, дуже відмінна від маєвтики в розумінні Платона. Саме ставлячись до іншого як до дитини Божої, я можу, мені здається, в кінцевому підсумку, пробудити в ньому свідомість його спорідненості з божественним началом. Але насправді я йому нічого не даю, нічого не приношу; я обмежуюся тим, що намагаюся передати цьому створінню, яке первісне, не розуміє своєї справжньої природи, — і тим більше не

розуміє, чим більше вдається до марнославного само-милування — любов, єдиним об'єктом якої є Бог, про-буджений у його Житті.

Вище подані міркування можуть спочатку видатися досить далекими від поставленої нами проблеми — але це тільки видимість. Але нам треба буде застосувати до християнського мислителя те, що ми недавно гово-рили про християнина взагалі.

Я хотів би спробувати поставити це питання, сфор-мулювавши його в якомога чіткіших термінах. Ми лі-пше виміряємо його обсяг, якщо візьмемо до уваги, що воно постає не лише у випадку християнина у його відношенні до нехристиянина, але також у випадку християнина у його відношенні до самого себе, оскіль-ки він відкриває в собі “величезні неєвангелізовані території”, на яких минає частина його існування, мож-ливо, найважливіша, часто — найбільш видима, іноді — єдино видима.

У світлі попередніх зауважень, до чого зводиться теза християнського філософа, схильного заперечувати спе-цифічність або автентичність етичних цінностей, тобто розчавлювати їх між одкровенням, з одного боку, та соціологічним матеріалом — з другого? Спробуймо звільнитися тут від чистих абстракцій; теза не означає анічогісінько поза предметом, який її формулює, не іс-нує твердження без того, аби хтось не стверджував; але в даному випадку, хто стверджує? Це я, оскільки я філософ, я — внаслідок того, що я розташований у пе-вний, точно визначений спосіб, я — оскільки я зверта-юся до “вас” або, що зводиться майже до того самого, оскільки я розмовляю сам із собою на тему цього іншо-го, щодо якого я збираюся висловитись. Із того місця, яке мені належить, я проголошую, що ваше добро не є справжнім добром, або, іншими словами, що міркуван-ня, якими ви намагаєтеся обґрунтувати свої твердження, позбавлені тривкості, істинності і що, в кінцевому під-сумку, ви дієте у згоді з імперативами, чії початки, тим-часові й нечисті, закорінені десь у соціальних структу-рах, які визначають вашу поведінку. Що ж до мене, то я, навпаки, намагаюся розгледіти світло, яке від вас нині приховане і яке тільки й могло б освітити цю ніч, у якій ви борсаєтеся, при тому, що ви навіть не усвідом-люєте, що вас огортає темрява -- настільки непрогляд-на ваша сліпота. Цілком очевидно, що таке твердження,

таке підсумкове формулювання мають розглядатись як суперечні християнській традиції, й зокрема католицькій, яка завжди надавала велике місце природним чеснотам.

Але якраз затемнення ідеї природної моралі і є феноменом, який визначає всі вищенаведені міркування; і цей феномен, у свою чергу, пов'язаний із іншим дуже загальним фактом, що домінує, як мені здається, над еволюцією західного людства останні півтора сторіччя: я маю на увазі зникнення певної довіри, водночас спонтанної й метафізичної, до порядку, у який вкладається наше існування; сюди можна додати й те, що я назвав у іншому місці розривом шлюбного зв'язку між людиною і життям. Я гадаю, можна без труднощів показати, що оптимістичний гуманізм вісімнадцятого сторіччя або середини дев'ятнадцятого позначив, хоч би яким парадоксальним це здавалося, перший етап цієї трагічної дезінтеграції. "Усе наштовхує нас на думку, — казав я недавно, — що обвал релігійних вірувань, який стався близько ста п'ятдесяти років тому в широких секторах цивілізованого світу, має своїм наслідком і руйнацію природних підвалин, на яких ці вірування споруджувалися. Якщо це справді так, то треба буде насамперед розбудити навколо нас і передусім у самих нас оте не християнське, а дохристиянське, а ще точніше, надхристиянське милосердя. Кожен із нас зустрічав християн, що аж надміру відірвалися від природи і втратили відчуття, я не скажу, природи, але, точніше, отієї благодаті, яка вічно народжується і пульсує в серці природи. Я дуже схильний думати, що ця благодать є єдиним автентичним *vinculum* *, який може об'єднати людей між собою поза Одкровенням, і що всякий абстрактний універсалізм, який намагається обійтися без неї, хоч би якими прямими були наміри, що його оживляють, може насправді лише підготувати дорогу для нігілізму, наслідки всюди спустошливої діяльності якого ми бачимо".

Я зміг би дуже чітко й виразно висловити те, що маю на увазі, сформулювавши гіпотезу, за якою сили руйнації, що зірвалися з ланцюга і шаліють повсюди навколо нас і які прагнуть до знищення всіх утілених цінностей незалежно від того, де вони знайшли собі притулок — удома, в школі, в лікарні, в музеї чи у цер-

* Зв'язок (лат.).

аві — не змогли б перейти поза всякі розумні межі, якби не відштовхувалися від думки, яка, коли так можна висловитися, заперечує реальне, десакралізуючи його. Але, само собою зрозуміло, ми припустилися б найфатальнішої помилки, якби уявили собі, що знайдемо в самих цих силах те, чим можна ресакралізувати його: прагнути повернутися до поганства в хай там яких його формах — це, поза всяким сумнівом, те саме, що зануритися ще глибше в маячню та мерзоту. Мені здається, що християнський філософ, який прагне сьогодні домогтися позитивних результатів у царині етики, повинен спочатку сам прилучитися до дедалі конкретнішого і ширшого усвідомлення тих підземних зв'язків, які еднають надхристиянина з одкровенням у точному розумінні цього терміна — зв'язків, які, зрозуміло, не належать до строго логічного порядку, але залежать від метафізичної антропології, обриси якої почали накреслювати за останні півсотні років такі різні мислителі, як Шелер, Петер Вуст або Теодор Гекер, як Честертон, Пегі або, сьогодні, Тібон. Подібна праця — можливо, найделікатніша з усіх, які можна собі уявити, вимагає водночас надзвичайно терплячого і надзвичайно строгого аналізу, але також і палкої прихильності до суто людського начала, яке належить до порядку любові й без якого такий аналіз засихає і зазнає невдачі. Це, правду кажучи, не що інше, як переведення в план інтелекту або людського творіння таємничої праці, якою відновлюється жива тканина або регенерується той чи той орган. Я переконаний, що мені не вдасться більш експліцитно виразити свою думку, як удавшись до цього посилення, значення якого в моїх очах далеко переважає значення простої метафори.

Безперечно, я далекий від того, щоб недооцінювати небезпеку, яка виникає внаслідок введення в сферу духовного біологічних категорій, і тут я схильний навіть думати, що в цьому плані й Бергсон, Бергсон “Двох джерел”, заслуговує на докір. Але річ у тому, що біолог як такий, унаслідок фатальності, принципи якої годі з'ясувати, схильний усе більше й більше втрачати свідомість того, в чому полягає суть життя, і це, додам (але подальший висновок уже, звичайно, не стосується Бергсона), звичайно ж, відбувається тією мірою, в який він переконує себе, що одного дня буде спроможний фабрикувати його. Тут іще раз треба відзначити регулятор-

ну функцію, яка випадає на смирення. Видається очевидним, що біологія, яка прагне привласнити собі в царині життя права, аналогічні тим, на які претендують фізико-хімічні науки в лоні неживої природи, неминуче бере на себе провину за згубні вторгнення, що стали звичайним явищем у наші дні. А втім, я повністю готовий визнати, що важко й, мабуть, навіть неможливо провести в цій царині точну розмежувальну лінію між тим, що тут законно і що незаконно; є крайні випадки такого виду, про які неможливо судити зі знанням справи без найдоскіпливішого аналізу кожної ситуації та тих принципів, які вона віддзеркалює. Але з цілковитою впевненістю можна твердити — а саме це передусім важить у тій позиції, на яку я став, — що всяка розмежувальна лінія стирається, і що людина відкриває широкий пролом до страховинного від того моменту, коли втрачає здатність до милосердя перед лицем життя, яке тільки й може спрямовувати її вжитки в умовах порядку, де вбивство видається таким легким, таким непримітним, таким спокусливим, що навіть не розрізняється як убивство тим, хто його здійснює.

Вельми поважне заперечення або принаймні делікатне запитання неминуче спадає на думку в тому пункті, до якого ми прибули. Поставити на підвалини етики дохристиянське або надхристиянське милосердя якогось виду — хіба це не те саме, що поставити його в залежність від ірраціонального почуття, яке нам абсолютно непідвладне, або ув'язатися в парадоксальну, а то й цілком безнадійну справу, що має на меті спробувати воскресити натуральну релігію, яку марно намагалася створити філософія Просвітництва? В усякому разі, хіба така спроба не приведе до руйнування тієї специфічності цінностей, яку начебто, навпаки, ми прагнемо зберегти.

Безперечно, важко відповісти в цілком задовільний спосіб на це запитання в рамках такого короткого викладу, який ми вам пропонуємо. Я гадаю, що це можна було б зробити, лише атакувавши спочатку класичне і цілком свавільне розрізнення між почуттям і розумом, яке воно припускає. Як ілюстрацію того, на що я в цьому вказую, можна було б пригадати чудовий аналіз, якому піддає, наприклад, Соловйов сором'язливість, милосердя та пошану в своїй праці "Виправдання добра". Це ті дані, в яких формується людина як така, та

сама людина, що її калічать і зраджують, коли намагаються звести її сутність лише до однієї з ланок еволюційного процесу, з якого не можна виключити й тварин — принаймні вищих.

Справжня проблема, і найболючіша, полягає, як мені здається, в тому, щоб зрозуміти, яку владу можемо ми мати над подібними даними: наскільки в нашій спроможності їх оживити? Ми не ризикуємо помилитися, висловивши скептицизм щодо ефективності філософської проповіді такого плану — і, само собою зрозуміло, я навіть не згадую про ті вульгаризовані форми, яких така проповідь має очевидну тенденцію набувати. Як то чудово добачив Тібон, ідеться передусім про те, щоб переробити звичаї. Є підстави думати, що саме малим громадам, які утворюються внаслідок роїння великих спільнот, належить утворити те, що ми могли б назвати зразковими центрами, тобто стати тими осередками життя, з яких могло б початися відновлення роздертої тканини існування в умовах автентичної моралі. І тут не йдеться про анахронічні мрії. Найактуальніший і найнедавніший досвід підтверджує, що люди можуть знову навчитися жити, якщо їх помістити в реальні умови і якщо світло осяє верхівку групи, яку вони утворюють, об'єднавшись між собою, а також із речами, що дають їм засоби до існування. Все наштовхує на думку, що гарантія успіху в подібних заходах пов'язана зі смиренною невибагливістю їхнього початку та їхніх первісних цілей. Прожектерство в тих своїх амбітних формах, у яких воно виникло напередодні війни разом із гігантизмом, що є його первісною вадою, має всі шанси провалитися в нечуваний катаклізм, якому немає назви. В усякому випадку, коли ми станемо на терени етики, то можна з певністю твердити, що воно не тільки приречене, а й являє собою абсолютний нонсенс.

Я не плекаю ілюзій і не виключаю, що цей висновок може завести в оману. Я хотів тільки відзначити, в загальному підсумку, що настав час узятися в усіх сферах за роботу з розчистки, яка дозволила б нам віднайти втрачені витoki, подальше засмічення яких приречено б людей на інфратваринне існування, апокаліптичні симптоми якого наше покоління має сумний привілей констатувати.

Париж, грудень 1943 р.

БУТТЯ І НІЩО

Важливість нової книжки пана Сартра дарма заперечувати. Навпаки, є всі підстави думати, що вона являє собою чи не найзначніший внесок із досі докладених до загальної філософії поколінням тих, кому сьогодні “менше ніж сорок”. А чи можна назвати цей внесок досконало оригінальним? Спочатку в цьому виникає сумнів, настільки відчутний там на кожній сторінці вплив Мартіна Гайдеггера, принаймні в формі викладу думок. Водночас не випадає сумніватися, що було б помилкою зупинитися на цьому початковому враженні. В деяких дуже важливих пунктах думка пана Сартра відходить від доктрини, викладеної в “*Sein und Zeit*” *; і є всі підстави вважати, що центральна інтуїція молодого французького філософа належить особисто йому. Саме проясненням цієї інтуїції я й хотів би віддати головну увагу на подальших сторінках, не обмежуючи себе пильним дотриманням того порядку, в якому подає свої міркування автор; мимохідь відзначу, що, за його особистим призначенням, вступ є одним із найважчих фрагментів цієї нелегкої для зрозуміння книжки і робить доступ до неї надзвичайно складним.

Фундаментальною темою “Буття й ніщо” є неподолане протиставлення, яке існує між буттям-у-собі та буттям-для-себе. Властивість буття-в-собі — це бути ідентично і цілком тим, що воно є. “Буття в собі не містить жодної частинки буття, яка бодай би трохи дистанціювалася від себе. В бутті, так мислимому, немає жодного грана дуальності... Буття-в-собі наповнене собою, і годі уявити собі повноту більш тотальну, відповідність

* “Буття і час” (нім.), книжка М. Гайдеггера.

вмістилища змісту більш досконалу; в цьому бутті немає жодної порожнинки, жодної розколини, крізь яку могло б прослизнути ніщо". Нас запитують, за яким правом ми постулюємо існування цього буття-в-собі. На це можна відповісти, що суть свідомості полягає в тому, що вона є свідомістю *про щось* — тобто вона спрямована на реальність, що є предметом нашої уваги, і водночас розглядається як належна й неусувна. Бути свідомим щодо якоїсь речі — це бути перед лицем конкретної і повної присутності, яка не є свідомістю. "Трансцендентність — це конститутивна структура свідомості". Зі свого боку, я тут додав би, що коли я обмірковую ситуацію, за якої я — або хтось інший, це не має ваги — усвідомлюю ту чи ту реальність, я не можу опертися невтримному бажанню уявити собі цю реальність як реальність у собі, а отже, і як таку, що являє собою ту повноту, ту самодостатність, яка логічно виступає характеристикою буття-в-собі. Правда, залишається з'ясувати, чи ми не опиняємося тут перед простою перспективою, що неминуче впливає із самої структури свідомості. Якби все справді було так, буття-в-собі в якийсь би спосіб саморуйнувалося, адже воно звелось б до такого собі фасаду або омани зору. На чому нам важливо зупинитися в даний момент, то це на тому, що саме в протиставленні з визначенням у такий спосіб буттям-у-собі зможемо ми з'ясувати, в чому полягає своєрідність буття-для-себе.

Справді, аналіз засвідчує, що неможливо визначити свідомість, тобто буття-для-себе як простий збіг із собою. Про оцей стіл я можу сказати, що він є очевидно й безумовно оцим столом. Зовсім інакше стоять справи з моєю вірою (s croyance): я не можу з усієї щирістю твердити, що це віра, саме тому, що оскільки — це віра для себе, вона є свідомістю віри. Із самого того факту, що моя віра мислиться як віра, вона має тенденцію уникати в якийсь спосіб свого буття віри, вона — віра стримована. Віра, яка була б очевидно й безумовно, й абсолютно вірою, не мислила б як віра, а отже, не була б уже свідомістю, ні навіть, у кінцевому підсумку, вірою. Отже, відразу визнаймо, що віра є собою лише за умови, що вона якось відходить від власної ідентичності, й, навпаки, якщо вона повністю збігається із самою собою, утворюючи ніби віру в собі, вона має тенденцію спростувати себе як віру.

Ця діалектика, яка може спочатку видатися винятково витонченою й абстрактною, проілюстрована чудовим аналізом нечистого сумління (*mauvaise foi*), який складає — в цьому немає сумніву — один з найпереконливіших і найбільше обґрунтованих розділів розглядуваної праці. Автор, запитуючи себе, за яких умов нечисте сумління можливе, показує, що для цього необхідне буття, структура якого така, що воно не є строго і повністю тим, чим воно є; і ця ж таки структура, до речі, імпліцитно закладена в ідеал щирості, що її приписує сам собі той, хто має намір бути самим собою, збігатися із собою, тобто, по суті, реалізувати умови буття-в-собі в лоні буття-для-себе, хоч би яким суперечливим та приреченим на невдачу видавався подібний захід.

З погляду пана Сартра, така константна даність, як нечисте сумління, може бути осмислена лише тоді, коли ми раз і назавжди зрозуміємо, що негативне судження в усіх його формах припускає попередню присутність ніщо в нас і поза нами. Що це означає? І чи не провалюємося ми тут у концептуальну міфологію найгіршого ґатунку? Але тут досить буде поміркувати над тим, що входить у поняття запитання, хоч би яким воно було. Той, хто запитує, самим фактом того, що він запитує, припускає, а отже й визнає, можливість негативної відповіді; а втім, відповідь навіть у тому випадку, коли вона строго позитивна, включає в себе негативний аспект, тобто частку не-буття (*non-être*). “Те, чим буття є, неминуче має виокремлюватися на тлі того, чим воно не є. Хоч би як звучала ця відповідь, її завжди можна сформулювати так: “Буття є ось цим, а поза цим — ніщо”. Тут можна зазначити, що небуття завжди являється в межах людського очікування. Це неможливо заперечити; світ не відкриває свої не-буття тому, хто спочатку не вирізнив їх як можливості. Але чи можна звідси висувати, що вона зводиться до чистої суб’єктивності? Слід зазначити, що діалогічне запитання — це ніби таке собі розслідування: “Якщо мій автомобіль несправний, то я звертаюся з відповідним запитанням до карбюратора, до свіч тощо; якщо зупинився мій годинник, я можу запитати в годинникаря про причини цієї зупинки, але той, у свою чергу, поставить запитання різним окремим механізмам годинника. Те, чого я допускаюся в карбюраторі, годинникар шукає в коліщатках годинника, це ще не судження, це *зняття покриву з*

буття (dévoilement d'être), на основі якого можна сформувати судження. Але якщо я чекаю, коли знімуть покрив з буття, це також означає, що я водночас готовий і до того варіанта, коли розкриється не-буття. Якщо я оглядаю карбюратор, це свідчить, що я припускаю можливість того, що він непошкоджений. Таким чином, сформульоване мною запитання за своєю природою містить у собі певне попереднє допущення (compréhension préjudicative) можливості не-буття...” По суті, важко було б виразити в складніший спосіб настільки просту ідею, й можна запитати себе, чи автор не перебуває тут у стані нестійкої рівноваги між трюїзмом чистої води і софізмом, якого, проте, йому не вдається сформулювати чітко (можливо, тому, що йдеться про таке собі страховище, неспроможне дихати чистим повітрям рефлексії й здатне жити — життям короткочасним і нетривким — лише в сутінках, які мені важко визначити). Це усвідомлення не-буття, яке існує на дні буття, до речі, присутнє в усіх формах діяльності, спрямованої на руйнацію. Таким чином, дослідження руйнівної поведінки приводить до того самого результату, що й дослідження поведінки запитальної. Все це в загальному підсумку означає, що людська реальність, яка є водночас свідомістю в собі й для себе не може конституюватися, не вказуючи на не-буття. Але це не-буття (non-être), це ніщо (néant), чи можемо ми сказати, що ж воно є? Звичайно ж, ні; і тут автор дозволяє собі жахливий солецизм. Мовляв, оскільки ніщо являє собою лише видимість буття, чи слід нам сказати, що воно колись *було* (est été) або що воно неантизувалося (est neantisé). Отже, виходить, що існує буття, яке має властивість неантизувати ніщо, підтримувати його своїм буттям, буття, через яке ніщо доходить до речей. Не дозволяймо тут обманути себе досить таки невдалою термінологією. Неантизувати аж ніяк не означає знищити або анулювати, а радше, використовуючи образ, до якого автор звертається дуже часто, охопити буття кільцем небуття. Щодо мене, то я тут висловився б трохи інакше, а саме: взяти буття в дужки небуття. Тому проблема полягає в тому, щоб з'ясувати, що ж воно таке — оця спроможність неантизації: “Буття, через яке Небуття з'являється на світ, — це буття, в чиєму бутті постає питання про ніщо свого власного буття: Буття, через яке Ніщо приходить у світ, має бути своїм власним ніщо”. Ці темні

формулювання, які межують з очевидною нісенітницею, потребують, на мою думку, перекладу на зовсім іншу мову. Невдалий вираз “постає питання про...” віддзеркалює, як мені здається, той факт, що згадуване буття підтримує живий зв’язок із можливістю власного небуття; тут-таки слід додати, що ця можливість самим фактом, що вона в цей спосіб визнається, береться до уваги або до розгляду, стає тим, що можна назвати елементом буття. Вирази “з’являтися на світ” або “приходити в світ” теж треба проаналізувати. Світ, про який тут ідеться, не має нічого спільного з космосом; а втім, варто себе запитати, чи доктрина того виду, яку ми вивчаємо, не є глибинно антикосмічною у своїх фундаментальних засновках; світ у даному випадку — це *Umwelt* *, щодо якого кожен із нас має якимось чином розташуватися, щоб існувати або навіть щоб усвідомити себе.

Під цим кутом зору неважко побачити, що спроможність до неантизації — це та ж таки свобода. Коли людській реальності щось і дано змінювати — то це її взаємини з буттям, яке постає перед нею. Для неї помістити зовні кола окрему істоту (*existant particulier*) — це помістити саму себе поза колом щодо цієї істоти. В цьому випадку вона від неї відходить, вона опиняється поза досяжністю, істота не зможе взаємодіяти з нею, оскільки вона відступає за небуття. Я радше сказав би, що вона опиняється мовби на острові. Для неї відірватися від світу (чи від чогось такого, що належить світові) — це відірватися від себе самої, і саме ця спроможність відбігти від себе (*prendre du champ par rapport à soi*) — мій вираз конститує свободу. Наслідуючи К’єркегора, автор схильний упізнавати в тривозі (*angoisse*) спосіб буття свободи як свідомості буття. “Саме в тривозі свобода перебуває в своєму бутті, будучи під питанням для самої себе”. Тут теж нам доведеться зробити переклад: саме в тривозі свобода мислиться не як об’єкт, що не мало б ніякого глузду, а як можливість, конкретна й невідворотна (*inéluctable*). Чудовий аналіз запаморочення голови прояснює тут думку автора. “У ту саму мить, коли я відчуваю в собі жах висоти, до мене доходить, що цей жах не визначатиме моєї можливої поведінки... В цьому суть буття жаху, що він не є

* Навколишнє середовище (нім.).

причиною поведінки, яку він кличе... Вирішальна поведінка виходитиме від “я”, яким я ще не є. Таким чином “я”, яким я є, залежить від “я”, яким я ще не є, точно тією мірою, якою “я”, яким я ще не є, не залежить від “я”, яким я є. І запаморочення голови виникає як зрозуміння цієї залежності”. Отже, видається майже очевидним, що властивість людської реальності — це бути, в якомусь розумінні, неповною (*lacunaire*), замість того, щоб конституюватись як буття-в-собі, тобто як густо заплетена тканина, де немає жодного порожнього вічка. Тому свобода, яка відкривається мені в тривозі, може характеризуватись існуванням отого ніщо (*rien*), яке проникає між мотивами і актом; і саме ця структура мотивів як недіяльнісних, як незумовлених становить умову моєї свободи. Тут треба додати, що свідомість не є своїм власним мотивом, оскільки вона порожня, не наповнена жодним змістом і оскільки вона постає перед своїм минулим і своїм майбутнім, як перед “я”, щодо якого вона перебуває в *модусі небуття*.

Це може бути відправною точкою загальної теорії часовості (*temporalité*), яку я, звичайно ж, неспроможний побудувати у вузьких рамках цієї статті. Найважливішим тут є той загальний факт, що визначає буття-для-себе, тобто бути тим, чим воно не є (наприклад, бути тим, чим воно вже не є, або тим, чим воно ще не є, або тим, чим воно хотіло б бути) згідно з модусами, що їх, навпаки, виключає буття-в-собі, де тріумфує принцип тотожності. Це дуже переконливо обґрунтовується в наступних рядках: “Є чимало способів не бути, і деякі з них не торкаються інтимної природи буття, яке не є тим, чим воно є. Якщо, наприклад, я кажу про чорнильницю, що вона не пташка, і чорнильниця, і пташка залишаються неторкані цим запереченням. Воно є зовнішнім відношенням, яке може бути встановлене тільки реальністю людини-свідка. І навпаки, є заперечення такого типу, які встановлюють внутрішній зв'язок між тим, що заперечується, і тим, від чого воно заперечується. З усіх внутрішніх заперечень те, яке проникає в буття найглибше, те, яке конститує в своєму бутті буття, від якого воно заперечує, з буттям, яке воно заперечує, це відсутність. Ця відсутність не належить природі буття-в-собі, яке цілком позитивне. І вона з'являється у світі лише з виникненням людської реальності”. Відсутність виникає разом з людиною, і це приводить до не-

минучого висновку, що сама людська реальність є відсутністю. Але добре придивімося, що ж це означає: ця відсутність не констатується ззовні, навпаки, вона переживається зсередини як відсутність, і автор навіть наважується заявити, що буття, про яке йдеться, конститується як своя власна відсутність. Бажання можливе тільки виходячи зі структури, аналогічної описаній вище: бажання або модуси думки, такі як умовний спосіб теперішнього чи минулого часу, що іманентний жалю або ностальгії. Ми, правду кажучи, виховані на помилковій психології, яка систематично уникає антиномії, внутрішньо притаманної факту буття, якого немає, уявляючи собі міфічні реальності, які є *станами свідомості*: наприклад, жаль або спогад, що “мовляв, було колись...”. В такий спосіб встановлюється цілком фіктивна дуальність між “я”, з одного боку, та паразитарними структурами, з другого боку, які воліють приєднуватися до “я” або знаходити собі місце в “ньому”. Це не чиста рефлексія, та, яка вигадує подібні психооб’єкти і яка переходить у таку собі фальшиву механіку, що в ній ми неминуче розпізнаємо справжню магію. Я, зі свого боку, зізнаюся, що бачу досить невиразно, якою може бути чиста рефлексія, котра, розвіявши хмари психологічного і “будучи простою присутністю буття-для-себе мислячого (*reflexif*) щодо буття-для-себе мислимого (*reflechi*), була б водночас первісною формою рефлексії і її ідеальною формою”.

Що тут проступає набагато виразніше, то це поняття “знати” (*connaitre*), до якого ми приходимо, коли осмислюємо відсутність як складову (*constitutif*) людського “існувати”. Не дуже зручно брати дієслово в субстантивному значенні, але, можливо, це єдиний засіб уникнути двозначності, пов’язаної з ужитком французького слова *être* (бути, буття) з огляду на його подвійну граматичну природу. Насамперед “знання” — це модус буття. “Знати” — це не відношення, встановлюване пізніше між двома буттями, і не діяльність одного з цих двох буттів, не якість, не властивість або чеснота. “Це — буття-для-себе, оскільки воно присутнє перед... Тобто тією мірою, якою воно має бути своїм буттям, уникаючи бути буттям певного буття, в якому воно присутнє”. Це означає, що буття-для-себе може бути лише в модусі віддзеркалення, віддзеркалюючись як таке, що не є якимсь певним буттям. Безперечно, що тут, як і вище,

виникає потреба в перекладі цих рядків. На мою думку, п. Сартр хоче сказати, що не може бути й мови про те, аби визнати існування позитивної діяльності, яка конструювала б даність, як того хоче ідеалізм. Даність дається лише актом внутрішнього заперечення, яким я виключаю її зі свого я й разом з тим конституую для себе. Вона може являтися лише в рамках якоїсь неантизації, яка її відкриває. Це прояснюється з тих пояснень, що їх автор дає з приводу моєї ситуації й зокрема мого місця, мого “бути тут”. “Щоб бути встановленим, відношення, яке визначає моє місце, припускає, що я спроможний реалізувати такі дії:

1. Відійти від того, чим я є, й неантизувати його в такий спосіб, щоб, залишаючись існувати, те, чим я є, однак, відкривалося як кінцевий термін відношення. Це відношення дається безпосередньо, не в простому спогляданні об’єктивів, а у функції нашої безпосередньої дії (він іде до нас, сховаймося від нього; я біжу за ним тощо). Але водночас треба добре визначити те, чим я є, виходячи з тут-буття щодо інших “оце”. Я як “тут-буття” є тим, до якого наближаються бігцем, тим, хто має ще годину для того, щоб піднятися на вершину гори тощо. Отож, коли, наприклад, я дивлюся на вершину гори, йдеться про відхід від мене, супроводжуваний відпливом, який я здійснюю від вершини гори до мого тут-буття для того, щоб мене розташувати.

2. Відійти через внутрішнє заперечення від “оце”, розташованих у світі, якими я не є і якими я оголошую, що я є. Відкрити їх і відійти від них — це стане наслідком одного й того самого заперечення... Моя свобода надала мені моє місце і визначила його як таке, помістивши мене там, де я є; я можу бути строго обмеженим оцим буттям тут, яким я є, лише тому, що моя онтологічна структура полягає в тому, щоб не бути тим, чим я є, і бути тим, чим я не є”.

Цей уривок вельми повчальний, бо він ясно показує, що моє місце розташоване, якщо так можна висловитися, на зчленуванні “бути” і “знати”. Пан Сартр, до того ж і цілком слушно, додає, що тільки у світлі кінця моє місце набуває своєї значущості, що воно осмислюється, наприклад, як притулок або як місце заслання. Лише у відсиленні до майбутнього та до не-буття може бути — і так воно є насправді — осмислена або, точніше, визначена мною його позиція. Ми констатуємо тут нерозрив-

ний зв'язок між фактичністю (*facticité*) і свободою. Саме свобода, ставлячи свою мету й обираючи її як недоступну або важко доступну, надає нашому розміщенню вигляду неподоланної або важко подоланної перешкоди здійсненню наших планів. "Свобода є свободною лише тоді, коли вона конститує фактичність як своє власне обмеження. Марно було б казати, що я не вільний поїхати до Нью-Йорка, оскільки я дрібний службовець у Мон-де-Марсані. Навпаки, саме у стосунку до мого плану поїхати до Нью-Йорка я поміщаю себе (*vais me situer*) в Мон-де-Марсані. Моє розташування у світі, відношення Мон-де-Марсана до Нью-Йорка та до Китаю були б зовсім іншими, якби, наприклад, у мої плани входило стати багатим землевласником у Мон-де-Марсані. В першому випадку Мон-де-Марсан розташовується на карті світу в організованому зв'язку з Нью-Йорком, Мельбурном і Шанхаєм; у другому — він проступає на тлі недиференційованого світу. Що ж до реальної важливості мого плану поїхати до Нью-Йорка, то все вирішую тільки я: це може бути просто спосіб обрати себе як невдоволеного Мон-де-Марсаном, і в цьому випадку все центрується на Мон-де-Марсані, просто я відчуваю потребу постійно неантизувати місце свого перебування, жити в постійному відстороненні (*recul*) до того міста, в якому я мешкаю, — це може бути також план, якому я віддаюся весь цілком. У першому випадку я мислитиму своє місце як неподоланну перешкоду, я просто вдаюся до непрямого способу визначити його у світі; в другому випадку, навпаки, перешкоди більше не існуватимуть, моє місце буде вже не пунктом прив'язаності, а пунктом від'їзду..."

Весь цей аналіз можна визнати цілком прийнятним. Можливо, тільки застосування слова "вибір" може викликати заперечення. Запитають, а чи справді я обираю себе як невдоволеного життям у Мон-де-Марсані? Висловлювати в такий спосіб — це, здається мені, спотворювати дані досвіду; хоч би скільки доводили мені переваги та втіхи життя в Мон-де-Марсані, я однаково не дамся переконати себе — це сильніше за мене, Мон-де-Марсан уселяє мені жах. Де ж тут вибір? Де ж тут свобода? З погляду здорового глузду та багатовікової мудрості ця свобода може полягати лише в тому, щоб абстрагуватися від огиди, яку вселяє мені містечко, де я змушений жити, в тому, щоб, висловлюючись мовою Сар-

тра, неантизувати цю огиду. Але наш автор дивиться на це зовсім інакше. Для нього, ми приречені бути вільними, свобода — це жереб, який випав на нашу долю, це радше наша неволя, аніж наш здобуток. Бо в дійсності він мислить її від відсутності, а не від повноти, й іноді хочеться запитати себе, чи вона не якась вада, чи не наша недосконалість, що вийшла назовні. Я вважаю, принаймні, що в думці п. Сартра простежується течія, спрямована саме в цей бік. Але треба відразу додати, що інша течія і, мабуть, головна спрямована в бік протилежний. Справді, тією мірою, якою свобода полягає в тому, щоб усвідомлювати чи брати на себе відповідальність, є цілком очевидним, що зрозуміти її можна, аж ніяк не відштовхуючись від відсутності чи розколу із собою (*decollement d'avec soi*). Правду кажучи, автор, мабуть, не надає нам право створювати таку роз'єднаність. З погляду *cogito*, яке повністю належить йому, відсутність — це свідомість відсутності; а неможливо було б усвідомити її без виходу за межі (*depassement*), без трансценденції. Погодьмося з цим: але в такому випадку, чи законним буде казати, що ми “приречені бути вільними”? Це твердження має сенс тільки в протиставленні іншій ситуації або онтологічній модальності, яку годилося б принаймні абстрактно осмислити або уявити собі якимсь чином. Навряд чи я помилюся, припустивши, що ця модальність може бути лише станом творіння (*l'état de créature*). По суті, те, що автор намагається визначити як нам належне — це статус буття, водночас завершеного й нествореного: чи можна сказати, що таке завершення буття буде внаслідок цього обмеження? Не варто цього припускати. Згідно з усіма ознаками, воно приречене на цілковите згасання. Отож немає нічого спільного між цією філософією і плюралізмом якого-небудь Мака Тагарта. Лише з дуже великою стриманістю тут можна сказати: індивідуальне буття — це буття-для-себе (*par soi*). Йому, безперечно, не дано розвиватися *ex nihilo* *, що зробило б із нього Бога в мініатюрі. Для Сартра сама ідея Бога на всіх рівнях, якщо можна так висловитися, є суперечлива. Це очевидно впливає з його міркувань, до речі, вартих щонайвищої оцінки, які він присвятив буттю-для-іншого. Його найпереконливіший аналіз стосується “погля-

* Із нічого (лат.).

ду". Інший починає існувати для мене як суб'єкт від того моменту, коли я осмислюю, що на мене дивляться.

Припустімо, що з ревнощів або з цікавості я прикладаю око чи вухо до замкової шпарки. За тими дверима мені пропонує себе або якась дія (щоб я подивився), або якась розмова (щоб я послухав). Двері та замкова шпарка — це для мене водночас інструменти і перешкоди. Моя поведінка — це чисте встановлення відношення між інструментом (замковою шпаркою) та метою, якої я хочу досягти (побачити, що там відбувається); вона є "чистий спосіб примусити себе всмоктати в себе речі, як чорнило всмоктується промокальним папером"; мета виправдовує або визначає засоби, а сукупність існує лише у відношенні "до вільного проекту моїх можливостей. Я є своїми ревнощами чи своєю цікавістю, я їх не знаю. Коли за тими дверима і відбувається щось варте уваги, то тільки тому, що я ревную, але, по суті, мої ревнощі — це тільки об'єктивний факт того, що за тими дверима щось відбувається. Ця сукупність конституює ситуацію, що, як ми вже бачили, віддзеркалює водночас мою спроможність (*facilité*), мою свободу. Але ось я чую кроки в коридорі: хтось стоїть за мною, хтось на мене дивиться. Зненацька мене заповнює сором, який є усвідомленням того, що я — об'єкт, на який інший дивиться і кого він судить". "“Я”, яким я є, я є ним у світі, що його інший відчужив від мене; бо погляд іншого охоплює мое буття і, разом з тим, стіни, двері, замок..." Цей світ, усі орієнтири якого є для мене інструментами, знаряддями, несподівано настроюється на суб'єкт, яким я не є, для якого я маю зовнішність, природу — тоді як через трансцендентність, що є ніби пружиною буття-для-себе, я мислив себе як такого, що не збігається точно з тим, ким я є. Навпаки, для іншого суб'єкта "я розташований, як розташована на столі ота чорнильниця, я нахилився над замковою шпаркою, як дерево нахилиється під натиском вітру", "мій первородний гріх — це існування іншого, і сором, як і гордість, це сприйняття мене самого як природи... Інший — це моя трансцендентно подолана трансцендентність. (*transcendance transcendée*)".

А втім, треба завжди проводити різницю — так вважає пан Сартр — між твердою впевненістю в існуванні іншого саме як іншого і фактичністю іншого, тобто його можливим зв'язком із властивістю бути-об'єктом-у-сві-

ті. Присутність іншого, повідомляє автор, первісна, вона потойбіч світу. Це означає, на мою думку, що рефлексія над певними модальностями досвіду, такими, як сором або гордість, приводить нас до визнання присутності іншого-суб'єкта як такого, що становить частину нашої структури, причому в принципі не обов'язково прив'язувати цю присутність до якогось окремого буття, заданого у світі. Я тим часом признаюся, що така позиція видається мені вкрай довільною, тим більше що автор прямо заперечує, — і цілком слушно, в цьому не випадає сумніватися, — що інший є категорією. Насправді — так мені здається — я можу провести різницю лише абстрактно і досить ненадійно між просто іншим і таким іншим, який є для мене переважно “ти” і через якого я досягаю пізнання транссуб'єктивної реальності. “Мені соромно за себе перед іншим”, — дуже слушно зазначає пан Сартр. Але чи не слід би поглибити цей аналіз? Насамперед треба зазначити, що мені соромно за себе перед кимось таким, кого я шаную, хто має на мене вплив; перед рабом, до якого ставляться як до раба, я, безперечно, сорому не відчую. Можливо, мені скажуть: я не почуваю в цій ситуації сорому, бо ж раба насправді не можна розглядати як когось іншого. Але чому? Адже й він на мене дивиться, як і будь-хто інший. Чи може іншість у своєму чистому вигляді має якусь вартісність (*valeur*), що в даному випадку не піддається аналізу? Саме в цьому, як нам здається, полягає причина, чому автор ніде не тільки не згадує про любов, а й навіть, я певен, про неї не думає, тоді як вияви сексуальності, й зокрема пестоші, він аналізує з найдоскіпливішою ретельністю. Складається враження, що його думка збадьорюється й набуває сили, коли розглядає проблеми, які стосуються тіла.

“Тіло — це випадкова форма, якої набуває необхідність моєї випадковості”. Це визначення здається спочатку мало зрозумілим. Воно просто означає, що водночас можна вважати випадковим, що я є, бо я не є основою свого буття, і необхідним, щоб я був у формі тут-буття; і нарешті, хоча й необхідно, щоб я був “заянгажований у якусь точку зору”, є цілковитою випадковістю, що я поділяю цю точку зору, виключаючи всяку іншу. Тіло не вирізняє себе із ситуації буття-для-себе (для якого існувати й бути розташованим — це одне й те саме); з іншого боку, воно ототожнює себе з

цілим світом, “оскільки світ — це тотальна ситуація (situation totale) буття-для-себе і міра його існування”. Можна дорікнути за неясність цієї останньої формули: хіба слова “тотальна ситуація” мають якийсь смисл? Можна поставити це під сумнів, адже насправді в ситуації немає нічого такого, що можна було б тоталізувати. Не видно навіть, яким чином одну ситуацію можна було б додати до іншої. Сам автор, до речі, це визнає імпліцитно, коли додає, що “ситуація відкривається лише тією мірою, якою буття-для-себе переступає його (depasse) в напрямку самого себе”. Цю останню формулу навряд чи можна визнати більш вдалою, ніж попередня, але пан Сартр висловлюється багато зрозуміліше, коли каже, що “тіло є тут повсюди як переступлене й існує лише тією мірою, якою я відходжу від нього (lui échappe), неантизуючи себе”. Чи не можна тим часом сказати, набагато конкретніше й простіше, що, поки я живу, я спалюю себе й постійно відроджуюся зі свого попелу; життя — це постійна смерть і воскресіння. В цьому розумінні я не перестаю неантизувати себе, поки не стану трупом. Таким чином, тіло приречене постійно бути більше, аніж самим собою, або менше, аніж самим собою; в жодному випадку воно собі не тотожне; висловлюючись мовою пана Сартра, треба сказати, що воно суперечне навіть буттю-в-собі. Насправді тут можна порушити чимало питань: чи не слід би, зокрема, дослідити, чи онтологічна модальність у такий спосіб визначеного тіла справді може бути зведена до буття-для-себе, як то вважає автор, і навіть, з огляду на свої засновки, зобов'язаний так вважати?

Він зазначає, з іншого боку, що коли тіло — це моя випадковість, що коли Платон мав підстави твердити, що саме тіло індивідуалізує душу, “було б марно припускати, що душа може вирватися з цієї індивідуалізації, відокремившись від тіла за допомогою смерті або чистої думки, бо душа — це тіло, оскільки буття-для-себе — це її власна індивідуалізація”. Тут проступає в повному світлі те, що важко не назвати відверто матеріалістичною основою цієї доктрини.

Ця догматична основа не менш яскраво виражена й тоді, коли автор, після того як цілком слушно зазначає, що відсутність буття — це ще один модус присутності, відчуває потребу додати, що ця формула застосована лише у випадку відсутності живого. “Перебуваючи в

Лондоні, в Індії, в Америці чи на безлюдному острові, П'єр залишається присутнім біля Терези, яка не покидає Парижа. Його присутність біля неї припиниться лише тоді, коли він помре". Але за яким правом ми можемо це стверджувати? З феноменологічного погляду, досить буде досвіду єднання між людиною живою і дорогим для неї мерцем, щоб позбавити це твердження всякої цінності й усякого смислу. Конкретний аналіз повністю це підтверджує. П'єр, який відбув у далеку подорож, залишається присутнім біля Терези навіть тоді, коли вона довго не має від нього звістки; ці вісті про нього не надходять тому, що П'єр захворів і неспроможний писати; кінець кінцем ця хвороба зводить П'єра в могилу. Але становище Терези, яка не знає про його смерть і все чекає від нього листа, через це не змінюється, принаймні в тому випадку, якщо не розглядати його з грубо матеріалістичного погляду буття-в-собі; насправді, з 24 листопада Тереза стала вдовою; та оскільки вона про це не знає, то чому П'єр має бути присутній біля неї меншою мірою 25 листопада, аніж він був 23-го? Як не запитати себе, чи не виникає тут катастрофічної плутанини між двома планами, різницю між якими треба неодмінно проводити, — планом буття-для-себе і планом буття-в-собі, — і чи, в кінцевому підсумку, автор, докладаючи загалом великих зусиль, аби звільнитися від цього останнього, не нав'язує його ж таки в першу чергу, причому значно менше своїй думці, аніж своїй уяві? Це, до речі, тим більш видається дивним, що автор, який, я повторюю, намагається за всіх обставин опиратися на дорефлексивне *cogito*, тобто на іманентність свідомості щодо хай там якого досвіду, силкується з упертістю гідною захвату розвивати всі тези, що впливають із буття-для-себе. Отже, найважливіше питання, яке ставить розглядуваний твір, це збагнути, як могло статися, що виходячи із засновків, які колись назвали б ідеалістичними, Сартр приходить до висновків, що з ними погодився б кожен матеріаліст. Безперечно, автор став би протестувати, посилаючись на центральне місце, яке посідає в його доктрині свобода. Але хіба, знайомлячись із його теорією, ми не дійшли висновку, що свобода для нього — це, по суті, лише протилежність або навіть позитивний вираз відсутності, відходу, недосконалості? Чи не приєднується він у досить-таки несподіваний спосіб до епіфеноменістичних

концепцій, для яких свідомість пов'язана з недосконалою пристосованістю? Безперечно, було б занадто й, можливо, навіть несправедливо стверджувати це категорично. Істина тут знову ж таки полягає в тому, що ця ускладнена думка, яка до того ж безперервно натикається на перешкоди в радше некритично прийнятому, аніж створеному лексиконі, перетинається різноспрямованими течіями. Скидається на те, що саме в темному вступі до цієї праці можна розгледіти принцип, що призводить до виникнення вищеозначених суперечностей. Він виходить із того, що Сартр називає небезпечно неоднозначним терміном: трансфеноменальність буття. Всупереч тому, що можна було б подумати, це слово не вказує на щось бодай трохи подібне до кантіанської речі в собі. Трансфеноменальне буття феноменів... це буття цього столу, цього пакунка тютюну, цієї лампи, в більш загальному розумінні, буття світу, імпліковане свідомістю. Вона вимагає лише, щоби буття того, що являється, не існувало лише остільки, оскільки воно являється. Трансфеноменальне буття того, що існує для свідомості, є буттям самим собою в собі. Це ще більше прояснюється чи уточнюється, коли автор визначає інтуїцію — яка, на його погляд, є єдиним реальним пізнанням — як присутність свідомості в речі і вводить те, що він називає фантомною діадою рефлектуючого відображення (*reflet refletant*), причому рефлектуюче (*refletant*) існує лише, щоб відображати відображення, а відображення (*reflet*) є відображенням лише остільки, оскільки воно відсилає до рефлектуючого (*refletant*). Тут також можна запитати себе, чи не повертаємося ми, але тепер уже погано прокладеними манівцями, до рудиментарної доктрини, яка завжди була, впродовж історії, поєднана тісними зв'язками добросусідства або навіть спорідненості з матеріалізмом чистої води — я маю на увазі реалізм пізнання, який має глибинну тенденцію усунути пізнання як діяльність. Але така редукція пізнання до рефлектуючого відображення чи не є вона теж чисто уявною? Важко зрозуміти, як трансфеноменальність буття може бути чимось іншим, аніж фікцією, вигаданою внаслідок рефлексії, яка сама ще повністю не прояснена.

У своєму висновку Сартр вводить розрізнення між онтологією й метафізикою, що має на меті, як здається, бодай трохи заспокоїти тривогу, яку все це не може не

пробудити в бодай трохи уважного читача; само собою зрозуміло, що онтологія тут подається у феноменологічному розумінні як залежна від структур, що їх рефлексія виокремлює з даних досвіду. Автор пише: "Онтологія нас навчає:

1. Якщо буття-в-собі мусить себе засновувати, то це можливо за умови, що воно робить себе свідомістю, тобто, що поняття *causa sui* включає в себе поняття присутності-в-собі, тобто декомпресії неантизуючого буття.

2. Що свідомість — це, по суті, проект підведення під себе основ, тобто проект досягнення гідності буття-в-собі-для-себе або буття-в-собі, що спричиняє себе".

Цей проект виявляє себе в усякому зусиллі привласнення, яке ставить за мету володіти світом через окремий об'єкт. Це зусилля, правда, приречене на невдачу за самим своїм принципом, а проте воно все ж таки конституює *pisus* *, через який визначається індивідуальна авантюра, хоч би якою вона була. Ніщо не дає підстав стверджувати в онтологічному плані — це треба додати — що неантизація буття-в-собі в буття-для-себе має — від початку й у самому лоні буття-в-собі — своїм значенням проект бути причиною самого себе. Онтологія навіть тут наштовхується на глибоку суперечність, тому, що саме через буття-для-себе якась основа може приходити в світ. Щоб бути проектом самозаснування, треба, щоб буття-в-собі було первісно присутністю біля себе, тобто, щоб воно було вже свідомістю. Отже, онтологія обмежується проголошенням того, що все відбувається так, ніби буття-в-собі, в проекті підведення під себе основ, набувало модифікації буття-для-себе. Це метафізичі формулювати гіпотези, які дозволять осмислити цей процес як абсолютну подію, яка увінчує індивідуальну авантюру, що є існуванням буття.

Спробуймо виділити весь смисл признання, що міститься в цих кількох рядках. Вони, як здається, добре передають агностицизм, дуже близький до агностицизму, скажімо, того ж таки Спенсера — або, точніше, можна визнати, що думка коливається тут між цим агностицизмом і чистим і простим матеріалізмом. Ми зобов'язані, більше з методологічних, аніж доктринальних, причин утриматися від будь-якого твердження про те, що є буття-в-собі. Не виключено, строго кажучи, що воно

* Зусилля, рух (лат.).

мало внутрішній простір, що воно було свідомістю або світом свідомості, але ми про це нічого не можемо знати. Ми повинні ставитись до нього як до чистого буття-в-собі й, за таких обставин, хіба не слід нам остерігатись уявляти собі в ньому я не знаю яке там прагнення усвідомити себе, бо це загрожувало б порушити його чистоту буття-в-собі в точному значенні цього поняття. Обмежимося й цього разу зауваженням, що “все відбувається так, ніби” буття-в-собі, щоб надати собі повнішого існування, змінюється в буття-для-себе. Але вживаючи вираз “усе відбувається так, ніби” — це або нічого не сказати, або визнати, що, можливо, все відбувається зовсім інакше, тобто, як здається, всі ці зміни відбуваються внаслідок якихось підземних поштовхів або катаклізмів, що вибухають в лоні буття-в-собі. Якщо така гіпотеза суперечлива, то з цього треба зробити висновок, що або буття-в-собі справді прагне перейти в буття-для-себе, хоч би скільки в цьому було неясності, тобто що буття-для-себе провіщає в якийсь спосіб себе, — або вся з такими зусиллями побудована конструкція тримається купи хіба що у мріях, у схильній до гри уяви думці, яка не прояснює своїх постулатів. А втім, ці дві можливості, як здається, майже зливаються до купи; вся система обвалюється, якщо буття-для-себе передуює саме собі і якщо для думки неможливо осмислити акт неантизації, яким буття-для-себе “виринає назовні”. Отже, залишається запитати себе, чи можна всерйоз розглядати гіпотезу підземного поштовху, такого собі вибуху. Мета невизнання основ, яку автор протиставляє креаціонізові, цілком могла би мати своєю протилежністю невиразну прихильність до отієї дивної концепції, яка об'єднує невідомо скільки досократичних і доанаксаторіанських спекуляцій. Правда, пан Сартр щиро й відверто визнає неможливість, перед якою ми стоїмо, осмислити буття-в-собі та буття-для-себе в усій їхній попередній сукупності, якщо це відбувається не у формі буття, спричиненого собою, (*être cause de soi*), яке в дійсності неможливе і поняття якого містить у собі суперечність. “Хіба можна, — запитує він, — уявити собі дух як буття, що є і разом з тим не є? Таке запитання не має смислу. Адже воно припускало б, що ми маємо змогу сформулювати точку зору на тотальність, тобто подивитися на неї ззовні. Але це неможливо, тому що я саме й існую на тлі цієї тотальності й тією мірою, в якій я

заангажований у неї. Жодна свідомість, навіть свідомість Бога, не спроможна побачити підспідок, тобто схопити поглядом сукупність усю цілком. Бо якщо Бог — свідомість, то він інтегрований у сукупність. А якщо, за своєю природою, Він — буття потойбіч свідомості, тобто буття-в-собі, яке є своєю власною основою, тотальність може явитися йому лише як *об'єкт* — тоді він позначає свій внутрішній розпад як суб'єктивне зусилля опанування себе; або як *суб'єкт* — тоді, оскільки він не є цим суб'єктом, він може тільки випробувати його, не пізнавши. Таким чином, жоден погляд на тотальність — немислимий: тотальність не має зовнішнього боку і саме питання смислу її підспідку позбавлене значення”.

Але якщо сукупність не може бути осмислена, гіпотезу підземного поштовху, який має відбутися в ній, нема як обґрунтувати. Тобто в будь-якому випадку ми приходимо до немислимого. “Тотальне буття, те, поняття якого не може містити в собі розкол і яке, проте, не виключало би буття, що неантизує, неантизоване буттям-для-себе, те саме, чиє існування було б унітарним синтезом буття-в-собі та свідомості, це ідеальне буття було б буттям-у-собі, підпертим буттям-для-себе й тотожним буттю-для-себе, яке його підпирає, тобто *ens causa sui*. Але саме тому, що ми стаємо на точку зору цього ідеального буття, щоб судити про буття *реальне*, яке ми назвемо *holon*, ми повинні констатувати, що реальне — це зусилля, яке зазнало невдачі досягти статусу причини самого себе (*cause de soi*). Усе відбувається так, ніби людина, світ і людина-у-світі спроможні реалізувати тільки відсутнього Бога (*Dieu manqué*). Отже, все відбувається так, ніби буття-в-собі і буття-для-себе постають у стані *розпаду* щодо ідеального синтезу. Не те щоб інтеграція *ніколи не мала місця*, а якраз навпаки, бо вона завжди вказувана і завжди неможлива”.

Мені здається, що тут ми опиняємося в самому серці абсурду. Справді, як може відбутися реальний розпад якоїсь речі, що реально ніколи не була інтегрована? Все, що ми можемо, строго кажучи, визнати, це що ми змушені уявляти собі цей розпад, водночас здаючи собі справу, що ми не спроможні ані осмислити, ані уявити собі стан світу, який передував би цьому розпаду. За яких умов це можливо? Чом би не запитати себе, чи свідомість, якій являється ця картина реально-

го, що розпадається, не приходить, осмислюючи сама себе, до того, щоб подивитися на себе як на свідомість деградовану, тобто неспроможну конкретно осмислити світ напередодні його падіння. Такий вираз чужий не тільки словникові автора, але й усесвітові, в якому той існує. Але дозволено собі запитати, чи, знехтувавши його зміст, він не прирік себе обертатися в інфернальному колі, в яке він сам себе самохіть замкнув. Справді, не буде ніякого смислу посилатися на те, що його приневолити в ньому замкнутися фактичні дані або структурні умови нашого існування. Хіба єдиною й автентичною трансцендентністю (безперечно, ліпше було б сказати: єдиною й автентичною трансцендентною дією) не є акт, яким, відриваючи себе від цих даних і від цих умов, ми змінюємо їх на дані та умови оновлені? Проте слід також визнати, за всіма очевидними ознаками, що цей акт не може бути здійснений одними ресурсами нашого власного буття, полишеного тільки на себе, а що він потребує допомоги або притоку, що не може бути чимось іншим як благодаттю. З цього погляду одна з головних заслуг — і то не мала — праці Сартра полягає, безперечно, в тому, що вона незаперечно свідчить: метафізика, яка заперечує або відкидає благодать, неминуче являє нам світ атрофований і суперечливий, у якому найкращий із нас, у кінцевому підсумку, неспроможний себе впізнати. Справді, не досить, буде сказати, що світ п. Сартра не піддався б ніякому надприродному щепленню, бо буття-для-себе там формується в цілковитій свідомості своєї неповноти аж до того, що вимагає її для себе як привілею, що ним пишається: можливо, тут слід додати, що акт, яким філософ — байдуке, як його звать: Ніцше, Ясперс чи Сартр — заперечуючи будь-яке потойбіччя, будь-який інший світ, замикається у вузькому колі іманентності; постає перед нами, в кінцевому підсумку, не стільки як вираз мудрого та навченого досвідом розуму, скільки як люциферівський протест, яким бунтівнича індивідуальність, що сама собі остогидла, відповідає на знаки та заклики, до яких могла б її зробити відчутною тільки Любов — за умови, що цій Любові вдається відокремити себе від фантазмів, до яких вона зводиться, коли рефлексує, замість здійснюватися.

Париж, листопад 1943 р.

ВІДМОВА ВІД СПАСІННЯ І ВЕЛИЧАННЯ ЛЮДИНИ АБСУРДУ

Книжка Жоржа Батая “Внутрішній досвід” належить до тих, які важко точно переказувати і справедливо оцінювати. І насамперед тому, що думка в ній дуже часто повстає проти самої себе — і то цілком експліцитно; автор навіть схильний постійно заперечувати сам собі, навіть звинувачувати себе — і водночас, хоч би яким парадоксальним це здавалося, ототожнювати себе зі своїми звинуваченнями. Тому, якщо ми хочемо бути добросовісними, нам слід остерегтися від спокуси використати проти автора певні крайні вислови, в яких, попри видимість, відбилася лише найвища фаза (астé) певної муки (tourment). Я волію вжити це слово, а не тортури (supplice), яким пан Батай невинувато зловживає. Проте навряд чи варто сприймати цю книжку лише як опис лихоманки або агонії. “Я навчаю, — проголошує автор, — я навчаю обертати тривогу на втіху... Уславляти — ось у чому смисл цієї книжки”. Але вславляти — це не описувати, це звеличати, це, звичайно ж, оцінювати. А втім, автор сам визнає, що його досвід має, в якомусь розумінні, потребу в інших людях, хай навіть лише для того, щоб запропонувати себе їм. “Кожне створіння, я думаю, неспроможне самотою дійти аж до кінця буття. Якщо воно спробує, воно порине в окремість (un particulier), що матиме смисл тільки для нього. Але не існує смислу для одного окремого буття: “одне” буття відкине окремість, якщо воно її розпізнає як таку (якщо я хочу, щоб моє життя мало для мене смисл, треба, щоб воно мало смисл і для когось іншого; ніхто не наважиться надати життю смисл, доступний лише для нього, смисл, який усе життя, окрім його власного, обминатиме”. Тут можна розрізнити певні гегельянські ноти, які узгоджуються коли краще, а

коли гірше із загалом ніцшеанською мелодією книжки. Відзначмо, до речі, що слово “наважуватися”, яке я щойно застосував у тексті, неоднозначне. Його можна мислити або як: ніхто не матиме мужності або сили надати життю смисл, доступний лише для нього; або як: ніхто не матиме нерозважливого нахабства так учинити. Я схиляюся, по суті, до другого тлумачення, не гарантуючи, проте, його точності. На додачу можна поцікавитися, чи духовна мука не включає тут у себе певної флуктуації між судженнями протилежного значення. Хай там що, а від того моменту, коли нам дається досвід, він закликає нас сформулювати судження. Але ж ми не судимо лихоманку, ми констатуємо її наявність, оцінюємо її наслідки або окремі з них. Отже, ми прагнемо, хай навіть лише для того, щоб відповісти на звернений до нас патетичний заклик, шукати того, що спроможне набути тілесності, прибрати форму істини.

Моріс Бланшо, який є не тільки другом та довіреною особою автора, а й проникливим тлумачем його думки, робить нам тут велику послугу, сформулювавши те, що він називає фундаментальними положеннями “нової теології” (sic!). В цей спосіб він закладає основи всього духовного життя, яке може лише:

Мати свій початок і свій кінець у відсутності спасіння, у відмові від будь-якої надії.

Стверджувати на підставі внутрішнього досвіду, що воно — владна сила (autorité) (але всяка сила виснажується).

Бути запереченням самого себе і незнанням (non-savoir).

Правду кажучи, я сумніваюся, щоб хтось заходив коли-небудь так далеко у формулюванні радикального нігілізму. Але перш ніж проаналізувати смисл та значення (portée) висловлювань, треба уточнити, що пан Батай і пан Бланшо насправді мають на увазі аж ніяк не внутрішній досвід.

“Я розумію під внутрішнім досвідом те, що звичайно називають містичним досвідом”. Це твердження видається більше категоричним, аніж ясно зрозумілим. А втім, автор досить-таки простодушно проголошує, що він “глибоко вивчив метод виснаження, запропонований Сан-Хуаном де ла Крусом”. Що, проте, не заважає йому з міркувань, до яких я ще повернуся, засуджувати аскезу. “Ілюзія твердити, що бодай одна часточка життя

знекровленого, неусміхненого, життя, яке сахається від надміру радості, життя, позбавленого свободи, досягає або сподівається досягти екстремуму! Екстремуму досягають у повноті засобів, це істоти, чие буття перехлюпує через вінця, істоти, здатні на сміливі й зухвалі вчинки. Моє принципове заперечення проти аскези ґрунтується на тому, що екстремуму досягають через надмір, а не через відсутність..." Екстремум, досягти екстремуму — що це має означати? І як не запитати себе, чи це того ж таки Хуана де ла Круса, аскета, автор уподібнює до часточки життя — неусміхненого, позбавленого свободи тощо?

"Я називаю досвідом подорож людини на межу можливого. Кожен може відмовитися від такої подорожі, але якщо він її здійснює, то це означає вчинити всупереч авторитетам, всупереч наявним цінностям, які окреслюють сферу можливого. Оскільки досвід є запереченням інших цінностей, інших авторитетів, він, маючи позитивне існування, сам стає позитивною цінністю й авторитетом". Це ще не дуже прояснює нам, що ж то воно таке буття на екстремумі або межа можливого. "За своїм визначенням екстремум можливого — це той пункт, де людина, попри те, що вона посідає в житті незбагненну для неї позицію, визволившись від страху та ілюзій, просувається так далеко, що вже не уявляє для себе можливості піти далі". Поки що ми перебуваємо в полоні тавтології; екстремум — це *pes plus ultra*; нас навчають, що дістатися туди можна лише за допомогою цілковитого самозречення (*dépouillement*). Якщо ми відмовляємо людині в засобах досягнення екстремуму, ми відкидаємо людство занепале, людство, яке втратило свій Золотий Вік, людство, просякнуте жадібністю і брехнею. Водночас ми відкидаємо пустелю, де має місце екстремум, пустелю, де відбуваються сатурналії самотників... Буття там крихітне, як крапка, або геть розпливчасте, але воно там є єдиною крапкою, єдиною розпливчастістю; ні в чому самотник не відокремлений від іншого, але іншого там немає". "Ми повністю себе виявляємо лише тоді, коли без обману прямуємо в невідоме. Саме частка невідомого надає досвіду спілкування з Богом або з поезією — їхнього великого авторитету. Але невідоме вимагає, в кінцевому підсумку, неподільної влади".

На тему цих дуже різних текстів можна висловити безліч зауважень. Цей екстремум “має місце, оскільки він і є досвідом спілкування з Богом, наприклад; але цей досвід має авторитет лише там, де він дуже недосконалий; бо якби він був досконалий, він би утворював навколо себе порожнечу; тобто не було б нічого, не було б жодної особи, якій він міг би придатися, й за таких умов він би перестав бути авторитетом. Зрештою, автор признається, що “досвід, у кінцевому підсумку, приводить до злиття об’єкта з суб’єктом, будучи незнанням — як суб’єкт, будучи невідомим — як об’єкт”. А ще він твердить у іншому місці, що коли є екстремум, засобів, необхідних для його досягнення, вже немає. Але так сказати — це сказати дуже мало: треба чітко усвідомлювати, що екстремум відразу ж себе заперечує як такий; бо він виявляє себе екстремумом лише в кінці певної перспективи, до якої треба прагнути; як тільки ми пройдемо цей шлях до кінця, ця видимість, цей вияв зникає. Чи скаже нам тут пан Батай, що ми досягли незнання? Але чи не слід у такому разі відповісти, що це незнання зберігає свою реальність, своє значення (*valeur*) незнання лише за умови, що воно досі, попри все, усвідомлюється як таке — а це припускає якийсь мінімум виживання суб’єкта або, іншими словами, — і я прошу пробачення за надмірну витонченість моєї мови — мінімум знання про незнання. Значення, в якому тут ужите слово “невідомий”, теж викликає поважні сумніви; справді, складається враження, що, застосовуючи його, ми досить-таки невинувато спекулюємо на стривоженій цікавості, яку пробуджує в нас бажання пізнати невідоме; але з цієї цікавості нічого не має залишатися там, де, власне, немає чого пізнавати. До того ж годилося б засудити безперервне застосування штучного прийому, який полягає в обрамленні вишуканою словесною сухозліткою того, що насправді, мабуть, є чистим небуттям досвіду, помпезно охрещеного досвідом спілкування з Богом. А втім, сам автор виявляє велику стриманість у питанні, чи йому вдалося досягти екстремуму, чи може він бодай сподіватися, що йому пощастить його досягти. “Я гадаю, що дістатися до екстремуму можна лише в повторенні, в тому, в чому ніколи немає і не буде певності, що ти досяг того, до чого прагнув. І навіть якщо ти дійшов висновку, що досяг екстремуму, то це ще не буде ек-

тремум, якщо в ту мить ти заснув. Екстремум припускає, що спати в цей час не можна аж до моменту смерті. Але Паскаль погоджувався не спати в чеканні сподіваного блаженства (принаймні він посилався на цей аргумент); я ж відмовляюся бути щасливим (бути спасеним)".

Тут також можна зробити тисячу зауважень — найголовнішим із них мені здається таке. Рекомендація "спати в цей час не можна" має якийсь смисл лише в тому випадку, якщо вона відсилає до візиту, що його чекають, сподіваються або бояться; я додам, що з погляду можливого візиту слово "невідомий" набувало б позитивного значення (*valeur positive*). Але цілком слушно нам прагнуть заборонити всяке сподівання, всяку надію подібного виду; або, точніше, цій пробудженій і несхвалюваній надії протиставляють мету кінцевого неприйняття. Можливо, слід би додати, що мета — це якраз те, в чому ти ніколи не впевнений, що ти його досяг чи зможеш коли-небудь досягти; так от мета передбачає дію, проект. Але нам тут заявляють цілком формально, що "внутрішній досвід є чимось протилежним дії, яка сама вся цілком залежить від проекту. І, хоч це нелегко збагнути, дискурсивна думка сама заангажована в спосіб існування проекту". (Тут автор удається до мови, притаманної Гайдеггерові.) "Проект — це не тільки спосіб існування, імплікований діяльністю, необхідний для діяльності, це такий собі парадоксальний спосіб бути в часі: це *відкладення існування на пізніший час*... Розмовляти, думати, якщо без жартів... — це марнувати існування; це не вмирати, а бути мертвим. Це обертатися у світі згаслому і спокійному, де ми звичайно животіємо: тут усе підвішене, тут життя відкладається на пізніший час, знову й знову..." Далі автор звинувачує Декарта. "Як послухати Декарта, то світ прогресу — а іншими словами, світ проекту — це той світ, у якому ми перебуваємо... Внутрішній досвід — це викриття перепочинку, це буття без затримки". А тут, звичайно ж, ми впізнаємо метафізику миттєвості, яка йде прямо від К'єркегора. Проте не варт лякатися цієї близькості й буде слушним погодитися з цим формулюванням: проект — це відкладення існування на потім. Або, трохи інакше: думати — це марнувати існування.

Для мене неможливо не бачити в усьому цьому перебільшенні й спотворений вираз істин, які, так би мо-

вити, витягнуті зі своїх орбіт. Буде просто неправильним твердити, що проектувати — це відкладати існування на потім. Це слушно тільки там, де проект, у певний спосіб, пожирає існування, яке він має за функцію спрямувати, там, де буття проектується замість жити. Засудити проект — це те саме, що засудити людину. І, зрозуміло, що якраз цього й прагне, що якраз це й *проектує* пан Батай. Автор, безперечно, не позбавлений хисту вправності, помічає цю суперечність, але гляньте-но, як він намагається її розв'язати: “Внутрішній досвід — це все ж таки проект, хоч би що там ми хотіли. Він — проект, бо проектом є людина через мову, яка, за своєю суттю, якщо зробити виняток на її поетичні перекручення, є проектом. Але проект у цьому випадку вже не є позитивним проектом спасіння, а негативним, якщо скасувати владу слів, в отже й проекту”. Оскільки про аскезу тут і мови не може бути, адже вона є жертвою лише частини себе, яку погоджуються втратити, щоб спасти іншого, оскільки йдеться про те, щоб утратити себе цілком, то така втрата здійснюється “в стані відчайдушної вакханалії”, а не холоднокровно. Тут, за всією очевидністю, перед нами постає в повному світлі ніцшеанський або псевдоніцшеанський, діонісійський або псевдодіонісійський аспект думки пана Батая. До речі, чи не найкращі сторінки книжки забарвлені вираженням тут почуттям. Автор енергійно нападає на все, що є задоволенням і достатністю. Але я майже з жахом змушений констатувати, як часто найпослідовніша думка з'їжджає в нього на рейки багатослівного нонсенсу. “Прагнути достатності, — категорично заявляє пан Батай, — це та сама помилка, що замкнути буття в якійсь точці: ми не можемо нічого замкнути, ми знаходимо лише недостатність”. І він знову й знову висловлює аналогічну ідею, коли говорить про необхідне самообмеження, яке полягає в тому, щоб перестати бажати бути всім. Але відразу ж ця його думка затуманюється чи грузне в піску — як бажаєте. “Ми намагаємося постати перед присутністю Бога, але живий Бог відразу ж прагне померти, ми можемо сприйняти його, тільки вбивши. Безперервне принесення в жертву, необхідне для виживання, ми розп'яли Бога раз і назавжди і проте щоразу ми знову його розпинаємо. Сам Бог розпинає”.

Необхідно буде повернутися до цього поняття жертви, центрального в думці пана Батая; я хотів би лише відзначити, що плутанина, не мимовільна, а навпаки, цілком умисна, яка огортає тут взаємини між Богом і “я”, робить буквально недоношеною думку, якій не вдається роз'єднати поверхову потребу в строгості — і фундаментальну потребу в ліричній екзальтації, які не можуть або не мусять розвиватися в одному й тому самому плані. Автор висловлює глибоку і правдиву ідею, коли стверджує, що “*ipse*” *, прагнучи стати всім, трагічний на вершині лише для самого себе”, але що “виглядає смішно, коли його безпорадність виражається зовні (він не може, в цьому останньому випадку, страждати сам; якби він усвідомив свою безпорадність, він би відмовився від своєї претензії, полишивши її сильнішому, ніж він, що можливо тільки вже на вершині”. З другого боку, пан Батай має рацію, коли каже, що “сміх народжується з денівеляції, з раптово пережитих депресій...”, що він часто пов'язаний — мабуть, істотним чином — з якимось поваленням (*renversement*), за яскраву ілюстрацію якого можуть правити сатурналії. Є також усі підстави вважати, що сміх, як і поезія або екстаз, не є *засобом* чогось іншого і не дає задоволення. Але аж ніяк не можна визнати обмеженими його діонісійські екстраполяції, в які він дозволяє себе втягти, коли проголошує, що “п'яна екзистенція в мені звертається до п'яної екзистенції в інших...”, що “я не можу бути *ipse*, не заволавши до них”. А ось ще брутальніше висловлювання з цієї ж таки обойми: “Ексцеси — це знаки, оперті на те, що є безапеляційно світом”. І саме тут ми прозираємо, що ж воно таке ота вакханальна поведінка, через яку відбувається інтенсивна втрата нас самих. Тут виявляє себе в найпровокативніший спосіб тенденція, яка полягає у зближенні екстремуму та надмірності — і то майже до їхнього цілковитого ототожнення. Хіба ж сам автор не проголосив, що екстремум досягається не через відсутність, а через надмірність? Та разом з тим слабкість цієї думки стає видима в сліпучому світлі, бо, зрештою, про яку надмірність, про яку відсутність ідеться? Пан Батай, як видається, навіть не здогадується, що питання тут стоїть про те, що можна назвати тільки Любов'ю — і то ніяк

* Сам (лат.).

інакше; але ця Любов не лише не має нічого спільного з ексцесами, еротичними чи якимись іншими, що їх виключає несміхотлива частина... і т. і... але вона їх відкидає, вона відлучає того, хто їх прагне. А це тому, що вона може бути тільки шанобливою і так само, як підняття над земною поверхнею пасма гір не може статися без того, щоб не утворилися відповідні улоговини, така любов утворює навкруг себе провальні зони блюзнірства, де автор часто відчувається схильним розташовувати свою резиденцію. “Я сплю чи то німую, а Бог звертається до мене. Він говорить скрадливим і тихим голосом мовби забарвленим любов’ю: “О мій отче, ти, котрий на землі, Зло, яке ти носиш у собі, визволяє мене. Я спокуса, якої ти є гріхом. Кляни мене, як клянусь Я тих, котрі Мене люблять. Щодня давай Мені змогу відчувати біль гіркоти. Моя воля відсутня на небесах, як і на землі, Беспорядність сковає мене. Мое Ім’я вивітрилося”. Стурбований, розгублений, я відповідаю: “Хай буде так””. А трохи далі: “Я згадую про Бога, щоб заперечити Його, зневажити, відкинути всі Його домагання, виштовхати Його у відсутність, у смерть. Коли я — Бог, я заперечую Його до самої глибини заперечення. Якщо я — це тільки я, я не знаю Його”.

Коли я — Бог... Якщо я — це тільки я... Такі межі діалектичної клавіатури, на якій відбувається те, що мені особисто видається набагато менше подібним до вакханалії, аніж до сумної ходи в’язня, що мірляє кроками вузький простір своєї камери. І цілком може статися, що цей в’язень, аби розвіяти свою нудьгу, почне раптом підстрибувати; але кого — починаючи з нього самого — можуть одурити ці гімнастичні вправи? Я уявляю собі авторову втіху, коли ми скажемо йому, що на деяких сторінках його книжки важко дихається, але це буде очевидним непорозумінням. Бо на самій вершині ніцшеанського твору панує не легке й розріджене повітря високогір’я, а радше задушлива атмосфера підвалу. Чому ж так? Перш ніж атакувати цю проблему в лоб, я хотів би сказати кілька слів про поняття жертви, яким його розуміє пан Батай, і про відкидання ним будь-якого різновиду спасіння.

“Сили, які працюють на наше знищення, знаходять у нас таких близьких — а іноді й шалених — співників, що ми не можемо просто відвернутися від них, як начебто нам диктує наш інтерес. Ми приречені підкида-

ти хмиз у полум'я... І хоча ми не можемо повністю кинутись у вогонь, ми спалюємо в ньому якусь свою частину. Ми жертвуємо або добром, яке нам належить, або своїм ближнім, поєднаним із нами безліччю уз, що їх ми бачимо так погано. Тобто ось як я розумію значення слова "жертва": *що люди, зі своєї власної волі, викидають деяке своє добро в ту небезпечну зону, де шаліють сили нищення*". На самій межі ми бачимо "голу жертву — без кабана, без Ісаака. Жертва — це безумство, це свідоме зречення, це падіння у прірву, і ніщо ані в падінні, ані в прірві не є одкровенням, бо одкровення прірви — це засіб глибше провалитися в порожнечу". Отже, слід визнати, що жертва — це протилежність проекту. "Якщо жертва провалюється у форми проекту, це тільки видимість або це відбувається в міру її деградації... Жертва аморальна, як поезія, бо моральний план — це план проекту, як і план дискурсу, до речі". Автор навіть побіжно зазначає, що "жертва меси є, по своїй суті, найбільшим зі злочинів". "Смисл жертви — це підтримувати стерпним, живим життя, яке необхідна жадібність безперервно приводить до смерті". Відзначмо, якої обережності тут слід дотримуватись у виборі слів. Якби ми мали необачність сказати, що мета або функція жертви — це підтримувати... і т. ін., ми відразу б її спотворили, звівши до проекту.

А тепер, яке судження сформувавши про цю концепцію? Чи не найпершими спадають на думку слова "заблудження" або "плутанина". І можливо, нам навіть пощастить уточнити, в чому полягають ці "заблудження" і ця "плутанина". Існує — і в цьому навряд чи випадає сумніватися — безумство Хреста; тобто, якщо дивитися на речі ззовні, то автор начебто справді наводить позитивні свідчення на користь своїх тверджень. Але є всі підстави боятися, що він удається до аналогій у край поверхових і в край помилкових. Так, наприклад, коли пан Батай проголошує, що "коли ми відмовляємо людині в засобах досягнення екстремуму, ми відкидаємо людство занепаде, людство, яке втратило свій Золотий Вік, людство, просякнуте жадібністю і брехнею", то цілком очевидно, що під екстремумом він розуміє, як ми вже знаємо, обмежений досвід, який прагнуть набути ради нього самого, який є сам для себе своїм власним виправданням (настільки, наскільки це слово зберігає тут якийсь смисл). До речі, цей досвід легко

розвивається, це вже нам добре відомо, і прагне сам себе пригнічувати в самому акті, яким він здійснюється. Але це висвячення досвіду як такого може з повним правом виглядати як очевидне заперечення Любові, а отже, й мучеництва тією мірою, якою воно є творчим свідченням, спрямованим у трансцендентність, яка жодною мірою не може розчинитися у внутрішньому динамізмі, що його вона випромінює і спрямовує. До того ж ми маємо всі слушні підстави рішуче засудити процес, який полягає в тому, що вибирають у свідченнях великих містиків елементи, які можна використати, незалежно від будь-яких тверджень християнського плану або навіть усупереч фундаментальним поглядам тієї чи тієї християнської доктрини, і відносять на рахунок обачного й корисливого конформізму або навіть дитячого нерозуміння своєї власної суті ті ортодоксальні заяви, які так щедро робили ті самі містики. Це зводиться до таких, наприклад, формул: “Якби святий Хуан де ла Крус мав більше мужності” або: “Якби він краще розумів себе самого” або: “Якби він жив у більш просвітлену добу”, він би, мовляв, не сповідував католицьку віру, а втім, це можна йому простити, бо ж він... і т. ін. Я вважаю, що слід категорично відкинути як абсолютно невинуваті ці такі поширені сьогодні претензії поставити себе на місце святого Хуана де ла Круса, зрозуміти його краще, аніж він сам себе розумів, дійти до кінця, тоді як він зупинився на півдорозі і т. ін. Пан Батай, я вже про це згадував, здійснив дуже переконливий аналіз смішного, але якби він поглибив своє поняття достатності, можливо, він би ясно побачив, що його книжка місцями дає значущі ілюстрації ним же таки проаналізованого явища. Саме з цього ж таки погляду годилося б дати справедливую оцінку намірам, які має на меті перетворити на *tabula rasa* спасіння, а в більш загальному випадку і саму надію.

“Не кажіть мені про спасіння: це один з найогидніших вивертів”. “В усякому разі, сумнівно, — читаємо ми в іншому місці, — чи спасіння — це об’єкт істинної віри, чи просто значущість, що дозволяє надати духовному життю форми проекту (екстаз не сприймається сам по собі як випробування, він — дорога до визволення, він — засіб). Спасіння -- це не та цінність, яка, для буддистів, є кінцем страждання, а для християн, мусульман та індуїстів -- Богом. Це перспектива цінно-

сті, сприйнятої через особисте життя. А втім, у обох випадках, цінність — це сукупність, завершення, і спасіння для віруючого — це стати всім” — безпосередньо божеством для більшості, не-індивідуальністю для буддистів (страждання, згідно з Буддою, індивідуальне). Коли сформовано проект спасіння, аскеза стає можливою. Тепер уявімо собі цілком відмінну й навіть протилежну волю, коли бажання стати всім розглядатиметься як перешкода бажанню втратити себе (уникнути усамітнення, ущільнення індивіда), коли стати всім вважатиметься за гріх не лише людський, а й, цілком можливо, властивий самому Богові. Втратити себе означатиме в цьому випадку втратити себе і аж ніяк не спастися”.

Вкотре уже доводиться з жалем відзначити, з якою легкістю автор з'їжджає від правдивої ідеї до парадоксу, в який він загортається з найземнішою хвалькуватістю. Спасіння, каже він, це для віруючого стати всім. Що насправді означають ці слова? Можна погодитися — і нещодавно я вже з цим погодився, — що існує в людини природної безтямне бажання володіти світом, нічого не залишити поза своєю хваткою. Жоден великий завойовник не посідав би в історії такого визначного місця, якби кожен неясно не впізнавав би в ньому неймовірно побільшену постать людини, якою він сам мріяв би стати. Але як не погодитися, що духовне життя ґрунтується на відмові від шанолюбних прагнень? “Стати всім”, яке ми тут осудили, це належить до категорії повнокрів'я: скажімо, іншими словами, що воно пов'язане з волею до влади. Прагнення до спасіння має інший характер, тим більшою мірою, що воно не є в принципі й не може бути волею, бажанням (*volonté*) і що воно, отже, прагне покинути цей світ проекту, який невтомно розвінчує автор. Спасіння може бути лише визволенням, але визволенням із чого, як не з оцієї еґотичної в'язниці, яка називається “я” і де панує жадібність? Залишається з'ясувати, як це визволення стає можливим і чи воно справді здійснюється в екстазі, як то, здається, думає пан Батай. Якщо в екстазі — то чом би не під впливом опію або гашишу, або витончених еротичних утіх? Чому б і справді? — повторив би й автор, якого, здається, не зупинив би жодний етичний забобон на дорозі цілковитої відвертості, яка, до речі, мало йому коштує. Щонайбільше він би запропонував,

в ім'я набутого досвіду, встановити між цими двома різними процесами ієрархію, яка стосувалася б їхньої відповідної ефективності. Але віруючий напрямки заявив би, що вони не зможуть принести нічого схожого на те визволення, якого він прагне, й що незглибима безодня відокремлює це визволення від того, що його обіцяють другосторонні маги, які є не більше як примітивними чаклунами. Віруючий! Яка повнота в цьому слові! Бо то не тільки вірність Провідникові Церкви, Христові, яке воно пробуджує в свідомості, а й просто вірність ближньому, який, без цього, навіки провалився б у небуття. Як можна бодай уявити собі вірність у внутрішньому світі, який описують приблизно так: "Те, чим ти є, пов'язане з діяльністю незліченних елементів, які складають тебе, з інтенсивною взаємодією цих елементів між собою... Там, де ти хотів би осмислити позачасову субстанцію, ти натрапляєш лише на ковзання, лише на погано скоординовані елементи твоїх недовговічних елементів... Вихор, який тебе складає і має певну часову протяжність, зіштовхується з іншими подібними вихорами, з якими він утворює велику за обсягом єдність, оживлювану поміркованим збудженням. Так от, жити означає для тебе не тільки приплив та гру відблисків світла, що поєднуються в тобі, а й перехід тепла та світла від однієї істоти до іншої. Ми є ніщо, і ти, і я, поряд із гарячими словами, які можуть перейти від мене до тебе, надруковані на цих аркушах, бо я й жив лише для того, щоб їх написати, і якщо правда, що адресовані вони тобі, ти житимеш для того, щоб набути сили сприйняти їх... Я є, а ти — лише точка зупинки в бурхливому й невпинному потоці річей, з якої розлітаються бризки твого віддзеркалення..." І нарешті така надзвичайно важка для розуміння фраза: "Усталений порядок ізольованих видимостей є необхідним для свідомості, збуреної повеневими водами, які її несуть".

Ця остання фраза показує настільки чітко, наскільки змога, що збурена свідомість якраз і є головною цінністю. По суті, нам пропонують цілу культуру збурення та тривоги. Але як не побачити, що з цього погляду всі структурні зв'язки, які складають каркас не тільки будь-якої спільноти, а й будь-якого людського життя, гідного так називатися, водночас нехтуються й облишаються. Звичайнісіньке штукарство тут, безперечно, віді-

грає велику роль. Але, скажімо, в Ніцше, пророка нових часів, у нього ми, безперечно, знайдемо автентичний заклик до самоти — але яка різниця! Ніцше насправді нічого не уникав. Не можна піддати бодай найменшому сумніву абсолютну серйозність його місії, навіть якщо ми схильні вірити, що ця місія мала, в кінцевому підсумку, активізувати процес руйнації, яка відбувається в нас на очах. Але слід відверто признатися, в цьому випадку, який нас цікавить, що саме цю серйозність і цю автентичність ми змушені піддавати сумніву. І той факт, що сам автор безперервно говорить про суперечність або досвід, який суперечить самому собі, анітрохи не позбавляє гостроти це кардинальне питання.

Внутрішній досвід — чи автентичний він? А якщо так, то чи можна брати його за зразок? Ось такі запитання спробуймо поставити собі зараз.

Спочатку — чи автентичний він? Чи справді автор пережив досвід, який він описує з квазіпрустівською точністю (“Я відчув, як лагідна голуби́нь неба дзюркотливими струмочками вливається в мою свідомість і т. д.”)? Не існує і не може існувати жодних аргументованих причин цьому не вірити. Натомість, коли він проголошує: “Я помітив, що стан щастя, в який я поринув, майже не відрізняється від стану містичного”, його слід поправити і сказати: майже не відрізняється від ідеї, яку я сформував щодо містичного стану. А втім, автор ще вельми сумлінно пояснює, що цей досвід він пережив не повністю й намагається розповісти, як майже без переходу це враження з дуже сильного розвіялося. Я не бачу підстав не прийняти все це на віру. Я хотів би тільки зазначити, що в такій сфері поняття автентичності втрачає багато зі свого значення та своєї ваги. Якщо я запитаю, чи автентичний той або той документ, я ставлю собі точне запитання, на яке, в принципі, можна відповісти або категоричним “так”, або не менш категоричним “ні”. Ватто справді або намалював цю картину, або ні; Паскаль справді або написав цього листа, або він його не писав. Відповідь на таке запитання змінює щось у нашому уявленні про Ватто або про Паскаля, а отже, й у нашому уявленні про світ. Проте є всі підстави боятися, що там, де йдеться про досвід, який відбувається на межі того, що може бути описане чи виражене словами, розглядуване нами запитання значною мірою втрачає свій смисл, і на нього вже не вдасться

ся відповісти простим “так” або “ні”; тим більше, що в зусиллях, яких докладає свідок, або суб’єкт, щоб повідомити про цей досвід, він неминуче муситиме, хоч би якими були його добрі наміри, ввести концептуальні визначення, про які не можна строго сказати ні що вони впливають, ні що вони не впливають із досвіду у власному значенні цього слова. Варто буде тут відзначити ще один факт, хоч він і негативний за своїм характером: я маю на увазі те, що ми перебуваємо в зоні, де не можна не те що застосувати, а й навіть мислено собі уявити жодного вартісного критерію. В присутності людини, яка розповідає про свій досвід чистого екстазу, я не маю і ніколи не матиму жодного засобу сказати, точна чи не точна його розповідь; і це тому, що, в строгому розумінні слово “точність” тут уже незастосовне. В тому випадку, який ми обговорюємо, я маю моральну переконаність, що автор робить усе від нього залежне аби подати точний звіт про все, що йому справді довелося пережити. Неможливо піти далі; але ж якби колинебудь хтось із його друзів або близьких сказав мені: “Не вірте йому, він вас містифікує”, я не мав би жодної реально припустимої можливості спростувати таке звинувачення. Не стану приховувати, що в моєму випадку такі зауваження сприяють значному послабленню інтересу, якого я міг би надати “розповідям” цього зразка. Зрозуміло, що все було б зовсім інакше, якби цей досвід переживався в контексті життя, що його можна назвати візією — життя святого, великого мудреця, чиї свідчення заслуговували б на значно більшу увагу, з огляду на те, що такі люди чужі виявам будь-якого ексгібіціонізму й навіть більше, охоплені німбом глибокого смирення, що видається мені однією з найнезаперечніших ознак правдивого містика. Чи ж не треба взяти собі за принцип, що “містичний досвід” (я ставлю ці слова в лапки), який ще не здобув тріумфу над усіма спробами самомилювання, слід нехтувати, принаймні на рівні духовному, тобто в категорії, де значущі судження можуть проголошуватися на мінімумі обґрунтування? А мені здається цілком очевидним, що книжка пана Батая наскрізь просякнута самовтіхою і самомилюванням — самомилюванням, яке подекуди, в певних місцях виступає під маскою самозвинувачення, спроможного, проте, ошукати лише поверхового читача. Для обґрунтування такого висновку я можу навести не тіль-

ки фразу про святого Хуана де ла Круса, чий “метод виснаження автор дослідив до самої глибини”, а й чимало його інших висловлювань про аскетизм, можна також принагідно згадати про ту подиву гідну розв’язність, із якою автор висловлюється про духовне життя індусів, як, до речі, і християн, котрі мають непростенну слабкість дбати про своє духовне спасіння. Від самого початку й до самого кінця, на протязі всієї книжки автор знову й знову натискає на педаль занудно повторюваного “ми” — “ми справжні”, “ми чисті”, “ми вільні духом”, “ми катовані”, і цього досить, принаймні на мою думку, щоб кинути підозру на все послання, яке він хоче нам передати.

Але здається мені, що ми можемо поговорити трохи більше про претензії, на “авторитетність”, на які претендує подібний досвід. По-перше, немає жодних підстав вважати його чимось первісним, у значенні німецького слова *ursprünglich*. Насправді перед нами цілий ланцюг — і то стулений з дуже різних кілець; ланцюг із Гегеля, К’еркегора та Ніцше. І хто наважиться твердити, що між залишковими елементами таких неоднакових думок можна встановити тривалу узгодженість? Я знаю дуже добре, що автор став би запевняти, ніби в нього й на думці не було привносити елементи, що об’єднувалися б у систему, що він навіть перейшов би в контратаку й не завагався б викласти нам усі резони, які ми сьогодні маємо, остерігатися будь-яких спроб філософської систематизації. Проте це аж ніяк не спростовує того факту, що книжка “Внутрішній досвід” містить у собі догму — догму навиворіт, якщо хочете, але догму. Справді, пригадаймо найперше з висловлювань, проголошених паном Бланшо, у повній згоді з автором книжки: духовне життя може мати свій початок і свій кінець у відсутності спасіння, у відмові від усякої надії. Хіба не очевидно, що ми тут маємо справу з певним видом поведінки, добровільно обраної перед лицем реальності? Я думаю, що треба піти й далі; тут визначається також свого роду невідворотне обрання позиції в осмисленні цієї ж таки реальності: *я хочу, щоб реальність була такою, яка не давала б мені жодних підстав сподіватися на хай там яке спасіння і плекатися хай там яку надію*. Я протягую братерську руку всім, хто має душу достатньо загартовану, щоб плекатися в собі таку саму вимогу; що ж до інших, то хіба я

можу почувати до них щось іще, крім зневаги? Більш ніж очевидно, що цей спосіб не тільки кидати виклик долі, а й виконувати її внутрішньо та бажати, щоб вона була якнайтвердіша, — суто ніцшеанський; але ще раз повторюю: ідеться про ланцюг, якого Ніцше є лише однією ланкою. Хоч би що ми думали про Ніцше, глибоко аналізуючи його погляди, його власна доля на може не здаватися нам взірцевою. Чому? Тому що Ніцше, якщо можна так висловитися, грає у свою гру до кінця — до самого безумства, до самої смерті, а ще тому, що він був справді перший, хто кинув виклик подібному випробуванню; чи зміг би хтось відмовити йому в отій *Ursprünglichkeit* *, жодного сліду якої ми не знаходимо в його сьогоднішніх послідовників? Звичайно, це аж ніяк не причина прихилитися до ніцшеанських тез, вважати, що вони утворюють зв'язну та органічну єдність; але це дає нам принаймні підстави вітати непідвладну часові велич Ніцше й, безперечно, бачити в ньому мимовільного свідка істини, який самостверджується через заперечення, а іноді й блюзнірства, що їх він начебто протиставляє їй. Попри всю мою повагу до пана Батая та до його друзів мені важко бачити в них свідків у цьому другому, але не менш величному, розумінні. Щодо мене, то я ніколи не вжив би слова “начебто”, говорячи про Ніцше, настільки палким видається його потяг до щирості; коли ж ідеться про цих письменників, то воно так і проситься на перо. Відчувається, що в них усіма фразами командує наперед вироблене ставлення, навіть якщо — а це так майже напевно — вони настільки перебувають у нього в полоні, що вже не сприймають його як ставлення.

Процес розвитку тенденцій — можливо, заперечили б декотрі з їхніх друзів. Але насправді — про що тут ідеться? Про те, що вони викладають нам резони, які навіть не можуть бути чітко сформульовані, їх можна хіба що бездумно схвалити або відкинути. “Хай і так, — заперечать нам, — але ж відкидаючи, ви тим самим оцінюєте”. Я гадаю, що в усякому разі годилося б осудити те, що є явним обманом, я сказав би, таким собі свідоцтвом про зверхність, який начебто видають собі, коли проголошують, що духовне життя може ґрунтуватися лише на відсутності спасіння і т. ін. Я розумію

* Первісності (нім.).

під цим, що дуже легко за допомогою слів (words, words!) * помістити себе потойбіч меж, яких змогли досягти, ціною найсуворішої аскези, найвизначніші духовні провідники людства. Ні, в такий спосіб не досягають автентичного потойбіччя; це означає лише грати в гру, натхнену незмірною пихою, яка переходить у волю до залякування, на яку мудрість, либонь, має відповідати лише посмішкою та легким знизуванням плечей.

Однаке, якби я твердо стояв на таких позиціях, то, мабуть, мої опоненти мали б право звинуватити мене в недобросовісності й закинули мені, що я просто уникаю істинної проблеми, можливо, саме тому, що видається вона тяжкою і, в якомусь розумінні, нерозв'язною. Книжка пана Батая — як і чимало інших подібних творів — опирається на те, що можна було б назвати загальною констатацією абсурду. Хоча, можливо, цю формулу слід удосконалити. Пан Альбер Камю, чий таланти не можна заперечувати, висловлюється дуже чітко ось у таких рядках: “Коли я кажу, що світ абсурдний, я заходжую надто далеко. Світ у собі самому не є раціональним — от і все, що можна про нього сказати. Абсурд виникає у процесі зіткнення цього ірраціонального світу і нашого несамовитого бажання досягти ясності, відгук якого відлунює в глибинах людини. Отже, абсурд не менше залежить від людини, аніж від світу. Він є в даний момент єдиним їхнім зв'язком. Він скріплює їх так міцно, як тільки ненависть може об'єднувати різних людей. Ось це лиш я й спроможний ясно розрізнити в тій авантурі без меж і кордонів, у якій відбувається і моя власна авантюра” (“Міф про Сізіфа”). Це може спершу збити з пантелику: хіба абсурдність — то не чисте заперечення, не розладнаність, яку дарма гармонізувати? То як же за цих умов автор може говорити про те, що “абсурдність упорядковує мої взаємини з моїм життям”? Це відбувається тому, що, по суті, від того моменту, коли її виявлено, “абсурдність — це пристрасть, найщемкіша з усіх”. В іншому місці автор скаже нам, що поняття абсурду наповнене змістом і що воно може фігурувати як найперша з моїх істин. Ці формули не дуже легко примирити між со-

* Слова, слова! (Англ.)

бою. Одначе все прояснюється, коли пан Камю стверджує, що абсурд, цей гріх без Бога, є станом, у якому нам випало жити. “Я знаю, що править йому за основу: цей дух і цей світ, які підпирають один одного, але не можуть обнятися. Я шукаю правило життя в цьому стані, а мені пропонують те, що нехтує його підвалини, заперечує один із термінів болючого протиставлення, відбирає в мене право на існування. Я запитую, в чому особливості моєї земної долі, я знаю, що вони включають темноту й невігластво, а мене запевняють, що це невігластво усе пояснює і що ця ніч — моє світло. Але я не знаходжу тут відповіді на свою інтенцію, і ця екзальтована лірика не може приховати від мене парадокс... Шукати те, що істинне, — це не те саме, що шукати бажане. Якщо для того, аби уникнути прямої відповіді на болюче запитання: “Що таке життя?”, — треба радше годуватися ілюзіями, як віслюк годується сіном, аніж змиритися з брехнею, то дух абсурду воліє безтрепетно вислухати відповідь К’еркегора: “Життя — це безнадія”. Усе це взявши до уваги, душа, сповнена рішучості, зуміє завжди знайти вихід”.

Як не захоплюватися від самого початку цією волею досягти ясності за будь-яку ціну? Одначе, остерігаймося. Чи перед нами не стоїчний песимізм, до якого схилилися великі душі в кінці минулого сторіччя — згадаймо навмання Томаса Гарді або пані Аккерман — душі, для яких, у завершальному підсумку, істина залишається найвищою, а то й унікальною, цінністю? Але крім того, що слово “абсурд” не входить, як правило, до лексики цих песимістів, жодному з них не спало б на думку говорити про абсурдність як про пристрасть, “найщемкішу з усіх”. Якби, як пише пан Камю в іншому місці, абсурд був (просто) прозорим раціональним розумом, який констатує свої межі, було б годі зрозуміти, як абсурдність може бути пристрастю. Одначе рушаймо далі, й ми побачимо це ясніше.

Моя доля в тому, що я не хочу становити частку світу, де я в якийсь спосіб — точніше, в усі можливі способи — заангажований. Я протиставляю себе цьому світові всією своєю свідомістю і всією своєю потребою невимушеності існування... “А хіба в основі конфлікту між світом і моїм духом лежить не моє усвідомлення цього світу? Отже, якщо я хочу зберігати це усвідомлення” — на цю фразу слід звернути особливу ува-

гу – “моя свідомість має діяти постійно, бути завжди оновленою, завжди напруженою. Ось про що мені треба насамперед дбати. Саме в цю мить абсурд, водночас такий очевидний і такий важкий для подолання, повертається в життя людини і віднаходить свою батьківщину... Всі проблеми відновлюють свою гостроту. Абстрактна очевидність відступає перед лірикою форм і кольорів. Духовні конфлікти втілюються і знаходять собі жалюгідний і великий притулок у серці людини. Жоден із них не розв’язується. Проте всі вони перетворюються. Чи я помру, чи одним стрибком уникну небезпеки, чи збудую собі оселю з ідей та форм за своїм власним виміром? Чи, навпаки, поб’юся об щемний і чудесний заклад абсурду? Зробімо в цьому відношенні останнє зусилля і всі можливі висновки. Тіло, ніжність, творіння, діяльність, людська шляхетність повернуться тоді на своє місце в цьому безумному світі. Людина віднайде в ньому нарешті вино абсурду та хліб байдужості, якими живиться її велич”.

Цей уривок не позбавлений краси. Але як би точніше висловитися? Мені здається, що чутливе вухо вловить у впевненому тоні формул елемент розладу, який відразу ж уселяє недовіру. Автор почав із того, що запитав себе, чи життя має смисл, щоб його прожити. А тут, навпаки, здається, що воно буде прожите тим краще, чим менше матиме смислу. Прожити досвід, долю — це прийняти повноту життя. Але цю долю, знаючи, що вона — абсурдна, можна прожити лише постійно тримаючи цей абсурд у полі свого зору, завдяки зусиллям свідомості... “жити — це давати життя абсурдові. Давати йому життя — це, передусім, дивитися на нього. На відміну від Еврідіки абсурд помирає лише тоді, коли від нього відвертаються”. “Бунт — це постійна присутність людини перед самою собою. Бунт — не прагнення, він — безнадія. Такий бунт — це впевненість долі, яка трощить людське життя, мінус смирення, яке має її супроводжувати”. Таким чином, самогубство осуджується, оскільки воно розв’язує абсурд, тоді як, щоб зберегтися, абсурд не повинен бути розв’язаний. “Протилежність самогубцеві — це засуджений на смерть”.

Ця остання фраза відкидає сліпуче світло на фінал роману пана Камю “Чужий”, про який мені хотілося б поговорити. Треба було б процитувати тут усю сцену, яка відбувається між засудженим на смерть і священни-

ком, що прийшов навідати його у в'язниці. Роман побудований таким чином, що хоча засуджений і вчинив дію, за яку його звинувачують, він припустився її за таких обставин, що роблять його, проте, жертвою абсурдного непорозуміння, яке годі розвіяти; бо вбога людська логіка вперто намагається пояснити цей акт посвоєму, утворюючи задля цієї мети уявне зчеплення подій. “Я молитимуся за вас”, — каже священник. І тоді засуджений вибухає. “Він, священник, не був навіть певен, що перебуває в житті, бо жив він неначе мрець. Я ж начебто не мав за душею анічогісінько. Але я був упевнений у собі, упевнений у всьому, більш упевнений, аніж він, у своєму житті й у цій смерті, яка на мене чатувала. Так, у мене не було більш нічого. Але принаймні я тримав цю істину доти, доки вона тримала мене... Так ніби все своє життя я чекав цієї хвилини і тієї короткої миті, коли я буду виправданий: ніщо, ніщо не мало ваги, і я добре знав чому. З глибини мого майбутнього, протягом усього абсурдного життя, яке я проводив, через роки, які ще не прийшли, линув до мене неясний подмук, і цей подмук, там де пролітав, підрівнював усе, що пропонували ті не більш реальні роки, ніж ті, які я тоді прожив... Чи розумів він, чи розумів? Усі були привілейованими, там не було нікого, крім привілейованих” (“Чужий”).

Як це розуміти? “Цей привілей, — пише пан Бланшо (“Фальшиві кроки”) — виражає кінцеве виправдання, яке примиряє кожного з тим, що він зробив, яке винагороджує його за те, що він нічого не уникав, нічого не відкладав на потім, і робить для нього відчутною його спорідненість зі світом непізнаванням”. Це останнє посилення мені не подобається, мені здається, воно збиває читача з пуття. Сам Камю у своїй важливій статті про Франца Кафку висловлюється з більшою брутальністю, але й з більшою силою: “У світі, де все дається й нічого не пояснюється, плідність якоїсь цінності або якоїсь метафізики — це поняття, позбавлене смислу”.

Очевидно, що це останнє твердження можна заперечувати від перших його слів до останніх. Насамперед, чи є смисл говорити про світ, який дається і в якому нічого не пояснюється? Хіба не очевидно, що властивість пояснення, в будь-якому світі, полягає в тому, що воно не дається, що його можна тільки відкрити — отже, світові, який ми вважаємо нашим, автор протиставляє

ідею не якогось іншого світу, не реалізованого, а чогось такого, що взагалі не може бути світом? Але й це ще не все; я не бачу, чому в ірраціональному світі не можуть бути встановлені позитивні цінності. Ніщє мабуть би не підписався під формулою пана Камю. Але годилося б ще пряміше атакувати позицію, яка обстоюється тут більше аніж талановито, з певною домішкою такої собі гіркої екзальтації, яка неминуче залякає уми мало захищені або навіть відкриє проломи у свідомостях, які погано обмірковували переконання, що їх вони, як їм здається, поділяють.

Бунт, такий, яким його нам визначено, “надає життю його ціну... Абсурд — це найвища напруга людини, та, яка її постійно підтримує в її самотніх зусиллях, бо лише в цій свідомості й у цьому бунті з дня на день вона виказує *свою єдину істину, яка є виклик*. Від того моменту, коли я зустрівся з абсурдом, я вилікувався від віри у свою власну свободу, яка відкривала мене самому собі як в’язня цілей, що їх я ставив перед собою в житті повсякденному — тобто як в’язня проекту, висловлюючись мовою пана Батая. Відразу я досягаю автентичності свободи, яка є свободою абсурду.

“І я віднаходжу тут божественну незайнятість (*disponibilité*) засудженого на смерть, перед яким розкриваються двері в’язниці одного раннього досвітку, ту неймовірну незацікавленість усім, окрім чистого вогника життя; ми добре відчуваємо, що смерть і абсурд тут є початками єдиної розумної свободи — тієї, яку людське серце може спізнати, щоб жити нею... Таким чином, людина абсурду прозирає всесвіт вогненний і закрижанілий, прозорий і обмежений, де нічого неможливо, але все дається, все відбувається, всесвіт, який є обвалом і небуттям. Тоді вона може погодитися жити в такому всесвіті й черпати з нього сили, її відмова надіятися є незаперечним свідченням життя позбавленого розради”.

“Що означає життя у такому всесвіті? Нічого іншого в даний момент, як байдужість до майбутнього і пристрасть вичерпати все, що дається... Знати, чи можна жити без поклику, ось усе, що мене цікавить”. “Йдеться не про те, щоб жити найкраще, а про те, щоб жити найбільше”.

Відразу звернімо увагу на неоднозначність, що поєднується з цими останніми словами. “Відчувати життя,

свій бунт, свою свободу — більш ніж можливо". Отже, як здається, це "більш" стосується тут інтенсивності розуміння або осяяння. Але трохи далі нам говорять, що жодна глибина, жодна емоція, жодна пристрасть і жодна жертва не можуть дорівнювати в очах людини абсурду (навіть якби вона цього прагнула) свідомого життя протяжністю в сорок років і ясності розуму, розтягнутої на шістдесят років". Отже, тут, мабуть, ідеться про розтяжку кількості. Що проступає з цілковитою очевидністю, то це те, що пан Камю пропонує нам спочатку свідчення генерації, якій проголошено смертний вирок і для якої жити — це, так би мовити, втішатися з відстрочки, яка може закінчитися завтра або навіть сьогодні ввечері. Такі початкові дані драми, бо це таки драма. Тепер треба з'ясувати, яке ставлення сформує свідомість перед лицем такої ситуації. Вона відмовляється уявляти собі метафізичний задній план, що випромінював би світло, здатне перетворити її. Вона відмовляється робити це з порядності, але й з гордості; і є в цьому дві схильності, так нерозривно сполучені, що годі навіть думати, аби їх роз'єднати. Але не годиться їй також миритися зі своєю долею, бо це означало б принизити себе. Залишається єдиний вихід: не тільки проголосити безіменну абсурдність такої ситуації, а й укоренитися в неї і то настільки, щоб зробити її своєю, взяти на себе відповідальність і в певний спосіб її звеличити. Хіба це не єдиний засіб не випробувати себе, а ствердити? Таким чином, майже в непроглядній ночі можна прокреслити таку собі лінію випробування абсурдом, яка буде мовби реплікою, оберненою й неартикульованою до картезіанського *cogito*, у кліматі, що буде кліматом Паскаля або К'єркегора, якби той чи той із них був спроможний мислити без віри, а навпаки, під знаком найупертішого заперечення, яке можна висунути проти незаперечних релігійних істин. Звичайно ж, терміни виклику або закладу, які я був мимохідь накреслив, набувають тут свого повного змісту. В жодному разі тут не може йтися про констатацію. Але чи може бути виклик або заклад без цінності? Атож, якщо йдеться про плідну цінність, безперечно, відповів би нам автор. Іншими словами, йдеться про поведінку, яка нікому не повинна приносити плодів. "У світі абсурду, — проголошує пан Камю, — цінність діяльності або життя вимірюється її безплідністю". Що б це могло озна-

чаті як не те, що ми живемо у світі, який герметично замикається на собі? Тож чи не припускається автор крайньої непослідовності, коли говорить у іншому місці "про єдину розкіш, розкіш людських взаємин... про дружбу, таку сильну і таку сором'язливу, що поєднує людей між собою, і т. д..."? Як може він не бачити, що дружба, що любов, хоч би якими вони були, створюють навколо себе світ, де ця формула буквально не являє жодного смислу, якщо тільки не змішують у найневиправданіший спосіб плідність і корисність? Істина полягає в тому, що, мабуть, ніколи не існувало такого радикального монадизму, як той, що стверджується в пана Камю. Тут навіть не йдеться про вакханалію або про перехід тепла та світла від однієї істоти до іншої. Бо не існує вже ні тепла, ні світла; і якщо бодай на мить автор про це начебто забуває, то тільки коштом зради принципу, який він сам же таки й проголосив.

Цілком очевидно, що людина збунтована у стилі пана Камю з усією можливою зневагою наперед відкидає судження, яке можна було б сформулювати щодо її бунту. Навіть більше: вона не зможе не відштовхувати навіть співчуття, які тоді чи тоді хтось відчує спокусу їй засвідчити. За таких обставин у кінці розвитку того виду, який ми розглядаємо, залишається місце тільки для некомунікації або для зараження. На цьому останньому слові треба особливо наголосити. Воно аж надто добре видно, в який спосіб подібна поведінка може спокушати. Тут, як і раніше, але набагато більш явно має місце справжнє залякування, діючи переважно на ще недозрілі свідомості підлітків; чи ж утримаються вони від спокуси в нападі самомилювання або беззастережно прилучитися до світу, який їм пропонують, або, у свою чергу, підняти смолоскип бунту?

Невдячним видається тут завдання, яке відводиться критикові. Він повинен знати, що ризикує бути звинуваченим у боягузстві, в недоброросовісності або в дурості, або в усьому цьому відразу. Треба додати, що така позиція подається як принципово непохитна. Бо якби ми остерегли автора, що рано чи пізно він сам відчує задуху і буде змушений робити шибку, щоб подихати свіжим повітрям, він завжди мав би нагоду відповісти, що коли їй справді станеться так, то тільки тому, що сам він виявиться надто слабким, аби тримати свій заклад до самого кінця. Можливо, навіть він погодить-

ся або визнає, що ніхто неспроможний витримати подібне випробування; але хіба це не буде лише доказом того, що людське життя набуває нелюдських властивостей відразу, як тільки буде до кінця осмислене; він ніколи й не припускав, що може бути інакше.

Тож які наші позиції, звідки ми могли б піти на штурм цієї фортеці? Безперечно, тут треба ввести одне дуже важливе розрізнення. Спочатку треба запитати, чи існує спосіб переконати супротивника; і саме в цьому пункті я настроений у край песимістично. Я не думаю, що існує чи може бути винайдена діалектика, спроможна взяти гору над такою застоєю, над такою затверділою волею. Діалектика не діє — і не може діяти — на зразок якогось магічного засобу. Вона припускає в іншому певну схильність до розуміння, певну духовну нішу, якої в даному випадку немає й бути не може. Треба мати мужність це визнати, лише благодать могла б виявитися тут ефективною, хоча само собою зрозуміло а priori, що зачерствілі заперечники можуть уявляти її дію хіба що у формах цілком неадекватних і тому відразу ж будуть схильні її відкинути; за своїм визначенням затятий заперечник не зможе пережити ту онтологічну мутацію, яку могла б спричинити в ньому благодать; тому є всі підстави сказати, що, відкидаючи цю благодать, він відкидатиме щось зовсім інше, її тінь або міраж.

Інше питання, яке видається мені набагато болючішим, це з'ясувати, як ми зможемо вбезпечитися самі або оберекти беззахисну істоту від зараження, про яке я говорив вище. Я бачу, як мені здається, три дороги, якими може прийти до нас ця біда. Ця біда, повторюю. Я не заважаюся й на секунду, щоб визнати бідою процес, унаслідок якого наше життя почне здаватися нам тюрмою у лоні світу, позбавленого всіх властивостей, які всі ми колись дружно вихваляли. Тут неминуче має виникнути суперечка. Це аж ніяк не погано, скажуть мені, бачити нашу ситуацію такою, яка вона є, дивитися правді у вічі. Але тут треба спростувати одну очевидну помилку, а точніше, софізм. Ситуацію, про яку йдеться, не можна відокремлювати від рішення, ухваленого нами, щоб виявити її та визначити; і, попри видимість, це рішення аж ніяк не ідентичне рішенню вченого, що прагне чистої об'єктивності. Я вже якось мимохідь згадував: тут виявляє себе, передусім, прагнення

не дозволити втішати себе, це прагнення включає в себе гордість, цілковито невластиву чистому вченому як такому. Саме таким чином ми відмовляємося брати до уваги численні знаки, очевидні для кожного, хто завдає собі мороки їх помічати, неприродного втручання у світ, бо вважаємо принизливим для себе приймати їх як належне й пристосуватися до них. Оце і є перша дорога інфільтрації. Існує, а надто для зеленого підлітка, очевидна спокуса залізти на високу вежу або дивитися зневажливим поглядом крізь ґрати в'язничної камери на юрбу розгублених простертих ниць. Я схильний вірити, що великий життєвий досвід дає майже повний імунітет проти цієї спокуси. Але як нелегко здобути вигоду з такого досвіду тому, хто не тільки ним не володіє, а й відкидає його наперед! У цьому випадку дарма умовляти, марно переконувати, й ми вже бачили, чому. Тут можна розраховувати лише на випадкові зустрічі, лише на шанси, які розсіяні в атмосфері життя, як ото пилوک у повітрі літнього дня.

Є ще одна дорога проникнення, якою зло може увійти в нашу глибину. Події, що нас штурмують, можуть у будь-який момент так спустошити наше життя, що ми не зможемо побачити навкруг себе нічого, крім невизначеної по *man's land* *, позначеної узагальненим нонсенсом. Кожен без жодних труднощів пригадує таку ситуацію свого конкретного досвіду, в яку події можуть закинути нас коли завгодно і в якій людина безпорадно провалюється в безодню абсолютного нігілізму. Можна піти навіть далі: досить буде, щоб інші люди, хай навіть персонально нам незнайомі, щодня поринали в безвихідний розпач, щоб питання життєвого смислу абсурдності життя невідворотно постало перед нами. Але проблема завжди лишається тією самою, і я дотримуюся думки, що вона не є і не може бути проблемою істини: невже справді існує вища етика, яка забороняє нам шукати прихистку поза лагуною, чия дзеркальна поверхня постійно подає нам образ нашої занедбаності й безпорадності? Мені важко не повірити, що насправді перед нами ілюзія, яка, можливо, є драматизованою формою запаморочення голови. Я знав двох осіб, що були настільки різні, наскільки це можливо собі уявити, які в один період своєї юності страждали на думку, що вони надто боягузливі, аби наважитися украсти тіс-

* Нічийної землі (*англ.*).

течко в кондитера, і доказом цього стало те, що кінець кінцем вони вчинили це дрібне злодійство, щоб посоромити єхидного спокусника, який ставив під сумнів їхню хоробрість. Чи можна вважати, що вони діяли в ім'я якоїсь вищої етики? Я б остерігся робити подібний висновок. Ілюзія, мабуть, полягає тут у тому, що ми приписуємо істотну цінність хоробрості або, в інших випадках, ширості, тоді як хоробрість або ширість, *істотні умови цінності*, стають автентичними цінностями лише в поєднанні з іншими конституційованими цінностями. Великою є спокуса перебільшити вагу хоробрості або ширості, тобто штучно відокремити їх від певного духовного *органону*, в лоні якого одна і друга виконують властиві їм функції. Якщо, наприклад, я ставлю собі завдання спорудити навколо себе найсумніші, найтрагічніші декорації, і довести собі, що я можу жити посеред таких декорацій, — якою буде духовна цінність такого випробування? Скидається на те, що вона орієнтована моїм прагненням сподобатися собі самому. А про те, що тут ідеться аж ніяк не про стоїчну витримку, свідчить той факт, що я починаю відчувати потребу в таких декораціях, що якесь внутрішнє почуття в мені відмовляється без них обходитися. У світі, який не був би абсурдним, у світі, що матиме сенс сам для себе — і то сенс трансцендентний щодо моїх персональних цілей, я не матиму нагоди випробувати себе і встановити себе як осереддя цінності. Іншими словами, я почував би себе в ньому декласованим або зневажуваним, а це якраз те, чого я не хочу. Якщо агностичний песиміст кінця минулого сторіччя усвідомлював неможливість визнати існування провіденціального порядку, в який йому хотілося б вірити, то сьогоdnішній нігіліст відкидає саму ідею такого порядку; ми не перебільшимо, коли скажемо, що він з радістю констатує, що такий порядок не можна собі уявити, отож він нам пропонує апологетику навпаки, апологетику абсурду, для якої небуття цінності стає реально найвищою цінністю.

Але якщо я неупереджено міркую над процесом, який перекладається на цю апологетику навпаки, мені важко не побачити в цьому вплив життя, але як мені сказати, куди він спрямований — від центру до периферії, чи від периферії до центру? Питання саме в тому, що вважати центром, а що — периферією. Соліпсистичний ідеалізм, екстраполюючи та деформуючи певні шановані формули, прийшов до висновку вважати “я” за

єдиний центр; отож годилося б говорити про вплив до центру від периферії. Але хіба саме не в цьому полягає і не тільки, я сказав би, архетипічна помилка, а й, у певному розумінні, непростий гріх — гріх інтелектуальний, гріх метафізичний? Хіба впродовж своєї столітньої історії онтологія не твердила нам часто, правда, неадекватною і мало переконливою мовою, — що справжній центр — це саме буття, і аж ніяк не суб'єкт, який стверджує буття, а надто якщо це ствердження представлене як проекція або акт конструктивної думки. Онтологія завжди обстоювала, що “я” наповнюється консистенцією або змістом лише в тій мірі, в якій воно є образом, тобто репрезентацією повноти, що переважає будь-яку можливу репрезентацію. Якщо так, то, навпаки, це вплив до периферії, який ми спостерігаємо протягом трьох сторіч, так ніби серце більш не виконує свої регулятивні функції, тому кров приливає до поверхні і там застоюється, згортається або, навпаки, виливається назовні смертельним крововиливом...

То аж ніяк не випадково, що в кінці цього довгого викладу я вдався до фізіологічного порівняння, в якому слід бачити більше, аніж просту метафору. Третя дорога проникнення з тих, про які я згадував, це *taedium vitae*, нудьга й відраза до життя, якій піддаються сьогодні сотні тисяч, а то й мільйони людських істот, які не вміють уже навіть розрізняти хворобу, що нею вони вражені; не забуваймо, що деякі з найбільш невиліковних недуг, яким піддається людина, залишаються тривалий час безболісними й ніяк про себе не дають знати. Але ця *taedium vitae*, чиєму розвитку сприяють нелюдські обставини як у багатих ледачих нероб, так і в убогих пролетарів, стала можливою лише внаслідок розриву або, точніше, ослаблення онтологічного зв'язку, який єднає кожне окреме буття з буттям у всій його повноті. Мені здається, що психіатр або психоаналітик не зможе проникнути крізь найповерховіші нашарування людської реальності та людського горя, якщо не виявить цього функціонального пошкодження або, якщо хочете, цієї онтологічної травми, хоч би якою непримітною вона була.

А ще треба — і це істотний пункт, на якому я хочу наголосити, завершуючи свій виклад, — а ще треба, щоб травму розпізнавали як травму, аномалію — як аномалію; для виконання цієї умови необхідно, щоб було збережене поняття людського порядку; а саме на це

поняття сьогодні нападають з усіх боків. Безперечно, що сутність людини включає в себе, в якомусь розумінні, спроможність заперечувати саму себе; а втім, це є лише духовною або ідеальною трансформацією того, чим у плані життя є перманентна можливість самогубства. Чи пан Камю, який виступає проти самогубства, бодай здогадується про те, що духовна поведінка, яку він підносить так високо, є по суті еквівалентом того ж таки самогубства, тільки що більш витончено вбивчим? Насправді нам пропонують реставрацію догми, всі підвалини якої давно розхитані. Але здається, що автор перебуває в порочному колі; і справді, ця догматика, хіба не потребує вона для свого відновлення принаймні переконаності в тому, що її можна виправдати? Якщо викласти це в суто інтелектуальних термінах, то проблема уявляється нерозв'язною; але річ у тому, що цей спосіб формулювання — повністю неадекватний. Адже ця проблема виникає лише для живих істот — для окремих буттів, заангажованих кожне у свою окрему долю, з якою їм змагатися і яку треба буде зрозуміти. Мабуть, є усі підстави припустити, що тільки усвідомивши деструкцію та хаос, що їх неминуче породжує всякий онтологічний нігілізм, людина може пробудитися чи, радше, розбудитися до розуміння буття, осмисленого в усій його повноті.

Підбиваючи підсумок, я скажу, що модус думки, два особливо значущі вияви якого я намагався сьогодні проаналізувати, може мислитись або як порочна й зачарована гра, або, глибше, а також справедливіше, як завершення процесу автодеструкції, який розвивається в надрах приреченого суспільства, в надрах людства, яке порвало — чи вважає, що порвало — свої онтологічні зв'язки. Хай там як є, а це очевидний обман, коли нам намагаються накинути під маркою хтозна-якого метафізичного досягнення чи тріумфу проникливого наукового аналізу поведінку, яка, роблячи з усякого людського досвіду *tabula rasa*, може тільки ввести нас в оману й укинути у в'язницю — до речі, фальшиву — такого собі нарцисизму небуття, де нам не залишається нічого іншого, як безнастанно захоплюватися нашою мужністю, нашою гордістю, нашою впертістю, з якою ми заперечуємо геть усе, і Бога, і те буття слабкості та надії, яким, попри все і навічно, ми є.

Париж, грудень 1943 р.

РІЛЬКЕ — ЛЮДИНА, ЯКА УСОБЛЮВАЛА БУТТЯ ДУХУ¹

ЛЕКЦІЯ ПЕРША

Заголовок, під яким були оголошені ці дві лекції, я сприймаю насамперед у негативному плані. З причин, які незабаром стануть зрозумілими, мені не здалося можливим говорити ані про містику Рільке, ані про його релігію, ані про його духовність — це останнє слово звучить для мене якось не по-рільківському.

Але що ж тоді розуміти під оцим “свідок життя духовного”? Застосувавши такий вираз, я звернувся до поняття творчого засвідчення, якому я, в кінцевому підсумку, виділив дуже важливе місце внаслідок своїх роздумів за останній десяток років. Зрозуміло, що свідок — це не тільки той (і, власне, зовсім не той), хто спостерігає або констатує, це той, хто дає свідчення, а такі свідчення — то не просто відлуння, то участь і підтвердження; свідчити — це сприяти розвитку або пришестю того, про що свідчать. Але що означає для Рільке життя духовне? Боюся, що нам не варт ризикувати й пропонувати отак відразу якесь визначення; ми поступово виокремимо елементи цього визначення, і я аж ніяк не гарантую, що ми зможемо потім стулити їх у одну формулу. Я просто процитую як епіграф перший чотиривірш Дванадцятого сонета до Орфея (перша частина збірки сонетів):

Heil dem Geist der uns verbinden mag;
Denn wir leben wahrhaft in Figuren.
Und mit kleinen Schritten gehen die Uhren
Neben unserem eigentlichen Tag.

¹ Лекції, прочитані в січні-лютому 1944 р. у Центрі філософських та релігійних студій.

(О, слава Духові, який єднає нас,
Бо ми насправді в образах живемо.
Й біжать дрібними кроками годики
Разом із нашим справжнім-справжнім.)

Тут ми бачимо тісний зв'язок, що поєднує Дух із Образами, в які він утілюється. Треба буде ще до цього вернутися. Але відразу виникає одна трудність: хіба не слід дивитися на Рільке як на чистого митця, який, по суті, переймається лише тим, щоб усе глибше й виразніше осмислювати свою творчу місію? Приблизно таку тезу вельми талановито захищає найсучасніший серед інтерпретаторів Рільке пан Вернер Гунтер у своїй книжці *"Weltinnenraum, die Dichtung R. M. Rilkes"*, до якої я ще часто звертатимуся впродовж цих двох своїх лекцій. "Рільке хоче бути поетом — і ніким більше. Його релігійні позиції, його мудрість пов'язані з особливою природою його поезії, це не більше ніж побічні вияви, такі собі маргінальні проблеми, що характеризують його природу митця". Ми побачимо, наприклад, що для М. Гунтера "Часослов", книжка, яка спочатку сприймається майже як містична, може бути правильно витлумаченою тоді, коли розглядатиметься лише в цій суто естетичній перспективі. Є в цьому, я думаю, велика частина істини, але якщо поставитись до неї без належної остороги, вона може легко виродитись у свою протилежність. Коли проголошують: Рільке — це поет, митець — і нічого більше, поет — і тільки поет, складається враження, ніби йдеться про обмежувальну концепцію поета та митця, яка відокремлює їх від звичайних людей, ніби поміщає їх у таке собі святилище, куди простолюдові доступ заборонено. Можливо, я помилюся, але здається мені, що така концепція, цілком застосовна, наприклад, до Малларме, глибоко чужа природі такого поета, як Рільке; його покликання поета має надто людський і надто космічний смисл, щоб надати будь-кому право відокремити його від цього людського начала, бо таке відокремлення, в кінцевому підсумку, замість очистити, збіднило б і навіть спотворило правдиве уявлення про нього. Я переконаний, що Рільке підписався б під такими рядками Шарля Дю Бо *, і вони озвалися б до найінтимніших струн його душі: "Долина, де формуються душі, де розум піддається випробу-

* Французький критик (1883 — 1938 рр.).

ванню і перетворюється на душу” (Тут ми впізнаємо знаменитий текст Кітса.) “Оце і є життя, а література нічим від нього не відрізняється, навіть тоді, коли в душі генія вона знаходить повноту свого виразу. Життя й література не тільки не протистоять і не суперечать одне одному, вони, навпаки, тісно поєднані найміцнішим і найінтимнішим зв’язком; вони взаємозалежні одне від одного... Без життя література втрачає свій зміст; але без літератури життя перетвориться на такий собі водоспад, той суцільний водяний потік, який накриває стількох із нас, потік води, позбавлений смислу, в який можна лише поринати і якого ніхто не спроможний витлумачити, тож література виконує роль такого собі гідравлічного механізму, який вловлює, збирає, відводить і підіймає воду”. (“Наближення”, VII). Якби справді послання Рільке було адресоване лише митцям, його вірші, а надто його листи, не втішали б жорстоко скалічені життям душі своїм чудесним і приязним звуком; вони не випромінювали б отієї еманції, щось подібне до якої, на мою думку, дарма шукати деінде; я вельми сумніваюся, що такі глибокі думки можна знайти навіть у листах Кетрін Менсфілд, що набули такого широкого й лункого розголосу.

Підбиваючи підсумок, я скажу, що було б абсурдним не сподіватися виявити у віршах Рільке мотиви, які належать до філософії в традиційному й систематичному значенні цього слова; але з другого боку, екзистенціальна філософія, така, якою ми сьогодні її мислимо, має все більш і більш виражену тенденцію зливатися з досвідом, який не тільки сам себе формує, а й прямо вказує на свої відношення — так і хочеться сказати, нерозривні зв’язки — з реальністю, яка все більш і більш інтимно осмислюється як мережа присутностей, сприятливих або несприятливих. З цього погляду, я не завагався б підтвердити, що творчість Рільке дає мені, наприклад, для моєї власної праці безконечно більше, аніж подібна філософська система, побудована фахівцем на основах особистого світосприймання, нетривкість яких часто відразу впадає у вічі. В Рільке ж, навпаки, підвалини видаються грандіозними, їх майже неможливо охопити поглядом, а значущість його тверджень переходить за всі межі, які спочатку було можливо йому поставити. Втім, я вважаю за доцільне відразу вказати на те, що є неосяжного або навіть невизначеного, а тому й

неоднозначного у висновках, до яких прийшов Рільке -- це для того, щоб уникнути можливої самоомани. Правда, слово "висновки" у даному контексті видається вкрай невдалим. Процес, який відбувається в Рільке, анітрохи не схожий на дискурсивний розвиток, а радше на прогресивну трансформацію видіння, — і не лише видіння внутрішнього, а й видіння в повсякденному розумінні, — яке реалізується разом з удосконаленням поетичної техніки. Про цю останню я, зрозуміло, нічого тут не скажу; я матиму досить клопоту і, вказуючи на певні характеристики цього видіння, одного з найнезвичайніших, та намагаючись відтворити той рільківський клімат, який здається сьогодні дивовижно сприятливим для багатьох душ, що їх християнство ще не зловило в свої тенета.

Справді, треба негайно й категорично заявити, що ми повністю зрадили б думку Рільке, якби не наголосили, що він постійно перебував у опозиції, яка з плином років тільки посилювалась, до релігії Христа. Пан Анджелоз висуває припущення, що, можливо, початки цієї неприязні слід шукати в почутті образи на Того, хто, навчивши юного Рільке смирення та каяття, тим самим зробив хлопця безпорадним перед кпинами та знущаннями його односумів із Кадетської школи. Інцидент, про який він розповів у листі до своєї нареченої, панни фон Давід Ронфельд, справді міг завдати йому травми з далекими наслідками, але я гадаю, що було б несправедливим перебільшувати її значущість. Нехристиянська вдача Рільке має інші глибокі корені. Ось цей запис із щоденника, датований 4 жовтня 1900 р., який, на мою думку, багато чого пояснює. "Для молодих людей... Христос становить серйозну небезпеку; він — Той, хто поруч, Той, хто заступає Бога. Ми звикаємо наближатися до божественного з людською міркою. Ми набуваємо звичку розм'якати у спілкуванні з цим Сином Людським, а згодом потрапляємо під крижаний вітер вершин, який є приходом вічності. Ми блукаємо між Христом, двома Маріями та святими угодниками; ми губимося поміж форм та голосів. Ми переживаємо розчарування за розчаруванням у цій майже домашній стихії, яка не пробуджує в нас ні подиву, ні жаху й не вириває нас із нашої буденності. Ми при звичаємося, а щоб знайти Бога, при звичаюватися не можна". Мені здається, можна виявити в цих кількох рядках ретро-

спективне призначення, яке прояснює нам ті обставини, за яких, ще замолоду, безперечно, відразу після того як закінчив Кадетську школу (це було 1891 р., коли йому виповнилося шістнадцять), Рільке відійшов від християнства. Безперечно, що текст, який я щойно процитував, виражає потребу неспростовної трансцендентності. Нагадаймо собі, одначе, що було б просто необачно застосовувати до Рільке терміни суто технічного вжитку, які пасують лише фахівцям-філософам. Що безперечно проступає в цих кількох рядках, то це жах перед замкненим простором, а також перед певним різновидом панібратства, що співвідноситься в автора "Елегій" з його любов'ю до самоти, а також тим невтримним потягом до неосяжного простору, на якому слушно наголошує Рудольф Каснер. Ці два пункти мають повернути нашу увагу.

Пригадаймо, що він пише у своїх "Листах до юного поета": "До одного слід прагнути — самоти, До великої внутрішньої самоти. Увійти в самого себе і протягом годин не зустрічати там нікого — ось велика мета, якої треба досягти. Бути самому, як дитина, що залишається сама-одна навіть тоді, коли біля неї весь час перебуває хтось із дорослих". Ця самота, як дуже добре висловився пан Гунтер, полягає не в тому, щоб відгородитися від світу, а в тому, щоб внутрішньо зосередитися, щоб поставити себе під закон, який є автентично нашим законом. Не можна бути самому, інакше, — про це Рільке висловився ясно й недвозначно ще в свої молоді роки, — як тільки у лоні Всього. Неможливо мати гостріше усвідомлення тієї напруги, яка поєднує між собою самотність і неосяжність. І ось тут виникає те, що я тільки-но назвав невтримним потягом до простору. Але цей простір, зрозуміло, це не простір повсякденного життя і не простір природничих наук: це простір ясновидючого, "той, де Бог розташував речі своїми творящими руками, містичний простір метаморфоз, простір, який водночас є світом, світом Бога і дитинства" (Каснер "Книга спогадів").

Я не думаю, що можна відокремити глибоке і тривале враження, яке мала залишити в Рільке його подорож до Росії в 1899 р., від цього невтримного потягу до відстані й далечі, але треба відразу додати, що цей потяг нерозривно поєднується в ньому з його культом інтимності. Тільки що слово "інтимність", як і вжите

перед цим слово “простір”, вимагає уточнення та очищення змісту. Існує інтимність задушлива, яка перешкоджає душі не тільки розкритися, а й дихати; таку інтимність Рільке не зміг би витримати бодай годину.

Мабуть, можна сказати, і парадоксу в цьому не буде, що інтимність для нього не виключала відстані, а навпаки, в якомусь розумінні, потребувала її. Abstand, Entfernung, Ferne * — ось істотно рільківські слова. І то, безперечно, не випадково, якщо в його листах відчувається безпосередня присутність того, кого він прагне, наприклад, підбадьорити чи втішити. Хоч як спокусливо пригадати тут К’еркегора, якого Рільке добре знав, захоплюючись якщо не всією його творчістю, то принаймні деякими з його трактатів, треба бути дуже обачним; різниця в тоні між ними насправді дуже велика. Так, поняття парадоксу, центральне в датського філософа, мені здається абсолютно чужим нашому поетові, воно відповідає настрою, до якого він ніколи не прихилився. Річ у тому, що в К’еркегора можна розрізнити зубований оскал, гримаси; фіктивні особистості, яких він обирає за тлумачів, нерідко зриваються на фальцет, а то й удаються до черевомовлення. Тут нічого подібного — на щастя; наскільки голос Рільке рівніший, музикальніший або, якщо висловитися простіше, більш людяний!

“Саме в Росії, — каже Анжелоз, — відкрився для Рільке світ, у якому творить Бог” (“Rilke”). Це, мабуть, справді так. “Росія, — як писав пізніше Рільке у листі до Елен Кей, — була реальністю, яка відповідала тій глибокій повсякденній інтуїції, що реальність — це щось дуже далеке і наближається воно вкрай повільно до тих, хто обрав собі за долю терпіння. Росія, країна, де кожен має своє самотнє буття, де кожен носить у собі світ, де кожен просякнутий темрявою, як гора, де кожен глибоко поринув у своє смирення. Росія не боїться принизити себе і тим самим вона є буттям милосердя. Люди там наповнені далечінню, непевністю і надією, вони перебувають у процесі становлення. І над усіма ними — Бог, який ніколи не був визначений, який вічно перетворюється і росте”. Уже 6 липня 1898 р., напередодні своєї поїздки в Росію, він говорив про майбутнього пустельника, чиїми предками були всі творці. “Поза ним немає нічого, дерева і гори, хмари і хвилі — це

* Відстань, далечінь, далеч (нім.).

тільки символи реальностей, які він знаходить у собі. Всі потоки вливаються в нього. Він уже не молиться, він є... І всякий Бог — це все минуле якогось світу, його останній смисл, його єдиний вираз і, водночас, можливість нового життя... Отже, я відчуваю, що ми — предки якогось Бога, і через наші глибокі самотності ми поринаємо в майбутні сторіччя аж до Його початку". Цей текст явно відбиває смисл тлумачення, запропонованого паном Гунтером. Водночас я не схильний вірити, що майбутній Бог Рільке, Бог, який перебуває в процесі становлення, так просто дається мислити себе як майбутній шедевр або геній. "Я говорив про Нього пошепки", — розповідає Рільке в одному з фрагментів щоденника, з якого я вже був процитував кілька рядків. Тут ідеться про Бога. "Я казав, що Його вади, Його несправедливість, його недостатня влада пояснюються тим, що Він перебуває на низькому рівні свого розвитку. Що цей розвиток ще не закінчено. Коли Він зможе цілком розвинутися? Людина має в Ньому таку нагальну потребу, що від самих своїх початків ставиться до Нього так, наче Він уже тут. Людина мала потребу, щоб Він був завершений, і вона сказала: Бог є. Тепер треба, щоб Він відбув своє сподіване становлення, й наш обов'язок — Йому допомогти. Бо це з нами Він розвивається, Він росте нашими радощами, а наш смуток відкидає тінь на його Лице. Ми не можемо зробити нічого такого, що його не торкнулося б, відтоді як ми віднайшли самих себе. І не треба, щоб ви мислили Бога над натовпом. Він не хоче *натовпу*; Він хоче бути *вознесеним над безліччю індивідів*. У натовпі кожен такий малий, що не може докласти свої зусилля до спорудження храму Божого. Але індивід, який постає перед Ним, він дивиться на Нього і бачить Його на рівні своїх плечей. І він має силу добутися до Бога. І він важить для Бога. І в цьому найвища мужність, яку я уявляю собі в житті: я прагну бути великим, щоб прилучитися до Його величі, я повинен бути простим, щоб Його не збентежити, і моя серйозність повинна десь зустрітися з Його серйозністю... Але висловлюючи ці думки, я відчуваю, що я не перебуваю в живому контакті з Ним і саме тому, що я говорю про Нього. Ті, хто звертаються до Нього з молитвою, не говорять про Нього. Можливо, я щось більше, ніж простий орант. Можливо, мене висвячено в якийсь таємничий сан, можливо,

мене вивіщено духовно, тому інші стали для мене чужі, тому, коли я іноді наближаюся до людини, то роблю це з такою урочистістю, мовби проходжу до неї крізь золоті двері. Але в такому разі лише ті мене бачитимуть, хто живе за золотими дверима” (“Листи й щоденники” -- “Briefe und Tagebücher”, 1899–1902, р. 369–370). Уже тут з’являється ідея, яку він сформулює в одному зі своїх листів, написаному в жовтні 1907 р., коли він скаже, що ніколи не міг просто приймати Бога, але що йому завжди треба було “випробовувати себе Ним”. Тут ідеться про глибокий досвід, який треба було зуміти відокремити від образів, численних і суперечливих, що, як ми побачимо, кишили навколо нього в “Часослові”. У всякому разі, можна з цілковитою певністю твердити: в цьому уявленні про Бога, який перебуває в процесі становлення, немає нічого, що могло б наблизитися до ідей, знайомих читачам останніх творів Ренана. Ми перебуваємо тут не на лінії гегельянської думки; аби це довести, досить буде згадати, що Бог Рільке вознесений не над натовпом, а над індивідуальностями: які всі, кожна по-своєму, є творцями. Тут треба тільки, я вважаю, додати, що ця творчість -- незабаром ми в цьому переконаємося з усією очевидністю -- не обов’язково має втілюватися в якесь творіння. Велика любов -- це творчість; як і поема або статуя, велика любов є творчою участю в тому, що я назвав би -- аби спростити і мовою зовсім не рільківською -- життям божественним. Мені здається важливим, у тому пункті, в який ми прибули, і перш ніж розглянути “Часослов”, процитувати, принаймні почасті, чудовий уривок зі щоденника (від 19 грудня 1900 р.), у якому йдеться про п’єсу Гергардта Гауптмана “Міхаель Крамер”. Ця драма -- шедевр сілезького письменника, і, на мою думку, один з шедеврів новітнього театру -- справила на Рільке глибоке враження. Я нагадую у двох словах її зміст. Художник Міхаель Крамер, який ставиться до свого мистецтва надзвичайно вимогливо і з великим благородством, але якому досі не вдалося реалізувати ідеал, що його він плакає, зумів передати свої амбіції синові Арнольду, наділеному винятковим обдаруванням. Але Арнольд істота фізично неповноцінна, горбань, якого невтримно приваблюють принади життя на суспільному дні: пиятика, азартні ігри, продажне кохання. Повсюди він пробуджує відразу до себе і стає жертвою знущань та кпи-

нів; він закохується в офіціантку з пивниці, але та дає йому відкоша; після жахливої сцени, якої його гордість пережити не може, він накладає на себе руки. Остання дія п'єси — це сидіння батька біля мертвого сина; він проводить біля нього всю ніч. “І ось настає день, і велике горе, яке мовчки сиділо біля нього, бере його обличчя в руки, і ми бачимо, як між руками горя він перетворюється. Його слова перестають бути словами, це вже тільки риси суворого обличчя, які освітлюються, набувають виразної форми, стають урочисто величними... Старий не говорить, він росте, і ми ніби чуємо глухий шепіт зростання. Він ніби безконечно утверджується в тому, про що давно здогадувався. Той скарб, якого він так і не зміг відкрити, тепер, замість нього, відкрила смерть. Потворність на обличчі Арнольда була лише відблиском. Смерть зірвала всі маски, відсунула всі штори і все відкрила. І Міхаель знає, що він не помилявся: його син завжди був із ним, він і тепер із ним. Це вже не та порожня скринька, яку він колись приносив до храму, коли презентував новонародженого перед вічністю. То були неоціненні скарби, які він носив на своїх тремтячих руках, і життя до них не доторкнулося, воно не відкрило скриньку — воно нічого не розтринькало з цих багатств, воно їх навіть не виявило. Бо життя — воно сліпе і не має потреб. Але смерть усе розкрила — як ото багатій, як магнат, котрий знає, де його золото, хоч воно заховане дуже добре, хоч воно закопане дуже глибоко. “Адже смерть милосердна, вона наймилосердніша з форм життя”. Це безконечна справедливість, яка підносить і яка захищає, й вона віддала належне тому, кого не зрозуміло життя; вона прийняла нещасливця, проти якого всі озлобилися, вона, справедлива смерть, прийняла не гірше ніж приймають принца. Вона перебуває над життям, як і любов, але вона ще величніша за любов, бо ж і любов покинула зацьковану дитину напризволяще. І ось тут батькові відкривається, що це не просто “скін”, не просто смерть — смерть ганебна — його єдиного й улюбленого сина, як бачать цю картину ті, хто дивиться на неї іззовні, із серцем, при звичаєним до таких подій; він відчуває: сталося щось велике, і він залучений до цієї грандіозної події, до цього досвіду, який розтягує життя, до цього болю, що змінює всі виміри його почуття. Так наче Бог підтвердив свою з'яву перед ним, таким сильним є відчуття буття,

істини та автентичності, яке опанувало його в цю мить смерті. Бо ось тут, на подушці, лежить обличчя його дитини, немов розгорнута книга, в якій слово за словом прочитується підтвердження реальності, якої він не хоче, але яку повинен знати наперед, щоби достойно зустріти того, хто одного дня прийде його забрати. Що таке час? Хто втратить терпіння в присутності безконечного? Яку це має вагу, коли від таких німих присутностей, які не відають зради, упродовж сторіч нам передаються святі скарби, а ніхто того не бачить, ніхто про те не здогадується. І ось тепер на якусь мить на цьому мертвому обличчі виражено все, що має бути. І воно є. Усе гаразд, воно є. І ми повинні твердо йти своєю дорогою, зі спокоєм і гідністю, ми — попередники того, хто прийде, того, який не прийде марно, того, хто відкопає і відкриє скарб. Амінь”.

Я пробував якось перекласти — не певен, що в мене вийшло добре — цю чудову сторінку, де в рідкісній і гармонійній повноті поєднуються відчуття Бога і відчуття смерті; тут ми з усією очевидністю бачимо, як зливаються в одно у Рільке смисл буття і смисл становлення. Це одкровення, яке явилось Міхаелю Крамерові, має безпосередній стосунок до буття; не що інше як вічність вивільняється для нього, коли він споглядає це вмиротворене обличчя, перетворене смертю; але водночас це благовіщення, це сподіване свідчення того, що буде одного дня, того, що в цей день стане одкровенням.

А тепер про “Часослов”. Дві його перші частини, “Книга життя монастирського” і “Книга прощі”, він написав між 1899 і 1901 роками. Третю частину під назвою “Книга вбогості й смерті” буде написано в 1903 р. після “Книги образів” і після того, як автор відкрив для себе Париж, тобто велике сучасне місто, що піддає тяжким випробуванням не лише митця, а й людину.

Що ж являє собою Бог “Часослова”? Щоб усунути деякі суперечності, слід відразу взяти до уваги пізніші слова самого Рільке: “Бог — це спрямування серця”. Цю фразу ми знаходимо в листі, написаному набагато пізніше й адресованому пані Ільзі Блюменталь-Вайс.

“Віра: я майже відчуваю спокусу сказати, що її не існує. Існує — любов і більше нічого. Коли ми силуємо своє серце визнавати істинним те або те і називаємо це вірою, то ми чинимо щось суперечне смислу. Треба спочатку відкрити собі десь Бога як таку собі без-

конечно малу крапочку, що завжди з нами в усій своїй грізній величі — причому байдуже, що ми в ту мить відчуваємо: страх чи здивування, чи нам перехопить подих, чи, в кінцевому підсумку, затопить хвиля любові — але ця віра, це присилування себе до визнання Бога не може мати місця там, де хтось почав відкривати для себе Бога, тобто вирушив у мандри, які не передбачають зупинки незалежно від того, звідки вони почалися. А ви, будучи єврейкою, маючи такий безпосередній досвід Бога, відчуваючи отой глибокий страх перед Богом, що живе у вашій крові, ви зовсім не повинні клопотати собі голову проблемою віри... Я відчуваю спорідненість, яку годі виразити словами, з народами, що прийшли до Бога не через віру, а спізнали Його через посередництво власної етнічної якості (Volkstum) і, так би мовити, одержали Його в спадок від своїх предків, як ото євреї, араби, до деякої міри православні росіяни — а також, правда, зовсім по-іншому, народи Сходу та стародавньої Мексики. Для них Бог — це висхідна лінія спорідненості й тим самим низхідна лінія спорідненості. Для інших Він — просто точка устремління, щось таке, до чого вони прагнуть або від чого вони прагнуть, або від чого силкуються відірватися, немовби ця реальність для них чужа або перетворена на чужу — і тому вони завжди потребують посередника; сили, яка поєднала б їх із божеством, яка перетворила б їхню кров та переклала їхню мову на кров та мову божества”.

Тут варто відзначити, наскільки погляд Рільке на цю проблему неоднозначний і невпевнений і наскільки погано поняття, яке він формує собі про віру, співвідноситься з тим, що є насправді автентично пережитою вірою. Можна запитати себе, чи не повністю він тут залежить від спогаду про позбавлене життєвого смислу релігійне виховання, через яке він так і не зміг прилучитися до правдивого християнства.

“Релігія — це щось безконечно просте й наївне. Це не акт усвідомлення і не наповненість почуття... Це не обов'язок і не зречення, і не обмеження, але це спрямованість серця в досконалій протилежності Космосу. Як ото людина може йти і збиватися з дороги, і звертати то праворуч, то ліворуч, і натикатися на щось, падати і вставати, тут чинити несправедливість, а там — ставати її жертвою, тут зазнавати утисків, а там сама праг-

нути когось скривдити або вчинити зло, або хибно сприйняти дійсність: усе це відбувається у великих релігіях і підтримує та збагачує в них Бога, який є їхнім центром. І людина, яка живе хай навіть на найвіддаленішій периферії круга належить до цього потужного центру, навіть у тому випадку, коли вона звернула на нього погляд лише один раз — можливо, у хвилину смерті. Так араб у певні години дня обертається до Сходу і падає ницьма, припадаючи лицем до землі. Оце і є релігія. Насправді, це зовсім не віра. І не щось протилежне вірі. Це природний рух у лоні існування, крізь яке тричі на день пролітає Дух Божий, торкаючись нас настільки, наскільки ми спроможні його відчутися”.

А зараз я попрошу у вас дозволу процитувати досить довгі уривки з “Часослова”, цілком усвідомлюючи, наскільки недосконалі переклади, що їх я вам пропоную *.

Темний Твій рот, з якого я вилітаю подихом,
і Твої руки — з чорного дерева.
Ти такий великий, що я перестаю існувати,
коли розташовуюся поруч з Тобою.
Ти такий непроникно чорний; слабке сяйво
навкруг Тебе більше не має смислу.
Твоя воля накочується, як хвиля
... і кожен день у неї занурюється...
Ти — темрява, з якої я вийшов,
я люблю Тебе більше, ніж полум'я,
яке обмежує світ,
поки палахкотить
утворюючи коло,
поза яким ніхто його не бачить.
Але темрява усе втягує в себе,
форми й вогні, мене і звірів.
Вона підкоряє
і людей, і сили,
і, схоже, якась потуга
виникає близько від мене.
Я вірю в ночі,
я вірю в усе, що ніколи не було сказане.
Я видихну свої найпобожніші почуття.
Те, чого досі ніхто не посмів побажати,
мені одного дня дістанеться — мимовільно.
Якщо це самовтіха, прости мені, Боже...

* Переклад на українську зроблено з цього “недосконалого” перекладу Г. Марселя, оскільки для змісту книжки важливо саме те, як її автор сприймає поезію Рільке.

Я у світі надто самотній, а проте не досить,
щоб кожна година здавалась мені святою.
Я у світі надто хирлявий, а проте не досить малий,
щоб здаватися Тобі річчю,
нічим не примітною, але яка мислить...
Ти — ліс суперечностей.
Я можу колисати Тебе, як дитину,
але Твої прокляття здійснюються,
вони ширяють, страшні, над головами людей.
Я знаю: Ти загадковий,
час навкруг тебе невпевнено зупиняється.
Яким же гарним я Тебе створив
в годину, що глибоко мене схвилювала,
величним порухом своєї руки.
Ти, Боже, мій сусід, коли іноді
я гупаю вночі в стіну, щоб Тебе розбудити,
бо я чую, як Ти дихаєш усе рідше,
і я знаю: Ти сам-один у кімнаті.
А якщо Тобі чогось захочеться,
то ніхто Тобі не подасть бодай чогось випити,
а я все дослухаюся. Подай слабкий знак.
Я — напоготові.
Лиш тоненька перегородка нас розділяє
тимчасово; бо раптом
Ти гукнеш або я гукну,
і вона розламається
без тріскоту, без шарудіння.
Вона стулена з Твоїх образів,
а Твої образи — це Твої імена.
І коли якийсь вогонь спалить у мені світло,
яким моя глибина Тебе пізнає,
вона розпадеться на друзки,
і мої чуття вмиють спотворяться,
заніміють і будуть відтаті від Тебе!

Ви бачите, як важко і навіть неможливо виділити в таких віршах щось подібне до поняття Бога; навпаки, Рільке тут-таки ламає образи, які щойно створив, і замінює їх іншими, що іноді здаються протилежними. "Бог, — як сказав сам Рільке, — це напрямок, який дається любові". Напрямок — але не об'єкт.

А ось "Книга прощів".

Вплив Росії тут дуже відчутний.

Ми побачимо, що поет оспівує сина людського, і це почасти можна пояснити тим, що він тоді готувався стати батьком, але син людський тут — не Ісус.

Я був як будинок після пожежі,
де іноді сплять убивці,

перед тим як заслужені ними карі
женуть їх далі в поля і в села;
я був, як місто на березі моря,
коли там лютує пошесть,
що важка, наче труп,
висить у дітей на ручках.
Я був чужоземець, як отой хтось,
про кого я знав лиш те,
що він дав напитися моїй матері,
коли вона носила мене,
і її стиснуте серце
боляче пульсувало, впираючись у мій зародок...
Я відстав від життя, як отой дід,
який більше не розуміє свого дорослого сина
і майже нічого не знає про нові речі,
яких жадає істота, утворена з його сімені.
Я боюсь іноді за твоє щастя,
яке пливе на стількох нестійких суденцях;
іноді мені кортіло повернутися в себе,
в цю темряву, яка тебе вигодувала.
Я боюсь іноді, що тебе вже немає,
коли я надто глибоко поринаю в час.
І тоді я читаю, що про тебе написано. Євангеліст
повсюди проголошує, що ти вічний.
Я — батько; проте син — це щось більше,
він той, ким був батько; і той,
ким він не був і хто в ньому зростає,
він — майбутнє, і він — повернення,
він — лоно, і він — море.
Чи люблять батька? Чи не випручуються, —
отак і ти мене покинув з непроникним обличчям —
з його порожніх, зовсім безсилих рук?
Чи не подають його зблякле слово
в старих книжках, читаних дуже рідко?
Чи не стікають, як із гірського гребеня,
з його серця до насолод та горя?
Отче наш, хіба не нам усе це належить:
збігли роки, де духові не було місця,
застарілі манери, люди-небіжчики,
зів'ялі руки, зблякле волосся.
Якщо навіть для свого часу він був героєм,
він — опалий лист, коли ми стаємо дорослі.
Такий він, наш батько. І я, я повинен
називати тебе своїм батьком!
Це однаково, що тисячу разів відірвати себе від тебе.
Ти — мій син. Я тебе впізнаю,
як упізнають свою любу дитину навіть тоді,
коли вона виростає, стає чоловіком і старим дідом.
Погаси мої очі — я тебе зможу бачити;

заткни мені вуха — я тебе зможу чути;
не ступаючи, я зможу наблизитися до тебе,
без рота я зможу тебе покликати.
Зламай мені руки, я тебе хапатиму
своїм серцем, немов рукою;
зупини мені серце — битиметься мій мозок;
а якщо ти спалиш мій мозок,
я тебе носитиму в своїй крові.

Ти — спадкоємець,
сини — вони спадкоємці,
тому що батьки вмирають;
сини ж ростуть і мужніють.

Ти — спадкоємець.
Ти успадковуєш зелень
непрístupних садів і голубу втихомиреність
обвалених небес,
тисячоденну росу
і безліч літ, які розмовляють сонцем,
і безліч осяйних і невдоволених життям весен,
як молода жінка в своїх листах...
Ти успадкуєш Венецію, Рим і Казань,
Флоренція буде твоєю, вежа Пізанська,
Троїцька лавра і лабіринт
темних печер монастирських.
Схожий на спогади бамкіт дзвонів московських
буде твоїм; музика скрипок і хоровий спів
відлунюватимуть у твоїй пам'яті
й засяють у тобі, як діамант коштовний.
Це для тебе складають вірші поети,
створюють розкішні принади образів,
вбираючи їх у шати метафор,
і все життя лишаються одинаками...
І художники малюють свої картини
тільки для того, щоб нетлінну природу,
яку ти створив ефемерно, щоб ти прийняв її в себе...
Всі, хто творить, вони такі ж, як і ти.
Вони прагнуть вічності. Вони кажуть: "Камінь,
будь вічним". Це означає: "... будь твоїм!"
І ті, хто любить, вони схожі на тебе,
вони — поети на короткий час,
вони цілунком на безмовні уста
припечатують усмішку, щоб зробити її гарнішою...
Вони нагромаджують загадки і вмирають,
як умирають тварини, не розуміючи цього...
та, можливо, будуть у них онуки,
в яких їхнє недозріле існування досягне;
через них ти успадкуєш частку цієї любові,
яку вони дарують сліпо й немов уві сні.
Ось так усе, що зайве, потече до тебе...

На мою думку, все це прояснюється ось цією фразою з листа від 16 травня 1911 р., адресованого княгині Турнунд-Таксіс, якого я вже цитував: "Я не можу зрозуміти тих релігійних людей, що приймають і відчують Бога, мов якусь даність, не намагаючись осмислити його продуктивно (*ohne sich an ihm productiv zu versuchen*)".

А ось ще кілька тем, кілька інших мотивів, які утворюють із попередніми дивовижну симфонію, дивовижну єдність, що її марно було б намагатися виразити якоюсь зрозумілою формулою:

Ніхто не живе власним життям.

Люди — це випадковості, голоси, фрагменти,
це повсякдення, страхи, багато дрібного щастя,
перевдягненого в кумедну дитячу одіж;

лише їхні маски говорять, їхні лиця мовчать.

Я часто думаю: деś мають бути скарбниці,
в яких лежать, упокоєні, всі ці життя,

як ото кіраси, ноші або колиски,

й куди ніколи не потрапить ніхто реальний,

вони як одєжини, що не можуть

стояти прямо і падають, зібгані

попід склепінчастими стінами кам'яниць.

І якщо ввечері я все далі й далі відходжу

від свого саду, де гнітить мене втома,

я знаю: тоді всі дороги приведуть мене

до арсеналу непрожитих речей.

А проте добре, що кожен прагне відірватися від себе,

ніби вибратися з труни, в якій він лежить і яка

його втримує;

я сприймаю його відчуттям: усяке життя має бути прожите.

Але хто ним живе? Речі, які —

коли мелодія ще не звучить —

бовваніють у сутінках, немов арфи?

Вітри, які прилітають до нас із неба,

гілки, що утворюють знак хреста,

квіти, які видихають пахощі,

чи довгі алеї старих дерев?

Тварини, зігріті власним теплом,

чи птахи, що злітають у небо від чужої для них землі?

Хто живе цим життям? Ти, Боже?

Ти — стариган, чиє волосся

обсмалене, прибите іржею...

Ти — коваль, пісня років,

Який ніколи не покидав кузні...

Ходять чутки, які Тебе припускають,

ходять сумніви, які Тебе знищують.

Бездіяльні та мрійники

не довіряють власному збудженню.
Вони хотіли б побачити, як гори спливають кров'ю,
вони повірили б у Тебе лише в цьому випадку.
Але Ти опускаєш своє обличчя.
Ти міг би перетяти артерії гір,
щоб подати знак Судного дня;
але Тобі байдуже
до поган.
Ти не хочеш ні боротися з усіма підступами,
ні плекати любов до світла,
бо Тобі байдуже
до християн.
Тебе не обходить той, хто ставить запитання
зі смиренним виразом на обличчі.
Ти дивишся на тих, котрі виношують.

Оспівувати Бога — це оспівувати смирення і закон.

Ти означаєш смирення. Голови,
похилені в мовчанці, яка Тебе огортає.
Так блукають увечері молоді поети
по глухих алеях.
Так стоять селяни навкруг труни
дитини, яка заблукала в смерть...
А коли хтось уперше Тебе помічає,
Сусід збиває його з пуття, нагадуючи про неї;
він іде похилений твоїми слідами,
мовби придавлений тягарем років.
І тільки згодом він наближається до природи
і відчуває вітри й далечінь,
слухає Твій шепіт, який чути в полях,
слухає Тобі хвалу, що лунає від зір,
і вже ніде він Тебе не забуде;
хоч усе це тільки твій плащ.
Ти тепер для нього новий і близький, і добрий,
і чудесний, як ота мандрівка,
коли на мовчазному кораблі
він пливе по річці...

а все, що далі, дуже нагадує плавання по Волзі:

Іноді корабель звертає до дебаркадерів,
які стоять самотою, далеко від села або міста,
і чогось чекають від хвиль,
чекають того, хто тут не у себе вдома.
Його запрошують у екіпажі,
кожен запряжений трійкою коней,
які відбувають у вечір
по дорозі, що губиться в сутінках.
У цьому селі є останній будинок,

самотній, як остання оселя світу.

Дорога, якої маленьке село не затримує,
повільно іде далі в ніч.

Маленьке село — це лише проміжний пункт
між двома протилежностями, тремтячий і

стривожений...

Іноді людина докінчує тут вечерю

і їде далі; і їде, і їде,

бо десь на сході стоїть одинока церква.

І його діти поминають його, ніби він помер.

А той, хто помирає у себе вдома,

і далі в ньому живе, в столі або в посуді,

отож його діти вирушають у світ

до тієї церкви, про яку він забув.

Тема прощі набуває тут усе більшого значення.

О Боже, я хотів би бути юрмою прочан,

щоб іти до Тебе в повільній процесії

і бути Твоєю великою часткою,

часткою Того, хто — сад, на алях якого виріє життя.

Бо якщо я піду до Тебе таким, як є, сам-один,

Хто це помітить? Хто побачить, що я до Тебе пішов?..

І нарешті з'являється тема не-володіння...

Ти не повинен боятись, о Боже. Вони називають своїми
всі речі, які цьому не перечать.

Вони, як вітер, що пролітає над вітами

і каже: моє дерево.

Вони кажуть: моє життя, моя жінка,

мій собака, моя дитина, а проте вони добре знають,

що все: життя, жінка, собака й дитина —

це чужі творіння, на які вони, сліпці,

натикаються простягненими перед собою руками.

Правда, впевненість є лиш у тих великих,

які прагнуть прозріти. Бо інші

не бажають зрозуміти, що їхнє безглузде блукання

абсолютно ні з чим не пов'язане,

і що, відштовхнуті своїми набутками,

відкинуті всім тим, що їм належить,

вони мають жінку не більшою мірою, аніж *мають*
квітку,

чиє життя — таємниче для всіх.

Боже, не порушуй свою рівновагу.

Навіть той, хто любить Тебе і впізнає Твій Лик

у темряві, коли є там проблиск,

хитається під Твоїм подихом — він Тобою не володіє.

Так, Ти мусиш увійти в його молитву.

Ти — гість,

який знов вирушає в дорогу.

Чи справді слід прийняти тлумачення, яке нам пропонує пан Гунтер і згідно з яким — Бог, у загальному підсумку, це тільки символ душі поета? Якщо повірити йому, то текст, розглянутий у своїй сукупності, відкриває все своє значення лише для читача, який зуміє розрізнити під розмаїттям символів постійне посилення на творчу особистість митця. Син або Спадкоємець буде в такому випадку сприйматись як твір мистецтва, що перебуває в процесі безперервного зростання, ніколи не завершений, завжди присутній. Ніжність, яка щедро йому віддається, буде тією любов'ю, в якій митець дає обітницю своєму творінню. Так само й у відношенні до Третьої частини, "Книги Вбогості й Смерті", пан Гунтер сказав би, що коли Бог — це вбогість у своєму апогеї, то лише тому, що він є символом творчої особистості митця.

Du aber bist der tiefste Mittellose,
Der Bettler mit verborgenem Gesicht,
Du bist der Armut grosse Rose,
Die ewige Metamorphose
Des Goldes in das Sonnen Licht.

(Бо ти бідняк, нещасний і убогий,
Бо ти жебрак з обличчям у тіні.
Бо ти троянда вбогістю розквітла,
Ті в стані вічної метаморфози,
Як золото у сонячному світлі.)

Правду кажучи, тлумачення пана Гунтера, як мені здається, повторюю, не може бути ані беззастережно прийняте, ані категорично відкинуте. На мою думку, я змушений знову це підкреслити, сама сутність рільківської візії або, іншими словами, потужність пульсації, притаманної самій суті його творчості, не дозволяє ізолювати митця від творіння в загальному плані. Можливо, поет є для Рільке, в певному розумінні, самим серцем творіння, але в такому разі, згідно із законом симетрії, рівнозначно буде сказати, що решта творіння у власному порядку і власному ритмі бере участь у космічному випробуванні, яке відбуває й поет. "Гімн Смерті та Вбогості", який є вершиною Третьої частини, на мою думку, втрачає найкращу частку своєї патетики і свого смислу, якщо очистити його від його універсально-людського змісту.

Живуть там люди у тяжкому горі.

 Страждання їх принижує й гнітить.

 З пошарпаної і злинялої одежі
 Стримлять завчасно постарілі руки,

А за вбогістю приходить смерть, але смерть анонімна, імперсональна, яка не є нашою смертю — тією, на яку кожен має право і яка досягає мірою того, як збігає його життя.

О Господи, дай кожному його смерть,
 яка з його ж таки життя виходить,
 Життя, в якому він знав смисл, любов і розпач.
 Бо ми тільки шкірка плода або листя.
 Велика смерть, яку в собі з нас кожен носить —
 це плід, поміщений у центр тяжіння.
 І то не наша смерть,
 коли вмираємо ми тяжко й самотньо...
 Ми даємо життя
 дитині мертвонародженій з нашої смерті,
 зародкові скрученому й стривоженому...
 На його лобик відбивається
 тривожне чекання майбутніх страждань.

Автор закликає, щоби Бог дав життя людині з точно визначеною долею, яка в ніч уселенського цвітіння віднайде своє дитинство,

неусвідомлене, щасливе й дивовижне
 і безконечний цикл легенд похмурих
 про свої перші роки, передчуттями повні.

Нехай вона дочекається своєї години — і вона народить смерть, Господа. Дай нам

суворе материнство людини,
 яка народжує смерть.

В краю сміхунів із неї завжди глузуватимуть, до неї ставитимуться як до мрійника, бо той, хто пильнує, буде завжди мрійником там, де всі п'яні.

Розчини її в твоїй благодаті...
 і зроби мене співцем, хрестителем цього нового
 месіанства

...Півчим на два голоси: один готуватиме далечинь,
а другий дасть мені блаженство й покличе ангела моєї
самоти.

А ось гімн справдешній убогості; нехай Бог дарує
убогим убогість.

Вони не вбогі. Вони лиш не багаті,
вони не володіють ані волею, ні світом;
на них печать тривог останніх,
вони обскубані й спотворені навек.
На них лягає порохнява міст...
Але вони чистіші, ніж каміння чисте,
Сліпі, як кошенята одноденні,
прості та нелукаві і Твої назавжди,
нічого їм не треба, крім одного:
щоб вони вбогими були завжди.
Бо вбогість — це сліпучий блиск душі.
...Ти вбогий, як ото весняний дощ,
що лагідно міські дахи змиває,
немов бажання в'язня, що в тюрмі
сидить, навек відірваний від світу;
немов ті хворі, що на другий бік лягають
і тим щасливі; як ото квітка,
яку шалений вітер мандрів здув на рейки,
і як долоня, в яку гірко плачуть.
Оселя вбогого — це як шкіня,
де вічне перетворюється на харч,
й куди він повертається надвечір
далеким обхідним шляхом
і, сповнений відлунь, очунює помалу.
Оселя вбогого схожа на землю:
вона як блиск майбутнього кришталю,
то промінь світла, то чорнящий струмінь ночі;
убогий — це як теплий затишок хліва,
проте бувають вечори, коли вона, як сонце, сяє
і бризка в небо міріадами зірок.

А ось цей вірш закінчується згадкою про святого
Франциска Асизького, який, проте, не називається; про
святого Франциска, який може бути й Орфеєм.

Коли помер він, невагомий, безіменний,
його посікли; його сім'я розтеклось
струмочками; воно співає у деревах
і дивиться на нього з глибини квіток.
Лежав він мертвий і співав. А потім прийшли сестри,
вони оплакали улюбленого брата.
О, куди відлетів такий ясний звук?
Чому вбогі не чують його здалеку, веселого і юного?

Чому його юна снага не сходить у небо над сутінками великою зорею вечора вбогості?

Цей гімн не можна відокремити від сповіді, якою можна вважати “Нотатки Мальте Лаурідса Брігге”, хоча цю книжку було написано значно пізніше, між 1904-им і 1908 рр. Але, як я вже згадував, Рільке на той час уже спізнав жахливий, смертельний досвід життя у великому місті, й саме цей досвід і це одкровення покладено в основу “Нотаток”.

“Нотатки” залишаються, — признається пан Анжелоз, — і, можливо, назавжди залишаться книжкою проблематичною, проти якої згодом навіть сам Рільке неодноразово остерігав своїх друзів. Усе в цій книжці, по суті, парадоксальне.” “Нотатки” — не роман, не автобіографія, він сказав про це ясно, хоча, мабуть, “він не приписує Мальте жодної еволюції думки, жодного погляду, які не характеризували б його власний світогляд” (Л. Кіппенберг “Рільке”). Він пише Лоу Андреасу Саломе 28 грудня 1911 р.: “Ніхто, крім тебе, не може розпізнати й визначити, чи він схожий на мене і то до якої міри. Чи він почасти створений із тих небезпек, які мені самому загрожують, чи він терпить поразку для того, щоб сам я міг, до певної міри, її уникнути, чи то все ж таки я, а не хтось інший, кидаюсь у отой потік “Нотаток”, який підхоплює мене й зтягує у свій вир”. Тут ми спостерігаємо справді дивовижний феномен, глибоке неоднозначне відношення між творцем і його творінням. Рільке розповідав Едмондові Жалу, як одного дня, прагнучи глибоко зазирнути собі всередину, він уявив собі розмову між одним юнаком і однією дівчиною на водах; юнак став розповідати про свого датського друга Мальта Лаурідса Брігге, який помер, залишивши йому свої нотатки! Ця постать стала для поета центром внутрішньої кристалізації. Отже, Мальте буде для нього водночас ним самим і кимось іншим, у відношенні до кого він згодом постане як той, хто вижив, проте цілком безпорадний, утративши всяку мету. То була парадоксальна ситуація людини, яка носить жалобу по самій собі; і я наважуся висунути гіпотезу, що коли Рільке став усе більше й більше наголошувати на глибокій ідентичності між життям і смертю, то це почалося після того, як він почув себе, по завершенні “Нотаток Мальте”, як мертвий у самому осередді життя.

Для того, хто хоче проникнути в надзвичайно складний і поліфонічний смисл “Нотаток” фундаментальним словом має стати слово “досвід”.

“Ні, ні, — читаємо ми в “Нотатках”, — немає у світі нічого такого, що постало б перед тобою цілком, немає анічогісінько. Усе складається зі стількох унікальних деталей, що не дається мислити себе абстрактно (absehen). Уявляючи собі ту чи ту річ, ми ковзаємо по її поверхні й помічаємо значно менше, ніж пускаємо повз увагу. До того ж *Реальності* розтягнуті у часі, нерозривно пов’язані з обставинами, які не піддаються опису.

Виходячи з цього досвіду, слід додати, що його межі відсуваються значно далі за ті, які йому звичайно ставлять. “Мистецька візія має спочатку вийти за власні межі (se dépasser), щоб мати змогу заглянути в жахливе (das Schreckliche) і в те, що видається нам особливо відразливим, усе це має бачитися й оцінюватися нарівні з усім іншим”. Це слово Schrecklich, жахливий, набуває тут своєї повної значущості: війна, жорстокість якої Рільке відчує до самих її глибин, лише проілюструє в гігантському масштабі фундаментальну інтуїцію, яка виражає себе вже на перших сторінках “Нотаток” і яку ми можемо також віднести до спогадів про Кадетську школу та до досвіду паризької вбогості. “Можливо, — писатиме він з Мюнхена 6 листопада 1914 р., — лихо та біда аж ніяк не більше представлені сьогодні, аніж вони були раніш, тільки що тепер вони відчутніші, активніші, видиміші. Бо лихо, з яким людство живе від Першопочатку, не може побільшуватися жодними зовнішніми обставинами. Зате може побільшуватися, — додає він, — розуміння незглибимих масштабів цього нещастя і, можливо, кожне сьогодні підштовхує нас до найвищої межі такого розуміння...”

Але тут важливо визнати, що, коли, за його власним признанням, життя треба сприймати тяжко, то це аж ніяк не означає, що ми йдемо у відставку з життя або його заперечуємо. Сприймати життя тяжко — це зважувати його на його справжню вагу, це зважувати речі каратами серця, а не підозри чи випадковості. Ніякого заперечення. Радше навпаки, йдеться про безконечну прив’язаність до буття тут * (Zustimmung zum Da-Sein).

* Автор уживає тут франц. термін l'exister.

Навряд чи є потреба підкреслювати тут майже ніщешанський — я сказав би точніше, бетховенський — наголос цього *sursum corda* *. Але саме у відношенні до цього символу віри можна зрозуміти те, що хоче сказати Рільке, коли він проголошує в одному своєму листі, що “Нотатки” треба читати проти течії. Ця думка прояснюється наступним текстом, який я беру з листа від 8 листопада 1915 року, адресованого Л. Г.: “Ось те, що я хотів виразити в “Нотатках Мальте Лаурідса Бріґе”: як можна жити, тоді як елементи цього життя для нас повністю незбагненні? Тоді як у любові ми майже завжди незадовільні, тоді як у своїх рішеннях ми непевні, тоді як перед лицем смерті ми безпорадні, як можливо існувати (*da zusein*)?” Рільке твердить, що він не спромігся виразити у цій книжці весь свій подив, який опанував його, коли він відчув, що попри тисячолітній досвід спілкування з життям, людина залишається перед лицем цих високих зобов’язань такою самою недосвідченою, так само розколотою поміж жахом і цілком виразним почуттям внутрішньої ухильності. Усвідомивши це, він відчуває щось подібне до моторошного жаху, але за яким ховається щось — я перекладаю тут буквально — “близьке, надміру близьке й таке інтенсивне, що годі зрозуміти, про яке почуття ідеться — палюче чи крижане...” Далі він говорить про те, що книжка видається йому ніби порожнистою формою, ніби негативом, усі заглибини, усі складки якої є болючою інтуїцією, невтішним стражданням, зате її позитивний відповідник, подібний до статуї, залитої у форму, буде, можливо, щастям, прихильністю — станом блаженної впевненості. “Хто знає, запитую я себе, чи не сприймаємо ми богів навиворіт? (Можливо, ми відокремлені лише собою від їхнього величного й осяйного лику.) Чи не зовсім ми близькі до того, щоб побачити цей вираз, який ми прагнемо споглядати, тільки що розташовуємось ми позаду — а це може означати лише те, що наше обличчя і божественні очі обернуті в одному напрямку й утворюють один погляд; хіба ж за таких обставин ми спроможні наблизитися до Нього з глибини простору, який Він має перед собою?” Цей текст, який спочатку може спантеличити, насправді видається мені надзвичайно значущим; він абсолютно ці-

* Піднесімо наші серця (*лат.*). Слова, які промовляє священик перед початком меси.

тко вказує на те, чому в поезії Рільке неможлива об'єктивна зустріч людини з Богом; і продовження цього листа дозволяє невиразно передбачити, що саме слід під цим розуміти. Людина від найвіддаленіших своїх початків склала собі уявлення про богів, у яких зосереджувалися сили погрози, гніву, жаху, утворюючи таку собі сукупність; ця сукупність, якщо можна так висловитися, була чужою людині; але водночас людина усвідомлювала її, визнавала її лише внаслідок певної таємничої спорідненості між цим Чужим і собою; людина була також і цим елементом, але він утілював і частку свого власного досвіду, над яким людина була не владна, з якого, отже, ніяк не могла скористатися. Тож чи не можна розглядати Бога, запитує Рільке, як недосяжну частину людської душі, що зберігається про запас на майбутнє, частину, яку людина, проте, не може відкинути безкарно? Зовсім інакше стоять справи зі смертю; тут я перекладаю настільки буквально, наскільки можливо: “Пізнана, а проте, у своїй реальності, для нас непізнавання, знаючи нас наскрізь, і водночас невизнана нами, принижуючи і долаючи смисл життя від самих його початків — ось така вона, смерть, яку ми ніби відкинули геть, щоб вона постійно не перешкождала нам відкривати цей смисл, вона, котра, либонь, настільки до нас близька, що ми аж ніяк не можемо фіксувати певний інтервал між нею і самим осереддям нашого життя; вона перетворилася на таке собі зовнішнє буття, утримуване на відстані, — тож вона чатує десь у порожнечі, зупиняє свій зловісний вибір на тому чи тому і стрибає на нього...” Таким чином Бог і смерть стали Іншим, перед лицем якого минає наше життя, що набуває своєї людської якості, як здається, саме завдяки цьому відокремленню, і тому воно таке звичне, можливе, практичне і, нарешті, наше в обмежувальному смислі. Наслідком такого своєрідного виключення стало те, що життя почало обертатися, все швидше і швидше, у все вужчому і вужчому колі й також у все більш і більш штучному, бо природа нехтує це відокремлення; і коли проростає дерево, смерть проростає в ньому, як і життя. І любов також не зважає на наші поділи, вона втягує нас, тремтячих, в безконечне усвідомлення всього. Ті, хто любить, не вичерпують елементи свого життя у відокремленому поцейбіччі. “Бог постає перед ними як істина” і “смерть не має над ними влади”, “бо вони повні смертю у своїй наповненості життям”.

ЛЕКЦІЯ ДРУГА

Якщо не заперечуєте, я почну цю свою другу й останню лекцію про Рільке, зачитавши вам частину листа від 22 лютого 1923 р., адресованого панні Ільзі Яр, де поет підсумовує свою внутрішню еволюцію. Цей вельми істотний за своїм змістом лист надасть нам неоціненний попередній коментар до “Дуїнянських елегій” та “Сонетів до Орфея”, які становитимуть майже виключний об’єкт нашого сьогоднішнього обговорення.

“Я почав з речей, які були мені справжніми друзями в моєму самотньому дитинстві, і то вже багато, що без ніякої зовнішньої допомоги я зміг дійти до тварини... А тоді мені явилася Росія й відкрила мені братерську вдачу та сутінковий лик Бога, поза якими не існує жодна спільнота. Саме тоді я й покликав Його, цього Бога, і Він прийшов до мене, і я довго жив, уклakлий у передпокої Його Імені... Але сьогодні ти навряд чи почула б із моїх уст це Ім’я: наші взаємини позначені невимовною стриманістю і там, де зовсім недавно була близькість і взаємопроникнення, розверзаються нові відстані, як ото в атомі, що його сучасна наука мислить як зменшений космос. Замість володіння тут відкривається відношення. І виникає стан без назви, який має починатися в Богові, щоби бути досконалим і нефальшивим. Властиво афективний досвід ніби покривається оболонкою невтримної схильності до відчутного... Властивості відбираються в Бога, оскільки Він уже невимовний, і переносяться на творіння, любов і смерть... Можливо, йдеться про те, що місцями відбувалося в “Часослові”, можливо, це той самий Бог, який підіймається з тріпотливих сердець, покриває небо і спадає дощем. Але всяке чітке формулювання засад віри буде зайвим. Християнський досвід усе більше й більше відкидається, одвічний Бог безконечно переважає. Інтуїція гріха та необхідної спокути як дорога до Бога вселяє усе глибшу й глибшу відразу душі, яка зрозуміла землю. Не земна провина й земний гріх, а навпаки чистота Його природи стає істотною для свідомості; гріх — це, безперечно, неймовірно кружний шлях, щоб досягти Бога... Чому ті, які ніколи не кидали Бога, мусили б здійснювати цю прощу? Міцніший, але внутрішньо хисткий місточок Посередника має смисл лише там, де

визнають, що існує прірва між Богом і нами; але ця прірва якраз наповнена темрявою Бога і якщо хтось її розгледить, нехай він спускається на дно і там волає (це важливіше, аніж перейти через прірву). Лише для того, хто зміг зробити з цієї прірви свою оселю, розкриються безодні небесні й відновиться те глибоке внутрішнє поцейбіччя, яке Церква перетворила на потойбіччя, а ангели дружно заспівають похвальний гімн землі”.

Я хотів би тут вернутися трохи назад і побіжно розглянути один аспект творчості Рільке, якого ми досі не торкалися. Я маю тут передусім на увазі ту науку, яку Рільке здобув від свого тривалого спілкування з Роденом — саме вона, як нам здається, значною мірою спонукала його до написання “*Neue Gedichte*” *.

Дуже загально можна сказати, що Роден навчив його працювати, в усіх тих значеннях, яких ми надаємо цьому слову. “Як треба жити? Ви мені відповіли: працюючи” (Лист до Родена). Терпіння, смирення перед об’єктом, перед істиною, а також радості, яка виникає в присутності об’єкта внаслідок подвійного акту, яким митець відкривається йому і яким він відкривається митцеві, — усього цього, як мені здається, Рільке навчився, контактуючи з Роденом. Пані Кіппенберг навіть стверджує у своїй книжці про Рільке, що Роден — єдина людина, яка будь-коли змогла справити на поета глибокий внутрішній вплив і яка надала його творчим зусиллям нової орієнтації. Річ у тому, що Роден був для нього більше, аніж учителем — він був для нього прикладом, маяком у бодлерівському розумінні або, як висловився сам Рільке, “чудом, видимим здалеку”. “Те, що він споглядає, існує для нього окремо від усього іншого, це для нього світ, де все відбувається; коли він ліпить руку, ця рука — одна в просторі, нічого там, крім неї, нема. За шість днів Бог сотворив лише одну руку, він розлив моря навколо неї, над нею він напнув небеса. Він спочив біля неї, коли все було закінчено”. (Процитовано Лу Андреасом Саломе.) Рільке тут був утаємничений у досвід того, що я волів би назвати творчим поглиненням.

Уже в “Книзі образів” і навіть у віршах, які їй передували, відчувається, з якою любов’ю та шанобливістю

* “Нові вірші” (нім.).

Рільке ставиться до речей. “Я прагну любити речі, як ніхто з людей”. Дуже прикро, що французька мова має тільки одне слово і то досить убоге, занадто абстрактне, слово chose, там, де в німецькій існують два терміни: Ding і Sache. Само собою зрозуміло, що тут ідеться про Ding, оскільки Sache — це річ олюднена й через те, у певному розумінні, знедуховлена. У фрагменті тексту, що датується 1900 роком, він говорить про ящірок, які дивляться на нас із розколин у низеньких кам'яних мурах, що розгороджують виноградники: “Мене бачили тисячі ящірок, і знаєш, що я думаю? Усі стіни достоту такі й не тільки стіни — усі речі...” Око ящірки, як каже пан Гунтер, стає символом усіх речей, реальних, живих, космічних. І все більше й більше поет переймається свідомістю цієї місії, яка є його місією і полягає в тому, щоб *говорити* речі. “Відтворити річ — це означало обійти її з усіх боків, ні про що не змовчати, нічого не пропустити, нічого не знехтувати; побачити сотню профілів, усі аспекти, усі зрізи. Лише тоді річ була тут, був такий собі острів, повністю відокремлений від континенту незнання”. Ці слова, які стосуються мистецтва Родена, Рільке намагається виправдати або проілюструвати у своєму поетичному світі, світі, який був його світом. І помалу-малу річ, оживлена зсередини палкою увагою, яку приділяє їй поет, стає Gestalt, тобто живою структурою; можна навіть сказати, що саме відштовхуючись від речі, в такий спосіб відтвореної і, певним чином, за її моделлю він воскресить у “Neue Gedichte” Алкеста або Евридіку. Якщо я на цьому наполягаю, то лише для того, щоб відзначити, до якої міри духовне, для Рільке, не тільки не відокремлюється від речей, а й навпаки, заангажоване в них угодою, все більш і більш вузькою, яку поет укладає з ними, бо віддаються вони йому лише у відповідь на точність у схвильованому пориві, ту саму точність, яку романтики майже цілком нехтували.

Було слушно відзначено, що між “Neue Gedichte” та “Нотатками” існує інтимний зв'язок; але Мальте, як то слушно відзначив пан Гунтер, є лише антеною, більш нічим як антеною — антеною, яка тремтить під натиском досвіду, що штурмує її з усіх боків; у “Neue Gedichte” цей досвід, перетворюючись на вірші, стає річчю і водночас втрачає свій підступний і руйнівний характер.

Після того як Рільке закінчує писати ці твори, настає період чекання, нерішучості. Поет тоді, здається, пережив гостре відчуття самотності. “У кінцевому підсумку, — каже він, — я не маю вікна, відкритого до людей”. Протягом цього періоду він відбуває далекі подорожі, перекладає кілька творів, до яких відчуває особливу прихильність: “Кентавр” Моріса де Герена, проповідь, іноді приписувану Боссюе, про любов святої Магдалини, листи однієї португальської черниці, “Повернення блудного сина” Андре Жіда. А головне, він створює в 1912 р. у домі княгині Турн-унд-Таксіс дві перші дуїнянські елегії. Вісім інших будуть написані десятима роками пізніше в Мюзо, в кантоні Вале. В перерві між написанням перших і останніх елегій відбулося чимало важливих подій і серед них світова війна.

Як то дуже влучно висловився пан Анжелоз, протягом цих років Рільке перебував не поза бійкою, а водночас по обидві її сторони. Він не повинен був брати якусь участь у конфлікті й глибоко страждав від цієї бездіяльності, хоч, на мою думку, навряд чи він жалкував, що не втягнутий у різанину, яка вселяла йому жах. “Нічого не розуміти, — напише він згодом, — було моїм єдиним заняттям упродовж тих років”. “Ця епоха, — читаємо ми в одному з його листів, що датується 18 травня 1917 р., — з усіма обмеженнями, які вона нам нав’язує, та жахливими руйнуваннями, що їх вона спричиняє, придавила мене мов свинцевим гнітом. Я неспроможний рухатися ані кудись назовні, ані навіть усе-редину або принаймні я цілком нездатний зазирнути у власну глибіню. І якщо навіть на самому моєму дні ще зберігається трохи життя, я надто отупілий і непрозорий, щоб відчути себе там і розпізнати”. Десь-інде він говорить про страховинний і незбагненний стан, у якому опинився світ і який загрожує майже всім його природним тенденціям. Він навіть доходить до того, що починає “заздрити людям, які померли до цих жахливих подій, а отже, й не переживають їх, принаймні з нашого земного погляду: бо має бути десь у космічному просторі місце, звідки з’являються жахіття як цілком природне явище, як ритмічні струси всесвіту, конституйованого в буття, — того самого, в якому ми потопіємо”. (“Листи, написані під час Війни”). Чи можна не схвилюватися до найглибшого дна душі, прочитав-

ши сьогодні такі рядки: “Що можна писати там, де все, до чого торкаєшся, — невимовне, невпізнавання, де нічого більше вам не належить, жодне почуття, жодна надія, де споживаються невичерпні запаси горя, розпачу, жертвності, розпуки — і все це робиться в гурті, так наче загал іще існує, а індивід — ні. Ніде вже не застосовують мірки індивідуального серця, які, проте, лише й забезпечували єдність землі й неба, всіх просторів і всіх безодень”. “Хай там що станеться, — пише він княгині Турн-унд-Таксіс 2 серпня 1915 р., — але певна невинність життя, в якій ми, проте, вирости, не існуватиме більш ніколи для жодного з нас — і це найгірше... Навіть якщо ніхто й не захоче визнати це відверто, — пише він далі, — ми потребуємо втішань, великих невичерпних утішань, наявність яких я часто відчував у глибині свого серця, і тоді я майже з жахом думав, як можна утримувати таку безмежність у таких вузьких межах. Бо не випадає сумніватися, що божественне втішання перебуває в самій людині — яка нам користь із утішань якого-небудь Бога? Треба тільки, щоб наш погляд був бодай трохи спостережливішим, наше вухо чутливішим, щоб ми ліпше відчували смак того чи того плоду, щоби пахощі проникали в нас глибше, а спілкування знаходило наш дух більш присутнім і менш забудькуватим — і тоді ми зможемо черпати у своєму найбезпосереднішому досвіді найпереконливіші й найістинніші втішання, спроможні здобути тріумф над усіма прикростями, які порушують нашу духовну рівновагу”. І я завершу всі ці цитування простим запитанням, яке — на превеликий жаль! — ніколи не набувало такого патетичного смислу, як сьогодні: “А чи знайдеться десь Бог, у якого стане доброти, щоб загоїти величезну рану, на яку перетворилася сьогодні вся Європа?”

Мені здається, — я це говорю мимохідь, — що якби ми прийняли загальний погляд пана Гунтера, ми майже з фатальною неминучістю і вкрай невинувато недооцінили б ці листи, написані під час війни, листи, в яких я, зі свого боку, бачу одне з найпромовистіших людських свідчень, які тільки можуть бути. Тут уже не митець змагає від нерозуміння й тривоги, а звичайна людина. Або, якщо висловитися точніше, ми тут на одній із тих вершин, де людину й митця ніяк розділити не можна — на такі вершини підіймалися найавтентич-

ніші з відомих геніїв, Бетховен або Толстой, наприклад. Це зауваження і цитати, які йому передували, видаються мені необхідними для кожного, хто прагне проникнути в смисл “Елегій”. На відміну від, скажімо, “Іродіади” Малларме або “Молодої Парки” Поля Валері, вони насправді містять у собі послання, призначене для всіх людей. І саме на цьому посланні, яке, до речі, дуже не легко розшифрувати, ми тепер і сконцентруємо нашу увагу.

Образ Ангела домінує над усією сукупністю “Дуїнянських елегій”, можна навіть сказати, що саме в подібності Ангела Бог відкривається тут митцеві. Не малюймо собі в уяві ані ангелів зі Святого Письма, ані ангелів Мілтона чи Клопстока. Ангели “Елегій”, каже Романо Гвардіні, більш не є посланцями Бога живого, це — нові боги. Можна загалом припустити, що інтуїтивне бачення Ангела постало перед Рільке як своєрідне визволення. “Ангели, — вельми слушно зазначає пан Гунтер, — це вогнища, це осяйні концентрації буття, сутності краси, сили, тривалості, які почувають себе вдома в об’єднаному царстві життя і смерті”. Не запитуймо себе, сказав би я зі свого боку, чи Рільке вірить у ангелів. З цього приводу я хотів би вам нагадати, що в листі до пані Блюменталь-Вайс, якого я вам уже раніше цитував, Рільке формально стає на позицію, яка відкидає віру. Можливо, ми маємо право сказати, що його сфера — це сфера *Schauen* *, а не сфера *Glauben* **; хоча можна себе запитати, а чи не завжди все відбувається саме так, коли йдеться про поета — творця чистої поезії. Романо Гвардіні дивовижно точно відзначив центральну важливість, яку становить для Рільке образ; і Ангел саме і є один з таких образів, який вивільняє, у певному розумінні, невичерпні творчі сили. Коментар Гвардіні тут настільки важливий, що я вважаю за свій обов’язок навести його дослівно: “Можливо, слід порівняти, — каже він, — те надзвичайне враження, яке справляє на нас культура попередніх епох із сьогодинішнім вибуховим розвитком техніки, сказавши, що образи в ній мають могутню силу. І ця сила зростає мірою того, як ми підіймаємося вгору супроти

* Споглядання (нім.).

** Віра (нім.).

течії часу; вона зростає й огортається таємничістю аж до тієї межі, де вона виливається в магію або в містику. Ті, хто залюблений у античну культуру, часто прихиляються лише до антикваріату, до естетичного елементу; але іноді вони бувають здатні пережити автентичне почуття, і тоді вони відчують, що в античній культурі панує щось таке, що являє собою істотну цінність, але що приречене розчинитися, щось канонічне, яке має вартість не тільки для думки або для смаку, а й для чуттєвості, для життя, для найінтимнішого порядку речей. З цього погляду, то справжнє лихо, коли руйнується стародавня людська спільнота або коли занедбуються глибоко вкорінені звичаї. Цим самим втрачається щось дуже важливе, щось таке, чого нам бракуватиме, щось таке, чого зовсім немає або є дуже мало в речах нових — я маю на увазі саме образи... Що ж воно таке, зрештою, — оці образи?.. Можливо, існує якийсь зв'язок між ними і тими сутностями, що їх Платон називав ідеями... Можливо, образи є тим самим для серця (*Gemüth*), чим ідеї є для знання — передумовами і водночас найвищим змістом життєвого здійснення (*accomplissement vital*); умовами життя праведного і водночас відчутним наслідком добре організованого життя; засобом приборкати неблаганних супротивників життя: хаос, спустошення та безум — і результатом цього приборкання. Ідеї та образи — це, мабуть, одна й та сама реальність, розглядувана з різних зон існування, одні — згори, другі — зсередини. Вони — як випромінювання Логоса, якими він створює і впорядковує (*regit*) все те, що конечно — згори ясністю свідомості, зсередини — глибиною життя". Ця повчальна сторінка, як мені здається, може правити за найкращий вступ до вивчення текстів, які займатимуть нашу увагу. Втім, мені буде надзвичайно важко дати читачеві виразне уявлення про ці останні. Звичайно ж, можна прочитати ці вірші в перекладі, і я наведу тут кілька таких уривків, проте мені страшенно прикро усвідомлювати, наскільки вони змінені, а то й спотворені в результаті перекладу. Не маю я також найменшого бажання дати коротке резюме цих віршів, бо поезія не резюмується. Отож я мушу задовольнитися компромісним варіантом, який полягає в тому, щоб виділити кілька центральних тем, які я спробую проілюструвати, наскільки це мені вдасться. Само собою зрозуміло, що я часто звертатимуся до неоціненних коментарів пана Анжелоза.

Навколо чого обертаються “Елегії”? Навколо таємниці існування та призначення людини в космосі. Я умисне вживаю всі ці слова, які можуть здатися досить-таки туманними. Цілком очевидно, що тут не йдеться про проблему, яка припускає те чи те розв’язання і яку взявся розв’язувати поет. Ми ризикуємо впасти в суперечність на межі абсурду, якщо спробуємо виділити в “Елегіях” та в “Сонетах” елементи трактату з метафізики або теології. Ніякого зв’язку тут не простежується і з дидактичною або моралістичною поезією — якщо принаймні ми не беремо цей останній термін у досить широкому значенні, такому, яке можна застосовувати, наприклад, до “Позолочених віршів” Жерара де Нерваля, які мені здаються, у французькій літературі, одним із рідкісних зразків поезії, спорідненої з поезією Рільке. Тут нічого не демонструється, нічого навіть не виставляється; усе тут запитання, заклик, а також заклинання, внутрішні дебати душі, котра, в якомусь розумінні, бере на себе опіку над усе-світом і накидає собі місію забезпечити його зростання чи навіть відродити його. І саме тому все, що я можу сказати про “Елегії” та “Сонети” буде фатальним чином істотно неточною екзегезою.

Що таке людина? Що може людина? Як вона іноді уникає свого призначення? За яких умов вона зможе або змогла його виконати? Такі, можна сказати, головні запитання, що беруть у облогу дух поета. Майже відразу він дає нам знати, що саме в протиставленні осяйній і грізній постаті Ангела людина спроможна усвідомити свої вади; і можливо, ми висловимося з цілком достатньою точністю, коли скажемо, що ідея або образ Ангела виступає тут як носій одкровення. Я спочатку спробую перекласти, наскільки мені це вдасться, кілька уривків із Другої елегії, змінивши в деяких деталях версію, що її нам запропонував пан Анжелоз:

Найперші радощі, улюблені діти Творіння,
Пасма вершин, хребти, омиті світанком,
Усе, що створено, — пилوک розквітлого божества,
Сяйва суглоби, переходи, ступені, трони,
Простори сутності, щити веселості, сум’яття
грізного захвату, і раптом дзеркала,
з яких струменіють потоки краси,
що їх вони знову вбирають у власне обличчя.

Бо, щоб відчутти себе, ми перетворюємося на пару.
 Ми себе видихаємо; від жару до жару
 ми з димом виходимо. І хтось нам тоді каже:
 усе це відбувається в моїй крові, ця кімната, весна.
 Все повниться тобою... Навіщо? Він нас не зупинить.
 Ми в ньому зникаємо і навкруг нього. Прекрасного
 хто зупинить? Безперестанно відблиск
 спалахує на їхніх обличчях і гасне.

І схвильованими словами, в яких уже чути відлуння знаменитих строф "Морського кладовища", що його Рільке згодом перекладе німецькою мовою, він запитує себе, куди відлітає ця швидкоплинна наша сутність і чи існує якесь начало, достатньо потужне, щоб увібрати її в себе. Любов, по правді кажучи, видається самодостатньою і замкненою на себе. Хіба не пропонує вона нам водночас приклад і запоруку виживання, яке буде дароване найкращому, що є в нас? Але ні; любов сама перетворюється і виснажується, любов має власну історію.

Вас на стелах античних не вразила обачливість людських діянь? Хіба то не любов і прощання там так легко на плечі лягли, ніби постали вони з іншої суті, ніж наша...

Далі, в Третій елегії він покаже, що

Одна річ — оспівувати кохану. І зовсім інша —
гай-гай! —
 Бога провинного й тайного, Бога кривавих річок.

.....
Ох, дівчино,
 ми любили в нас не одне Буття, не Буття майбутнє,
 а незліченність кипінь; не одне дитя між усіх,
 а Батьків, що мов уламки гір,
 десь лежать на нашому дні; а річище всохле
 Матерів правічних, а весь цей мовчазний
 краєвид, накритий захмареним небом
 або чистим покривалом долі:
 ось що, дівчино, випредило тебе.

Отже, треба визнати, що коли Ангел залишається замкнутим у собі, людина не зупиняється на шляху до згуби, ніщо її не втримує і не зможе втримати. І немає для неї спасіння навіть у дитинстві, бо воно зіпсоване дорослим; дитина здається приреченою повертатися до життя спиною, сприймати лише голі форми, а не відкритий світ, у якому існує тваринне. Ось тут і виникає

той парадокс, що в очах Рільке людина, в певному розумінні, онтологічно опиняється в невідгладному становищі стосовно тварини. Річ у тому, що, як дуже слушно зазначив Гвардіні, тварина тут розуміється як чиста екзистенція, яка ще втішається свободою або, точніше, райською незайманістю. Тварина йде прямо перед собою, для неї не існує майбутнього, отож вона чиста від надії і страху. Зауважмо тут мимохідь, що Рільке, як здається, бере до уваги симетричне протиставлення між надією і страхом, яке — звичайно ж, помилково — встановив Спіноза. Тварина розміщується у “відкритому просторі”, як це називає Рільке. І треба нам спробувати якомога точніше визначити смисл цього загадкового слова, куди входить одна з головних інтуїцій, на яких побудовано “Елегії”.

Всіма очима Створіння бачить
відкритий простір. Тільки наші очі
мов навпаки розмішені круг нього,
мов пастки навкруг виходу на волю.

(Початок Восьмої елегії.)

Тут знову я звернуся до коментаря Романо Гвардіні в намаганні експліцитно пояснити, що треба розуміти під цим далеко не очевидним терміном “відкритий простір”.

Відкритий простір — це той простір, що оточує створіння, але йдеться не про порожній простір і не про флюїд, у якому купаються речі; це той факт, що створіння конечне, що воно має межі, або точніше, це — інший аспект, корелятивний аспект цього першого значення. Отже, не йдеться про відносну межу буття, тобто, загалом кажучи, про те, що прилягає до нього, а про його абсолютну межу, про Іншого в безумовному розумінні, про Іншого в його якості Іншого, тобто про Бога, про творчу потугу Бога. Це твердження прояснюється з психологічного погляду, коли ми подумаємо про те, що існують акти, детерміновані об’єктом, наприклад, осмислити якусь річ, випробувати її, надати потрібної форми тощо; але ж існують і інші, які не мають, власне кажучи, об’єкта і полягають у тому, щоби поринути в буття, дослідити його глибини, або, навпаки, випромінитися з нього й піднятися над ним, мовби розглядаючи його згори. В обох цих випадках межа переступається, але не в такий спосіб, коли ми перетинаємо її, щоб

відійти вбік, вона переступається абсолютно. Це “абсолютно” (*überhaupt*) є в одному випадку таємницею самозаглиблення (*le mystère de l'interiorité*), а в другому — таємницею трансцендентності (*Enthoherheit*) й абсолютного простору (*absolute Weite*). В обох випадках людина сама ж таки залишається позад себе як таке собі окремішне буття (*l'être particulier*), яке спостерігає, судить, палко жадає тощо, і в такий спосіб здійснює своє буття чистого створіння. Буття розтягується, розквітає і в такий спосіб стає самим собою. Відкритий простір — це напрям, у якому все це реалізується. Ми вже переконалися минулого тижня, що для Рільке сама релігія Бога — це напрямок серця. Ми бачимо тут, що відкритий простір може мислитися у висоту й у протяжність, але також у перспективі інтимності й таємничості. Але, додає Гвардіні, те, що для християнина буде простором або царством Бога живого, такого, яким Він засвідчує себе в Одкровенні, для Рільке — це просто інша сторона кінчного і стан, якого досягає буття, коли воно здійснює рух, що виводить його за межі себе. Все це прояснюється у світлі самих же “Елегій”, але особливо стає зрозумілим зі знаменитого листа, адресованого Вітольдові фон Гулевичу, який дає йому неоціненний коментар: “В “Елегіях” утвердження життя та утвердження смерті розкривається як щось одне й те саме. Визнати одне з них і заперечити інше означало б, а надто в тому випадку, якщо ми переживаємо такий досвід і таким його проголошуємо, обмеження, яке, в кінцевому підсумку, виключає будь-яку безконечність. Смерть — це та сторона життя, яка не спрямована на нас і яку ми не освітлюємо; треба нам спробувати якомога глибше осмислити наше існування, яке почуває себе вдома в обох цих безмежних сферах і з них невтомно черпає свою поживу... Істинна структура життя реалізується через дві сфери, великий кровообіг відбувається через обидві; не існує ні поцейбіччя, ні потойбіччя, а натомість існує велика єдність, у якій почувають себе вдома істоти, вищі за нас, тобто Ангели” (“Листи з Мюзю”).

Я, звичайно, не вважаю, що цей текст і всі ті, які підтверджують викладені в ньому думки, відзначаються ясним змістом. Але ось що можна з певністю твердити, як мені здається: якщо тварина має над людиною ту перевагу, що живе у відкритому просторі, то це пояснюється тим, що вона не знає страху смерті, бо, як ми

вже бачили, вона не має майбутнього; а саме цей страх разом з усіма другорядними почуттями, які він розбуркує, ставить стіну ірреальності між цими двома зонами і в такий спосіб руйнує цю велику єдність, у лоні якої Ангел відчуває себе вдома. Але, можливо, слід додати, щоб уникнути небезпечної двозначності, що тварина перебуває поцейбіч плану, де височіє ця стіна і що проблема для людини, чиїм провідником є поет, полягає в тому, щоб навпаки, розташуватися потойбіч; тобто повалити цю стіну, але разом із тим не опуститися в досвідомість, що є станом тварини. Аби бути цілком відвертим, я признаюся, що абсолютно не впевнений, чи не залишається певна двозначність у думці Рільке. Коли ми наближаємося до смерті, каже він у якомусь місці, ми перестаємо її бачити, і наш погляд лине вперед, як і погляд тварини. Чи не свідчить подібне зауваження про те, що дух поета не спромігся подолати двозначність — і виникає навіть підозра, чи не зроблено це умисне? — між станом старечої немочі та занепаду і між передбаченням неба, яке іноді освітлює саявом вечірньої благодаті існування, прилучене до священного? Я сказав, передбаченням неба; і я не можу втриматися від того, щоб не запитати себе, чи в остаточному підсумку відкритий простір не є для Рільке певним дехристиянізованим і безконечно ненадійним субститутом цього неба, до якого він прагне і якого не хоче.

Що тут має позитивну цінність, то це, здається мені, ідея, яка постійно зустрічається в Рільке й заснована на безпосередньому й болючому досвіді, ідея принизливої залежності, яку привносить у свідомість той факт, що ми існуємо перед лицем іншого буття і маємо його мовби навпроти себе (*gegenüber*); звідси трагічна доля, яка нависає над взаємною любов'ю або радше над потребою взаємності в любові. Тут ми маємо ключ до одного з рільківських парадоксів: уславлення односторонньої любові. Скажу мимохідь, що я не здивувався б, якби розлучення між Рільке та Кларою Вестгоф, що сталося вже за кілька років по укладенні їхнього шлюбу, пояснювалося саме цією дивною потребою в провітрюванні; потребою, яку можна прирівняти до туги, що її ми спостерігаємо в деяких тварин, які не піддаються прирученню і чия лагідність довгий час уселяє ілюзію тому, хто прагне їх одомашнити. Чи усвідомлював Рільке, що в даному випадку він був жертвою ідіосинкразії,

досить-таки незвичайної? Є всі підстави сумніватися в цьому, коли ми бачимо, що він розглядає як фатальність нашої вдачі нашу неспроможність визволитися й роз'єднатися, тобто, як ми вже знаємо, зорієнтувати нас до відкритого простору.

Хто нас обернув таким чином,
що в усіх своїх діях ми поводимося,
як той, хто відходить? Так само, як він,
піднявшись на останню вершину, звідки з кінця в кінець
перед ним розстеляється його долина,
він обертається, зупиняється, затримується —
так і наше життя є ніби постійна відпустка.

Не варт, одначе, помилятися щодо смислу цієї констатації і того звинування чи жалю, які начебто з неї випливають. Аж ніяк не йдеться про те, що в думці Рільке вихваляється певне визволення через забуття — зовсім навпаки. Якщо він і нарікає, то тільки на те, що чари, які справляють на нас Інший або минуле або, можливо, речі, серед яких ми живемо, знерухомлюючи їх, знерухомлюють нас самих і паралізують наше внутрішнє зростання. Саме з цього погляду, як здається, треба розуміти прокляття, якому піддає Рільке сучасний світ і його внутрішній (intime) занепад. Тут можна послатися водночас на Сьому й на Дев'яту елегії та невичерпний лист до Вітольда фон Гулевича, аби зрозуміти, що саме йому належить інтуїтивне передчуття, позначене майже надлюдською красою, яке знаходить свій вияв у цих текстах.

Тут запитання набуває точності і спонукає нас до негайних висновків. Тоді як ми могли б скористатися з цього короткочасного дозволу, яким є існування, прибравши форму рослини, скажімо, лавра — то чому все ж таки ми повинні прожити своє життя в людській подобі? Звичайно ж, не тому, щоб забезпечити собі випадкове щастя, яке завжди лише попереджає про якусь неминучу і близьку втрату, а тому, що ми повинні відповісти на певний звернений до нас заклик. Я прочитаю послідовно в оригіналі й у перекладі текст із Дев'ятої елегії, де це виражено з дивовижною патетичністю:

Aber weil Hiersein viel ist, und weil uns scheinbar
Alles das Hiesige braucht, dieses Schwindende, das
seltsam uns angeht. Uns, die Schwindensten. Einmal
jedes, nur einmal. Einmal und nicht mehr. Und wir auch
einmal. Nie wieder. Aber dieses

einmal gewesen zu sein, wenn auch nur einmal:
irdisch gewesen zu sein, scheint nicht widerrufbar.

(А тому, що тут бути — важливо й, либонь,
Те, що тут є, нас потребує. Ця швидкоплинність,
Що так дивно стосується нас. Нас теж швидкоплинних
один раз. Кожна річ — один раз. Раз — і не більше.
І ми теж один раз. Більш ніколи.
Але що ж це таке — бути раз? А те, що
наше буття на землі, певно, безповоротне.)

Einmal... nur einmal *. Ці слова відлунюють як по-
дзвін. Тут пригадується never more ** Едгара По. Отже,
світ, у який ми заангажовані, звертається до нас із певним
закликом; як нам відповісти на нього? Нам доручено
завдання — як ми маємо виконувати його? Цю сукуп-
ність, яку ми повинні зберегти або реалізувати, ми
намагаємося утримати її у наших власних руках, зафі-
ксувати її нашим наповненим поглядом, наповнити нею
наше серце. Але й це не все: хіба ця сутність не є чи-
мось таким, у що ми маємо перейти? Але кому переда-
ти те, що ми в такий спосіб зробили своїм? Хіба змо-
жемо ми забрати його з собою у інший світ, цей скарб
без назви? Це не видіння, не власне подія, що надається
до цієї таємничої передачі, але, можливо, тільки біль,
тягар досвіду та любові, і все це годі виразити слова-
ми. А може, ми живемо на світі, щоб казати первісні
слова, в яких набуває форми земний досвід: дім, місток,
джерело, сад, вікно або ще колона чи башта, і казати це
так, як речі у своєму внутрішньому житті ніколи б не
мали свідомості бути? Мовчазна земля, хіба не винайшла
вона, щоб виразити себе, спосіб примушувати закоханих
упадати в екстаз і переносити всі речі у план власних
почуттів? Хвала, яка має підійматися з наших глибин
до ангельської присутності, це та хвала, яка прославляє
прості речі, що їх можна виразити, речі, які набували
форми від покоління до покоління і жили нашим
життям на відстані досяжності наших рук і в полі на-
шого погляду. Всі ці речі, для яких життя є лише безпе-
рервним занепадом, розуміють, що ми їх славимо; ро-
ковані на загибель, вони дають нам силу їх урятувати,
нам, які ще більшою мірою призначені загинути, ніж вони.
Вони хочуть, щоб ми забрали їх у своє невидиме серце,
хоч би яким було наше буття і наша остаточна доля.

* Раз, один тільки раз (нім.).

** Більш ніколи (англ.). Похмурий рефрен із поеми Едгара По
"Крук".

Erde, ist es nicht dies, was du willst: unsichtbar
In uns erstehn? — Ist es dein Traum nicht,
einmal unsichtbar zu sein? — Erde! unsichtbar!
Was, wenn Verwandlung nicht, ist dein drängender Auftrag?
Erde, du liebe, ich will. Oh glaub, es bedürfte
nicht deiner Frühlinge mehr, mich dir zu gewinnen, einer,
ach, ein einzig ist schon dem Blut zu viel.
Namenlos bin ich zu dir entschlossen, von weit her.
Immer warst du im Recht, und dein heiliger Einfall
ist der vertrauliche Tod.
Siehe, ich lebe. Woraus? Weder Kindheit noch Zukunft
werden weniger... Ueberzähliges Dasein
entspringt mir im Herzen.

(Земле, хіба ти не прагнеш невидимо
в нас відродитись? Хіба не мрія твоя
один раз стати невидимою? Земле! Невидима!
Хіба перетворення — це не та місія, яку ти нам доручаєш?
Земле, земле улюблена, я цього хочу. О, повір,
не треба більше твоїх весен, щоб я тобі скорився,
досить буде й одної, бо й від одної надміру шумує кров.
Давно я дав тобі обітницю без слів.
Ти завжди маєш рацію, твоє святе натхнення —
це повірниця смерть.
Бачиш, живу я. А з чого? Ні дитинство, ані майбутнє
не меншають. Буття неосяжне
Ллється із серця мого.)

І сам Рільке ось як коментує це в листі до Гулевича:
“Ми з великим азартом збираємо мед видимого, щоб
накопичити його у великому золотому вуликові невидимого (цю фразу в тексті написано по-французькому).
І ця діяльність водночас підтримується й стимулюється тим фактом, що дуже велика частина видимого швидко
зникає і ніколи не знаходить собі заміну. Ще для наших дідів будинок, фонтан, знайома вежа аж до їхнього
одягу, їхнього пальта безконечно більше належали до сфери інтимного; кожна річ була ніби вмістилищем, де
вони нагромаджували і звідки черпали людяність.
А сьогодні, доставлені з Америки, в наше життя вторгаються речі порожні й байдужі, видимості речей, подробиць... Дім, у американському розумінні, яблука або виноград із Америки не мають нічого спільного з домом,
плдами, виноградними гронами, які вбирали в себе надії та думки наших предків... Речі одухотворені, живі,
речі, що їх ми добре знаємо, хиляться до занепаду, і їх уже ніколи не вдасться нічим замінити. Можливо, ми
останні люди, які з ними знали. На нас лягає відпові-

дальність не тільки зберегти про них пам'ять (це було б надто мало і надто непевно), а й стати охоронцями їхньої людської та священної для відчуття дому (*l'atrique*) вартості... Ангел "Елегій" — це істота, в якій заміна видимого на невидиме, що її ми намагаємося реалізувати, видається вже завершеною. Для Ангела "Елегій" усі вежі, усі палаци минулого досі існують, навіть давно невидимі — зрештою, для них невидимі і ті замкові башти та мости, які ще збереглися матеріально і для нас вони видимі. Ангел "Елегій" — це буття, смисл (*raison d'être*) якого в тому, щоб упізнавати в невидимому найвищий рівень реальності".

Ми маємо всі підстави до цього першого коментаря додати ще один, більш гіпотетичний, — я можу тут накреслити лише його загальні обриси. Нам знову може здатися, що Рільке тут думає лише про митця — про поета передусім, але, можливо, й про художника, чия місія полягає в тому, щоб переносити видиме в найвищий план реальності: не слід забувати, чим було для нього відкриття Сезана. Але ще раз повторюю: покликання митця — це, зрештою, те саме покликання людини, яка досягла найвищого рівня прояснення. Це тим більше стає очевидним, коли ми глибше збагнемо недостатність суто утилітарної теорії вираження. Ця остання — не простий засіб порозумітися в перспективі певних цілей, які треба реалізувати, вона вартісна, сама по собі, можна навіть припустити, що вона передусім і є метою, принаймні там, де вона реалізується у своїй повноті. Звичайно ж, ніхто не стане заперечувати, що тут ідеться про занижене й виключно прагматичне застосування мови, але це застосування точно виражає занепад людського начала, який поет або філософ зобов'язані викривати; і ми маємо всі підстави запитати себе, чи це заниження мови не пов'язане зі зміною погляду, зі спотворенням буття, яке реалізується відразу, коли людина конститує свій усесвіт як закритий світ, замість пориватися у широкий простір (*vers le large*). Широкий простір: я не певен, чи цим словам не слід віддати перевагу, принаймні у французькій мові, над виразом "відкритий простір" (*l'ouvert*), що його, як мені здається, набагато важче акліматизувати в нашій мові. Кажуть, ніби філософ Гайдеггер, познайомившись із "Елегіями", проголосив, що Рільке виразив у поетичній мові ті самі ідеї, які він, Гайдеггер, висунув у своїй зна-

менитій праці “Sein und Zeit” *. Можливо, це твердження, на перший погляд цілком несподіване, проясниться до певної міри, коли ми подумаємо про те, що закритий світ має тенденцію перетворюватися на світ базікання (Gerede), світ повсякденності, я радше сказав би, на світ поганої повсякденності. Але Гайдеггер, чи враховує він, що буває добра і погана повсякденність, як буває добра і погана безконечність! Залишається, проте, запитати себе, чи між Weltanschauung ** поета і світоглядом філософа не існує істотного протиставлення? Як дуже слушно зазначив пан де Вельгенс у своїй чудовій книжці про філософію Гайдеггера, свобода перед лицем смерті (Freiheit zum Tode) дуже близька до ніцшеанської amor fati ***. Ідеться, по суті, про повну незайнятість (disponibilité radical) перед лицем смерті. “Розуміти себе, вмираючи, — це каже пан де Вальгенс, — це справжня поведінка автентичного існування віч-на-віч зі смертю. Це означає, що в кожному мить автентичності всі наші можливості мають проектуватися на екран смерті”. А втім, автентичне розуміння себе завжди нерозривно пов’язане зі страхом перед смертю (a l’angoisse de la mort). “Das Sein zum Tode ist wesentlich Angst” ****. Це формула настільки чужа Рільке, наскільки можливо, здається мені, хоча, з другого боку, можна відзначити дивовижні аналогії між текстами, де й поет, і філософ мислять смерть як особисте звершення (accomplissement personnel). Але можна сказати, що гайдеггерівська людина завжди має свою смерть перед собою, бо вона носить її в собі (я відчуваю сильну спокусу згадати тут про деякі вірші Валері, зокрема в “Ескізі Змії”). Водночас ідея Doppel bereich ***** , подвійного царства та ангельської надсвідомості, яка подолає (transcenderait) цю дуальність і розчинить її у найвищій єдності, мені здається суперечною і букві, й духові Гайдеггера. Мені скажуть, що тут ми перебуваємо в зоні чистої міфології і що було б нерозумно прагнути транскрибувати міф технічною мовою, якій властиво утворювати протиставлення, що його я маю на увазі в цю мить. Я схильний погодитися з таким зауваженням. Міф, у кінцево-

* Буття і час (нім.).

** Світогляд (нім.).

*** Любов фатуму (лат.).

**** Буття перед лицем смерті — це реальний страх (нім.).

***** Подвійна сфера (нім.).

му підсумку, справді не піддається жодній транскрипції. А проте він убирає, він концентрує в собі квінтесенцію певного досвіду; саме цей досвід тут і важить, і він, як то здається, навряд чи може бути зведений до того, який знайшов своє віддзеркалення у філософії Гайдеггера. Або “Елегії” та “Сонети до Орфея” мають розглядатись, у кінцевому підсумку, як чисті вправи у тому значенні цього слова, якого надає йому Валері, чи як пуста маячня — і це тлумачення тим менш прийнятне, що ми маємо листи, де уточнюється смисл розглядуваних поезій і наголошується на їхній моралізаторській спрямованості, — або нам доведеться визнати, що для Рільке існує потойбіччя, яке, звичайно ж, не зливається з потойбічним світом християнської релігії, що, проте, не заважає йому бути іншою стороною, для нас неосвітленою, світу, до якого ми належимо, тобто царством мертвих, де триває метаморфоза, що її ми маємо, я не сказав би, витерпіти, а відбутися; бо очевидно властивістю людської суті є погоджуватися на неї, а може, й готувати її.

Wolle die Wandlung. O sei für die Flamme begeistert
drin sich ein Ding dir entzieht, das mit Verwandlungen
prunkt.

(Зажадай перетворення. Хай полум'я тебе надихне —
там де річ, горда зміною, тебе уникає.)

читаємо ми в “Сонетах до Орфея”. Весь цей Дванадцятий сонет варто прочитати й осмислити.

Was sich ins Bleiben verschliesst, schon ists das Erstarrte;
wähnt es sich sicher im Schutz des unscheinbaren Grau's?
Warte, ein Härtestes warnt aus der Ferne das Harte.
Wehe — : abwesender Hammer holt aus!

(Застигає усе, що замикається в перебуванні;
Чи можна вважати себе в безпеці за стіною
непрозорої сірості?
Зачекай: найтвердіше остерігає здаля берегтися
твердого.
О лихо! Молот відсутній уже злітає вгору.)

Безперечно, що всі ці акценти пробуджують у нас спогад про великі ніцшеанські теми: згоду, прив'язаність до землі, волю до перевтілення. І все ж таки треба себе запитати, чи ця аналогія, попри все, не є надто поверховою? Значення слів тут дуже відрізняються.

Зокрема, я маю на увазі волю до перевтілення. Ми не знайдемо тут нічого, що можна було б визнати близьким до ніцшеанського *Übergang*, тобто переходу в стан надлюдини; міф про надлюдину не належить до тих, які можна акліматизувати у всесвіті Рільке. І тут слід би спробувати бути настільки експліцитним, наскільки можливо, ризикуючи бути змушеним проникнути трохи потойбіч того, що нам пропонує буквальність текстів. Не заходячи, можливо, так далеко, як пан Анжелоз, я загалом охоче підписався б під тезою, яку він чітко розвиває у своїй великій праці про Рільке, стосовно цінності страждання. “Рільке, — пише він, — як нам здається, застосовує щодо цього доктрину теософії: людину створено для того, щоб вона через своє страждання піднялася до найвищого рівня, її земне існування є лише етапом у еволюції, яка веде її від таємничого початку до цілковитого зникнення... Через смерть ми поновлюємо зв’язок із чистим стражданням у перспективі подальшого існування” (loc. cit.). І він додає в примітці, що, звичайно ж, Рільке ніколи не говорив про реінкарнацію, але якщо він справді не хотів її визнавати, то зрозуміти цю його позицію дуже важко. В іншому місці автор згадує про такий характерний для Рільке текст із його листування, де він, говорячи про самогубство, тобто про того, хто свідомо випереджає власну долю, каже, що, можливо, в такий спосіб він бере на себе жажливі зобов’язання для свого майбутнього існування. А втім варто було б довше поговорити про роль, яку відігравали для Рільке окультні явища, зокрема тут варто згадати про спіритичні сеанси, в яких він брав участь, коли гостював у княгині Турської в Дуїно. Мені спадає на думку передусім той сеанс, де зголосилася внаслідок маніпуляцій із дощечкою таємнича істота, що назвалася “незнайомцем”, і висловила бажання поговорити з поетом. “Відбулася тривала розмова; і хоча запитання ретельно приховувалися, відповіді майже щоразу були зрозумілі. Рільке був зацікавлений і заінтригований до найвищої міри”. Скидається на те, що саме відповіді того “незнайомця” спонукали поета вирушити в мандри по Іспанії й зокрема відвідати Толедо, який, проте, приваблював його давно. “Незнайомець” описав йому це місто так детально й точно, що через кілька місяців він орієнтувався в ньому з першо-

го ж таки дня настільки, немовби прожив у ньому ціле життя.

Але щоб з'ясувати, як розвивалася думка Рільке про явища такого плану і до яких остаточних висновків він прийшов, треба, на мою думку, звернутися до листа, написаного дванадцятьма роками пізніше й адресованого Норі Пурчер-Віденбрук:

“...Я переконаний, що ці явища, коли ми просто приймемо їх, а не станемо шукати в них прихистку, і коли ми будемо сповнені рішучості інтегрувати їх у тотальність нашого існування, яке в плутанині подій, що з них воно складається, безперечно, не менш багате на дивовижні таємниці — ото ж, кажу, я твердо переконаний, що ці явища не повинні пробуджувати в нас нездорову цікавість і що насправді вони перебувають у інтимних, хоча й важких для сформулювання, відносинах із нами і що, в разі ми їх виключимо, вони однаково завжди знайдуть спосіб проявитися там чи там. Чому б їм не стимулювати наші зусилля, як і все те, що нам іще незнане або навіть непізнаване у строгому значенні цього слова, чому б їм не будити наше здивування, наше хвилювання, наш захват?”

“Протягом якогось часу я був схильний визнавати, як і ви, до речі, що під час цих сеансів мають місце всілякі зовнішні дії, тепер я вже не настільки в цьому переконаний. Хоч би яким неосяжним був зовнішній світ із усіма його астральними вимірами, навряд чи його можна порівнювати з вимірами нашого внутрішнього світу, який, попри свою незглибимість, не потребує космічних протяжностей. Отож якщо мертві або ті, хто ще не народився, мають потребу в якомусь пристановищі, то хіба цей уявний простір не обіцяє бути найприємнішим і найзручнішим місцем проживання, яке тільки можна було б знайти для них? Мені все більше й більше уявляється, що наша повсякденна свідомість мешкає на вершині піраміди, основа якої в нас (і, в певному розумінні під нами) замикає в собі такий широкий простір, що чим далі ми спроможні туди заглиблюватися, тим більше, як здається, нас затягує в зони земного або навіть космічного існування, які більше не підвладні ні часові, ні просторові. Уже в ранні роки своєї юності я сформував собі припущення (згідно з якими намагався, в міру можливості, відрегулювати своє

подальше життя), що в безпосередній близькості до цієї піраміди свідомості буття у своїй простоті могло ставати для нас подією, невразливою (*infrangible*) присутністю, узгодженою в часі (*simultanéel*) з усім тим, що в найвищій і нормальній точці свідомості власного “я” (*conscience de soi*) нам дано випробувати лише в стані плинності (*écoulement, Ablauf*)” (11 серпня 1924 р.).

Він додає, що хоч він і приймає медіумні явища слухняно, серйозно та шанобливо, дивний інстинкт спонукає його, відразу по тому як вони проникають у нього, знаходити їм контраргументи в самій же таки власній свідомості: “Ніщо не видавалося мені більш дивним, аніж світ, де панували такі сили чи мали місце подібні вторгнення. І дивна річ, що більше я так реагую (наприклад, після кожного нічного сеансу я умисне віддавався спогляданню втихомиреного зоряного неба, такого грандіозного і такого реального (*valable*)), то більше здається мені, що саме так я позначаю свою згоду з істотною суттю цих явищ. Їх треба — так я вважаю — більше терпіти, аніж визнавати, не відкидати, а кликати, більше піддаватися їм і любити їх, аніж ставити під сумнів чи використовувати. На щастя, висловлюючись мовою медіумних сеансів, я невикористальний (*inutilisable*), але я не дозволяю собі бодай секунду засумніватися в тому, що по-своєму я перебуваю в стані сприйняття у відношенні до впливів, які виявляють ці сили часто невідомого походження, і я зберігаю переконаність, що я ніколи не перестаю радіти або страждати в зоні їхньої дії. Скільки слів, скільки рішень, скільки вагань виникають унаслідок їхнього впливу! Що ж до решти, то одна з фундаментальних характеристик моєї вдачі полягає в тому, щоб сприймати таємницю просто як таємницю, а не як якогось незнайомця, з котрого треба зірвати маску; таємниця має залишатися таємницею наскрізь і аж до самого свого дна, як ото кусень цукру залишається цукром у кожній зі своїх частин... Я цілком позбавлений цікавості щодо життя, свого власного майбутнього, богів (і можливо, в кінцевому підсумку, це єдине місце, в якому мудрість пустила в мені коріння)... Що нам відомо про сезони вічності та про час її жнив?”

Я не побоюся сказати, що цей лист, з якого я зміг навести тут лише головні уривки, є одним із найваж-

ливіших текстів, які можуть допомогти розібратися в поглядах Рільке. Можливо, ви помітили, що останні рядки за своїм змістом приєднуються до чудового листа, присвяченого Міхаелю Крамерові, якого я вам зачитував у своїй першій лекції. Найвище терпіння, найвище смирення перед лицем вічного доторкається тут до свідомості власного “я”. Я відчуваю велику спокусу згадати також про надію. А ось і те, що викликає певні заперечення, попри ту фразу пана Анжелоза, де він говорить, що на зміну одному життю приходить інше: реінкарнація може бути лише об’єктом віри або гіпотези. Але на цій висоті терпіння людина більше не формує ані віри, ані гіпотез; тут реалізується досконала співзвучність із буттям. Чого Рільке навчає нас краще, аніж будь-хто, і що якийсь Ніцше або якийсь К’еркегор, як мені здається, або цілком знехтували б, або швидко забули б, то це те, що існує реалізована рецепція, яка є другою назвою самого творіння. Буття щонайбільш автентично втілене, є найбільш істотно творче. Це таємниче сполучення наш Валері принаймні провістив:

Терпіте, терпіть
Під голубінню!
Кожен атом мовчанки —
Це надія на стиглий плід.
Прийде радісна несподіванка:
Голуб, вітрець,
Найсолодше потрясіння,
Жінка, прихилена до стіни,
Випросять у неба дощу,
Який приймають навколішках.

Але саме тому, що він був до найвищої міри обдарований цією творчою сприйнятливістю і, крім того, був спроможний осмислювати її та оцінювати її блага, Рільке є одним з тих рідкісних геніїв першої величини, які перед лицем метафізичних реальностей стали на духовно здорову позицію; тобто однаково далеку від систематичного заперечення, що є безумством, і від маніакального захоплення, яке є абсурдним і згубним.

Але ніщо, на мій погляд, так очевидно не свідчить, як оця незаангажованість в присутності окультного, про ту глибоку прірву, що відокремлює такого мислителя, як Рільке, від філософів-екзистенціалістів, того ж таки Гайдеггера або Ясперса, котрі, явно чи неявно, виступа-

ють проти всякої реальності *Jenseits* — потойбіччя. Мені можуть заперечити, що проголошення вірності землі, яке бачимо, наприклад, у Дев'ятій елегії начебто має своїм зворотним боком заперечення світу потойбічного. Але тут не слід довіряти формулам. З одного боку, земля тут істотно протиставляється християнському небу, а з другого боку, не випадає сумніватися, що ніде в Рільке земля не мислиться і не може мислитись на позитивістський взірєць. Згадаймо, що існує сторона світу, яка до нас не обернена, а отже існує, як то передчували романтики, нічний світ, у якому якраз і здійснюється метаморфоза. Мені здається само собою зрозумілим, що ця метаморфоза не може бути просто перетворенням органічних елементів нашого буття, про яке твердить матеріалістичний пантеїзм. Десята елегія, що описує в майже єгипетській манері етапи подорожі, яку кожному з нас доведеться відбути, стане незрозумілою, якщо не взяти до уваги цей погляд. Звичайно, цю Десяту елегію можна трактувати як похоронний спів, де прославляється “велич людських страждань”, але таке розуміння проминає увагою той факт, що для Рільке, здається, існує траєкторія мертвих, як існують траєкторії небесних світил, траєкторія, яка губиться в нерозпізнаванному; а проте в кінці цього похмурого і грандіозного співу сяє, наче вогник або обіцянка, цей смиренний образ китиці, що висить на обскубаному ліщиновому кущі і мовби провіщає весняне квітування землі... це *Vorfrühling* *, яке Рільке так ніжно любив.

Мені лишається, завершуючи це обговорення, сказати кілька слів про “Сонети до Орфея”, що їх Рільке присвятив пам'яті Вери Оуками Кноп, молодой танцівниці, яка передчасно померла; в цих сонетах вплив Поля Валері здається відчутним, принаймні в плані техніки, — і в цьому випадку є всі підстави запитати себе, що ж саме завдячує Рільке авторові “Морського кладовища”, чиї вірші, як відомо, він тлумачив німецькою мовою. Проте я не маю наміру шукати відповіді на це запитання, яке виходить за рамки теми, що її я тут намагаюся висвітлити. Варто лише відзначити, що Орфей тут прагне посісти місце, яке в “Елегіях” належало Ангелові, а в попередніх віршах — Богові; з цього можна зробити висновок, що Рільке не тільки усе далі

* Наближення весни (нім.).

відходить від власного християнського світу, а й що він успішно долає двозначності, які ще ускладнювали його думку. “В особі Орфея, — каже пан Гунтер, — поет упевнено оспівує Бога перетворень. Потойбіч нашого розділеного існування, після розквіту, плід, висихаючи, вивільняє зернята воскресіння. Орфей живе всюди. Він у кожній розквітлій троянді, як і в усьому, що розчиняється в невидимому”.

Він земний? Ні, два царства

Бачили, як зростає його розлогий дух.

(Перша частина, елегія шоста).

Від християнства до орфізму: можливо, саме так треба визначити цей дивовижний життєвий шлях, який у стількох аспектах нагадує подорож угору по річці часу до таємничих предків і матерів — і це здається настільки очевидним, що іноді виникає спокуса, говорячи про Рільке, вживати вираз “профетизм минулого”. І звичайно ж, у якомусь сенсі така еволюція може заводити в оману й видаватися певним регресом. Але вірити в це, здається мені, означало б знехтувати глибоку науку, яку можна почерпнути в цій творчості й у цієї особистості. Насправді знеславлений і неясний термін “пантеїзм” не дає нам змоги розібратися в тому, що є не тільки незрівнянно оригінальним, а й змістовним, я сказав би, поживним у “Сонетах до Орфея”. Об’єднаний зміст смерті та воскресіння, який проходить крізь них, як подмук, що прилинув з іншого світу, започатковує милосердне ставлення до душ і речей, таємницю якого — так принаймні мені здається — нам належить сьогодні розкрити. Сказати, що я в глибині душі думаю? Це стосується навіть більшості християн, навіть тих, які посправжньому спізнали благодать. Бо насправді ми всі до певної міри заражені бацилами згубного світу, в який ми видимо занурені. Можливо, навіть слід додати, що сьогоднішній християнин часто схильний особливо наголошувати на вбогості та гидотності світу, покинутого напризволяще, щоб у такий спосіб відзначити спокутну цінність надприродних сил, які діють на нього водночас і згори і з його найглибших глибин. Але в такому випадку виникає небезпека, що дух буде спонуканий формувати про речі осудливу думку (*jugement depreciateur*), яка у своїй основі є, мабуть, блюзнірською і яка, до того ж, ефективно сприяє прогресивній десакралізації людського світу, світу як такого.

Глянь на машину,
Як вона крутиться мстиво,
Калічить нас і ослаблює.

(*"Сонети до Орфея, I, 18)*

Машина загрожує всім здобуткам, поки вона має зухвальство бути в духові, а не лише в послухові... Вона — життя, вона претендує на те, що розуміється на ньому краще, ніж будь-хто — вона, яка з однаковою рішучістю наказує, творить і руйнує...

Aber noch ist uns das Dasein verzaubert: an hundert Stellen ist es noch Ursprung. Ein Spielen von reinen Kräften, die keiner berührt, der nicht kniet und bewundert.

Worte gehen noch zart am Unsäglichen aus...
Und die Musik, immer neu, aus den bebensten Steinen,
baut im unbrauchbaren Raum ihr vergöttlichtes Haus.

Але для нас існування — досі зачароване. В сотнях місцин воно є ще початком. Грою чистих сил, —
яких ніхто не порушить, якщо не вклякне й не
замилується.

Ніжні слова ще народжує Невимовне...
І музика, вічно нова, струменить із розхитаних каменів,
будує в порожньому просторі свій обожнений дім.

Ніде не виражено краще, ніж у цих двох терцетах Десятого сонету з Другої частини, ту шанобливу любов до творіння, яка на очах у людей мого покоління вичерпувалася в безлічі душ, приречених на всихання і на нікчемне й принизливе догодження своєму "я". Таким чином, світ машини стає водночас світом чистої свідомості, тієї, яка згорає без світла або освітлює без тепла. Тож ми спостерігаємо, як утворюється тут розколина між народними масами, що буквально спотворені все більш і більш нелюдським режимом існування, і невеличкою понадприродною елітою, чиї життєві підвалини, проте, стають усе ненадійнішими, все більше й більше розхитуються, тож у кінцевому підсумку ця еліта може стати цілком безборонною перед нападами найзловісніших психозів, стане жертвою найкатастрофічніших внутрішніх обвалів. Цілющий вплив, який справляє рільківський орфізм на кожного, хто намагається проникнути в його суть, полягає, як на мене, в тому, що він дає шанс осмислити неосмислюване, що він поновлює навкруг нас, а також і в нас — а точніше, у внутрі-

шньому космічному просторі, Weltinnenraum, де ця різниця скасовується, — клімат, сприятливий для того, щоб ми відкрили в собі цю здатність “сподіватися несподіваного”, без якої, треба сказати, саме християнське послання опиняється перед небезпекою, в кінцевому підсумку, втратити свій смисл і свої чесноти.

Літати прагне все. А ми блукаємо, такі зануди,
сідаємо на все, тим горді, що важкі;
Які ж ми жадібні господарі речей,
що їх дитинство вічне викрадає.
Хто візьме їх у серце сну і спатиме
глибоким сном з речами — нехай прокинеться легким
і різним для кожного різного дня однакової глибини!
(“Сонети до Орфея”, II, 14)

Рільківський орфізм відкриває нам тут одну зі своїх найчистіших таємниць: вага не в речах, вона — в нас. Треба нам від неї звільнитися як ото скидають набридле ярмо, щоб досягти реальності речей, яка є щирістю, і щоб включити в наше буття цю невмирущу невинність. У іншому місці, в сонеті, де він говорить про дивні плоди втішання (II, 17), він запитує себе, чи не здатні ми внаслідок фальшивої скороспілості, внаслідок завчасної активності, плоди якої не забаряться засохнути, стривожити мирну погідність літа...

Безперечно, знадобиться дуже тонка робота з транспозиції, щоб перевести у визначення дискурсивної думки те, що є тільки алюзією, далеким спогадом або передчуттям. Я переконаний, що така робота не лише можлива, а й украй необхідна для того, хто хоче вибратися з колії, в якій сьогодні має небезпеку загрузнути вся західна думка. І як нам не згадати на завершення про кінцеві рядки Двадцять шостого сонету Першої частини:

О Боже пропавший, о безконечний слід
Це лиш тому, що ненависть тебе розтерзала
Природи вухами і голосом ми стали!

Хоча християнський розум схильний бачити тут тільки віддзеркалення в міфологічному й кривому дзеркалі суто сакральної істини, мені здається, що цей образ розсіяного Бога має для нас, французів та європейців 1944 р., найбільш хвилююче значення; справді, до спогадів про людське та божественне відсилає нас видовище

розчленованого світу, де більшості з нас, як здається, вже не дано навіть розрізнити своєрідну розсіяну таємницю, що випаровується в будь-який час із лона реальних речей.

Мені було б прикро, одначе, закінчувати цю другу й останню лекцію в ритмі, що, попри все, видається досить таки легким. Ризикуючи захопити зненацька декого з вас, я відчуваю потребу завершити свою другу лекцію закликом, проголосивши його радше пошепки. Закликом, який може знайти відгук у всіх, християн і нехристиян. До того ж хіба це не найліпший спосіб увійти в спілкування з Ангелом "Елегій" або Орфеєм "Сонетів"? Перед грізною присутністю зловорожих сил, які щодень розширюють масштаби руйнівної діяльності, напередодні катастроф, які можуть укинути в небуття істоти та речі, задля яких ми живемо, дозвольте мені прикликати цей дух перетворення, який із нашого скороминущого світу вміє видобути незмінне. На якусь мить поставмо себе під його егіду. Дозвольмо собі перейнятися надією, що він зуміє перетворити нас так глибоко, що ми відчуємо в собі дар запропонувати пустельним обставинам душу помолоділу, згідливу, примирену з незглибимим.

Дух перетворення.

Коли ми спробуємо прорвати запону хмар, які відокремлюють нас від іншого царства, спрямуї нашу недосвідчену руку!

А коли видзвонить призначену годину, пробуди в нас веселий гумор подорожнього, який застібає свій рюкзак, тоді як за зволоженими росю шибками все яскравіше розгоряється туманно-рожевий племінь світанку.

Париж, січень 1944 р.

ГАБРІЕЛЬ
МАРСЕЛЬ



Людина
бунтівна

Додаток

ЛЮДИНА БУНТІВНА ¹

“Людина бунтівна” — це в деяких відношеннях найважливіший твір Альбера Камю, бо саме його, поза всяким сумнівом, він найдовше виношував, і саме він дозволяє найкраще зрозуміти проблему, навколо якої безперервно крутилися його думки, відколи він уперше замислився над питаннями світобуття. Я говорю тут про проблему, а не про її розв’язання, і далі ми побачимо, чому. А втім зовсім очевидно, що таке розв’язання існує — хоч би з якою переконаністю автор намагався твердити протилежне.

Можна сказати приблизно, що розвиток думки в “Людині бунтівній” включає в себе три істотні фази. Автор починає з того, що визначає в її чистоті ту активність свідомості, яку він називає бунтом. Далі, розглядаючи її в історичному плані, в її метафізичному, літературному й соціальному аспектах, він вивчає, часто з великою проникливістю, ті умови, за яких ця активність у XIX сторіччі, а надто в наші дні, змінила напрямок свого розвитку; і нарешті, в останній частині, він намагається показати, як бунт може бути відновлений у своїй істинності та в своїй чистоті.

Очевидно, що сторінки, на яких автор намагається визначити характеристики, притаманні автентичному бунтові, мають особливу вагу. З феноменологічного погляду, який у моєму розумінні тут єдино можливий, мені здається, що вони визначаються в нього не досить строго, і це, попри те, що погляд Камю, безперечно, проникає в суть речей досить глибоко.

¹ Критична розвідка Габріеля Марселя, присвячена книжці Камю, що має назву “Людина бунтівна” і вийшла друком у 1951 р. у видавництві “Галлімар”.

“Що таке людина бунтівна? — запитує він. — Це людина, яка каже “ні”. Але хоч вона й відкидає (*refuse*), вона не зрікається (*ne renonce pas*): це також людина, що казала “так”, відколи навчилася говорити, це раб, який усе своє життя одержував і виконував розпорядження і раптом визнав за неприйнятний новий наказ. Який зміст укладено в це “ні”? Наприклад, він означає: “Все це тривало занадто довго” — тоді було “так”, а тепер — “ні”. Одне слово, це “ні” стверджує існування певної границі. Ми знаходимо цю саму ідею межі у відчутті бунтівного, що інший її переступив, що він поширив своє право через межу, за якою з ним стикається інше право і його обмежує...”. Але бунтівний не протиставляє порядку, який його пригнічує, лише право не бути пригнічуваним поза тим, що він може визнати. Всяка активність бунту мовчки припускає наявність певної позитивної цінності.

Не можна сказати, щоб усі ці формули були хибними, але вони, на мою думку, недостатні й слабкі. Я сказав би, що, як на мене, екзистенційний характер бунту тут по-справжньому не висвітлений. Тобто я маю на увазі, що втрачається з виду сама сутність бунту, коли її поміщають у план судження або слова. Бунт — це дія і його можна зрозуміти лише як дію. Судження або слово треба тут розглядати в тій їхній якості, що вони вже стали діями, які сигналізують про інші дії. Можна сказати, в дуже загальному плані, що ця дія завжди полягає в тому, що скидають ярмо, і ці слова треба брати в їхньому реальному, я навіть сказав би в тілесному, значенні. Я навряд чи дуже спотворю свою думку, коли скажу, що бунт має завжди розглядатися в перспективі зусилля м’язів; навіть там, де він виступає як явище суто ментальне, він спрямований до мускулярного завершення. Інакше він буде не чим іншим, як спробою (*velléité*), тобто видимістю, а слабка спроба (*velléitaire*) бунту — це брехня, це навіть суперечність (так само як була б суперечністю нерішуча воля).

Проте А. Камю, само собою зрозуміло, має цілковиту слушність, коли підкреслює елемент позитивної цінності або, точніше, виправдання, яке неодмінно містить у собі бунт. Я не можу бунтувати без абсолютної впевненості в тому, що я маю підстави так поводитися і, відповідно, що було б підло або ганебно терпіти далі те, що буквально стало нестерпним. Буде правильним сказати,

що існує така точка або, якщо хочете, межа, де спалахує бунт — це означає, що “чаша переповнилася”. Але, мені здається, треба тут додати ще й таке: оскільки бунт має певний характер необумовленості, він глобально ставить під запитання чи, радше, абсолютно відкидає авторитет іншого, який тут трактується вже не як суперник, а як тиран, як саме втілення зловживання владою. Це надзвичайно важливо й дозволяє правильно розрізняти екзистенційну оригінальність бунту. Якби він розміщувався в інтелектуальному або раціональному плані, це глобальне заперечення авторитету іншого не могло б мати місця. Бунтівний обмежився б тим, що сказав би: “Ви переступили через певну межу. Ви зазіхнули на певну територію, яка вам не належить, я протестую проти цього порушення. Покиньте цю територію, яку ви топчете незаконно, і коли ви перетнете кордон, попередні умови нашої угоди *ipso facto* відновляться”. Але так воно ніколи не відбувається й відбутися не може. Адже тут ідеться не про логічну неможливість, а про неможливість екзистенційну, численні приклади якої дає нам історія воєн та революцій. Починаючи від того моменту, коли мало місце порушення, яке спричинило бунт, не може бути й мови про те, щоб повернутися до угоди, яка передувала порушенню. Я думаю навіть, що нам треба піти далі. Річ у тому, що насправді сама ця угода ретроспективно ставиться під сумнів; по суті, не було ніякої угоди: це була ситуація факту, а не права, й у світлі здійсненого порушення ця ситуація уявляється як така, що від самого початку була певною мірою заражена можливістю зловживання, яку події вивели назовні. Ось чому, якщо ми розглянемо один приклад із сотні, Карла Десятого скинули в 1830 р. з престолу, бо його супротивники вже не змогли б задовольнитися тим, що примусили б його скасувати свої укази, які й спричинили революцію.

Можна сказати, що бунт — оскільки він дія — це подія, яка привносить із собою незворотність, притаманну історії як такій.

Ці зауваження висвітлюють неймовірну складність будь-якого бунту як такого. Безперечно, я це повторюю, вельми важливо пам'ятати, що тією мірою, якою він сам себе осмислює, він завжди вимагає запровадження ідеального порядку, який досі активно нехтувався й відкидався, відновлення законів, можливо неписаних, а проте

в якийсь спосіб реальних, що були порушені, тощо... Але не менш необхідно відзначити ту властиво екзистенційну характеристику бунту, яка полягає в тому, що він завжди, що він фундаментально є виникненням (*surgissement*) певного “я” або певного “ми” (але це “ми” неодмінно містить у собі “я”), яке повстає проти того, кого в усіх випадках можна назвати словом “інтервент” (*envahisseur*). Щоб виправдати застосування цього слова, треба, мабуть, додати таке уточнення: можна сказати, що цей загарбник приходить не іззовні (як там, де йдеться про агресора), а зсередини: але як може відбутися таке вторгнення ізсередини? Ідеться, власне кажучи, про ситуацію, яка загалом має характеристики симбіозу. Саме всередині цього симбіозу й відбувається не агресія, а трансгресія, і бунт є відповіддю — не в словах або в ідеалі, а в екзистенції — на цю ж таки трансгресію.

Мимохідь зазначу, що з цього погляду я не вагаючись погоджуся з Камю, що невинувато прагнути обов’язково звести бунт до злості: в цьому я вбачаю хибне застосування сумновідомих поглядів Шелера. Але якщо наш попередній аналіз — точний, він дозволяє зрозуміти, чому завжди виникає ситуація, що бунт — у великій більшості випадків, а можливо, й завжди, виправданий у своїй інтенції, у своєму фундаментальному *pisus* — майже не має шансів бути очищеним у екзистенційних модальностях, за якими він розвивається. Поясню свою думку: бунт спалахує, коли певна ситуація визнається нестерпною, коли треба покінчити з нею за будь-яку ціну. Та коли ми кажемо “за будь-яку ціну”, ми неминуче включаємо у зміст цього виразу і значення слів: “усіма засобами”. Німецький термін *Rücksichtslosigkeit*, що, як мені здається, не має еквівалента в французькій мові, якнайкраще виражає те, що я маю на увазі: він означає буквально, що не може бути й мови про те, аби оглянутися назад або брати до уваги нехай там що. Характерною ознакою бунту є шалений напад, а шалено нападати (*foncer*) означає певною мірою нападати сліпо.

Якщо все це справді так, ми повинні остерігатися говорити про чистоту у відношенні до бунту або, точніше, це слово буде тут обтяжене найжахливішими двозначностями. Справді, цілком можна визнати, що на початку бунт завжди чистий, але тут же таки треба дода-

ти, що він не може залишатися чистим і надалі. А втім, що ми точно розуміємо тут під чистотою? Це слово може бути визначене лише негативно, через відсутність. Тобто йдеться про відсутність розрахунку? Чи відсутність ненависті? Та по певних роздумах ці поняття за-тьмарюються. По-перше, важко собі уявити, як то можна збунтуватися без ненависті до тирана в його якості тирана, а з другого боку, хіба не буде чисто абстракцією — і по суті лицемірною — проводити різницю між тираном як таким і тираном як індивідом? В кожному випадку було б надзвичайно важко, а то й неможливо виявити розмежувальну лінію між ненавистю, яка очищена почуттям справедливості, й ненавистю, по суті, нечистою. Переходячи до конкретики, мусимо відзначити, що саме тут, принаймні в кожному окремому випадку, відкривається поле для дискусій, яким не видно кінця.

Ситуація мало прояснюється і тоді, коли йдеться про відсутність розрахунку або міркувань вигоди: бо ці слова зрештою можуть бути пезоративними прийомами оцінки певної кінцевої мети, в самій собі легітимної.

Мені здається цілком очевидним, що в очах А. Камю бунт внутрішньо очищається тим фактом, що бунтівний самохіть ризикує своїм життям. Мені здається, по суті, правильним сказати, що жертва в собі несе очищення; про це, скажімо, свідчить те, що людина, яка знаходить спосіб залишитися в безпечному захистку і звідти підбурює інших здійснювати вчинки, які включають у себе високий ступінь ризику, це, за всією очевидністю, істота, гідна зневаги. Зазначимо в дужках, що в даному випадку теж очевидно проступає екзистенційний аспект бунту. Я бунтую автентично лише за умови, що заангажую себе всього цілком у цей бунт, який інакше буде лише видимістю. Можна також сказати, що тільки погоджуючись іти на цей абсолютний ризик, я можу, не скажу що довести, але принаймні засвідчити свою добросовісність (*bonne foi*), мені здається, варто замислитися над тим, чи у світлі цієї ідеї добросовісності не прояснюється також ідея чистоти. Як і майже завжди, тут багато чого прояснює звернення до понять протилежних: недобросовісність і нечистота будуть, принаймні в цій сфері, майже напевне ідентичними.

Та, можливо, виникне спокуса сказати, що проблема чистоти або нечистоти може бути реально поставлена лише в тому, що стосується інтенції або внутрішньої

настроєності. Але ми вже зазначили, що бунт аж ніяк не зводиться до цієї інтенції. Він, навпаки, є вторгненням у екзистенцію, а хто каже “вторгнення”, той каже “наси́льство”. Залишмо без уваги більш або менш софістичні розважання, до яких удається на цю тему який-небудь Жорж Сорель. Треба ставитися з максимальною підозріливістю до літератури, на яку наси́льство іноді надихає людей, котрі схильні збуджуватися ідейно, але котрі більше ніж імовірно, коли приходить день повстання, залишаються вдома, ховаючись за опущеними шторами. Що ж до мене, то я настроєний думати, що наси́льство — це, в усякому разі, падіння, падіння у світ, розташований десь поза тим світом, у якому можна говорити про чистоту чи нечистоту. Чи слід говорити про падіння, коли це падіння у світ інфралюдський? Я б утримався від подібної термінології. Ми не маємо права забувати, що розплатою за людські привілеї є те, що людина, яка опускається на рівень тварини, цим самим падає набагато нижче, аніж тварина. Не має і не може бути наси́льства без провини.

Але саме тут етична проблема бунту постає як по суті нерозв'язна. Я справді не вірю, — чи я більше не вірю, — що є взагалі законні підстави робити висновки з таких екзистенційно неминучих виявів наси́льства, щоб піддати бунт, узятий сам по собі, абсолютному осудові або, точніше, такому осудові його можна піддавати лише за певних умов, які треба уточнити. Проблема тут виходить на дуже широкі філософські обрії.

Треба було б, з іншого боку, запитати себе, виходячи з попередніх міркувань, прийнятним чи неприйнятним є поняття філософського бунту або, точніше, за яких умов воно може набути значення. Я уточнюю: очевидно, що папір усе витерпить, і ми знаємо, що літератори з прометеївськими претензіями дали тут волю своїм невичерпним здібностям у царині лайки. Але лайка може бути лише риторичною вправою і здебільшого вона і не є чимось іншим. Якщо слова “метафізичний бунт” мають смисл, треба, щоб вони відповідали якомусь виникненню (*surgissement*), що його можна якимсь чином порівняти з тим, про яке ми згадували раніше у зв'язку зі звичайними типами бунту. А втім — і в цьому годі сумніватися — аж ніяк не очевидно а ргіорі, що це виникнення можливе в метафізичній сфері, я хочу цим сказати, що воно буде чимось іншим, аніж видимістю,

ілюзією, яка, проте, введе в оману того, кому дуже цього захочеться.

Зазначмо, що це кардинальне, як то є всі підстави вважати, питання не спало навіть на думку Альберові Камю. Правда, я мушу визнати, що на тому рівні рефлексії, який він обрав для себе, цього питання можна й не ставити. Проте саме воно з багатьох поглядів уявляється чи не найважливішим. Таких питань філософ просто не має права уникати — і то в жодному випадку. Я хотів би спробувати на подальших сторінках показати, як воно має розглядатися.

А. Камю десь зазначає — і то небезпідставно, — що бунт проти Бога міг набути виразної форми лише тією мірою, в якій саме поняття Бога персоналізоване. Це не що інше, як висновок зі сказаного раніше. Справді-бо, бунтувати — це завжди бунтувати проти. Але не менш очевидним здається і те, що можна збунтуватися лише проти когось або принаймні проти типу реальності, — я умисне застосовую цей дуже туманний термін, — який уподібнюється до особи. Як, наприклад, можна збунтуватися проти анонімного порядку чи проти закону, не продиктованого ніким? І ще можна сказати, що тільки особистість створює ситуацію, необхідну для бунту. Прометеївський міф набуває тут усієї повноти свого значення. Прометей повстав проти Зевса.

Тут можна було б сказати правду, поставити перше запитання: а що саме в екзистенції схильне перетворюватися на цей протест, я навіть сказав би, ставати звинуваченням. Останнє слово особливо повчальне. Бо висунути звинувачення — це звинувачувати перед якимсь судом; але про який достеменно суд може йтися в даному випадку? Тільки про суд свідомості, і я беру тут це слово в широкому значенні, яке, само собою зрозуміло, вимагає прояснення. Зазначмо, з одного боку, що обвинувач і суд тут начебто зливаються. Констатуймо, з другого, що цей Бог, притягнений до відповідальності свідомістю, перед судом свідомості виступає в подібності ідола й у таких випадках буває важко збагнути, за які такі заслуги його можна називати Богом. По певних роздумах не буде ніяких труднощів показати, що в подібній ситуації саме на свідомість приліплюють печать божественного.

Та облишмо цю діалектику. Історія сучасної думки (можливо, тут краще сказати духовної поведінки лю-

дини перед реальністю чи перед усесвітом, як вам зручніше) начебто показує, що мірою того як цей бунт проти Бога набирає чіткої форми він має тенденцію — внаслідок певного перетворення, звичайно ж, неминучого — переходити в заперечення самого існування Бога, тобто, власне, самого буття, яке мовби притягується до відповідальності чи проти якого висувається звинувачення. Але логічно видається, що треба обирати між двома варіантами: або в Бога достатньо вірують, щоб збунтуватися проти нього, або перестануть у нього вірити і в цьому випадку бунт як такий стає неможливим. Міркуючи раціонально, саме в цьому полягає дилема, з якої, як здається, неможливо вийти. А проте, якщо ми неупереджено проаналізуємо внутрішню ситуацію багатьох безвірників у сучасному світі, ми помітимо, здається мені, що дилема випускає з уваги один фундаментальний аспект, який не може бути зведений до подібної альтернативи. Поясню свою думку: було б цілком логічно, якби той, хто слухно чи неслухно переконує себе в неіснуванні Бога, знаходив у цьому переконанні заспокоєння чи легкість того виду, яку знаходить у соціальній або політичній реальності той чи той збунтований, коли він з'ясовує, що тиран, проти якого він повстав, не існує. А втім, зазначмо, що навіть у цьому гіпотетичному плані є щось абсурдне і суперечливе. Бо оскільки бунт пояснюється свідомістю зловжиття, то можна сказати, виходячи із загальних міркувань, що зловжиття і свідомість зловжиття зливаються; а хіба, коли ми припустимо, що особа, визнана відповідальною за зловжиття, не існує, зловжиття внаслідок такого припущення зникне? Можна навіть запитати себе — і це зауваження видається мені надзвичайно важливим, — чи той факт, що вже немає нікого, кому можна було б пред'явити претензії, не тільки викликає розгубленість у душі бунтівного, а й завдає їй глибокої травми, — так на мою думку це можна назвати? Збунтована свідомість перетворюється на свідомість травмовану. Але якщо ми спробуємо роздивитися зблизька реальність духовного порядку, яку позначає це слово, ми побачимо, що не може бути травми без злості (*ressentiment*), правда, тут треба було б відзначити одну своєрідну особливість цієї ситуації: якщо в загальному випадку злість спрямована (*проти*), то цей вид агресивної або полемічної інтенціональності стає

тут, в якомусь розумінні, розсіяним (diffuse). Як здається, суть цієї злості полягає саме в тому, що вона сама не знає, проти кого вона спрямована, а тому розряджається то в одному напрямку, то в іншому.

За цих умов не видно, щоб можна було створити щось подібне до метафізики травмованої свідомості. Зазначмо, що попередня аргументація, можна сказати, примусила нас вийти за межі політичної та соціальної сфери. Злість, пов'язана з фактом неможливості пред'явити комусь конкретному претензії за зловжиття, які далися взнаки, але мали такий характер, що годі з'ясувати, хто ж несе за них відповідальність, — ця злість, але тепер уже в космічному масштабі, проявляється як споріднена з атеїзмом. Водночас не забуваймо, що тут ми перебуваємо в зоні екзистенційного, я хочу цим сказати, що тут аж ніяк не йдеться про те, аби виявити понятійний зв'язок, що нібито існує між поняттям атеїзму і поняттям злості. Тут ідеться насправді про зв'язок, який поєднує в істотах із плоті і крові, що ними ми є, певне твердження або, точніше, певне заперечення і те, що можна, строго кажучи, назвати афективною поведінкою. Найкращою формулою тут, можливо, буде така: щирий атеїст майже неминуче потрапляє в такі ситуації, коли йому доводиться переживати розсіяну злість, яка, в кожному з окремих випадків, кристалізується — до речі випадково (*de façon contingente*) — навколо того або того аспекту реальності. Можливо, треба було б повернутися до слів “щирий атеїст” і уточнити їхнє значення. Щирий атеїст видається мені людиною, яка у світі, що їй відкривається, не знаходить жодного сліду божественної присутності і яка навіть вірить у те, що вона виявила в цьому світі існування феноменів або явищ, які видаються їй несумісними з такою присутністю. Цей атеїзм, який сповідували чимало благородних особистостей ХІХ сторіччя, включає ідею, згідно з якою я неспроможний змиритися з думкою, що Бог існує, бо це було б неподоланною перешкодою моєму власному існуванню. Але щирий атеїст — хоч би там що можна було думати про його позицію з раціонального погляду — він принаймні позбавлений цього *hybris* *, яке у своїх крайніх виявах, безперечно, зливається з параноїдальним психозом. Це, звичайно, не заважає тому, що

* Тут: самовдоволення, пиха, гордіня (грецьк.).

він досить часто відчуває в собі оту розсіяну злість, про яку я говорив; що стосується мене, то я схильний сказати, що якщо існують виняткові випадки, коли він абсолютно не відчуває цієї злості, то ці випадки насправді залежать від благодаті й тільки від неї. Треба добре собі усвідомити, що ця розсіяна злість — це свідомість, яка звинувачує реальність у тому, що у світі існує зло, й водночас не знає, кого чи що можна вважати за нього відповідальним. Але цю злість можна подолати, і навіть поцейбіч правдивої віри, тільки за допомогою великодушності, початки якої не можуть бути знайдені в складових самої людини.

Можливо, комусь тут спаде на думку позиція стоїка або послідовника Спінози, які вперто твердять, що добро і зло — це визначення за своїм походженням суб'єктивне і що речі ніколи не бувають такими, якими вони можуть бути, з огляду на необхідність, що нас нехтує, нас і наші потреби. Але тут можна відповісти, що, поперше, внутрішнє прийняття цієї необхідності, за припущення, що воно справді можливе, якраз і має своєю передумовою цю великодушність; і що, по-друге, для сучасної думки ця необхідність якщо існує, то лише як міф. Я додав би, що не можна, мабуть, знайти прихисток у цій думці, якщо наперед не вбити в собі всі афективні почуття, завдяки яким людина є справді людиною, а не таким собі механічним апаратом, навченим думати. Я дуже схильний вважати, що усунути зі свого життя обурення (*scandale*) (яке спричиняють несправедливе страждання, абсурдний нещасливий випадок) можна лише за тієї умови, якщо вдатися до систематичної дегуманізації, яка може, втім, реалізуватися в дуже різних формах: найнижча з них — це та, яка конститується на рівні думки, зачарованої, звичайно ж, не наукою, а технікою в її розмаїтих варіантах. Ми навряд чи помилимося, сказавши, що ця думка приводить до стану, який я схильний назвати неоінфантилізмом або старечим інфантилізмом. Іншим виявом такої дегуманізації, який власне немає нічого спільного з першим, який навіть йому протилежний, є той стан, до якого прагне людина, схильна до чистого споглядання, або аскет. Але тут атеїзм, за всією очевидністю, долається або принаймні переходить у щось таке, що не має нічого спільного з тим, від чого все починалося. Тут також, тут особливо відбувається очищення, першоджерело якого слід шукати не в природі як такій.

Якщо тепер, сконцентрувавши нашу увагу на травмованій свідомості, ми спробуємо дати їй оцінку, ми будемо змушені визнати, що її парадоксальні муки пояснюються тим, що, прагнучи виправдати сама себе, вона повинна, більш або менш неясно, констатувати, що виправданню вона не підлягає. Можна було б спробувати применшити її цінність, звернувши увагу на те, що вона, зрештою, проявляється як продовження того стану, який можна назвати поганим настроєм на рівні повсякденного життя. Проте таке уподібнення не можна вважати законним, в тому розумінні, що травмована свідомість, по суті, невідступно переслідується тривогою і що саме ця тривога надає їй її трагічного вигляду. Треба ще додати, що травмована свідомість невиразно прагне перемінитися в бунт, і це, здається мені, з тієї глибокої причини, що бунт містить у собі певну можливість розвитку, якої травмована свідомість знати не може. Я кажу розвитку, і саме тут можна говорити про аналогічне протиставлення між бунтом і радістю. Бунт можливий лише, як ми вже знаємо, починаючи з того моменту, коли виявляють або вигадують відповідального: і ми тут бачимо, здається мені, як здійснюється перехід від атеїзму до антиклерикалізму.

Водночас набагато важливіше з'ясувати, як узагалі або в принципі може відбутися перехід від атеїзму до нігілізму, в точному значенні цього слова, адже нігілізм може спричинитися до бунту в абсолютному загальному розумінні, але, внаслідок цієї ж таки узагальненості, внаслідок того, що я схильний назвати його гнилокровним характером, він має тенденцію зраджувати те, що для нас залишається його істотною мотивацією: свідомість зловжиття несправедливості, яку не можна і не слід терпіти.

Тут знову ж таки треба, безперечно, повернутися до різниці, від якої ми відштовхувалися, між логічним підходом і підходом екзистенційним. В ідеальному випадку можна побудувати строгу систему, яка виключатиме всяке твердження про істинного Бога, тобто систему незалежну або трансцендентну, але яка, проте, уникатиме нігілізму тією мірою, якою вона має намір зберегти цінності. Крім того, слід зазначити, що ми перебуваємо тут у зоні, де філософська термінологія видається дещо хисткою: згадаймо, що Фіхте в "Moralische

Weltordnung" * обурено відкидав спроби зарахувати його до атеїстів. Він навіть заявляв, що він зберігає більшу вірність Божим заповідям, аніж його супротивники, конформісти або ортодокси. Думати так було цілком можливим у, попри все, деїстичному кліматі ХІХ сторіччя, де слово "атеїст" усе ще сприймалось як образлива кличка. Сьогодні клімат у нас уже не такий, екзистенційний індекс відбув глибоку перемену. А втім, я зробив це зауваження лише мимохідь і саме тому, що воно ясно показує, на які непорозуміння можна наразитися, вживаючи слова на зразок "атеїзму" як розмінну монету без урахування тих (екзистенційних) змін, яких зазнала їхня цінність.

Але тут треба зробити одне зауваження, яке має першорядне значення, коли ми досліджуємо, як відбувається перехід від атеїзму до нігілізму. Це зауваження досить загального порядку, і ось у чому воно полягає. Щирий атеїст опиняється перед присутністю грандіозної порожнечі, але тут, як і завжди, ми повинні замінити статичний погляд на динамічний. Ця порожнеча, якщо мені дозволено так висловитись, є порожнечею в русі, яка спроможна поглинути або проковтнути й того, хто констатує, що вона є. Якщо ми заглянемо потойбіч цього метафоричного виразу, ми побачимо, що йдеться насправді про метафізичне запаморочення, здатне знаходити вияв у двох формах, цілком різних. Одна з них — це не що інше, як самогубство, і це слово треба спочатку взяти в його буквальному значенні, але цілком очевидно, що можуть бути самогубства духовні, які не передбачають акт заподіяння собі матеріальної смерті. Існує багато способів себе знищити. Таке самознищення і є нігілізмом у його найбільш видимому аспекті. А втім, тут треба додати, що з причин, які є далеко не очевидними, воно здебільшого супроводжується бажанням зтягти іншого в це самознищення. Той, хто досяг цієї межі розпачу, має звичай сприймати як особисту образу вперте бажання іншого не розлучатися із життям. Ця прив'язаність до життя означає, по суті, довіру до нього, що може виражатися в будь-якій формі.

Але динаміка, що є динамікою порожнечі, яка перебуває в русі, може бути представлена й зовсім інакше — як зусилля, спрямоване на обожнення свого "я". "Я",

* Моральний світовий порядок (нім.).

що прагне посісти місце Бога, чие неіснування воно проголосило. Але з мотивів, які рефлексія, мені здається, може розкрити без особливих труднощів, штірнерівська або чисто анархістська позиція не може утвердитися в такому світі, як наш. Вона залишається, по суті, в стані чисто романтичного протесту, і то не з цього боку може конституюватися з шансами на якийсь успіх апологія насильства. Інший нігілізм, незрівнянно небезпечніший, і тим більш небезпечний, чим дужче він замаскований, розвивається, виходячи не з гіперболізованої свідомості індивіда, а ґрунтуючись на основах, які пропонує йому свідомість, що сама є характерно революційною. Але дивовижно те — і пан Камю чудово висвітлив це в центральній частині своєї книжки, — що цей останній нігілізм пов'язаний з обоженням історії. “Бунт, — пише наш автор, викладаючи свої міркування щодо суті шигальовізму, — відірваний від свого справжнього коріння, невірний стосовно людини, бо ж підкоряючись тільки історії, він замислює поневолити цілий усесвіт. Десята частина людства, пише Шигальов, володітиме правами особистості й матиме необмежену владу над іншими дев'ятьма десятинами. Ці останні втратять свою особистість і перетворяться мовби на стадо; приневолені до легкого послуху, вони будуть зведені до первісної невинності й, так би мовити, до примітивного раю, в якому, до речі, вони муситимуть працювати”. Як зазначає А. Камю, тут ясно провіщаються тоталітарні теократії ХХ сторіччя.

Але завдання філософської рефлексії полягає в тому, щоб відкрити смисл або властиво метафізичні підвалини цього протиставлення між людиною та історією. Саме воно покладене в основу книжки А. Камю, але, висловлюючись мовою філософії, воно не може бути достатньо прояснене. Питання, якого автор не ставить або яке, можливо, в глибині душі він розв'язує негативно, полягає, як мені здається, в тому, щоб з'ясувати, або ж для того, аби це протиставлення справді мало смисл, чи не слід установити поза тим, що я відчуваю спокусу назвати горизонтальністю історії, спорідненість вертикальну, тобто зв'язок між людиною і Богом. Але схоже на те, що встановити такий зв'язок можна буде лише в тому випадку, якщо ми звільнимся від традиційних категорій, зокрема каузальних, які так довго обтяжували теологію. Але щоб усі ці зауваження набули свого

смыслу, необхідно, я думаю, прямо, і навіть осмілюся сказати, драматично, подивитися на ситуацію, яка є ситуацією бунтівної людини. Що надзвичайно все ускладнює — і від цього ускладнення потерпіла навіть зв'язність викладу моїх думок — то це та неймовірна плутанина, яка має тенденцію виникати в наші дні між поняттями соціального бунту та бунту метафізичного.

Тут надзвичайно показовою є позиція християн крайньої лівої орієнтації. У своїх намаганнях денонсувати неявну угоду, яка поєднувала протягом більшої частини ХІХ сторіччя оборонців існуючого суспільного ладу та офіційних представників релігії, вони стали на протилежну позицію і прагнуть довести, що справжня релігія на боці бунту. Безперечно, ніхто, здається мені, не зможе сьогодні спробувати реабілітувати соціальний та релігійний консерватизм мислячих людей минулого. Проте слід би остерегтися від занадто узагальнених оцінок, від безапеляційних звинувачень, до яких так часто вдається наш автор. Коли він, наприклад, заявляє, говорячи про буржуазію ХІХ сторіччя, що її невинуватна відсутність та неймовірне лицемірство сприяли остаточній дискредитації принципів, які вона сама ж таки проголосила, то істина, поза всяким сумнівом, безконечно складніша і має безліч нюансів. Буржуазія, про яку говорить А. Камю — це насправді лише міф, і багато людей, яких він глобально об'єднує в одну суцільну масу, були наділені чудовими чеснотами всупереч загальному засліпленню щодо по-нелюдському жорстоких умов, за яких народжувався світ індустріальної цивілізації. Але насамперед нам слід би утриматися в даному випадку — як і в усіх інших, до речі — від того, що я називаю шахрайським ошуканством — ідеться про таку ситуацію, коли під час судового розгляду якоїсь суперечки одній зі сторін майже автоматично передають усі ті вигоди, яких позбавляють іншу.

Нехай християнин — і само собою зрозуміло, я маю на увазі зокрема й небайдужого священнослужителя, того, котрий ніколи не обмежується словами, які, коли вони залишаються словами, є оманною, більш нічим, а тому схильний до бунту — нехай християнин, кажу я, поставить собі за мету викривати зло і вряди-годи, коли це можливо, намагатися викорінювати його, не обмежувачись наріканнями на те, що воно існує, й не запевняючи, що це неминучі випробування, накладені на нас не-

збагненою волею Бога: це буде цілком справедливо, тут не може бути ніякого сумніву, і я вживаю слово “справедливо” в його найзагальнішому значенні, а не в тому, яке опирається на право. Слова облудного християнина, який би прийняв сторону соціальної несправедливості, звучали б украй фальшиво. Проте це аж ніяк не означає, що християнство може поставити собі за мету перетворитися на таку собі філософію бунту — і при цьому не зазнати найжахливішої переміни своїх основ. Це настільки важливе і настільки складне питання, що слід на ньому зупинитися і ще раз пригадати фундаментальні принципи, про які тут ідеться. У цьому плані треба повернутися до того, що було сказано про бунт на самому початку есе й зокрема про його неминучу нечистоту. Але зазначмо, що тут можна зустрітися з лицемірством, яке не більш виправдане, ніж те, що його безжально викривають християни крайнього лівого крила, коли йдеться про добромисних мислителів: я маю тут на увазі те лицемірство, коли теоретично та голосливо засуджують надуживання, до яких завжди призводить бунт, але, по суті, відважно приймають його сторону, а іноді й схвалюють його методи. Я тут пригадую не без смутку одного безмозкого ченця, який у моїй присутності за часів окупації розповідав із веселим сміхом, що вночі на паризьких мостах чатували патріоти, щоб заколотити кинджалом того чи того німецького солдата, який туди заблукав, і скинути труп у Сену. Треба без найменших вагань заявити, що така поведінка несумісна з християнством; і в цій же таки перспективі слід рішуче й твердо засудити своєрідне змовляння, я сказав би навіть, співництво, яке досить часто прагне встановитися сьогодні між прогресивними християнами — зі свого боку, я волів би їх назвати протухлими християнами — і диктаторськими режимами за тієї, зрозуміло, умови, що ці останні перебувають на боці справедливості, тобто зліва (треба було б, зрештою, покінчити раз і назавжди з цим поділом на правих та лівих і тією жахливою плутаниною, яка з цього виникла). Чим більше зосереджую я свою увагу на бунті, тим очевиднішим видається мені, що з християнського погляду він являє собою — але на багато вищому рівні інтенсивності чи ступені гостроти — ті самі характеристики, що й життя, а це, власне, означає, що для християнської свідомості він виступає під знаком

розп'яття або, якщо хочете, четвертування. І тут слід би спочатку уважно розглянути умови, за яких можна чи не можна легітимно поставити питання про бунт. Ось що я хочу цим сказати: в цій царині нам ніколи не дозволено абстрагуватися від конкретних умов нашого включення в ситуацію. В цьому дуже точному смислі існують речі, які нас стосуються, і існують речі, які нас не стосуються; а не стосуються вони нас тому, що, аби стати матеріалом для ухвалення рішень, вони передбачають наявність досвіду, якого ми не маємо.

Я тут наведу один приклад, який хоч і належить до минулого, проте, зберігає для нас найактуальнішу гостроту. В даному контексті я скажу, що французи не повинні були ставати на якусь позицію в іспанському конфлікті і що така позиція мала характер найобурливішого втручання. Тут єдино виправданою була б, як мені здається, будь-яка діяльність, спрямована на посередництво та замирення. Але також очевидно, що для іспанського християнина, навпаки, це питання стояло надзвичайно гостро і, вертаючись до слів, якими я щойно користувався, воно було для них під знаком розп'яття або четвертування. І аж ніяк не менш очевидно, що за умов, які, проте, важко передбачити в усіх подробицях, проблема такого самого типу може виникнути в нас у Франції у більш або менш близькому майбутньому. А втім, слово "проблема" тут, звичайно ж, не годиться. Як я вже зазначав у зовсім іншому контексті, проблема виникає лише там, де існує її розв'язання, тобто можливе задоволення. Але в плані ситуацій, позначених розп'яттям, будь-яке задоволення, строго кажучи, немислиме; і ця немислимість є конститутивною складовою трагічної долі людини. Наслідком цього, як здається, можна вважати те, що в екстремальних ситуаціях, де ця доля стверджується в усій своїй специфічності, безперечно, неможливо говорити в строгому розумінні про обов'язок, немає нікого, хто мав би право заявити в категоричній і безапеляційній формі: якщо ти опишишся в такій-то ситуації, ти повинен діяти таким-от чином, а не таким-от... і знак розп'яття — це якраз відсутність такого розв'язання, це певною мірою покинутість людини на саму себе. Натомість є всі підстави вважати, що можна і треба давати оцінку засобам, до яких ми повинні вдаватися, щоб здійснити наше право вибору, або — і це, либонь, буде точніше — оцінку тому

духові, в контексті якого ми збираємося застосовувати ці засоби. Отож треба рішуче виступити проти позиції, сьогодні майже загальноприйнятої, яка полягає у визнанні того, що мета виправдовує засоби. Треба проголосити, що цінність мети є, по суті, завжди непевною, що, отже, вона нічого не може виправдовувати, але натомисть засоби можуть, у величезній більшості випадків, оцінюватися *самі по собі* і найчастіше розглядатися, із погляду абсолютної оцінки, як погані.

Ми не станемо бодай на мить приховувати, що на практиці все це майже неминуче призводить до апорій, до неможливостей, до болісних суперечностей. Тут якраз доречно буде проаналізувати неопір, розглядаючи його як сублімацію бунту. Безперечно, є в цій можливості щось надзвичайно спокусливе. А проте треба було б запитати себе, за яких умов, у якому контексті, соціологічному та релігійному, неопір може не тільки утверджуватися, а й передбачатися. Я лиш можу тут сказати, що в перспективі західної свідомості та у світі, який усе більше й більше підкоряється засиллю техніки, він, за всією очевидністю, уявляється якщо не брехнею, то принаймні ілюзією, і є всі підстави боятися, щоб і з цього боку ми не побачили, як конститується лицемірство, не варте більшого, аніж ті його види, які ми викрили раніше; ідеться, скажу мимохідь, про те лицемірство, в якому можна звинуватити так званих нейтралістів, що є насправді чистісінькими поразенцями.

Це аж ніяк не слід сприймати як зауваження, подане в дужках, оскільки воно торкається найглибших глибин у багатьох відношеннях гідної найбільшої похвали книжки Альбера Камю. Як не відзначити, що не існує ніякої пропорції між напрочуд переконливою і дуже доречною критикою, якій він піддав сучасні відхилення та перекручення в питанні вивчення бунту, і позитивними висновками, до яких він хотів би прийти, але які насправді — так мені здається — не зумів належно оформити. Ось кілька уривків, які видаються мені вельми значущими, й, безперечно, можна тільки підписатися, я кажу це абсолютно щиро, під думкою або інтенцією, яка знайшла в них вираз; але якщо спробувати конкретно уявити собі шанси, що їх надає в такий спосіб розрекламована поведінка, то вони дорівнюють майже нулю. Можна прочитати, наприклад, ось це в розділі, що має назву “Бунт і вбивство”: “Абсолютне ненаси-

льство в негативний спосіб закладає основи рабства та пов'язаного з ним насильства. Систематичне насильство в позитивний спосіб руйнує живу спільноту та буття, яке ми в ній одержуємо. Щоб бути плідними, ці два поняття повинні знайти свої межі. В Історії, розглядуваній як абсолют, насильство легітимізується. Як відносний ризик, воно є розривом комунікації. Отже, воно має зберігати, для бунту, свій тимчасовий характер зламування, бути завжди пов'язаним, якщо його не можна уникнути, з персональною відповідальністю, з безпосереднім ризиком". Іншими словами, в жодному випадку не дозволено в якийсь спосіб приохочуватися до насильства, і, як ми вже, до речі, переконалися, ми можемо піти на те, щоб застосовувати його лише за умови, що, роблячи це, ми свідомо наражатимемо себе на ризик смерті.

Саме в цьому ж дусі трохи далі автор зазначає, що міра не є протилежністю бунту. Він навіть додає, що це бунт і є мірою, що це він впорядковує, захищає та відтворює її впродовж Історії з усім її безладом. Саме походження цієї цінності вимагає, щоб ми ставилися до неї з осторогою. Міра, народжена з бунту, може жити лише бунтом. Тож вона перебуває в постійному конфлікті з розумом, безперервно розбуркувана ним та підкорювана. "Ми всі носимо в собі, — мудро говорить далі А. Камю, — наші каторги, наші злочини і наші руйнації. Але наше завдання полягає не в тому, щоб випустити їх у широкий світ, воно в тому, щоб боротися з ними в самих собі та в інших. Бунт, одвічна воля не піддаватися, про яку говорить Баррес, сьогодні лежить у основі цієї боротьби. Батько форм, джерело правдивого життя, він завжди допомагає нам стояти на ногах у бурхливому й шаленому потоці історії".

Не досить буде сказати, що ці сторінки приємно читати, треба привітати велику душу, яка висловлюється тут так прямо і так шляхетно. Проте здається мені, що в плані метафізичному, який, попри все, залишається для нас головним, я помічаю тут тонку й дуже небезпечну помилку. Я не думаю, що можна сказати хай там у якому розумінні, що бунт є "самим рухом життя" або що він "батько форм". Істина видається мені набагато складнішою, і я думаю, що А. Камю вдається тут до абсолютно невиправданої екстраполяції. Звичайно, є підстави в загальних рисах сказати, що у світі, в якому ми живе-

мо, життя повсюди розтоптане, а отже всяка щира й автентична позиція на користь життя неминуче набуває форми бунту. Та це аж ніяк не означає, що саме життя, взяте в своєму русі, має бути за своєю суттю бунтом. А. Камю каже на останніх сторінках своєї книжки, що бунт не може обійтися без дивної любові. Але треба піти безконечно далі. Треба сказати, що в усіх смислах і в абсолютному розумінні саме любові слід віддавати першість і то у фундаментальному смислі, який вивищується навіть над тим болісним відчуттям братерства, яке наш автор переживає так гостро. Бо ця любов є любов'ю до буття і, до речі, тією мірою, якою ми можемо до неї наблизитися, вона невіддільна від нього.

Це означає, що бунт не є й ніколи не буде останнім словом. Він може, мені здається, поставати лише як трагічне і навіть гріховне відновлення чогось такого, що було втрачене самим же гріхом. Скажімо, що таке відновлення, у своїх власних модальностях, є співмірне з людиною в її якості грішника. Це в моїй уяві має абсолютно точне значення і незаперечно свідчить за те, що людина, яка не є святою, не повинна розігрувати з себе святу на манір пацифістів або непротивленців, бо, так поводячись, вона може тільки несамохіть перетворитися на поплічника насильників та одержимих. Будучи поцейбіч святості, непротивленець ризикує опинитися набагато нижче бунтівного. З цього аж ніяк не випливає, що ми маємо якісь поважні підстави канонізувати бунт. Ми вже переконалися ще на початку цього есе: бунт має радикально суперечливий характер, бо це безлад, який служить порядку, але ж однаково безлад — і безлад такий, який, власне кажучи, безперечно переважає той, що підтримує й охороняє, хай навіть через здержливість, видимість порядку, який є лише несправедливістю й брехнею.

Але треба додати, здається мені, й саме в цьому пункті я неминуче розходжуся з Альбером Камю, що тільки автентична трансцендентність, тобто трансцендентність вертикальна, постійним нагадуванням про яку служить нам святість Христа та мучеників — тільки трансцендентність, повторюю, може правити за таку собі постійну й невидиму противагу, без якої бунт, навіть коли він осмислюється з глибокою чесністю, якою ми захоплюємося в Камю, не може, в кінцевому підсумку, не перекинутися в розпач. Бо в людському плані шан-

си тут нульові. Бунтівний приречений бути розчавленим між однаково сліпими силами, проти яких він намагався повстати, послідовно чи навіть водночас. І звичайно ж, немає ніякої суперечності в тому, що розпач може бути словом. Це цілком реальна можливість, якої думка, безперечно, не має права не взяти до уваги. “Істина, можливо, сумна”, — сказав, якщо не помиляюся, Ренан. Але якраз Ренан і не був Альбером Камю. Ніколи, безперечно, в душі автора “Початків християнства” не палахкотіло мстиве полум’я, яке зігріває розглянуту нами книжку. Все свідчить за те, аж до стилю, що для Камю, попри все, розпач не був і не міг бути останнім словом. Я не хотів би сказати, тому що це надто легко і тому що такі твердження завжди звучать підозріло, що Альбер Камю — це християнин або віруючий, який не розуміє сам себе. Утримаймося від такої формули. Проте цілком слушним буде сказати, я думаю, що заважають йому прилучитися до справжньої релігії — я так би її назвав на відміну від усіх видів ідоловірства, які тільки існують, — матеріалізації, або теологічні, або інституційні, які *не лише для нього, а й для безлічі інших* затуляють єдине і правдиве світло, що осяває кожну людину, яка приходить у світ.

ПІСЛЯМОВА

Філософ, драматург, театральний критик Габріель (власне Габріель-Оноре) Марсель народився в Парижі 7 грудня 1889 і помер там само 8 жовтня 1973.

Марсель навчався в Сорбонні, де філософія була основним предметом його уваги. Великий вплив на Марселя, як, зрештою, на багатьох людей у Франції та за кордоном, справив тоді французький філософ Анрі Бергсон (1859 – 1941), Нобелівський лауреат у галузі літератури (1927). На розвиток філософської системи Марселя вплинули також ідеї Колріджа, Шеллінга, метафізика Ройса. У першій частині “Метафізичного щоденника” (“*Journal métaphysique*”) відчувається вплив на Марселя як бергсонівського інтуїтивізму, так і англо-американського неоідеалізму, зокрема, з боку Ф. Г. Бредлі (1846 – 1924) і Д. Ройса (1855 – 1916).

В останніх Марсель черпав деякі релігійні та етичні мотиви, зокрема, ідею про “неверифікацію абсолютного” (пор. “*Journal métaphysique*”, 9-е видання, Париж, 1935, с. 29 і далі) та ідею інтерсуб’єктивності в діалектиці співвідношення “я – ти – світ”. Можна стверджувати, що з перших праць Марселя виявилось його прагнення переосмислити ці ідеї як прояви емоційних станів та психологічної конкретності переживань. Це було найбезпосереднішим віддзеркаленням бергсонівської системи “творчої еволюції” у французькій культурі перших десятиліть ХХ століття.

Марсель починав свою діяльність як викладач філософії, згодом почав писати філософські та театральні твори.

Вихований в атеїстичній родині, з молодих років Марсель почав цікавитися християнством, а 5 березня 1929 р. прийняв католицтво, частково під

впливом французьких письменників Чарльза Дю Боса (1883–1939), який близько середини 1920-х років виступав як активний католик, та Франсуа Моріака (1885–1970), Нобелівського лауреата в літературі 1952 р.

Філософські пошуки Марселя розгортались у руслі екзистенціалізму (від лат. “*existentia*” — “існування”), де він був головним представником тієї течії, яку прийнято називати “християнським екзистенціалізмом”. Зазначимо, що ця назва не зовсім справедлива. Власне кажучи, не існує ані християнської філософії, ані християнського екзистенціалізму: це лише терміни, що позначають філософські системи, які збігаються з християнським ученням.

Усі найвагоміші філософські твори Марселя видані в Парижі: “*Journal métaphysique*” (“Метафізичний щоденник”, 1914–1923), “*Être et avoir*” (“Бути й мати”, 1935), “*Du refus a l’invocation*” (“Від відмови до благання”, 1940), “*Homo viator. Prolégomènes à une métaphysique de l’espérance*” (“Людина — подорожній. Вступ до метафізики надії”, 1944), “*Le mystère de l’être*” (“Таїнство буття”, двотомник, 1952), “*L’homme problématique*” (“Людина проблематизована”, 1955), “*Présence et immortalité*” (“Наявність і безсмертність”, 1959), “*La dignité humaine et ses assises existentielles*” (“Людська гідність та її екзистенційні основи”, 1964).

Результатом великої аналітичної і синтетичної роботи Марселя стало розроблене ним поняття “екзистенції” (“існування”) як “утілення” або інтенсивності тілесного почуття первісного введення людини у світ, і водночас як “участі” у “співбутті” та одкровення “абсолютного Ти”. Друга частина “Метафізичного щоденника” (“*Journal métaphysique*”) та її продовження в “*Être et avoir*”, що значною мірою присвячені аналізу цих двох аспектів “існування”, стали проявом нової методології філософського осмислення людського буття, яка в ті роки почала з’являтися в Європі, зокрема, у Німеччині, як “філософія існування”, або “екзистенціалізм”.

Свою методологію, яку Марсель називав “методологією неперифікованого” (пор. Г. Марсель “Лист-передмова” до праці Р. Prini “*Gabriel Marcel et la méthodologie de l’invérifiable*” (“Габріель Марсель та методологія неперифікованого”, — Париж, 1953, с. 7), він утверджував засобами “діалектики відновленого здобування”. Остання аж ніяк не зводилася до спрощування, до логічних схем об’єктив-

ного знання (пор. статтю Марселя “Екзистенція і об’єктивність” (“Existence et objectivité”, pp. 309 – 329), і виявляє себе як справжня розмова розуму, а не як витвір сліпої віри. В роки після навернення у католицизм в Марселя виявляється виразне прагнення обґрунтувати поняття “розуму”, або теоретичного ідеалу, як більш широке й глибоке, ніж поняття, визначене раніше епістемологічним раціоналізмом у межах процедури верифікації.

Взагалі він завжди відмовлявся приймати як остаточну дилему, залишену в спадок сучасній філософії модерною критичною думкою: або перевіряти, або вірити: “Завжди та сама дилема, — зазначав він у 1919 р., — об’єктивний факт або внутрішнє ставлення. ... Щоразу, як я зустрічаю її, маю таке відчуття, буцімто мені треба підняти гору. Однак, більш ніж будь-коли, я переконаний у тому, що ця дилема випускає суттєве з релігійного життя й найглибшої метафізичної думки” (“Journal métaphysique”, p. 200).

Щодо цього аспекту досліджень найважливішим твором є його “Position et approches concrètes du Mystère ontologique” (“Стан онтологічного Таїнства та конкретні підходи до нього”), виданий як додаток до “Зламаної світу” (“Le monde cassé”). Після “Існування і об’єктивності”. “Стан онтологічного таїнства...” є другим методологічним маніфестом Марселя. Певною мірою цей твір позначає початок рішучішого відкидання філософом власне екзистенціалістської проблематики.

У цьому творі Марсель аналізує відмінність між “проблемою” і “таїнством”, що була визначена вже в книзі “Бути і мати” (“Être et avoir”, p. 145) і стала класичною у сучасній філософській думці, принаймні щодо екзистенціально-онтологічної тематики. Проблемою є дещо, на що наштотується людина, дещо таке, що стоїть на її шляху. Це є все, що переді мною. Натомість, таїнством є дещо, до чого я бачу себе втягненим, суть його — не бути цілковито переді мною.

Якщо проблема містить в собі неминуче роз’єднання між об’єктом і суб’єктом, тобто відбувається розрив первинної цілісності, і об’єктивний світ постає цариною несумісних протилежностей, в якому неможливе “осягнення суті” як такої, позаяк вона не вкладається в поняття, то в “таїнстві” межа між суб’єктом і об’єктом зникає, відмінність між тим, що в мені, і тим, що переді мною, втрачає своє значення. У “таїнстві” здобувається “первинність

суті щодо знання" (не "твердженої суті", а суті, яка "стверджує себе"). Знання, таким чином, постає немовби оповитим суттю. З такої точки зору таїнство знання переважає теорію пізнання. Будь-яка епістемологія не здатна пояснити знання, бо наперед припускає його існування. Отже, завдання метафізики — не розв'язання "онтологічного таїнства" шляхом перетворення його на "проблему", а радше встановлення ритмів для діалектики, спроможної охопити цілісність нашого буття, що безупинно потерпає від загрозливого духу абстракції. "Розглянута в її динамічному аспекті, вся моя філософська робота, — каже Марсель, — постає наполегливою, нещадною боротьбою проти духу абстракції" ("*Les hommes contre l'humain*" ("Люди проти людського"). — Париж, 1952, с. 7).

Отже, своїм основним завданням Марсель вважає безупинну боротьбу проти "духу володіння" ("*esprit de l'avoir*"), бажання посідати, або "жадання", яке проявляє себе в багатьох негативних аспектах сучасної культури та життєдіяльності людей (цікавий розділ "Ескіз феноменології володіння" щодо цього подибуємо у творі "*Être et avoir*", pp. 221 — 255).

Долаючи цю перешкоду, яка утруднює відкриття справжньої суті явища, феноменологія Марселя вдається до тлумачення найконкретніших "ситуацій", в яких "підходи" до таїнства виявляються як справжні досвіди або свідoctва його. Цими досвідами або свідoctвами є, зокрема, такі явища християнського життя, як "вірність", "любов", "надія", "таїнство сім'ї", "благання" тощо. Аналізи Марселем цих явищ здійснені у "Від відмови до благання" ("*Du refus à l'invocation*"), "Homo viator" та інших творах, що належать до найглибших серед досі відомих.

У пізніших творах Марсель виступав здебільшого як "мораліст", вбачаючи корінь зла наших часів в гіпертрофії техніки та переважанні "корисності", в прагненні знехтувати суть людини, ізолюючи її від тієї скарбниці вартостей, якою є її історична неминучість, або її "*héritage spirituel*" ("духовна спадщина") (пор. наприклад, Марсель, "*Le déclin de la Sagesse*" — "Занепад Мудрості", — Париж, 1953, с. 43 — 73). Ці твори філософа менш багаті на метафізичні інтуїції та не такі динамічні, як попередні. В них немає того напруження і акробатичних трактувань, що були притаманні раннім працям. В них Марсель намагався відновити фі-

лософію “мудрості”, або того “здорового глузду”, який несправедливо зневажали “романтики” екзистенціалізму, починаючи з датського філософа Сьорена Кіркегора (1813—1855). Це означало повернення філософії до сократичних методів, до її первісного завдання бути “*manuductio ad sapientiam*” (лат. = “супроводження до мудрості”).

Марсель як драматург

У тісному зв'язку з філософським і релігійним світобаченням Марселя стоїть його творчість як драматурга, яка почалася з “*Le seuil invisible*” (“Невидимий поріг”, 1914), де містяться драми “*La grâce*” (“Благодать”) і “*Le palais de sable*” (“Палац з піску”). На відміну од Сартра, який здобув прихильність публіки більше своїми драмами, ніж своїми філософськими творами, драми Марселя довго залишалися малопоміченими. Ставлення до них змінилося з 1930-х років.

Серед театральних п'єс Марселя варто згадати “*Le quatuor en fa dièse*” (“Квартет фа дієз”, 1920), “*L'inconoclaste*” (“Іконоборець”, 1923), “*Un homme de Dieu*” (“Побожна людина”, 1925), “*Le monde cassé*” (“Зламаний світ”, 1933), “*Le chemin de Crète*” (“Дорога до Крети”, 1936), “*Le darde*” (“Спис”, 1936), “*Le fanal*” (“Ліхтар”, 1937), “*Le soit*” (“Спрага”, 1938), “*L'horizon*” (“Горизонт”, 1945).

Як у Сартра, так і в Марселя театральні п'єси перейняті філософськими ідеями, але в Марселя вони відзначені гострим почуттям дійсності. Він трактує конфлікти передусім на еротичному рівні, але завжди пов'язує їх зі світоглядними питаннями та зміною поведінки людини. Досліджуючи життєвий досвід, Марсель постійно переходить з особистих, конкретних умов життя до абстрактної думки, яка згодом знаходить вираз у тому, що він називає “конкретними наближеннями”, найяскравіше втілення яких знаходимо в його драмах. Як каже датський викладач Торбен Дійнес (Torben Dijnès) (див., наприклад, його “*Gabriel Marcel and existentialism*” — “Габріель Марсель та екзистенціалізм”, Копенгаген, 1950), театр — це лабораторія Марселя, де можна перевіряти можливості людського буття в певних ситуаціях та робити думку по-людському живою й прозорою. Марсель каже: “Я переконаний у тому, що саме в драмі та через драму конкретно набувають чинності метафізичні думки”. А про автора екзистенційної драми каже: “Він нічого не зможе представити, якщо у своїй

глибині не зворушений цим, так само, як не зможе запропонувати жодного розв'язання [питання], якщо особисто не заангажований”.

Марсель вимагає того ж самого й від глядачів. Він не дозволяє їм бути пасивними: вони повинні активно сприймати те, що відбувається на сцені, сприймати як “драму таїнства”, де йдеться про них, про щось, у чому вони самі беруть участь. За зовнішньою формою чимало драм Марселя постають реалістичними п'єсами в старому стилі, дія яких відбувається у вітальні, як у Ібсена, та складається з розмов між людьми, що потрапили у конфліктні ситуації, притаманні реальному життю. Але внутрішнє ядро драм — таїнство, оскільки ці ситуації підштовхують людей до такого знання, в якому розкривається, принаймні, тимчасово й частково прихована дійсність життя.

Сартр і Марсель

На думку Сартра, ближній становить проблему для людини. Стверджуючи, що його філософська система — гуманізм, що моральне ставлення та відповідальність людини стосуються й інших людей, він чітко визнає, втім, що інші є перешкодою для свободи людини й, отже, — для можливостей її особистісного розвитку. Він вважає, що буття з іншим завжди спричиняє конфлікти. В одній із драм Сартра (“За зачиненими дверима”) подибуємо твердження: “Пекло — це інші люди”. Уся п'єса прагне довести істинність цього твердження.

Однак, не слід думати, що як ставлення Сартра до ближнього, так і атеїзм є необхідним наслідком екзистенціалізму. Марсель, наприклад, будує свій екзистенціалізм як таке ставлення до ближнього, що відкриває шлях вірі в Бога. Отже, екзистенціалізм може бути атеїстичним або заснованим на вірі. Зрештою, екзистенціалізм Марселя давніший від екзистенціалізму Сартра, бо набув оформлення ще до філософського дебюту Сартра в 1936 р.

Вище йшлося про те, що філософське осмислення Марселем людського буття почалося у творі “*Journal métaphysique*” (1927) і тривало в “*Être et avoir*” (1935). Очевидно, така філософія, що виражає себе щоденно, повинна бути більш особистісною, ніж систематичною. На відміну од Сартра, який вважає, що цілеспрямоване осмислення людського існування веде до постулювання відсутності сенсу взагалі, Марсель тлумачить осмислення людського буття як діяльність, пов'язану з життям, схожу

на життя, оскільки людина ніколи не може знати наперед про подальший розвиток. Подібно до життя, знання є відкритим і незавершеним, а все те, що завершено, означає кінець, смерть.

Марсель порівнює також своє осмислення буття з культивуванням ділянки землі, яка постійно потребує догляду, але ніколи не буває цілком впорядкованою. Він не має жодної довіри до такої філософії, яка “спочатку є правильною й надійною, але врешті-решт проголошує певний результат та врочисто оприлюднює, пояснює й популяризує себе”. Це твердження, певна річ, звернене до Сартра.

Марсель намагається наблизитися з різних значимих для нього точок зору до того єдиного центрального знання про життя, цілковите осягнення якого гальмується умовами життя. Людина повинна уточнювати це знання якомога глибше і різноманітніше. Вона знаходитиме частину цього знання і здогадуватиметься про існування інших його елементів. Тому осмислення Марселя позначається як відкрита й не завершена “філософія надії”, що таким чином протистоїть “*désespoir*” (“безнадійності, зневірі”) Сартра. Звідси стають зрозумілими інтерес Марселя до релігії і його католицтво.

Разом із Кіркегором, і на відміну од Сартра та німецького філософа Мартіна Гайдеггера (1889—1976), Марсель не вважав за можливе дотримуватися традиційного наукового осмислення в сфері життєвого досвіду й надавати йому того значення, якого вимагає філософська традиція. Якщо серйозно займатися умовами життя, які містять найвищі й найособистіші знання, то треба у багатьох пунктах виходити за межі традиційного, раціонального знання. Марсель шукає того, що перебуває поза матерією. Він прагне певної метафізики не через допитливість, а тому, що це для нього є потребою життя. Кіркегор говорив про “неспокій, спрямований на внутрішність”, Марсель, в аналогічному значенні, — про “метафізичний неспокій”: “Мені здається, що метафізика не має ніякого значення, якщо вона не висловлює певного неспокою та водночас не веде цей неспокій до мовчанки, то принаймні піднімає його до вищого рівня, надаючи йому виразу, який не тільки не паралізує духовне життя, а, навпаки, підтримує й зміцнює його”. Зміст цього неспокою складає перманентне питання: “Що я таке?”. Однак людина може отримати відповідь

на нього тільки через власне існування, тобто через живе спілкування з іншими людьми.

Як і Сартр, Марсель багато розмірковує над ставленням до інших та свободою людини, але їхні міркування видаються здебільшого цілком протилежними. Сартр вважає, що свобода є дещо таке, що людина безпосередньо має, таке, до чого вона "засуджена". Натомість Марсель тлумачить свободу як безперечний вираз основної людської діяльності, але не таке, що людина має безпосередньо. Свобода є власністю, яка втрачена і має бути повернута. Людині потрібно стати вільною. Якщо для Сартра "інші люди" є перепорою для свободи людини, то в розумінні Марселя людина здатна отримати свободу тільки через ставлення до "інших людей": інші люди врятовують свободу людини й, таким чином, сприятимуть її людській особистості. Сартр підносить індивіда як центр всесвіту, натомість Марсель підкреслює людську спільність з Богом як центр.

У творі Марселя "Бути і мати" ("Être et avoir") слово "мати" стосується людини, яка ізольовує себе у своєму самоствердженні та жаданні земних благ, натомість слово "бути" виражає справжнє людське буття. Людина вже дитиною перебуває у світі, де панує бажання володіння. Якщо дитина відкрито висловлює свій егоїзм, то доросла людина приховує його різними засобами й умовностями. У цьому сенсі Марсель картає людей XIX ст. за те, що, захоплені власним егоїзмом вони виховали покоління егоцентристів. Егоїст використовує свого ближнього як знаряддя для себе, як об'єкт, вбачає в ньому щось таке, чим він може користуватися, для нього байдужим.

Марсель не прагне особистого зближення людей, навпаки, він стверджує, що особистість насправді виринає тоді, коли одна людина відкриває себе перед іншими людьми, коли зростає між людьми таке ставлення, яке прагне чогось іншого, ніж взаємне користування. Людина завжди намагається повернутися до відношення "мати", тоді як відношення "бути" потребує безнастанного зусилля щодо його набування. Водночас відношення "бути" є таким, що притаманне самому життю, таким, що керує всесвітом.

Марсель каже: "Буття й життя не збігаються. Моє життя завжди буде здаватися мені нетотожним з тим, яке я ношу всередині себе, і яке є справжнім, хоча зовнішні реальності гальмують та вилу-

чають його". Перебуваючи в відношенні "мати", людина пасивна, усунена. Коли ж вона втручається в життя, несучи відповідальність за нього, і тим самим відмовляється від ворожого ставлення до навкілля та отримує відношення "бути", то постають свобода і особа.

Вбачаючи у ближньому об'єкт, який людина може використовувати як знаряддя, вона принижує його, а відтак і себе. Марсель каже: "Хіба ми не перебуваємо у постійному страхі, що інші, мабуть, скористаються нашою наївністю або нашим добрим серцем? Адже цей дух зневіри щодо інших обертається передусім зневірою до самого життя, здатною поступово позбутись намагання, задушити всю людську здатність до надії й радості".

Людина повинна зустріти інших людей довірою, переконати їх, що вона не використовуватиме їх, а, навпаки, стане їм потрібною. Творчий розвиток починається там, де життя вже не є пасивною долею, а таким, що людина створює своєю волею. Це світ, де панує відношення "бути", де містяться ті вартості, які єдині надають можливість вірити в Бога. Але людина не володіє цим світом, вона лише може охоплювати його своїм життям так само, як щомиті може втратити його. Те ставлення до ближнього, про яке говорить Марсель, не є абстрактна любов до всього людського роду, а завжди конкретне ставлення до конкретного ближнього, який вже є не "він" або "вона", а "ти". Марсель зазначає, що людина у відношенні "мати" використовує ближнього як "об'єкт", а у відношенні "бути" сприймає його як "наявність".

Об'єкти ми можемо досліджувати науково, а можемо набувати поверхового знання про них. Різноманітні обставини, які стосуються тих об'єктів, називаємо "проблемами". Зате "наявність" не можна зробити об'єктом раціональної науки. Наші знання про неї мають екзистенційний характер, і наше ставлення до неї виражаємо не як проблему, а, кажучи словами Марселя, як "таїнство". Відтак переходимо до поняття Марселя про Бога. Усі зв'язки людини з Богом повинні бути екзистенційними. Тому на раціональному рівні нічого не можна довести або дискутувати щодо Бога, позаяк Бог не проблема, а — "таїнство". Для людини зі ставленням "бути" Бог має бути "абсолютним Ти" або "абсолютною Наявністю".

Сартр здобув світогляд, за яким людина живе й діє без надії та без Бога. Марсель був віруючий, тому в його розмислах людина живе з надією. Це не слід уважати поверховим оптимізмом, адже, на думку Марселя, людина, яка збагнула "таїнство", неодмінно має сподіватися, бо надія є усвідомленням невичерпності можливостей в таїнстві. Надія завжди творча, вона — віра й довіра, зв'язок між людиною, ближнім та Богом.

Максим Маурітссон

З М І С Т

До читача

5

Г. Марсель. Homo viator

8

Вступне слово

10

ГАБРІЕЛЬ МАРСЕЛЬ

Homo viator

17

«Я» і інший

18

Нарис феноменології і метафізики надії

36

Таємниця родини

80

Творча обітниця як суть батьківства

113

Послух і вірність

144

Цінність і безсмертя

155

Небезпечне розташування етичних цінностей

177

Буття і ніщо

188

Відмова від спасіння і величання людини абсурду

207

Рільке — людина, яка уособлювала буття духу

235

ГАБРІЕЛЬ МАРСЕЛЬ

Людина бунтівна

ДОДАТОК

287

Післямова

308

Наукове видання

Габріель Марсель

НМО VIATOR

Переклад

Віктора Шовкуна

Редактор

Лях В. В.

Художнє оформлення та макет
М'ясковської Н. В., Соловйова В. С.

Верстка

Ілюшиної І. О.

Коректор

Слєсаренко Н. І.

Друк

Бишовця О. О.

Палітурні роботи

Семенюк Г. І., Усиченко Л. Г., Ганнисик О. М.

Підписано до друку 1.10.99 р. Формат 84 × 100/32.

Папір офсетний. Друк офсетний.

Гарнітура "Кудряшовська". Умовн. друк. арк. 15,6.

Наклад 1000 прим. Зам. 9-170.

Видавничий дім «КМ Academia»

Університетське видавництво "Пульсари"

Друкарня НаУКМА

Адреса видавництва та друкарні:
254070, Київ-70, вул. Сковороди, 2.

Тел.: (044) 416-60-92

E-mail: kopa@alex-ua.com

<http://www.alex-ua.com/~kopa/>

М28 Габріель Марсель
НОМО VIATOR. / Пер. укр. В. Й. Шовкуна.
К.: Видавничий дім "KM Academia", Універс
тетське видавництво "Пульсари", 1999. — 320 с.
(Сер. "Християн. філософи").

ISBN 966-518-121-1 ("KM Academia")

ISBN 966-7671-03-8 ("Пульсари")

Книжка містить кілька есе, в яких автор аналізує пр:
Ж.-П. Сартра, А. Камю, поетичні твори М. Рільке, дослідж
різні етичні та філософські проблеми. У своїй сукупності
твори Габріеля Марселя дають уявлення про повий для фі.
софії XX ст. підхід до проблем існування людини, який мож
умовно назвати «філософією конкретності».

Розрахована на викладацьку і студентську аудиторію та
всіх, хто цікавиться проблемами філософії.