

Яким має бути новий етос Європи?

Поль Рикер

Не буде надуживанням поставити в рамках уявлень питання про майбутню Європу. Справді-бо, її політична організація висуває безпрецедентну проблему: як на інституційному рівні обійти форму держави-нації, не повторивши, однак, на вищому, так званому рівні надгромадянства, добре знаних структур. Зауважимо, що, створюючи нові інституції, не можна скористатися прикладом жодної наявної федеральної держави (Швейцарії, Німеччини, США), що має такі самі символи суверенності (валюту, армію, дипломатію), як і менш складні держави-нації. Із цих обох поглядів пасує означення держави «постнаціональної», зважаючи на те, як воно залишає відкритим – власне, для уявлень – запитання: котрі незнані досі інституції можуть відповідати політичній, присутньою безпрецедентній ситуації.

Я хочу зупинитися на тому, наскільки етична й духовна поведінка індивідів, інтелектуалів, діячів культури, а також осередків думки, церков та інших релігійних утворень, може позначитися на цих політичних уявленнях.

Було б справді неправильним уважати, що перенесення суверенності на користь якоїсь політичної одиниці, яку повністю необхідно витворити, можуть виявитись успішними в формальних аспектах політичних і юридичних інституцій, якщо прагнення здійснити ці перенесення не поділиться своїм динамізмом із трансформацією ментальності щодо *етосу* індивідів, груп чи народів.

Поставлена проблема досить добре відома. У загальних рисах ідеться про поєднання на багатьох рівнях «ідентичності» й «відмінності», які доводяться розрізняти. Нам страшенно бракує саме моделей інтеграції між цими двома полюсами, які я наразі визначаю в дуже абстрактних термінах, на зразок надкатегорій, із якими нас познайомили Платонові «Діялоги». Якраз для того, щоби зліквідувати це відчуття тривожної абстракції, я й пропоную класифікувати моделі інтеграції, пов'язані з ідентичністю й відмінністю, у порядку наростання духовної щільності.

Модель перекладу

Першою моделлю, яка спадає на думку, є модель перекладу з однієї мови на іншу. Ця перша модель чудово вписується в ситуацію Європи, яка з лінгвістичних позицій демонструє плюралізм, – він не тільки неподоланий, його неодмінно треба зберегти. Нам найбільше загрожує не мрія дати новий шанс есперанто чи навіть можливий тріумф мови однієї великої культури як єдиного знаряддя комунікації, а радше небезпека некомунікабельності через ревнивий відступ кожного до своїх лінгвістичних традицій. Європа є та обов'язково буде багатомовною. Саме тут модель перекладу передбачає вимоги й обіцянки, які проникають

Paul Ricœur. «Quel éthos nouveau pour l'Europe?». Переклала з французької Зоя Борисюк за виданням: *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*. – Paris: CERF, 1992.

дуже далеко до осердя етичного й духовного життя індивідів і народів.

Аби зрозуміти цю модель, треба повернутися назад, до відправних умов функціонування мовлення. Маємо відштовхуватися від тієї обставини, що мовлення існує винятково в межах мов. Свої універсальні потенційні можливості воно реалізує лише в системах,

ближче до операції перекладу. Вона передусім передбачає наявність двомовних перекладачів, тобто посередників із духу та плоті; далі вона вміщує пошуки найвірогіднішої відповідності між ресурсами, властивими мові, якою перекладають, і мові, з якою перекладають. У цьому контексті гордовита модель «решток єгиптян», яку нади-



Викрадення Європи (стінопис із «Язонового будинку» в Помпеях; I-а чверть I ст. н.е.; Національний музей, Неаполь)

диференційованих фонологічно, лексично, синтаксично, стилістично тощо. Проте мови не є закритими системами, що усувають комунікацію. Якби це було так, то мовні групи різнилися б так само, як живі види в біології. А рід людський єдиний, зокрема й тому, що перенесення і смислу, й однієї мови в іншу є можливими, словом, людський рід єдиний завдяки можливості перекладати.

Але що означає «можливість перекладати»? Цю можливість чи радше здатність верифікує не лише те, що справді вдається перекладати промови й тексти з однієї мови на іншу без семантичних утрат, які завдавали б непоправної шкоди та яких ніяк не можна було би виправити. Можливість перекладу значно присутніше постулюється як комунікація а ргіогі. Щодо цього говоритиму про «принцип універсальної перекладаності». В основі цього принципу фактично лежать переклад і перекладаність. Саме це припущення й озброювало мужністю, і загострювало винахідливість дослідників ієрогліфів та інших знакових систем, хоч до деяких із цих систем і досі не знайдено ключа. Пригляньмося

буємо у святого Августина, не належить до тих, що їх слід шанувати, цього варта значно скромніша модель, яку запропонував фон Гумбольдт: вона стосується піднесення генія рідної мови до рівня іноземної, зокрема тоді, коли йдеться про твори оригінальні, які виявляються викликом для мови перекладу. Йдеться про те, аби пожити в когось іншого, щоб згодом запросити його до себе в гості.

Одразу зрозуміло, чому переклад є моделлю, яку можна застосувати до специфічної проблеми, що виникає у процесі будівництва Європи. На інституційному рівні вона передусім підводить до вивчення двох живих мов на всьому європейському просторі, щоб привернути увагу до кожної з тих мов, що не мають панівної позиції в комунікації. А на духовному рівні вона справді запрошує до поширення місії перекладу на зв'язок між самими культурами, тобто на зміст смислів, що їх додає переклад. Саме тут потрібні перекладачі з культури на культуру, освічені білінгвісти, здатні провести операцію перенесення в ментальний усесвіт іншої культури, враховуючи власні звичаї, основні вірування, основоположні

переконання, одне слово, сукупність смислових знаків. Із огляду на це можемо говорити про *етос* перекладу, мета якого полягатиме у визначенні на культурному й духовному рівнях уже згаданого жесту мовної гостинності.

Модель обміну пам'яттями

Другою я називаю модель обміну пам'яттями. Одразу ж стає зрозуміло, наскільки вона пов'язана з попередньою: переклад чужої культури в категоріях, властивих рідній культурі, передбачає, як уже було зазначено, попереднє перенесення в культурне середовище, де діють етичні й духовні категорії іншого. Отже, першою відмінністю, яка потребує перенесення та гостинності, є несхожість пам'ятей навіть на рівні звичаїв, правил, норм, вірувань і переконань, що обумовлюють ідентичність культури. Говорити про пам'ять не означає говорити тільки про психофізіологічну здатність, пов'язану зі збереженням і пригадуванням слідів минулщини, це означає вивести наперед «нарративну» функцію, завдяки якій на публічному рівні мовленню забезпечується первинна здатність зберігати й пригадувати. Навіть на індивідуальному рівні саме завдяки розповідям про інших і про нас самих ми артикулюємо й окреслюємо власну дочасність. Тож вирізняються два яскраві явища для опису, що його надалі стане простіше перенести на рівень проблеми, яка нас тут цікавить.

Перше стосується «нарративної ідентичності» персонажів розповіді; справді-бо, тоді як завдяки розповіді інтриги події, про які розповідається, набувають часової єдності історії (story), можна стверджувати, що персонажів розповіді також втягнуто в інтригу. Про них мовлять водночас із самою історією. Із цієї, першої, зауваги постає чимало наслідків, головним із яких є те, що нарративна ідентичність не є ідентичністю непорушної субстанції чи якоїсь застиглої структури, це – мобільна ідентичність, що утворюється з комбінування узгодженості історії як структурованого цілого та неузгодженості, яку зумовлюють перипетії, що трапилися. Інакше кажучи, нарративна ідентичність причетна до мобільності розповіді, до її діалектики порядку й безладу. Із цього маємо важливий наслідок: розказану історію можна переглянути, якщо врахувати інші перипетії, та навіть інакше впорядкувати викладені пригоди. У крайньому разі, цілком можливо розповісти кілька історій про ті самі події (незалежно від значення, яке можна вкладати у вираз «ті самі події»). Власне, саме це стається, коли намагаються дотримуватися викладу історій, які відбувалися з кимось іншим.

Це зауваження підводить до другого явища, яке хочемо тут наголосити. Якщо кожен отримує певну нарративну ідентичність історій, що їх йому розповіли або ж які він розповідає про себе, ця ідентичність перемішується з ідентичністю інших, породжуючи історії на другому рівні, які стають історіями перехрещення багатьох історій. Отож історія мого власного життя є сегментом історії вашого життя: історії моїх батьків, друзів, супротивників і незліченних незнайомих. Ми в буквальному розумінні «втягнуті в історії», якщо скористатися гарним за-

головком В. Шеппа – «*In Geschichten verstrickt*» (*Empetrés dans des histoires*. – Paris: Éd. du Cerf, 1992).

Із цих двох узятих разом явищ – явища нарративного формування кожної особистої ідентичності і явища переплетення життів та особистих пригод у історіях, що ними керували одні, а переживали їх інші (зокрема, мова про ті, що їх одні особи розповідали про інших), – постає модель, етичне значення якої легко передбачити і яку я називаю моделлю обміну пам'яттями. Комунікування в площині, куди нас уже привела перекладацька праця з її мистецтвом перенесення та етикою мовної гостинності, потребує додаткового кроку: він полягає в прийнятті уявно та приязно історії іншого через життєві розповіді про нього. Ці мобільні ідентифікації сприяють новому фігуруванню як нашого власного минулого, так і минулого інших осіб завдяки безупинному перемодельюванню історій, що їх ми взаємно переповідаємо. Однак перехід із плану вигадки в план історичної реальності потребує значно глибшої залученості. Звичайно, не йдеться про повторне переживання подій, що справді трапилися з іншими, незамінюваність життєвих досвідів робить цю химеричну інтропатію неможливою; менше, хоча й досить активно йдеться про обмін пам'яттями на нарративному рівні, де їх можна зрозуміти. Новий *етос* народжується з розуміння, застосованого при переплетенні нових розповідей, які структурують і визначають таке перехрещення пам'ятей. Ідеться про справжнє завдання та справжню працю, в якій можна розпізнати *Anerkennung* німецького ідеалізму, тобто «визнання», взяте в його нарративному вимірі.

Перенестись у площину європейської проблематики просто. Хоча друге знання, одержане від переплетення історій на міжособистісному рівні, досягає мети лише за умови доброго розуміння та повного осягнення першого, тобто нарративного формування власної ідентичності. Ідентичність групи, культури, народу чи нації не є ідентичністю непорушної субстанції чи застиглої структури, а є ідентичністю історії, яку розповіли. Сучасні наслідки принципу нарративної ідентичності криються в тому, що застигла, виклична концепція культурної ідентичності перешкоджає завважувати окреслені невідмінні наслідки цього принципу, як-от можливість переглянути всю передану історію та можливість виділити місце багатьох історій, що стосуються того самого минулого. Бути інакше повіданіми культурам перешкоджає роль так званих засадничих і визначних подій, регулярне пригадування та святкування яких спричиняє фіксування історії кожної культурної групи в ідентичності не лише непорушній, а й добровільно та систематично невисловлюваній. Звичайно, європейський *етос*, який себе шукає, вимагає не забуття важливих історичних віх, а зусиль для їх плюралістичного прочитання: його першим прикладом стала суперечка французьких істориків про значення Французької революції, а другим – сварка німецьких істориків про значення злочинних епізодів Другої світової війни. *Розповідати інакше* не суперечить певному історичному шануванню мірою того, як невечерпне ба-

гатство події вшановано через розмаїття оповідей про неї та протиборство, що його це розмаїття викликає.

Здатність інакше розповісти найвагоміші події нашої національної історії знаходить підтримку в обміні культурними пам'яттями. Пробним каменем здатності обміну є бажання символічно й шанобливо розділити пригадування та пошанування визначних для інших національних культур та їхніх етнічних меншин або нечисленних релігійних конфесій подій.

У такому обміні пам'яттями йдеться не лише про перехресне прочитання найважливіших культурних подій обох учасників обміну, а про взаємодопомогу у виявленні частки життя і оновлення, яку полонили застигли, забальзамовані, мертві традиції. Щодо цього я досі стримувався від згадки про явище «традиції». Фактично кліше й анатом стосовно нього можемо позбутися лише в рамках щойно запропонованого подвійного мовного й нарративного маршруту. Слід пройти через етичні вимоги перекладу – те, що я назвав мовною гостинністю, – та вимогу обміну пам'яттями, що є ще одним різновидом нарративної гостинності, аби наблизитися до явища перекладу в його суто діалектичному вимірі. Традиція в однині – означає передання, а це передання висловлених речей, сповідуваних вірувань, усталених норм тощо. Воно живе лише тоді, коли традиція залишається партнеркою в парі, яку вона творить із нововведенням. Традиція представляє сторону боргу щодо минулого й нагадує, що ніщо нічого з нічого не започатковує; традиція, проте, залишається живою тільки за умови її залучення в неперервний процес нового тлумачення. Саме тут втручається перегляд розповідей минулого та плюралістичне прочитання знакових подій. Залишилося згадати про інший полюс традиції – нововведення. Тут важливий аспект нового прочитання та перегляду переданих традицій полягає у вирізненні недотриманих обіцянок минулого. По суті минуле – це не лише завершене, те, що відбулося і вже не може зазнати змін, воно живе в пам'яті завдяки стрілам футуристичності, що не були випущені або траєкторію яких було перервано. Незвершене в минулому майбутнє становить, можливо, найбагатшу частку традиції. Вивільнення цього незвершеного в минулому майбутнього може дати найбільше користі, якої можна сподіватися від перехрещення пам'ятей та обміну оповідами. Такому критичному прочитанню слід би піддати найважливіші події історичної спільноти, щоб вивільнити заряд сподівання, який вона несла та якого зрадив подальший перебіг історії. Минуле – це кладовище недотриманих обіцянок, що його слід відродити: так як відроджують кістки, котрими була переповнена долина Йосафа в пророцтві Єзекіїля.

Модель прощення

Те, що було сказано про відродження недотриманих обіцянок минулого, веде до третього порога: порога прощення. Подальші міркування в подвійний спосіб пов'язані з тим, що їм передують з одного боку, роль розповіді у формуванні нарративної ідентичності позначила місце того, що було названо переглядом минулого, до якого привела ма-

нера розповідати інакше: тож прощення – це специфічна форма перегляду минулого, а через нього нарративної, притаманної кожному ідентичності; з другого боку, заплутаність життєвих історій дає нагоду вже не поодиноким інтроспективним переглядом власного минулого, а переглядом спільного, в якому вдалось уздріти найцінніший вислід обміну пам'яттями. Тому прощення – це також специфічна форма взаємного перегляду, найціннішим здобутком якої є можливість позбутися недотриманих обіцянок минулого.

Новизна третьої моделі пов'язана з явищем, що доповнює явище знакових подій, якими пишається історична спільнота: «ран», що їх завдали, за висловом Мірчі Еліаде, «жахи історії». Те, що вже було сказано щодо обміну пам'яттями, слід повторити заново в площині страждання, а не в площині подвигів. Адже в нашому розмислі страждання фігурує двічі: вперше – як страждання відчуте, котре робить учасників історії жертвами; вдруге – як страждання, завдане іншим. Цей момент настільки важливий, що необхідно перевернути дотримуваний порядок, за яким від нарративної ідентичності переходять до переплітання життєвих історій. Цього разу слід відштовхнутися від страждання інших, уявити їхні страждання, перш ніж знову повернутися до свого.

Читач міг би без проблем передбачити подальше: головною рисою історії Європи є неймовірна маса страждань, що їх більшість держав, великих чи малих, або безпосередньо одна проти іншої, або об'єднавшись в союзи, завдали одна одній у минулому. Історія Європи жорстока: релігійні та завойовницькі війни, війни на винищення, підкорення етнічних меншин, вигнання або поневолення релігійних меншин, – скорботний перелік може бути нескінченним. Західна Європа заледве виборсується із цього жахіття, Центральна-Східна Європа ризикує в ньому опинитися. Дуже добре відомо, як приходять до таких жахів: спотворене використання нарративної ідентичності, позбавленої важливих коректив, про які вже говорилося, – перегляд власних розповідей, переплетення з розповідями інших. До цих коректив, якими не слід нехтувати, зробимо тепер оці доповнення: зрозуміти страждання інших у минулому й теперішньому. Тоді обмін пам'яттями, згідно з новою моделлю, що його потребує наша друга модель, вимагає обміну пам'яттями про завдані й пережиті страждання. А цей обмін вимагає чогось більшого, ніж уява й симпатія, пояснені вище. Це «більше» має щось спільне з прощенням, оскільки прощення полягає в тому, щоби «зітерти борг» (якщо скористатися підзаголовком Янкелевичевого томика, присвяченого темі прощення).

Слушно те, що прощення у повноті своїх значень набагато перевищує політичні категорії; воно належить до порядку – порядку милосердя, який перевершує навіть порядок моральності. Прощення залежить від економії дару, логіка наддостатку якого перевершує логіку взаємності: про її застосування вже йшлося – це здійснення визнання, що його передбачають модель перекладу та модель перехрещеної оповіді. З огляду на те, що вона перевершує порядок моральності,



Ентоні Гіденс Нестримний світ: як глобалізація перетворює наше життя

Київ: Альтерпрес, 2004

Книжка, яка стосується надактуальної нині теми, попри свій виразно «науково-популярний» формат, може бути непоганим вступом до проблеми глобалізації (а подекуди навіть «агітматеріалом», оскільки дослідник зосереджується переважно на позитивних тенденціях цього явища). Втім, докладного аналізу самого поняття тут немає, як немає й історичної ретроспективи чи осмислення різних підходів: у праці йдеться переважно про вияви та наслідки глобалізації (інші її аспекти, як стверджують упорядники, автор дослідив у попередніх, вочевидь, фундаментальніших працях). У цьому ж нарисі британський соціолог мав на меті продемонструвати, що перетворення, пов'язані з глобалізацією, є глобальними (а не лише вузькоеконімічними) і стосуються найрізноманітніших сфер. Гіденс приділяє увагу передусім зрушенням у родинних стосунках, сфері релігійних традицій (обговорюючи, відтак, питання про зародження фундаменталізму та про можливі способи йому протидіяти) та в політиці, пов'язуючи поширення демократії в світі з глобалізацією.

Автор наголошує, що головною передумовою глобалізації стало поширення електронних технологій; при цьому дослідник не схильний пов'язувати глобалізаційні процеси тільки з експансією «західних» країн, хоча й визнає, що їхня роль тут первинна. Загалом Гіденс накреслює перспективу так званого глобального космополітичного суспільства, де можливий продуктивний діалог між різними типами культур і цивілізацій, а також їх узаємне толерантне ставлення одних до одних. Соціолог, однак, не вказує на пов'язані з цим небезпеки, які загалом можна окреслити десь так: люди, яких глобалізація наполегливо намагається зробити «щасливішими», можуть цього і не прагнути, почувавочися, зрештою, комфортніше в «природному середовищі існування». Гіденс не ставить питання і про те, що менш ефективні (в певному аспекті) типи культури, матеріального виробництва, соціального забезпечення тощо будуть змушені поступитися своїм сильнішим, хоча й неавтентичним, суперникам.

Завдяки легкості стилю книжка може бути цікавою й читачам, далеким від наукового середовища. І хочеться вірити, що навіть зустріч у тексті з такою особою, як «Маркс Вебер», стане для них тільки ще однією нагодою поради за глобалізаційні трансформації.

Богдан Шуба

економіка дару стосується радше того, що можна було б назвати «поетикою» морального життя, якщо за словом «поетика» зберегти його обидва значення: креативності, що передбачає динамічність діяння, та співу й прославлення, що стосуються словесного вираження. Відтак саме від цієї духовної економіки, від такої поетики морального життя в основному й залежить прощення. Його «поетична» сила полягає в тому, щоб розбити закон незворотності часу, змінивши якщо й минуле – як зібрання всього, що від-

булося, – то бодай його значення для нинішніх людей; прощення робить це, знімаючи тягар вини, що паралізує взаємини людей, діяльність і страждання яких відбуваються у власній історії. Воно не зліквідує боргу, оскільки ми є і надалі залишаємося спадкоємцями минулого, але знімає покарання за борг.

Як ми завважували, ці міркування треба найперше застосувати не в політичній сфері, найвищими правилами якої є справедливість і взаємність, а не милосердя і дар. Та чи не можна, однак,

припустити, що порядок справедливості й взаємності можна заторкнути через порядок милосердя та дару: заторкнути, тобто діткнути і, якщо так можна сказати, пом'якшити? Хіба ж нам бракує прикладів у царині карного правосуддя з найвищим помилюванням, терміном давности й зменшенням покарання? А в соціальній сфері з деякими милосердними проявами солідарності? Але як це відбувається на рівні народів і націй? Я вже згадував про те «більше», якого потребує обмін пораненими пам'яттями, і висловив думку, що це «більше» якось пов'язано з прощенням. Треба, власне, аби народи Європи відчули взаємне співчуття, уявили, повторюю, страждання інших у момент, коли самі кричать про помсту за рани, завдані їм у минулому. Те, що при цьому вимагається, дуже схоже на прощення.

Однак на цей шлях слід ступати дуже обережно, керуючися тверезою прозорливістю. Фактично треба уникати двох пасток. Перша криється у сплутуванні прощення та забуття, тоді як простити можна лише там, де немає забуття, де дають слово приниженим. «Зітерти борг і забуття» – так говорить вдалий заголовок уже згаданої тут книжки. Ніщо не може бути огиднішим за те, що Янкелевич назвав забудькуватим прощенням, результатом легковажності й байдужості. Саме тому робота прощення має накладатися на роботу пам'яті в мові розповіді. Друга пастка – сприйняти прощення з його гіршого боку; перший крок до прощення – це не саме прощення, про яке дуже легко просять і яке, знову ж таки, веде до забуття, а важка практика просити вибачення. Стосовно жертв злочинів, що не підпадають під термін давности й що їх уважають непростимими, мудрість може полягати лише в тому, щоб дочекатися кращих часів, коли формулювання кривд, яких завдано ображеному, спричиняться до катарсичного наслідку, а той, хто ображав, остаточно усвідомить власні злочини. Є час для непростимого, є час і для прощення. Прощення потребує великого терпіння.

У зв'язку з цим звернення до моделі прощення не так уже й віддаляє нас від політичної сфери, як можна було би думати. Історія останніх років дає нам кілька добрих взірців своєрідного «короткого замикання» між поетичним і політикою. Всі пам'ятають Вілі Брандта, який стояв у Варшаві на колінах; можна також згадати Вацлава Гавела, який написав президентові ФРН, просячи вибачення за страждання судетських німців після Другої світової війни; чи, скажімо, слова вибачення, з якими німецька влада звернулася до єврейського народу, та її ретельність у намаганні різними способами відшкодувати це тим, хто пережив остаточне рішення. Можна згадати ще й Садагову блискавичну поїздку до Єрусалима. Втім, наскільки милосердя перевершує правосуддя, настільки слід остерігатися підміняти ним правосуддя. Милосердя залишається надлишком співчуття й ніжності, що здатний забезпечити обмін пам'яттями глибоку мотивованість, сміливість і порив.

Замість висновку мені хотілось би поєднати сказане з двома іншими темами, які були предметом різних обговорень. Спершу зупинюся на дис-

кусії, до якої спричинився конфлікт між глобалістською вимогою, що пов'язана власне з ідеєю правової держави та Правами людини, і нагадуванням прихильників комунітаризму про неподоланні відмінності, що розділяють колективні ідентичності. Можна розглянути в площині цього конфлікту запропоновані тут три моделі посередництва між ідентичністю і відмінністю. Переклад, як ми сказали, – це єдиний засіб показати універсальність мовлення в розмаїтті мов. Перехрещена розповідь, додали ми, – це єдиний спосіб відкрити пам'яті одних для пам'яті інших, а прощення, як ми ствердили насамкінець, – це єдиний спосіб зітерти борг і забуття, а відтак зняти перепони для здійснення правосуддя та визнання. У наших аналізах ми дотримувалися рівня «посередництва», і відтак запропоновані моделі слід ввести в дискусію глобального та історичного: вони підсилюють аргументи тих, для кого єдиною підставою виправдання глобального є лише історичне, а єдиний спосіб уникнути звинувачення в етноцентризмі полягає у використанні найкращих аргументів іншого.

Друга дискусія мала б стосуватися внеску християнських конфесій у потрійну працю перекладу, перехрещеної розповіді та взаємного співчуття. Християнські конфесії, певна річ, мають зіграти тут свою роль із огляду на те, що вони отримали в спадок євангельське слово про прощення та любов до ворогів. У цьому сенсі їхній підхід до заторкнених тут проблем мав би розпочатися з прощення та розгляду під знаком прощення двох інших тем: переплетення пам'яті і перекладу з однієї культури на іншу. Але християнським спільнотам доведеться також заплатити за те, щоби їх почули. І ця ціна подвійна: з одного боку, вони мають до самісного кінця пройти шлях відмови від влади, тієї самої, яку вони здійснювали або посередньо, або опосередковано через світську владу, або – значно тонше – подвоюючи, завдяки своєму авторитетові, вертикальний вимір домінування, характерний для явища суверенності здебільшого в рамках держав-націй, і все це через горизонтальний зв'язок у бажанні жити разом. Відповідно до того, як християнські спільноти однозначно порвуть із певним «теологічно-політичним» підходом, як теологічне спочатку виправдає вимір домінування в політичних відносинах, і відповідно до того, як вони, за контрастом, зможуть дати шанс іншому «теологічно-політичному» підходові, де зв'язок церков, утверджуючись як підстава взаємодопомоги, що має на меті спасіння, воістину стане моделлю братерства для всіх інших інституцій, – саме відповідно до цього євангельське послання зможуть почути політики на рівні Європи. Це підводить до думки, – оце і є друга ціна, що її мають заплатити християнські спільноти, – що першою царинною, де варто випробувати модель прощення, є царина міжконфесійних обмінів. Найперше великі християнські спільноти мають віділити взаємне прощення одні одним, щоби «зітерти борг», отриманий у спадок у тривалій історії переслідувань, інквізицій і репресій, незалежно від того, чи ці жорстокості вчиняли одні стосовно інших, чи усі супроти нехристиян і невірних. Проект нової євангелізації Європи має таку подвійну ціну. □



Рішення Європейського Суду з прав людини щодо України

Випуск 2

Харків: Фоліо, 2004

У випуску вміщено сім судових справ, які було розглянуто в Європейському Суді з прав людини: всі вони стосуються умов утримання в місцях позбавлення волі. Себто йдеться про справи, пов'язані з порушенням статті 3 Європейської Конвенції з прав людини. Більшість із них належать до періоду до 2001 року й тому в частині розгляду питання щодо справедливого судового вироку їх визнали за неприйнятні й розглядали тільки в частині умов утримання в так званому «коридорі смерті» осіб, засуджених до смертної кари.

Послідовність рішень визначає час надходження заяв до суду та їх розгляд, отож справи подано в такому порядку: «Полторацький проти України», далі – «Кузнецов проти України», «Хохлич проти України», «Данкевич проти України», «Назаренко проти України», «Алієв проти України», «Геннадій Науменко проти України».

У цих справах суд готував рішення, використовуючи принцип оцінки доказів «поза розумним сумнівом», коли встановити факт порушення неможливо, проте слова заявника вказують на мож-

ливість того, що він існує, оскільки називають низку ознак та обставин, які не можна було вигадати. Щоби суд міг ухвалити рішення, йому необхідно було встановити загальний стан речей у країні та сформулювати об'єктивне судження.

У самих рішеннях суд покликався не тільки на європейське законодавство, відповідні документи Ради Європи (Резолюція Парламентської асамблеї № 1097 щодо скасування смертної кари в Європі; Резолюція № 1112 щодо дотримання Україною зобов'язань, взятих на себе при вступі до Ради Європи, щодо введення мораторію на виконання вироку; Резолюція № 1179 та Рекомендація № 1395 щодо виконання Україною обов'язків та зобов'язань), звіти Європейського комітету з запобігання катуванню нелюдському та такому, що принижує гідність, але й на українське законодавство, зокрема на Конституцію, Виправно-трудовий кодекс, Закон України «Про прокуратуру», Закон України від 1993 року «Про попереднє ув'язнення», Інструкцію від 20 квітня 1998 року щодо умов утримання осіб, засуджених до смертної кари, Тимчасове положення від 25 червня 1999 року про умови утримання осіб, засуджених до смертної кари, у слідчих ізоляторах.

Суд, окрім того, у вирішенні справ звертався до близьких за предметом оскарження джерел. Зокрема, це справи «Пірс проти Греції», «Валасінас проти Литви», «Кудла проти Польщі», «Соринг проти Об'єднаного Королівства», «Калашніков проти Росії», «Дугоз проти Греції» та інші.

Щодо загальної картини зі справ, суд встановив порушення статей 3, 8, 9 і 13 Європейської конвенції з прав людини, тобто умов утримання, втручання в особисте та сімейне життя, порушення свободи думки, совісті, віровизнання, недотримання права на ефективний засіб правового захисту у відповідному національному органі.

Роман Мороз

До збірника есе [sic] дослідника історії української архітектури Віктора Вечерського увійшли праці, що не претендують на академічний статус і є не так популяризацією наукових здобутків, як реєстрацією національних сентиментів та уявлень про минуле, поширених у деяких пам'яткоохоронних колах. Тематика цих статей розмаїта: подибуємо тут і огляд храмового будівництва в Україні від часу хрещення Русі, і нариси про «українську еліту» від княжої доби до часів Гетьманщини, і портрети історичних регіонів (Крим) та міст (Плуків), і міркування про роль степу в українській історії. Окремі нариси стосуються пам'ятника Тарасові Шевченку на Чернечій горі в Каневі та ідейної спадщини Дмитра Донцова, зокрема, впливу «Слова о полку Ігоревім» на погляди цього автора. Серед іншого, цікавою є розлога творча біографія патріарха націоналістичної школи в історії української архітектури Григорія Логвина. Слід відзначити одну перевагу книжки, яка дещо компенсує поверховість викладу: чис-



Віктор Вечерський

Українська спадщина Історико-культурологічні есе

Київ: Видавництво Інституту проблем сучасного мистецтва, 2004

ленні ілюстрації, серед них рідкісні фотографії втрачених архітектурних пам'яток, зроблені на початку ХХ століття.

С. В.